



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات
العلمية



ارسل
عليكم يا صابغ
الرماد

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



دروس خارج اصول سال ۳۶-۳۵
حضرت آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض ٣٥-٣٦

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

سایت مدرسه فقاھت

رقمی الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٠	آرشو دروس خارج اصول آيت الله شيخ محمداسحاق فياض ٢٦-٣٥
١٠	اشاره
١٠	التجرى بحث الأصول
١٣	التجرى بحث الأصول
١٧	التجرى بحث الأصول
٢١	التجرى بحث الأصول
٢٥	التجرى بحث الأصول
٢٩	التجرى بحث الأصول
٣٤	أقسام القطع بحث الأصول
٣٧	أقسام القطع بحث الأصول
٤٠	أقسام القطع بحث الأصول
٤٤	أقسام القطع بحث الأصول
٤٧	أقسام القطع بحث الأصول
٥٠	أقسام القطع بحث الأصول
٥٤	أقسام القطع بحث الأصول
٥٨	أقسام القطع بحث الأصول
٦٢	أقسام القطع بحث الأصول
٦٤	أقسام القطع بحث الأصول
٦٦	أقسام القطع بحث الأصول
٦٩	أقسام القطع بحث الأصول
٧٢	أقسام القطع بحث الأصول
٧٤	أقسام القطع بحث الأصول
٧٩	أقسام القطع بحث الأصول
٨٢	أقسام القطع بحث الأصول
٨٤	أقسام القطع بحث الأصول
٨٧	أقسام القطع بحث الأصول
٩٠	أقسام القطع بحث الأصول
٩٤	أقسام القطع بحث الأصول
٩٧	أقسام القطع بحث الأصول
١٠٠	أقسام القطع بحث الأصول
١٠٥	أقسام القطع بحث الأصول
١٠٨	أقسام القطع بحث الأصول
١١٢	أقسام القطع بحث الأصول

١١٥	اقسام القطع بحث الأصول
١١٩	أقسام القطع بحث الأصول
١٢١	قيام الامارات مقام القطع بحث الأصول
١٢٥	قيام الامارات مقام القطع بحث الأصول
١٢٨	قيام الامارات مقام القطع بحث الأصول
١٣٢	قيام الامارات مقام القطع بحث الأصول
١٣٥	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقي بحث الأصول
١٣٩	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقي بحث الأصول
١٤٣	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٤٧	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٥٠	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٥٣	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٥٦	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٥٩	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٦٢	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٦٥	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٧٠	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٧٣	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٧٧	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٨١	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٨٤	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٨٧	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
١٩٠	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصفئى بحث الأصول
١٩٣	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصفئى بحث الأصول
١٩٦	قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصفئى بحث الأصول
٢٠٠	قيام الاصول الشرعيه مقام القطع الموضوعى بحث الأصول
٢٠٣	حجيه الدليل العقلى الموجب للقطع بالحكم الشرعى بحث الأصول
٢٠٥	حجيه الدليل العقلى الموجب للقطع بالحكم الشرعى بحث الأصول
٢٠٨	حجيه الدليل العقلى بحث الأصول
٢١١	حجيه الدليل العقلى بحث الأصول
٢١٣	حجيه الدليل العقلى بحث الأصول
٢١٧	حجيه الدليل العقلى بحث الأصول
٢٢١	حجيه الدليل العقلى بحث الأصول
٢٢٥	حجيه الدليل العقلى بحث الأصول
٢٣٠	حجيه الدليل العقلى بحث الأصول
٢٣٣	وجوب الموافقه الالتزاميه بحث الأصول

٢٣٧	وجوب الموافقة الالتزامية بحث الأصول
٢٤٠	وجوب الموافقة الالتزامية بحث الأصول
٢٤٣	وجوب الموافقة الالتزامية بحث الأصول
٢٤٧	وجوب الموافقة الالتزامية بحث الأصول
٢٥٢	وجوب الموافقة الالتزامية بحث الأصول
٢٥٧	حقيقه العلم الاجمالي بحث الأصول
٢٦١	حقيقه العلم الاجمالي بحث الأصول
٢٦٤	حقيقه العلم الاجمالي بحث الأصول
٢٦٨	حقيقه العلم الاجمالي بحث الأصول
٢٧٢	تنجيز العلم الاجمالي بحث الأصول
٢٧٧	تنجيز العلم الاجمالي بحث الأصول
٢٨٠	تنجيز العلم الاجمالي بحث الأصول
٢٨٤	تنجيز العلم الاجمالي بحث الأصول
٢٨٧	ذكرنا ان القول بالتفصيل بين حرمه المخالفه القطعيه العمليه وبين وجوب الموافقه القطعيه العمليه، وان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه ومقتضى بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه. بحث الأصول
٢٩١	تنجيز العلم الاجمالي بحث الأصول
٢٩٥	تنجيز العلم الاجمالي بحث الأصول
٢٩٩	تنجيز العلم الاجمالي بحث الأصول
٣٠٤	تنجيز العلم الاجمالي بحث الأصول
٣٠٨	وجوب الموافقة القطعيه بحث الأصول
٣١٢	وجوب الموافقة القطعيه بحث الأصول
٣١٧	وجوب الموافقة القطعيه العمليه بحث الأصول
٣٢١	وجوب الموافقة القطعيه العمليه بحث الأصول
٣٢٤	وجوب الموافقة القطعيه العمليه بحث الأصول
٣٢٨	وجوب الموافقة القطعيه العمليه بحث الأصول
٣٣١	وجوب الموافقة القطعيه العمليه بحث الأصول
٣٣٥	وجوب الموافقة القطعيه العمليه. بحث الأصول
٣٣٩	وجوب الموافقة القطعيه العمليه بحث الأصول
٣٤٤	وجوب الموافقة القطعيه العمليه بحث الأصول
٣٤٨	وجوب الموافقة القطعيه العمليه بحث الأصول
٣٥١	الامتثال الاجمالي بحث الأصول
٣٥٥	الامتثال الاجمالي بحث الأصول
٣٥٩	الامتثال الاجمالي بحث الأصول
٣٦٤	الامتثال الاجمالي بحث الأصول
٣٦٨	الامتثال الاجمالي بحث الأصول
٣٧٢	فروع بحث الأصول
٣٧٥	فروع يتوهم فيها امكان الردع عن العمل بالتقطع بحث الأصول

٣٨٠	فروع بحث الأصول
٣٨٢	فروع بحث الأصول
٣٨٧	فروع بحث الأصول
٣٩٠	فروع بحث الأصول
٣٩٣	فروع بحث الأصول
٣٩٧	فروع بحث الأصول
٤٠١	الظن بحث الأصول
٤٠٥	حججه الظن بحث الأصول
٤٠٩	حججه الظن بحث الأصول
٤١٣	حججه الظن بحث الأصول
٤١٦	حججه الظن بحث الأصول
٤١٩	حججه الظن بحث الأصول
٤٢٣	حججه الظن بحث الأصول
٤٢٨	حججه الظن بحث الأصول
٤٣٢	حججه الظن بحث الأصول
٤٣٦	حججه الظن بحث الأصول
٤٤٠	حججه الظن بحث الأصول
٤٤٥	حججه الظن بحث الأصول
٤٤٨	حججه الظن بحث الأصول
٤٥١	حججه الظن بحث الأصول
٤٥٤	حججه الظن بحث الأصول
٤٥٧	حججه الظن بحث الأصول
٤٦٠	حججه الظن بحث الأصول
٤٦٣	حججه الظن بحث الأصول
٤٦٧	حججه الظن بحث الأصول
٤٧٠	حججه الظن بحث الأصول
٤٧٤	حججه الظن بحث الأصول
٤٧٨	حججه الظن بحث الأصول
٤٨٢	حججه الظن بحث الأصول
٤٨٦	حججه الظن بحث الأصول
٤٩١	حججه الظن بحث الأصول
٤٩٤	حججه الظن بحث الأصول
٤٩٧	حججه الظن بحث الأصول
٥٠٠	حججه الظن بحث الأصول
٥٠٣	حججه الظن بحث الأصول
٥٠٧	الاصل عند الشك في الحججه بحث الأصول

٥١١	الاصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول
٥١٣	الأصل في الحجيه عند الشك فيها. بحث الأصول
٥١٦	الأصل في الحجيه عند الشك فيها بحث الأصول
٥١٩	الاصل في الحجيه عند الشك فيها بحث الأصول
٥٢٢	الاصل في حجيه الظن عند الشك فيها بحث الأصول
٥٢٦	الاصل في حجيه الظن عند الشك فيها بحث الأصول
٥٣٠	الاصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول
٥٣٣	تعريف مركز

سرشناسه: فياض، محمداسحاق ١٩٣٠

عنوان و نام پديد آور: آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ محمداسحاق الفياض ٣٦-٣٥/محمداسحاق فياض.

به همراه صوت دروس

منبع الكترونيكي : سايت مدرسه فقاھت

مشخصات نشر دييجيتالي: اصفهان: مركز تحقيقات رايانه اي قائميه اصفهان، ١٣٩٦.

مشخصات ظاهري: نرم افزار تلفن همراه و رايانه

موضوع: خارج اصول

التجری بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : التجری

كان كلامنا في حرمه التجري، ولا شبهه في قبح التجري وانه هتك للمولى وتعد عليه وتفويت لحقه الذاتى وهو حق الطاعه على العباد، ولهذا يكون من اظهر افراد الظلم فمن هذه الناحيه لا شبهه في قبحه، وانما الكلام في حرمة شرعا فهل الفعل المتجرى به محرم شرعا زائدا على قبحه او انه ليس بمحرم شرعا ؟

وقد استدل على حرمة بوجوه وقد تقدم الكلام في بعضها مع ما فيها من المناقشه .

وقد وصل بنا الكلام الى انه هل يمكن التمسك بقاعده الملازمه بين ادراك العقل قبح شىء وبين حكم الشارع بالحرمة او لا يمكن ذلك ؟

وقد تقدم الكلام في هذه القاعده وذكرنا انها لم تثبت كبرويا، أى لا ملازمه بين قبح شىء وحرمة ذلك الشىء شرعا كما لا ملازمه بين حسن شىء وبين وجوبه شرعا فان الحرمة تابعه للمفسده الملازمه فى متعلقها وليست تابعه لقبح متعلقها والوجوب تابع للمصلحه الملازمه فى متعلقه وليس تابعا لحسن متعلقه، نعم الحسن قد يجتمع مع المصلحه والقبح قد يجتمع مع المفسده ولكن ليس دائما يكون القبح مفسده او المفسده قبيحه وكذلك الحسن .

فإذن ادراك العقل حسن شىء لا يستلزم ثبوت حكم كالوجوب او ادراك العقل قبح شىء لا يستلزم حكم للشارع بالحرمة .

نعم الصغرى ثابتة فان العقل يدرك حسن الاشياء وقبحها وهو مما لا شبهه فيه .

والحاصل انه لا يمكن الاستدلال بهذه القضية .

وهل يمكن الاستدلال بقضية ادراك العقل مفسده ملزمه فى شىء وبين حكم الشارع بحرمة ؟ وادراك العقل مصلحة ملزمه فى شىء وحكم الشارع بوجوبه ؟

ص: ١

لا شبهه فى ان العقل اذا ادرك فى فعل مفسده ملزمه غير مزاحمه فلا شبهه فى ان الشارع حكم بحرمة او اذا ادرك مصلحة فى فعل غير مزاحمه فلا شبهه يكشف ان الشارع قد حكم بوجوبه باعتبار ان الاحكام لشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه وهذه الملازمه كبرويا ثابتة، ولكن ليس لها صغرى، اذ ليس للعقل ادراك مصلحة ملزمه فى فعل غير مزاحمه اذ لا طريق للعقل الى ملاكات الاحكام الواقعيه، وعلى تقدير ادراكه مصلحة ملزمه فى فعل ولكن لا يتمكن من ادراك ان لا مزاحم لها.

ولأجل ذلك فهذه الملازمه كبرويا ثابتة ولكن ليس لها صغرى .

ومن هنا قد يقال : انه يمكن الاستدلال بقاعده الملازمه فى المقام اذ لا شبهه فى ان هتك المولى ذو مفسده ملزمه، فاذا كان التجرى عبارته عن هتك المولى والتعدى عليه وتفويت حقه وهو حق الطاعه فلا شبهه فى انه ذو مفسده ملزمه واذا كان كذلك فهو يكشف عن ان الشارع حرم هذا الهتك، فبتطبيق قاعده الملازمه على المقام نستكشف حرمه التجرى .

فإذن يمكن الاستدلال بقاعده الملازمه من خلال تطبيقها على المقام اذ المقام من صغريات هذه القاعده وبذلك نحكم بحرمة التجرى شرعا مضافا الى قبحه .

ولكن هذا التقريب غير صحيح نقضاً وحلاً .

اما نقضاً، فان عنوان هتك المولى وتفويت حقه كما يصدق على المتجرى يصدق على العاصى ايضا، اذ لا شبهه فى ان العاصى هتك حرمه المولى وفوت حق طاعته ومع ذلك لا يمكن القول بحرمة المعصيه شرعا ومعه لا يمكن القول بحرمة التجرى ايضا .

واما حلاً، ويقرب بطرقين :

ص: ٢

الاول : قد ذكرنا سابقا ان مركز حق الطاعه للمولى احراز التكليف لا التكليف بوجوده الواقعي بل التكليف بوجوده العلمى هو مركز حق الطاعه للمولى، فاذا علم المكلف بان هذا المائع خمر وعلم بان شرب الخمر محرم فى الشريعه المقدسه ومع ذلك اقدم على شربه فشربه عالما ملتفتا عامدا، فلا شبهه فى انه قد فوت حق المولى وتعدى عليه، ويتصف عمله حينئذ بعنوان هتك المولى والظلم، ولكن اتصاف هذا العمل بهذا العنوان القبيح لا يصلح ان يكون كاشفا عن جعل المولى حرمه اخرى زائداً على حرمه الواقع باعتبار ان اتصاف الفعل بهذا العنوان القبيح فى طول ثبوت الحق للمولى فى المرتبه السابقه أى معلول لثبوت حق المولى فى المرتبه السابقه، ولهذا لا يصلح لان يكون عله للحكم والا لزم التسلسل .

ومن هنا لا فرق بين العاصى والمتجرى .

الثانى : ان هتك المولى مشتمل على مفسده ملزمه، وهى تكشف عن جعل حرمه اخرى زائدا عن الواقع باعتبار ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد، فاذا كان فى هتك المولى وتفويت حقه مفسده ملزمه فلا محاله تكشف عن حرمة شرعا بحرمه اخرى زائدا عن حرمه الواقع .

وقد ظهر الجواب عن ذلك مما تقدم، فان المصلحه والمفسده الملزمتين انما تكشفان عن الوجوب والحرمه اذا كانتا فى مرحله المبادئ أى مرحله علل الاحكام، فان المفسده اذا كانت فى مرحله المبادئ فهى تصلح ان تكون عله للحرمه وكذلك المصلحه الملزمه تصلح ان تكون عله للوجوب واما المفسده اذا كانت فى مرحله معلولات الاحكام فهى لا تصلح لان تكون عله للحرمه والا لزم التسلسل اذ ان هتك المولى معلول لثبوت الحق للمولى فى مرحله السابقه .

ولأجل ذلك لا يمكن التمسك بقاعده الملازمه بين ادراك العقل مفسده ملزمه فى فعل وبين حكم الشارع بالحرمة .

بقى هنا شىء اخر وهو انه هل يمكن ان يكون الامر بالطاعه والنهى عن المعصيه مولويا والنهى عن التجرى وهتك المولى نهيا مولويا او لا يمكن ذلك ؟

المعروف والمشهور بين الاصوليين انه لا يمكن .

التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: التجرى

الى هنا قد تبين ان العناوين القبيحه كعنوان الهتك وتفويت حق الغير والظلم اذا كانت فى مرحله المبادئ فهى منشئ لجعل الحكم الشرعى باعتبار ان فيها مفسده ملزمه فاذا ترتب على الفعل هتك مؤمن فلال شبهه فى حرمة، وكذلك اذا ترتب عليه تفويت حق المؤمن فضلا عن حق طاعه المولى وهتك حرمة المولى .

واما اذا كانت فى مرتبه متأخره عن جعل الاحكام الشرعيه ومعلوله لها فهى لا تصلح لان تكون منشأ لجعل الحكم الاخر، فهتك المولى الناشئ من تفويت حق طاعته الثابت فى المرتبه السابقه فهو لا يصلح ان يكون منشأ لجعل الحرمة، فالفعل المتجرى به الذى يترتب عليه عنوان هتك المولى وعنوان تفويت حق طاعته الثابت فى المرتبه السابقه لا يصلح ان يكون منشأ وعله لحرمة اخرى والا- لزم التسلسل، فانا ننقل الكلام الى حرمة اخرى والمفروض ان حق طاعه المولى ثابت فيها ايضا فلو كان تفويته سببا لجعل حرمة ثالثه فانه يذهب الى ما لا نهايه له .

فمن اجل ذلك المصلحه الموجوده فى اداء حق المولى وطاعته لا- تصلح ان تكون منشأ للوجوب، والمفسده الموجوده فى مخالفه المولى وتفويت حقه وعصيانه لا تصلح ان تكون منشأ لجعل الحرمة .

ص: ٤

فمن اجل ذلك يكون الامر بالطاعه امرا ارشاديا ولا يصلح ان يكون امرا مولويا، فان الامر المولى لا بد ان يكون ناشئ من مصلحه ملزمه فى متعلقه، والنهى عن تفويت حق المولى نهيا ارشاديا الى ما استقل به العقل، ولا يمكن ان يكون نهيا مولويا فان النهى المولى ناشئ من مفسده ملزمه فى متعلقه، وذكرنا ان المفسده الملزمه وان كانت موجوده فى مخالفه المولى وتفويت حقه وعصيانه الا انها لا تصلح ان تكون منشأ لجعل الحرمة .

فمن اجل ذلك تحمل اوامر الطاعه والنواهي عن المعصيه على الارشاد الى حكم العقل، فان العقل مستقل بلزوم طاعه المولى وأداء حقه والاجتناب عن معاصيه ومخالفته وتفويت حقه .

وهل يمكن ان تكون هذه الاوامر اوامر مولويه او لا يمكن ؟

المعروف والمشهور بين الاصحاب انها لا- يمكن ان تكون مولويه، لان مولويتها تؤدي الى كونها لغوا ولا يترتب عليها اثر، فان معنى مولويتها انها داع الى تحريك المكلف نحو الاتيان بالمأمور به والمفروض ان المحرك لذلك موجود وهو حكم العقل ومعه لا يصلح الامر بالإطاعة ان يكون محركا ولأجله يكون لغوا، فان المبرر لجعل الحكم احد امرين

الاول : ان يكون الحكم لإبراز الملاك الواقعي الذي هو حقيقه الحكم وروحه، وهذا المبرر غير موجود فان الاحكام الاوليه المجعوله فى الشريعه جعلت لإبراز الملاكات الواقعيه لا الامر بالإطاعة ولا النهى عن المعصيه .

الثانى : ان يكون جعل الحكم المولوى لتحديد مركز حق الطاعه سعه وضيقا، والمفروض ان الاوامر والنواهي الاوليه تحدد مركز حق الطاعه سعه وضيقا .

فإذن الامر بالإطاعة لا يصلح ان يكون مولويا والنهى عن مخالفه المولى لا يصلح ان يكون مولويا .

ص: ٥

ولكن ذكرنا في محله ان لا- مانع من ان يكون الامر بالإطاعة امرا مولويا لا من جهة وجود مصلحه ملزمه فى طاعه المولى واداء حقه لأنها لا يصلح ان تكون منشأ للأمر المولوى، بل من جهة ان الأمر اذا صدر من المولى بالطاعه فهذا الامر يكشف عن اهتمام المولى بالملاكات الاوليه ويكشف ان الملاكات الاوليه فى مرتبه عاليه من الاهميه بحيث لا يرضى المولى بتفويتها، ولهذا جعل داع اخر للحفاظ عليها .

فهنا داعيان احدهما حكم العقل والاخر حكم الشرع فيكون حكم الشرع مؤكدا لحكم العقل فلا يكون لغوا، وحيث ان العقل انما يدرك نفس المصلحه والمفسده بواسطه الامر الاولى والنهى الاولى واما مراتب المصلحه فلا يصل اليها العقل، واما الشارع فيرى ان المصالح الاوليه ذات مراتب عاليه وكذلك المفسد، فلا يرضى بتفويت تلك المصالح ولا يرضى بإلقاء النفس فى تلك المفسد، ولأجل ذلك نهى نهيا مولويا حتى يؤكد حكم العقل .

فإذن لا يكون الامر بالإطاعة لغوا ولا النهى عن مخالفه المولى لغوا .

فإذن المبرر لجعل الحكم المولوى احد امور :

الاول : ان يكون جعله لإبراز الملاك الواقعى الذى هو حقيقه الحكم .

الثانى : ان يكون جعله لتحديد مركز حق الطاعه .

الثالث : ان يكون جعله للاهتمام بالملاكات الاوليه وعدم رضى الشارع بتفويتها او الالقاء فيها .

فإذن ليس المبرر لجعل الحكم المولوى احد الامرين بل احد الامور الثلاثه .

الى هنا قد تبين انه لا يمكن تطبيق قاعده الملازمه بين حكم العقل النظرى وهو ادراك العقل مصلحه ملزمه فى فعل غير مزاحمه او مفسده ملزمه فى فعل غير مزاحمه وحكم الشرع بوجود ذلك الفعل او حرمة على الفعل المتجرى به كما لا يمكن تطبيقها على فعل العاصى .

الوجه الثالث الذى استدل به على حرمه التجرى : الاجماع

فان الاصحاب قد ادعو الاجماع على ان التجرى محرم، وقد ذكر شيخنا الانصارى (قده) لتقريب هذا الاجماع فى مسألتين (1) :

الاولى : ما اذا ظن المكلف ضيق وقت الصلاه و اخر الصلاه عامدا ملتفتا الى ان انقضى وقتها فقد عصا وان انكشف بقاء الوقت، فان قوله فقد عصا يدل على حرمه التجرى فان الفعل المتجرى به اذا لم يكن حراما فلا يكون المتجرى عاصيا، فالتعبير بالعصيان يدل على ان التجرى محرم، وايضا اطلاق الفتوى بالعصيان اذ لم يقل الاظهر انه عاص او الاقوى انه عاص او الظاهر، وانما حكم جزما بالعصيان اذا اخر الصلاه مع الظن بضيق الوقت، وهذا ليس الا من جهه الاجماع فى المسأله .

الثانيه : سلوك الطريق المظنون او المقطوع انه خطر، فاذا سلك هذا الطريق فقد عصا وان ظهر انه لا خطر فيه، ويظهر من تعبير الشيخ ان المسأله مسلمه وان التجرى حرام والمتجرى عاص .

والجواب عن ذلك : ما ذكرناه غير مره انه لا يمكن الاعتماد على الاجماع فى شىء من المسائل الفقهييه، فان الاجماع المدعى فى المسائل الفقهييه غالبا من الاجماع بين المتأخرين، وهو مما لا اثر له لان الاجماع فى نفسه لا يكون حجه وانما حجتيه بما انه كاشف عن قول المعصوم (ع)، والاجماع الكاشف هو الاجماع المتصل بزمن الاثمه (ع)، ووصل اليها يد بيد وطبقه بعد طبقه، ولا يمكن لنا احراز ذلك فان الاجماع بين المتأخرين لا يمكن احراز ان هذا الاجماع ثابت بين المتقدمين فضلا عن وصوله اليها من زمن الاثمه (ع)، هذا مضافا الى ان الاجماع بين المتقدمين مختلف، فالشيخ (قده) فى كل كتاب يدعى الاجماع على خلاف ما ادعاه فى كتاب اخر وهكذا السيد المرتضى (قده) وغيرهما .

ص: ٧

ومهما كان لا يمكن الاعتماد على الاجماع، وليس بإمكاننا اثبات ان هذا الاجماع قد وصل الينا من زمن الائمة (ع) يد بيد وطبقه بعد طبقه .

التجري بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجري

الوجه الرابع : الاستدلال على حرمه التجري بالروايات

منها : النبوي المعروف في السنه الفقهاء ((اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول كليهما في النار فليل هذا القاتل فما بال المقتول قال : لأنه اراد قتل صاحبه (1)) فإنها تدل على استحقات العذاب لإرادته المعصيه وان لم يرتكبها في الخارج، فاذا قصد المعصيه وارادها وان لم يصل اليها في الخارج فهو معاقب على هذا القصد وهذا القصد محرم وتجر .

ومنها : الروايات التي قد علل فيها خلود اهل النار في النار لان نيتهم كانت على التمرد والمعصيه ابدا في الدنيا لو كانوا مخلدين (2) فيها فيكون خلودهم في النار لأجل نيتهم، فهذه الروايات تدل على ان الانسان يعاقب على نيه المعصيه ونيه التمرد على المولى او الروايات التي قد علل فيها خلود اهل الجنه في الجنه بان نيتهم كانت على الاطاعه والانقياد للمولى ابدا لو كانوا مخلدين في الدنيا فلأجل ذلك هم خالدون في الجنه .

فهذه الروايات تدل على انه مستحق للعقوبه على النيه ومستحق للمثوبه عليها ايضا

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات انها تدل على ان نيه السوء مصداق للتجري ومحرم ومعاقب عليها وان لم يصل الى الحرام في الخارج .

ص: ٨

١- وسائل الشيعه، العاملی، ج ١١، ص ١١٣، كتاب الجهاد، ب ٦٧، ح ١، ط الاسلاميه.

٢- وسائل الشيعه، العاملی، ج ١، ص ٣٦، أبواب مقدمه العبادات، ب ٦، ح ٤، ٦، ٧، ٨، ١٠، ط الاسلاميه.

فاذا فرضنا انه اعتقد بان هذا المائع خمر وعلم بحرمه شربه فقام بشربه عامدا ملتفتا، فان كان في الواقع خمر فقد ارتكب المعصيه والحرام في الخارج، واما اذا لم يكن في الواقع خمر كما اذا كان خلا او ماء مباحا فهو وان لم يرتكب معصيه في الخارج ولم يرتكب حراما، ولكنه معاقب على نيه السوء أي نيه الحرام وقصد ارتكاب الحرام .

هذا غايه ما يمكن الاستدلال به بهذه لروايات .

والجواب عنها :

اولا : ان هذه الروايات بأجمعها ضعيفه من ناحيه السند، فلا يمكن الاستدلال بها لأنها مراسلات .

وثانيا : مع الاغماض عن ذلك، الا انها لا تدل على حرمة الفعل المتجرى به فان محل الكلام انما هو فى حرمة الفعل المتجرى به وهل ان هذا الفعل محرم بعنوان ثانوى وان لم يكن محرما بعنوان اولى او لا ؟ هذا هو محل الكلام، والروايات انما تدل على حرمة الاراده وحرمة القصد .

وثالثا : ان هذه الروايات لا تدل على حرمة الاراده، وانما تدل على ان المكلف مستحق للعقوبه على اراده المعصيه وان لم يرتكبها فى الخارج، واما ان هذه الاراده محرمة فهذه الروايات لا تدل على ذلك .

ومع الاغماض عن جميع ذلك فان فى مقابل هذه الروايات روايات كثيره ولا يبعد بلوغها حد التواتر اجمالا مضافا ان فيها روايات معتبره من ناحيه السند تدل على ان الانسان لا يعاقب على النيه على ما هو فى قلبه ما لم يظهره فى الخارج او لم يظهر اثره فى الخارج، فاذا اراد معصيه ولم يرتكبها فى الخارج ولو من جهه عدم قدرته او من جهه مانع خارجى فهو لا يعاقب على هذه النيه، فالعقوبه انما هى على ارتكاب العمل الخارجى على اثر نيه السوء فى الخارج .

ص: ٩

وعلى هذا فهذه الروايات تدخل في الروايات المخالفة للسنة، والروايات المخالفة للسنة لا تكون حجة في نفسها فلا بد من طرحها، فقد ورد في الروايات ان ما خالف الكتاب والسنة لم اقله فهو زخرف وباطل .

فإذن الروايات المخالفة للكتاب والسنة لا تكون في نفسها حجة ولا بد من طرح هذه الروايات .

ومع الاغماض عن ذلك أيضا، فتقع المعارضة بين هذه الروايات والطائفة الاولى من الروايات، فان الطائفة الاولى من الروايات تدل على ان الانسان يعاقب على نيه السوء أى قصد المعصية وان لم يرتكبها في الخارج، وهذه الطائفة تدل على ان الانسان لا يعاقب على قصد المعصية طالما لم يتلبس بها في الخارج . فيكون التعارض بينهما بالتباين، وهل يمكن الجمع بين هاتين الطائفتين او لا يمكن ؟

فيه وجهان :

ذهب شيخنا الانصارى (قده) الى امكان الجمع بينهما بأحد طريقتين :

الاول : حمل الطائفة الاولى على ان من قصد المعصية وتلبس ببعض مقدماتها ولكن لم يصل الى المعصية في الخارج فهو مستحق للعقوبة واما الطائفة الثانية فهي محمولة على قصد المعصية فقط بدون التلبس باى مقدمه من مقدماتها (١)

الثانى : حمل الطائفة الاولى على قصد المعصية وانه ثابت على هذا القصد ولم يرتد عنه الا ان المانع الخارجى منع عن ارتكاب المعصية او الوصول الى الحرام والا فهو باق على قصده واراوته واما الطائفة الثانية فهي محمولة على من ارتدع عن قصده بنفسه او بداع الهى، فاذا كان قصد المعصية كذلك فلا عقاب عليه واما اذا كان من قبيل الاول فيعاقب عليه، وقد اختاره السيد الاستاذ(قده) (٢)

ص: ١٠

١- فرائد الاصول، الانصارى، ص ٨٤.

٢- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى، ج ٢، ص ٢٩.

ولكن كلا الجمعين غير صحيح، فان الجمع الاول تبرعى ولا شاهد عليه ولا ينطبق عليه شىء من ضوابط الجمع الدلالى العرفى كما فى حمل المحكوم على الحاكم او الظاهر على الاظهر او العام على الخاص والمطلق على المقيد، واما ما ذكره الشيخ من الجمع بينهما فهو جمع تبرعى عقلى ولا قيمه له، وكذلك الحال فى الجمع الثانى .

نعم ذكر السيد الاستاذ (قده) بان التعارض بين الطائفتين على نحو التباين، فان الطائفة الاولى تدل على ان من قصد المعصية معاقب عليه وان لم يرتكبها، ولكنها مطلقه من حيث انه ارتدع عن قصده او لم يرتدع، والطائفة الثانية تدل على ان من قصد المعصية ولم يرتكبها فلا عقاب عليه سواء ارتدع عن قصده او لم يرتدع .

وعلى هذا، فالنبوى المعروف ((اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول كليهما فى النار)) تدل على ان العقاب انما هو على الارادة التى لم يرتدع عنها وهى موجوده فى نفسه الى ان قتل، وعندئذ تخصص الطائفة الاولى بما اذا ظل المكلف ثابتا على قصد المعصية الا ان وجود المانع الخارجى منعه عن ارتكاب المعصية، فاذا قيد اطلاق الطائفة الاولى بالنبوى تنقلب النسبة بين الطائفتين من التباين الى عموم وخصوص مطلق فتصبح الطائفة الاولى اخص من الطائفة الثانية فتخصص الطائفة الثانية وتكون النتيجة ان من قصد المعصية وظل باقيا على قصده فهو معاقب وان لم يرتكب المعصية فى الخارج لمانع خارجى، واما من قصد المعصية وارتدع بنفسه او بداعى الهى فهو لا يعاقب .

هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) .

وما ذكره مبنى على انقلاب النسبة، فانه (قده) قد بنى على انقلاب النسبة كما ان المحقق النائنى (قده) قد بنى على ذلك .

ولكن ذكرنا في مبحث التعادل والترجيح ان القول بالانقلاب غير تام والصحيح عدم انقلاب النسبه، فالكبرى غير ثابتة .

فإذن تخصيص الطائفة الاولى وتقييد اطلاق الطائفة الاولى بالنبوى لا يوجب انقلاب النسبه بين الطائفتين من التباين الى العموم والخصوص المطلق بل تبقى النسبه بحالها وهى نسبه التبيان على تفصيل ذكرناه هناك .

هذا مضافا الى ان الروايه ضعيفه من ناحيه السند فلا تصلح ان تكون مقيده .

فالتتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) مبنى على مسلكه من القول بانقلاب النسبه

بقي هنا امور :

الاول : ان محل الكلام فى مسأله التجرى فى مطلق المنجز سواء أ كان المنجز متمثل بالقطع ام كان متمثلا فى الاماره المعتمده ام كان فى استصحاب الحكم الالزامى ام كان فى قاعده الاشتغال كما فى الشبهات قبل الفحص او فى اطراف العلم الاجمالى، فاذا علم ان احد الاناءين خمر فلا يجوز له شرب أى منهما فاذا شرب واحد منهما عالما وملفتا فهو مستحق للعقوبه .

فمسأله التجرى لا تختص بالقطع بل يعم جميع انواع المنجز .

التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : التجرى

الثانى : ان المؤمن من العقاب لا فرق بين كونه قطعاً وجدانياً او اماره معتمده كالبينه ونحوها او اصلاً عملياً، فان المكلف اذا قطع بان هذا المائع خل فشربه ثم بان انه خمر فلا يعاقب عليه، لأنه معذور والقطع بانه خل مؤمن ومانع عن تنجيز حرمه شرب الخمر، وكذلك اذا قامت اماره معتمده على ان هذا المائع خل كما اذا قامت البينه على خليه مائع فشرب ثم بان انه خمر فى الواقع فلا يعاقب عليه لأنه معذور، لان البينه مؤمنه من العقاب ومانعه عن تنجيز حرمه شرب الخمر، فشرب الخمر فى الواقع اذا لم تكن حرمته منجزه فلا اثر له ولا يوجب استحقاق العقوبه، وكذلك الحال فيما اذا ثبتت خليته بالاستصحاب كما اذا كان هذا المائع خلا سابقاً وشككنا فى انه انقلب خمراً او بقى خلا فلا مانع من استصحاب بقائه خلا فيستصحب بقاؤه خلا ثم يشرب وبعد ذلك تبين انه خمر فى الواقع فلا يعاقب عليه لان الاستصحاب مؤمن من العقاب ومانع عن تنجيز حرمه شرب الخمر، وكذلك اذا شككنا فى نجاسه شىء وطهارته وتمسكنا بأصالة الطهاره فشرب ثم بان انه نجس فلا يعاقب عليه لان اصالة الطهاره معذره ومؤمنه من العقاب ومانعه عن تنجيز حرمه شرب الخمر .

ص: ١٢

فإذن لا فرق فى المؤمن بين ان يكون قطعاً وجدانياً ام اماره معتمده ام اصلاً عملياً ولا كلام فى ذلك، وانما الكلام فيما اذا شرب هذا المائع برجاء انه خمر فهل هذا تجرٍ ام لا ؟

فان هذا المائع شربه حلال له اما بالقطع الوجداني او بالأماره المعتمبره او بالأصل العملى ولكنه شرب برجاء انه خمر فى الواقع فهل يعد هذا تجرّام لا ؟

ذهب المحقق النائنى الى انه تجرّ، فان من ارتكب هذا العمل برجاء انه حرام فى الواقع او شرب هذا المائع برجاء انه خمر فى الواقع فهذا تجرّ على المولى (١)

ولكن غير خفى ان ما ذكره المحقق النائنى مبنى على مسلكه (قده) فى باب التجرى وقد تقدم ان قبح التجرى على مسلكه (قده) فاعلى لا- فعلى، فان الفعل المتجرى به مباح ولا يكون قبيحا ولا حراما وانما يكشف عن سوء سريره الفاعل وخبث باطنه وعدم مبالاته بالدين.

واما بناءً على ما هو الصحيح من ان قبح التجرى فعلى وان فعل المتجرى به قبيح فان عنوان الهتك مترتب على هذا الفعل فالفعل المتجرى به وان كان مباحا بعنوانه الاولى الا انه بعنوان ثانوى قبيح لأنه مصداق لهتك حرمة المولى وتفويت حقه والظلم فلا شبهه فى قبحه .

واما فى المقام فلا يكون تجريا فاذا شرب هذا المائع برجاء انه حرام فى الواقع فهو وان كان كاشفا عن سوء سريره وعدم مبالاته بالدين الا- ان الفعل الصادر منه ليس بقبيح اذ لا يترتب عليه عنوان هتك المولى، والرجاء فعل نفسانى وهو لا يتصف بالحرمة فان حق الطاعة لم يثبت فى الافعال النفسانية ولا فى الصفات النفسانية كالصفات الخبيثة فان صفة الحسد صفة خبيثة لكن طالما لم يتلبس الشخص بإظهار اثارها فى الخارج واعمالها خارجا فهو لا يستحق العقوبة على هذه الصفة .

ص: ١٣

فإذن الانسان لا يستحق العقوبه على الصفات الرذيله مالم يستعملها خارجا، وكذلك الافعال النفسانيه كإرادته هذا الشيء وعدم ارادته او قصد هذا العمل وعدم قصده فان هذه الافعال لا تتصف بالقبح، ولا يعاقب الانسان على قصد المعصيه او ارادتها طالما لم يتلبس بالمعصيه فى الخارج .

فإذن الرجاء لا اثر له ولا يستحق العقوبه على الرجاء غايه الامر انه يكشف عن عدم مبالاته بالدين وسوء سريره وخبث باطنه .
فما ذكره المحقق النائنى فى المقام غير تام .

الامر الثالث : ما ذكره صاحب الفصول (قده) من ان الحسن والقبح يختلفان بالوجوه والاعتبارات ويقع الكسر والانكسار بين قبح شىء وبين المصالح والمفاسد، فاذا كانت فى الفعل المتجرى به مصلحه ملزمه اهم من قبح التجرى كما اذا فرضنا ان المكلف اعتقد بان الغريق عدو المولى وانقذه من الغرق ثم بان انه ابن المولى، فالمصلحه هنا اقوى من قبح التجرى وهذه المصلحه توجب ارتفاع قبح التجرى فلا يكون التجرى فى مثل هذه الموارد قبيحا، فاذا كانت مصلحه الواقع اقوى من قبح التجرى فلا يكون الفعل المتجرى به قبيحا لان القبح يرتفع بالمصلحه التى هى اقوى منه .

واما اذا كان الامر بالعكس بان يكون قبح التجرى اقوى من المصلحه فالمصلحه عندئذٍ مندكه فالتجرى حينئذٍ قبيح فلا شبهه حينئذٍ من قبح الفعل المتجرى به .

وقد لا يكون لقبح التجرى مزاحم فى الواقع كما اذا كان الفعل المتجرى به مباحا فى الواقع فيبقى قبح التجرى على حده بدون الكسر والانكسار .

وقد يشهد قبحه كما اذا كان الفعل المتجرى به مكروها، وقد يتعدد قبحه كما اذا كان الفعل المتجرى به محرما فى الواقع بعنوان اولى فيوجد هنا قبحان قبح من ناحيه حرمة الواقعيه بعنوانه الاولى وقبح من ناحيه التجرى .

وقد لا يشتد كما اذا كان الفعل المتجرى به مباحا .

هكذا ذكره صاحب الفصول (قده) (١).

والجواب عن ذلك واضح، فان ما ذكره (قده) مبني على نقطه خاطئه لا واقع موضوعي لها، وهي ان الحسن والقبح حكمان مجعولان من قبل العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد، فالعقلاء يجعلون الحسن لشيء اذا ادركوا ان فيه مصلحه ويجعلون القبح لشيء اذا ادركوا ان فيه مفسده، ونكته هذا جعل الحفاظ على النظام العام للبشر وإبقاءً لنوعه، وهي خاطئه وجدانا وبرهانا .

اما وجدانا، فلا شبهه في ان العقل يدرك قبح الظلم من دون أى منبه في الخارج وبقطع النظر عن جعل أى جاعل في الخارج أى ان العقل يدرك بالفطره قبح الظلم وسلب ذى الحق عن حقه وبقطع النظر عن وجود عقلاء في سطح هذه الكره، اذ لو كان الحسن والقبح امران مجعولان من قبل العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد فمعنى ذلك ان قبل وجود العقلاء في سطح هذه الكره لا حسن للأشياء ولا قبح مع ان الامر ليس كذلك، فان العقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم بقطع النظر عن وجود العقلاء وجعل أى جاعل، ومن هنا ذكر السيد الاستاذ (قده) انه لو كان فرد واحد في سطح هذه الكره فان عقله يدرك بالفطره حسن العدل وقبح الظلم لأنه امر فطري ولا يتغير بتغير الزمان والمكان وبتغير الاشخاص .

فدعوى ان الحسن والقبح امران مجعولان من قبل العقلاء - كالأحكام الشرعيه التي هي مجعوله من قبل الشارع - تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد خلاف الوجدان والضروره

ص: ١٥

واما برهانا، فان من المحسوس والمشاهد فى الخارج ان قبح شىء لا يكون تابعا لوجود مفسده فيه، فالعقل يحكم بقبح شىء بدون ان يكون فى هذا الشىء مفسده كحكمه بقبح الفعل المتجرى به مع انه لا مفسده فيه اذ هو فعل مباح وكحكمه بحسن الانقياد مع ان لا مصلحه فيه، فكيف يمكن ان يكون حكم العقل بالحسن والقبح تابع للمصلحه والمفسده .

فإذن هنا مسألتان، مسأله المفسده والمصلحه ومسأله الحسن والقبح وهما مختلفتان فى عدده امور .

التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

ذكرنا ان هنا مسألتين :

الاولى : مسأله المصلحه والمفسده .

الثانيه : مسأله الحسن والقبح

وهاتان المسألتان مختلفتان فى مجموعه من النقاط .

الاولى : ان المصلحه والمفسده من الامور الواقعيه الخارجيه، بينما الحسن والقبح وان كانا من الامور الواقعيه ولكنهما ثابتان فى لوح الواقع لا فى لوح الوجود، فان لوح الواقع اعم من لوح الوجود ويتصف الفعل بالحسن او بالقبح قبل وجوده فى الخارج اذ لو كان موجودا فيه لكان بحاجة الى موضوع محقق فيه، كالبياض والسواد مع ان الامر ليس كذلك، فان الحسن والقبح من الامور الواقعيه الثابته فى لوح الواقع لا فى لوح الوجود .

الثانيه : ان المصلحه والمفسده قائمتان بطبيعى الفعل الجامع بين الحصره الاختياريه والحصره غير الاختياريه، فكما ان الحصره الاختياريه مشتمله على مصلحه او مفسده كذلك الحصره غير الاختياريه، بينما الحسن والقبح لا يقومان بطبيعى الفعل الجامع بين الحصره الاختياريه وغير الاختياريه بل هما قائمان فى خصوص الحصره الاختياريه منه فان الفعل الاختيارى يتصف تاره بالحسن وتاره اخرى بالقبح، واما الفعل غير الاختيارى لا- يتصف بالحسن ولا بالقبح، فانه اذا صدر من الانسان فعل غير اختيارى فلا يتصف بالحسن ولا بالقبح .

ص: ١٦

الثالثه : ان المصلحه والمفسده قائمتان بطبيعى الفعل فى الواقع سواء أ كان الانسان ملتفتا الى ذلك ام لم يكن ملتفتا، عالما بذلك او جاهلا، فاشتمال الفعل على المصلحه لا يتوقف على الالتفات والعلم أى سواء أ كان الانسان عالما على اشتماله على المصلحه والمفسده ام كان جاهلا، بينما الحسن والقبح مشروط بالالتفات والعلم فاذا كان الانسان ملتفتا الى ان ضرب اليتيم للتأديب فهو حسن واذا كان غير ملتفت الى ذلك فلا يتصف بالحسن وكذلك الحال فى سائر الافعال.

فإذن اتصاف الفعل بالحسن تاره وبالقبح تاره اخرى منوط بالالتفات والعلم .

وبتعبير اخر ان الاشياء على ثلاثه انواع :

النوع الاول : ما يقتضى ذاتا الحسن والقبح بنحو العله التامه كالظلم والعدل، فان عنوان الظلم طالما ينطبق على فعل فهو قبيح ولا يمكن التفكيك بين الظلم وبين قبحه فالظلم بمثابه العله التامه للقبح ولا يمكن التفكيك بينهما ولا يمكن ارتفاع القبح عن الظلم الا- بارتفاع الظلم، وكذلك العدل فالعدل طالما ينطبق عليه العدل فهو حسن ولا يمكن التفكيك بينهما باى يكون عدلا ولا يكون حسنا فهو غير معقول .

فإذن لا- يمكن ارتفاع الحسن عن العدل الا- بارتفاع موضوعه ولا يمكن ارتفاع القبح عن الظلم الا بارتفاع موضوعه، اذ طالما يكون العدل موجود فالحسن موجود وطالما يكون الظلم موجود فالقبح موجود .

الثانى : ما يقتضى الحسن والقبح بنحو الاقتضاء، والمانع يمنع عن هذا الاقتضاء كالكذب فانه يقتضى القبح اذ هو فى نفسه قبيح والصدق فى نفسه حسن ولكن قد يمنع عن اتصافه بالحسن مانع وقد يمنع عن اتصاف الكذب بالقبح مانع كما لو كان الكذب لانقاذ مؤمن او عرضه او ماله فان هذا الكذب حسن وليس بقبيح، وكذلك الحال فى الصدق فان الصدق فى نفسه يقتضى الحسن ولكن قد يمنع مانع عن اتصافه بالحسن كما لو كان الصدق يقتضى ايداء مؤمن، فهذا النوع من الاشياء يقتضى الحسن او القبح فى نفسه طالما لم يكن هنا مانع عن الاقتضاء .

ص: ١٧

الثالث : لا يقتضى فى نفسه الحسن ولا القبح بل يختلف اتصافه بالحسن او القبح باختلاف الوجوه والاعتبارات وهو حاصل فى كثير من الافعال، فان القيام فى نفسه لا يكون حسنا ولا قبيحا، لكنه اذا كان لاحترام مؤمن فهو حسن واذا كان لايزاء مؤمن او هتك مؤمن فهو قبيح .

فاتصافه بالحسن تاره وبالقبح تاره اخرى انما هو بالوجوه والاعتبارات لا فى نفسه .

ومن هنا يظهر، ان المصلحه والمفسده تختلف عن الحسن والقبح ذاتا وموضوعا واثرا، اما ذاتا فان المصلحه والمفسده من الامور الواقعيه الخارجيه بينما الحسن والقبح من الامور الواقعيه الثابته فى لوح الواقع لا فى الخارج .

واما موضوعا، فلأن موضوع المصلحه والمفسده طبيعى الفعل اذ هما قائمتان بطبيعى الفعل الجامع بين الحصره الاختياريه والحصره غير الاختياريه، واما موضوع الحسن والقبح فخصوص الحصره الاختياريه .

واما فى الملاك، فان المصلحه والمفسده فى انفسهما ملاك لجعل الوجوب والحرمه، فان المصلحه تقتضى جعل الوجوب من المولى والمفسده ملاك بنفسها يقتضى جعل الحرمه من المولى، بينما الحسن والقبح هما بحاجه الى ملاك فان ملاك الحسن العدل وملاك القبح الظلم .

فاذن الحسن والقبح يختلفان عن المصلحه والمفسده، فالمفسده بنفسها ملاك للحكم والمصلحه بنفسها ملاك للحكم، واتصاف الفعل بالحسن او القبح بحاجه الى ملاك وهو العدل والظلم .

واما اثرا، فان المصلحه بنفسها تقتضى جعل الوجوب واثرها جعل الوجوب والمفسده بنفسها تقتضى جعل الحرمه واثرها جعل الحرمه، واما الحسن فهو بنفسه مما ينبغى صدور من الفاعل والقبح ما لا- ينبغى صدور من الفاعل، ولأجل ذلك تكون المصلحه والمفسده من العقل النظرى والحسن والقبح من العقل العملى .

هذا هو الفارق بين الحسن والقبح والمصلحه والمفسده .

ومن هنا يظهر ان ما ذكره صاحب الفصول (قده) من ان المصلحه الواقعيه قد تزامم قبح التجرى ويقع الكسر والانكسار بينهما لا يرجع الى معنى صحيح، فان المصلحه الواقعيه لا- يمكن ان تزامم قبح التجرى ولا يمكن وقوع الكسر والانكسار بينهما لعدم السنخيته بينهما اذ قبح التجرى ليس من سنخ المصلحه والمصلحه ليس من سنخ قبح التجرى حتى يقع الكسر والانكسار بينهما فان التجرى طالما يكون ظلما على المولى وتفويتا لحقه فهو قبيح كانت هناك مصلح ام لم تكن، فلا اثر لوجودها ولا تمنع عن اتصاف التجرى بالقبح .

فما ذكره صاحب الفصول لا يرجع الى معنى محصل .

ثم ان ما ذكره من ان التجرى اذا صادف الحرمة الواقعيه يتداخل عقابهما، ايضا لا- يرجع الى معنى محصل، اذ كيف يتصور تداخل التجرى مع الحرمة الواقعيه، لاین التجرى اذا كان مطابقا للحرمة الواقعيه فهو ليس بتجرى بل هو عصيان وليس الفاعل متجر بل هو عاص الا- اذا فرض حرمة اخرى غير الحرمة التى علم بها واما حرمة اخرى فحيث انها مجهوله فلا يستحق العقوبه عليها حتى يتداخل، فان التجرى ان كان مطابقا للواقع أى الفعل فى الواقع حراما فهو عصيان وليس بتجر واما ان كان الواقع غير ما يعتقد به المتجرى كما اذا اعتقد المتجرى ان هذا الاناء خمر وشرب ثم بان انه خل مغصوب وملك للغير فعندئذ لا يعاقب على ارتكابه لأنه غافل عن كونه مغصوبا وجاهل به فلا يعاقب عليه كى يتداخل، هذا مضافا الى ما ذكرناه سابقا من ان موضوع حق الطاعه هو احراز التكليف لا- وجوده فى الواقع فاذا علم المكلف بحرمة شرب هذا المائع اما من جهه انه غضب او من جهه انه خمر ومع ذلك شرب وتجرأ على المولى وهتك حرمة وفوت حق طاعه المولى وهو من اظهر افراد الظلم فلا- شبهه فى استحقاق العقاب سواء كان مطابقا للواقع ام لا وان كان فى الواقع ليس ملكا للغير ولا خمر بل هو خل مباح او ماء مباح، ومن هنا قلنا ان العقاب ليس على مخالفه الواقع وانما هو على مخالفه التكليف المعلوم المنجز سواء أ كان مطابقا للواقع ام لم يكن مطابقا للواقع .

فالتتيجه ان ما ذكره صاحب الفصول (قده) غير تام .

التجري بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجري

ذكرنا ان ما ذكره صاحب الفصول (قده) من انه لا تراحم بين قبح التجري ومصلحه الواقع لا يمكن المساعده عليه وكذلك ما ذكره من تداخل العقوبتين اذا كان التجري مصادفا مع الحرام الواقعي، ذكرنا اولا ان تصوير ذلك مشكل وثانيا انه لا تداخل بينهما .

وقد اجاب عن ذلك المحقق العراقي (قده) أى عن التراحم بتقريب (1) :

ان قبح التجري حيث انه متأخر عن القطع والقطع متأخر عن الحكم الواقعي فيكون قبح التجري متأخر عن الحكم الواقعي فلا يتصور التراحم بينهما، فإن المتراحمين لا بد ان يكونا فى مرتبه واحده ولا يمكن التراحم بين المتقدم والمتأخر رتبه، وبما ان قبح التجري متأخر عن الحكم الواقعي فلا يعقل التراحم بينهما فان قبح التجري فى مرتبه العصيان والعصيان متأخر عن الواقع، هكذا ذكره (قده) .

وللمناقشه فيه مجال واسع .

اما اولا- : فالأ-ن القطع وان كان متأخرا عن الحكم الواقعي كما ان قبح التجري متأخر عن القطع من جهه تأخر الحكم عن الموضوع او من جهه تأخر المعلول عن العله وكذلك القطع متأخر عن الحكم الواقعي تأخر القطع عن متعلقه رتبه الا- انه لا يستلزم تأخر قبح التجري عن الحكم الواقعي لما ذكرناه غير مره من ان تقدم شىء على شىء اخر رتبه بعد تقارنهما زما بحاجه الى ملاك ولا يمكن ان يكون جزافا، فالعله متقدمه على المعلول رتبه قضاءً لحق العليه واما عدم المعلول فهو فى مرتبه العله لأن النقيضين فى مرتبه واحده مع ان عدم العله لا يكون متقدما على المعلول رغم انه فى مرتبه العله لعدم الملاك لهذا التقدم بعدما كان عدم العله مقارنا مع المعلول زما فتقدمها عليه رتبه بحاجه الى ملاك ولا ملاك لهذا التقدم، واما العله فهى متقدمه رتبه على المعلول لأن لهذا التقدم ملاك وهو قضاء حق العليّه فالشرط متقدم على المشروط قضاءً لحق الشرطيه والموضوع متقدما على الحكم قضاءً لحق الموضوعيه واما عدم الشرط الذى هو فى مرتبه الشرط - لأن النقيضين فى مرتبه واحده - فلا يكون متقدما على المشروط رتبه لعدم الملاك وعدم الموضوع الذى هو فى مرتبه الموضوع فلا يكون متقدما رتبه على الحكم، وما نحن فيه كذلك فان قبح التجري وان كان متأخرا رتبه عن القطع من باب تأخر الحكم عن الموضوع وتأخر المعلول عن العله والقطع متأخر عن الحكم الواقعي تأخر القطع عن المقطوع واما تأخر قبح التجري عن الحكم الواقعي فهو بلا ملاك فلا ملاك لهذا التأخر بعد ما كانا متقارنين زما فلا تأخر فى البين .

ومن هنا قلنا ان قياس المساواه لا نتيجته له في باب الرتب العقلية، مثلا عدم العله في مرتبه العله والعله متقدمه على المعلول رتبه فلا ينتج ان عدم العله متقدم على المعلول رتبه وقياس المساواه انما ينتج في الموجودات الزمانيه، فاذا قلنا ان عمرو متقدم على زيد زمانا وزيد متقدم زمنا على بكر فعندئذ ينتج ان عمرو متقدم زمنا على بكر فقياس المساواه انما يكون له نتيجته اذا كان في الموجودات الزمانيه واما في الرتب العقلية فلا نتيجته له .

فما ذكره المحقق العراقي (قده) من ان قبح التجري متأخر عن الحكم الواقعي رتبه ليس الامر كذلك بل هو في مرتبته بعد تقارنه معه زمنا اذ لا ملاك لتأخره عنه رتبه .

هذا اولاً .

وثانياً : مع الاغماض عن ذلك لا شبهه في ان التقدم والتأخر الرتبي انما هو من التحليل العقلي فلا وجود له في الخارج وانما هو موجود في عالم الذهن فقط أى في عالم الرتب وعالم الرتب عالم عقلي، فالتقديم والتأخير رتبه انما هو بتحليل من العقل ومن الواضح ان الاحكام الشرعيه مجعوله للموجودات الزمانيه لا للرتب العقلية .

وعلى هذا، فحيث ان قبح التجري مقارن زمنا مع مخالفه الحكم الواقعي فلا مانع من التراحم بينهما وان فرضنا ان قبح التجري متأخر عنه رتبه ولكن حيث انه متقارن مع الحكم الواقعي زمنا فلا مانع من وقوع التراحم بينهما، فان التعارض بين الدليلين والتراحم بينهما انما هو بين الدليلين المتقارنين زمنا وان فرضنا ان احدهما متقدم على الاخر رتبه والاخر متأخر عنه رتبه .

فما ذكره المحقق العراقي (قده) غير تام .

هذا تمام كلامنا فى التجرى .

وقد تبين الى هنا ان لا شبهه فى قبح التجرى واستحقاق العقوبه عليه، واما حرمه الفعل المتجرى به شرعا فلا دليل عليها .

أقسام القطع

ويقع الكلام فيها فى مقامين .

الاول : فى اقسام القطع وانواعه .

فقد قسم القطع الى قسمين قطع طريقى و قطع موضوعى، ونقصد بالقطع الطريقى ما يكون طريقا الى الواقع من دون ان يكون للواقع دخل فيه لا- جزء ولا- قيذا فان القطع طريق صرف الى الواقع، ونقصد بالثانى ما يكون مأخوذا فى موضوع الحكم كسائر الموضوعات للحكم .

وقد ذكر شيخنا الانصارى (قده) ان القطع المأخوذ فى الموضوع على قسمين :

الاول : ما يكون مأخوذا فى الموضوع على نحو الصفته أى القطع صفة للنفس كسائر الصفات النفسانية .

الثانى : ما يكون مأخوذا بنحو الطريقيه والكاشفيه عن الواقع (1)

وتبعه فى ذلك جماعه من المحققين منهم مدرسه المحقق النائنى (قده) كالسيد الاستاذ وغيره، وقد استدل على ذلك بوجهين :

الاول : ان القطع صفة حقيقيه ذات اضافه وليس كسائر الاعراض، فان العرض فى وجوده فى الخارج بحاجه الى وجود موضوع ولا- يمكن تحقق العرض فى الخارج بدون تحقق موضوعه كالسواد والبياض ونحوهما، ومن هنا يقال ان وجود العرض بنفسه عين وجود موضوعه ولا- يمكن الانفكاك بينهما بين وجود العرض لنفسه ووجوده لموضوعه، وهذا بخلاف القطع فان القطع مضافا الى انه متقوم بوجود الموضوع اذ وجوده بحاجه الى وجود موضوعه وهو القاطع فهو بحاجه الى وجود المضاف اليه ايضا وهو وجود المتعلق فالقطع متقوم بأمرين :

ص: ٢٢

الاول : بوجود موضوعه بالخارج .

الثانى : بوجود متعلقه .

فمن هذه الناحيه القطع يختلف عن سائر الاعراض، فان العرض بحاجه الى وجود الموضوع فقط واما القطع فمضافا الى وجود الموضوع فهو بحاجه الى وجود المتعلق ايضا

الثانى : ان للقطع حثيتين ذاتيتين متباينتين :

الاولى : حيثه كونه صفة للنفس .

الثانية : حيثه كونه طريقا الى الواقع وكاشفا عنه .

فتاره يؤخذ القطع فى موضوع الحكم من حيثه الاولى واخرى يؤخذ فى موضوع الحكم من حيثه الثانية .

هذا ما ذكرته مدرسه المحقق النائنى فى توضيح ما ذكره شيخنا الانصارى (قده)

وللمناقشه فيه مجال

وذلك لان العلم بسيط غايه البساطه وهو حقيقه واحده وهى الظهور والكشف والبروز والحضور، فان حضور كل شىء بالعلم واما حضور العلم فهو بنفسه لا بشىء اخر .

فاذن حقيقته الظهور والكشف فى النفس وليس له حثيتان متباينتان، بل له حيثه واحده وهى حيثه الكشف وحيثه الظهور وحيثه البروز وحيثه النور اذ قد يعبر عن العلم بالنور، فان ظهور كل شىء وبروز كل شىء وكشف كل شىء بالعلم، واما كشف العلم فهو بنفسه .

وعليه فليس للعلم حثيتان متباينتان، حيثه كونه صفة للنفس وحيثه كونه طريقا الى الواقع وكاشفا عنه، فالعلم اذا اخذ فى موضوع العلم وهو ظهوره فهذا الظهور هو حقيقه العلم وهذا الكشف هو حقيقه هذا العلم، وهذا الكشف اما ان يكون مأخوذا فى موضوع الحكم او لا يكون مأخوذا فيه، فليس له صفتان ذاتيتان متباينتان حتى يكون مأخوذا فى الموضوع تاره بلحاظ احدى صفتيه واخرى بلحاظ صفته الاخرى، ليس الامر كذلك فان ما هو فى النفس هو الظهور والبروز والكشف، هذا مضافا الى ان طريقه القطع الى الواقع و اضافته الى المعلوم فان اريد بإضافته الى المعلوم بالذات فهى عين المعلوم لا انها غير المعلوم، فإضافه العلم الى المعلوم بالذات هو عين العلم والكشف والظهور والبروز فى النفس فان هذه الاضافه اشراقية وليس اضافه محموليه حتى تكون متقومه ذاتا بشخص وجود طرفيها بل هى اضافه اشراقية أى الاضافه عين المضاف اليه والفرق بينهما بالاعتبار فقط، وان اريد بإضافته الى المعلوم بالعرض فهذه الاضافه ليست مقومه للعلم ولا لازمه له، فان هذه الاضافه اذا كانت مطابقه للواقع فالإضافه موجوده وان لم تكن مطابقه للواقع فالإضافه غير موجوده فان الاضافه نسبه والنسبه متقومه ذاتا بشخص وجود طرفيها فان لم يكن احد طرفيها موجود فالإضافه غير موجوده .

فإضافة العلم الى المعلوم بالعرض ليست من مقومات العلم ولا من لوازمه .

أقسام القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

الى هنا قد تبين ان العلم امر بسيط وله حقيقه واحده بسيطه وهى الكشف والظهور والبروز، فان ظهور كل شىء فى الذهن انما هو بالعلم واما ظهور العلم فهو بنفسه وليست له حيثتان ذاتيتان متباينتان وهما حيثه الصفثيه وحيثه الطريقيه، اذ معنى ذلك ان العلم متقوم بحيثه الصفثيه تاره وبحيثه الطريقيه تاره اخرى وهذا لا ينسجم مع بساطه العلم .

فإذن العلم له حيثه ذاتيه واحده وهى حيثه الكشف، فالعلم مأخوذ فى الموضوع من هذه الحثيه .

فما ذكره شيخنا الانصارى (قده) وتبعه جماعه من المحققين منهم مدرسه المحقق النائنى (قدهم) لا يمكن المساعده عليه .

واما الوجهين اللذين استدل بهما على ذلك وهما :

الاول : اضافه العلم الى المعلوم، فان العلم من الصفات الحقيقيه ذات الاضافه وهذه الاضافه هى الطريقيه، فان اريد من هذه الاضافه اضافه العلم الى المعلوم بالعرض فهذه الاضافه ليست مقومه للعلم بل وليست لازمه للعلم فضلا عن كونها مقومه فإنها منوطه بمطابقتها للواقع اى ان كان الواقع موجودا فالإضافة موجوده وان لم يكن الواقع موجودا فلا- اضافه لأن الاضافه كالنسبه متقومه ذاتا وحقيقه بشخص وجود طرفيها واحد طرفى هذه الاضافه هو الواقع فان كان موجودا فالإضافة موجوده بوجود طرفيها وان لم يكن الواقع موجودا فلا وجود لهذه الاضافه .

فإذن هذه الاضافه ليست حيثه ذاتيه ومقومه للعلم بل ليست من لوازمه .

وان اريد من هذه الاضافه الإضافة الى المعلوم بالذات، فالعلم عين المعلوم بالذات ولا تعدد بينهما ولا اثنييه وهذه الاضافه اضافه اشراقيه باصطلاح الفلاسفه وليست اضافه مقوليه حتى تتقوم بوجود طرفيها بل المضاف عين المضاف اليه ولا تعدد فى البين والاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار .

ص: ٢٤

والثانى : وهو ان العلم له حيثتين متباينتين ذاتيتين، فقد ظهر مما ذكرنا ان ليس للعلم الا حيثه ذاتيه واحده وهى حيثه الكشف والظهور وليست للعلم حيثتان ذاتيتان متباينتان ومقومتان له .

فما ذكره شيخنا الانصارى (قده) وتبعه جماعه من المحققين من ان العلم قد يؤخذ فى الموضوع على نحو الصفثيه وقد يؤخذ فى الموضوع على نحو الطريقيه لا يمكن المساعده عليه .

وان ارید بالعلم الصفتی العلم التصوری وبالعلم الطریقی العلم التصدیقی فیرد علیه

اولاً:- ان العلم التصوری خارج عن محل الکلام فان محل الکلام انما هو فی العلم التصدیقی الذی هو موضوع للأثار الشرعیه لأنه هو الذی یکون موضوعاً للأثار الشرعیه .

وثانیا : ان المعلوم فی العلم التصدیقی هو عین المعلوم فی العلم التصوری، فان صورته الشیء فی الذهن اذا كانت موضوعاً للتصور فهی علم تصوری وان كانت موضوعاً للتصدیق فهی علم تصدیقی، فالمعلوم واحد ذاتاً فی العلم التصوری والعلم التصدیقی معاً غایه الامر قد یکون المعلوم معروضاً للعلم التصوری وقد یکون معروضاً للعلم التصدیقی، فهذا الاحتمال غیر صحیح .

وان ارید بالعلم الصفتی (المأخوذ فی موضوع الحکم علی نحو الصفیته) العلم الذاتی وأرید بالعلم الطریقی العلم الموضوعی فیرد علیه

ان العلم الذاتی وهو صورته الشیء فی الذهن من دون ان یکون لها واقع موضوعی لا فی عالم الخارج ولا فی العلم الذهن، ومن الواضح ان العلم المأخوذ فی الموضوع علی نحو الصفیته هو العلم الواقعی والعلم الموضوعی أى یکون له واقع موضوعی لا انه مجرد تخیل فی عالم الذهن والا فلا معنی لأخذه فی موضوع الحکم .

ص: ٢٥

الى هنا قد تبين ان ما ذكره شيخنا الانصارى من التقسيم وتبعه فيه جماعه من المحققين لا يمكن المساعده عليه .

وقد ذكر بعض المحققين (قده) على ما فى تقرير بحثه ان الصحيح فى المقام ان يقال فى تصوير هذا التقسيم (تقسيم العلم الى الصفتيه والطريقيه) على وجهين :

الاول : ان العلم وان كان انكشافا الا انه له ملازمات وجوديه وعدميه فى الخارج كسكون النفس واستقرارها واطمئنانها وراحتها فإنها من لوازم العلم وصفات نفسانيه ومن هنا المعروف ان اليأس احدى الراحةين، فالعلم بشىء سبب لسكون النفس فالعلم له ملازمات فى الخارج وجوديه وعدميه .

فإن اخذ العلم فى موضوع الحكم بما له من هذه الصفات النفسانيه فهو علم مأخوذ على نحو الصفتيه، وهذا هو المراد من اخذ العلم فى موضوع الحكم على نحو الصفتيه أى اخذه بما له من هذه الصفات النفسانيه .

هكذا ذكره (قده) على ما فى تقرير بحثه (1)

ويرد عليه :

اولا: ان هذا خارج عن محل الكلام فان محل الكلام فى اخذ العلم فى موضوع الحكم تاره بنحو الصفتيه باعتبار ان العلم صفه من صفات النفس كسائر الصفات النفسانيه وتاره يؤخذ فى موضوع الحكم بنحو الطريقيه باعتبار اضافته الى المعلوم فمحل الكلام بين الاصحاب انما هو فى اخذ العلم فى موضوع الحكم، هذا مضافا الى ان المصرح به فى كلام الشيخ (قده) وكذا فى كلمات جماعه من المحققين ان العلم على قسمين تاره يؤخذ فى الموضوع على نحو الصفتيه واخرى على نحو الطريقيه، فما ذكره (قده) من التوجيه لا يمكن المساعده عليه - وان كان هذا التوجيه ممكنا ولا مانع منه - .

ص: ٢٦

ثانيا : ان العلم وان كان انكشافا الا ان له جنبتين :

الاولى : انه انكشاف للعالم

الثانية : وهى انكشافه للمنكشَف والمعلوم ليست مقومه للعلم، بدليل ثبوت العلم بالبارى تعالى مع انه عين المنكشَف له .

فإذن خصوصيه انكشاف العلم للمعلوم ليست خصوصيه ذاتيه مقومه للعلم اما خصوصيه انه انكشاف للعالم فهى خصوصيه ذاتيه .

وعلى هذا، فان لوحظ فى مقام اخذ العلم فى الموضوع انه انكشاف للعالم فهو مأخوذ على نحو الطريقيه وان لوحظ انه انكشاف فى النفس للمعلوم فهو مأخوذ على نحو الصفتيه، فلا مانع من هذا التقسيم .

أقسام القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهى ان ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) وتبعه جماعه من المحققين من تقسيم القطع الموضوعى الى قسمين طريقي وى صفتى لا يمكن المساعده عليه ، ومن هنا ذكر بعض المحققين (قده) -على ما فى تقرير بحثه- انه يمكن فى تصوير هذا التقسيم اختيار احد الطريقيين :

الاول : ان للعلم الذى هو انكشاف ملازمات فى الخارج وجوديه وعدميه كاستقرار النفس وسكونها واطمئنانها وما شاكل ذلك فان هذه الاشياء مترتبه على القطع وعليه فتاره يؤخذ القطع فى موضوع الحكم بما له من هذه الصفات والخصوصيات واخرى يؤخذ فى موضوع الحكم بما هو انكشاف وحضور للمعلوم ، فعلى الاول القطع المأخوذ فى الموضوع صفتى وعلى الثانى طريقي .

هكذا ذكره (قده) (1)

وقد قلنا ان هذا فى نفسه وان كان صحيحا الا انه خارج عن محل الكلام فان محل الكلام فى اخذ القطع فى موضوع الحكم تاره بنحو الصفتيه واخرى بنحو الطريقيه لا- فى اخذ شىء اخر أى ما هو من لوازم القطع وملازماته لأنه خارج عن محل الكلام وان اراد (قده) توجيه كلام شيخنا الانصارى (قده) فهو ليس توجيها لكلامه ، فان كلام الشيخ صريح فى ان القطع المأخوذ فى الموضوع اما ان يكون مأخوذا فيه بنحو الصفتيه او يكون مأخوذا فيه بنحو الطريقيه وهو قد صرح بان الموضوع هو القطع والقطع مأخوذ فى الموضوع على نحوين .

ص: ٢٧

فالتتيجه ان هذا الوجه لا يمكن المساعده عليه .

الثانى : ان للعلم حيثتان وجبتان :

حيثيه انه انكشاف للعالم وحيثيه انه انكشاف فى النفس للمعلوم ثم ذكر جمله فى ذلك ان الخصيصه الثانيه اى كونه انكشافا فى النفس للمعلوم هذه الخصيصه ليست من مقومات العلم بدليل ان العلم ثابت للبارى عز وجل مع انه عين المنكشف له ونفسه فانه فرق بين علم البارى وبين علم الانسان فان علم البارى على قسمين :

الاول : العلم الذاتى وهو عين ذاته تعالى وتقدس وليس زائدا على ذاته .

الثانى : العلم الفعلى وهو حضور نفس الاشياء عنده ، واما علم الانسان فليس كذلك اذ علم الانسان هو عبارته عن حضور صورته الاشياء عنده لا- نفس الاشياء وهذه الصوره قد تكون مطابقه للواقع وقد لا تكون مطابقه للواقع ، وعلى هذا فاذا لوحظ العلم المأخوذ فى الموضوع بما انه انكشاف للعالم كان صفتيا ، واذا لوحظ بما انه انكشاف فى النفس للمعلوم فهو طريقي ، ولا مناص من هذا التقسيم (١)

هكذا ذكره (قده) على ما فى تقرير بحثه .

ويمكن المناقشه فيه .

اذ لا شبهه فى ان حقيقه العلم حقيقه واحده بسيطه وهى الانكشاف والظهور وهذا الانكشاف قائم بالنفس والنفس هو العالم لا سائر اعضاء الانسان المركب من العظم واللحم والدم والعروق ، وعلى هذا قد يعبر عن النفس بانها ظرف للعلم بالنسبه الى المعلوم فقد يكون فاعلا- ، فالعلم وهو الانكشاف والظهور تاره يلحظ انه انكشاف للعالم اى انكشاف للنفس واخرى يلحظ انه انكشاف فى النفس للمعلوم وهذا مجرد تعبير والا حقيقه العلم هو الانكشاف والظهور على كلا التقديرين فتاره يسند الى العالم وهو النفس باعتبار انه فاعل واخرى يسند اليها باعتبار انها ظرف للمعلوم وهو مجرد اختلاف فى اللفظ لا فى الواقع .

ص: ٢٨

١- بحوث فى علم الاصول، السيد محمود الشاهردي، ج٤، ص٧١.

فإذن العلم امر بسيط ولا يعقل ان يكون له حيثتان مقومتان متباينتان ذاتيتان ، فما ذكره هذا المحقق (قده) لا يمكن المساعده عليه ايضا .

ثم ان صاحب الكفايه (قده) قد قسم القطع الموضوعى الى اربعة اقسام : فالقطع المأخوذ فى الموضوع تاره يكون بنحو الطريقيه واخرى بنحو الصفتيه وعلى الاول فتاره تكون طريقيته تمام الموضوع للحكم واخرى جزء الموضوع للحكم وعلى الثانى أى يكون القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفتيه فتاره يكون تمام الموضوع للحكم واخرى يكون جزء الموضوع للحكم فقد قسم القطع المأخوذ فى الموضوع الى هذه الاقسام الاربعه (١)

وقد اشكل على هذا التقسيم مدرسه المحقق النائينى (قده) منهم السيد الاستاذ (قده) بانه لا يتصور ان يكون القطع المأخوذا فى الموضوع بنحو الطريقيه تمام الموضوع ، فان طريقيته متقومه بوجود الواقع فان طريقيه كل طريق متقومه بوجود ذى الطريق والا فلا- يكون طريقا فطريقيه القطع الى الواقع لا يمكن ان تكون تمام الموضوع للحكم فان طريقيته متقومه بوجود الواقع واما اذا لم يكن الواقع موجودا فلا وجود للطريق فكيف يعقل ان تكون طريقيه القطع الى الواقع تمام الموضوع للحكم بدون دخل الواقع فيه فان معنى ان القطع تمام الموضوع للحكم بنحو الطريقيه انه لا- دخل للواقع فيه ، ومعنى انه مأخوذ بنحو الطريقيه فى موضوع الحكم ان للواقع دخل فيه والجمع بين الامرين جمع بين المتناقضين فلا يمكن (٢)

هكذا اشكلت مدرسه المحقق النائينى على هذا التقسيم .

وقد اجاب عن ذلك بعض المحققين (قده) ، ان هذا الاشكال انما يرد على صاحب الكفايه اذا كان مراده من طريقيه القطع طريقيته الى الواقع أى طريقيه القطع الى المقطوع بالعرض أى طريقيه العلم الى المعلوم بالعرض ، ولكن الظاهر ان مراد صاحب الكفايه (قده) من طريقيه القطع طريقيته الى المقطوع بالذات أى طريقيه العلم الى المعلوم بالذات أى اضافته الى المعلوم بالذات فعندئذ لا- اشكال اذ لا مانع من كون هذه الاضافه تمام الموضوع للحكم باعتبار انها ليست مقومه بوجود المضاف اليه وليست موقفه على وجوده لأنها اضافه اشراقيه لا محموليه .

ص: ٢٩

١- كفايه الاصول، الآخوند الخراسانى، ص ٢٦٣.

٢- مصباح الاصول، السيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٣٣.

هذا هو مراد صاحب الكفايه (قده)

ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قده) غير وارد .

ولكن الظاهر ان الامر ليس كذلك ، فان كل من رجع الى الكفايه يظهر له ان مراده من طريقه القطع طريقته الى الواقع اعنى المقطوع بالعرض لا- المقطوع بالذات والنكته فى ذلك ان مراده من العلم الصفتى هو اضافه العلم الى المعلوم بالذات ، فالعلم تاره يؤخذ فى الموضوع بنحو الصفته أى اضافته الى المعلوم بالذات واخرى بنحو طريقه أى طريقته وكاشفيتها الى الواقع ، هذا هو الظاهر من عباره الكفايه وعندئذ الاشكال وارد على صاحب الكفايه (قده) .

أقسام القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : أقسام القطع

تتحصل مما ذكرنا، ان القطع المأخوذ فى الموضوع اما بنحو الطريقه او بنحو الصفته والمقصود طريقه القطع بنفسه و صفته القطع كذلك، ومن هنا قلنا انه لا يتصور -هاتان الصفتان المتباينتان ذاتا- ان يكون القطع واجدا لهما لان القطع امر بسيط وله حيثه واحده ولا- يعقل ان يكون له حيثتان ذاتيتان مقومتان متباينتان حيثه الطريقه وحيثه الصفته فالقطع حقيقته الكشف والظهور وليس له حقيقه اخرى، نعم قد يكون القطع مقيدا بقيد كالقطع من القاطع الفلانى او القطع بالمقطوع الفلانى او القطع فى الزمان الفلانى او المكان وما شاكل ذلك كما هو الحال فى كل موضوع فقد يكون الموضوع الطبيعى وقد يكون مقيدا بقيد والعلم ايضا كذلك وكل ذلك لا- يكون مربوطا بطريقه القطع و صفته او ان القطع بلحاظ لوازمه وملازماته الوجوديه فى الخارج فالقطع بسيط ولا يعقل ان تكون له حيثتان ذاتيتان متباينتان.

واما ما ذكره صاحب الكفايه (قده) من الاقسام الاربعه فقد ذكرنا ان اشكال مدرسه المحقق النائيني على انه لا يعقل ان يكون القطع تمام الموضوع بنحو الطريقه على تقدير التسليم به لان طريقه القطع متقومه ذاتا بوجود ذى الطريق أى الواقع، فاذا لم يكن الواقع موجودا فلا وجود للطريق .

ص: ٣٠

فإذن معنى كون القطع تمام الموضوع بنحو الطريقه انه لا- دخل للواقع فيه ومعنى كون القطع مأخوذا بنحو الطريقه ان للواقع دخلا فيه والجمع بين المعنيين جمع بين المتناقضين فلا يمكن .

ذكرنا ان هذا الاشكال انما يرد اذا كان مراد صاحب الكفايه من الطريقه الطريقه العرضيه أى طريقه القطع الى الواقع اما اذا كان مراده من الطريقه الطريقه الذاتيه وهى اضافه القطع الى المعلوم بالذات فلا يلزم هذا المحذور، فان هذه الاضافه عين القطع أى عين المقطوع بالذات أى ان الاضافه اشراقيه وليست محموليه، فالأشكال على صاحب الكفايه مبنى على الاول، والجواب عن هذا الاشكال مبنى على الثانى والظاهر من عباره صاحب الكفايه هو الاول أى مراده من الطريقه الطريقه العرضيه

فانه جعل الطريقيه الذاتيه من القطع الصفتي ومعناه اضافه القطع الى المعلوم بالذات فى عالم النفس هذا هو المراد من القطع الصفتي ومراده من القطع الطريقي هو طريقيه القطع الى الواقع وكاشفيته عنه، فهذا الاشكال وارد على صاحب الكفايه (قده) .

ثم ذكر صاحب الكفايه وجها خامسا، فذكر ان القطع قد يكون صفة للمقطوع به (١) ولكن ما افاده (قده) لا يمكن المساعده عليه فان مراده من المقطوع به المقطوع به الذاتى أى فى عالم النفس واصله القطع اليه اضافه اشراقيه فهذا هو القطع الصفتي وليس هو شىء اخر زائدا عليه، وان كان مراده من المقطوع به المقطوع به بالعرض أى الواقع الخارجى فطريقيه القطع اليه طريقيه عرضيه وهذا ليس قسما خامسا فى مقابل الاقسام الاربعه لأنه اما داخل فى القطع الصفتي او داخل فى القطع الطريقي فاجعله وجها خامسا لا وجه له .

ص: ٣١

١- كفايه الاصول، الآخوند الخراسانى، ص ٢٦٣.

هذا تمام كلامنا فى المقام الاول وهو ان القطع المأخوذ فى موضوع الحكم على قسمين او على اربعة اقسام .

الكلام فى المقام الثانى

ان القطع الموضوعى تاره يكون متمثلا- فى القطع المأخوذ فى موضوع الحكم واخرى يكون متمثلا- فى القطع بنفس الحكم، والاول كالقطع بان هذا المائع خمر او هذا الاناء فيه بول وما شاكل ذلك من الموضوعات الخارجيه، وفى مثل ذلك لا مانع ثبوتا فى اخذ القطع فى موضوع الحكم بان تكون النجاسه مجعوله للبول بوجوده العلمى لا للبول بوجوده الواقعى، ولا يلزم منه أى محذور .

ولكن لا- دليل على ذلك فى مقام الاثبات، فان الادله قائمه على ان هذه الاحكام مجعوله لهذه الاشياء بوجوداتها الواقعيه لا بوجوداتها العلميه، فالنجاسه مجعوله للبول بوجوده الواقعى وحرمة الشرب مجعوله للخمر بوجوده الواقعى وهكذا، نعم ذهب بعض الاخبارين الى ان نجاسه البول مجعوله للبول بوجوده العلمى واما البول بوجوده الواقعى فلا يكون نجسا، فالنجس هو البول بوجوده العلمى .

ولكن لا دليل عليه وهذا واضح .

واما القطع بالحكم الشرعى كالقطع بحرمة شرب الخمر او القطع بوجوب الصلاه وما شاكل ذلك، تاره يؤخذ القطع بالحكم الشرعى فى موضوع حكم اخر مخالف له واخرى يكون مأخوذا فى موضوع حكم اخر مضاد له وثالثه يكون مأخوذ فى موضوع حكم اخر مماثل له ورابعه يكون مأخوذ فى موضوع حكم اخر متحد معه .

اما القسم الاول فكما اذا قال المولى ((اذا قطعت بوجوب الصلاه وجب عليك التصديق بدرهم)) ولا اشكال فى ذلك ولا مانع منه ولا- يلزم منه أى محذور، واما القسم الثانى وهو ما اذا كان القطع بالحكم موضوعا لجعل حكم مضاد له كما اذا قال المولى ((اذا قطعت بوجوب الصلاه حرمت عليك الصلاه)) ((واذا قطعت بحرمة شرب الخمر جاز لك شربها)) فهل هذا ممكن وجائز او انه ليس بممكن ؟

لا- شبهه فى انه غير ممكن وذلك لان الغرض من جعل الحكم الثانى ان كان الردع عن طريقه القطع وكاشفيته وان القطع عن وجوب الصلاه ليس طريقا الى وجوبها فقد تقدم انه مستحيل فان الردع عن طريقه القطع مع وجوده مستحيل والردع عن كاشفيه القطع مع وجوده مستحيل، نعم يمكن الردع عن كاشفيه القطع بمعنى رفع اليد عن الحكم الشرعى أى وجوب الصلاه وحرمة شرب الخمر فى المثال فان هذا بيد المولى وله ذلك واما الردع عن طريقه القطع وكاشفيته فهو غير معقول، وان كان الغرض من جعل الحكم الثانى المضاد هو جعل الحكم المولى الوقعى فهذا مستحيل ايضا اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة فيشىء واحد لان لازم ذلك ان تكون الصلاه واجبه ومحرمه وهو مستحيل، وهذه الاستحاله ليست من جهة الوجوب والحرمة اذ لا مانع من اجتماع الوجوب والحرمة بما هما اعتباران لما ذكرناه غير مره من ان اجتماع الضدين والنقيضين انما هو مستحيل فى الاشياء الواقعيه الخارجيه كما فى البياض والسواد ونحوهما واما الوجوب والحرمة بما هما اعتباران فلا واقع موضوعى لهما الا فى عالم الذهن والاعتبار فلا مانع من اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد أى الشارع اعتبر الوجوب واعتبر الحرمة فى نفس الوقت لشىء واحد ولا- مانع منه، نعم استحاله اجتماع الوجوب والحرمة من جهة استحاله اجتماع مباديهما فان الوجوب كاشف عن وجود مصلحه ملزمه فى متعلقه والحرمة تكشف عن وجد مفسده ملزمه فى متعلقها فيلزم من اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد اجتماع المفسده الملزمه مع المصلحه الملزمه فى شىء واحد وهذا مستحيل لأنه اجتماع للمحبوب مع المبغوض فى شىء واحد لان الوجوب كاشف عن ان متعلقه محبوب والحرمة كاشفه عن ان متعلقها مبغوض، ومن الواضح ان المصلحه الملزمه لا تجتمع مع المفسده الملزمه والمحبوب لا- يجتمع مع المبغوض، فمن هذه الناحيه لا- يمكن اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد هذا مضافا الى انه لا يمكن امتثال هذا الوجوب والحرمة لان الصلاه اذا كانت واجبه وفى نفس الوقت محرمة فهو تكليف بالمحال فلا- يتمكن المكلف من امتثال كلا- الحكمين معا ومن الواضح ان جعل تكليفين لا يتمكن المكلف من امتثالهما لغو وهو مما لا يمكن صدوره من المولى الحكيم، فمن هاتين الجهتين لا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد .

فإذن هذا القسم باطل ولا يجوز .

واما القسم الثالث، وهو جعل حكم مماثل للحكم المقطوع به كما اذا قال المولى ((اذا قطعت بوجوب الصلاه وجبت عليك الصلاه)) أى جعل حكما مماثلا للحكم الاول فهل يجوز ذلك او لا يجوز؟

قد يقال كما قيل ان هذا ايضا مستحيل، فان كلا الوجوبين اذا اجتمعا فى شىء واحد اما ان يبقى كل منهما على حده التام او يندك احدهما فى الاخر وكلا الامرين غير ممكن .

وسياتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى .

أقسام القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

ذكرنا ان القطع بالحكم تاره مأخوذ فى موضوع حكم مخالف لحكم مقطوع واخرى مأخوذ فى موضوع حكم مضاد له وثالثه مأخوذ فى موضوع حكم مماثل ورابعه مأخوذ فى موضوع نفسه ، اما القسم الاول فلا اشكال فيه كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاه فتصدق بدينار فهذا مما لا تنافى فيه بين الحكمين ، واما القسم الثانى فهو مستحيل لا من جهة اجتماع الوجوب بما هو اعتبار مع الحرمة بما هى اعتبار فى موضوع واحد فانه لا محذور فيه لانهما من الامور الاعتباريه والامور الاعتباريه لا واقع موضوعى لها فى الخارج الا- فى عالم الاعتبار والذهن فمن اجل ذلك لا مانع من ان الشارع يعتبر الوجوب وفى نفس الوقت يعتبر الحرمة ايضا ولا تنافى ولا تضاد بينهما والتضاد انما يتصور فى الامور الواقعيه الخارجيه .

فالتنافى بين الحرمة والوجوب فى مقام الجعل غير موجود ، وانما التنافى بينهما فى مرحله المبادئ فان المصلحه الملزمه لا تجتمع مع المفسده الملزمه وكذلك التنافى بينهما فى مرحله الفعليه والامتنال ، فان الحرمة الفعليه معناها ان فاعليتها فعليه ومحركيتها فعليه ومعنى فعليه الوجوب ان فاعليه الوجوب فعليه ومحركيته فعليه ومن الواضح انه لا- يمكن الجمع بين فاعليه الوجوب مع فاعليه الحرمة أى لا- يمكن الجمع بين محركيه الوجوب ومحركيه الحرمة فى مرحله الامتنال لان المفروض ان الفاعليه والمحركيه من الامور التكوينييه وليست من الامور الاعتباريه ، واما القسم الثالث وهو جعل حكم مماثل للحكم المقطوع كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاه وجبت عليك الصلاه واذا قطعت بحرمة شرب الخمر حرم شربها عليك ، فان الشارع جعل القطع بوجوب الصلاه موضوعا لوجوب اخر وكذلك القطع بحرمة شرب الخمر موضوعا لحرمة اخرى ، فهل يمكن ذلك او لا اذا كان الحكم الثانى حكما مولويا واقعيًا ؟

ص: ٣٤

قد يقال كما قيل (١) انه لا يمكن لان كلا الحكمين اذا اجتمعا فى شىء واحد اما ان يبقى كل واحد منهما بحده التام او يندك احدهما فى الاخر فيصبحان حكما واحدا أقوى وأكاد من كل واحد منهما ولا ثالث فى البين وكلا الامرين فى المقام مستحيل ،

اما الامر الاول فلان الاحكام الشرعيه كالأعراض الخارجيه فكما ان الاعراض الخارجيه لا تتحقق فى الخارج الا فى موضوع محقق فيه ولهذا يقال ان وجود العرض بنفسه عين وجوده لموضوعه فى الخارج ولأجل ذلك يستحيل اجتماع عرضين فى موضوع واحد فان موضوع واحد لا يمكن ان يكون موضوعا لعرضين وكذلك الاحكام الشرعيه فى مرحله الفعلية لأنها لا تتحقق الا- بتحقق موضوعها فى الخارج فان فعلية الاحكام انما هى بفعلية موضوعاتها فى الخارج فلا توجد الا بوجود موضوعها فى الخارج وعندئذ لا- يمكن اجتماع حكمين متماثلين فى موضوع واحد فان هذا الموضوع لا يمكن ان يكون موضوعا لكلا الحكمين معا فى وقت واحد ، ولأجل ذلك يستحيل اجتماع الحكمين المتماثلين فى موضوع واحد لأنه كاجتماع العرضين فى موضوع واحد ، واما الثانى وهو ان يكون احد الحكمين مندكا فى الحكم الاخر فيصبحان حكما واحدا اقوى وأكد من كل منهما فهو ايضا مستحيل فان هذا انما يمكن فيما اذا كان كلا الحكمين فى عرض واحد كما اذا قال المولى اكرم العالم ثم قال اكرم الهاشمى ، فاذا كان فرد واحد عالما وهاشميا معا فبطبيعته الحال يندك احد الوجوبين فى الوجوب الاخر فيصبحان وجوبا واحدا أكد وأقوى من كل واحد منهما ، فالاتحاد والتأكيد انما يتصور فيما اذا كان كلا الوجوبين المتماثلين فى عرض واحد ، والمقام ليس كذلك فان الوجوب الثانى فى المقام فى طول الوجوب الاول ومتأخر عنه رتبه فان الوجوب الاول مأخوذ فى موضوع الوجوب الثانى ومتقدم عليه رتبه ولا يمكن اتحاد الوجوب الثانى مع الوجوب الاول فان اتحاده اما فى رتبه الوجوب الاول فيلزم تقدم الشئ على نفسه أى يكون الشئ المتأخر متقدما على نفسه او فى مرتبه الوجوب الثانيه فيلزم تأخر الشئ عن نفسه وكلاهما مستحيل ، فلا يمكن الاتحاد فى المقام ، هكذا قيل .

ص: ٣٥

ولكن كلا- الامرين باطل ولا واقع موضوعى لهما ، اما الامر الاول فقد ذكرنا غير مره ان الاحكام الشرعيه امور اعتباريه لا واقع موضوعى لها فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والسذهن فلا مانع من اجتماع الوجوبين فى موضوع واحد فى مرحله الجعل واما فى مرحله المبادى فأیضا لا مانع من اجتماع مصلحتين فى شىء واحد غايه الامر تندك احدى المصلحتين فى الاخرى وتصبحان مصلحه واحده أقوى وأكـد من كل واحده منهما واما فى مقام الامتثال فأیضا لا مانع فان فاعليه احد الوجوبين تندك فى فاعليه وجوب الاخر وتصبحان فاعليه واحده أقوى وأكـد من فاعليه كل واحد منهما ، لما ذكرناه غير مره ان المراد من فاعليه الحكم بفاعليه موضوعه فاعليته وفعليه محرکيته والا فالحكم يستحيل ان يكون فعليا أى يكون موجودا فى الخارج بوجود موضوعه والا لزم كون الحكم امرا خارجيا وهو خلف فرض انه امر اعتبارى .

وعليه فلا مانع من ان تندك فاعليه احد الوجوبين فى فاعليه وجوب الاخر ، وتصبحان فاعليه واحده أقوى وأكـد من فاعليه كل واحد منهما .

فإذن الوجوبان المتماثلان لا- تنافى بينهما لا فى مرحله الجعل والاعتبار ولا فى مرحله المبادى ولا فى مرحله الفعليه والامتثال ، فلا مانع من جعل وجوبين متماثلين لموضوع واحد ، وبذلك يمتاز الحكمين المتماثلين عن الحكمين المتضادين .

واما الامر الثانى وهو ان الاتحاد والتأكد فى المقام مستحيل من جهه ان الوجوب الثانى متأخر عن الوجوب الثانى رتبه وفى طول الوجوب الاول فلا يمكن اتحادهما .

فهذا ايضا غير صحيح ، فان التقدم والتأخر الرتبى انما هو بتحليل من العقل وفى عالم الرتب ولا وجود له فى الخارج ، فان شيئين متقارنين زمنا ولكن مع ذلك احدهما متقدم رتبه على الاخر ومن هنا ذكرنا ان التقدم الرتبى بحاجه الى ملاك ولا يمكن بون ملاك فالعله متقدمه على المعلول رتبه بملاك العليه بعد تقارنهما زمنا ، واما عدم العله فهو فى رتبه العله فلا يكون متقدم رتبه على المعلول.

فاذا كان الوجوبان فى زمن واحد فلا مانع من التأكد فلا يلزم أى محذور ، فان التقدم والتأخر الرتبى تحليل عقلى فى عالم الرتب ولا- واقع موضوعى له فى الخارج ، فاذا كان الوجبان متقارنان زمنا ومجتمعان فى موضوع واحد فلا محاله يندك احدهما فى الاخر فيصبحان وجوبا واحدا أقوى وأكـد ، والتأكد والاتحاد بطبيعـه الحال انما هو فى مرحله المبادئ وفى مرحله الفعلية لا فى مرحله الجعل ، فان الوجوب الاول مجعول مستقلا والوجوب الثانى مجعول مستقلا ايضا فلا اتحاد بينهما فى مرحله الجعل .

فالتبجـه ان ما قيل من ان اجتماع المثليـن محال لا يرجع الى معنى محصل .

أقسام القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع :أقسام القطع

الى هنا قد تبين ، انه لا مانع من جعل حكـمين متمثلين لموضوع واحد ولا تنافى بينهما لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله الفعلية لأن فاعليه احدهما تندك فى فاعليه الاخر فتصبحان فاعليه واحده أقوى وأكـد من فاعليه كل واحد منهما ، واما فى مرحله المبادئ فملاك احدهما يندك فى ملاك الاخر فلا تنافى بينهما فى مرحله المبادئ ايضا .

ثم ان السيد الاستاذ (قده) ذكر فى المقام انه لا- مانع من اجتماع حكـمين متمثلين فى موضوع واحد اذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه او عموم مطلق ، والاول كما اذا ورد فى الدليل اكرم العالم وورد فى دليل اخر اكرم الهاشمى ، فاذا كان الشخص واجدا لكلتا الصفتين بان يكون عالما وهاشميا معا فبطبيعـه الحال يجتمع فيه وجوبان ويندك احدهما فى الاخر فيصبحان وجوبا واحدا أقوى وأكـد من وجوب كل واحد منهما فى نفسه ، واما اذا كانت النسبه بينهما عموما مطلقا أيضا كذلك فان الحكمين قد اجتماعا فى الخاص فلا- محاله يندك احدهما فى الاخر ، ومثل ذلك ما دل على حرمة الخمر وما دل على حرمة مقطوع الخمرية ، وبين هذين الدليلين عموم وخصوص مطلق فان الدليل الاول اعم من الدليل الثانى ، ثم ذكر ان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه فان الدليل الاول الذى يدل على حرمة الخمر مطلق من ناحيه كون المكلف قاطعا بحرمة الخمر فى الواقع ام لم يكن قاطعا ، والدليل الثانى الذى يدل على حرمة مقطوع الخمرية مطلق من ناحيه كون القطع مطابقا للواقع او غير مطابق للواقع ، فيكون فى كل من الدليلين مورد للافتراق ومورد الالتقاء او الاجتماع هو القطع بحرمة مقطوع الخمرية المطابق للواقع ، فكل من الحكمين فى مورد الاجتماع يندك احدهما فى الاخر فيصبحان حكما واحدا أقوى وأكـد من كل واحد منهما فى نفسه .

ص: ٣٧

هكذا ذكره (قده) (١)

وللمناقشه فيه مجال

فان أراد بالاندك انك اندك احـد الحكمين مع الحكم الاخر فى مرحله الفعلية وان الحكم فعلى بفعلية موضوعه فى الخارج ،

فقد ذكرنا غير مره ان الحكم يستحيل ان يصير فعليا وان يوجد فى الخارج بوجود موضوعه فيه والا لزم كون الحكم امرا خارجيا وهو خلف فرض كونه امر اعتبارى لا- وجود له فى الخارج لأنه لا وجود له الا فى عالم الاعتبار والذهن ويستحيل وجوده فى الخارج حتى يندك احدهما فى الاخر ، ومن هنا قلنا ان المراد من فعليه الحكم فعليه فاعليته ، فان وجوب الصلاه لا يكون فاعلا ومحركا للمكلف طالما لم يدخل وقتها ، فاذا دخل وقتها وكان المكلف بالغا عاقلا يكون وجوب الصلاه محركا وفاعلا لأنه قبل دخول الوقت لم يكن فاعلا- ومحركا وداعيا ، واما بعد دخول الوقت فسوف يكون فاعلا- ومحركا للمكلف الى الاتيان بها وكذلك سائر الواجبات ، فوجوب الحج لا- يكون محركا قبل استطاعه المكلف واما بعد استطاعته فيكون الوجوب محركا للمكلف نحو امثاله أى ان فاعليه الحكم ومحركيته صارت فعليه هذا هو المراد من فعليه الحكم لا فعليه نفس الحكم ووجوده فى الخارج لأنه مستحيل كما عرفت .

وإن أراد (قده) من الاندكاك فى مرحله الجعل والاعتبار ، ففي هذه مرحله لا- يمكن تصور الاندكاك ، فأن الجعل فعل اختياري للمولى مباشره والاعتبار فعل اختياري للمولى مباشره ، فلا يمكن اتحاد جعل مع جعل اخر او اندكاكهما معا ، هذا غير متصور وغير معقول ، هذا مضافا الى ان الجعل امر اعتبارى وذكرنا ان الاندكاك انما يتصور فى الامور الخارجيه الواقعيه ، مثلا بياض هذا الجسم يندك فى بياض اخر اذا زاد عليه ، وكذلك العليه والمعلوليه وما شاكل ذلك ، واما فى الامور الاعتباريه التى لا- وجود لها فى الخارج فلا- يتصور فيها الاندكاك الا- ان يكون المراد من الاندكاك فى عالم الجعل والاعتبار ان فى مورد الاجتماع جعل واحد ومجعول واحد ، بمعنى ان هناك جعلوا- متعدده جعل الحكم لمورد الافتراق فى احد الدليلين وجعل الحكم لمورد الافتراق فى الدليل الاخر وجعل الحكم لمورد الالتقاء والاجتماع ، فتوجد جعل ثلاثه ، وهذا وان كان ممكنا ثبوتا بان يجعل الشارع وجوب الاكرام للشخص العالم فقط ويجعل وجوب الاكرام لشخص يكون هاشميا ويجعل وجوب الاكرام لشخص واجد لكلتا الصفتين ، ولكن لا يمكن اثبات ذلك بدليل فأن الدليل لا يدل على ذلك فلا يمكن اثبات ذلك بالدليل فى مقام الاثبات ، واما فى المقام فلا يمكن مثل هذا الامر حتى ثبوتا ، فان فى المقام احد الدليلين يدل على حرمة الخمر والدليل الاخر يدل على حرمة مقطوع الخمريه فالدليل الاول مطلق من حيث كون المكلف قاطعا بحرمة الخمر او غير قاطع ، فالخمر حرام شربها سواء كان المكلف قاطعا بحرمة شربها او لم يكن قاطعا ، والدليل الثانى مطلق من حيث ان القطع بالخمر مطابقا للواقع او لم يكن فلكل من الدليلين مورد افتراق ولهما مورد التقاء واجتماع وهو القطع بحرمة الخمر المطابق للواقع ، فعندئذ لا يمكن تقييد اطلاق كل منهما بمورد الافتراق ، أى تقييد اطلاق الدليل الاول بمورد افتراقه ومعنى هذا التقييد جعل الحرمة لحصه خاصه من الخمر وهى الحصه التى لا يكون المكلف قاطعا بحرمتها ، وكذلك الدليل الثانى تقييده بالقطع بالخمر غير المطابق للواقع ومعنى هذا التقييد جعل الحرمة لحصه خاصه من مقطوع الخمريه وهى الحصه التى يكون القطع بها غير مطابق للواقع وكلا التقييدين مستحيل اما التقييد الاول فالأنه لا يمكن اخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه أى لا يمكن جعل الحرمة لحصه خاصه من الخمر التى لا- يكون المكلف قاطعا بحرمتها ، فالقطع بحرمة مأخوذ فى موضوع هذه الحصه ولازم ذلك ان القطع بالحكم مأخوذ فى موضوع نفسه وهذا مستحيل ، فمن اجل ذلك يكون هذا التقييد مستحيل واما الثانى فالموضوع يكون مقيدا بان لا يكون قطعه مطابقا للواقع فموضوع جعل الحرمة لمقطوع الخمريه مقيد بعدم كون قطعه مطابقا للواقع ولا- يمكن وصول هذا الحكم الى المكلف فأن وصول الحكم انما هو بوصول موضوعه فطالما لم يكن المكلف عالما بالموضوع ولم يصل اليه الموضوع لم يصل اليه الحكم ولم يكن الحكم منجزا عليه ، ومن الواضح ان القاطع لا- يرى ان قطعه غير مطابق للواقع بل لا يحتمل ذلك ، فاذا كان الموضوع مقيدا بعدم مطابقه قطعه للواقع فلا- يمكن احراز هذا الموضوع ولا- يمكن وصول هذا

الموضوع وحيثئذ لا يمكن وصول الحكم اليه ولا يكون منجزا عليه ، فجعل مثل هذا الحكم يكون لغوا .

ص: ٣٨

١- مصباح الاصول، السيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ٤٥.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أقسام القطع

ذكرنا ان تأكد احد الحكمين بالحكم الاخر فى مقام الجعل غير متصور اذ لا يعقل اتحاد جعل مع جعل اخر وصيرورتهما جعلاً واحداً أقوى وأكيد من كل منهما، فان الجعل فعل اختيارى للمولى مباشره فلا يعقل فيه التسبب والعليه والتوليد الا ان يكون المراد من تأكد احد الحكمين مع الحكم الاخر فى مورد الجعل والالتزام فى مقام الثبوت بثلاثه جعل، جعل فى مورد الافتراق لاحد الدليلين وجعل فى مورد الافتراق للدليل الثانى وجعل ثالث للمجمع بين الدليلين، مثلاً اذا فرضنا ان المولى قال أكرم العالم وأكرم الهاشمى فيكون اوجب اكرام شخصاً متصفاً بالعلم وأوجب اكرام شخصاً متصفاً بالهاشميه وأوجب اكرام شخصاً يكون واجداً لكلتا الصفتين معا ويكون هذا الوجوب أقوى من كل منهما، وهذا ممكن فى مقام الثبوت بتقييد اطلاق كل من الدليلين فى مورد افتراقه فى هذا المثال وأمثاله، واما فى المقام فهذا التقييد غير ممكن فان فى المقام دليلين، أحدهما ما دل على حرمة شرب الخمر والاخر يدل على حرمة شرب الخمر المقطوع حرمتها، والدليل الاول مطلق من حيث كون المكلف قاطعاً بحرمة الخمر او لا- يكون قاطعاً كما لو كان جاهلاً، والدليل الثانى مطلق من حيث كون القطع بالحرمة مطابقاً للواقع او لا يكون مطابقاً للواقع، فلا يمكن تقييد اطلاق كل منهما بمورد الافتراق، بأن يقيد اطلاق الدليل الاول بعدم كون المكلف قاطعاً بحرمة شرب الخمر فإن مورد الاجتماع بينهما القطع بالحرمة المطابق للواقع، ومورد افتراق الاول عدم القطع بحرمة شرب الخمر ومورد افتراق الثانى عدم مطابقه القطع للواقع ولا- يمكن تقييد اطلاق كل منهما بمورد الافتراق بان يقيد اطلاق الدليل الاول بان لا يكون المكلف قاطعاً بحرمة شرب الخمر لأنه يعنى ان الحرمة مجعوله لخصه خاصه من الخمر وهى الحصه المقيده بعدم كون المكلف قاطعاً بحرمتها، ويقيد اطلاق الدليل الثانى بعدم مطابقه القطع بالحرمة للواقع وهذا يعنى جعل الحرمة لخصه خاصه من الخمر المقطوع حرمتها بالقطع غير المطابق للواقع، وكلا التقيدين مستحيل وغير ممكن .

ص: ٣٩

أما التقييد الاول، فإنه لا- يمكن أخذ الحكم فى موضوع نفسه وهو مستحيل، فان جعل الحكم لخصه خاصه من الخمر وهى الحصه التى لا- يكون المكلف قاطعاً بحرمتها فتكون الحرمة مأخوذة فى موضوع نفسها وهو مستحيل لاستلزامه الدور او تقدم الشئ على نفسه او تأخر الشئ عن نفسه وسيأتى توضيح ذلك بصورة اكثر .

واما التقييد الثانى، فلأن لازم ذلك ان الموضوع مقيد بعدم كون القطع مطابقاً للواقع وهذا الموضوع لا يمكن وصوله الى المكلف القاطع، فأن القاطع لا يحتمل ان قطعه غير مطابق للواقع بل هو يرى الواقع بنظره بل اذا احتمل ان قطعه غير مطابق للواقع انتفى قطعه فضلاً عن احراز ان قطعه غير مطابق للواقع والمفروض ان المأخوذ فى الموضوع هو عدم مطابقه قطعه للواقع ولا يمكن وصول هذا القيد الى المكلف .

فإذن جعل الحكم لموضوع يستحيل وصوله يعنى استحاله وصول الحكم ايضاً وجعل حكم كذلك لغو، فإن هذا الحكم غير قابل للوصول الى المكلف والتنجز لأن وصول الحكم يتوقف على وصول موضوعه فاذا لم يتمكن المكلف من احراز موضوعه

ولا يمكن وصول موضوعه اليه فالحكم ايضا غير واصل اليه وغير منجز .

وعليه فكلما التقيدين مستحيل في المقام، فلا يمكن تأكيد احد الحكمين بالحكم الاخر بهذا المعنى في المقام أى بان يقيد اطلاق كل من الدليلين بمورد الافتراق ويجعل حكما ثالثا مؤكدا في مورد الاجتماع هذا ايضا غير معقول في المقام وان كان ممكنا في غير المقام .

والى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من اندك كاك احد الحكمين المتماثلين في الحكم الاخر لا يمكن اتمامه ولا يمكن المساعده عليه، فإنه لا يمكن :

ص: ٤٠

اما فى مرحله الفعلية فالحكم لا- يكون فعليا ولا يوجد فى هذه المرحله حتى يندك احدهما فى الاخر بل الموجود فى هذه المرحله فعلية فاعليته، وفاعليه الحكم امر تكوينى ولا مانع من الالتزام من تأكد فعلية احدهما بفعلية الاخر، فتصيحان فعلية واحده أقوى وأكده من فعلية كل واحد منهما الا ان يكون غرض السيد الاستاذ (قده) من تأكد احد الحكمين بالأخر فى مرحله الفعلية تأكد فاعليه كل منهما بفاعليه الاخر ولكن كلماته خاليه عن ذلك .

واما فى مرحله الجعل فالاندكاك غير متصور.

هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى قد ذكر (قده) فى صدر كلامه ان النسبه بين ما دل على حرمة شرب الخمر وما دل على حرمة شرب الخمر المقطوع حرمتها عموم مطلقا ثم عدل عن ذلك وذكر ان النسبه بينهما عموم من وجه، فان ماده الافتراق فى الاول عدم قطع المكلف بحرمة شرب الخمر ومورد الافتراق فى الثانى عدم مطابقه القطع بالحرمة للواقع ومورد الالتقاء والاجتماع مطابقه القطع بالحرمة للواقع، فتكون النسبه بينهما عموم من وجه هكذا ذكره (قده) (1).

وللمناقشه فيه مجال .

فإنه لا ينسجم مع مسلكه (قده) أى مسلك مدرسه المحقق النائىنى (قده) حيث انهم ذكروا ان القطع اذا كان طريقيا ومأخوذا فى الموضوع لا يمكن ان يكون تمام الموضوع فان القطع الطريقى طريق الى المقطوع بالعرض - كما صرح بذلك - لا إضافه القطع الى المقطوع بالذات فإنه قطع صفتى واما القطع الطريقى فهو اضافته الى المقطوع بالعرض، وذكر ان هذا القطع لا يمكن ان يكون تمام الموضوع بل لا- بد ان يكون جزء الموضوع وجزؤه الاخر الواقع، وقد علل ذلك بأن طريقته متقومه وجودا وذاتا بوجود ذى الطريق ومع انتفاء وجود ذى الطريق لا- وجد للطريق، واذا لم يكن الواقع موجودا فلا- طريق للقطع، فالطريقيه ايضا تنتفى بانتفاء الواقع أى ذى الطريق، فمن اجل ذلك لا يمكن ان تكون طريقته تمام الموضوع بل لا بد ان تكون جزء الموضوع وجزؤه الاخر الواقع .

ص: ٤١

وعلى هذا لا يعقل ان تكون النسبه بينهما عموم من وجه، بل لا بد ان تكون النسبه بينهما عموم مطلق، فإن الدليل الثانى اخص من الدليل الاول من حيث القطع بحرمة الخمر المطابق للواقع، واما الدليل الاول فهو اعم من حيث كون المكلف قاطعا بحرمة شرب الخمر ام لم يكن قاطعا .

فإذن النسبه بينهما عموم مطلق لا عموم من وجه لأن العموم من وجه مبنى على ان القطع الطريقي هو تمام الموضوع .

فما ذكره السيد الاستاذ (قده) لا يمكن اتمامه بل هو مناقض لما ذكره سابقا من ان القطع الطريقي طريقيته بالنسبه الى المقطوع بالعرض لا يمكن ان تكون تمام الموضوع بل لا بد ان يكون جزء الموضوع .

ومن ناحيه ثالثه انه (قده) قد ذكر ان جعل الحكم الثانى يكون لغوا، فلو فرضنا ان المولى قال ((اذا قطعت بوجوب الصلاه تجب عليك الصلاه)) فجعل الوجوب الثانى يكون لغوا، فان الوجوب الاول ناشئ من وجود مصلحه ملزمه فى الصلاه وهو المحرك للمكلف نحو الاتيان بالصلاه واما الوجوب الثانى فقد تعلق بعنوان القطع بالصلاه والقطع ليس عنوانا ذى مصلحه للصلاه حتى تكون تلك المصلحه ملاك للحكم الثانى بل القطع طريق الى الصلاه، نعم اذا كان هناك عنوان ثانوى كما اذا نذر المكلف اتيان الصلاه فى المسجد او نذر الاتيان بها جماعه او فى الحرم الشريف فعندئذ لا مانع من جعل وجوب اخر بعنوان ثانوى ذى مصلحه لأنه يؤكد الوجوب الاول اذ الوجوب الاول ناشئ من وجود المصلحه فى الصلاه بعنوانها الاولى والوجوب الثانى ناشئ من المصلحه القائمه بالصلاه بعنوانها الثانوى وهو الصلاه المنذوره وحينئذ يصبحان حكما واحدا أقوى وأكيد من كل منهما، واما القطع فهو ليس عنوانا للصلاه بل هو طريق اليها، فمن اجل ذلك يكون الوجوب لثانى لغوا ولا يترتب عليه اثر .

هكذا ذكره (قده) .

أقسام القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

ذكرنا ان ما ذهب اليه السيد الاستاذ (قده) من الاندكاك بين الحكمين المتماثلين لا يمكن المساعدة عليه وذكر مضافا الى ذلك ان الامر الثانى فى المقام لغو فاذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاه وجبت عليك الصلاه فجعل الوجوب الثانى للصلاه المقطوع وجوبها يكون لغوا، لأن عنوان القطع ليس عنوانا ذا مصلحه بل هو طريق الى الصلاه فيكون الوجوب الثانى بلا ملاك اذا كان الغرض منه ايجاد الداعى فى نفس المكلف والمفروض ان الداعى موجود فى نفس المكلف بواسطه الوجوب الاول فيكون جعل الوجوب الثانى لغوا فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم .

هكذا ذكره (قده) .

وللمناقشه فيه مجال ..

فإن عنوان القطع وان لم يكن من العناوين ذا ملاك اذ هو ليس كعنوان الصلاه المنظور او الصلاه فى الجماعه او الصلاه فى المسجد وما شاكل ذلك حتى يكون منشأ للوجوب بل هو طريق الى متعلقه الا ان الامر الثانى لا يكون لغوا لأن جعل الوجوب الثانى كاشف عن اهتمام المولى بالملاك الاول وهو المصلحه الملزمه القائمه بالصلاه فإن جعل الوجوب الثانى للصلاه المقطوع وجوبها كاشف عن عدم رضا المولى بتفويت هذا الملاك فيكون الوجوب الثانى مؤكدا لداعويه الوجوب الاول وهذا المقدار يكفى فى عدم كونه لغوا، فإن الوجوب الثانى ناشئ من اهميه الملاك الاول وهذه الاهميه صارت سبب للوجوب الثانى .

فإذن يكون الوجوب الثانى مؤكدا لداعويه الوجوب الاول، ومن هنا قلنا ان الامر بالإطاعه يمكن ان يكون امرا مولويا كاشفا عن اهتمامه بالملاك الواقعى وعدم رضائه بتفويته، فيكون وجوب الطاعه كاشفا عن اهتمام المولى بالملاك الاول ويكون الوجوب الثانى حينئذ مؤكدا لداعويه الوجوب الاول وهذا المقدار يكفى فى عدم كونه لغوا وحينئذ لا مانع من كون الامر بالإطاعه امرا مولويا .

ص: ٤٣

بقى هنا امران :

الاول : وهو مربوط بالبحث السابق فلقد ذكرنا سابقا ان ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) من تقسيم القطع الى الطريقيه والصفتيه لا يمكن المساعدة عليه فإن ليس للقطع صفتان حيثيتان ذاتيتان مقومتان متباينتان احدهما حيثيه الصفتيه والاخرى حيثيه الطريقيه بل القطع امر بسيط وهو عين الكشف والحضور فى النفس فإن حقيقه العلم هو صورته الشئ فى النفس، وهذه الصوره مرآه

للواقع ومرآتيها ذاتيه فإنه اذا دخلت صورته الشئ في النفس فلا محاله تكون مرآه للواقع .

وعلى هذا، فقد يعبر عن هذه الصورة بالطريقه للمرآتيه أى مرآتيه نفس هذه الصورة وطريقه نفس هذه الصورة، وقد يعبر عنها بانها صفة للنفس باعتبار انها قائمه بالنفس وكلا الاطلاقين اعتبارى وليس من مقومات هذه الصورة، وعلى هذا فاذا اخذ القطع فى موضوع الحكم فلا- محاله يكون المأخوذ هذه الصورة، فيصح ان تكون الصورة تمام الموضوع، وما ذكرته مدرسه المحقق النائنى (قده) من انه لا- يمكن اخذ القطع فى موضوع الحكم على نحو الطريقه الى الواقع بنحو يكون تمام الموضوع، لأن الطريقه متقومه ذاتا بوجود ذى الطريق، فاذا لم يوجد ذى الطريق فلا طريق فى البين .

فمن أجل ذلك القطع اذا كان مأخوذا على نحو الطريقه الى الواقع فلا- بد ان يكون جزء الموضوع وجزؤه الاخر هو الواقع، فيكون الموضوع مركبا .

وهذا بالتحليل غير معقول، لأن طريقه القطع الى الواقع غير معقوله، فإن القطع امر ذهنى فكيف يمكن ان يكون طريق الى الواقع فى الخارج، فما هو المعروف فى الالسنه إضافة القطع الى المقطوع بالذات فى عالم النفس، وإضافه القطع الى المقطوع بالعرض وهو الواقع الخارجى، فكيف يمكن إضافة العلم الى المقطوع بالعرض وهو الامر الخارجى، فإن القطع من الامور النفسانيه ويستحيل وجوده فى الخارج .

فتقسيم القطع الى انه مأخوذ على نحو الصفته تاره ومأخوذ على نحو الطريقيه الى الواقع تاره اخرى لا يرجع الى معنى معقول، فإن القطع لا- يمكن ان يكون طريقا الى الواقع فى الخارج حتى يقال ان اخذه تمام الموضوع لا يمكن بل لا بد ان يكون جزء الموضوع، فإن حقيقه القطع هى الصوره فى الذهن ومرآتيه هذه الصوره وطريقيه هذه الصوره ذاتيه ولا- مانع من اخذ هذه الصوره تمام الموضوع للحكم فإن هذه الصوره لا تتوقف على وجود الواقع فى الخارج أى سواء أ كان الواقع موجودا ام لم يكن موجودا فهذه الصوره موجوده فى النفس .

الثانى : قد يقال كما قيل ان البحث فى المقام يرجع الى البحث المتقدم وهو بحث التجري، وان الخطاب الاولى هل يشمل المتجرى او لا يشملها ؟ فليس هذا البحث بحثا مستقلا (1)

ولكن هذا القيل غير صحيح، اذ هذا البحث يختلف عن البحث المتقدم فى عدة نقاط :

الاولى : ان الخطاب فى المقام متعدد وتعدده بالإطلاق والتقييد وان كان فى الواقع واحدا فإن الخطاب الاولى مطلق وهو تعلق الوجوب بطبيعى الصلاه المطلق والخطاب الثانى مقيد تعلق بالصلاه المقطوع وجوبها وان كان كلا الوجوبين يرجع الى تعلقهما بذات الصلاه لان القطع ليس عنوانا ذا ملاك ففى الحقيقه الوجوب الثانى تعلق بذات الصلاه كالوجوب الاول، ولكن فى مقام الاثبات مختلف اذ احد الخطابين مطلق والخطاب الثانى مقيد، وكذا اذا قال المولى تحرم شرب الخمر فإن الحرمة تعلق بطبيعى شرب الخمر بنحو الاطلاق والخطاب الثانى تعلق بالمقيد وهو الخمر المقطوع حرمتها لا بالخمر مطلقا، واما فى السابق فخطاب المتجرى غير خطاب العاصى فإن خطاب العاصى هو الخطاب الاولى المطابق للواقع وخطاب المتجرى هو الخطاب الثانوى غير المطابق للواقع، فهنا خطابان مختلفان ولأجل هذا يختلف البحث فى المقام عن البحث فى المقام السابق .

ص: ٤٥

١- بحوث فى علم الاصول، السيد محمد الهاشمى الشاهرودى، ج٤، ص٩٩.

الثانيه : أن القطع بالوجوب فى هذه المسأله مأخوذ فى موضوع الحكم المماثل للحكم الاول فاذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاه وجبت عليك الصلاه، فالمولى اخذ القطع بوجوب الصلاه فى موضوع الوجوب الثانى، فيكون القطع بوجوب الصلاه جزء الموضوع وجزؤه الاخر هو الوجوب، واما فى البحث السابق فالقطع بالوجوب او القطع بالحرمة تمام الموضوع فان التجري مبنى على مخالفه القطع للواقع، فالقطع يكون تمام الموضوع لاستحقاق العقوبه، فيختلف هذا البحث عن البحث السابق من هذه الناحيه ايضا .

الثالثه : قلنا ان الخطاب هنا متعدد بالإطلاق والتقييد، فالخطاب الاول مطلق والثانى مقيد وان كان فى الواقع يرجع الى الخطاب الاول، لكنهما متعدد إطلاقاً وتقييداً من هذه الناحيه واما فى البحث السابق الكلام فى ان الخطاب الاول الذى هو خطاب واحد هل يشمل العاصى والمتجرى معا او لا يشمل الا العاصى فقط ؟

الى هنا قد تبين انه لا صلح لهذا البحث بالبحث السابق وليس هو من فروعه .

والحاصل من جميع ما تقدم انه لا- مانع من اخذ القطع بالحكم فى موضوع حكم مخالف له لا ثبوتاً ولا اثباتاً، واما اخذ القطع بالحكم فى موضوع حكم مضاد له لا- يمكن لا- ثبوتاً ولا اثباتاً، فإنه لا يمكن لا فى مرحله المبادئ لأن الوجوب تابع للمصلحه والحرمة تابعه للمفسده ولا يمكن اجتماع لمصلحه الملزمه مع المفسده الملزمه فى شىء واحد بحيث تكون النسبه بينهما عموماً من وجه، واما اخذ القطع بحكم فى موضوع حكم مماثل فلا مانع منه لا ثبوتاً ولا اثباتاً لا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الفعلية ولا- فى مرحله الجعل، اما فى مرحله المبادئ فإن اجتماع المصلحتين فى شىء واحد يلزم منه اندك كاك احدهما فى الاخرى وتصيحان مصلحه واحده أقوى وأكد من كل واحده منهما اذ الوجوب الاول تابع لمصلحه والوجوب الثانى تابع لمصلحه اخرى فاذا اجتمع الوجوبان فى شىء واحد يكشف عن اجتماع المصلحتين فى ذلك الشىء ولا بد من الالتزام بالاندك كاك حينئذ لان المصلحه امر تكوينى، واما فى مرحله الفعلية فقد ذكرنا ان الحكم لا- يمكن ان يكون فعلياً وموجوداً فى الخارج والا كان امراً خارجياً والمفروض انه امر اعتبارى لا- وجود له الا- فى عالم الاعتبار والذهن، والموجود فى مرحله الفعلية فعليه فاعليه الوجوب والفاعليه امر تكوينى، فاذا كانت فاعليه كل من الوجوبين فعليه فبطبيعته الحال تندك احدهما فى الاخرى فتصبحان فعليه واحده أقوى وأكد من كل واحده منهما، واما فى مرحله الاعتبار والجعل فقد ذكرنا انه لا يمكن الا اندك كاك فان الجعل امر اعتبارى ولا يعقل التسبب والتوليد والعليه والتأثير والتأثر والفعل والانفعال فى الامور الاعتباريه لأنها ليست موجوده فى الخارج، هذا مضافاً الى ان الجعل فعل اختيارى للمولى مباشره ولا يمكن اندك كاك جعل مع جعل اخر فيصبحان جعل واحد أقوى وأكد من كل واحد منهما قهراً وبدون عله والا- لزم وجود المعلول بدون عله، فالاندك كاك فى مرحله الجعل والاعتبار غير معقول، واما فى مرحله المبادئ فلا مانع من الالتزام بالاندك كاك بين المصلحتين وكذا فى مرحله الفعلية .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

الصورة الرابعة : ما اذا كان القطع بالحكم مأخوذاً في موضوع نفسه

ويقع الكلام في هذه الصورة في مقامين :

المقام الاول : في أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه في مرتبه واحده .

المقام الثانى : أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه بمرتبتين .

اما الكلام في المقام الاول، فقد ذكر الاصوليون انه لا شبهه في استحاله ذلك ويمكن تقريب هذه الاستحاله بوجهين :

الوجه الاول : ان العلم الذى اخذ في موضوع هذا الحكم جزء الموضوع والحكم الواقعى جزؤه الاخر، فالموضوع مركب من العلم والحكم فالحكم جزء الموضوع ويلزم ان يكون جزء لنفسه وهذا مستحيل، لأنه يلزم تقدم الشئ على نفسه وتوقف الشئ على نفسه مباشره، اذ الحكم يتوقف على وجود موضوعه فاذا كان موضوعه نفس الحكم لزم تقدم الشئ على نفسه وتوقفه على نفسه مباشره .

وهذا الوجه انما يتم فيما اذا كان القطع المأخوذ في الموضوع قطعاً طريقياً، فاذا كان العلم بالحكم المأخوذ في الموضوع علماً طريقياً فلا بد ان يكون العلم جزء الموضوع وجزؤه الاخر هو الحكم وحينئذ يكون الحكم جزء لنفسه، فإن الموضوع نفس الحكم وهذا مستحيل لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه مباشره، واما اذا كان العلم بالحكم مأخوذاً بنحو الصفته فيمكن ان يكون العلم تمام الموضوع للحكم، فان كان العلم مأخوذاً على نحو الصفته وكان تمام الموضوع فلا يلزم هذا المحذور، لأن الحكم يتوقف على العلم والعلم لا يتوقف على شئ فإن العلم تمام الموضوع للحكم فلا يلزم أى محذور لا تقدم الشئ على نفسه ولا توقف الشئ على نفسه ولا الدور، نعم لو كان العلم بنحو الصفته مأخوذاً جزء الموضوع لا تمامه وجزؤه الاخر الحكم يلزم تقدم الشئ على نفسه، فإن الحكم الذى هو جزء الموضوع يكون جزء نفسه وهو مستحيل .

ص: ٤٧

فالتتيجه : ان هناك ثلاثه فروض :

الفرض الاول : ان العلم بالحكم مأخوذ على نحو الطريقيه .

الفرض الثانى : ان العلم بالحكم مأخوذ على نحو الصفته تمام الموضوع .

الفرض الثالث : ان العلم بالحكم مأخوذ في الموضوع بنحو الصفته جزء الموضوع .

اما الفرض الاول، فهو مستحيل لأن الحكم جزء الموضوع فيلزم ان يكون جزء نفسه وهو مستحيل للزوم تقدم الشيء على نفسه بمرتبته واحده .

واما الفرض الثاني، فلا يلزم شيء من المحذور فإن العلم بالحكم مأخوذ بنحو الصفته وكان تمام الموضوع ولا يلزم أي محذور .

واما الفرض الثالث، فيلزم محذور تقدم الشيء على نفسه، لأن العلم وان كان مأخوذاً على نحو الصفته الا انه جزء الموضوع والجزء الاخر هو الحكم فيلزم ان يكون الحكم جزء نفسه باعتبار انه مأخوذ في موضوع نفسه أي يكون جزء نفسه ولازم ذلك تقدم الشيء على نفسه وهو مستحيل .

هذا هو الوجه الاول لاستحاله أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه .

الوجه الثاني : لزوم الدور في المقام وبيانه :

ان الحكم يتوقف على العلم من باب توقف الحكم على الموضوع اذ العلم بالحكم مأخوذ في الموضوع، والعلم يتوقف على الحكم من باب توقف العلم على متعلقه فيلزم توقف الحكم على الحكم أي يلزم توقف الشيء على نفسه .

ولكن هذا الوجه قابل للمناقشه :

فإن العلم بالحكم اذا كان علماً طريقياً ومأخوذاً في موضوع الحكم بنحو الطريقيه فعندئذ يلزم توقف الشيء على نفسه مباشرة، وتقدم الشيء على نفسه مباشرة بدون واسطه كالدور ونحوه، فإن الدور بنفسه ليس بمحال وانما المحال هو نتيجة الدور لأن الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه وتقدم الشيء على نفسه ولأجل ذلك يكون الدور محالاً .

فاذا فرضنا ان تقدم الشيء على نفسه فى المقام يلزم مباشره بدون التوسط لمقدمه اخرى كالدور فعندئذ لا حاجه الى التمسك بالدور لإثبات تقدم الشيء على نفسه، فان توقف الشيء على نفسه لازم مباشره فاذا اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه بنحو الطريقيه فيلزم ان يكون العلم جزء الموضوع وجزؤه الاخر الحكم فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتوقف الشيء على نفسه مباشره بدون التمسك بالدور او بمقدمه اخرى فالتمسك بالدور من قبيل الاكل من القفا فلا حاجه اليه، اذ توقف الشيء على نفسه يلزم فى المقام مباشره وتقدم الشيء على نفسه يلزم فى المقام مباشره، واما العلم بالحكم اذا كان مأخوذا بنحو الصفتيه وكان تمام الموضوع فلا يلزم أى محذور لا- محذور الدور ولا- تقدم الشيء على نفسه ولا- توقف الشيء على نفسه، واما اذا كان العلم بالحكم مأخوذا على نحو الصفتيه وكان جزء الموضوع لا تمامه فعندئذ يلزم المحذور، فإن العلم جزء الموضوع وجزؤه الاخر الحكم فيلزم ان يكون الحكم جزء نفسه وهذا مستحيل، للزوم توقف الشيء على نفسه مباشره وتقدم الشيء على نفسه كذلك وهذا مستحيل .

فإذن لا حاجه الى مقدمه اخرى لإثبات هذا المحذور، فإن هذا المحذور ثابت بنفسه .

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من ان العلم بالحكم اذا كان مأخوذا فى موضوع نفسه لزم محذور الدور، فان الحكم يتوقف على العلم من باب توقف الحكم على موضوعه والعلم يتوقف على الحكم من باب توقف العلم على متعلقه فعندئذ يلزم توقف الحكم على نفسه وهو من توقف الشيء على نفسه وتقدم الشيء على نفسه وهذا مستحيل، واما اذا كان العلم بالحكم مأخوذا على نحو الصفتيه فلا يلزم هذا المحذور .

هكذا ذكره (قده) .

وقد ظهر مما ذكرنا انه غير تام، اما الدور فان العلم بالحكم اذا كان مأخوذا على نحو الطريقيه فقد تقدم انه لا حاجه الى التمسك بالدور لإثبات استحاله توقف الشيء على نفسه واستحاله تقدم الشيء على نفسه، فان تقدم الشيء على نفسه يلزم مباشره اذا كان القطع بالحكم طريقيا فيكون جزء الموضوع وجزؤه الاخر الحكم فيكون الحكم جزء نفسه فيلزم محذور تقدم الشيء على نفسه وتوقف الشيء على نفسه مباشره بدون الحاجه الى مقدمه اخرى كالدور ونحوه .

واما ما ذكره (قده) من ان العلم بالحكم اذا كان مأخوذا بنحو الصفتيه فلا يلزم هذا المحذور، فهو غير تام على اطلاقه .

فإن العلم بالحكم اذا كان مأخوذا بنحو الصفتيه وكان تمام الموضوع فعندئذ لا يلزم المحذور لا محذور الدور ولا محذور تقدم الشيء على نفسه، فإن العلم تمام الموضوع للحكم .

واما اذا كان العلم بالحكم مأخوذ بنحو الصفتيه وكان جزء الموضوع لا- تمامه فيلزم هذا المحذور، فإن جزء الموضوع العلم وجزؤه الاخر الحكم فيلزم ان يكون الحكم جزء نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتوقف الشيء على نفسه مباشره وهذا مستحيل .

فالتتيجه ان ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) غير تام .

الى هنا قد تبين ان العلم بالحكم اذا كان طريقيا فلا محاله يكون جزء الموضوع وجزؤه الاخر الحكم فيلزم توقف الشيء على نفسه مباشره وهو مستحيل، واما اذا كان العلم بالحكم مأخوذ بنحو الصفتيه وكان جزء الموضوع فايضا يلزم هذا المحذور، واما اذا كان العلم بالحكم مأخوذا بنحو الصفتيه وكان تمام الموضوع فلا يلزم هذا المحذور فلا يكون محالا .

ص: ٥٠

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

تبين مما ذكرنا ان اخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم مستحيل فيما اذا كان القطع طريقيا، واما اذا كان صفتيا فإن كان جزء الموضوع وجزؤه الاخر هو الحكم فهو ايضا مستحيل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وتوقفه على نفسه وهو محال، وان كان تمام الموضوع فلا يلزم لا محذور الدور ولا توقف الشيء على نفسه مباشرة، فان الحكم يتوقف على القطع والقطع لا يتوقف على شيء لأنه تمام الموضوع .

هذا بالنظر الى الواقع .

واما بالنظر الى القاطع، فأخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه مستحيل في جميع هذه الفروض الثلاثة، اى سواء أ كان القطع طريقيا ام كان صفتيا تمام الموضوع او جزء الموضوع، وذلك لوجوه :

الاول : أنه يستلزم الدور بنظر القاطع، فإن القاطع لا يرى ان قطعه غير مطابق للواقع بل يرى دائما ان قطعه مطابق للواقع ولا يحتمل الخطأ وعدم المطابقة فإنه مع الاحتمال لا-قطع في البين، فالقاطع بما هو قاطع يرى الواقع ويرى ان المقطوع بالذات مطابق للمقطوع بالعرض ولا-يحتمل خلاف ذلك ولا-يحتمل الخطأ فالقاطع دائما يرى المقطوع اذ المقطوع بالذات مرآه للمقطوع بالعرض، وعلى هذا اذا أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه فعندئذ يلزم الدور، فإن الحكم يتوقف على القطع من باب توقف الحكم على موضوعه والقطع يتوقف على الحكم من باب توقف القطع على متعلقه فإنه لا-يمكن تحقق القطع بدون المتعلق، فيلزم توقف الحكم على الحكم، او قل ان الحكم يتوقف على المقطوع بالذات وهو العلم حقيقه والمقطوع بالذات يتوقف على المقطوع بالعرض وهو الحكم، ونتيجة ذلك ان الحكم يتوقف على الحكم وهذا دور بنظر القاطع مطلقا وفي جميع هذه الفروض اذ لا-فرق في نظر القاطع ان القطع طريقي او صفتي تمام الموضوع او جزء الموضوع، فان القاطع لا يلتفت الى هذه الحثيات ويرى ثبوت الواقع ولا-يحتمل الخطأ والخلاف في البين، فمن اجل ذلك يستحيل اخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم اى الحكم الشخصى بنظر القاطع مطلقا لا فى الواقع .

ص: ٥١

الثانى : أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم يستلزم الخلف بنظر القاطع مطلقا سواء أ كان القطع طريقيا ام كان صفتيا جزء الموضوع ام تمام الموضوع بيان ذلك :

ذكرنا ان حقيقه القطع وذاته وذاتياته هو الكشف والحضور والطريق والمرآه، فالقطع مرآه للواقع بحيث ان القاطع لا-يرى الا الواقع فشان القطع التكويني الطريقيه والكاشفيه والمرآتيه، وعلى هذا فاذا اخذ القطع بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم فيما ان القطع طريق فالقاطع يرى ثبوت هذا الحكم فى الواقع وثبوت مفروغ عنه فى المرتبه السابقه كما هو الحال فى جميع الموارد،

فإن الانسان اذا قطع بعداله زيد يكون القطع كاشف عن العداله وان القاطع يرى ان عداله زيد ثابتة فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن قطعه اى سواء قطع بالعداله ام لم يقطع بها فالعداله ثابتة وكذلك الحال اذا قطع بموت زيد فانه يرى ان موته ثابت فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن قطعه، فالقطع شأنه التكويني الكشف فقط من دون ان يؤثر فى الواقع فالواقعيات ثابتة بعلمها والقاطع يرى ان الواقع ثابت وثبوته مفروغ عنه فى المرتبه السابقه والقطع طريق اليه، ويستحيل ان يكون القطع عله للواقع اى كون الطريق عله لذيده او جزء العله، فالقطع لا يمكن ان يؤثر فى ذى الطريق اى الواقع لا بنحو العله التامه ولا بنحو جزء العله .

وعلى هذا، اذا اخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه فبموجب ان القطع طريق الى الواقع يرى القاطع ان الحكم ثابت وثبوته مفروغ عنه فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن قطعه، وبموجب انه موضوع له فهو غير ثابت الا- بثبوت القطع ومتفرع عليه ومتأخر عنه رتبه وهذا خلف، اذ يلزم من فرض ثبوت الحكم فى الواقع فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن القطع عدم ثبوته كذلك وهذا خلف وتناقض وهو مستحيل بنظر القاطع بلا فرق بين ان يكون القطع طريقا ام صفتيا بنحو تمام الموضوع او جزؤه، فعلى جميع هذه الفروض يلزم من فرض ثبوت الحكم فى الواقع فى المرتبه السابقه عدم ثبوته كذلك وهو مستحيل .

الثالث : أن اخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل يستلزم توقف فعلية الشىء على نفسه وهو مستحيل، فاذا كانت فعليته ووصوله الى المكلف مستحيلا كان جعله ايضا مستحيلا، لأن كل حكم استحالت فعليته ووصوله الى المكلف استحالت جعله ايضا لأنه لغو اذ جعل الحكم انما هو لغرض وصوله الى المكلف وامثاله واطاعته بيان ذلك :

أن وصول كل حكم يتوقف على وصول موضوعه، فاذا علم الانسان بدخول الوقت علم بوجود الصلاه واذا علم باستطاعته علم بوجود الحج عليه، واذا لم يعلم باستطاعته لم يعلم بوجود الحج عليه .

فإذن وصول الحكم يتوقف على وصول موضوعه، والعلم بالحكم يتوقف على العلم بموضوعه فيتوقف وصول الحكم على وصول موضوعه فى الخارج، وعلى هذا فاذا اخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه فلازم ذلك ان وصول هذا الحكم والقطع بهذا الحكم يتوقف على القطع بالقطع بالحكم وان القطع موضوع ولا- بد من احراز الموضوع فإن العلم بالحكم يتوقف على العلم بالموضوع .

فإذن العلم بالحكم فى المقام يتوقف على العلم بالعلم بالحكم لان العلم الثانى موضوع وهو مما لا يمكن .
وسياتى تمام الكلام لاحقا إن شاء الله تعالى .

اقسام القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : اقسام القطع

الوجه الثالث : أن اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل لو كان ممكنا فلا يمكن فى مرتبه الفعلية، فإن اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل يستلزم توقف الشىء على نفسه فى مرتبه الفعلية وفى مرتبه وصول الحكم، ومن الواضح ان كل حكم اذا استحالت فعليته ووصوله الى المكلف استحالت جعله ايضا لأنه لغو، والوجه فى ذلك أنه بعد ثبوت جعل الاحكام الشرعيه فى الشريعة المقدسه فوصول الحكم منوط بوصول موضوعه، فاذا وصل موضوع الحكم الى المكلف وصل الحكم اليه ايضا وهذا معنى ما هو المعروف فى السنه الاصحاح أن فعلية الحكم انما هى بفعلية موضوعه فى الخارج، فاذا علم المكلف بتغير الماء بأحد اوصاف النجس علم بنجاسته فاذا وصل اليه الموضوع وعلم به علم بحكمه ايضا فاذا علم بملاقاه هذا الاناء للنجس علم بنجاسته . واذا علم بدخول الوقت علم بوجود الصلاه عليه وكذا اذا علم باستطاعته علم بوجود الحج عليه وهكذا، وعلى هذا اذا اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل فوصول هذا الحكم منوط بوصول موضوعه والعلم بهذا الحكم منوط بالعلم بموضوعه ومعنى ذلك ان العلم بالحكم يتوقف على العلم بالعلم بالحكم، فان العلم بالحكم موضوع ولا بد من احراز الموضوع لان احراز الحكم منوط بإحراز الموضوع والعلم بالحكم منوط بالعلم بالموضوع والموضوع هو العلم بالحكم

فإذن العلم بالحكم يتوقف على العلم بالعلم بالحكم، وحيث انه ليس هنا علم اخر غير العلم بالحكم فى افق النفس لما ذكرناه من ان حضور كل شىء فى الذهن انما هو بالعلم واما حضور العلم انما هو بنفسه وبذاته لا بعلم اخر والا لذهب الى ما لا نهايه له، وعلى هذا اذا كان الموضوع غير العلم فحضوره فى الذهن انما هو بالعلم واما اذا كان الموضوع هو العلم بالحكم فحضوره فى الذهن بنفسه لا بعلم اخر، فلا يوجد هنا الا علم واحد فى افق النفس هو العلم بالموضوع وهو بنفسه حاضر فى النفس، وعلى هذا فالعلم بالحكم يتوقف على العلم بالحكم من باب توقف الحكم على موضوعه لا- ان العلم بالحكم يتوقف على العلم بالعلم بالحكم اذ معنى ذلك ان حضور العلم فى الذهن يتوقف على العلم الاخر وهذا لا يمكن لان حضور العلم فى الذهن انما هو بنفسه لا- بعلم اخر، فالنتيجه ان العلم بالحكم يتوقف على العلم بالحكم من باب توقف الحكم على الموضوع وهو من توقف الشىء على نفسه وهو مستحيل، فاذا اخذ المولى العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل استلزم توقف العلم بالحكم على العلم بالحكم فى مرتبه الفعلية وهو من توقف الشىء على نفسه وهو محال، هذا هو الوجه الثالث .

وللمناقشه فى هذا الوجه مجال .

فإنه اذا امكن اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل فلا مانع من فعلية هذا الحكم ووصوله الى المكلف ولا يلزم منه محذور، فإن وصول هذا الحكم الى المكلف بنفس العلم به لا بشىء اخر فاذا علم المكلف بهذا الحكم فى مرتبه الفعلية فقد وصل اليه الحكم فوصوله بنفس العلم به ومن الواضح ان هنا علما واحدا فى افق الذهن وليس هنا علما علم بالحكم الذى هو حكم القضيه وعلم اخر بالحكم الذى هو موضوع القضيه فليس فى الذهن الا علم واحد قد يعبر عنه بالعلم بالحكم وقد يعبر عنه بالعلم بالموضوع باعتبار ان العلم بالحكم مأخوذ فى نفس هذا الحكم، وعلى هذا فما ذكر فى هذا الجواب من ان العلم بالحكم ووصوله يتوقف على العلم بالحكم ووصوله من باب توقف الحكم على الموضوع لا- يرجع الى معنى محصل لأنه مبنى على فرض تعدد العلم فى افق الذهن، وفرض تعدد العلم فى افق الذهن خلاف الضروره والوجدان، نعم تعدد العلم انما يتصور فيما اذا كان الموضوع غير العلم كما اذا فرضنا ان المولى جعل وجوب الصلاه قصيرا على المسافر العالم بوجوب القصير، فإن معنى ذلك ان المولى اخذ العلم بوجوب القصير فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل وحيثئذ تكون هنا صغرى وكبرى، الكبرى هو اخذ العلم بوجوب القصير فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل وصغرى هذه الكبرى هو السفر، فاذا علم المكلف بوجوب القصير على المسافر العالم بهذا الوجوب فقد علم بالكبرى، واذا كان مسافرا تحققت الصغرى والكبرى معا، فعندئذ لا مانع من تعدد العلم لان العلم بكونه مسافرا غير العلم المأخوذ بوجوب القصير فإن الاول علم بالصغرى والثانى علم بالكبرى والشارع اخذ العلم بوجوب القصير على المسافر فى موضوع نفس هذا الوجوب فى مرحله الجعل كبرويا وهذه هى الكبرى والسفر فى الخارج صغرى القضيه، ومن الواضح ان الحكم انما يصل الى المكلف بتحقيق الكبرى والصغرى معا، وبتحققهما يصل الحكم الى المكلف ويصير فعليا، فاذا علم المكلف ان الماء المتغير بأحد اوصاف النجس نجسا يكون قد حقق كبرى القضيه وعلم بان هذا الماء الموجود متغير بأحد اوصاف النجس يكون قد حقق صغرى القضيه، ومن تطبيق الصغرى على الكبرى تكون النتيجة هى العلم بنجاسه الماء، فالعلم بنجاسه هذا الماء الموجود فى الخارج نتيجة تطبيق الكبرى على الصغرى ونتيجه وصول الكبرى والصغرى معا فى المقام فعندئذ لا مانع من تعدد العلم.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

ذكرنا انه لو امكن اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل كبرويا فلا مانع من فعليته ووصوله الى المكلف ولا يلزم منه اى محذور، فان وصول هذا الحكم الى المكلف بنفس العلم به لا بعلم اخر والا لذهب الى ما لا نهايه له فان حضور العلم فى افق النفس بذاته وبنفسه، فاذا علم المكلف به فى مرتبه الفعلية فقد وصل اليه الحكم بنفس العلم به وليس فى افق النفس الا علم واحد وهو العلم بالحكم لا ان فى افق النفس علمان احدهما موضوع والاخر محمول لأنه خلاف الضروره والوجدان بل فى افق النفس علم واحد بالحكم، فما ذكر فى هذا الوجه من ان العلم بالحكم ووصوله يتوقف على العلم بالحكم ووصوله من باب توقف الحكم على موضوعه لا يرجع الى معنى محصل ومعقول .

ونمثل لذلك بمثالين :

المثال الاول : ما اذا فرضنا ان الشارع جعل وجوب القصر للمسافر الذى يكون عالما بالوجوب، ومعنى ذلك ان الشارع اخذ العلم بوجوب القصر فى موضوع نفسه وهذا معنى اختصاص جعل وجوب القصر للمسافر الذى يكون عالما به .

فإذن هنا صغرى وكبرى، والكبرى هو جعل وجوب القصر للمسافر الذى يكون عالما به فى مرحله الجعل كبرويا، واما صغرى هذه المسأله فهى السفر، فاذا علم المكلف بوجوب القصر على المسافر الذى يكون عالما به فقد علم بالكبرى، واذا كان مسافرا فقد تحققت الصغرى ايضا فتطبق الكبرى على الصغرى وتكون النتيجة هى العلم بوجوب القصر وهذا العلم علم واحد بوجوب القصر فى افق النفس وليس هنا علمان بوجوب القصر احدهما الكبرى والاخر الصغرى احدهما الموضوع والاخر الحكم بل فى افق النفس وجدانا علما واحدا وهو العلم بوجوب القصر .

ص: ٥٥

المثال الثانى : ما اذا فرضنا ان الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع العالم به ومعنى ذلك ان الشارع اخذ العلم بوجوب الحج فى موضوع نفسه فى مرحله الجعل كبرويا، فجعل المولى وجوب الحج على المستطيع العالم به كبرى المسأله والاستطاعه صغراها، فاذا علم المكلف ان الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع العالم به فى مرحله الجعل فقد علم بالكبرى واذا علم باستطاعته فقد علم بالصغرى ايضا، وعندئذ تنطبق عليه الكبرى ومعه تكون النتيجة العلم بوجوب الحج عليه، وهذا علم واحد فى افق النفس وهو العلم بوجوب الحج .

فالتتيجه انه لو امكن اخذ الحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل كبرويا ولا يلزم منه اى محذور فى هذه المرتبه فلا مانع من فعليته ووصوله الى المكلف، وعليه فوصول الحكم منوط بوصول الكبرى ووصول الصغرى بعد العلم بالجعل سواء أ كان فى القضايا الوجدانيه ام فى غيرها .

الى هنا قد تبين ان اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده كمرتبه الجعل فهو غير معقول وغير ممكن ومستحيل فى موردين :

احدهما : ان يكون العلم طريقا .

والاخر : ان يكون العلم صفه لكنه جزء الموضوع لا تمام الموضوع .

ففى هذين الفرضين مستحيل واقعا .

وايضا اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده مستحيل بنظر القاطع مطلقا اما من جهة لزوم الدور او من جهة لزوم الخلف والتناقض، واما فى الواقع فهو محال فى فرضين لا فى جميع الفروض الثلاثه .

ثم انه هل يمكن اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الفعلية فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه ام لا يمكن ؟

ص : ٥٦

والجواب عن ذلك : انه لا يمكن من جهه انه لا حكم فى مرتبه الفعلية حتى يكون العلم به مأخوذا فى موضوع نفسه، لما ذكرناه غير مره من ان مرتبه الفعلية ليست من مراتب الحكم لأن مرتبه الفعلية امر قهرى وهى فعلية الحكم بفعله موضوعه ولا- صله له بالشارع، فأجل ذلك لا يكون الشارع متصرفا فى هذه المرحله ومن هنا قلنا ان المراد من فعلية الحكم فعلية فاعليته ومحركيته لا فعلية نفس الحكم فان فعلية نفس الحكم مستحيله للزومها الخلف وهو ان يكون الحكم امرا خارجيا وهو خلف فرض انه امر اعتبارى .

هذا تمام كلامنا فى المقام الاول وهو اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده .

وقد ظهر مما تقدم انه مستحيل .

المقام الثانى : فى اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبتين، اخذ الحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول وهى مرتبه الفعلية، وهل هذا ممكن ام انه ليس بممكن ؟

فيه قولان : والصحيح هو القول الاول وانه ممكن ولا مانع من اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفس هذا الحكم فى مرتبه المجعول ولا يلزم منه اى محذور لا توقف الشئ على نفسه ولا الدور ولا الخلف بنظر القاطع .

فإن العلم يتوقف على جعل الحكم واما جعل الحكم فهو لا يتوقف على العلم فإن الجعل انما هو من قبل المولى فالعلم يتوقف على جعل الحكم من باب توقفه على متعلقه واما الحكم المجعول فى مرتبه الفعلية فهو يتوقف على العلم من باب توقف الحكم على موضوعه، فما يتوقف عليه العلم غير ما يوقف العلم عليه فإن العلم يتوقف على الحكم فى مرتبه الجعل واما الحكم فى مرتبه الجعل فهو لا يتوقف على العلم واما فى مرتبه المجعول فهو يتوقف على العلم من باب توقف الحكم على الموضوع فلا دور فى البين ولا توقف الشئ على نفسه ولا خلف فى البين، فشئ من هذه المحاذير غير لازم، فمن اجل ذلك لا مانع من اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفس هذا الحكم فى مرتبه المجعول .

ولكن ذهب المحقق النائيني (قده) والسيد الاستاذ (قده) الى استحاله ذلك ايضا .

أقسام القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

ذكرنا انه لا مانع من اخذ القطع بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول ولا يلزم منه اى محذور لا توقف الشئ على نفسه مباشره ولا الدور .

ولكن ذهب المحقق النائيني (قده) والسيد الاستاذ (قده) إلى استحاله ذلك، وقد افاد السيد الاستاذ (قده) فى وجه الاستحاله أن اخذ القطع بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول ليس المراد منه اخذ قطع القاطع بالحكم فى هذه المرتبه فى موضوع نفسه فى مرتبه الفعلية لشخص اخر فإنه خارج عن محل الكلام ولا شبهه فى امكانه ثبوتا إذ لا مانع من اخذ قطع شخص بحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول لشخص اخر، بل المراد منه ان قطع القاطع بحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع حكم نفسه فى مرتبه المجعول وهى مرتبه الفعلية فهذا غير ممكن، لأن هذا الحكم ليس حكما للقاطع فى مرتبه الجعل طالما لم يوجد القاطع فى الخارج اى لم يصر فعليا فإذا صار القاطع فعليا فعندئذ يتحقق الحكم اى يصير الحكم فعليا بفعله موضوعه فى الخارج وهو قطع القاطع فإذا صار قطع القاطع فعليا ووجد القاطع فى الخارج صار الحكم فعليا بموضوعه، فهذا الحكم يصير حكما للقاطع وحينئذ يستحيل اخذ قطعه فى موضوعه لاستلزامه الدور، فإن القطع يتوقف على الحكم من باب توقف القطع على متعلقه والحكم يتوقف على القطع من باب توقف الحكم على موضوعه وهذا دور ونتيجته توقف الشئ على نفسه وتقدمه على نفسه وهذا مستحيل، فمن اجل ذلك بنى (قده) على استحاله ذلك (1)

ص: ٥٨

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد اوعظ الحسينى، ج ٢، ص ٤٦.

فإذا فرضنا أن الشارع اخذ القطع بوجود القصر على المسافر فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول، فهذا الحكم ليس حكما للمسافر طالما لم يتحقق السفر اى ليس حكما للمسافر الفرضى ما دام لم يتحقق السفر فى الخارج فاذا تحقق السفر منه فى الخارج تحقق الحكم فان تحقق الحكم انما هو بتحقق موضوعه فى الخارج وهو السفر فيصير الحكم حكما للمسافر، فاذا صار حكما للمسافر القاطع به فلا يمكن اخذ قطعه فى موضوعه لاستلزامه الدور .

هكذا ذكره (قده) .

وللمناقشه فيه مجال

اما اولاً:- فلأن هذه القضية اى اخذ القطع بحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول قضيه حقيقه والقضيه

الحقيقيه بمثابه الكبرى الكليه والحكم فى القضيه الحقيقيه مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج كان موجودا فى الخارج ام لم يكن موجودا فالمولى فرض وجود المسافر فى الخارج بتمام قيوده وشروطه وجعل وجوب القصر عليه ولا ينظر الى الخارج ان الموضوع موجود فى الخارج او انه ليس بموجود، او اذا فرضنا ان اخذ القطع بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول ففرض وجود قطع القاطع بوجوب القصر فى مرحله الجعل وجعل هذا الوجوب للقاطع به فى هذه مرحله اى مرحله الجعل واخذ هذا القطع فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول، وعلى هذا فالحكم مجعول فى القضيه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، فاذا وجد هذا الموضوع فى الخارج واقعا وخرج من مرحله التقدير الى مرحله التحقيق ومن مرحله الفرض الى مرحله الواقع تحقق الحكم لأن فعليه الحكم انما هى بفعليه موضوعه فى الخارج، ولا وجه لأخذ القطع فى موضوع هذا الحكم فى مرتبه المجعول وهى مرتبه الفعلية حتى يقال انه مستحيل فإن هذا الحكم قد جعل لهذا الموضوع فى مرحله الجعل ولكن فى مرحله الفعلية صار الحكم فعليا بفعليه الموضوع بتمام قيوده ولا فرق فى ذلك بين ان تكون القيود قيودا واقعية او قيودا وجدانية، فإن المولى جعل وجوب القصر على المسافر بتمام قيوده وشروطه من كونه بالغا عاقلا قادرا او جعل وجوب الصلاه على العاقل و البالغ والقادر الداخلى عليه الوقت بمعنى اخر انه جعل الوجوب على الموضوع المقدر الوجود بتمام قيوده فى الخارج فاذا وجد الموضوع فى الخارج بتمام هذه القيود صار الوجوب فعليا، ففعليه الوجوب انما هى بفعليه الموضوع بتمام قيوده فى الخارج .

وعلى هذا فلا معنى لأخذ قيد فى موضوع الحكم فى مرحله الفعلية .

وكذلك اذا كان قيد الموضوع القطع، بان اخذ المولى قطع القاطع بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول وهذه قضيه حقيقه قد جعل الحكم فيها للموضوع المفروض الوجود المقيد بقيد فى مرحله الجعل فاذا تحقق القطع وتحقق القاطع وتحقق قطعه بالحكم صار الحكم فعليا كما هو الحال فى سائر القيود المأخوذه فى لسان الدليل فى الموضوع إذ ان فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج بتمام قيوده وشروطه وعند صيروره الموضوع فعليا بتحقيق قيده وهو القطع صار الحكم فعليا وحينئذ لا حاجه لأخذ القطع فى موضوع هذا الحكم .

وأعتقد ان فى كلام السيد الاستاذ (قده) خلط بين الحكم المجعول للموضوع المقيد بقيد وبين الحكم فى مرتبه الفعلية، الحكم المجعول للموضوع المقيد بقيد سواء أ كان القيد واقعا ام كان القيد وجدانيا كالعلم بالحكم غير متحقق والموضوع غير متحقق الا- فرضا لأن المولى فرض وجود الموضوع وجعل له الحكم فلا موضوع فى الخارج وحينئذ لا حكم فى الخارج بطبيعته الحال لأن الحكم انما يتحقق بتحقق الموضوع فى الخارج وعندئذ لا يمكن اخذ القطع به فى موضوعه فى مرحله الفعلية وهى مرحله تحقق الحكم ففى مرحله الجعل لا يكون الموضوع موجودا ولا الحكم وفى مرحله الفعلية الحكم موجود بوجود الموضوع وفيها لا يمكن اخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه لاستلزامه الدور، والامر ليس كذلك فإن هذا الحكم مجعول فى مرحله الجعل للموضوع المفروض الوجود فى الخارج غايه الامر ان هذا الحكم لا- يكون فعليا الا- بفعليه موضوعه فاذا تحقق موضوعه فى الخارج تحقق الحكم واذا صار موضوعه فى الخارج صار الحكم فعليا، فالفعلى هو الحكم المجعول فلا معنى لجعل هذا الحكم مره ثانيه فان هذا الحكم الفعلى مجعول فى مرحله الجعل .

وللكلام تتمه تأتي إن شاء الله تعالى .

أقسام القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

ملخص ما ذكره السيد الاستاذ (قده) صورتان :

الصورة الاولى : أخذ قطع القاطع بحكم في مرحلة الجعل في موضوعه في مرحلة المجمعول لشخص اخر لا للقاطع .

الصورة الثانية : أخذ قطع القاطع بحكم في مرحلة الجعل في موضوع حكم نفسه في مرحلة المجمعول .

اما الصورة الاولى، فهي خارجه عن محل الكلام ولا شبهه في إمكانها ثبوتا، واما الصورة الثانية فقد ذكر (قده) انها مستحيله، فان هذا الحكم في مرحلة الجعل ليس حكما للقاطع الافتراضى والتقديرى طالما لم يوجد في الخارج أى طالما لم يتلبس بالقطع في الخارج فهو ليس حكما له، فالحكم في مرحلة الجعل ليس حكما للقاطع طالما لم يتلبس بالقطع في الخارج وكان تلبسه فرضيا وتقديريا، واذا تلبس بالقطع في الخارج صار الحكم فعليا وصار الحكم حكما للقاطع وحينئذ لا يجوز اخذ قطعه في موضوعه لاستلزامه الدور، فإن القطع يتوقف على الحكم من باب توقف القطع على متعلقه والحكم يتوقف على القطع من باب توقف الحكم على موضوعه فيلزم الدور، وتأخذ مثلا لذلك فإذا فرضنا ان المولى اخذ القطع بوجوب القصر في مرحلة الجعل موضوعا له في مرحلة المجمعول، فهذا الحكم وهو وجوب القصر في مرحلة الجعل ليس حكما للمكلف طالما يكون تلبسه بالسفر فرضيا وتقديريا، فاذا تلبس بالسفر حقيقه صار هذا الحكم حكما له واقعا واذا صار حكما له فلا يجوز اخذ قطعه به في موضوع نفسه لاستلزامه الدور ونتيجته هذا الدور هو توقف الشيء على نفسه وهو محال ومن هذا القبيل وجوب الحج، فإن الشارع اذا اخذ قطع المكلف بوجوب الحج في مرحلة الجعل موضوعا له في مرحلة المجمعول، فوجوب الحج في مرحلة الجعل ليس حكما للمكلف طالما يكون تلبسه بالاستطاعه فرضيا وتقديريا، واما اذا تلبس بالاستطاعه حقيقه فيصير هذا الحكم حكما له واقعا واذا صار حكما له فعندئذ لا يجوز اخذ قطعه به في موضوع نفسه لاستلزامه الدور ونتيجته الدور توقف الشيء على نفسه وتقدم الشيء على نفسه وهذا مستحيل، هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده) وبنى على استحاله ذلك (1)

ص: ٦١

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ٤٦.

وللنقد في ما ذكره (قده) مجال .

اما اولاً : فلأن قطع القاطع بالحكم في مرحلة الجعل مأخوذ موضوعا في مرحلة المجمعول هذا هو مفروض المسألة، اذ ان مفروض المسألة ان قطع القاطع بالحكم في مرحلة الجعل قد اخذ في موضوع نفسه في مرحلة المجمعول، فمن اجل ذلك قلنا بانه لا يلزم

الدور، فإن القطع يتوقف على الجعل من باب توقف القطع على متعلقه وجعل الحكم في مرحلته لا يتوقف على القطع، والحكم في مرحله الفعلية يتوقف على القطع من باب توقف الحكم على موضوعه، وإذن لا- دور في البين، فإن ما يتوقف على القطع غير ما يتوقف عليه القطع، فما ذكره السيد الاستاذ (قده) مبني على الخلط على ما ذكر في هذه النقطة، فإن القطع قد اخذ في الحكم في مرتبه الجعل موضوعا له في مرتبه المجعول والسيد الاستاذ قد اعتقد ان الحكم في مرحله الجعل ليس حكما للقاطع الفرضي وانما يكون حكما له بعد تلبسه بالقطع واقعا فعندئذ لا يمكن اخذ قطعه به في موضوع نفسه لاستلزامه الدور مع ان الامر ليس كذلك، فان القطع بالحكم في مرحله الجعل مأخوذ في موضوعه في مرحله المجعول وهذا لا يوجب الدور، واما ما ذكره (قده) من ان الحكم في مرحله الجعل ليس حكما للقاطع طالما لم يتلبس بالقطع واقعا غير تام اذ لا شبهه في انه حكم له لكن في مرحله الإنشاء، اذ لا- شبهه في ان وجوب القصر حكم لكل مكلف في عالم الإنشاء والجعل لأن موضوعه مفروض الوجود أي الشارع فرض وجود المسافر في الخارج وجعل له الحكم وهذا الموضوع ينطبق على كل فرد من افراد المكلف، فإن كل فرد من افراد المكلف لا- مانع من فرض كونه مسافرا فياذن هذا الحكم حكم انشائي في مرحله الجعل وثابت لكل مكلف سواء أ كان متلبس في الخارج بالسفر ام لم يكن، ما ذكره (قده) مبني على ان الحكم الانشائي حكم نسبي أي حكم بالنسبه الى المتلبس بالسفر او بالاستطاعه او بالقطع ولا- يكون حكما بالنسبه الى غير المتلبس مع ان الامر ليس كذلك، فإن الشارع فرض وجود المستطيع في الخارج او المسافر وجعل وجوب الحج او القصر عليه والعنوان المفروض الوجود ينطبق على كل فرد من افراد المكلف .

فما ذكره (قده) من ان الحكم فى مرحله الإنشاء ليس حكما لمكلف طالما لم يتلبس بالمبدأ ليس الامر كذلك .

وعلى هذا، لا فرق بين كون المبدأ المأخوذ فى موضوع الحكم قيدا وجدانيا كالقطع او قيدا حقيقيا كالأستطاعه والسفر والبلوغ وما شاكل، فإن هذه القيود جميعا قيود للحكم فى مرحله الجعل ولا تصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ فالأستطاعه شرط لوجوب الحجج فى مرحله الجعل ولا تصاف الحجج بالملاك فى مرحله المبادئ وموضوع لوجوب الحجج فى مرحله الفعلية أى فى مرحله المجعول، فلا فرق من هذه الناحية بين قطع القاطع وبين الأستطاعه أى لا فرق بين ان يكون قيد الحكم فى مرحله الجعل امرا وجدانيا كالقطع وبين ان يكون امرا واقعيا حقيقيا، فإن المولى فرض وجود المستطيع فى الخارج وجعل وجوب الحجج عليه فالأستطاعه شرط لوجوب الحجج فى مرحله الجعل وشرط لاتصاف الحجج بالملاك فى مرحله المبادئ ولهذا لو لم يكن المكلف مستطيعا فلا مصلحه للحجج، وموضوع للوجوب فى مرحله الفعلية وهى مرحله المجعول وكذلك قطع القاطع، فإذا اخذ المولى قطع القاطع بالحكم فى مرحله الجعل فهو موضوع لهذا الحكم فى مرحله المجعول .

فإذن لا دور فى البين .

وبذلك يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) غير تام .

أقسام القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

قد تبين مما سبق انه لا مانع من اخذ العلم بالحكم فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول ولا يلزم منه محذور الدور وتوقف الشيء على نفسه، وما ذكره السيد الاستاذ (قده) لا يمكن المساعدة عليه هذا اولا .

ص: ٦٣

وثانيا : ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) مبنى على ان متعلق القطع هو الحكم الفعلى وهو موضوع للحكم الفعلى فعندئذ يلزم الدور، فإن القطع يتوقف على متعلقه وهو الحكم الفعلى والمفروض ان متعلقه يتوقف عليه من باب توقف الحكم على موضوعه فيلزم الدور ونتيجته توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليه وهو مستحيل .

وهذا ايضا غير صحيح .

فإنه مبنى على اعتقاد السيد الاستاذ (قده) من ان القطع فى مرحله الجعل متعلق بالحكم فى هذه المرحلة، والقطع فى مرتبه الفعلية متعلق بالحكم الفعلى فعندئذ يلزم محذور الدور لأن القطع يتوقف على الحكم الفعلى من باب توقفه على متعلقه ومتعلقه وهو الحكم الفعلى متوقف عليه من باب توقف الحكم على موضوعه فعندئذ يلزم الدور .

ولكن هذه النقطة خاطئه، فإن متعلق القطع هو الحكم فى مرحله الجعل فالقطع يتوقف على الحكم فى مرحله الجعل واما جعل

الحكم فهو لا يتوقف على القطع فلا دور في مرحله الجعل وهذا القطع الذى تعلق بالحكم فى مرحله الجعل هو الموضوع للحكم فى مرحله الفعلية ومعنى كونه موضوعا له يعنى ان فعلية الحكم انما هى بفعلية القطع أى اذا صار القطع فعليا صار الحكم ايضا فعليا لأن فعلية الحكم انما هى بفعلية موضوعه او فقل فعلية فاعليه الحكم انما هى بفاعليه موضوعه فى الخارج، فليس القطع متعلقا بالحكم الفعلى بل متعلق القطع الحكم الانشائي أى الحكم فى مرحله الجعل وهذا القطع موضوع للحكم فى مرحله الفعلية أى ان فعلية الحكم تتوقف على فعلية القطع كما هو الحال فى جميع موضوعات القضايا الحقيقيه كالاستطاعه المأخوذه قيذا للحكم فى مرحله الجعل وهى موضوع لوجوب الحج فى مرحله الفعلية وهذا يعنى ان فعلية وجوب الحج تدور مدار فعلية الاستطاعه، وكذلك الحال فى كل قيد مأخوذ فى لسان الدليل فى مرحله الجعل بلا فرق بين ان يكون قيد الموضوع امرا واقعيا او امرا وجدانيا كالقطع .

فإذن الخطأ في كلام السيد الأستاذ (قده) في هذه النقطة وهي انه (قده) قد اعتقد ان القطع متعلق بالحكم الفعلي في مرحله الفعلية بينما متعلقه الحكم الانشائي في مرحله الجعل نعم القطع موضوع للحكم في مرحله الفعلية .

وثالثا : انما ذكره السيد الأستاذ (قده) لو تم فإنما يتم في القضايا الخارجيه، فإن القضييه اذا كانت خارجيه فجعل الحكم فيها مساوق لفعليته فلا يتصور فيها مرتبتان من الحكم مرتبه الجعل ومرتبه الفعلية بل للحكم فيها مرتبه واحده وهي مرتبه الجعل وفي نفس الوقت هي مرتبه الفعلية لأن جعل الحكم للموضوع الموجود في الخارج مساوق لفعلية هذا الحكم ومتعلق القطع لا محاله يكون الحكم الفعلي اذ ان متعلق القطع هنا هو الحكم الانشائي المساوق للحكم الفعلي فلا يمكن اخذه في موضوع نفس هذا الحكم لاستلزامه الدور لأن القطع يتوقف عليه من باب توقفه على متعلقه والحكم الفعلي يتوقف على القطع من باب توقف الحكم على موضوعه .

فالنتيجه ان ما ذكره السيد الأستاذ (قده) من البرهان على استحاله ذلك غير تام .

والصحيح انه لا مانع ثبوتا من اخذ علم العالم وتلبسه بالعلم في مرحله الجعل موضوعا لنفس الحكم في مرحله المجعول .

وأما المحقق النائيني (قده) فأیضا بنى على استحاله ذلك أى ان اخذ العلم بالحكم في مرحله الجعل موضوعا لنفسه في مرحله المجعول مستحيل، ولكنه (قده) لم يبين وجه الاستحاله، ولعل وجه الاستحاله عنده ما ذكره السيد الأستاذ (قده) .

وكيف ما كان فما ذكره المحق النائيني (قده) ايضا غير تام .

هذا كله بحسب مقام الثبوت .

واما فى مقام الاثبات، فإن كان هناك دليل ظاهر فى ان الحكم مجعول للعالم به يعنى ان علمه بالحكم فى مرحله الجعل مأخوذ فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول فعلى القول الاول وهو الصحيح لا مانع من الاخذ بهذا الدليل، فإن ذلك ممكن ثبوتا واما على القول الثانى وهو استحاله اخذ علم العالم بالحكم فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول لا بد من توجيه هذه الدليل .

ومن هنا تظهر الثمره بين القولين فى موردين :

الاول : صحه الصلاه تماما فى موضع القصر اذا كان المكلف جاهلا بوجوب القصر وصحه الصلاه جهرا فى موضع الاخفات اذا كان المكلف جاهلا بوجوب الصلاه اخفاتا وبالعكس .

الثانى : ما اذا شككنا فى ان للعلم دخلا فى الملاك فى مرحله المبادئ او لا يكون له دخلا .

اما المورد الاول، ففيه مسألتان :

المسأله الاولى : مسأله الصلاه تماما فى موضع القصر او بالعكس.

فقد ورد فى مجموعه من الروايات (1) ان المسافر اذا صلى تماما جاهلا بوجوب القصر وقد ورد فى بعض الروايات ولم تقرأ عليه ايه التقصير وهو كناية عن انه جاهل بوجوب القصر قد ورد فى هذه الروايات تمت صلاته تماما .

وظاهر هذه الروايات ان صلاته تماما تامه واقعا لا انها تامه ظاهرا، ومعنى ذلك ان الواجب على المكلف فى هذه الحاله هو الصلاه تماما دون الصلاه قصرا لان المستفاد من هذه الروايات ان وجوب الصلاه قصرا على المسافر مختص بما اذا كان المسافر عالما به لا- مطلقا وهذا يعنى ان وجوب القصر لم يثبت فى الواقع للجامع بين العالم والجاهل ولم يكن مشتركا بين الجاهل والعالم بل وجوب القصر مختص بالعالم به واما اذا لم يكن عالما به فوظيفته الصلاه تماما .

ص: ٦٦

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ٨، ص ٥٠٦، ابواب صلاه المسافر، باب ١٧، ح ٤، ط آل البيت.

فعلى القول الاول وهو الصحيح أى امكان اخذ العلم بالحكم فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجمعول لا مانع من الاخذ بظاهر هذه الروايات والحكم بان وجوب القصر مختص بالمسافر العالم به، واما على القول الثانى وهو استحاله اخذ العلم بالحكم فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجمعول فلا- يمكن الاخذ بظاهر هذه الروايات ولا- بد من توجيهها وتأويلها .

المسأله الثانيه : مسأله الجهر والإخفات

ولا شبهه ان الصلاه جهرا فى موضع الصلاه إخفاتا صحيحه، فاذا كان المصلى جاهلا بوجوب الصلاه إخفاتا عليه وصلى صلاه جهريه فلا- شبهه فى تماميه صلاته وصحتها واقعا كما هو المستفاد من الروايات (1)، ومعنى هذا ان وجوب الصلاه إخفاتا مختص بالمصلى العالم به وكذلك العكس .

وعليه فعلى القول الاول لا- مانع من الاخذ بظاهر هذه الروايات لأن اخذ العلم بالحكم فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجمعول ممكن ثبوتا وفى مقام الاثبات الدليل ظاهر فى ذلك فلا مانع من الاخذ بظاهر هذه الروايات فى كلتا المسألتين وفى كلا البابين .

واما على القول الثانى وهو القول بالاستحاله كما اختاره السيد الاستاذ (قده) وغيره فقد قام السيد الاستاذ (قده) بتوجيه هذه الروايات وذكر ان صحه الصلاه تماما فيما اذا كان المكلف جاهلا بوجوب القصر ولم تقرأ عليه ايه التقصير باعتبار انها احد فردى الواجب لأن الواجب فى هذه الحاله هو الجامع بين الصلاه تماما والصلاه قصرا، وقد افاد فى وجه ذلك :

ص: ٦٧

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٦، ص ٨٦، ابواب القراءه فى الصلاه، باب ٢٦، ط آل البيت.

ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد فإن الاطلاق عبارته عن لحاظ عدم التقييد وهو امر وجودى والتقييد عبارته عن لحاظ القيد والتقابل بين اللحاظين من قبيل المضاده، واذا كان بين اللحاظين مضاده فمن الواضح ان استحاله احد الضدين تستلزم ضروره الضد الاخر فإن استحاله الحركه تستلزم ضروره السكون، وفي المقام استحاله التقييد تستلزم ضروره الاطلاق وحيث ان تقييد وجوب القصر بالعالم به مستحيل فيكون الاطلاق ضرورى ومتعين أى ان الواجب هو المطلق الجامع بين الصلاه قصرًا والصلاه تمامًا، فمن اجل ذلك بنى على ان الواجب فى هذه الحاله هو الجامع بين الصلاه قصرًا والصلاه تمامًا، ومن هنا اذا صلى المكلف فى هذه الحاله قصرًا وتمشى منه قصد القربه فلا شبهه فى صحتها وهذا دليل على ان الواجب هو الجامع بين الصلاه تمامًا والصلاه قصرًا، وكذلك الحال فى باب الجهر والاخفات فإن الواجب فى حاله الجهل بأحدهما هو الجامع بين الصلاه الجهرية والصلاه الاخفاته .

هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) .

هذا كله فى المورد الاول الذى تظهر الثمره فيه بين القولين .

أقسام القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

كان الكلام فى الموردین اللذين تظهر الثمره فيهما بين القول بإمكان اخذ العلم بالحكم فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجمعول وبين القول باستحالته وقد كان المورد الاول فى مسأله القصر والتمام ومسأله الجهر والاخفات، حيث انه قد ورد فى الروايات ان المسافر اذا كان جاهلا- بوجوب القصر ولم تقرأ عليه ايه التفسير فوظيفته الصلاه تمامًا فاذا صلى تمامًا تمت صلاته، فهذه الروايات ظاهره فى ان الصلاه تمامًا واجبه عليه واقعا وكذلك الحال فى الجهر والاخفات فان الصلاه الجهرية فى موضع الاخفات للمكلف الجاهل بوجوب الاخفات عليه صحيحه واقعا وكذلك الامر بالعكس، فهذه الروايات تدل على ان الصلاه تمامًا وظيفه الحاضر ووظيفه المسافر الجاهل بوجوب القصر وهى مخصصه لعمومات أدله وجوب القصر على المسافر ومقيده لإطلاقاتها فالروايات المطلقة بعمومها تدل على وجوب القصر على المسافر سواء أ كان عالمًا بوجوب القصر ام كان جاهلا- والروايات التى تنص على وجوب التمام على المسافر اذا كان جاهلا- بوجوب القصر تكون مخصصه لتلك الروايات ومقيده لإطلاقها فان دليل المخصص يقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص او المقيد فهى تدل على وجوب التمام على المسافر اذا كان جاهلا- بوجوب القصر وكذلك الحال فى الجهر والاخفات فإن الروايات التى تنص على وجوب الجهر فى موضع الاخفات للمكلف الجاهل بوجوب الاخفات مخصصه لأدله وجوب الاخفات لأنها بعمومها تدل على ان الاخفات واجب على المكلف مطلقًا سواء أ كان عالمًا بوجوب الاخفات ام كان جاهلا ولما كانت هذه الروايات تدل على ان وظيفه الجاهل بوجوب الجهر هى الاخفات فهى تقيد اطلاق الروايات الداله على وجوب الاخفات مطلقًا .

والنتيجة ان وظيفه الحاضر مطلقا ووظيفه المسافر الجاهل بوجوب القصر كذلك واقعا من الاول هي الصلاه تماما لأن التخصيص يكشف عن ان المراد الجدى من العام هو الخاص من الاول أى من ابتداء الشريعة لا من حين التخصيص، والمستثنى من هذه الاطلاقات الاوليه هو المسافر الذى يكون عالما بوجوب القصر، وكذلك الحال فى الجهر والاخفات وقد تقدم تفصيل ذلك ايضا .

واما السيد الاستاذ(قده) فقد حمل هذه الروايات -بعد بنائه على استحاله اخذ العلم بالحكم فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول- على ان وجوب التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر لأنه احد فردى الواجب اذ الواجب عليه هو الجامع بين وجوب التمام ووجوب القصر فاذا اتى بأحد فردى الواجب انطبق عليه الجامع الذى هو الواجب ويحكم بصحة عمله كما ان المسافر الجاهل بوجوب القصر لو تمكن من الاتيان بالصلاه قصرا وتمشى منه قصد القربه لا مناص من الحكم بصحتها، فالواجب هو الجامع والحكم بالصحة فى هذه الروايات من جهه ان الصلاه تماما من احد فردى الواجب فى هذه الحاله، فالواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر هو الجامع بين الصلاه تماما والصلاه قصرا، وقد افاد فى وجه ذلك ما اشرنا اليه آنفا من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد لأن الاطلاق عباره عن لحاظ عدم القيد لا عدم لحاظ القيد فقط والتقييد عباره عن لحاظ القيد وبين اللحاظين مضاده ومعنى ذلك ان استحاله احد الضدين تستلزم ضروره الضد الاخر وفى المقام يستحيل اخذ العلم بالحكم فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول كما هو المفروض عنده (قده)، وهذا يعنى ان الاطلاق ضرورى أى ان الواجب هو المطلق الجامع بين القصر والتمام للمسافر الذى يكون جاهلا بوجوب القصر عليه .

ولكن يرد على هذا البيان :

اولا : ما ذكرناه من امكان هذا التقييد وعدم المحذور فيه لا محذور الدور ولا توقف الشيء على نفسه .

وثانيا : -مع الاغماض عن ذلك- فقد ذكرنا في غير مورد ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل الايجاب والسلب، فان الاطلاق عبارته عن عدم التقييد لا انه عبارته عن لحاظ عدم القيد، ولهذا لو كان المولى فى مقام البيان ولم ينصب قرينه نحكم بالاطلاق فيكون الاطلاق امر عدمى والتقييد امر وجودى والتقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب وتقابل التناقض، ولكن هذا لا يدفع الاشكال لأن استحاله احد النقيضين تستلزم ضروره النقيض الاخر كما هو الامر فى الضدين، وهذا يعنى ان استحاله التقييد تستلزم ضروره الاطلاق فى المقام الا ان هذا الاطلاق لا يجدى لأنه لا يكشف عن اطلاق الملاك فى مرحله المبادئ واطلاق الحكم فى مرحله الجعل، وانما الكاشف عن اطلاق الملاك فى مرحله المبادئ هو الاطلاق الناشئ من عدم تقييد المولى بان يكون المولى فى مقام البيان وصدر منه خطاب مطلق وكان بإمكانه تقييد هذا الخطاب بحصه خاصه ولم يقيد، وحينئذ عدم التقييد كاشف عن اطلاق الملاك فى مرحله المبادئ واطلاق الحكم فى مرحله الجعل إذ لو كان الملاك مقيدا وقائما بحصه خاصه من الطبيعى فلا محاله يقيد المولى خطابه الصادر منه بهذه الحصه المشتمله على الملاك واما الاطلاق الناشئ من استحاله التقييد فهو لا- يكشف عن اطلاق الملاك فى مرحله المبادئ ولا- اطلاق الحكم فى مرحله الجعل إذ من المحتمل ان يكون الملاك مقيدا وقائما بحصه خاصه من الطبيعى ولكن المولى لم يكن قادرا على التقييد لأنه مستحيل، فلا اثر لهذا الاطلاق .

ص: ٧٠

فالتتيجه انه لا يمكن ان يكون الواجب هو الجامع بين الصلاه قصرا والصلاه تماما وعليه يكون الواجب مجملا أى يكون الملاك مجملا- ويدور امره بين المطلق والمقيد وكذلك الوجوب فى مرحله الجعل يكون مجملا، ولا بد حينئذ من الاخذ بالمقدار المتيقن، فما ذكره (قده) من ان الواجب هو الجامع بين القصر والتمام لا- يمكن اثباته بما ذكره (قده) من ان استحاله التقييد تستلزم ضروره الاطلاق لأن هذا الاطلاق لا يكشف عن ان الواجب هو المطلق الجامع بين القصر والتمام .

فما ذكره السيد الاستاذ (قده) لا يمكن المساعده عليه .

أقسام القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : أقسام القطع

اما المحقق النائيني (قده) فإنه بعد ما بنى على استحاله تقييد الحكم بالعالم به كتقييد وجوب القصر بالعالم به فقد ذكر (قده) أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق لأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه واستحاله احدهما تستلزم استحاله الاخر، فإذا استحال تقييد الحكم بالعلم به استحال الاطلاق ايضا، فيكون الواقع مهملا وحيث ان الاهمال فى الواقع مستحيل، لأن المولى عالم بالواقع بكافه خصوصياته من الخصوصيات النوعيه والصنيفيه والشخصيه، وحالاته من المكان والزمان وما شاكل ذلك، فلا يعقل ان يكون الواقع مهمل عند المولى بان لا يدري ان ما جعله من الحكم فى الواقع مقيد او مطلق، بل هذا مستحيل فى حق كل حاكم فإن أى حاكم اذا جعل حكما يعلم بان حكمه المجعول اما مطلق او مقيد وانه جعله مطلقا او جعله مقيدا ولا يعقل الاهمال بحيث لا يدري انه جعله مطلقا او مقيدا ومن اجل ذلك التجأ(قده) للتخلص عن هذا الاشكال الى الالتزام بجعل ثانوى ويسمى بتمم الجعل، وشأن المتمم للجعل اثبات نتيجه الاطلاق او نتيجه التقييد أى اثبات اطلاق الجعل الاول او تقييده، ولهذا ذكر (قده) ان اخذ قصد القربه فى متعلق الامر الاول مستحيل، ولا مانع من تقييد المأمور به بقصد القربه بجعل ثانى وهو متمم الجعل ولا يلزم محذور الدور ولا توقف الشىء على نفسه، وفى ما نحن فيه ايضا كذلك لأن تقييد الحكم بالعلم به ايضا مستحيل لاستنزاه الدور، فلا مناص من الالتزام بتمم الجعل ونتيجته تقييد الجعل الاول او اطلاقه، وفى المقام الروايات التى تنص على صحه الصلاه تماما فى موضع القصر اذا كان المكلف جاهلا- بوجوب القصر متممه للجعل الاول ونتيجتها تقييده بالعلم به أى تقييد وجوب القصر بالمسافر العالم به وكذلك الحال فى مسأله الجهر والاخفات فإن الروايات التى تدل على صحه الصلاه جهرا فى موضع الاخفات متممه لجعل وجوب الاخفات لأن تقييد الحكم بوجوب الاخفات بالعالم به فى الجعل الاول مستحيل، ونتيجتها تقييد الجعل الاول أى تقييد وجوب الاخفات على المكلف العالم به وبالعكس .

ص: ٧١

ثم ذكر(قده) انه لو لم تكن فى المسأله روايات خاصه تكون متممه للجعل فلا بد من التمسك بأدله الاشتراك فى التكاليف بين العالم والجاهل، فإن الروايات تدل على ان التكاليف المجعوله فى الشريعة المقدسه مشتركه بين العالم بها والجاهل، ونتيجتها اثبات اطلاق الجعل الاول لوجوب القصر أى ان وجوب القصر ثابت للمسافر العالم به والجاهل من الاول وكذلك فى مسألتى الجهر والاخفات .

وللمناقشه فيه مجال من وجوه :

الاول : قد مر ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التناقض وليس من تقابل العدم والملكه، وما ذكره (قده) مبنى على الخلط فى التقابل بين الاطلاق والتقييد فى مقام الثبوت والتقابل بينهما فى مقام الاثبات، فإن التقابل بينهما فى مقام الاثبات من تقابل العدم والملكه ولكن ليس هذا محل الكلام فى المقام، واما التقابل بينهما فى مقام الثبوت فهو من تقابل التناقض على تفسير ذكرناه فى محله.

الثانى : مع الاغماض عن ذلك، فما ذكره (قده) من استحاله التقييد فقد مر ان الامر ليس كذلك، فإنه لا مانع من اخذ العلم بالحكم فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول بلحاظ مرتبتين ونتيجته اختصاص الحكم بالعالم به وعدم ثبوته للجاهل ولا يلزم منه محذور الدور، نعم لا يمكن ذلك بلحاظ مرتبه واحده لاستلزامه توقف الشيء على نفسه وهو مستحيل .

واما الروايات التى تنص على صحه الصلاه تماما فى موضع القصر على المسافر الجاهل بوجوب القصر فقد ذكرنا ان هذه الروايات مخصصه لعمومات روايات وجوب القصر ومقيده لإطلاق وجوب القصر، فإن مقتضى ادله وجوب القصر ثبوته لعالم والجاهل معا ولكن هذه الروايات تقيّد وجوب القصر بالعالم به فقط وعدم وجوبه للجاهل فلسان هذه الروايات لسان التخصيص ولسان التقييد لا ان لسانها لسان متمم الجعل فأنها غير ناظره الى الجعل فى دليل اخر بل هى ناظره الى تقييد اطلاق الدليل الاول او تخصيص عموم الدليل الاول، فإن الروايات الداله على وجوب القصر مطلقه وتشمل العالم به والجاهل معا وهذه الروايات تخصص الحكم بخصوص العالم به وان الجاهل بوجوب القصر لا- يكون مكلفا به بل هو مكلفا بالصلاه تماما، فلسان هذه الروايات لسان التخصيص والتقييد و كذلك الحال فى روايات مسألتى الجهر والاخفات .

ص: ٧٢

واما ما ذكره (قده) من انه اذا لم يكن دليل خاص فى المسأله فترجع الى ادله الاشتراك فى التكليف بين العالم والجاهل، فإن اراد (قده) من هذه الادله إطلاقات الكتاب والسنة ومقتضاها ان التكاليف المجعوله فى الشريعه المقدسه مشتركه بين العالم والجاهل ولا- تكون مختصه بالعالم فقط، فيرد عليه ان هذه الاطلاقات متكفله لجعل الاحكام الاوليه ولا تكون متممه لتقييد الجعل الاول او لإثبات اطلاقه اذ ليس لسانها لسان التميم بل لسانها لسان جعل الاحكام الشرعيه فى الشريعه المقدسه وهى الاحكام الاوليه، وإن اراد (قده) من الادله المشتركه بين الجاهل والعالم ادله الاصول العمليه كدليل البراءه الشرعيه او دليل الاحتياط الشرعى او دليل الاستصحاب فيرد عليه أن مفاد هذه الادله إثبات الاحكام الظاهريه لا الاحكام الواقعيه والمفروض ان متمم الجعل متكفل للحكم الواقعي دون الحكم الظاهرى .

والنتيجه ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) غير تام .

أقسام القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : أقسام القطع

الثالث : ان المراد من الاهمال فى المقام ليس هو الفرد المردد فى الخارج، فإن وجود الفرد المردد فيه مستحيل، لأن وجود كل فرد فى الخارج متعين ولا- يعقل ان يكون وجود زيد مرددا بين وجود نفسه ووجود غيره، ولهذا لا يعقل مثل هذا الاهمال من الشارع، كما انه ليس المراد من الاهمال المساوقه للقضيه المهمله لأن القضيه المهمله مساوقه للقضيه الجزئيه وتنطبق عليه، بل المراد من الاهمال عدم لحاظ القيد وعدم لحاظ الاطلاق وهذا يعنى ان الموضوع فى القضيه لا ينطبق على المقيّد ولا على المطلق، فمثلا موضوع وجوب القصر هو المسافر مهملا، فإن المسافر لا ينطبق على الحصره المقيده بالعلم بوجود القصر ولا على الجامعه بينها وبين سائر الحصرص، فإن الحصره الاولى مستحيله وكذلك الحصره الثانيه اذ استحاله الحصره الاولى تستلزم استحاله الحصره الثانيه على اساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، فلا يمكن تقييد وجوب القصر بالعالم به فهو مستحيل، وكذلك تقييد وجوب القصر بكون المكلف جاهلا به فإنه ايضا مستحيل، اما استحاله الاول والثانى من جهه ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه لأن استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، واما استحاله الثالث وهو تقييد وجوب القصر مثلا بالمسافر الذى يكون جاهلا بوجوده فإنه مستحيل لأمرين :

ص: ٧٣

الاول : لزوم الدور لأن وجوب القصر على المسافر يتوقف على جهله به من باب توقف الحكم على موضوعه وجهله به يتوقف عليه من باب توقفه على متعلقه فيلزم الدور وتوقف الشئ على نفسه .

الثانى : ان هذا الحكم يستحيل فعليته وتنجزه على المكلف، فإن المكلف طالما يكون جاهلا بوجود القصر فلا يكون وجوبه محركا للمكلف وداعيا له، واما اذا ارتفع جهله وصار عالما به انتفى الوجوب بانتفاء موضوعه وعليه فتستحيل فعليته هذا الوجوب وتنجزه على المكلف فى مرحله الامتثال، ومن الواضح ان كل حكم استحالت فعليته وتنجزه على المكلف فى مرحله الامتثال

استحالة جعله أيضا لأنه لغو إذ جعل الحكم انما هو من اجل امثاله اذ هو داعيا للمكلف ومحركا له نحو الاتيان بمتعلقه او الاجتناب عنه كما في التكاليف المحرمه، واما اذا استحال ذلك استحالة جعله أيضا لأنه لغو فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، هذا من ناحيه .

ومن ناحيه اخرى، أن الدليل المتمم بالكسر والدليل المتمم بالفتح كلاهما ناشئ من ملاك واحد لا ان الاول ناشئ من ملاك والثاني ناشئ من ملاك اخر، فإن وجوب القصر تابع للملاك القائم بالصلاه قصرًا على المسافر وكذلك الحال في وجوب الحج وما شاكل ذلك، فملاك وجوب القصر القائم بالصلاه قصرًا على المسافر ملاك واحد ولا يمكن تقييد هذا الملاك بصورة علم المكلف بوجوب القصر اذ لا- يمكن تقييد هذا الوجوب أى الوجوب الكاشف عن الملاك، فإن الوجوب الحقيقي هو الملاك لأن الملاك هو حقيقه الوجوب وروحه واما الوجوب بما هو اعتبار فلا اثر له، فتقييد الوجوب على المسافر بالعلم به مستحيل وكذلك اطلاقه، فمن اجل ذلك التقييد والاطلاق بحاجة الى دليل اخر المسمى بتمم الجعل، فإن هذا الدليل شأنه اثبات تقييد الاول او اطلاقه بعد عدم امكن اثبات اطلاق الملاك او تقييده بالدليل الاول فنحتاج الى الدليل الثاني فإنه يثبت تقييد الملاك بصورة العلم بوجوب القصر او يثبت اطلاقه فالحاجه الى متمم الجعل من هذه الناحيه .

وعلى هذا، فإن أراد المحقق النائيني بذلك ان العلم بالجعل فى الدليل الاول قد اخذ فى موضوع الدليل الثانى، فيرد عليه ن محذور الدور وان كان يرتفع بذلك الا انه تطويل للمسافه وتكلف زائد ولا حاجه اليه لما ذكرناه سابقا من امكانيه اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول فى دليل واحد بلا حاجه الى تكلف دليل ثانى اذ هو بلا مبرر، وإن اراد ان العلم بالحكم الفعلى فى الدليل الاول مأخوذ فى موضوعه فى الدليل الثانى فيرد عليه ان هذا لا يدفع محذور الدور ومحذور الخلف ومحذور توقف الشىء على نفسه، اما الاول فلأن الدليل الثانى يتوقف على العلم بفعليه الحكم فى الدليل الاول من باب توقف الحكم على موضوعه، فإن العلم بالحكم الفعلى فى الدليل الاول قد اخذ موضوعا فى الدليل الثانى، والدليل الثانى يتوقف على العلم بفعليه الحكم فى الدليل الاول والعلم بفعليه الحكم يتوقف على العلم بفعليه موضوعه من باب توقف فعليه الحكم على فعليه موضوعه، فإن فعليه الحكم منوطه بفعليه موضوعه فالعلم بفعليه الحكم يتوقف على العلم بفعليه موضوعه والعلم بفعليه موضوعه يتوقف على تعيين هذا الموضوع وبيان حدوده وتعيين هذا الموضوع انما هو بالدليل الثانى، فيلزم توقف الدليل الثانى على الدليل الثانى وهذا هو الدور ونتيجته توقف الشىء على نفسه وهو محال، مثلا العلم بوجود القصر الفعلى فى الدليل الاول اذا اخذ موضوعا فى الدليل الثانى والدليل الثانى يتوقف على العلم بفعليه وجوب القصر فى الدليل الاول من باب توقف الحكم على موضوعه والعلم بفعليه وجوب القصر يتوقف على العلم بفعليه موضوعه من باب ان فعليه الحكم معلوله لفعليه موضوعه فى الخارج وفعليه موضوعه فى الخارج تتوقف على تحديد هذا الموضوع وتعيينه فى الخارج وهو مما يتوقف على الدليل الثانى فيلزم توقف الدليل الثانى على الدليل الثانى وهو دور ولازم هذا الدور توقف الشىء على نفسه وهو مستحيل وعندئذ ان كان مراد المحقق النائيني (قده) ان العلم بالحكم فى الدليل الاول قد اخذ موضوعا له فى الدليل الثانى فيرد عليه انه يستلزم الدور، واما التخلف فلأن موضوع الحكم فى القضيه مهمل فيستحيل انطباقه على المقيد فى الخارج او على المطلق، واذا استحال انطباقه على ما فى الخارج استحالت فعليته اذ فعليه الحكم انما هى بفعليه موضوعه فى الخارج وفعليه الموضوع انما هى بانطباقه على ما هو موجود فى الخارج ومع عدم الانطباق فلا يكون الحكم فعليا وعندئذ فرض الفعليه خلف أى يلزم من فرض الفعليه عدمها وهو الخلف، فمن اجل ذلك لا يمكن اخذ العلم بالحكم الفعلى فى الدليل الاول موضوعا له فى الدليل الثانى لاستلزامه الخلف يعنى يلزم من فرض الشىء عدمه وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل .

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : أقسام القطع

ذكرنا ان اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الفعلية فى موضوع نفسه يستلزم محذور الدور ومحذور الخلف بل محذور توقف الشئ على نفسه مباشره، اما الدور والتخلف فقد تقدم الكلام فيهما، واما محذور توقف الشئ على نفسه فلأن الحكم فى مرحله الجعل مدلول لكلا-الدليلين معا، وهما الدليل المتمم بالكسر والمتمم بالفتح، فاذا صار هذا الحكم فعليا بفعليه موضوعه فلا يمكن اخذ العلم بالحكم الفعلى فى موضوع نفسه لاستلزامه توقف الشئ على نفسه اذ لازم ذلك ان العلم بالحكم يتوقف على العلم بالحكم من باب توقف العلم على متعلقه والحكم يتوقف على العلم به من باب توقف الحكم على موضوعه فى الخارج وهذا من توقف الحكم على الحكم مباشره، ولكن هذا المحذور فيما اذا كان العلم جزء الموضوع بان يكون جزء الموضوع الحكم وجزؤه الاخر العلم، فاذا كان الحكم جزء الموضوع لزم توقف الشئ على نفسه، اذ العلم يتوقف على الحكم من باب توقف العلم على متعلقه والحكم يتوقف على العلم به من باب توقف الحكم على موضوعه ولازم ذلك ان الحكم يتوقف على الحكم وهو من توقف الشئ على نفسه مباشره وهو مستحيل .

فلنتيجة ان اخذ العلم بالحكم الفعلى فى موضوع نفسه مستحيل للزوم الدور والخلف وتوقف الشئ على نفسه .

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من استحاله تقييد الحكم بالعلم فى دليل واحد لا يمكن المساعده عليه، اذ لا مانع من اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول ولا وجه لاستحاله ذلك اصلا، وان لم يذكر (قده) وجه الاستحاله ولعل نظره الى الدور.

ص: ٧٤

واما ما ذكره من ان تقييد الحكم بالعلم به اذا كان مستحيلا فاطلاقه ايضا مستحيل من جهه ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه فاستحاله الملكه تستلزم استحاله العدم، فهذا ايضا غير صحيح لأن التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب لا تقابل العدم والملكه .

ثم ان السيد الاستاذ (قده) قد اورد على المحقق النائيني بوجوه :

الاول : ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والملكه بل هو من تقابل التضاد، فإن الاطلاق عباره عن لحاظ عدم القيد والتقييد عباره عن لحاظ القيد وبين اللحاظين مضاده، فالتقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم والملكه .

الثانى : لو سلمنا ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، الا ان قابليه المحل المعتبره بين العدم والملكه تاره تكون شخصيه واخرى تكون نوعيه، ونقصد بالشخصيه ان قابليه المحل المعتبره بين العدم والملكه معتبره بين كل فردين من افرادهما فى الخارج كالأعمى والبصير، فان بين كل فردين من افرادهما فى الخارج المعتبر القابليه الشخصيه ونقصد بالنوعيه ان القابليه

المعتبره بين العدم والمكمله انما هي بلحاظ نوعيهما لا بلحاظ افرادهما فى الخارج كالتقابل بين العلم والجهل، فإن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه مع انه غير مطرد فى تمام افراد العلم والجهل، فإن الغالب وان كان اعتبار القابليه الشخصيه كما هو الحال فى العلوم النظرية وغيرها اذ الانسان قابلا لأن يكون عالما بهذا العلم وان كان فعلا جاهل ولكن حيث انه قابل للاتصاف بالعلم بهذا الموضوع يكون التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكه، ولكن قد يكون التقابل بين العلم والجهل فى مورد معين من تقابل التناقض او التضاد كما هو الحال بالنسبه الى العلم بحقيقه ذاته تعالى، اذ هو مستحيل فالجهل بها ضرورى وليس التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه بان تكون استحاله العلم بها تستلزم استحاله الجهل بها لأنه من ارتفاع النقيضين، فان العلم بذاته تعالى وتقدس مستحيل والجهل بها ضرورى لا ان الجهل بها مستحيل مع ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه بلحاظ نوع العلم ونوع الجهل لا بلحاظ فرديهما فى الخارج وان كان التقابل بينهما فى بعض الموارد من تقابل التناقض او التضاد وهذا لا يضر بكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، وعلى هذا فلا مانع من ان يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه لأن الغالب ان الطبيعه قابله للتقييد وحينئذ فهى قابله للإطلاق، واما فى مورد لم تكن الطبيعه قابله للتقييد أى استحيل تقيدها فلا- محاله يستلزم ذلك ضروره اطلاقها لا استحاله اطلاقها ايضا والا لزم ارتفاع النقيضين مع ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه بلحاظ نوع الاطلاق ونوع التقييد كما فى الصلاه فإنها قابله للتقييد بالطهاره والقبله ونحوهما ولكنها غير قابله للتقييد بقصد القربه، هكذا ذكره (قده) .

ثالثا : ان المراد من الاهمال فى كلام المحقق النائنى هو الفرد المردد فى الخارج والفرد المردد فى الخارج غير معقول، لأن كل فرد فى الواقع متعين وله حد معين ولا- يعقل ان يكون الفرد مرردا بين وجوده وعدمه او بين وجود نفسه ووجود غيره، فالإهمال فى الواقع مستحيل .

هذا ما ذكره السيد الاستاذ (قده) (1)

ولنا تعليق على ما ذكره (قده) من الاشكالات .

اما الاشكال الاول فهو مبنئى اذ مبنى المحقق النائنى ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، فالإشكال الاول اشكال بحسب المبنى وليس اشكال حقيقه، واما الثانى فما ذكره (قده) من ان قابليه المحل المعتبره فى التقابل بين العدم والملكه تاره تكون شخصيه واخرى تكون نوعيه او صنفيه مأخوذ من الفلاسفه اذ هم اللذين قسموا القابليه المعتبره بين العدم والملكه الى القابليه الشخصيه والنوعيه او الصنفيه، ولكن لا اصل لهذا التقسيم ولا واقع موضوعى له بل هو خلاف الضروره والوجدان لأن التقابل انما لوحظ بين الموجودات الخارجيه اذ لا يخلو ان يكون التقابل بين شيئين موجودين فى الخارج من ان يكون تقابل التناقض او من تقابل التضاد او من تقابل العدم والملكه ولا رابع فى البين فالتقابل بين الموجودات الخارجيه لا يخلو من احد هذه الامور الثلاثه، والمراد من العدم فى مقابل الملكه عدم خاص أى عدم نعتى وعدم وصفى أى وصف للموضوع ووصف للمحل كما ان المراد من وصف الملكه الوجود النعتى والوجود الوصفى ووصف للمحل والموضوع المعتبر بينهما فى مقابل العدم المطلق والوجود المطلق، فإن العدم فى مقابل الوجود عدم محمولى والوجود فى مقابل العدم وجود محمولى، فالموجودات الخارجيه التقابل بين كل اثنين منها لا- يخلو اما ان يكون بنحو التناقض او بنحو التضاد او بنحو العدم والملكه ولا رابع فى البين، واما ان التقابل بين العلم والجهل من تقابل العدم والملكه مطلقا ليس الامر كذلك فان التقابل بين كل فردين من افرادهما فى الخارج الغالب فيه ان يكون من تقابل العدم والملكه لا- ان قابليه المحل المعتبره بينهما قابليه شخصيه أى المحل الموجود بينهما قابل للاتصاف بالعدم والاتصاف بالوجود ولا مانع من ان يكون التقابل بين فردين من افرادهما فى مورد من تقابل التناقض والعدم فى مقابل الوجود فيه عدم محمولى والوجود وجود محمولى والتقابل بين فردين من افرادهما فى مورد اخر من تقابل العدم والملكه والعدم فى مقابل الوجود فيه عدم نعتى والوجود وجود نعتى، كما فى العلم بذاته تعالى فانه مستحيل فالجهل بها ضرورى لا انه مستحيل والا لزم ارتفاع النقيضين .

ص: ٧٨

١- محاضرات فى اصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئى للشيخ الفياض، ج ٢، ص ١٧٥.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

كان كلامنا فيما ذكره السيد الاستاذ(قده) من الاشكالات التي ذكرها على المحقق النائيني (قده)، اما الاشكال الاول فقد ذكر (قده) ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد وليس من تقابل العدم والملكه، وذكرنا ان هذا الاشكال مبني لا واقعي، واما الاشكال الثاني فقد ذكر (قده) انا لو سلمنا ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه الا ان قابليه المحل المعبره بين العدم والملكه قد تكون شخصيه كما في العمى والبصر فإن قابليه المحل معبره بين كل فردين من افرادهما في الخارج، وقد تكون نوعيه كما في العلم والجهل فإن التقابل بينهما من التقابل بين العدم والملكه فالإنسان اذا كان جاهلا بموضوع فهو قابل لأن يكون عالما به فقابليه المحل معبره بين غالب افرادهما في الخارج، ولكن قد لا تكون القابليه موجوده فإن العلم بحقيقه ذاته تعالى وتقدس مستحيل واستحاله العلم بها تستلزم ضروره الجهل بها والتقابل بينهما في هذا المورد أى بين هذين الفردين من افراد الجهل والعلم من تقابل التضاد او تقابل التناقض وليس من تقابل العدم والملكه، فقد ذكر (قده) ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه فإن تقابل العدم والملكه بين العلم والجهل بين كل فردين منهما بلحاظ نوعهما لا بلحاظ افرادهما في الخارج والتقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكه فقابليه المحل المعبره بينهما بلحاظ نوعيهما أى نوع العلم ونوع الجهل لا بلحاظ كل فردين من افرادهما في الخارج .

هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) (١)

ص: ٧٩

١- محاضرات في اصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ الفياض، ج ٢، ص ١٧٥.

وقد أخذ هذا من الفلاسفه، فإن الفلاسفه قد قسموا قابليه المحل الى قابليه المحل الشخصيه وقابليه المحل النوعيه او الصنفيّه، وهذا التقسيم منهم لا- أصل له ولا- واقع له بل هو خلاف الضروره والوجدان لأن التقابل بين الشئيين انما هو ملحوظ بين الموجودات الخارجيه والتقابل بين الوجودين لا- يخلو اما ان يكون بنحو التناقض أى بنحو الايجاب والسلب او بنحو التضاد او بنحو العدم والملكه ولا رابع فى البين والعدم فى مقابل الملكه عدم خاص عدم وصفى وعدم نعتى ونعت للموضوع وللحمل والملكه وجود نعتى ووجود وصفى ووصف للموضوع، فالعدم فى مقابل الوجود عدم محمولى والوجود فى مقابل العدم وجود محمولى بمفاد كان التامه، فاذا كان العدم فى مقابل الوجود فالتقابل بينهما تقابل التناقض واما اذا كان العدم وصفيا فى مقابل الوجود الوصفى لموضوع بينهما فهو من العدم فى مقابل الملكه والتقابل بينهما من تقابل العدم والملكه فلا يمكن اجتماعهما فى شئ، وعلى هذا فقد يكون التقابل بين فردين من افراد نوعين من تقابل العدم والملكه وقد يكون التقابل بينهما من تقابل التضاد، والتقابل بين العلم والجهل فى غالب الموارد من تقابل العدم والملكه، فإن الانسان اذا كان جاهلا بمسأله فهو قابل لأن يكون عالما بها فالتقابل بين العلم والجهل فى هذه المسأله من تقابل العدم والملكه، واما التقابل بين العلم والجهل فى ذاته تعالى

وتقدس من تقابل التناقض اذا كان الجهل امرا عدميا ومن تقابل التضاد اذا كان الجهل امرا وجوديا، ولا مانع من ذلك .

فإذن المعتبر قابليه المحل الشخصيه بين كل فردين من افرادهما سواء أ كان افرادهما من حقيقتين او من حقيقه واحده لا فرق من هذه الناحيه .

ص: ٨٠

وكذلك الحال بين الاطلاق والتقييد، فإن الغالب بين الاطلاق والتقييد التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه فإن الماهيه اذا كانت قابله للتقييد بشىء فهى قابله للطلاق وقد تكون الماهيه غير قابله للتقييد بشىء ويستحيل تقيدها به كتقييد ماهيه الوجوب بقصد القربه فإن هذا التقييد مستحيل فيكون الاطلاق ضرورى اذ استحاله التقييد تستلزم ضروره الاطلاق لأن استحاله احد الضدين تستلزم ضروره الضد الاخر .

فالتتيجه ان ما ذكره الفلاسفه ليس مجرد اصطلاح بل هم بنوا على ان التقابل بين العلم والجهل من تقابل العدم والملكه ورأى ان التقابل بين العلم والجهل فى ذاته تعالى لا- يمكن ان يكون من تقابل العدم والملكه ولهذا ذهب الى ان قابليه المحل المعتره بينهما قد تكون نوعيه وقد تكون شخصيه فقابليه المحل المعتره بين العلم والجهل قابليه نوعيه فالتقابل بينهما فى ذاته تعالى ايضا من تقابل العدم والملكه بلحاظ نوعيهما.

ولكن ان اريد من نوعيهما غالب افرادهما فى الخارج كما هو كذلك أى ان غالب افراد العلم والجهل فى الخارج التقابل بينهما تقابل العدم والملكه، واما التقابل بينهما من تقابل التضاد او من تقابل التناقض فهو فى مورد نادر والمورد النادر ملحق بالأعم الأغلب .

فيرد عليه انه لا- معنى لذلك لأن إلحاق الفرد النادر انما هو بحكم الشارع لأجل ترتيب الأثر المترتب على الأغلب ويثبت بهذا الالحاق ذاك الاثر للفرد النادر ايضا، فهذا الالحاق بحاجه الى دليل شرعى واما فى الامور التكوينييه لا معنى لهذا الالحاق ولا معنى لإلحاق العلم والجهل اللذين يكون التقابل بينهما من تقابل التضاد او التناقض بالعلم والجهل اللذين يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه .

وان اراد من نوعيهما الطبيعه النوعيه فلا شبهه في ان بين طبيعه العلم وطبيعه الجهل تبيان او تضاد او تناقض .

فالتتيجه ان ما ذكره الفلاسفه من تقسيم قابليه المحل الى الشخصيه والنوعيه لا يرجع الى معنى محصل، بل هو خلاف الضروره والوجدان .

هذا مضافا الى ان التقابل بين العلم والجهل من تقابل التضاد مطلقا او من تقابل التناقض فإن التقابل بين الشئيين من تقابل العدم والملكه اذا كان صدق العدم يتوقف على قابليه المحل للاتصاف بالملكه والا فلا يصدق عليه العدم كالعمى والبصر، فإن العمى انما يصدق على موضوع و محل قابل لاتصافه بالبصر ولهذا لا يصح اطلاق العمى على الجدار وما شاكل ذلك فإن المحل غير قابل، فصدق العدم على شىء يعتبر فيه ان يكون المحل قابلا للاتصاف بالملكه والا فلا يصدق عليه العدم، وهذا المعنى غير موجود بين الجهل والعلم فإن صدق الجهل في موضوع لا يتوقف على قابليه الموضوع للاتصاف بالعلم فالجهل يصدق سواء كان الموضوع قابلا للاتصاف بالعلم او لم يكن قابلا للاتصاف بذلك أى القابليه غير معتبره في صدق الجهل على شىء فمن اجل ذلك يكون التقابل بين العلم والجهل من تقابل التناقض فإن العدم عدم محمولي والوجود وجود محمولي ولا يعتبر في صدق العدم اتصاف الموضوع بالملكه حتى يكون العدم عدما نعتيا، وكذلك الحال في الملكه، والامر كذلك في الاطلاق والتقييد فإن صدق الطبيعه على افرادها ذاتي ولا يعتبر في صدق الطبيعه على افرادها قابليتها للتقييد بقيد، بل يكفي في صدقها على افرادها عدم التقييد بنحو العدم المحمولي ومن اجل ذلك يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التناقض او التضاد، ولذلك ذهب السيد الاستاذ(قده) وكذا غيره من المحققين الى ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد او التناقض مع انه لا فرق من هذه الناحيه بين الاطلاق والتقييد وبين العلم والجهل مع انهم بنوا على ان التقابل بين العلم والجهل من تقابل العدم والملكه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

الى هنا قد تبين امور

الاول : ان التقابل بين الاشياء انما لوحظ بلحاظ الموجودات الخارجيه والتقابل بينها لا يخلو اما ان يكون بنحو الايجاب والسلب او بنحو التضاد او بنحو العدم والملكه ولا- رابع فى السبب، والعدم فى مقابل الملكه عدم خاص وهو العدم النعتى ووصف للموضوع كما ان الملكه وجود نعتى ووصف للموضوع .

الثانى : أن قابليه المحل المعتبره بين العدم والملكه شخصيه ولا- يعقل ان تكون نوعيه فالتقابل بين الاطلاق والتقييد والعلم والجهل من تقابل العدم والملكه كما هو المعروف والمشهور بين الاصحاب بل بين المحققين ايضا، واما التقابل بينهما فى بعض الموارد كاستحاله العلم بذاته تعالى وتقدس وضروره الجهل بها من تقابل التضاد اذا كان الجهل امرا وجوديا او من تقابل التناقض اذا كان الجهل امرا عدميا، ولكن اطلاق العدم والملكه انما هو بلحاظ نوع العلم والجهل، وقد ذكرنا ان هذا المعنى لا يرجع الى معنى محصل الا ان يكون مراد الفلاسفه من ان قابليه المحل تارة تكون شخصيه واخرى تكون نوعيه ان اطلاق العدم والملكه بين كل فردين من افراد العلم والجهل انما هو من باب الغالب حيث ان غالب افراد العلم والجهل التقابل بينهما من التقابل بين العدم والملكه واما التوجيه الاخر الذى ذكرناه سابقا فلا يرجع الى معنى محصل .

الثالث : انه لا مانع من ان يكون التقابل بين فردين من افراد نوعين من تقابل العدم والملكه فى بعض الموارد واما فى مورد اخر فقد يكون التقابل بين فردين من افرادهما بنحو التضاد او التناقض كما هو الحال فى العلم والجهل، فإن التقابل بينهما بالنسبه الى ذاته تعالى وتقدس بنحو التناقض او التضاد واما فى سائر الموارد فهو بنحو العدم والملكه، وهذا لا يوجب الالتزام بان التقابل بينهما بلحاظ نوعيهما.

ص: ٨٣

الرابع : لا وجه لما ذكره السيد الاستاذ (قده) و كذا غيره من التفصيل بين الاطلاق والتقييد وبين العلم والجهل، فإن السيد الاستاذ ذهب الى ان التقابل بين العلم والجهل من تقابل العدم والملكه واما التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد مع انه لا فرق بينهما، فإن قابليه الموضوع كما هى موجوده بين العلم والجهل كذلك موجوده بين الاطلاق والتقييد ايضا، فإن الماهيه قابله للتقييد بقيد فاذا لم تقيد يصدق عليها عنوان الاطلاق، فاذا كانت هذه القابليه مناط التقابل بين العدم والملكه فهى موجوده بين الاطلاق والتقييد، فإن الطبيعى المطلق قابل للتقييد غالبا كما هو الحال فى الجهل والعلم فإن الجاهل غالبا قابل لأن يتصف بالعلم وهذه القابليه هى المنشئ لكون التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكه وهى موجوده فى الطبيعى المطلق غالبا الا نادرا، فاذا لم يقيد بقيد اطلق عليه المطلق، وعليه فلا وجه للتفصيل بين العلم والجهل وبين الاطلاق والتقييد من ان التقابل بين الاولين من تقابل العدم والملكه وان التقابل بين الاخيرين من تقابل التضاد، والصحيح ان التقابل بين العلم والجهل ايضا من

تقابل التضاد او التناقض اذا كان الجهل امرا عديميا، والوجه فى ذلك انه لا تعتبر فى صدق الجاهل على الانسان ان يكون قابلا للاتصاف بالعلم وان كانت هذه القابليه موجوده فيه الا- انها ليست مقومه لصدق الجاهل عليه كما هو الحال بين الاطلاق والتقييد، فإن قابليه المطلق لا تعتبر فى صدق الاطلاق عليه سواء أ كان المطلق قابلا للتقييد بقيد ام لم يكن، وعليه فيصح اطلاق الجهل على الانسان وان لم يكن قابلا للعلم فى مورد لأنه يكفى فى صدق الجهل عليه عدم العلم بنحو العدم المحمولى .

واما التعليق الثالث الذى ذكره السيد الاستاذ على المحقق النائيني من تفسيره الاهمال الوارد فى كلام المحقق النائيني بالفرد المردد وجوده فى الخارج، فإنه لا ينسجم مع شىء من المباني الموجوده بين الاطلاق والتقييد، اما على المبني الصحيح من ان التقابل بينهما هو تقابل التناقض فمعنى الاهمال حينئذ هو عدم الاطلاق وعدم التقييد، وعدم الاطلاق وعدم التقييد فى الواقع وان كان مستحيلا لأنه ارتفاع للنقيضين الا انه ليس من الفرد المردد وجوده فى الخارج، واما على مبني السيد الاستاذ من ان التقابل بينهما من تقابل التضاد فمعنى الاهمال هو عدم لحاظ الاطلاق وعدم لحاظ التقييد وهو وان كان مستحيلا فى الواقع الا انه ليس من الفرد المردد وجوده فى الخارج، واما على مبني المحقق النائيني (قده) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه يكون معنى الاهمال على هذا المبني عدم قابليه المحل للإطلاق والتقييد لا ترده بين الوجود والعدم فى الخارج فما ذكره السيد الاستاذ من تفسيره الاهمال فى كلام المحقق النائيني بالفرد المردد وجوده فى الخارج لا ينسجم مع شىء من المباني الموجوده فى الاطلاق والتقييد .

هذا تمام كلامنا فى اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه، وقد ظهر مما ذكرنا ان اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده مستحيل لاستلزامه توقف الشىء على نفسه مباشره، واما اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول فلا مانع منه ولكن وقوعه فى مقام الاثبات بحاجه الى دليل .

بقى الكلام فى مسألتين :

الاولى : هل يمكن اخذ عدم العلم بالحكم فى موضوع نفسه ؟

الثانيه : هل يمكن اخذ الظن بالحكم فى موضوع نفس هذا الحكم ؟

اما الكلام فى المسأله الاولى فقد تعرض شيخنا الانصارى له فى باب القطع فى مقام توجيه ما نسب الى الاخباريين، فإنه قد نسب لهم المنع عن حججه القطع الحاصل من المقدمات العقلية اما الحاصل من المقدمات الشرعيه فهو حجه، حيث قام شيخنا الانصارى بتوجيه هذا الكلام وذكر ان المنع من حججه القطع غير معقول ولا يمكن نسبه الى الاخباريين فلا بد من توجيه كلام الاخباريين، بأن يقال ان مرادهم التصرف بالحكم المقطوع به أى ان العلم الحاصل بالأحكام الشرعيه من المقدمات العقلية يكون مانعا عن فعليتها، فاذا كان العلم مانعا عن فعليتها فعدمه لا محاله يكون مأخوذا فى موضوعها، فإن ما كان عدمه مأخوذا فى الموضوع فلا محاله يكون وجوده مانعا، فاذا كان العلم الحاصل من المقدمات العقلية بالأحكام الشرعيه فهذا العلم مانعا عن فعلية تلك الاحكام وتنجزها وحينئذ بطبيعته الحال يكون عدمه مأخوذا فى موضوع هذه الاحكام، وما نحن فيه من هذا القبيل.

أقسام القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

تلخص مما ذكرنا ان ما نسب الى الاخباريين من منع العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية لا يرجع عند التحقيق الى معنى محصل، فان ارادوا بذلك المنع عن العمل بالقطع بما هو قطع وانه ليس بحجه بدون رفع اليد عن الحكم المقطوع فهذا غير معقول ويستلزم التناقض، فإن المكلف اذا قطع بوجوب شىء يرى ان المولى اراد امتثال هذا الوجوب ولم يرفع يده عن حق طاعته وامتثاله ويعاقب على مخالفته ومع ذلك يمنع عن العمل بهذا القطع فهذا هو معنى التناقض ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم فبطبيعته الحال لو صدر منع من المولى فى مورد عن العمل بالقطع فلا محاله يرجع الى ان المولى لم يرد امتثال ما تعلق به القطع من الوجوب او الحرمة وهو امر معقول ولا مانع منه لأن الامر بيد المولى، واما مع عدم رفع اليد عن الواقع و اراد امتثاله ويعاقب على مخالفته ومع ذلك يمنع عن العمل بالقطع وانه ليس بحجه فهو تناقض لا يمكن صدوره من المولى الحكيم، هذا من جانب .

ص: ٨٦

ومن جانب اخر، هل يمكن اخذ عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول او لا يمكن ؟

والجواب :- انه لا مانع منه ثبوتا وانه بمكان من الامكان حتى لو قلنا ان اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول مستحيل كما ذهب اليه السيد الاستاذ والمحقق النائينى (قدهما)، فإن العلم اذا كان مأخوذا يلزم الدور اذ ان فعلية الحكم تتوقف على العلم بالحكم من باب توقف الحكم على موضوعه والعلم بالحكم يتوقف على الحكم من باب توقف العلم على متعلقه، وهذا لا يجرى فى عدم العلم اذ ان عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل اذا كان مأخوذا فى موضوع نفس هذا الحكم فى مرتبه المجعول لا يلزم منه هذا المحذور، لأن فعلية الحكم وان كانت متوقفه على عدم العلم بالحكم من باب توقف الحكم على موضوعه واما عدم العلم فلا يتوقف على شىء اذ هو فى نفسه ثابت وثبوته أزل ولا يتوقف على شىء اذ العدم ليس بشىء حتى يتوقف على شىء، فعدم العلم لا يتوقف على الحكم حتى يلزم الدور، ولهذا لا مانع من اخذ عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول .

ولكن قد يقال كما قيل ان هذا المحذور وان كان غير لازم الا ان هناك محذورا اخر وهو ان هذا الحكم غير قابل للوصول الى المكلف وغير قابل للتنجز لأن المكلف طالما يكون جاهلا به لا يكون هذا الحكم محركا للمكلف وداعيا وطالما يكون عالما به فهو مانع عن وصوله لأن عدمه مأخوذا في موضوعه فما كان عدمه مأخوذا في الموضوع فوجوده مانع عنه، فيستحيل وصول هذا الحكم الى المكلف لا- في حال الجهل وعدم العلم ولا في حال العلم، فكل حكم يستحيل وصوله الى المكلف وامثاله وتنجزه على المكلف يستحيل جعله ايضا لأنه لغو اذ جعل الحكم انما هو بداعي الاطاعه والامتثال واذا لم يمكن امثاله فجعله لغو وصدور اللغو من المولى مستحيل .

والجواب عن ذلك :- ان هذا المحذور انما يلزم اذا كان عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل مأخوذا فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول مطلقا من أى سبب حصل عدم العلم سواء أ كان من المقدمات العقلية ام كان من المقدمات الشرعيه، فعندئذ يلزم هذا المحذور ولا- يمكن وصول هذا الحكم الى المكلف وامثاله فى حال الجهل او فى حال العلم، واما اذا كان عدم العلم الخاص بالحكم مأخوذا فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول فلا- يلزم هذا المحذور، فلو فرضنا ان المولى اخذ عدم العلم الحاصل بالأحكام الشرعيه من المقدمات العقلية فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول واما العلم الحاصل بالأحكام الشرعيه من المقدمات الشرعيه كالكتاب والسنة فلا يكون عدمه مأخوذا فى الموضوع، فعندئذ يكون المكلف ملتفتا الى ان العلم الحاصل منه بالأحكام الشرعيه من المقدمات العقلية هذا العلم مانع عن وصولها وتنجزها على المكلف واما العلم الحاصل بالأحكام الشرعيه من المقدمات الشرعيه فهو موجب لوصول هذه الاحكام وتنجزها ولا يكون مانعا فعندئذ لا مانع من أخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول لا- عدم العلم المطلق والمحذور انما يرد فيما اذا كان المأخوذ عدم العلم المطلق بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول، واما اذا كان المأخوذ عدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبه الجعل كالعلم الحاصل من المقدمات العقلية فلا- مانع من ذلك اذ المكلف ملتفت الى ان علمه بالحكم اذا حصل من المقدمات العقلية فهذا العلم لا اثر له ولا يوجب وصول الحكم وهو مانع من وصول الحكم اليه وتنجزه، واما العلم الحاصل منه بالأحكام الشرعيه من الكتاب والسنة فهو موجب لوصول هذه الاحكام اليه وتنجزها عليه، ونظير ذلك ما اذا فرضنا ان المولى اخذ عدم الظن المعتبر بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول، وعلى هذا فاذا ظن بالحكم فهذا الظن يكون مانعا عن وصول هذا الحكم واما اذا علم بالحكم فهذا العلم موجبا لوصول هذا الحكم وتنجزه لأن المأخوذ فى الموضوع انما هو عدم الظن المعتبر لا عدم العلم ولا محذور فيه لأن المكلف يعلم ان ظنه مانع من وصول الحكم والذي يوجب وصول الحكم وتنجزه هو العلم لا الظن .

ومن جانب ثالث، هل يمكن اخذ عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه ؟

والجواب :- ان فيه تفصيلا فإن اخذ عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه يختلف عن اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى نفس هذه المرتبه، وقد تقدم ان اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه غير معقول لاستلزامه توقف الشىء على نفسه وتقدم الشىء على نفسه مباشره، واما اذا كان المأخوذ فى الموضوع عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول فإن فيه تفصيلا بين ما اذا كان عدم العلم تمام الموضوع وما كان عدم العلم جزء الموضوع، اما اذا كان عدم العلم جزء الموضوع وجزؤه الاخر الحكم فعندئذ يلزم محذور توقف الشىء على نفسه فإن الحكم يتوقف على عدم العلم بالحكم والمفروض ان هذا الحكم جزء الموضوع فيتوقف الحكم على نفسه وهو من تقدم الشىء على نفسه وهو مستحيل، واما اذا كان عدم العلم بالحكم تمام الموضوع فعندئذ لا يلزم أى محذور لا محذور الدور ولا محذور الخلف، فإن الحكم يتوقف على عدم العلم به واما عدم العلم فهو ثابت بنفسه ولا يتوقف على أى شىء اذ العدم ليس بشىء حتى يتوقف على شىء لأنه امر أزلى، ولهذا لا مانع من اخذ عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه اذا كان عدم العلم تمام الموضوع

أقسام القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

ص : ٨٩

لا- اشكال ولا- مانع ثبوتا من اخذ عدم العلم بالحكم فى مرتبه الفعلية فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل، وايضا لا مانع من اخذ عدم العلم بالحكم الفعلى أى بالحكم فى مرتبه الفعلية فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه اذا كان عدم العلم تمام الموضوع، واما اذا كان جزء الموضوع وجزؤه الاخر الحكم فلا يمكن، فإنه يستلزم توقف الشىء على نفسه فإن شخص هذا الحكم المأخوذ جزء الموضوع يكون حكم الموضوع فيتوقف الحكم على نفسه وهو مستحيل ولا يمكن، واما اذا كان عدم العلم تمام الموضوع فلا مانع منه، ومنه يظهر الفرق بين اخذ عدم العلم بالحكم فى مرتبه الفعلية او مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه وبين اخذ العلم حيث ان اخذ العلم لا- يمكن حتى اذا كان تمام الموضوع فإنه وان لم يلزم توقف الشىء على نفسه فى الواقع ولا الخلف ولكن يلزم ذلك بنظر القاطع ومن اجل ذلك فهو مستحيل ولكن اذا كان عدم العلم تمام الموضوع فلا- يلزم هذا المحذور لا فى الواقع ولا بنظر القاطع، هذا من ناحيه .

ومن ناحيه اخرى، ما تقدم من الجواب عن اللغويه وأن اخذ عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول يلزم لغويه هذا الحكم لأن وصول هذا الحكم الى المكلف غير ممكن فإن المكلف طالما يكون جاهلا فلا يكون هذا الحكم واصلا اليه ومحركا واذا كان عالما فعلمه مانعا عن وصوله، فوصول هذا الحكم غير معقول، واذا لم يمكن وصوله لم يمكن جعله ايضا لأنه لغو اذ جعل الاحكام الشرعيه انما هو بداعى وصولها الى المكلف وتنجزها عليه وامثالها.

وقد اجبنا عن ذلك بأن هذا المحذور انما يلزم اذا كان عدم العلم بالحكم مطلقا من أى سبب حصل سواء حصل من المقدمات العقلية ام حصل من المقدمات الشرعية كالكتاب والسنة، عدم العلم مطلقا بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول يلزم هذا المحذور، واما اذا كان المأخوذ فى الموضوع عدم العلم الخاص أى المأخوذ من المقدمات العقلية فلا يلزم هذا المحذور .

ولكن، هذا الجواب ايضا لا يجدى فإن نفس المحذور الذى جاء من اخذ عدم العلم مطلقا بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول يجىء فى هذا الفرض ايضا، فإن هذا الحكم لا يمكن وصوله الى المكلف فطالما يكون المكلف جاهلا فلا يكون واصلا اليه ولا محركا وفعلا واذا كان عالما ولو بالعلم الحاصل من المقدمات العقلية أى بالعلم الخاص يكون العلم مانعا من وصول الحكم اليه وتنجزه عليه، ومن اجل ذلك لا يمكن وصول هذا الحكم على كلا التقديرين سواء أ كان المأخوذ عدم العلم المطلق او عدم العلم الخاص، هذا مضافا الى ان المكلف اذا علم بالحكم من أى سبب حصل ولو كان من المقدمات العقلية فالمكلف يرى الواقع ويرى ان قطعه مطابق للواقع ولا- يحتمل عدم مطابقته للواقع ويرى ان الواقع منجز عليه وهو معاقب على مخالفته ولا- يمكن -مع فرض كونه عالما بالواقع- ان يكون ملتفتا الى انه مانع، اذ مع كونه ملتفتا الى انه مانع ينتفى العلم عنه بانتفاء متعلقه فلا يمكن الجمع بين الامرين فجعل مانعيه هذا العلم لغو ولا اثر له .

وقد اجيب عن ذلك بأن هذا مغالطه، فإن المراد من جعل العلم الخاص مانعا إن الشارع اذا اخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول يكون قد جعل هذا العلم الخاص مانعا من وصول الحكم ومعنى جعله مانعا هو تقييد جعل الاحكام الشرعيه بعدم العلم الخاص بها وهو العلم الحاصل من المقدمات العقلية، فاذا كان المكلف ملتفتا الى هذا التقييد فلا- يمكن حصول هذا العلم اذ مع العلم لا- حكم ولا جعل فكيف يتحقق العلم بدون المتعلق، ومرجع المانعيه وان كان ذلك الا- ان الاثر العملى لا يترتب على ذلك ايضا، فإن المكلف اذا حصل له العلم بالحكم الشرعى من المقدمات العقلية فهو غير ملتفت الى هذا التقييد ولا- يمكن الجمع بين الامرين أى بين التفاته الى التقييد وبين حصول العلم فاذا فرض حصول العلم للمكلف لا بد ان يعمل على طبقه ولا يمكن له رفع اليد عنه لأنه يرى الواقع ويرى ان قطعه مطابق للواقع ولا يحتمل عدم مطابقته للواقع، ولهذا فلا اثر لذلك ايضا الا فى موارد نادره اذا كان المكلف ملتفتا الى هذا التقييد واما اذا حصل له العلم فلا يمكن ان يكون ملتفتا الى هذا التقييد .

فالتتيجه ان هذا الجواب ايضا لا اثر له عملى .

وهذا التقييد يكون كاشفا عن تقييد الملاك بعدم العلم الخاص اى كما ان جعل الاحكام الشرعيه مقيد بعدم العلم الخاص بها كذلك الملاك الواقعى ايضا مقيد بعدم العلم الخاص بها، فإن عدم جعل الحكم يكشف عن عدم الملاك .

إلى هنا قد تبين صور :

الاولى : اخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعل، وقد تقدم انه بمكان من الامكان فى مقام الثبوت حتى لو قلنا بان اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعل لا يمكن - كما بنى عليه السيد الاستاذ (قده) والمحقق النائينى (قده) - مع ذلك لا مانع من اخذ عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعل .

الثانيه : اخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل، وقد تقدم ان هذا ممكن فيما اذا كان عدم العلم تمام الموضوع لأنه لا يلزم أى محذور لا فى الواقع ولا فى نظر القاطع .

الثالثه : اخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبه الفعلية فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل، وهذا ايضا لا مانع منه ثبوتا .

الرابعه : اخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبه الفعلية فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه، وهذا ممكن اذا كان عدم العلم تمام الموضوع .

هذا تمام كلامنا فى اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه بتمام اقسامه او اخذ عدم العلم بالحكم فى موضوع نفسه بكل اشكاله .

الكلام فى المسأله الثانيه وهى الظن بالحكم

إذا كان الظن بالحكم مأخوذاً في الموضوع، فتارة يكون مأخوذاً في موضوع حكم مخالف لحكمه، وأخرى يكون مأخوذاً في موضوع نفس حكمه، وثالثه يكون مأخوذاً في موضوع حكم مضاد لحكمه ورابعه يكون مأخوذاً في موضوع حكم مماثل لحكمه .

أما الفرض الأول أي الظن بالحكم يكون مأخوذاً في موضوع حكم مخالفاً لحكمه فلا إشكال في إمكانه كما إذا قال المولى إذا ظننت بوجوب الصلاة يجب عليك التصديق بديرهم، فإن وجوب التصديق حكم مخالف لحكم الظن، وأما إثباتا فهو بحاجة إلى دليل فإن كان هناك دليل فهو والا فلا يمكن الأخذ به في مقام الإثبات .

وأما الفرض الثاني وهو أن الظن بالحكم مأخوذاً في موضوع نفس حكمه، فتارة يكون الظن مأخوذاً في موضوع نفس حكمه بعنوان الطريقيه أي طريقيته إلى المظنون بالعرض وأخرى يكون مأخوذاً في موضوع نفس حكمه بعنوان الصفتيه وهي إضافته إلى المظنون بالذات .

فعلى الأول لا- يمكن أن يكون الظن تمام الموضوع، فإن المأخوذ في الموضوع إضافه الظن إلى المظنون بالعرض ولا يمكن أن تكون هذه الإضافه تمام الموضوع لأنها متقومه بالطرفين، ومن هنا ذكرنا أن القطع الطريقي وهو القطع المضاف إلى المعلوم بالعرض لا- يمكن أن يكون تمام الموضوع بل لا بد أن يكون جزء الموضوع وجزؤه الآخر هو الحكم والظن أيضاً كذلك فإذا كان المأخوذ في الموضوع إضافه الظن إلى المظنون بالعرض وطريقيته إليه فلا- بد أن يكون جزء الموضوع وجزؤه الآخر هو الواقع أي المظنون بالعرض، وأما إذا كان الظن مأخوذاً بنحو الصفتيه أي إضافته إلى المظنون بالذات فلا مانع من أن يكون تمام الموضوع، فتارة يكون جزء الموضوع وجزؤه الآخر الواقع وأخرى يكون تمام الموضوع فهنا صور ثلاث، ولا شبهه في أن الصورة الأولى مستحيله ولا- يمكن أن يكون الظن مأخوذاً في موضوع حكمه بنحو الطريقيه أي إضافته إلى المظنون بالعرض باعتبار أن الحكم جزء الموضوع وشخص هذا الحكم حكم هذا الموضوع فيلزم توقف الحكم على نفسه وتقدم الحكم على نفسه وهو مستحيل وكذلك الحال فيما إذا كان الظن مأخوذاً في الموضوع بنحو الصفتيه وكان جزء الموضوع لأنه يلزم محذور توقف الشيء على نفسه مباشرة بدون الحاجة إلى الدور وإنما الكلام في أنه هل يمكن أخذ الظن المضاف إلى المظنون بالذات تمام الموضوع أو لا يمكن ذلك ؟

اما فى القطع فقد تقدم انه ممكن فى الواقع ولكنه لا- يمكن بنظر القاطع أى لا- يمكن بنظر القاطع اخذ القطع تمام الموضوع للحكم . وهل الظن ايضا كذلك ام لا؟ سيأتى إن شاء الله تعالى .

أقسام القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

كان كلامنا فى الظن بالحكم اذا أخذ فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده كالظن بالحكم فى مرتبه الجعل قد اخذ فى موضوع نفس هذا الحكم فى هذه المرتبه، فهذا غير معقول سواء أ كان الظن بالحكم ظنا طريقيا -أى اضافه الظن الى المظنون بالعرض- بأن يكون الظن بالحكم جزء الموضوع وجزؤه الاخر الحكم لأن الطريق لا- يمكن ان يكون تمام الموضوع لأن طريقيه الطريق متقومه ذاتا بذى الطريق فلا- يعقل معنى للطريق اذا لم يكن ذى الطريق موجودا وحينئذ لا- محاله يكون الظن جزء الموضوع وجزؤه الاخر الحكم او ظنا صفتيا أى اضافه الظن الى المظنون بالذات فى افق الذهن، فإن كان جزء الموضوع فأىضا لا يمكن وان كان تمام الموضوع بحيث لا يكون للحكم أى دخل فهذا مما لا مانع منه، فهنا صور ثلاث :

الاولى : الظن بالحكم فى مرتبه الجعل مأخوذ فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه بنحو الطريقيه .

الثانيه : الظن بالحكم مأخوذ فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه بنحو الصفتيه، ويكون جزء الموضوع .

الثالثه : الظن بالحكم مأخوذ فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه بنحو الصفتيه، ويكون تمام الموضوع .

اما الصوره الاولى فلا شبهه فى استحالتها، لأن جزء الموضوع الحكم والمفروض ان شخص هذا الحكم هو حكم هذا الموضوع فيلزم اتحاد الحكم مع الموضوع وتوقف الحكم على الحكم وهو من توقف الشئ على نفسه مباشره بدون حاجه الى الدور وتقدم الشئ على نفسه مباشره بدون الحاجه الى مقدمه وهى الدور، ولذا يستحيل اخذ الظن بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفس هذا الحكم فى هذه المرتبه بنحو الطريقيه، واما الصوره الثانيه فأىضا مستحيله لأن المفروض ان الحكم جزء الموضوع وجزؤه الاخر الظن الصفتى فالحكم جزء الموضوع والمفروض ان شخص هذا الحكم حكم هذا الموضوع فيلزم اتحاد الحكم مع الموضوع وهو مستحيل لأنه من توقف الحكم على نفسه مباشره وتقدمه على نفسه مباشره، اما الصوره الثالثه وهى ان الظن بالحكم فى مرحله الجعل مأخوذ فى موضوعه على نحو الصفتيه تمام الموضوع والحكم ليس جزء الموضوع ولا- قيد الموضوع فالظن تمام الموضوع وهو ليس بمستحيل ولا يلزم محذور توقف الشئ على نفسه اذ الحكم يتوقف على الظن والظن لا يتوقف على شئ فلا يكون محالا من هذه الناحيه .

ص: ٩٤

ولكن هناك محذورين اخرين ذكرناهما فى باب القطع بالحكم المأخوذ فى موضوع نفس هذا الحكم بنحو الصفتيه وكان تمام الموضوع، اذ يلزم محذورين بنظر القاطع وإن لم يلزم محذور فى الواقع :

الاول : الدور بنظر القاطع، فإن الحكم يتوقف على القطع والقطع يتوقف على الحكم بنظر القاطع -وان كان فى الواقع لا توقف للقطع على الحكم- لأن القطع تمام الموضوع ولكن بنظر القاطع فالقطع يتوقف على الحكم المقطوع به فيلزم الدور بنظر القاطع .

الثانى : لزوم الخلف بنظر القاطع كما سوف نشير اليه .

فهل يمكن تطبيق هذين المحذورين على الظن او لا يمكن ؟

اما المحذور الاول وهو الدور، فإن القاطع حيث يرى مطابقه قطعه للواقع ولا يحتمل عدم مطابقته، فيتوقف قطعه على ثبوت الواقع وهو الحكم فى المقام فلو توقف ثبوت الواقع على القطع لزم الدور بنظر القاطع، وهذا بخلاف الظن فإن الظان لا يرى مطابقه ظنه للواقع دائما بل يحتمل انه مطابق للواقع ويحتمل عدم مطابقته للواقع فلهذا لا يتوقف الظن على ثبوت الواقع فإن الظن موجود فى نفس المكلف سواء أ كان الظن مطابقا للواقع ام لم يكن أى انه يحتمل ان ظنه الموجود فى افق النفس مطابقا للواقع ويحتمل انه غير مطابق للواقع، فالظن الموجود فى افق النفس هو الظن المضاف الى المظنون بالذات فى افق النفس فإن الظن عين المظنون بالذات ولا اختلاف بينهما الا بالاعتبار كالإيجاد والوجود فى الامور التكوينية فهذه الاضافه أى اضافته الظن الى المظنون بالذات موجود فى افق النفس سواء أ كان مطابقا للواقع ام لم يكن، فلا- دور فإن ثبوت الحكم وهو الواقع يتوقف على الظن من باب توقف الحكم على الموضوع واما الظن فلا يتوقف على ثبوت الواقع .

ص: ٩٥

فإذن هذا المحذور يلزم في القاطع ولا يلزم في الظان .

وأما المحذور الثاني وهو محذور الخلف، فالظاهر انه يجيء في الظن ايضاً أى كما ان القاطع يرى ثبوت الواقع في المرتبه السابقه بقطع النظر عن تعلق قطعه به فلو كان ثبوت الواقع متوقفاً على القطع لزم الخلف أى لزم من ثبوت الواقع في المرتبه السابقه عدم ثبوته وهو خلف وتناقض، كذلك الظان فإن الظان بالواقع يرى ان الواقع ثابت في المرتبه السابقه بقطع النظر عن ظنه به فلو كان ثبوت الواقع متوقفاً على الظن من باب توقف الحكم على الموضوع لزم الخلف أى يلزم من فرض ثبوت الواقع في المرتبه السابقه عدم ثبوته .

فإذن في هذا المحذور لا فرق بين القطع وبين الظن .

فمن اجل ذلك يكون اخذ الظن الصفتي بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في هذه المرتبه مستحيل بنظر الظان وإن لم يكن مستحيلاً في الواقع .

هذا كله فيما اذا كان الظن بالحكم في مرتبه الجعل مأخوذاً في موضوع نفس هذا الحكم في نفس هذه المرتبه .

وأما الفرض الثاني وهو ما كان الظن بالحكم في مرتبه الجعل مأخوذاً في موضوع نفسه في مرتبه المجعول أى ان المولى اخذ الظن بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول وهل هذا ممكن او انه ليس بممكن ؟

لا شبهه في امكانه ثبوتاً، فإنه لا يلزم الدور ولا توقف الشيء على نفسه ولا الخلف فإن الظن يتوقف على الحكم في مرتبه الجعل من باب توقفه على متعلقه، والحكم في مرتبه الجعل لا يتوقف على الظن والحكم في مرتبه الفعلية يتوقف على الظن من باب توقف الحكم على موضوعه، فما يتوقف على الظن غير ما يتوقف الظن عليه فلا دور في البين، فلا مانع من اخذ الظن بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول وهي مرتبه الفعلية .

نعم للسيد الاستاذ والمحقق النائيني (قدهما) كلام قد تقدم فى باب القطع فلا حاجه الى الاعاده فإنهما بنيا على استحاله هذا ايضا.

واما اذا كان الظن بالحكم مأخوذا فى موضوع ضده وهو الفرض الثالث، كما اذا قال المولى (اذا ظننت بوجوب الصلاه تحرم عليك الصلاه) او (اذا ظننت بحرمة شرب الخمر وجب عليك شربها) وهكذا، فلا شبهه فى استحاله ذلك لا من جهة استحاله اجتماع الوجوب مع الحرمة فى شىء واحد، فإنه لا مانع من اجتماعهما بما هما امران اعتباريان اذ لا مضاده بين الامور الاعتباريه لأنها ليس بشىء كى تتصور المضاده بينها بل استحاله ذلك من جهتين :

الاولى : من ناحيه المبادئ فإن الوجوب تابع للمصلحه الملزمه فى متعلقه والحرمة تابعه للمفسده الملزمه فى متعلقها ومن الواضح انه لا يمكن الجمع بين المصلحه الملزمه وبين المفسده الملزمه فى شىء واحد .

الثانيه : انه لا يمكن امتثال هذا الحكم أى امتثال الوجوب والحرمة معا ومن الطبيعى ان كل حكم لا يمكن امتثاله لا يمكن جعله لأنه لغو اذ ان جعل الحكم انما هو بداعى امتثاله فإذا استحاله امتثاله استحاله جعله ايضا .

هذا كله فيما اذا كان الظن معتبرا .

أقسام القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

كان كلامنا فى ان العلم بالحكم مأخوذ تاره فى موضوع حكم مخالف له واخرى فى موضوع حكم مضاد له وثالثه فى موضوع حكم مماثل له ورابعه فى موضوع حكم نفسه تاره بلحاظ مرتبه واحده واخرى بلحاظ مرتبتين، وقد تقدم الكلام فى جميع ذلك موسعا، ويبقى الكلام فى الظن وهذه الصور متصوره فى الظن ايضا :

ص: ٩٧

الاولى : ان الظن بالحكم مأخوذ فى موضوع نفسه تاره بلحاظ مرتبه واحده أى الظن بالحكم فى مرتبه الجعل مأخوذ فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه واخرى بلحاظ مرتبتين أى الظن بالحكم فى مرتبه الجعل مأخوذ فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول .

الثانيه : ان الظن بالحكم مأخوذ فى موضوع حكم مخالف له .

الثالثه : ان الظن بالحكم مأخوذ فى موضوع حكم مضاد له .

الرابعه : الظن بالحكم مأخوذ فى موضوع حكم مماثل له .

اما الكلام فى الصورة الاولى اى الظن بالحكم المأخوذ فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده تاره يكون الظن مأخوذا بنحو الطريقيه
واخرى يكون بنحو الصفتيه، ونقصد بالطريقيه اضافه الظن الى المظنون بالعرض وهو المظنون فى الخارج اى خارج افق الذهن
ونقصد بالظن الصفتي اضافه الظن الى المظنون بالذات .

اما اذا كان الظن بالحكم مأخوذا فى موضوع نفسه بنحو الطريقيه فلا- شبهه فى انه جزء الموضوع وجزؤه الاخر هو الحكم فى
الواقع لأن طريقيه الظن متقومه بوجود ذى الطريق فى الواقع والا- فلا يكون متصفا بهذا الوصف، فالموضوع مركب من طريقيه
الظن والحكم الواقعى، وهو مما لا يمكن اذ يلزم من ذلك توقف الشىء على نفسه مباشره لأن الحكم جزء الموضوع وشخص
هذا الحكم حكم هذا الموضوع، فيلزم توقف الشىء على نفسه اى توقف الحكم على نفسه مباشره وهو مستحيل .

فإذن اخذ الظن بالحكم فى موضوع نفسه بلحاظ مرتبه واحده بنحو الطريقيه مستحيل

واما الظن الصفتي فتاره يكون مأخوذا فى الموضوع بنحو جزء الموضوع والجزء الاخر هو الحكم فى الواقع، وهذا الفرض ايضا
مستحيل لأن شخص هذا الحكم جزء الموضوع والمفروض ان شخص هذا الحكم حكم هذا الموضوع فيلزم اتحاد الحكم مع
موضوعه وتوقف الحكم على نفسه وهو مستحيل، وتاره اخرى يكون مأخوذا تمام الموضوع للحكم بان لا يكون الحكم الواقعى
جزء الموضوع فلا استحاله حينئذ لان الحكم يتوقف على الظن والظن لا يتوقف على شىء، فالظن بالحكم بنحو الصفتيه مأخوذ
فى موضوع نفسه بنحو تمام الموضوع لا محذور فيه .

ولكن هذا التقسيم كما ذكرناه سابقا مبني على تقسيم الشيخ عليه الرحمه ومن تأخر عنه أى ان القطع على قسمين طريقي وصفتي، ولكن ذكرنا سابقا ان القطع حقيقه واحده وهذا التقسيم مبني على التسامح فإن حقيقه القطع هى الكشف والمرآتيه، فإن القاطع يرى المقطوع فى الخارج ولا- يرى قطعه، فالقطع حقيقته المرآتيه والمرآتيه والكاشفيه ذاتيه للقطع فلا تتوقف على شىء وهى موجوده فى افق النفس فلا- يمكن وجودها فى خارج افق النفس لأن العلم من الامور النفسانيه فلا يعقل وجودها فى الخارج، فحقيقه العلم حقيقه واحده، وهذه الحقيقه يمكن ان تؤخذ جزء الموضوع للحكم ويمكن ان تؤخذ تمام الموضوع للحكم .

فتقسيم القطع الى الطريقيه والصفتيه مبني على التسامح اذ المراد ان الطريقيه طريقيه القطع الى الخارج ويستحيل وجود القطع فى الخارج فكيف يمكن ان يكون طريقا الى الاشياء الخارجيه فالعلم وهو القطع فى افق النفس طريق الى الواقع ومرآه الى الواقع ومرآتيه فى افق النفس ولا يعقل ان يكون طريقا الى الخارج، وكذلك الظن .

هذا من جهه .

ومن ناحيه اخرى، كأن الظن الصفتي على المشهور اذا كان تمام الموضوع فلا يلزم محذور تقدم الشىء على نفسه وتوقف الشىء على نفسه، ولكن هناك محذورين اخرين قد ذكرناهما فى مسأله القطع، فأن القطع الصفتي على مسلك الشيخ عليه الرحمه وغيره اذا كان مأخوذا فى الموضوع وكان تمام الموضوع فلا- يلزم محذور توقف الشىء على نفسه، ولكن يلزم هنا محذور بنظر القاطع تاره يكون هو الدور واخرى يكون الخلف .

اما الدور فإن القاطع يرى ثبوت الواقع ويرى المقطوع وان قطعه يتوقف على وجود المقطوع ولا يحتمل الخلاف فإن القاطع يرى دائما ان قطعه مطابق للواقع، فقطعه يتوقف على وجود المقطوع فى الخارج فلو كان وجود المقطوع يتوقف على القطع لزم الدور، فهذا الدور يلزم بنظر القاطع، واما الخلف فلأن القاطع اذا قطع بشىء يرى ان هذا الشىء ثابت فى الواقع فى مرتبه سابقه بقطع النظر عن تعلق قطعه به فلو فرضنا ان ثبوته مما يتوقف على القطع فيلزم الخلف أى يلزم من فرض ثبوته عدم ثبوته ومن فرض وجوده عدم وجوده وهو مستحيل .

ص: ٩٩

فهذان المحذوران يلزمان من اخذ القطع فى موضوع الحكم بنحو الصفته تمام الموضوع بنظر القاطع لا فى الواقع .

فهل ينطبق هذان المحذوران على الظن او لا؟

اما المحذور الاول وهو لزوم الدور، فلا ينطبق على الظن لأن القاطع يرى دائما ان قطعه مطابق للواقع ولا يحتمل الخلاف فلو كان الواقع متوقفا على قطعه لدار واما الظان فلا- يرى ان ظنه دائما مطابق للواقع فكما انه يحتمل ذلك يحتمل ان ظنه غير مطابق للواقع، فلا يرى الظان ان ظنه يتوقف على ثبوت الواقع أى الظن موجود سواء أ كان الواقع موجودا ام لم يكن موجودا، فلا ينطبق محذور الدور على الظن .

واما المحذور الثانى وهو محذور الخلف فهو ينطبق على الظن ايضا، فإن القاطع اذا قطع بشىء فكما انه يرى ان هذا الشىء ثابت فى الواقع فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن تعلق القطع به او عدم تعلقه به فكذلك الظان فإن الانسان اذا ظن بشىء يرى ان المظنون ثابت فى الواقع فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن تعلق ظنه به فلو كان ثبوته متوقفا على الظن لزم الخلف أى لزم من فرض ثبوته فى المرتبه السابقه عدم ثبوته وهو مستحيل .

فالمحذور الثانى ينطبق على الظن.

وعليه فلا يمكن اخذ الظن بنحو الصفته تمام الموضوع فإنه يستلزم بنظر الظان الخلف

هذا كله فى الصوره الاولى .

واما الصوره الثانيه وهى ان الظن بالحكم مأخوذ فى موضوع حكم مخالف له كما اذا قال المولى اذا ظننت بوجوب الصلاه وجب عليك التصديق على الفقراء ولا- مانع من ذلك ثبوتا واثباتا فإنه لا تنافى بين الحكمين بين الحكم الذى هو متعلق الظن وبين الحكم الذى يكون الظن موضوعا له ففى المثال الظن موضوع لوجوب التصديق ومتعلق الظن وجوب الصلاه .

ص: ١٠٠

واما الصورة الثالثه وهى اخذ الظن بالحكم فى موضوع حكم مضاد له كما اذا قال المولى اذا ظننت بوجوب الصلاه حرم عليك الايتان بها او اذا ظننت بحرمة شرب الخمر يجب عليك شربها فلا شبهه فى استحاله ذلك، اذ لا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد بأن تكون الصلاه واجبه وحرام معا او يكون شرب الخمر واجب وحرام معا فإنه مستحيل من جهة المبادئ لأن معناه اجتماع المصلحه الملزمه مع المفسده الملزمه، لأن الحرمة تكشف عن وجود مفسده ملزمه فى شرب الخمر والوجوب يكشف عن وجود مصلحه ملزمه فيه واجتماعهما مستحيل .

أقسام القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

بقى هنا شىء وهو ان الظن بالحكم اذا كان مأخوذا فى موضوع نفسه فى مرتبه اخرى كما اذا كان الظن بالحكم فى مرتبه الجعل مأخوذا فى موضوع نفسه فى مرتبه المجمعول وهى مرتبه فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج، وهذا بمكان من الامكان ثبوتا ولا يلزم فيه أى محذور لا الدور ولا الخلف ولا توقف الشىء على نفسه، فإن الظن يتوقف على الحكم فى مرتبه الجعل والحكم فى هذه المرتبه لا- يتوقف على الظن والحكم انما يتوقف على الظن فى مرتبه الفعليه، فما يتوقف عليه الظن غير ما يتوقف على الظن، نعم فى مقام الاثبات بحاجه الى دليل كما ذكرنا فى القطع ايضا .

واما اذا كان الظن بالحكم مأخوذا فى موضوع ضده، فإذا كان الظن معتبرا فهو غير معقول كما اذا فرضنا انه ورد فى الدليل اذا قطعت بوجوب الصلاه حرمت عليك الصلاه او اذا ظننت بحرمة شرب الخمر وجب عليك شربها، فهذا غير معقول لأن اجتماع الوجوب بما هو اعتبار والحرمة بما هى اعتبار فى شىء واحد وان كان لا محذور فيه من جهة ان الامور الاعتباريه لا وجود لها فى الخارج وانما وجودها فى عالم الاعتبار من قبل المعتبر فلا تتصور المضاده والمماثله بين الامور الاعتباريه، الا ان الاستحاله تكون فى مرحلتين فإن الوجوب يكشف عن وجود مصلحه ملزمه واصله الى المكلف ومنجزه والحرمة تكشف عن وجود مفسده ملزمه واصله الى المكلف ومنجزه ومن الواضح انه يستحيل اجتماع المصلحه الملزمه المنجزه مع المفسده الملزمه المنجزه فى شىء واحد، فلا يعقل ان يكون شىء واحد مشتملا على مصلحه ملزمه منجزه وعلى مفسده ملزمه منجزه أى ان يكون محبوبا وفى نفس الوقت يكون مبغوضا وان يكون متعلقا لإيراده المولى وفى نفس الوقت متعلقا لكرهته، وايضا غير معقول فى مرحله الامتثال فإن المكلف لا- يتمكن من امتثال كلا- الحكيمين معا أى امتثال الوجوب والحرمة معا اذ الوجوب يدعو المكلف الى الايتان بمتعلقه والحرمة تدعو المكلف الى الابتعاد عن متعلقها، وعليه يستحيل اجتماعهما فى شىء واحد فى مرحله الامتثال ومن الواضح ان كل حكم لا- يمكن امتثاله يستحيل جعله من قبل المولى اذ جعل الحكم انما هو بداعى امتثاله فاذا استحاله امتثاله استحاله جعله لأنه لغو ولا يمكن صدور اللغو من المولى الحكيم .

ص: ١٠١

هذا كله فى ما اذا كان الظن معتبرا ويثبت متعلقه تعبدا .

واما اذا كان الظن غير معتبر فهل الامر كذلك ايضا او لا؟

والجواب : ان الامر ليس كذلك، فإن الظن اذا كان غير معتبر فلا يثبت متعلقه فيكون متعلقه غير واصل الى المكلف لا وجدانا كما هو المفروض ولا تعبدا باعتبار ان الظن لا يكون حجه فاذا لم يكن حجه فلا يثبت متعلقه تعبدا، فيكون متعلقه غير واصل الى المكلف، فاذا فرضنا ان متعلقه حرمه شرب الخمر تكون الحرمه غير واصله الى المكلف وغير ثابتة بثبوت تعبدى وغير منجزه من جهه ان الظن غير معتبر ولا يكون حجه، والواصل الى المكلف هو الحكم المترتب على الظن وهو الوجوب لأن موضوعه واصل الى المكلف وهو الظن اعم من ان يكون معتبرا او غير معتبر، فالظن موجود فى افق نفسه وجدانا فالحكم المجعول للظن وهو واصل الى المكلف ومنجز فالحكم المتعلق للظن غير واصل الى المكلف وغير منجز لأن الظن لا يكون حجه حتى يثبت متعلقه، واما الحكم المجعول على الظن بان يكون الظن موضوعا له فهو واصل الى المكلف لثبوت موضوعه وهو الظن وجدانا وعندئذ لا محذور لا- فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال، اما فى مرحله المبادئ فلأن الوجوب بما هو غير واصل الى المكلف وغير منجز من جهه ان الظن به لا- يكون حجه فلا- يكشف عن وجود مصلحه واصله الى المكلف ومنجزه واما الحرمه المجعوله على الظن أى ان موضوعها الظن فبما انها واصله الى المكلف ومنجزه فهى تكشف عن وجود مفسده ملزمه واصله الى المكلف ومنجزه ومن الواضح ان المصلحه غير الواصله وغير المنجزه لا- تصلح لمزاحمه المفسده الملزمه المنجزه فلا تزاحم بينهما ولا تضاد، فعندئذ لا مانع من اخذ الظن بالحكم فى موضوع ضده اذا كان الظن غير معتبر، واما فى مرحله الامتثال فالواجب هو امتثال الحكم المجعول على الظن فإنه منجز وواصل الى المكلف واما الحكم المتعلق به الظن فهو غير واصل الى المكلف وغير منجز من جهه ان الظن به لا يكون حجه .

ص: ١٠٢

هذا كله فيما اذا كان الظن تمام الموضوع للحكم .

واما اذا كان الظن غير المعتمد جزء الموضوع للحكم بأن يكون جزءه الاخر هو الحكم الواقعي فالموضوع مركب من الظن والوجوب او من الظن والحرمة، فالحكم المجعول على هذا الموضوع المركب هو حرمة الصلاة او وجوب شرب الخمر، ففي هذا الفرض كلا- الحكمين غير ثابت لا الحكم الذى يكون متعلقا للظن الذى هو جزء الموضوع فإنه غير ثابت وغير واصل من جهة ان الظن لا- يكون حجه حتى يثبت متعلقه فالموضوع بكلا- جزئيه غير محرز وغير ثابت فاحد جزئيه ثابت وهو الظن واما جزءه الاخر وهو الحكم الواقعي فهو غير محرز وغير واصل الى المكلف، فاذا لم يحرز الموضوع لم يحرز حكمه ايضا فاذا لم يصل الموضوع الى المكلف لم يصل حكمه ايضا، فالحكم المجعول على هذا الموضوع المركب غير الواصل غير واصل ايضا، وعليه فكلا- الحكمين غير واصل الى المكلف اما الحكم المتعلق به الظن فمن جهة ان الظن لا- يكون حجه حتى يثبت متعلقه واما الحكم المجعول على الظن بالحكم بان يكون الموضوع مركبا فالموضوع المركب غير محرز حتى يكون الحكم المترتب عليه محرزاً، فاذا كان الحكمين غير محرز وغير واصل الى المكلف .

ثم ان للسيد الاستاذ(قده) كلاما فى المقام وهو ان الظن بالحكم اذا كان غير معتبر فأخذه فى موضوع ضده ايضا لا يمكن، وعلل ذلك بان هذا الظن اذا كان مطابقا للواقع يلزم اجتماع الضدين، فإن الظن بوجوب الصلاة اذا كان مأخوذاً فى موضوع حرمتها او الظن بحرمة شرب الخمر اذا كان مأخوذاً فى موضوع وجوب شربها وفرض ان هذا الظن لا- يكون حجه ولكن اذا كان مطابقا للواقع فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد واجتماع المفسده مع المصلحه فى شىء واحد، فاذا كان الظن غير المعتمد كالظن المعتمد أى كما لا يمكن اخذ الظن بالحكم اذا كان معتبرا فى موضوع ضده كذلك اذا كان غير معتبر، فإنه فى صورته المطابقه للواقع يستلزم اجتماع الضدين فى مرحله المبادئ (1)

ص: ١٠٣

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٤٨ - ٤٩.

ولكن ما ذكره (قده) لا يمكن المساعدة عليه .

فإن الظن غير المعبر اذا كان مطابقا للواقع فالوجوب الذى هو متعلق الظن وان كان ثابتا فى الواقع الا- انه لا يكون منجزا ولا يكون واصلا الى المكلف ومن الواضح ان الوجوب غير المنجز لا- يصلح ان يكون مزاحما للحرمة المنجزه او المصلحه غير الواصله وغير المنجزه لا تصلح ان تراحم المفسده الملزمه المنجزه فلا تضاد بين وجود المصلحه فى الواقع ووجود المفسده فيه، والمضاده انما هى بين المصلحه الملزمه الواصله الى المكلف المنجزه وبين المفسده الملزمه الواصله الى المكلف، فإذن الوجوب غير المنجز لا يكشف الا عن مصلحه غير منجزه وهى لا تصلح لمضاده المفسده المنجزه، فما ذكره (قده) لا يمكن المساعدة عليه .

هذا كله فيما اذا كان الظن بالحكم مأخوذا فى موضوع حكم مضاد له .

أقسام القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : أقسام القطع

اما الصورة الرابعه وهى ان الظن بالحكم مأخوذ فى موضوع مثله كما اذا قال المولى اذا ظننت بوجوب الصلاه تجب عليك الصلاه او اذا ظننت بحرمة شرب الخمر حرم عليك شربها فالظن بالحرمة مأخوذ فى موضوع مثلها او الظن بالوجوب مأخوذ فى موضوع مثله ولا فرق بين ان يكون هذا الظن معتبرا او غير معتبر غايه الامر اذا كان هذا الظن معتبرا فهو يثبت متعلقه فعندئذ يلزم اجتماع المثليين فى شىء واحد، واما اذا كان الظن غير معتبر فهو لا- يثبت متعلقه فيكون متعلقه غير ثابت لا- وجدانا كما هو المفروض ولا- تعبدا من جهه ان الظن لا- يكون حجه، فإذا امكن اثبات متعلقه من طريق اخر فهو والا فلا يكون ثابتا، فالثابت هو الحكم المجعول للظن بالواقع لأن موضوعه الظن بالواقع سواء كان الظن معتبرا او لم يكن معتبرا فعندئذ لا يلزم محذور اجتماع المثليين .

ص: ١٠٤

هذا اذا كان الظن تمام الموضوع للحكم.

واما اذا كان جزء الموضوع وجزؤه الاخر الحكم الواقعى فعندئذ ان كان الظن معتبرا فالموضوع ثابت بكلا جزئيه فمتعلقه ثابت فيلزم اجتماع المثليين لأن متعلق الظن هو الوجوب وهو ثابت والحكم المجعول على الظن بالوجوب ايضا ثابت واما اذا كان هذا الظن غير معتبر فلا- يثبت متعلقه فلا- يكون الموضوع بكلا- جزئيه ثابت اذا ان احد جزئى الموضوع وهو الظن ثابت ولكن متعلقه وهو الحكم الواقعى غير ثابت لأن الظن غير معتبر فلا- يكون حجه ولا- يثبت متعلقه الا- اذا اثبت متعلقه بدليل اخر فاذا لم يثبت الموضوع بكلا جزئيه فالحكم المجعول لهذا الموضوع ايضا غير ثابت ففى هذا الفرض شىء من الحكمين غير ثابت، اما الحكم المتعلق به الظن من جهه ان الظن ليس بحجه فلا يثبت متعلقه واما الحكم المجعول للظن الواقعى فعندئذ ثبوته من جهه عدم ثبوت

موضوعه بكلا جزئيه .

واما فى فرض الثبوت سواء أ كان الموضوع مركبا ام كان الظن تمام الموضوع فهل يلزم محذور اجتماع المثليين ام لا يلزم ذلك ؟

والجواب انه لا- مانع من اجتماع الحكمين المتماثلين فى شىء واحد لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال .

اما فى مرحله الجعل فإن الحكم بما انه امر اعتبارى فلا مانع من الجمع بين الحكمين المتماثلين فان التضاد والتماثل انما يستحيل بين الاشياء الواقعيه الخارجيه واما الامور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج فلا تتصور المضاده والمماثله بينها فإن الامر الاعتبارى بيد المعبر نفيًا واثباتًا ولا واقع له فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والذهن

ص: ١٠٥

واما فى مرحله المبادئ فكل من الوجوبين وان كان يكشف عن وجود مصلحه ملزمه فى الواقع باعتبار ان الاحكام الشرعيه تتبع المصالح والمفاسد الواقعيين الا ان المصلحتان اذا اجتمعتا فى شىء تندك احدهما فى الاخرى فتصبحان مصلحه واحده اكد واقوى من كل واحده منهما بحددها فلا تنافى بين المصلحتين ولا مانع من اجتماعهما .

واما فى مقام الامتثال فلا- مانع منه فانه يكفى امتثال واحد لسقوط كلا الوجوبين ونظير ذلك كثير فاذا فرض ان المولى امر باكرام العلماء ثم امر باكرام الهاشميين فإن النسبه بين هذين الدليلين عموم من وجه فقد يكون عالما وليس بهاشمى وقد يكون هاشميا وليس بعالم وقد يكون عالما وهاشميا وهذا هو مورد الالتقاء والاجتماع، فاذا اكرم العالم الهاشمى فقد امتثل كلا الوجوبين وجوب اكرام العالم ووجوب اكرام الهاشمى فيسقط كلا الوجوبين بامتثال واحد فلا تنافى بينهما فى مرحله الامتثال .

فالنتيجه انه لا مانع من اجتماع حكيمين متمثلين فى شىء واحد لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال .

ثم ان السيد الاستاذ (قده) ذكر انه لا- مانع من اجتماع حكيمين متمثلين فى المقام أى فيما اذا كان الظن بالحكم مأخوذاً فى موضوع مثله وان قلنا بعدم جواز ذلك فى القطع والفرق بينهما ان القاطع حيث يرى دائماً ان قطعه مطابق للواقع ولا- يحتمل الخلاف فالنسبه بين قطعه بالواقع وبين ثبوت الواقع عموم وخصوص مطلق لا- عموم وخصوص من وجه واما النسبه بين الظن بالواقع وبين ثبوت الواقع عموم وخصوص من وجه حتى بنظر الظان فإن الظان يحتمل مخالفه ظنه للواقع وعدم مطابقته له فقد يكون الواقع ثابتاً ولا ظن به وقد يكون الظن به موجوداً ولا واقع وقد يجتمعان كما اذا كان ظنه مطابقاً للواقع فلا مانع من ذلك، ففى مورد الاجتماع ذكر (قده) ان الحكمان يتأكدان فيصبحان أكد واقوى من كل من الحكمين بحدده، هكذا ذكره (قده) (1).

ص: ١٠٦

وللمناقشه فيه مجال .

فإن اراد (قده) من تأكيد احد الحكمين بالآخر وتوحيده الاندكاك في مرحله الفعلية أى ان الحكم الفعلى يندك في الحكم الفعلى الاخر فكلا- الحكمين فعلى في مورد الالتقاء والاجتماع ويندك احدهما في الاخر فيصباحان اكاد واقوى من كل واحد منهما بحده .

فيرد عليه انه لا- واقع موضوعى لذلك، فإن الحكم لا يكون موجودا في الخارج ويستحيل فعلية الحكم في الخارج لأن الحكم امر اعتبارى ويستحيل وجوده في الخارج فلو كان موجودا في الخارج فهو خارجى وليس باعتبارى وهذا خلف، فالحكم الشرعى امر اعتبارى لا- وجود له في الخارج، وما هو المعروف في الالسنه من ان فعلية الحكم بفعلية موضوعه بالخارج المراد منه فعلية فاعليه الحكم وفعلية محركيته وداعويته لا فعلية نفس الحكم في الخارج .

وإن اراد (قده) من التأكيد والتوحيد والاندكاك ان احد الحكمين في مورد الاجتماع يندك في الاخر في مرحله الجعل .

فيرد عليه، ان تأثير حكم في حكم اخر كتأثير العله في المعلول فهو مستحيل، فإن الحكم امر اعتبارى وفعل اختياري للمعتبر مباشره ولا يتصور فيه العليه والمعلوليه والفعل والانفعال والتأثير والتأثر والسببيه والمسببيه كل ذلك غير متصور في الحكم .

وإن اراد (قده) من تأكيد الحكم واندكاكه في مورد الالتقاء والاجتماع ان الشارع جعل حكما ثالثا أكد واقوى من الحكمين المجعولين لكل واحد منهما .

فيرد عليه ان ذلك وان كان ممكنا ثبوتا ولا مانع منه، الا انه لا يمكن اثباته بدليل .

هذا بحسب الكبرى .

واما في المقام فلا يمكن جعل حكم ثالث في مورد الالتقاء والاجتماع وتقييد اطلاق كلا الحكمين المجعولين بمورد الافتراق، فإن في المقام دليلين والنسبه بينهما عموم من وجه احد الدليلين يدل على وجوب الصلاه واطلاق هذا الدليل يشمل ما اذا كان المكلف ظانا بوجوبها او لم يكن ظانا به، فإن ما دل من الدليل على وجوب الصلاه مطلق واطلاقه يشمل ما اذا كان المكلف ظانا به وما اذا لم يكن ظانا به والدليل الثاني يدل على وجوب الصلاه المظنون وجوبها واطلاقه يشمل ما اذا كان الظن بالوجوب مطابقا للواقع ام لم يكن مطابقا للواقع، فالنسبه بينهما عموم من وجه ومورد الالتقاء بينهما مطابقه الظن للواقع ومورد افتراق الدليل الاول عدم الظن بوجوب الصلاه ومورد افتراق الثاني الظن بوجوب الصلاه غير المطابق للواقع، فلكل من هذين الدليلين مورد الالتقاء والاجتماع ومورد الافتراق .

فإن اراد السيد الاستاذ (قده) ان الشارع جعل حكماً ثالثاً في مورد الالتقاء والاجتماع أكد واقوى من كل من الحكمين فلازم ذلك تقييد اطلاق الدليل الاول بمورد الافتراق وهو عدم الظن بوجوب الصلاه وتقييد اطلاق الدليل الثانى بمورد الافتراق وهو عدم مطابقه الظن بوجوب الصلاه للواقع .

فيرد عليه ان هذا التقييد فى المقام مستحيل أى كلا التقيدين فى المقام مستحيل

أقسام القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أقسام القطع

إذا كانت النسبه بين الدليلين عموماً من وجه فيمكن جعل حكم ثالث فى مورد الاجتماع ثبوتاً وإن كان فى مقام الاثبات بحاجه الى دليل كما إذا فرضنا انه ورد فى دليل وجوب أكرام العلماء وفى دليل آخر وجوب اكرام الهاشميين والنسبه بين الدليلين عموم من وجه، فعندئذ اطلاق الدليل الاول يشمل العالم الهاشمى والعالم غير الهاشمى وكذلك اطلاق الدليل الثانى يشمل الهاشمى غير العالم والهاشمى العالم ومورد الاجتماع والالتقاء هو العالم الهاشمى ولا مانع ثبوتاً من تقييد اطلاق كل من الدليلين بمورد افتراقه وفى مورد الاجتماع لا- مانع من جعل حكم ثالث أكد واقوى من كل من الحكمين بحدده ولكن فى مقام الاثبات بحاجه الى دليل، هذا بحسب الكبرى الكليه .

وأما فى المقام فهناك دليلان احدهما يدل على وجوب الصلاه واطلاقه يشمل ما إذا كان المكلف ظاناً بوجوبها او لا يكون ظاناً به والدليل الاخر يدل على وجوب الصلاه المظنون وجوبها واطلاقه يشمل ما إذا كان المكلف ظاناً بوجوبها بالظن المطابق للواقع او بالظن غير المطابق للواقع، والنسبه بينهما عموم من وجه وماده الاجتماع بينهما ما إذا كان الظن بالوجوب مطابقاً للواقع ومورد افتراق الدليل الاول هو وجوب الصلاه الثابت فى الواقع ولا ظن به ومورد افتراق الدليل الثانى الصلاه المظنون وجوبها بالظن غير المطابق للواقع .

ص: ١٠٨

وهل يمكن ان يجعل المولى حكماً ثالثاً فى مورد الاجتماع ويقيد اطلاق كل من الدليلين بمورد افتراقه اولا يمكن ؟

والجواب : انه لا- يمكن للمولى جعل حكم ثالث فى مورد الالتقاء والاجتماع وتقييد اطلاق كل من الدليلين بمورد افتراقه، اما تقييد اطلاق الدليل الاول فلاذن وجوب الصلاه مجعول مقيداً بعدم الظن به فى الواقع أى عدم الظن به فى الواقع مأخوذ فى موضوع وجوب الصلاه فيلزم توقف الشىء على نفسه واتحاد الحكم مع الموضوع فإن الموضوع مركب من عدم الظن ووجوب الصلاه فى الواقع والمفروض ان نفس هذا الوجوب حكم لهذا الموضوع فيلزم اتحاد الحكم مع الموضوع ذاتاً وتوقف الحكم على نفسه مباشرة بدون التوقف على مقدمه خارجيه كالدور ونحوها وهو مستحيل، فإذا لا يمكن تقييد وجوب الصلاه بعدم الظن بهذا الوجوب فى الواقع أى تقييد اطلاق هذا الدليل بمورد افتراقه مستحيل وحينئذ يستحيل جعل حكم ثالث فى مورد

الاجتماع لأن جعل حكم ثالث في مورد الاجتماع يستلزم هذا التقييد المستحيل، نعم لو كان عدم الظن تمام الموضوع للحكم فلا يلزم محذور لا محذور توقف الشيء على نفسه ولا محذور الدور، فإن وجوب الصلاة يتوقف على عدم الظن به وعدم الظن تمام الموضوع والمفروض ان عدم الظن لا يتوقف على شيء فوجوب الصلاة يتوقف عليه من باب توقف الحكم على موضوعه وحيث ان عدم الظن به تمام الموضوع فعدم الظن به لا يتوقف على شيء فعندئذ لا يلزم المحذور، هذا بالنسبة الى تقييد اطلاق الدليل الاول واما تقييد اطلاق الدليل الثاني فهو ايضا مستحيل فإنه لا يمكن جعل الوجوب للصلاة المظنون وجوبها بالظن غير المطابق للواقع وهذا الحكم لا يمكن ان يصير فعليا، فإن فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه في الخارج واستحاله فعليه موضوعه في الخارج تستلزم استحاله فعلية الحكم واذا استحال الحكم جعله لأنه لغو اما استحاله هذا التقييد فإن الظان بوجوب الصلاة يستحيل ان يظن بان ظنه غير مطابق للواقع اذ ان الظان يحتمل ان ظنه غير مطابق للواقع ولكن هذا الاحتمال لم يبلغ الى درجة الظن بل يستحيل بلوغ هذا الاحتمال الى درجة الظن لأن كلا طرفي الاحتمال لا يمكن ان يكون مضمونا وراجحا فاذا كان احد الطرفين راجحا فبطبيعته الحال يكون الطرف الاخر مرجوحا ولا يمكن ان يكون راجحا فالظان بوجوب الصلاة ظان بمطابقه ظنه للواقع ويستحيل ان يظن بعدم مطابقه ظنه للواقع لأنه يستلزم التناقض أي انه يظن بالمطابقه وفي نفس الوقت يظن بعدم المطابقه، وحيث ان الموضوع مقيد بالظن بالوجوب غير المطابق للواقع فيستحيل تحقق هذا الموضوع لما اشرنا اليه، فكما انه لا يمكن ان يكون الظان بوجوب الصلاة يعلم بعدم مطابقه ظنه للواقع فإن العلم لا يجتمع مع الظن اذ مع العلم لا يمكن تحقق الظن في افق النفس فكذلك الظان بوجوب الصلاة يستحيل ان يظن ان ظنه غير مطابق للواقع فإن اجتماع الظنين في طرف القضية الواحد وفي موضوع واحد لا يمكن لأن احد الطرفين اذا كان مضمونا فلا محاله يكون الطرف الاخر مرجوحا ويستحيل ان يكون راجحا .

هذا تمام كلامنا فى اخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم اخر من الحكم المخالف والمضاد والمماثل، واخذ العلم بالحكم فى موضوع نفس هذا الحكم وكذلك الحال فى الظن أى اخذ الظن بالحكم فى موضوع حكم اخر مخالف لحكمه او مضاد له او مماثل له واخذ الظن بالحكم فى موضوع نفس هذا الحكم .

وبعد ذلك يقع الكلام فى قيام الامارات والاصول العمليه الشرعيه مقام القطع

ويقع الكلام هنا فى مسألتين :

المسأله الاولى : فى قيام الامارات الشرعيه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ ونحوهما من الامارات المعتبره شرعا مقام القطع .

المسأله الثانيه : فى قيام الاصول العمليه الشرعيه مقام القطع .

اما الكلام فى المسأله الاولى فيقع فى عدده مقامات :

المقام الاول : فى قيام الامارات المعتبره مقام القطع الطريقي المحض .

القطع طريق الى الواقع بطريقه محضه ولا دخل له فى الحكم الواقعي اصلا لا جزءا ولا قيادا .

المقام الثانى : فى قيام الامارات المعتبره مقام القطع الطريقي الموضوعى، القطع الطريقي قد اخذ فى موضوع الحكم فهل يجوز قيام الامارات المعتبره مقامه او لا يجوز؟

المقام الثالث : قيام الامارات المعتبره مقام القطع الصفتي، أى القطع الصفتي اذا اخذ فى موضوع الحكم .

وهذا التقسيم انما هو بلحاظ ما ذكره صاحب الكفايه (قده) تبعا لشيخنا الانصارى (قده)، واما بناء على ما هو الصحيح فلا مجال لهذا التقسيم .

قيام الامارات مقام القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع

كان كلامنا فى قيام الامارات المعتبره مقام القطع، ولا شبهه فى ان الامارات الشرعيه بدليل حجيتها تقوم مقام القطع فإن الامارات الشرعيه بدليل حجيتها منجزه للواقع عند الاصابه ومعذره عند الخطأ، فهى تقوم مقام القطع الطريقي من هذه الناحيه فكما ان القطع اذا كان مطابقا للواقع فهو منجز للواقع واذا كان مخالفا للواقع فهو معذر فكذلك الامارات الشرعيه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ بدليل حجيتها تقوم مقام القطع الطريقي فى هذا الاثر ولا فرق فى ذلك بين القول بان حجيه الامارات مجعوله بمعنى الطريقيه والكاشفيه او حجيه الامارات بمعنى المنجزيه والمعذريه او بمعنى التنزيل أى تنزيل الامارات منزله القطع او بمعنى

امضاء الشارع بناء العقلاء الجارى على العمل بأخبار الثقة وظواهر الالفاظ، فإن فى حجيه الامارات اراء متعدده :

ص: ١١٠

الرأى الاول : ما ذكرته مدرسه المحقق النائنى (قده) من ان حجيه الامارات مجعوله شرعا وهى عباره عن الطريقيه والكاشفيه وان الشارع جعل الامارات علما تعبديا فى مقابل العلم الوجدانى التكوينى، فدليل حجيه الامارات يوسع دائره الطريقيه ويجعل الطريقيه اعم من الطريقيه الحقيقيه كطريقيه القطع والطريقيه الجعليه والاعتباريه كطريقيه اخبار الثقة وظواهر الالفاظ (١)

الرأى الثانى : أن الحجيه مجعوله ولكنها بمعنى المنجزيه والمعذريه، وقد اختار هذا القول صاحب الكفايه (قده) أى معنى حجيه اخبار الثقة بدليل اعتبارها منجزيتها للواقع عند الاصابه ومعذريتها عن الواقع عند الخطأ، فدليل حجيه الامارات يوسع اثر القطع وهو المنجزيه والمعذريه اذ كما انهما يترتان على القطع كذلك يترتان على الامارات الشرعيه بدليل حجيتها

الرأى الثالث : ان حجيه الامارات بمعنى تنزيل الامارات منزله القطع، وقد اختار هذا القول شيخنا الانصارى (قده) (٢)

الرأى الرابع : انه لا جعل ولا مجعول فى باب الامارات، فإن السيره القطعيه من العقلاء قد جرت على العمل بأخبار الثقة وظواهر الالفاظ، وليس من قبل الشارع الا امضاء هذه السيره ويكفى فى امضاء هذه السيره وحجيتها سكوت الشارع عن الردع فإذن ليس هنا أى جعل ومجعول وانما هو بناء العقلاء على العمل باخبار الثقة وامضاء الشارع، فالحجيه امر انتزاعى أى ان الشارع اذا امضى بناء العقلاء فالعقل ينتزع الحجيه بمعنى المنجزيه والمعذريه .

والظاهر ان هذا الراى هو الصحيح .

اما الراى الاول الذى ذكره المحقق النائنى ومن تبعه ومنهم السيد الاستاذ (قدهم) من ان الحجيه المجعوله فى باب الامارات بمعنى ان الشارع جعل الطريقيه لأخبار الثقة وجعل الكاشفيه لها وجعلها علما تعبديا فالظاهر انه لا معنى لذلك عند التحقيق، فإن طريقيه اخبار الثقة طريقيه ناقصه وظنيه وهذه الطريقيه الناقصه الظنيه ذاتيه لها وهى لا تتغير باعتبار انها امر تكوينى، فلا يمكن جعل الطريقيه التكوينييه لها، فإن الجعل التكوينى ليس من وظيفه الشارع اذ ان وظيفه الشارع جعل الاحكام وتشريعها فجعل الطريقيه لأخبار الثقة لا- يعقل ان يكون جعل الطريقيه التكوينييه، واذا كان المراد منه جعل الطريقيه الشرعيه أى الاعتباريه فهو لغو، فإن جعل الطريقيه الاعتباريه لأخبار الثقة لا- يزيد فى طريقيتها ولا- يؤثر فيها ولا يوجب التغير فى طريقيتها وزيادتها عما كانت عليه .

ص: ١١١

١- أجدود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائنى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ١٢.

٢- فرائد الاصول، للشيخ الانصارى، ج ١، ص ١١٧.

وعليه لا يمكن الالتزام بالرأى الاول، وتفصيل ذلك يجيء فى حجيه اخبار الآحاد .

واما الرأى الثانى وهو ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) من ان المجعول فى باب الامارات هو المنجزيه والمعذريه، فيرد عليه ان حقيقه المنجزيه هو حكم العقل باستحقاق العقوبه على المخالفه والمثوبه على الموافقه، وحقيقه المعذريه حكم العقل بان المكلف معذور فى مخالفه المولى من ترك الواجب او فعل الحرام، ومن الواضح ان حكم العقل ليس قابلا للجعل فما ذكره (قده) من ان الحجيه بمعنى المنجزيه والمعذريه مجعوله لا يرجع الى معنى محصل، واما اذا اراد من المنجزيه والمعذريه مفهوم المنجزيه والمعذريه فيرد عليه ان مفهومهما لا واقع موضوعى له الا فى افق الذهن وهو غير قابل للجعل فحاله حال سائر المفاهيم ولا يمكن ان يتعدى من الذهن الى الخارج .

واما ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) من ان معنى الحجيه هو التنزيل أى تنزيل الامارات منزله القطع بالواقع .

فيرد عليه انه لم يرد فى أدله الاعتبار وادله حجيه الامارات التنزيل، فإن عمدته الدليل على حجيه الامارات السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بها، واما من قبل الشارع فليس الامضاء العمل بها، ويكفى فى الامضاء عدم الردع عنها وسكوت المولى، فإذن ليس للتنزيل عين ولا اثر حتى فى الآيات والروايات التى استدلت بها على حجيه اخبار الثقه .

فالتتيجه ان الصحيح من هذه الآراء هو الرأى الاخير أى ان حجيه الامارات ثابتة ببناء العقلاء الممضاء شرعا اذ ان سيره العقلاء قد جرت على العمل بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ بحيث تصبح هذه السيره امرا مرتكزا فى الازهان، فاذا اخبر الثقه عن شىء يقبل بدون الالتفات الى جهه اخرى، وذكرنا ان الآيات والروايات التى استدلت بها على حجيه اخبار الثقه مفادها جميعا الإرشاد الى بناء العقلاء وامضاءه وتقريره وليست متكفله لحكم تأسيسى، ومن هنا يكون عمدته الدليل على حجيه اخبار الثقه وظواهر الالفاظ السيره القطعيه من العقلاء .

اما النكته فى ان سيره العقلاء قد جرت على العمل بأخبار الثقة دون اخبار غير الثقة وعلى ظواهر الالفاظ لا على ظواهر الافعال هى أقرابه اخبار الثقة الى الواقع نوعا من اخبار غير الثقة وأقرابه ظواهر الالفاظ نوعا الى الواقع من ظواهر غير الالفاظ، وهذه النكته هى التى توجب بناء العقلاء على العمل بأخبار الثقة وظواهر الالفاظ حيث ان بناء العقلاء على شىء لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكته تبرر هذا البناء .

ولكن قد يقال كما قيل : انه لا يمكن ان تقوم الامارات مقام القطع ثبوتا، النكته فى ذلك ان الامارات لا تفيد العلم بالواقع فمع وجود الامارات يكون المكلف شاكا فى الواقع والمراد من الشك هو الشك بالمعنى اللغوى والعرفى اذ الشك بالمعنى المنطقى وهو تساوى الطرفين لم يثبت فهو مجرد اصطلاح من المناطقه والا فالشك معناه العرفى واللغوى عدم العلم اذ ان الانسان اذا لم يعلم بشىء فهو جاهل وشاك، وحيث ان الامارات الشرعيه كأخبار الثقة وظواهر الالفاظ لا تفيد العلم بالواقع فالمكلف شاك وجاهل بالواقع، واذا كان كذلك فالمورد مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان اذ موردها شك المكلف وعدم البيان القطعى وحيث ان البيان لم يقم على الواقع فلا بد من التمسك بها وهذه القاعده حاكمه على هذه الامارات اذ الامارات لا تكون علما بالواقع فيكون المكلف جاهلا بالواقع حتى مع وجود هذه الامارات، فيكون موضوع هذه القاعده محرز وحيث لا بد من التمسك بها لأنها قاعده عقليه غير قابله للتخصيص، ولأجل ذلك تتقدم هذه القاعده على الامارات وتكون حاكمه عليها.

ولكن قد اجيب عن ذلك بوجوه :

الاول : ان هذه القاعده لو تمت فإنما تتم على المشهور من ان الاصل الاولي فى الشبهات الحكميه بعد الفحص هو قاعده قبح العقاب بلا بيان، واما اذا قلنا ان الاصل الاولي هو قاعده حق الطاعه فلا موضوع لهذا الاشكال .

قيام الامارات مقام القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع

ذكرنا انه لا شبهه فى قيام الامارات بدليل حجيتها مقام القطع الطريقي على جميع المذاهب والمسالك فى معنى حجيه الامارات .

ولكن، قد يقال كما قيل انه لا يمكن قيام الامارات مقام القطع، لأن الامارات لا تفيد القطع بالواقع اذ مع وجود الامارات يكون المكلف شاك فى الواقع وظان به ومعها يكون موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان متحقق وهو عدم البيان الوجدانى وحيث ان البيان الوجدانى غير موجود لأن الامارات لم تكن بيانا وجدانيا بل هى بيان تعديا من قبل الشارع ولا تفيد القطع بالواقع فيستقل العقل بقبح العقاب من قبل الشارع ومن الواضح ان حكم العقل حاكم على الامارات فلا يمكن التمسك بالأمارات فى مقابل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعليه فلا يمكن قيام الامارات مقام القطع ثبوتا فلا تصل النوبه الى مقام الاثبات .

وقد اجيب عن ذلك بوجوه :

الاول : ان هذه الشبهه مبنيه على المشهور من ان الاصل الاولي فى الشبهات الحكميه بعد الفحص هو قاعده قبح العقاب بلا بيان، واما اذا قلنا بان الاصل الاولي فى الشبهات الحكميه قاعده حق الطاعه فلا موضوع لهذه الشبهه، فعندئذ تكون الأمارات بدليل حجيتها مؤكده لهذه القاعده فلا تنافى بينهما (1)

ص: ١١٤

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمى، ج ٤، ص ٧٣.

ولكن هذا الجواب قابل للمناقشه :

اولا : ان هذا الجواب ليس حلا واقعيا موضوعيا بل هو حل مبنائى ولا يحل المشكله على المبنى المشهور بين الاصوليين من ان الاصل الاولي فى الشبهات الحكميه بعد الفحص قاعده قبح العقاب بلا بيان .

وثانيا : ذكرنا فى مبحث البراءه موسعا بأن الصحيح ما هو المشهور بين الاصحاب من ان الاصل الاولي فى الشبهات الحكميه بعد الفحص عن الدليل وعدم وجدانه هو قاعده قبح العقاب بلا بيان لا قاعده حق الطاعه وتفصيل الكلام هناك .

الوجه الثاني : ان الامارات بدليل حجيتها حاكمه على هذه القاعده فإن موضوع هذه القاعده عدم البيان الوجداني والامارات بدليل حجيتها بيان شرعا أى فرد اخر من البيان أى ان دليل حجيه الامارات يوسع دائره البيان المأخوذ فى موضوع القاعده ويجعل البيان الذى هو موضوع هذه القاعده اعم من البيان الوجداني والبيان التعبدى اذ الدليل الحاكم قد يضيق دائره الدليل المحكوم وقد يوسعه كقولنا الطواف فى البيت صلاه او الفقاع خمر فإنه يوسع موضوع الحرمة ليشمل الخمر التنزيلي الذى هو الفقاع بالإضافة الى الخمر الواقعي، وما نحن فيه كذلك فان دليل حجيه الامارات يثبت انها بيان شرعا فلا محاله يترتب عليه اثر البيان الواقعي فيوسع موضوع هذه القاعده ويجعله اعم من البيان الوجداني والبيان التعبدى (1).

ولكن يمكن المناقشه فيه ايضا، فإن الحكومه وسائر موارد الجمع الدلالى العرفى كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد والظاهر على الاظهر او التعارض بين الادله انما يتصور بين احكام الشريعه الواحده من مشرع واحد فان الجمع بين الدليلين بحمل العام على الخاص او بحمل المحكوم على الحاكم ونحوهما او التعارض بين الدليلين مشروط بشروط منها ان يكون الدليلان صادرين من متكلم واحد فعندئذ يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما واما اذا كان احدهما صادر من متكلم والاخر صادر من متكلم اخر فلا- ربط بينهما حتى يجمع بينهما بحمل احدهما على الاخر وكذلك الحال فى التعارض بين الدليلين فلو فرض ان الدليل الدال على حرمة شىء صدر من متكلم والدليل الدال على وجوب شىء صدر من متكلم اخر فلا ربط لاحدهما مع الاخر حتى يقع التعارض بينهما، ولهذا تكون وحده المتكلم شرط اساسى لموارد الجمع الدلالى العرفى بين الادله وموارد التعارض .

ص: ١١٥

١- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٩.

ولكن لا بد ان يكون المتكلم واحد حقيقه او حكما كما هو الحال فى الشريعه المقدسه فإن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم مع الانبياء الاطهار (ع) بمثابة متكلم واحد ولسان واحد وهو لسان الشرع فإن جميعهم يحكون عن الشريعه الاسلاميه ولهذا اذا صدر عام من امام وخص من امام اخر يحمل العام على الخاص اذ كلاهما يحكيان عن شريعه واحده، واما فى المقام فالحاكم فى هذه القاعده هو العقل فهو الذى يحدد موضوع هذه القاعده سعه وضيقا، واما دليل حجيه الامارات فالحاكم فيه الشرع أى هو الذى يحدد مدلول دليل حجيه الامارات سعه وضيقا، فإذن لا صلح بينهما فلا تتصور بينهما الحكومه أى لا يمكن ان تكون الامارات بدليل حجيتها حاكمه على هذه القاعده اذ ان الامارات صادرة من متكلم والقاعده صادرة من متكلم اخر (1).

ولكن يمكن الجواب عن ذلك : ان العقل اذا حدد موضوع القاعده بعدم البيان الوجدانى فالأمر كذلك أى لا تتصور الحكومه بينهما، ولكن الظاهر ان العقل يحدد موضوع القاعده بعدم الحججه لا عدم البيان الوجدانى فالعقل يحكم بقبح العقاب بلا حججه، فتكون الامارات بدليل حجيتها حجه وجدانا وحجه قطعاً فعندئذ تكون حاكمه على القاعده بل وارده عليها ورافعه لموضوع القاعده وجدانا، فإن موضوع حكم العقل فى هذه القاعده عدم الحججه والامارات حجه واقعا ووجدانا وبطبيعته الحال تكون وارده على القاعده ورافعه لموضوعها وجدانا .

قد يقال كما قيل ان الحكومه لا تتصور فى الامارات بدليل حجيتها على مسلك غير المحقق النائيني (قده) واما على مسلكه (قده) من ان المجعول فى باب الامارات هو العلم التعبدى فمفاد دليل الحجيه هو جعل الامارات علما تعبديا فحينئذ تصلح ان تكون حاكمه على القاعده .

ص: ١١٦

١- بحوث فى علم الاصول، بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج ٤، ص ٧٤.

ولكن هذا القيل غير صحيح اذ لا- فرق بين المسالك في باب الامارات اصلا من هذه الناحيه، فإنها بيان تعبدا على جميع المسالك سواء أ كان المجعول في باب الامارات العلم التعبدى والطريقيه والكاشفيه او المجعول المنجزيه والمعدريه او المجعول تنزيل الامارات منزله القطع او لا يكون هنا جعل وانما هو بناء العقلاء على العمل بالأمارات وامضاء الشارع لهذا البناء، فعلى جميع هذه الاقوال تكون الامارات بيان ظنى وليس بعلم، واما جعله علما تعبديا فلا يؤثر فيه اذ الجعل امر اعتبارى ولا يمكن ان يؤثر فى الامر التكويني ولهذا قلنا ان مثل هذا الجعل يكون لغوا .

فالنتيجه ان الحكومه انما تتصور اذا كان موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أى بلا حجه أى بان يحدد العقل موضوع حكمه بعدم قيام الحجه فعندئذ تكون الامارات بدليل حجيتها وارده على هذه القاعده ورافعه لموضوعها وجدانا .

قيام الامارات مقام القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع

الوجه الثالث : ما ذكره المحقق العراقى (قده) من ان الامارات الشرعيه لا تخلو اما ان تكون مطابقه للواقع او لا تكون مطابقه له ولا ثالث فى البين لأن ارتفاع النقيضين كاجتماعهما مستحيل، اما الامارات المطابقه للواقع كأخبار الثقه وظواهر الكتاب والسنه فهى امارات واقعيه تحكى عن الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ وهى بيان على تلك الاحكام واقعا ومنجزه لها وموجبه لاستحقاق العقوبه على مخالفتها، واما الامارات التى لا تكون مطابقه للواقع فهى احكام ظاهريه لا واقع موضوعى لها ولا تكون بيان فى الواقع .

ص: ١١٧

وعلى هذا فاذا قامت الاماره على وجوب شىء او على حرمة اخر وشككنا انه مطابقه للواقع حتى تكون بيانا رافعا لموضوع القاعده او لا تكون بيانا للواقع، فإذن تكون الشبهه مصداقيه بالنسبه الى القاعده للشك فى تحقق موضوعها، فإن موضوع القاعده عدم البيان ونشك فى تحققه اى ان هذه الاماره بيان او انها ليست بيانا واذا كان الشك فى الموضوع فالشبهه مصداقيه ولا يجوز التمسك بالقاعده فى الشبهات المصداقيه، فإذن لا يمكن التمسك بالقاعده فى الشبهات الحكميه .

هكذا ذكره المحقق العراقى (قده) (١)

وللمناقشه فيه مجال واسع

فإنه ان اراد بان حجيه الامارات مشروطه بمطابقتها للواقع فهو غير معقول ولا يمكن ان تكون حجيه الامارات مشروطه بمصادفتها ومطابقتها للواقع، اذ لازم ذلك ان احراز حجيه الاماره والعلم بها يتوقف على العلم بهذا الشرط وهو العلم بمطابقتها للواقع ومع العلم بمطابقتها للواقع فلا- موضوع لجعل الحجيه لها اذ لا- معنى لجعل الحجيه للعالم بالواقع فإنه لغو وجزاف وهو مستحيل من المولى الحكيم، فإن احراز حجيه الاماره والعلم بها يتوقف على العلم بموضوعها وهو مطابقته للواقع فاذا علم المكلف بمطابقتها

للواقع فلا- مجال لجعل الحجيه لأن جعل الحجيه للعالم بالواقع لغو وجزاف، والخلاصه ان حجيه الاماره لو كانت مشروطه بمطابقتها للواقع فلا- يمكن وصول هذه الحجيه الى المكلف، فإن وصولها الى المكلف يتوقف على وصول مطابقتها للواقع اليه ومع وصول مطابقتها للواقع لا موضوع لجعل الحجيه، فإذن لا يمكن ان تكون حجيه الاماره مشروطه بمطابقتها للواقع.

ص: ١١٨

١- نهايه الافكار، تقرير بحث المحقق العراقي للشيخ محمد تقى البروجردى، ج ٣، ص ١٨.

وان اراد(قده) من ان الاماره اذا كانت مطابقه للواقع فهى بيان واذا لم تكن مطابقه للواقع فلا تكون بيانا، فهذا ايضا غير صحيح بل غير معقول، لأن موضوع القاعده عدم البيان الوجدانى، والبيان الوجدانى وعدمه لا يتصور فيه الشك اذ لا يتصور الشك فى الامور الوجدانيه بأن يشك الانسان فى انه شاك او لا او يشك فى انه عالم بالشىء الفلانى او ليس بعالم فهذا غير متصور، فإنه يرجع الى وجدانه حتى يرى انه شاك فى هذا الشىء او غير شاك او جاهل به او انه عالم، ولهذا لا تتصور الشبهه المصداقيه فى الامور الوجدانيه، وحيث ان موضوع القاعده امر وجدانى فلا تتصور الشبهه المصداقيه فى موضوع القاعده حتى يقال انه لا يجوز التمسك بها فى الشبهه المصداقيه، فإن البيان الوجدانى وعدم البيان الوجدانى لا يتصور فيهما الشك اى لا يتصور ان المكلف يعلم وجدانا او لا يعلم وجدانا .

فإذن الشك فى بيانيه الاماره اى انها بيان اذا كانت مطابقه للواقع وليست بيان اذا لم تكن مطابقه للواقع لا يتصور فى موضوع القاعده .

وان اراد (قده) من ان الاماره اذا كانت مطابقه للواقع فهى منجزه للواقع واذا لم تكن مطابقه للواقع فلا- تنجز فهو صحيح، فإن الاماره اذا كانت مطابقه للواقع فهى منجزه للواقع وموجبه لاستحقاق العقوبه على مخالفتها، وان لم تكن مطابقه للواقع فهى معذره اذا كانت على خلاف الوجوب كما اذا قامت على اباحه شىء وكان هذا الشىء فى الواقع حراما اى ان الله تعالى لا يعاقب على ارتكاب هذا الحرام بعد قيام الاماره على اباحته الا ان هذا الشك لا يرجع الى الشك فى تحقق مصداق موضوع القاعده، لما ذكرنا من ان الشك فى موضوع القاعده غير متصور لأن موضوع القاعده امر وجدانى فلا- يتصور فيه الشك ولا- الشبهه المصداقيه، فإذا الشك انما هو فى التنجز، فاذا قامت الاماره على وجوب شىء فيشك فى التنجز من جهة الشك فى ان الاماره مطابقه للواقع او غير مطابقه فإن كانت مطابقه فهى منجزه وان لم تكن مطابقه فلا تنجز فى البين فتكون الاماره معذره .

فالتتيجه ان ما ذكره المحقق العراقي (قده) لا يرجع الى معنى صحيح .

الوجه الرابع : ان مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان انما هو الاحكام الالزاميه فإن هذه القاعده تدفع العقاب والعقاب انما هو على مخالفه الاحكام الالزاميه، فاذا شككنا في وجوب شيء كما اذا شككنا في وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان او اذا شككنا في حرمه شرب التتن مثلا فلا مانع ايضا من التمسك بها، نعم يستثنى من التمسك بها الموارد التي يحرز المكلف ان المولى غير راض بتفويتها حتى اذا كان المكلف جاهلا وشاكا كما في الدماء والاعراض، فاذا دار امر شخص بين ان يجوز قتله وبين شخص انه لا يجوز قتله فلا يجوز قتله حتى اذا كان احتمال انه مؤمن ضعيفا فإن المولى لا يرضى بقتله، وكذا لو شك في ان هذه المرأه اجنبيه او انها زوجته فيشك في جواز الاستمتاع بها وعدم الجواز فلا يجوز له حينئذ الاستمتاع ولو كان احتمال انها ليست زوجته ضعيفا، ففي مثل هذه الموارد لا بد من التمسك بقاعده الاحتياط ولا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان .

هذا بحسب مقام الثبوت .

واما في مقام الاثبات، فإن الاحكام الظاهريه احكام طريقيه شأنها تنجيز الواقع والتعذير وهذه الاحكام الظاهريه لم تنشأ عن الملاكات الواقعيه ولهذا ليست بأحكام شرعيه واقعيه فإن الاحكام الواقعيه ناشئه عن ملاكات واقعيه وقد ذكرنا ان حقيقه الحكم هي ملاكه فلماذا يترتب على مخالفتها عقوبه وعلى موافقتها ثوبه بينما الاحكام الظاهريه لم تنشأ عن الملاكات والمبادئ الواقعيه فلا يترتب على امتثالها ثوبه وعلى مخالفتها عقوبه نعم اذا كانت الاحكام الظاهريه موافقه للأحكام الواقعيه يترتب على موافقتها ثوبه، فالمثوبه والعقوبه في الحقيقه تترتب على الاحكام الواقعيه، ومن هنا تكون الاحكام الظاهريه في طول الاحكام الواقعيه واهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ الواقعيه يوجب جعل الاحكام الظاهريه، فالأمارات الشرعيه والاصول العمليه الشرعيه احكام ظاهريه .

ص: ١٢٠

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع

الاحكام الظاهريه تختلف عن الاحكام الواقعيه فى نقطتين :

الاولى : أن الاحكام الظاهريه احكام طريقه محضه كالأمارات المعتمده والاصول العمليه الشرعيه المعتمده فإنها احكام ظاهريه وطريقه محضه وشأنها الحفاظ على الاحكام الواقعيه التى لها ملاكات ومبادئ فى الواقع، فإن اهتمام الشارع بالحفاظ على الاحكام الواقعيه دعاه الى جعل الاحكام الظاهريه حتى فى موارد الجهل وموارد الشك، ولهذا تكون الاحكام الظاهريه فى طول الاحكام الواقعيه لا فى عرضها .

الثانيه : ان الاحكام الظاهريه لم تنشأ عن الملاكات والمبادئ الواقعيه المستقله والا لكنت احكاما واقعيه ايضا، اذ هى ناشئه من اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ الواقعيه وحيث ان حقيقه الحكم وروحه ملاكه فلا تكون مخالفه الاحكام الظاهريه موجه للعقوبه ولا تكون موافقتها موجه للمثوبه، اذ إن موافقه الاحكام الظاهريه انما هى بموافقه الاحكام الواقعيه واما موافقه الاحكام الظاهريه بما هى احكام ظاهريه فلا اثر لها بقطع النظر عن موافقه الاحكام الواقعيه وكذلك مخالفه الاحكام الظاهريه بما هى احكام ظاهريه بقطع النظر عن مخالفه الاحكام الواقعيه لا اثر لها ولا يترتب عليها استحقاق العقوبه، فإذا قام خبر الثقة على وجوب السوره فى الصلاه فإن كان مطابقا للواقع وكانت السوره واجبه فى الصلاه فى الواقع فمخالفه هذه الاماره انما هى بمخالفه الواقع واما مع قطع النظر عن مخالفه الواقع فلا- اثر لمخالفتها كما ان موافقتها انما هو بموافقه الواقع واستحقاق المثوبه انما هو على الواقع لا على موافقه الاماره، ومن هنا اذا كانت هذه الاماره مخالفه للواقع ولم تكن السوره واجبه فى الواقع فلا- اثر لمخالفه الاماره لأن مخالفتها ليست مخالفه للواقع كما انه لا اثر لموافقتها لأن موافقتها ليست موافقه للواقع، لأن السوره فى الواقع لم تكن واجبه

ص: ١٢١

وكذلك اذا فرضنا ان الاماره قامت على وجوب صلاه الجمعه فى يومها وفرضنا ان صلاه الجمعه لم تكن واجبه فى يومها والواجب هو صلاه الظهر فلا- اثر لمخالفه هذه الاماره بما هى حكم ظاهري ولا يترتب على مخالفتها استحقاق العقوبه ولا على موافقتها استحقاق المثوبه، نعم تترتب العقوبه على التجري لا على مخالفه الاماره، اذ ان المكلف اذا ترك صلاه الجمعه رغم ان الاماره المعتمده قائمه على وجوبها عالما ملتفتا الى وجوبها عليه فقد تجرى على المولى وتعدى عليه وهتك حرمة وفوت حقه وهو حق الطاعه وذكرنا فى باب التجري انه من اظهر افراد الظلم، فإن معنى الظلم هو سلب ذى الحق عن حقه، فمن اجل ذلك يستحق العقوبه لا- من اجل مخالفه الاماره بما هى حكم ظاهري، وقلنا فى باب التجري ان ملاك استحقاق العقوبه فى العاصي ايضا هو التعدى على المولى وانتهاك حرمة وتفويت حقه، واما ان الاماره مطابقه للواقع او لم تكن مطابقه للواقع فهذا ليس منشأ استحقاق العقوبه وانما ملاكه هو التجري على المولى والتعدى عليه بلا فرق بين ان تكون الاماره مطابقه للواقع او لم تكن، اذ ان مطابقه الواقع وعدمها امر خارج عن اختيار المكلف .

فإذن العقوبه فى موارد العصيان والتجرى انما هى على هتك حرمة المولى ولا فرق بين العاصى والمتجرى من هذه الناحيه .

ولكن هذا الوجه ايضا غير صحيح، فإن العلم باهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ علم تعبدى اذ ان هذا العلم مدلول الامارات ومدلول الاصول العمليه الشرعيه التنزيليه فلا يكون رافعا لموضوع القاعده فان موضوع القاعده عدم البيان الوجدانى.

ص: ١٢٢

فمن اجل ذلك هذا الوجه ايضا غير تام.

الوجه الخامس : ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني ومنهم السيد الاستاذ (قده) (1)، من ان المراد من البيان الذى يكون عدمه موضوعا للقاعده هو الحججه لا البيان الوجدانى، فإن العقل يحكم بقبح العقاب على شىء بدون حجه وهذا هو المرتكز لدى العقلاء، فإن العقلاء لا يحكمون بالعقاب بدون حجه ويرون ان العقاب على شىء من دون قيام حجه عليه قبيح بحكم العقل، فموضوع القاعده عدم الحججه لا عدم البيان الوجدانى .

وعلى هذا فحيث ان هذه الامارات حجه قطعاً فحجيتها قطعيه فتكون وارده على القاعده ورافعه لموضوع القاعده وجدانا اذ ان موضوع هذه القاعده عدم الحججه وهذه الامارات حجه قطعاً، فترتفع القاعده فى الشبهات الحكميه بارتفاع موضوعها .

وهذا الوجه هو الصحيح، اذ لا شبهه فى ان موضوع القاعده عدم الحججه لا عدم البيان الوجدانى فإنه لا وجه لتخصيص البيان بالبيان الوجدانى فالمراد من البيان هو الحججه اذ ان المرتكز فى الازهان والثابت فى اعماق النفوس قبح العقاب على شىء بدون حجه، ومن هنا يظهر حال الاصول العمليه الشرعيه ايضا كاستصحاب الاحكام الالزاميه، فإن محل الكلام فى الامارات التى تكون متكفله للأحكام الالزاميه، فإنه لا-شبهه فى حججه هذه الاصول العمليه فاذا كانت حجه جزماً فهى وارده على القاعده ورافعه لموضوع القاعده وترتفع القاعده بارتفاع موضوعها وتنتفى بانتفاء موضوعها .

والنتيجه ان هذا الوجه هو الوجه الصحيح .

وعليه فلا شبهه فى تقديم الامارات والاصول العمليه الشرعيه على قاعده قبح العقاب بلا بيان من باب الورد .

ص: ١٢٣

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ، ج ٢، ص ٣٧.

هذا تمام كلامنا فى قيام الامارات والاصول العمليه الشرعيه مقام القطع الطريقي المحض

واما الكلام فى المقام الثانى وهو قيام الامارات مقام القطع الطريقي المأخوذ فى موضوع الحكم، كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاه وجب عليك التصديق بدينار فإن القطع الطريقي الى وجوب الصلاه قد اخذ فى موضوع الحكم فهل تقوم الامارات الشرعيه مقام القطع او لا تقوم وكذلك الاصول العمليه الشرعيه

قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقي

المقام الثانى قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقي

الكلام فى المقام الثانى وهو قيام الامارات بدليل حجيتها مقام القطع الموضوعى الطريقي، كما اذا فرضنا انه ورد فى الدليل ان من قطع بوجوب الصلاه وجب عليه اكرام العالم، فالقطع بالنسبه الى وجوب الصلاه طريق واما بالنسبه الى وجوب الاكرام مأخوذ فى الموضوع فهذا القطع طريق الى الواقع وهو فى نفس الوقت مأخوذ فى الموضوع، فهل تقوم الامارات بدليل حجيتها مقام هذا القطع بأن تكون الاماره طريقا الى اثبات الواقع وفى نفس الوقت مأخوذه فى موضوع الحكم ؟

يقع الكلام فى ذلك تاره فى مقام الثبوت واخرى فى مقام الاثبات .

اما فى مقام الثبوت فقد ذكر صاحب الكفايه (قده) انه مستحيل ، فإن معنى قيام الاماره بدليل حجيتها مقام القطع انما هو تنزيل الظن منزله القطع فى اثبات الواقع فعندئذ يكون المؤدى والواقع ملحوظين باللحاظ الاستقلالى واما القطع والظن فهما ملحوظين باللحاظ الآلى ولا- مانع من ذلك فمن اجل ذلك تقوم الاماره مقام القطع الطريقي المحض، فإن مفاد دليل الحجيه تنزيل الظن منزله القطع فى اثبات الواقع او تنزيل مؤدى الظن منزله الواقع فيكون لحاظ المؤدى ولحاظ الواقع استقلالى واما لحاظ الظن ولحاظ القطع فهو لحاظ آلى ولا- مانع من ذلك، واما اذا كان القطع مأخوذا فى الموضوع فلا- يمكن ان يكون دليلا واحدا متكفلا- لكلا- التنزيلىين تنزيل المؤدى منزله الواقع وتنزيل الظن منزله القطع فى الاثر الشرعى المترتب على نفس القطع لاستلزام ذلك الجمع بين اللحاظ الآلى واللحاظ الاستقلالى فى شىء واحد وهو مستحيل فإن دليل الحجيه يدل على تنزيل المؤدى منزله الواقع وهذا التنزيل يستلزم ان يكون لحاظ المؤدى ولحاظ الواقع استقلاليا ولحاظ كل من الظن والقطع آليا، واما تنزيل الظن منزله القطع فى الاثار الشرعيه المترتبه على نفس القطع فهذا التنزيل يستلزم ان يكون لحاظ كل من الظن والقطع استقلاليا ولحاظ كل من المؤدى والواقع آليا، فيلزم ان يكون لحاظ كل من الظن والقطع آليا واستقلاليا معا، فالدليل الواحد وهو دليل حجيه الظن لا- يمكن ان يكون متكفلا- لكلا- التنزيلىين تنزيل مؤدى الظن منزله الواقع وتنزيل الظن منزله القطع فى الاثر الشرعى المترتب على نفس القطع فإن التنزيل الاول يستلزم كون لحاظ الظن والقطع لحاظا آليا والتنزيل الثانى يستلزم ان يكون لحاظهما استقلاليا .

فإذن يلزم الجمع بين اللحاظ الآلى واللحاظ الاستقلالى فى شىء واحد وفى آن واحد وهو مستحيل .

فمن اجل ذلك يستحيل ان يكون دليل الحجيه شاملا لكلا التنزيلىين معا .

هذا ما ذكره صاحب الكفايه (قده)

وتحقيق ذلك يتطلب:

اولا : النظر الى أدله حجيه الامارات، فإن ادله حجيه الامارات لا تدل على التنزيل اصلا، فإنه لم ترد فى شىء من ادله الامارات كلمه التنزيل، اذ عمدته الدليل على حجيه الامارات السيره القطعيه من العقلاء وهى السيره المرتكزه فى الازهان الثابته فى اعماق النفوس، وهذه السيره قائمه على العمل بأخبار الثقة وظواهر الالفاظ وهى ممضاه من قبل الشارع، وذكرنا انه يكفى فى امضائها عدم الردع عنها وسكوت المولى فى مقابلها، فإن المولى اذا سكت عن عمل اتباعه بهذه السيره فهو يكشف عن الامضاء، فلا شبهه فى هذه السيره كما لا شبهه فى امضائها، واما الآيات التى استدلت بها على حجيه اخبار الآحاد فعلى تقدير تسليم دلالة هذه الآيات على حجيه اخبار الآحاد فهى ليست فى مقام التأسيس والجعل بل هى فى مقام التأكيد والامضاء وتقرير هذه السيره أى ان مفادها الارشاد الى هذه السيره وليس مفادها تأسيسا واما الروايات التى استدلت بها على حجيه اخبار الآحاد فهى وان كانت تامه سندا ودلالة، الا ان الظاهر منها ايضا انها ليست فى مقام التأسيس والجعل وانما هى فى مقام امضاء هذه السيره ولهذا قد ورد فى بعضها ((أ فيونس بن عبد الرحمن ثقه أخذ منه معالم ديني)) (١) فالسؤال عن الموضوع لا عن الحكم أى عن وثاقه الرجل واما حجيه قول الثقة فهو مفروغ عنه حيث لم يسأل ان قوله حجه او لا ؟ وانما سأل عن وثاقته حتى يجوز أخذ معالم الدين منه او انه ليس بثقه، فإذا حجيه اخبار الثقة بالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا مفروغ عنه، والروايات ناظره الى ذلك وليست فى مقام التأسيس والجعل .

فإذن الدليل الوحيد على حجيه الامارات كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ هو السيره القطعيه العقلائيه الممضاه شرعا وحيث ان السيره دليل لبي فلا لسان له ولا اطلاق له فالسيره لا تدل على قيام الامارات مقام القطع الطريقي والموضوعى معا وانما تدل على قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض، فالدليل فى مقام الاثبات قاصر .

ثانيا : ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان الدليل على حجيه الامارات دليل لفظى وله اطلاق فهل يمكن الجمع بين تنزيل الاماره منزله القطع فى اثبات الواقع أى تنزيل مؤدى الاماره منزله الواقع وتنزيل الظن منزله القطع فى ترتيب اثاره على الظن ؟

أى هل يمكن ان يكون دليل الحجيه متكفلا لكلا التنزيلين او لا يمكن ذلك ؟

فهنا مجموعه من المحاولات لإثبات امكان ذلك

الاولى : ان للمولى فى مقام الثبوت ان يلاحظ القطع بما هو قطع أى يلاحظ ذات القطع بما لها من الآثار الشرعيه المترتبه على نفس القطع والآثار العقلية المترتبه على اثبات الواقع به، فالملحوظ هو ذات القطع بما له من الآثار الشرعيه والعقلية، ولم يلاحظ طريقيته الى الواقع ولا موضوعيته ولم يلاحظ شىء من الخصوصيه تفصيلا وانما يلاحظ الجامع بينهما وهو القطع بما له من الآثار الشرعيه المترتبه على نفس القطع والعقلية المترتبه على الواقع كالتنجيز والتعذير ونحوهما من الآثار العقلية المترتبه على اثبات الواقع به، فالمولى اذا لاحظ القطع كذلك ثم نزل الظن منزله هذا القطع فما يترتب على القطع من الآثار الشرعيه والعقلية مترتب على الظن ايضا فما يترتب على نفس القطع فهو يترتب على نفس الظن، أى ما يترتب على طريقيه القطع فهو يترتب على طريقيه الظن بالحكومه وما يترتب على الواقع بواسطه القطع يترتب على المؤدى بواسطه الظن، فإذا لا مانع من ذلك، فإن دليل الحجيه بالنسبه الى الآثار المترتبه على طريقيه القطع حاكم على هذا الدليل اذ ان الآثار مترتبه على طريقيه القطع ودليل الحجيه يدل على ان الظن طريق، فدليل الحجيه يوسع دائره الطريق ويجعل الموضوع اعم من الطريقيه الحقيقه والطريقيه التعبدية .

فبهذه المحاولة يمكن ان تقوم الاماره مقام القطع الموضوعى الطريقي معا .

وحينئذ اذا كان لدليل الحجيه اطلاق فلا مانع من ان يدل بإطلاقه على ان ما يترتب من الاثار على القطع يترتب على الظن ايضا غايه الامر ان الاثار المترتبه على القطع على قسمين أثار شرعيه وهى ما يترتب على طريقه القطع وأثار عقليه وهى ما يترتب على اثبات الواقع كالتنجيز والتعذير ونحوهما فنفس تلك الاثار مترتبه على الظن فالآثار الشرعيه المترتبه على طريقه القطع مترتبه على طريقه الظن بالحكومه والاثار العقليه المترتبه على الواقع بواسطه القطع مترتبه على المؤدى بواسطه الظن، فعندئذ لا مانع من شمول دليل الاعتبار لذلك ايضا .

الثانيه : ان دليل حجيه الامارات يدل بالمطابقه على تنزيل الظن منزله القطع فى اثبات الواقع أى تنزيل المؤدى منزله الواقع بالمطابقه وبالالتزام يدل على تنزيل طريقه الظن منزله طريقه القطع بالحكومه، فأحد التنزيلين مدلول مطابقى والتنزيل الاخر مدلول التزامى فعندئذ لا محذور فيه، ولا يلزم الجمع بين اللحاظ الآلى واللحاظ الاستقلالى فى شىء واحد، فأن دليل الحجيه يدل بالمطابقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع وفى هذا التنزيل يكون كل من الظن والقطع ملحوظا آليا وبالالتزام يدل على تنزيل طريقه الظن منزله طريقه القطع بالحكومه فيكون بهذه الدلاله كل من الظن والقطع ملحوظا لحاظا استقلاليا، فلا يلزم الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى فى شىء واحد فى دليل واحد اذ هنا دالتان دلاله مطابقيه ودلاله التزاميه .

هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى ان هذا المحذور وهو ان دليل واحد لا يمكن ان يكون متكفلا لكلا التنزيلين بمدلول واحد يرتفع بذلك .

ولكن هنا اشكال اخر، وهو ان المدلول التصديقي لدليل حجيه الاماره فى موارد قيامها مقام القطع الطريقي اخبارى باعتبار ان الامارات تحكى عن الواقع وتخبر عنه فالمدلول التصديقي لدليل حجيه الامارات فى موارد قيامها مقام القطع الطريقي اخبارى والمدلول التصديقي لدليل حجيه الامارات فى موارد قيامها مقام القطع الموضوعى انشائى أى انشاء الحكم الثابت لطريقه القطع فهو ثابت لطريقه الظن، ومن الواضح ان الجمع بين الاخبار والانشاء فى دليل واحد لا يمكن ان يكون دليل واحد بمدلوله متكفلا للأخبار والانشاء معا وهذا الاشكال لا ينحل بذلك .

قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقي

المحاولة الثانيه : ان دليل حجيه الاماره يدل بالمطابقه على تنزيل الظن منزله القطع فى اثبات الواقع وتنجزه، ويدل بالالتزام على تنزيل الظن منزله القطع فى اثبات الحكم الشرعى، فلا يلزم اجتماع اللحاظ الالى والاستقلالى فى دليل واحد وفى شىء واحد فإن دليل حجيه الاماره يدل بالمطابقه على ان الظن والقطع ملحوظ آليا، ويدل بالالتزام على ان الظن والقطع ملحوظ استقلالا ولا مانع من ذلك ولا يلزم محذور الجمع بين اللحاظ الاستقلالى واللقاظ الآلى فى شىء واحد بل هنا دليلان غايه الامر احدهما بمدلوله الالتزامى والاخر بمدلوله المطابقي .

هكذا ذكر فى هذه المحاوله، وانما الكلام فى ان دليل الحجيه الظاهر فى تنزيل الظن منزله القطع الطريقي المحض هل يدل بالالتزام على ذلك او لا- يدل ؟ فإن الدلاله الالتزاميه منوطه باللزوم الابين بالمعنى الاخص بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامى وهذا اللزوم غير موجود فى المقام، فإذن ليس هنا دلالة التزاميه لدليل حجيه الاماره فهذه المحاوله ساقطه .

ص: ١٢٨

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم الدلاله الالتزاميه الا ان هنا اشكالا اخر وحاصله:

ان المدلول التصديقي لدليل حجيه الاماره فى موارد قيامها مقام القطع الطريقي مدلول اخبارى لأن الامارات تحكى عن الواقع وتخبر عنه، واما المدلول التصديقي لدليل حجيه الامارات فى موارد قيامها مقام القطع الموضوعى فهو مدلول انشائى، فإنه يدل على انشاء الحكم وجعله ومن الواضح ان الجمع بين المدلول الانشائى والمدلول الاخبارى فى دليل واحد غير ممكن فلا يمكن ان يكون دليلا واحدا متكفلا للإنشاء والاخبار معا، فلا يمكن ان يكون دليل حجيه الامارات يدل على قيامها مقام القطع الطريقي المحض والقطع الموضوعى الطريقي معا .

وقد اجيب عن ذلك : بأن المدلول المطابقي لحجيه الامارات تنزيل طريقه الظن منزله طريقه القطع، ولهذا المدلول لازمان :

الاول : ان الظن كالقطع منجز للواقع عند الاصابه ومعذر عند الخطأ.

الثانى : ان ما يترتب على طريقه القطع من الحكم والاثر الشرعى فهو مترتب على طريقه الظن .

ولا مانع من ان يكون للمدلول المطابقى مداليل التزاميه متعدده بل هو واقع كثيرا .

ولكن هذا الجواب غير تام :-

اولا-: ان المدلول المطابقى لدليل حجيه الامارات تنزىل الظن منزله القطع الطريقي المحض فى اثبات الواقع وتنجزه اذ ان ادله الامارات ظاهره فى قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض وليس مدلولها المطابقى تنزىل طريقه الظن منزله طريقه القطع .

ثانيا : ان ما ذكر ليس بلازمين للمدلول المطابقى، أى لو سلمنا ان المدلول المطابقى لدليل حجيه الظن تنزىل طريقه الظن منزله طريقه القطع، الا- انه ليس لازم ذلك تنزىل الظن منزله القطع فى اثبات الواقع تنجزا وتعديرا وما يترتب على طريقه القطع من الاثر الشرعى فهو مترتب على طريقه الظن ليس هذا من المدلول الامتزامى لهذا المدلول المطابقى، فإن المعبر فى الدلاله الامتزاميه الملازمه البيئه بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور الازم بلا توقف على واسطه .

ص: ١٢٩

فإذن هذه المحاولة ساقطه .

المحاولة الثالثة : انه يمكن الجمع بين تنزيل المؤدى منزله الواقع وبين تنزيل طريقه الظن منزله طريقه القطع فى ترتيب اثارها عليها ولا- يلزم محذور الجمع بين اللحاظين الآلى والاستقلالى، فإن المولى اذا نزل مؤدى الظن بمنزله الواقع المقطوع فبطبيعته الحال يكون نظره الى المؤدى والواقع استقلاليا وبالأصالة وهذا لا يتطلب ان يكون نظره الى الظن والقطع آليا بحيث يكون الظن والقطع مغفول عنه، وفى نفس الوقت يمكن ان يكون الظن والقطع موردا للتوجه والنظر لكن بالتبع، والمراد من اللحاظ الاستقلالى ان يكون كل منهما موردا للتوجه والنظر، فلا مانع من تنزيل الظن منزله الواقع الذى هو مؤدى القطع أى لا مانع من ان يكون الظن والقطع موردا للتوجه والالتفات غايه الامر بالتبع فلا يلزم محذور الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى فى شىء واحد، فإن الشارع اذا نزل مؤدى الظن منزله الواقع الذى هو مؤدى القطع يكون المؤدى والواقع موردا لتوجه الشارع اليهما مستقلا وبالأصالة وفى نفس الوقت الظن والقطع موردا لتوجهه غايه الامر بالتبع لا بالأصالة، واذا نزل طريقه الظن منزله طريقه القطع فى اثبات اثارها الشرعيه عليها فأیضا يكون نظره وتوجهه الى الظن والقطع بالاستقلال والاصاله ولكن توجهه الى المؤدى والواقع بالتبع، فإذا لا يلزم اجتماع اللحاظ الآلى والاستقلالى فى شىء واحد .

وعلى هذا فإن كان لدليل الحجيه اطلاق كما لو كان دليلا لفظيا فلا مانع من ان يشمل كلا التنزيلين معا ولا يلزم محذور الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى غايه الامر ان دليل الحجيه ليس دليلا لفظيا وله اطلاق بل هو دليلا ليا وهو السيره من العقلاء وهى لا تدل الا على قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض .

ص: ١٣٠

لكن هذه المحاولة وان كانت صحيحة بهذا المقدار ولكنها مجرد افتراض والا فبطبيعته الحال اذا كان الشخص في مقام تنزيل المؤدى منزله الواقع فلا- ينظر الى الظن والقطع الا- آليا وكذا لو كان في مقام تنزيل طريقه الظن منزله طريقه القطع فإنه لا ينظر الى الواقع والمؤدى الا آليا اذ طبع المطلب يقتضى ذلك .

المحاولة الرابعة : ان محذور الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى فى دليل حجيه الامارات اذا كان شاملا لكلا التنزيلين، انما يلزم اذا كان الظن والقطع المأخوذين فى هذا التنزيل هو الظن والقطع بالحمل الشائع أى الظن والقطع الحقيقى والخارجى، واما اذا قلنا ان المأخوذ فى الموضوع هو عنوان الظن والقطع ومفهومهما بالحمل الاولى فلا يلزم هذا المحذور، كما هو الحال فى جميع القيود المأخوذه فى لسان الدليل فى مرحله الجعل كالاستطاعه والقدرة والعقل وما شاكل ذلك، فإن المأخوذ فى الموضوع هو عنوان الاستطاعه ومفهومها بالحمل الاولى فى مرحله الجعل، اذ جعل الاحكام الشرعيه انما هو بنحو القضييه الحقيقه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج أى المفروض وجوده فى الخارج أى كان موجودا او لم يكن، ولا- يمكن ان يكون الموضوع فى القضايا الحقيقه واقع القيد بالحمل الشائع والا لزم ان تكون هذه القضايا قضايا خارجيه، ولا يمكن ان يكون جعل الاحكام على نحو القضايا الخارجيه أى للموضوعات الموجوده فى الخارج، وما نحن فيه ايضا كذلك، فإن قضييه تنزيل الظن منزله القطع انما هو فى مرحله الجعل وبنحو القضييه الحقيقه، فإذن الموضوع هو عنوان الظن وعنوان القطع بالحمل الاولى، فإذن فى هذه مرحله لا يتصف مفهوم الظن ومفهوم القطع بالطريقه فتتزيل الظن منزله القطع فى مرحله الجعل لا يتصور فيه الطريقه واللحاظ الآلى اذ ان مفهوم القطع ومفهوم الظن ليس طريقا، نعم تطبيق هذه القضييه على الخارج فى مرحله الجعل لا يكون الا على تنزيل الظن منزله القطع الطريقى او على تنزيل الظن منزله القطع الموضوعى الطريقى ولا يمكن تطبيقها على كلتا القضييتين الخارجيتين فى آن واحد أى قضييه تنزيل الظن منزله القطع الموضوعى الطريقى وقضييه تنزيل الظن منزله القطع الطريقى لأنه يستلزم الجمع بين اللحاظ الآلى واللحاظ الاستقلالى .

وهذه المحاولة في نفسها وان كانت ممكنه الا- انه لا- يمكن وقوعها من المولى الحكيم فإن جعل الحكم انما يمكن اذا كان تطبيقه وامثاله في الخارج ممكنا واما اذا لم يمكن تطبيق الحكم في الخارج فلا يمكن جعله، لأن جعله لغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل، وكذلك الحال في قضيه التنزيل فإنها في مرحله الجعل ممكنه ولكن لا يمكن جعلها لأن تطبيقها في الخارج لا- يمكن الا- بشكل ينطبق على تنزيل الظن منزله القطع الطريقي المحض فقط دون تنزيله منزله القطع الموضوعى الطريقي .

قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى

المحاولة الخامسة : ما ذكره صاحب الكفايه (قده) في تعليقه على الرسائل وتقريبها : ان دليل حجيه الاماره يدل على تنزيل المؤدى منزله الواقع وبهذا التنزيل يثبت احد جزئى الموضوع لأن الموضوع مركب من القطع والواقع باعتبار ان القطع طريقى وقد تقدم ان القطع الطريقي لا يمكن ان يكون تمام الموضوع، فبطبيعته الحال يكون جزء الموضوع وجزؤه الاخر هو الواقع، فاذا ورد فى الدليل يجب قبول شهادته العادل فعندئذ يكون الموضوع مركب من العداله الواقعيه والعلم بها، فاذا دل دليل حجيه الاماره على تنزيل المؤدى منزله الواقع فهو يثبت بهذا التنزيل احد جزئى الموضوع وهو العداله الواقعيه وحيث ان الاثر الشرعى لا يترتب على جزء الموضوع فلا بد من الالتزام بتنزيل اخر لثلا يكون التنزيل الاول لغوا وجزافا وهو تنزيل الظن منزله القطع وبهذا التنزيل يثبت الجزء الاخر للموضوع فيثبت الموضوع بكلا- جزئيه غايه الامر تبعدا فالجزء الاول ثابت بالتنزيل الاول والجزء الثانى ثابت بالتنزيل الثانى .

ص: ١٣٢

والخلاصه ان دليل حجيه الاماره يدل بالمطابقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع وبه يثبت احد جزئى الموضوع وهو الواقع تبعدا، وحيث ان الاثر الشرعى لا يترتب على هذا التنزيل فيدل دليل الحجيه بالالتزام على التنزيل الاخر وهو تنزيل الظن منزله القطع وبه يثبت الجزء الثانى للموضوع فيثبت الموضوع بكلا جزئيه تبعدا ويترتب عليه اثره .

وعلى هذا، فلا يلزم محذور الجمع بين اللحاظ الآلى واللحاظ الاستقلالى فى دليل واحد فى شىء واحد، فإن دليل الحجيه يدل على تنزيل المؤدى منزله الواقع بالمطابقه وفى هذا التنزيل يكون المؤدى والواقع ملحوظا باللحاظ الاستقلالى بينما يكون الظن والقطع ملحوظا باللحاظ الآلى والتبعى، ودليل الحجيه يدل بالدلاله الالتزاميه على تنزيل الظن منزله القطع وفى هذا التنزيل يكون كل من الظن والقطع ملحوظا باللحاظ الاستقلالى .

ثم ذكر صاحب الكفايه (قده) بتعليقه على الرسائل أن منشأ هذه الدلاله الالتزاميه هل هو دلاله الاقتضاء أى الحفاظ على ان لا يكون التنزيل الاول لغوا او ان منشئها فهم العرف، وقد ذكر (قده) ان منشأها فهم العرف لا دلاله الاقتضاء، فإن دليل الحجيه اذا كان دالا على تنزيل المؤدى منزله الواقع فالعرف يفهم منه بالالتزام تنزيل الظن منزله القطع .

هذا ما ذكره (قده) فى تعليقه على الرسائل

ثم اشكل على هذا البيان فى الكفايه، بأن الموضوع اذا كان مركبا من شيئين كما اذا كان موضوع وجوب التقليد مركب من علم زيد وعدالته، فإما ان يكون كلا الجزئين للموضوع محرز بالوجدان او يكون احدهما محرز بالوجدان والاخر محرز بالتعبد، فتاره يكون علم زيد محرز بالوجدان وكذلك عدالته واخرى يكون علمه محرز بالوجدان وعدالته محرز بالاستصحاب او بقيام البينه على ان زيد عادل فأحد جزئى الموضوع محرز بالوجدان والجزء الاخر بالتعبد، وثالثه كلا الجزئين محرز بالتعبد أى كما ان عدالته محرز بالاستصحاب كذلك علمه محرز بالاستصحاب او بالينه .

ص: ١٣٣

اما اذا كان كلا الجزئين محرزاً بالوجدان فلا كلام فيه، كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك أكرام عالم، فموضوع وجوب الصلاة القطع بوجوب الصلاة فالقطع جزء الموضوع وجزؤه الآخر وجوب الصلاة فكلا الجزئين محرز بالوجدان اذا ان وجوب الصلاة من الضروريات فى الشريعة المقدسه، والقطع به ايضا محرز بالوجدان فيترتب عليه اثره وهو وجوب اكرام عالم .

واخرى يكون احدهما محرز بالوجدان والاخر بالاستصحاب او بالأماره كما اذا كان القطع محرز بالوجدان ولكن وجوب الصلاة محرز بالأماره او بالعكس أى القطع ليس محرز بالوجدان بل هو محرز بالتعبد كما اذا ظن بوجوب الصلاة وقام دليل على حجيه هذا الظن فهذا الظن قطع تنزيلا، فيترتب على الموضوع المحرز كلا جزئيه بالوجدان والتعبد اثره وهو وجوب الاكرام فى المثال .

وثالثه يكون كلا جزئى الموضوع محرزاً بالتعبد، فعندئذ شمول الدليل لأحد الجزئين منوط بشمول دليل اخر للجزء الاخر فى عرض الدليل الاول، بأن يكون كلا-الدليلين يدل على ثبوت كلا-الجزئين فى عرض واحد ولا-يمكن شمول الدليل لأحد الجزئين بدون ان يكون هناك دليل اخر على ثبوت الجزء الاخر لأنه لغو، لأن دليل الحجيه انما يشمل شيئا اذا كان ذلك الشئ حكما شرعيا فى نفسه او موضوعا لحكم شرعى فإن مدلول دليل الحجيه اما ان يكون حكما شرعيا فى نفسه او موضوعا لحكم شرعى فاذا كان مدلول دليل الحجيه يشمل جزء الموضوع وجزؤه الاخر غير ثابت لا بالوجدان ولا بالتعبد فلا يشمل ذلك الجزء ايضا لأنه لغو أى وان دل دليل الحجيه على تنزيل المؤدى منزله الواقع الا-انه طالما لم يكن الجزء الاخر ثابتا فى عرض ثبوت الجزء الاول اما بالوجدان او بالتعبد فلا يمكن شمول دليل الحجيه لهذا الجزء ولا يمكن ان يدل على تنزيل المؤدى منزله الواقع لأنه لغو اذا لا يترتب أى اثر على الواقع طالما لم يثبت جزؤه الاخر لأن الاثر يترتب على ثبوت كلا الجزئين معا، وفى المقام دليل الحجيه يدل بالمطابقه على ثبوت الواقع الذى هو احد جزئى الموضوع وليس فى عرض هذا الدليل دليل اخر يدل على ثبوت الجزء الاخر وهو القطع التنزيلى، واما الدلاله الالتزاميه فهى ليس فى عرض الدلاله المطابقه بل هى فى طولها .

وعلى هذا، فيلزم ان تكون الدلاله المطابقه متوقفه على الدلاله الالتزاميه بأن يدل دليل الحجيه بدلالته الالتزاميه على ثبوت الجزء الاخر وهو تنزيل الظن منزله القطع والمفروض ان الادله الالتزاميه تتوقف على الدلاله المطابقه فعندئذ يلزم الدور، فلا يمكن احراز كلا جزئي الموضوع احدهما بالدلاله المطابقه والاخر بالدلاله الالتزاميه اذ لازم ذلك ان الدلاله المطابقه تتوقف على الدلاله الالتزاميه من جهه اثبات الجزء الاخر للموضوع والمفروض ان الدلاله الالتزاميه تتوقف على الدلاله المطابقه، فلا يمكن اثبات كلا جزئي الموضوع بدليل الحجيه احدهما بالدلاله المطابقه والاخر بالدلاله الالتزاميه .

هكذا ذكره (قده) في الكفايه

ولنا تعليق على ما ذكره في تعليقه على الرسائل، وتعليق على ما ذكر في الكفايه فإن ما ذكره قابل للمناقشه والرد .

اما التعليق على ما في حاشيه الرسائل، فلأنه (قده) قد ذكر ان دليل الحجيه يدل بالمطابقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع وبالالتزام على تنزيل الظن منزله القطع، وقد ذكر ان منشأ هذه الدلاله الالتزاميه هو العرف كما هو ظاهر عبارته وقد يكون منشؤها العقل، ولكن كليهما لا يصلح ان يكون منشأ لها .

لأن الدلاله الالتزاميه لا يمكن ان تكون جزافا وبلا مبرر، اذ ملاك الدلاله الالتزاميه بحاجه الى اللزوم البين بالمعنى الاخص والا فلا- يدل اللفظ على المدلول الالتزامي اذ اللفظ انما يدل بالدلاله المطابقه على مدلوله المطابقى واما دلالة الالتزاميه على المدلول الالتزامي فتتوقف على الملازمه البينه بالمعنى الاخص بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامي.

ومن هنا يسأل عن منشأ هذه الملازمه هل هو العرف او هو العقل ؟

اما العقل فلا- يحكم بالملازمه بينهما اذ الملازمه ذاتا بين تنزيل المؤدى منزله الواقع وتنزيل الظن منزله القطع غير ثابتة كما هو الحال بالنسبه الى الملازمه بين العله والمعلول او بين المعلولين لعله ثالثه او بين وجود الضد وعدم الضد الاخر اذا كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما وهكذا فإن الملازمه بين هذه الموارد ذاتيه وعقليه، واما الملازمه بين الدلاله الالتزاميه الاولى وبين الدلاله الالتزاميه الثانيه فليست ذاتيه، اذ احدهما ليست معلوله للأخرى ولا كليهما معلوله لعله ثالثه ولا هما من الضدين اللذين لا ثالث لهما فلا يمكن ان يكون منشأ الدلاله الالتزاميه بين التنزيلين هو الملازمه العقلية بينهما .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى

ذكرنا ان ما ذكره صاحب الكفايه (قده) من ان دليل حجيه الاماره يدل بالمطابقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع وبالالتزام على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى، وبهاذين التنزيلين يتم الموضوع بكلا جزئيه فيترب عليه الاثر، وذكر ان منشأ هذه الدلاله العرف لا دلاله الاقتضاء .

هذا ما ذكره فى تعليقه على الرسائل، ثم اشكل على هذه المحاوله فى الكفايه وانها لا تعالج المشكله، اذ ان الموضوع اذا كان مركبا فإن كان محرزا بكلا جزئيه وجدانا فلا كلام فيه وان كان احدهما محرزا وجدانا والاخر محرزا تعبدا فأیضا لا اشكال فيه ولكن اذا كان كلا الجزئين محرزا بالتعبد فلا بد ان يكون الدليل الدال على احراز احد الجزئين تعبدا يتوقف على ثبوت الجزء الاخر تعبدا فى عرضه، أى يكون الدليلان احدهما فى عرض الاخر وكل واحد من الدليلين يدل على ثبوت جزء الموضوع، واما فى المقام فالدلاله الالتزاميه ليست فى عرض الدلاله المطابقه بل هى فى طولها، فدلاله دليل حجيه الاماره مطابقه وهى دلالتها على تنزيل المؤدى منزله الواقع تتوقف على الدلاله الالتزاميه وهى الدلاله على تنزيل الظن منزله القطع، والمفروض ان الادله الالتزاميه متوقفه على الدلاله المطابقه فيلزم الدور عندئذ، هكذا ذكره فى الكفايه (قده) .

ولنا تعليق على ما ذكره فى الرسائل وتعليق على ما ذكره فى الكفايه .

اما التعليق على الاول، فإن منشأ الدلاله الالتزاميه اما العرف او دلاله الاقتضاء ولا ثالث فى البين، فإنه قد يظهر من كلامه فى تعليقه على الرسائل ان منشأ هذه الدلاله هو دلاله الاقتضاء، ولكن صرح فى بعض الموارد ان منشأها العرف، وعلى كل تقدير اما ان يكون منشؤها العرف او يكون دلاله الاقتضاء (العقل) .

ص: ١٣٦

اما الاول، فإن العرف لا يحكم بالملازمه بين المدلول المطابقى وبين المدلول الالتزامى اذا لم تكن بينهما ملازمه ذاتا او عاده، واذا لم تكن بينهما ملازمه ذاتا او عاده لم يحكم العقل بالدلاله الالتزاميه كحكمه بالملازمه بين العله والمعلول اذ ان الملازمه ذاتيه بينهما او الملازمه بين المعلولين لعله ثالثه او الملازمه بين وجود الضد وعدم الضد الاخر اذا كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما وهكذا، فإن الدليل اذا دل بالمطابقه على وجود المعلول يدل بالالتزام على وجود العله او اذا دل بالمطابقه على احد المعلولين لعله ثالثه يدل بالالتزام على وجود المعلول الاخر وهكذا، واما فى المقام فلا ملازمه بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى، فإن المدلول المطابقى هو تنزيل المؤدى منزله الواقع وبينه وبين تنزيل الظن منزله القطع لا توجد ملازمه فإن المدلول المطابقى ليس عله للمدلول الالتزامى ولا- كليهما معلولان لعله ثالثه وليس هما من المتضادين اللذين لا ثالث لهما، فالملازمه بينهما ذاتا غير موجوده حتى يحكم العرف بالدلاله الالتزاميه فإنه انما يحكم بالدلاله الالتزاميه اذا كانت الملازمه بين المدلول المطابقى والالتزامى موجوده وبنحو اللزوم البين بالمعنى الاخص، واما الملازمه العاديه فهى ايضا غير موجوده، لأنها انما تكون

بين شيئين في الخارج متقارنين بحيث اذا تصور احدهما يتصور الذهن الاخر او اذا سمع احدهما ينتقل الذهن الى الاخر .

فالتتيجه ان الدلاله الالتزاميه العرفيه غير موجوده لعدم ثبوت الملازمه بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى لا ذاتا ولا عاده .

واما اذا كان منشؤها دلاله الاقتضاء أى حكم العقل فإن العقل يحكم باللزوم فى الدلاله الالتزاميه حفاظا على كلام المولى من اللغويه، وهذا غير تام فى المقام ايضا انه انما يتصور فيما اذا كان الدليل بمدلوله المطابقى فى مرحله التشريع لغوا اذا لم نلتزم بالدلاله الالتزاميه له، وهذه الكبرى لا تنطبق على المقام، لأن دليل حجيه الاماره لا يختص بالامارات فى موارد القطع الموضوعى الطريقي اذ هو مطلق وبإطلاقه يشمل الامارات فى موارد القطع الموضوعى الطريقي ويشمل الامارات فى موارد القطع الطريقي المحض، وما ذكره(قده) من دلالة الاقتضاء انما يتم اذا كان دليل حجيه الاماره مختص بالامارات فى موارد القطع الموضوعى الطريقي، وحينئذ اذا دل دليل الحجيه على تنزيل المؤدى منزله الواقع وبهذا التنزيل يثبت جزء الموضوع ومن الواضح ان الاثر الشرعى لا يترتب على ثبوت جزء الموضوع فلا بد لترتب الاثر الشرعى من ثبوت الجزء الاخر وعليه فلا بد من الالتزام بالدلاله الالتزاميه والا- لكانت الدلاله المطابقيه لغوا لإثبات الجزء الاخر من الموضوع، فاذا ثبت الجزء الاخر من الموضوع بالدلاله الالتزاميه يتم الموضوع بكلا جزئيه ويترتب عليه الاثر .

ولكن هذا مجرد افتراض، اذ لا شبهه في ان دليل الحجيه كما يعم الامارات في موارد القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه يعم الامارات في موارد القطع الطريقي المحض بل شمول دليل الحجيه للأمارات في موارد القطع الطريقي المحض هو الغالب الكثير واما القطع المأخوذ في موضوع الحكم بنحو الطريقيه فهو نادر في المسائل الفقهيه، ولا مانع من تقييد اطلاق دليل الحجيه بغير الامارات في موارد القطع الموضوعي أى بالامارات في موارد القطع الطريقي وهو امر متعارف، فإنه لا مانع من تقييد المطلق بالأفراد التي يترتب عليها الاثر، ومانحن فيه كذلك .

فإذن لا يمكن الالتزام بهذه الدلاله الالتزاميه اذ لا منشأ لها لا العرف ولا دلالة الاقتضاء

هذا ما ذكره في تعليقه على الرسائل ونقده .

واما ما ذكره في الكفايه، فالتعليق عليه :

اولا:- بالنقض بالدليلين اللذين يدل كل واحد منهما على جزء الموضوع في عرض الاخر، فمحذور لزوم الدور بين الدلاله المطابقيه والدلاله الالتزاميه يجرى في المقام ايضا، اذ دلالة كل واحد من الدليلين تتوقف على دلالة الدليل الاخر والا لكانت دلالاته على ثبوت جزء الموضوع لغوا.

وثانيا : بالحل، فإنه لا مانع من ان يدل دليل الحجيه على ثبوت الموضوع المركب من جزئين غايه الامر يدل على ثبوت احدهما بالدلاله المطابقيه وعلى ثبوت الاخر بالدلاله الالتزاميه، فإن المدلول الالتزامي ليس في طول المدلول المطابقي في مقام الثبوت اذ هما في مقام الثبوت في عرض واحد غايه الامر ان الكاشف عن احدهما الدلاله المطابقيه والكاشف عن الاخر الدلاله الالتزاميه، ولا- دور بين الكاشفين لأن الدلاله المطابقيه تكشف عن ثبوت جزء من الموضوع المركب من الواقع والقطع به والدلاله الالتزاميه تكشف عن ثبوت الجزء الاخر فكل من الجزئين في مقام الثبوت في عرض واحد فلا طوليه بينهما .

فإذن لا فرق بين ان يكون الكاشف عن كلا جزئى الموضوع احدهما الدلاله المطابقيه والاخر الدلاله الالتزاميه وبين ان يكون الكاشف عن احدهما الدليل المستقل والكاشف عن الاخر الدليل المستقل الاخر .

قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى

ذكرنا ان ما ذكره صاحب الكفايه (قده) من الاشكال على ما ذكره فى تعليقه على الرسائل يرد عليه:

اولا : النقص بأن الدور كما يلزم بين الدلاله المطابقيه والدلاله الالتزاميه كذلك يلزم بين الدليلين العرضيين بان تكون دلاله كل منهما على ثبوت جزء الموضوع تتوقف على دلاله الدليل الاخر على الجزء الاخر للموضوع .

وثانيا : بالحل فإنه يكفى فى دفع اللغويه عن التنزيل الاول وهو التنزيل المطابقى لدليل حجيه الاماره الالتزام بالدلاله الالتزاميه على تقدير ثبوت الدلاله المطابقيه بنحو القضييه الشرطيه، فاذا ثبتت الدلاله المطابقيه ثبتت الدلاله الالتزاميه ايضا، فإن الدلاله الالتزاميه معلقه على الدلاله المطابقيه ومتوقفه عليها والا لكانت الدلاله المطابقيه لغوا والسبب فى ذلك ان منشأ هذه الدلاله الالتزاميه هو دلاله الاقتضاء ودلاله الاقتضاء مبنيه على تخصيص اطلاق دليل الحجيه بالامارات فى موارد القطع الموضوعى، فاذا كان دليل الحجيه مختصا بالامارات فى موارد القطع الموضوعى الطريقي فعندئذ لا بد من الالتزام بالدلاله الالتزاميه والا لكانت الدلاله المطابقيه لغوا، فإن دليل الحجيه يدل بالمطابقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع وبهذا التنزيل يثبت جزء الموضوع وحيث ان الاثر الشرعى لا- يترتب على جزء الموضوع فلا يمكن ان يكون دليل الحجيه دالا على ذلك وشاملا له لأن دليل الحجيه انما يشمل الاماره اذا كان مؤداها حكما شرعيا فى نفسه او موضوعا لحكم شرعى، واما اذا لم يكن مؤدى الاماره لا حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعى فلا يشمل دليل الحجيه تلك الاماره، وفى المقام الامارات التى فى مورد القطع الموضوعى الطريقي هى مورد دليل الحجيه اذ ان دليل الحجيه مختص بها فشمول دليل الحجيه لهذه الامارات لا يتوقف على مؤنه زائده، ويمكن دفع لغويه هذا الشمول بالالتزام بالدلاله الالتزاميه صوتنا لكلام المولى عن اللغويه .

ص: ١٣٩

فإذن الدلاله المطابقيه لا- تتوقف على الدلاله الالتزاميه فإن شمول دليل الحجيه للدلاله المطابقيه لا يتوقف على أى مقدمه خارجيه لأن الامارات فى مورد القطع الموضوعى مورد دليل الحجيه، ولكن يدفع لغويته بالالتزام بالدلاله الالتزاميه، فالدلاله الالتزاميه وهى الدلاله على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى وبهذه الدلاله الالتزاميه يثبت الجزء الاخر للموضوع وبذلك يتم الموضوع .

هذا هو الجواب الحلى لعدم استلزام الدور بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى .

وقد ذكرنا هذا الجواب فى دوره السابقه، ولكن هذا الجواب غير تام اما:

اولا : فلأن هذا الجواب مبني على تخصيص دليل الحجية بالأمارات في موارد القطع الموضوعي وهو تخصيص بالفرد النادر، فإن الامارات في موارد القطع الموضوعي نادر جدا في المسائل الفقهيه والغالب هو الامارات في موارد القطع الطريقي المحض، هذا مضافا الى ان هذا التخصيص بحاجه الى دليل ولا دليل على هذا التخصيص .

وثانيا : ان هذا البيان لا يدفع الدور، فلو فرضنا انا خصصنا دليل الحجية بالأمارات في موارد القطع الموضوعي الطريقي ولكن هذا التخصيص لا يدفع الدور، فإن دلالة دليل الحجية على حجيه هذه الامارات التي تثبت جزء الموضوع يتوقف على ثبوت الجزء الاخر للموضوع اما وجدانا او تعبدا في المرتبه السابقه او تعبدا في عرضه والا فلا يمكن ان يكون دليل الحجية يدل على حجيه هذه الامارات التي تثبت جزء الموضوع وجميع هذه الامور غير متوفر، اما ثبوته بالوجدان فهو خلاف المفروض، واما ثبوته بالتعبد في المرتبه السابقه فأیضا كذلك اذ لا دليل على ثبوته في المرتبه السابقه، واما ثبوته في عرض ثبوت الجزء الاول فهو ايضا غير متوفر، فإن الدلاله الالتزاميه ليست في عرض الدلاله المطابقه حتى تثبت الجزء الاخر في عرض الجزء الاول اذ هي في طول الدلاله المطابقه، فشمول دليل الحجية ودلالته على حجيه هذه الامارات التي تثبت جزء الموضوع تتوقف على حجيه الدلاله الالتزاميه والمفروض ان حجيه الدلاله الالتزاميه تتوقف على حجيه الدلاله المطابقه وهذا هو الدور .

فإذن هذا الجواب لا يجدى .

والصحيح فى الجواب على تقدير تخصيص دليل الحجية بالأمارات فى موارد القطع الموضوعى ان يقال : ان دليل الحجية يدل على ثبوت الموضوع بكلا جزئيه غايه الامر يدل على احد جزئيه بالدلاله المطابقه وعلى الجزء الاخر بالدلاله الالتزاميه بدون ان تتوقف حجيه احدى الدالتين على حجيه الدلاله الاخرى، فإن الدليل الواحد وهو دليل حجيه الامارات فى موارد القطع الموضوعى يكشف عن ثبوت الموضوع بكلا- جزئيه غايه الامر يكشف عن ثبوت احدهما بالدلاله المطابقه والاخر بالدلاله الالتزاميه فلا دور فى البين .

ولكن هذا الجواب مبنى على تخصيص دليل الحجية بالأمارات فى موارد القطع الموضوعى وقد ذكرنا ان هذا التخصص لا يمكن لأنه تخصيص بالفرد النادر، فهذا الجواب غير صحيح .

هذا من ناحيه .

ومن ناحيه اخرى، يمكن ان يكون مراد صاحب الكفايه من الاشكال فى الكفايه معنى اخر، وبيان هذا المعنى يتوقف على مقدمات :

الاولى : إن تنزيل المؤدى منزله الواقع والذى يدل عليه دليل حجيه الامارات بمثابه الموضوع للتنزيل الثانى، فإن التنزيل الثانى وهو تنزيل الظن بالواقع التنزيلى منزله القطع بالواقع الحقيقى ومن الواضح ان المؤدى انما يتصف بالواقع التنزيلى بواسطه التنزيل الاول، فإذا نزل المؤدى منزله الواقع فالمؤدى يتصف بالواقع التنزيلى الذى هو موضوع التنزيل الثانى ثم ينزل الظن بالواقع التنزيلى منزله القطع بالواقع الحقيقى .

فإذن النزىل الاول يحقق موضوع التنزيل الثانى .

الثانيه : ان حقيقه التنزيل هى اسراء الحكم الثابت للمنزل عليه للمنزل، ومعنى الاسراء جعل الحكم المماثل للحكم المنزل عليه للمنزل لا اسراء شخص الحكم الثابت للمنزل عليه اذ لا يمكن اسراء شخص هذا الحكم، فللتنزيل اركان ثلاث :

ص: ١٤١

الركن الاول : المنزل عليه .

الركن الثانى : المنزل .

الركن الثالث : الحكم الشرعى الثابت للمنزل عليه واسرائه منه الى المنزل .

قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى

كان كلامنا فى تفسير كلام المحقق الخراسانى (قده) بتفسير اخر وهذا التفسير بحاجه الى بيان مقدمات :

المقدمه الاولى : ان تنزيل المؤدى منزله الواقع يحقق موضوع التنزيل الثانى وهو تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى، فإنه بمثابة الموضوع للتنزيل الثانى فدللى الحجيه يدل على التنزيل الاول بالمطابقه وهو تنزيل مؤدى الاماره منزله الواقع الذى هو مؤدى القطع الوجدانى وهذا يحقق موضوع التنزيل الثانى، فإن موضوع التنزيل الثانى الواقع التنزيلي، والمؤدى انما يتصف بهذا الوصف بعد التنزيل الاول، فاذا دل دليل الحجيه على تنزيل المؤدى منزله الواقع اتصف المؤدى بالواقع التنزيلي، وهو موضوع التنزيل الثانى وهو تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى، فاذا تنزيل الثانى فى طول التنزيل الاول ومتفرع عليه كتفرع الحكم على موضوعه ولا يمكن ان يكون فى عرضه .

المقدمه الثانيه : ان حقيقه التنزيل على مسلكه (قده) عباره عن اسراء الحكم من المنزل عليه الى المنزل، فحقيقه التنزيل متقومه باركان ثلاثه :

الاول : المنزل

الثانى : المنزل عليه

الثالث : الحكم المترتب على المنزل عليه

فالتنزيل يوجب اسراء هذا الحكم من المنزل عليه الى المنزل ومعنى الاسراء ان الشارع جعل حكما مماثلا لحكم المنزل عليه للمنزل وهذا التنزيل قد يكون حقيقيا كتنزيل الطواف كمنزله الصلاه او تنزيل الفقاع منزله الخمر فالطواف فى البيت صلاه هذا التنزيل يدل على ان الشارع جعل احكاما مماثله لأحكام الصلاه للطواف حقيقه والفقاع خمر يدل على ان الشارع جعل احكاما للفقاع مماثله لأحكام الخمر، فهذا التنزيل تنزيل واقعى ويثبت للمنزل حكما واقعيًا، وقد يكون التنزيل ظاهريا أى يثبت للمنزل الحكم الظاهرى كما فى المقام، فان تنزيل المؤدى منزله الواقع يثبت الحكم الظاهرى للمؤدى المماثل للحكم الواقعى الثابت للواقع، فان الشارع جعل حكما ظاهريا مماثلا للحكم الواقعى للمؤدى فالمؤدى الذى هو المنزل محكوم بحكم ظاهرى مماثل لحكم المنزل عليه وهو الواقع فإن الواقع الذى هو المنزل عليه محكوم بحكم واقعى، وعلى كلا التقديرين فان التنزيل انما يثبت

جزء الموضوع اذا كان الموضوع مركبا والجزء الاخر محرزا اما بالوجدان او تعبدا في عرض الاول والا- فلا- يمكن ان يثبت الموضوع جزء الموضوع .

ص: ١٤٢

المقدمة الثالثة : ان الموضوع اذا كان مركبا من جزئين فلا يمكن تنزيل شىء منزله جزئه مستقلا، باعتبار ان جزء الموضوع ليس موضوعا للأثر الشرعى والموضوع مركب من جزئين اما جزء الموضوع باستقلاله ليس موضوعا للحكم الشرعى واذا لم يكن موضوعا للحكم الشرعى فلا يمكن تنزيل شىء بمنزلته، مثلا الواقع فى المقام جزء الموضوع وجزؤه الاخر القطع به فلا يمكن ان يكون تنزيل المؤدى منزله الواقع مستقلا، فإن الواقع باستقلاله ليس موضوعا للحكم فاذا لم يكن موضوعا للحكم فأركان التنزيل غير متحققه فان من اركانه ثبوت الحكم للمنزل عليه والمفروض ان الحكم غير ثابت للمنزل عليه فان المنزل عليه ليس موضوعا للحكم وموضوع الحكم مركب من الواقع والقطع به اما الواقع فلا يكون موضوعا للحكم .

فاذن لا- يمكن تنزيل المؤدى منزله الواقع مستقلا لأن الواقع باستقلاله ليس موضوعا للحكم فأركان التنزيل غير متوفره، أى لا يصح تنزيل شىء منزله جزء الموضوع الا اذا كان جزئه الاخر محرزا اما بالوجدان او بالتعبد فى عرض التنزيل الاول واما اذا لم يكن الجزء الاخر محرزا فى عرض التنزيل الاول فلا- يصح تنزيل المؤدى منزله الواقع الا- ان يكون الجزء الاخر وهو القطع به محرزا ام وجدانا او تعبدا والمفروض انه غير محرز وجدانا ولا تعبدا فى عرض التنزيل الاول فلا يصح هذا التنزيل .

هذه هي المقدمات

ونتيجه هذه المقدمات ان الموضوع اذا كان مركبا من جزئين والاثر مترتب على الجزئين معا ولا يترتب الاثر الشرعى على كل من جزئيه، فعندئذ اذا كان هناك تنزيلاين عرضيان فهما بمثابة تنزيل واحد ويثبت الموضوع بكلا جزئيه احدهما يثبت جزء الموضوع والاخر يثبت الجزء الاخر فى عرضه لأن كل منهما بمثابة تنزيل ضمنا لا تنزيل مستقلا، كما ان كل جزء الموضوع جزء ضمنا لا- مستقلا واما اذا كان هناك تنزيلاين طوليان احدهما فى طول الاخر فلا يصح التنزيل الاول كما فى المقام، فإن تنزيل دليل الحجيه الذى يدل على تنزيل المؤدى منزله الواقع متقدم رتبه على التنزيل الثانى وهو تنزيل الظن بالمؤدى منزله القطع بالواقع فإن دليل الحجيه يدل على التنزيل الاول بالمطابقه وبدل على التنزيل الثانى بالالتزام فلا يمكن ان يكون التنزيل الاول بلحاظ ان الجزء موضوع مستقل فهو خلف فرض انه جزء الموضوع وايضا لا- يترتب على الجزء اثر شرعى فمن اجل ذلك لا يصح التنزيل بلحاظ جزء الموضوع .

ص: ١٤٣

فإذن التنزيل انما يصح فيما اذا كان الجزء الاخر محرز اما بالوجدان او بالتعبد في عرضه والمفروض في المقام ليس كذلك، وعليه فلا- يصح تنزيل المؤدى منزله الواقع فلا يمكن شمول دليل الاعتبار ودليل الحجية للتنزيل الاول، فإنه انما يشمل التنزيل الاول اذا كان التنزيل الثاني -وهو تنزيل الظن بالمؤدى منزله القطع بالواقع- محرزًا اما وجدانا او تعبدا في عرض التنزيل الاول والمفروض انه ليس محرزًا لا- بالوجدان ولا- بالتعبد في عرضه، فلا- يمكن لأجل ذلك التنزيل الاول، لأن التنزيل الثاني يتوقف على التنزيل الاول من باب توقف الحكم على موضوعه والتنزيل الاول لا يمكن الا اذا كان التنزيل الثاني محرزًا .

هذا هو مراد المحقق صاحب الكفايه (قده) أى ان دليل الاعتبار لا يشمل تنزيل المؤدى منزله الواقع لأنه يتوقف على ان يكون التنزيل الثاني محرزًا اما بالوجدان او بالتعبد في عرضه .

لكن للمناقشه في هذه المقدمات مجال واسع

اما اولًا : فقد تقدم الكلام ان ما ذكره (قده) من ان مدلول دليل الحجية هو التنزيل مبنى على ان يكون دليل الحجية دليلًا لفظيًا واما اذا قلنا بان دليل الحجية ليس دليلًا لفظيًا بل هو دليل لبي كالسيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقه والعمل بظواهر الكتاب والسنة فعندئذ لا- عين ولا اثر للتنزيل، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان دليل الحجية دليل لفظى الا ان مفاد دليل الحجية ليس هو تنزيل المؤدى منزله الواقع فإنه ليس للتنزيل عين ولا اثر في الآيات والروايات التى استدل بها على حجيه الامارات، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان دليل الحجية مفاده تنزيل المؤدى منزله الواقع بالمطابقه وعلى تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام ولكن ما ذكره في هذه المقدمات غير تام .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى

ذكرنا ان ما ذكره صاحب الكفايه (قده) فى ضمن مقدمات، وهذه المقدمات غير تامه .

اما المقدمه الاولى فقد ذكر (قده) فى هذه المقدمه ان التنزيل الاول وهو ان دليل الاعتبار ودليل حجه الامارات يدل على تنزيل المؤدى منزله الواقع وهذا التنزيل بمثابة الموضوع للتنزيل الثانى، اذ ان موضوع التنزيل الثانى الواقع التنزيلى وبالالتزام يدل على تنزيل الظن بالواقع التنزيلى منزله القطع بالواقع الحقيقى ومؤدى الاماره انما يتصف بالواقع التنزيلى بالتنزيل الاول فمن اجل ذلك يكون التنزيل الثانى فى طول التنزيل الاول ومتأخر عنه رتبه كتأخر الحكم عن الموضوع رتبه، هذا ما ذكره (قده) فى هذه المقدمه .

ويرد عليه :

اولا-: ان الامر بالعكس فان التنزيل الثانى مقدم على التنزيل الاول رتبه اذ ان التنزيل الاول قد اخذ فى موضوعه الشك فى الحكم الواقعى لأننا نشك ان مؤدى الاماره مطابق للواقع او انه ليس بمطابق للواقع وهذا الشك مأخوذ فى موضوع التنزيل الاول، فالشارع جعل حكما ظاهريا لمؤدى الاماره أى حكما ظاهريا مماثلا للحكم الواقعى ومن الواضح ان الحكم الظاهرى فى مرتبه متأخره عن الحكم الواقعى واما التنزيل الثانى فلم يؤخذ الشك فى موضوعه، اذ ان موضوعه هو الظن بالواقع التنزيلى ولا نشك فيه وهو امر ثابت وجدانا فالتنزيل الثانى يعنى دليل الحجه بالتنزيل الثانى يدل على توسعه الحكم الواقعى لكى يشمل الظن بالواقع التنزيلى ايضا، أى يوسع دائره الحكم الواقعى بتوسيع موضوعه كما هو الحال فى جميع موارد التنزيل الواقعى كقولنا الطواف فى البيت صلاه، فإن هذا الدليل يوسع موضوع الصلاه ويجعل الصلاه اعم من الصلاه الحقيقيه والصلاه التنزيليه، فاذا كان الموضوع متسعا فبطبيعته الحال يكون الحكم ايضا متسعا لأن الحكم يتبع الموضوع فى النفى والايجاب والسعه والضيق فلا يمكن ان يكون الحكم متسعا دون الموضوع لأنه خلف كونه موضوعا.

ص: ١٤٥

وما نحن فيه كذلك، فان التنزيل الثانى يوسع موضوع الحكم الواقعى ويجعله اعم من القطع بالواقع الحقيقى والقطع بالواقع التنزيلى واذا كان الموضوع متسعا فبطبيعته الحال يكون الحكم متسعا يشمل القطع بالواقع الحقيقى والقطع بالواقع التنزيلى معا وحيث ان الحكم الواقعى متقدم على الحكم الظاهرى رتبه فيكون التنزيل الثانى متقدم على التنزيل الاول رتبه، فإن التنزيل الاول متكفل للحكم الظاهرى باعتبار ان الشك مأخوذ فى موضوعه واما التنزيل الثانى فهو متكفل لأبواب الحكم الواقعى والحكم الواقعى فى مرتبه متقدمه على الحكم الظاهرى لأن الحكم الظاهرى متفرع على الحكم الواقعى .

فإذن ما ذكره صاحب الكفايه (قده) من ان التنزيل الاول متقدم على التنزيل الثانى رتبه ليس الامر كذلك بل الامر بالعكس كما

ودعوى ان موضوع التنزيل الثانى معلول للتنزيل الاول اذ ان التنزيل الاول محقق لموضوع التنزيل الثانى فاذا كان موضوع التنزيل الثانى معلولا للتنزيل الاول فبطبيعته الحال يكون متأخرا عنه رتبه فالتنزيل الاول بمثابة العله والعله متقدمه على معلولها رتبه فيكون التنزيل الاول متقدم على التنزيل الثانى رتبه تقدم العله على المعلول او السبب على المسبب او الموضوع على الحكم رتبه .

مدفوعه لأنها مبنيه على الخلط بين القضيه الحقيقه والقضيه الخارجيه، نعم لو كان التنزيل الثانى بنحو القضيه الخارجيه فالأمر كما ذكره (قده) اذ بطبيعته الحال يكون التنزيل الثانى عندئذ متأخر رتبه عن التنزيل الاول لأنه محقق لموضوعه اذ ان اتصاف المؤدى بالواقع التنزيلي لا- محاله يتوقف على التنزيل الاول ولولا- التنزيل الاول لم يتصف المؤدى بالواقع التنزيلي ولم يتصف الظن بالقطع التنزيلي، الا انه ليس بنحو القضيه الخارجيه بل هو بنحو القضيه الحقيقه كما هو الحال فى جميع الاحكام الشرعيه اذ هى مجعوله بنحو القضايا الحقيقه للموضوعات المفروض وجودها فى الخارج سواء أ كانت موجوده ام لم تكن موجوده، وعلى هذا فالموضوع فى التنزيل الثانى الظن بالواقع التنزيلي المفروض وجوده فى الخارج ومن الواضح ان وجوده الفرضى لا يتوقف على التنزيل الاول .

وثانيا : مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان التنزيل الاول متقدم على التنزيل الثانى رتبه، ولكن هذا التقديم رتبى لا زمانى فان كلا التنزيلين فى زمن واحد فهما متقارنان زمانا ومعاصران فلا تقدم للتنزيل الاول على التنزيل الثانى زمتا ومن الواضح ان الاحكام الشرعيه مجعوله للموجودات الزمانيه لا للرتب العقليه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج بل هى مجرد تحليلات عقليه، وعلى هذا فالتنزيل الاول معاصر للتنزيل الثانى زمتا فلا تقدم لاحدها على الاخر .

وعليه، فيرتفع الاشكال لأن دليل الحجيه يدل على كلا التنزيلين فى زمن واحد فلا مانع من شمول دليل الحجيه للتنزيل الاول باعتبار انه يثبت جزء الموضوع وجزئه الاخر ايضا محرز فى عرض احراز الجزء الاول بالتنزيل الثانى، لأن التنزيل الثانى فى عرض التنزيل الاول زمتا وهذا يكفى فى الخروج عن اللغويه او فى عدم الشمول، فان دليل الحجيه يشمل التنزيل الاول باعتبار ان الجزء الثانى للموضوع محرز بالتعبد فى عرض احرازه بالتنزيل الاول فهذا يكفى فى شمول دليل الحجيه لكلا التنزيلين معا غايه الامر احدهما بالمطابقه والاخر بالالتزام فالدلاله الالتزاميه فى طول الدلاله المطابقه رتبه لا زمتا فكلتا الداليتين فى زمن واحد كالعله والمعلول اذ انها متقدمه على المعلول رتبه لا زمتا لأن العله معاصره للمعلول زمتا .

فإذن لا اشكال من هذه الناحيه ايضا .

وثالثا : مع الاغماض عن ذلك ايضا لا مانع فى المقام من الالتزام بكلا التنزيلين لأن ما نحن فيه خارج عن محل البحث، اذ ان محل البحث فيما اذا كان الموضوع مركبا من جزئين ولا يترتب اثر شرعى على الجزء بل الاثر مترتب على المركب، وما نحن فيه ليس كذلك لأن فى مانحن فيه حكمان حكم مترتب على الواقع وحكم مترتب على القطع بالواقع اذا قطعت بوجوب الصلاه وجب عليك التصديق بدينار فان وجوب الصلاه حكم مترتب على الواقع ولا- دخل للقطع به واما وجوب التصديق فموضوعه مركب من القطع والواقع، فإذن تنزيل المؤدى منزله الواقع ليس لغوا باعتبار ان الواقع موضوع للأثر الشرعى مستقلا واذا كان كذلك فدليل الحجيه يشمل التنزيل الاول سواء أ كان هناك تنزيل اخر ام لا، لأنه بالتنزيل الاول يحرز جزء الموضوع ولا يتوقف على ان يكون الجزء الاخر بالنسبه الى وجوب التصديق محرز لا وجدانا ولا تعبدا، فاذا فرضنا ان الجزء الاخر غير محرز فدليل الحجيه يشمل التنزيل الاول فإذن ما نحن فيه ليس محل البحث، ولا شبهه فى ان دليل الحجيه يشمل كلا التنزيلين بدون أى محذور فى البين .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى

كان كلامنا فى قيام الامارات مقام القطع الموضوعى، وهنا كلام للمحقق الخراسانى (قده) من ان الاماره تدل بالمطابقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع، وبالالتزام على تنزيل الظن بالمؤدى منزله القطع بالواقع، وبهاتين الداليتين الدلاله المطابقه والدلاله الالتزاميه يتحقق موضوع مركب من جزئيين ويترتب عليه الاثر، واشكل على ذلك السيد الاستاذ (قده) على تفصيل تقدم .

ثم ذكر السيد الاستاذ انه يمكن ان يكون لما ذكره صاحب الكفايه معنى اخر، وبيان هذا المعنى بحاجه الى مقدمات :

الاولى : ان تنزيل المؤدى منزله الواقع مقدم على تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى .

الثانيه : ان معنى التنزيل اسراء الحكم من المنزل عليه الى المنزل، فان حقيقه التنزيل متقومه باركان ثلاثه :

الاول : المنزل عليه .

الثانى : المنزل .

الثالث : ما يترتب على المنزل عليه من الاثر الشرعى .

فاذا تحققت هذه الاركان الثلاثه تحقق التنزيل والا فلا تنزيل له .

الثالثه : ان الموضوع اذا كان مركبا من جزئيين، فلا يمكن تنزيل شىء منزله الجزء مستقلا لأنه فاقد للركن الثالث وهو الاثر لأن الاثر الشرعى مترتب على الجزئيين لا على كل جزء جزء مستقلا .

فإذن تنزيل الشىء منزله الجزء المستقل لا يمكن الا ان يكون الجزء الاخر محرزا اما بالوجدان او بالتعبد فى عرض اثبات الجزء الاول والا فلا يصح هذا التنزيل .

وللمناقشه فى هذه المقدمات مجال

اما المقدمه الاولى، فقد ذكر المحقق الخراسانى (قده) ان تنزيل المؤدى منزله الواقع مقدم رتبه على تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى بتقريب ان موضوع التنزيل الثانى يتوقف على التنزيل الاول، فإن اتصاف المؤدى بالوصف التنزيلي معلول للتنزيل الاول أى معلول لتنزيل المؤدى منزله الواقع فاذا نزل الشارع مؤدى الاماره منزله الواقع اتصف المؤدى بالمؤدى التنزيلي فيتحقق موضوع التنزيل الثانى وهو تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى، فما ذكره (قده) لا يمكن المساعده عليه بل الامر بالعكس تماما، فإن التنزيل الثانى متقدم على التنزيل الاول رتبه .

والوجه فى ذلك :- ان الشك مأخوذ فى موضوع التنزيل الاول فإن تنزيل المؤدى منزله الواقع لأن المكلف شاك فى ان المؤدى مطابق للواقع او انه ليس مطابقا للواقع، وفى ظرف الشك الشارع نزل المؤدى منزله الواقع ظاهرا وتعبدا ولهذا يكون الحكم المجعول للمؤدى وهو المنزل حكما ظاهريا لا- حكما واقعا فان هذه التنزيل تنزيل ظاهرى باعتبار ان الشك فى مطابقه المؤدى للواقع وعدمه مأخوذ فى موضوعه والشارع نزل المؤدى منزله الواقع وحكم بالمطابقه ظاهرا ولهذا يكون الحكم المجعول للمؤدى المنزل المماثل للحكم المنزل عليه وهو الواقع ظاهرا لا واقعا .

واما الشك فغير مأخوذ فى موضوع التنزيل الثانى فان موضوع التنزيل الثانى هو الظن بالواقع التنزىلى منزله القطع بالواقع الحقيقى، المنزل عليه فى التنزيل الثانى هو القطع الموضوعى والمفروض ان القطع الموضوعى مقطوع العدم فى مورد الامارات واذا كان القطع منتفيا فلا محاله يكون حكمه ايضا منتفيا بانتفاء موضوعه .

فإذن المجعول انما هو حكم المنزل فقط وهو حكم واقعى لم يأخذ الشك فى موضوعه ومن الواضح ان الحكم الواقعى متقدم على الحكم الظاهرى رتبه لأن الحكم الظاهرى متفرع على الحكم الواقعى باعتبار انه اخذ فى موضوعه الشك فى الحكم الواقعى .

فإذن الحكم المجعول فى التنزيل الثانى حكم واقعى، والمجعول فى التنزيل الاول هو حكم ظاهرى، فيكون الامر بالعكس تماما .

ودعوى ان موضوع التنزيل الثانى معلول للتنزيل الاول فان المؤدى لا- يمكن اتصافه بالوصف التنزىلى الا بالتنزيل الاول اذ ان التنزيل الاول هو العله لاتصاف المؤدى بالوصف التنزىلى، فيكون موضوع التنزيل الثانى معلول للتنزيل الاول فيكون متأخرا عنه رتبه، مدفوعه لأنها مبنيه على ان كلا التنزيلين مجعول بنحو القضيه الخارجيه وحينئذ لا شبهه فى ان موضوع التنزيل الثانى معلول للتنزيل الاول، فاذا فرضنا ان الاماره موجوده ومؤداها موجود والقطع بالواقع ايضا موجود فالشارع نزل المؤدى منزله الواقع بنحو القضيه الخارجيه وكذلك اتصاف المؤدى بالوصف التنزىلى فى الخارج موجود والظن به موجود فى الخارج فالشارع نزل الظن بالواقع التنزىلى فى الخارج بمنزله القطع بالواقع الحقيقى فى الخارج، فعندئذ لا شبهه فى ان اتصاف المؤدى بالوصف التنزىلى يتوقف على التنزيل الاول ومعلول له .

الا ان الامر ليس كذلك لأن كلا التنزيلين مجعول بنحو القضية الحقيقيه كما هو الحال فى جميع الاحكام الشرعيه فان الاحكام الشرعيه مجعوله فى الشريعه المقدسه بنحو القضية الحقيقيه والموضوع فى القضية الحقيقيه مفروض الوجود فالشارع فرض وجود المستطيع وجعل وجوب الحج عليه سواء كان المستطيع موجودا فى الخارج او لم يكن موجودا، فالموضوع مأخوذ مفروض الوجود ومن الواضح ان الموضوع الذى فرض وجوده لا يتوقف على شىء وفى المقام ايضا كذلك فان الشارع فرض المؤدى المتصف بالوصف التنزيلي مجرد افتراض لا- واقع موضوعى له فى الخارج ثم نزل الظن به منزله القطع بالواقع الحقيقى ومن الواضح ان هذا الموضوع لا يتوقف على التنزيل الاول وليس معلولا له والمعلول هو الاتصاف الخارجى لا الاتصاف الفرضى أى اتصاف المؤدى خارجا بهذا الوصف يتوقف على التنزيل الاول واما اتصافه فرضا فلا يتوقف على شىء، هذا اولا .

وثانيا : سلمنا ان التنزيل الاول متقدم على التنزيل الثانى رتبه الا انه لا اثر للتقديم الرتبى، لأنه لا وجود له فى الخارج وانما هو بتحليل من العقل وموجود فى عالم التحليل والتقدير والفرض ولا وجود له فى الخارج ومن هنا يكون جعل الاحكام الشرعيه للموجودات الزمانيه لا- للموجودات الرتبيه اذ الرتب لا- وجود لها فى الخارج، وعليه التنزيل الاول وان كان متقدما على التنزيل الثانى رتبه الا- انه لا- وجود له فى الخارج فانهما متقارنان زمانا، والمناطق فى الاحكام الشرعيه بالتقارن الزمنى والتقدم والتأخر الزمنى والمفروض ان التنزيل الثانى ليس متأخرا عن التنزيل الاول بل هو فى زمنه ومقارنا له فلا اشكال لأن تنزيل شىء منزله جزء الموضوع يتوقف على ان يكون الجزء الاخر محرزا اما بالوجدان او بالتعبد فى عرض اثبات الجزء الاول وما نحن فيه كذلك فان الجزء الاول من الموضوع يحرز بالتنزيل الاول والجزء الثانى يحرز بالتنزيل الثانى والمفروض ان التنزيل الثانى فى عرض التنزيل الاول زمنا لأنهما متقارنان زمانا، ومن هنا لا فرق بين القول ان التنزيل الاول متقدم على التنزيل الثانى رتبه او القول بان التنزيل الثانى متقدم على التنزيل الاول رتبه اذ لا اثر للتقديم الرتبى فعندئذ لا مانع من اثبات كلا التنزيلين للموضوع المركب فان كلا- التنزيلين فى عرض واحده فهما بمنزله تنزيل واحد لأثبات موضوع مركب بكلا جزئيه ويترتب عليه الاثر ولا محذور فى البين .

وثالثا : مع الاغماض عن ذلك الا- ان في المقام تنزيلا و ليس في المقام تنزيل واحد فان التنزيل الاول تنزيل ظاهري يثبت حكما ظاهريا للمنزل لا- حكما واقعا والتنزيل الثاني تنزيل واقعي يثبت حكما واقعا للمنزل فلا مانع عندئذ من الالتزام بكلا التنزيين سواء ء كانا في عرض واحد ام كانا طوليين، وما ذكره صاحب الكفايه (قده) من الاشكال انما هو فيما اذا كان كلا التنزيين واقعا وكلاهما يثبت حكما واحدا لموضوع واحد واما اذا كان هناك تنزيلا احدهما يثبت حكما ظاهريا والاخر يثبت حكما واقعا فلا محذور فيه سواء ء كانا عرضيين ام كانا طوليين

قيام الامارات مقام القطع الموضوعي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعي

اما المقدمه الثانيه، فقد ذكر صاحب الكفايه (قده) في هذه المقدمه ان معنى التنزيل هو اسراء الحكم من المنزل عليه الى المنزل، ومعنى ذلك ان الشارع جعل الحكم للمنزل المماثل للحكم المنزل عليه ولهذا يكون التنزيل متقوما باركان ثلاثه :

الركن الاول : المنزل عليه .

الركن الثاني : المنزل .

الركن الثالث : الاثر الشرعي المترتب على المنزل عليه .

فاذا توفرت هذه الاركان الثلاثه تحقق التنزيل، وبانتفاء كل واحد منهما ينتفى التنزيل .

وعلى هذا فلا يمكن احراز الموضوع المركب من جزئين وله حكم واحد اذ الموضوع واحد غايه الامر انه مركب من جزئين فلا يمكن اثبات هذا الموضوع بالتنزيين الطولين لأن تنزيل شىء منزله جزء الموضوع لا يمكن ان يكون تنزيلا مستقلا لعدم ترتب الاثر الشرعي على الجزء، وذكرنا ان ترتب الاثر الشرعي على المنزل عليه من اركان التنزيل وبانتفائه ينتفى التنزيل .

ص: ١٥١

فإذن لا يمكن تنزيل شىء منزله جزء الموضوع الا ان يكون جزؤه الاخر محرزا اما بالوجدان او بالتعبد في عرض التنزيل الاول، واما اذا لم يكن محرزا لا بالوجدان ولا بالتعبد في عرض التنزيل الاول فلا يمكن تحقق هذا التنزيل لأنه ينتفى بانتفاء ركنه ولا يكفى التنزيل الثاني أى تنزيل الشىء منزله الجزء الثاني ان يكون في طول التنزيل الاول فلا يمكن اثبات هذا الموضوع بكلا جزئيه بتنزيين طوليين، بل لا بد من اثباته اما بتنزيل واحد او بتنزيين في عرض واحد، اذ التنزيين اذا كان في عرض واحد فهما بمثابة تنزيل واحد .

هكذا ذكره (قده) على تفصيل (١)

وللمناقشه فيه مجال، فأن هذا مبنى على مسلكه (قده) من ان حقيقه التنزيل اسراء الحكم من المنزل عليه الى المنزل، يعنى جعل الحكم للمنزل المماثل للحكم المنزل عليه فمن اجل ذلك يكون التنزيل متقوما باركان ثلاثه .

لكن الامر ليس كذلك، لأن التنزيل كاشف عن سعه الحكم فى الواقع ومقام الثبوت بسعه موضوعه بلحاظ الاراده الجديه، فإن حاله من هذه الناحيه كحال سائر القرائن المنفصله كالمخصص والمقيد والظاهر والنص، كما ان دليل المخصص كاشف عن تقييد موضوع العام فى المرتبه السابقه أى فى مرتبه الجعل وبلحاظ الاراده الجديه والكاشف متأخر واما المكشوف فمتقدم لأن مرتبه المكشوف هى مرتبه الجعل والاراده الجديه، ودليل المقيد يكشف عن تقييد موضوع المطلق فى المرتبه السابقه وهى مرتبه الجعل والاراده الجديه فالكاشف متأخر واما المكشوف فهو فى المرتبه السابقه يكشف ان المطلق مقيد بلحاظ الاراده الجديه من الاول لا- انه مقيد من حين وصول الدليل المقيد، والخاص يكشف عن ان موضوع العام مقيد من الاول وبلحاظ الاراده الجديه وكذلك الاظهر والنص، غايه الامر ان لسان التنزيل لسان الحكومه واما لسان الخاص فهو لسان التخصيص ولسان المقيد لسان التقييد، فالفرق بين سائر القرائن وبين دليل التنزيل انما هو فى صيغه التعبير اذ ان لسان التنزيل لسان الحكومه يكشف عن سعه الحكم بسعه موضوعه، واما الدليل الخاص فهو يكشف عن تقييد موضوع العام فى الواقع ومقام الثبوت ودليل المقيد يكشف عن تقييد موضوع المطلق فى مقام الثبوت بلحاظ الاراده الجديه كقولنا الطواف فى البيت صلاه فان لسانه لسان التنزيل ولسان الحكومه وهو يكشف عن سعه حكم الصلاه بسعه موضوعها وان موضوعه اعم من الصلاه الحقيقه والصلاه التنزيليه كالطواف وان الحكم من الاول مجعول على نحو السعه لانه مجعول من الآن، فدليل التنزيل كاشف عن سعه الحكم بسعه موضوعه من الاول أى من حين الجعل وبلحاظ الاراده الجديه فالكاشف متأخر والمكشوف متقدم

ص: ١٥٢

وعلى هذا فلا مانع من ان يكون احد التنزيلين متقدما على التنزيل الاخر رتبه، بل لا مانع من ان يكون احد التنزيلين متقدما على التنزيل الاخر زما فضلا عن رتبه، لأن كلا من التنزيلين يكشف عن تقييد الموضوع او عن جزء الموضوع في مرتبه الجعل وكلا الجزئين في مرتبه واحده فالكاشف عنه يختلف، فتاره يكون الكاشف عن احدهما متأخرا عن الكاشف عن الاخر، ويكفي في شمول دليل الحجيه لدليل التنزيل كون جزء الموضوع له دخل في فعليه الحكم بفعليه موضوعه، فاذا كان للجزء او القيد دخل في فعليه الحكم بفعليه موضوعه فالدليل الدال عليه مشمول لدليل الحجيه، فاذا قامت الاماره على وجوب شىء ودليل الحجيه يشمل هذه الاماره وتدل على تنزيل المؤدى منزله الواقع ويكفي في شمول دليل الحجيه لدليل الاماره كون مؤداه دخيلا في فعليه الوجوب بفعليه موضوعه في الخارج كما هو الحال في سائر الشروط والقيود، فاذا دل الدليل على ان الاستطاعه شرط لوجوب الحج فهو يدل على ان الاستطاعه قيد وشرط لوجوب الحج فهذا القيد لا يترتب عليه الاثر فعلا، ولكن له دخل في فعليه وجوب الحج بفعليه موضوعه في الخارج، ولهذا لا مانع من دلالة الاماره على ان الاستطاعه شرط لوجوب الحج واماره اخرى تدل على ان البلوغ شرط لوجوب الحج واماره ثالثه تدل على ان أمن الطريق شرط لوجوب الحج واماره رابعه تدل على ان العقل شرط لوجوب الحج وهكذا، فإن كل هذه الامارات مشموله لدليل الحجيه وان لم يترتب على مؤدى هذه الامارات اثر شرعى فعلا، ولكن مؤداهما بما ان له دخل في فعليه وجوب الحج بفعليه موضوعه بتمام قيوده فهو يكفى في شمول دليل الحجيه لكل واحده من هذه الامارات، وما نحن فيه من هذا القبيل فاذا قامت الاماره على وجوب شىء فدليل الحجيه يشمل هذه الاماره ويدل على تنزيل مؤداهما منزله الواقع ويكفي في هذا الشمول كون المؤدى دخيلا في فعليه الوجوب أى الحكم بفعليه موضوعه في الخارج وان لم يترتب عليه اثر حين قيام الاماره في مرحله الجعل، وعلى هذا فلا مانع من ان يكون احد التنزيلين في طول التنزيل الاخر رتبه وزمانا كما هو الحال في سائر القيود فان الدليل الدال على ان الاستطاعه شرط لوجوب الحج قد يكون في طول الدليل الدال على ان البلوغ شرط لوجوب الحج ولا مانع من هذه الطويله لا رتبه ولا زمانا فان كلا الدليلين يكشف عن مكشوف في مرتبه واحده، فان الشارع جعل وجوب الحج مقيدا بهذه القيود فى آن واحد وفى مرتبه واحده غايه الامر ان الكاشف عنه مختلف زمانا او رتبه ولا مانع من ذلك، ومن هذا القبيل ما اذا ورد فى الدليل الفقاع خمر فإنه يكشف عن سعه الحرمة بسعه موضوعها وان الشارع جعل الحرمة من الاول للأعم من الخمر الواقعي والخمر العنائي والكاشف عن ذلك متأخر، وقد يكون لسان التنزيل لسان الحكومه لتضييق الحكم بتضييق موضوعه كما اذا ورد فى الدليل لا ربا بين الوالد والولد او لا ربا بين الزوج والزوجه، فإنه يضيق الموضوع ويضيق الحكم تبعا لذلك .

فإذن التنزيل لسانه لسان الحكومه قد يوسع الحكم بتوسعه موضوعه وقد يضيق الحكم بتضييق موضوعه .

فالتبينه : ان ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) من انه لا يمكن ان يكون احد التنزيلين فى طول التنزيل الاخر غير تام، وقد تبين انه لا مانع من ذلك .

نعم لو كان التنزيل ظاهريا كما اذا فرضنا ان الاماره تدل على تنزيل المؤدى منزله الواقع وذكرنا ان هذا التنزيل ظاهرى، فإن الشارع جعل الحكم الظاهرى للمنزل وهو المؤدى المماثل للحكم الواقعى الثابت للواقع، فهذا التنزيل اذا كان ظاهريا يكون مفاده اسراء الحكم من المنزل عليه الى المنزل ظاهرا أى جعل الحكم الظاهرى للمنزل المماثل للحكم الواقعى والتنزيل اذا كان ظاهريا فهو متقوم باركان ثلاثه، واما اذا كان واقعا فالتنزيل هو الكاشف عن سعه الحكم بسعه موضوعه فى الواقع ومقام الثبوت ومرتبته الجعل او تضييق الحكم بتضييق موضوعه فى الواقع ومقام الثبوت .

الى هنا قد تبين ان ما ذكره صاحب الكفايه (قده) انما يتم بالتنزيل الظاهرى ولا يتم فى التنزيل الواقعى .

هذا كله فى المقدمه الاولى والثانيه واما المقدمه الثالثه فهى نتيجته المقدمه الاولى والثانيه فان تمت المقدمه الاولى والثانيه تمت المقدمه الثالثه ايضا لأنها نتيجته هاتين المتقدمتين ايضا، وان لم تتم المقدمه الاولى والثانيه لم تتم المقدمه الثالثه ايضا .

قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى

توضيحا لما تقدم ان التنزيل اذا فسرناه بإسراء الحكم من المنزل عليه الى المنزل فلا يصح تنزيل شىء منزله اخر اذا لم يكن الاخر موضوعا مستقلا للحكم الشرعى وللأثر الشرعى، فإن احد اركان التنزيل ترتب الاثر الشرعى على المنزل عليه واسرائه الى المنزل بمعنى جعل الحكم للمنزل المماثل للحكم المنزل عليه فلا- يصح التنزيل الا اذا كان المنزل عليه موضوعا مستقلا فمن اجل ذلك لا- يصح تنزيل شىء منزله جزء الموضوع اذ جزء الموضوع ليس موضوعا للحكم مستقلا الا اذا كان الجزء الاخر محرزا اما بالوجدان او بالتعبد فى عرض هذا التنزيل .

ص: ١٥٤

واما اذا فسرنا التنزيل ان دليل التنزيل كسائر الادله الشرعيه فهو كاشف عن سعه الحكم بسعه موضوعه او عن ضيق الحكم بضيق موضوعه فلا يتوقف صحته على ان يكون المنكشف موضوعا مستقلا للأثر الشرعى، بل يكفى فى صحته دليل التنزيل وشموله لأدله الحجيه كون المكشوف دخيلا فى فعلية الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج بتمام قيوده ومنها هذا القيد، وعلى هذا فلا مانع من تنزيل الشىء منزله جزء الموضوع اذ ان جزء الموضوع يكون دخيلا فى فعلية الحكم بفعليه الموضوع بتمام اجزائه ومنها هذا الجزء وهذا المقدار يكفى فى صحته التنزيل كما هو الحال فى سائر الادله، فان الدليل الدال على اعتبار الاستطاعه فى وجوب الحج فان من الواضح ان وجوب الحج لا يترتب على الاستطاعه فقط غايه الامر ان الاستطاعه دخيله فى فعلية وجوب الحج بفعليه

موضوعه بتمام شروطه وقبوده ومنها الاستطاعه وهذا المقدار يكفى فى كون هذا الدليل مشمولاً لدليل الحجيه ولا يتوقف شمول دليل الحجيه لهذا الدليل على كون مدلول هذا الدليل والمنكشف فى هذا الدليل موضوعاً مستقلاً للحكم، فعندئذ لا مانع من تنزيل شىء منزله جزء الموضوع سواء أكان هناك تنزيل فى عرضه ام لم يكن ولا يتوقف احد التنزيلين على التنزيل الاخر اذ ان هذا التنزيل يدل على تنزيل شىء منزله جزء الموضوع والتنزيل الثانى يدل على تنزيل شىء اخر منزله الجزء الاخر وبذلك يتم الموضوع فاذا تم الموضوع وصار فعلياً صار الحكم فعلياً بفعله الموضوع بكلا جزئيه هذا هو الفرق بين كون التنزيل عباره عن اسراء الحكم من المنزل عليه الى المنزل أى جعل الحكم للمنزل المماثل للحكم المنزل عليه وبين كون دليل التنزيل كاشفاً عن الواقع ضيقاً وسعه كالطواف فى البيت صلاه وكلا ربا بين الوالد والولد ما شاكل ذلك .

ص: ١٥٥

وللمحقق العراقي (قده) فى المقام كلاما وحاصله : ان ما ذكره صاحب الكفايه فى تعليقه على الرسائل صحيح الا ان ما ذكره من عدم صحه تنزيل شىء منزله اخر اذا كان جزءا لمركب الا ان يكون الجزء الاخر محرزا بالوجدان او بالتعبد فى عرض التنزيل الاول غير تام وان ما ذكره من انه لا يمكن احراز الموضوع بكلا جزئيه بالتنزيلين الطولين بل لا بد ان يكون التنزيلان عرضيين وبمثابه تنزيل واحد لأثبات موضوع واحد بكلا جزئيه ايضا غير تام .

وذكر (قده) فى وجه ذلك ان التنزيل وان كان معناه اسراء الحكم من المنزل عليه الى المنزل أى جعل حكم مماثل لحكم المنزل عليه للمنزل الا- انه لا- فرق فى صحه التنزيل بين ان يكون الحكم المترتب على المنزل عليه حكما مطلقا او حكما معلقا كما ان الحكم اذا كان مترتبا على المنزل عليه حكما مطلقا ويكون المنزل عليه تمام الموضوع يصح التنزيل كذلك اذا كان الحكم المترتب على المنزل عليه حكما معلقا، فصحه التنزيل لا تتوقف على ان يكون الحكم المترتب على المنزل عليه حكما مطلقا بل يصح التنزيل فيما اذا كان الحكم المترتب على المنزل عليه حكما معلقا، وعلى هذا فلا مانع من تنزيل شىء منزله جزء الموضوع فان الحكم المترتب على جزء الموضوع وان لم يكن حكما مطلقا ولكن الحكم المترتب على جزء الموضوع يكون حكما معلقا فان الحكم المترتب على جزء الموضوع معلق على انضمام الجزء الاخر اليه فاذا انضم اليه الجزء الاخر صار الحكم مطلقا وفعليا، وحيث ان الحكم المترتب على الجزء حكما معلقا فهو مصحح للتنزيل، فإذن تنزيل المؤدى منزله الواقع الذى هو جزء الموضوع انما هو بلحاظ الحكم المعلق المترتب على الجزء وهو يكفى فى صحه هذا التنزيل، فصحه هذا التنزيل لا تتوقف على احراز الجزء الاخر لا- وجدانا ولا- تعبدا فى عرض هذا التنزيل بل هذا التنزيل صحيح سواء أ كان الجزء الاخر محرزا بالوجدان ام بالتعبد ام لا فإن هذا التنزيل تتوقف صحته على ان يكون المنزل ذا اثر وذا حكم بلا فرق بين ان يكون ذلك الحكم حكما مطلقا او حكما معلقا، والمفروض ان الحكم المترتب على الجزء هو الحكم المعلق وهو مصحح للتنزيل .

فإذن لا- تتوقف صحه تنزيل المؤدى منزله الواقع على تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقي سواء أ كان التنزيل الثانى فى عرضه ام لم يكن فصحه كل من التنزيلين لا تتوقف على صحه الاخر اذ ان اركان النزيل موجوده فى كل منهما .

هكذا ذكره (قده)

قد يقال كما قيل ان ما ذكره (قده) يستلزم اخذ الظن بالحكم فى موضوع نفسه وهو مستحيل .

وبيان ذلك : ان تنزيل المؤدى منزله الواقع الذى هو جزء الموضوع بلحاظ حكمه التعليقى والحكم التعليقى يسرى من الواقع الى المؤدى بمعنى ان الشارع جعل الحكم التعليقى للمؤدى المماثل للحكم التعليقى للواقع، فالمؤدى محكوم بالحكم التعليقى والفرض ان المؤدى التنزيلي المحكوم بالحكم التعليقى متعلق للظن فى التنزيل الثانى فان التنزيل الثانى هو تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي المحكوم بالحكم التعليقى منزله القطع بالواقع الحقيقي والمفروض ان هذا الظن موضوع لنفس الحكم التعليقى الثابت للجزء الثانى، فهذا الظن الذى هو متعلق بالحكم التعليقى - لأن الظن تعلق بالمؤدى التنزيلي المحكوم بالحكم التعليقى والمفروض ان هذا الظن بنفسه موضوع للحكم التعليقى - اخذ فى موضوع نفسه هذا الحكم التعليقى وهو مستحيل .

والجواب عن ذلك :

اولا : ان هنا فردين من الحكم التعليقى، احد الفردين مترتب على الجزء الاول وهو الواقع والفرد الثانى مترتب على القطع بالواقع، ومتعلق الظن هو الحكم التعليقى الاول وهذا الظن الذى تعلق بالحكم التعليقى الاول هو موضوع للحكم التعليقى الثانى فلا يلزم محذور اخذ الظن بالحكم فى موضوع شخص هذا الحكم الذى يلزم منه محذور الدور او توقف الشىء على نفسه او تقدم الشىء على نفسه، واما اذا كان احد الفردين من الحكم التعليقى متعلق للظن والاخر موضوعه الظن فالظن تعلق بفرد من الحكم التعليقى وموضوع لفرد اخر وهذا لا محذور فيه .

ص: ١٥٧

وثانيا : قد ذكرنا غير مره انه لا مانع من اخذ الظن بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول، اذ المحذور انما يلزم اذا كان الظن بالحكم مأخوذا فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده اما الظن بالحكم فى مرتبه الجعل مأخوذ فى موضوع نفس هذا الحكم فى مرتبه المجعول فلا- محذور فيه وكذلك لا- مانع من اخذ القطع بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول .

فإذن هذا القيل غير صحيح ولا يمكن الالتزام به .

واما ما افاده المحقق العراقى فللمناقشه فيه مجال واسع .

اما اولاً: فقد تقدم آنفا ان حقيقه التنزيل هى الكشف، فإن سائر الادله الشرعيه كدليل المخصص والمقيد وغيرهما من القرائن كاشفه عن الواقع بلحاظ الاراده الجديه والكاشف عن الواقع بطبيعته الحال يكون متأخرا عن المكشوف باعتبار انه كاشف عن جعل الاحكام الشرعيه فى الشريعه المقدسه فدليل التخصيص يكشف ان الحكم من الاول خاص وكذلك دليل التقييد وكذلك دليل التنزيل غايه الامر الاختلاف بينهما فى مقام الاثبات فى لسان الدليل، ولسان دليل التنزيل لسان الحكومه، فما ذكره (قده) من ان التنزيل عبارته عن اسراء الحكم من المنزل عليه الى المنزل أى جعل الحكم المماثل لحكم المنزل عليه للمنزل فان الاسراء لا يعقل فى الامر الاعتبارى .

وثانيا : مع الاغماض عن ذلك فما ذكره (قده) من ان جزء الموضوع موضوع للحكم التعليقى، إن اراد من الحكم التعليقى الحكم الانحلالى أى ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب ينحل الى حكمين بلحاظ جزئيه فالحكم المتعلق بالموضوع المركب من جزئين ينحل الى حكمين بلحاظ انحلال المركب الى جزئين فيكون كل جزء موضوع للحكم .

فیرد علیه : ان الحکم المتعلق فی المقام بالمركب حکم واحد وهو غير قابل للانحلال وموضوعه واحد غايه الامر انه مركب من جزئين، فإن الامر الاعتباری غير قابل للانحلال، لأن الانحلال انما يتصور فيما اذا كان عنوان المركب المأخوذ فی لسان الدليل عنوان معرف ومرآه لما هو الموضوع للحکم وما نحن فيه ليس كذلك، فإن المركب بنفسه موضوع لحکم واحد غير قابل للانحلال لا انه عنوان معرف للموضوع بان يكون الموضوع فی الحقیقه جزء منه .

وإن اراد من الانحلال انحلال الحکم الى حکمین ضمنین اذ ان الحکم المتعلق بالمركب من جزئين ينحل الى حکمین ضمنین حکم ضمنی متعلق بجزء وحکم ضمنی متعلق بجزء اخر .

فیرد علیه : ان الحکم الضمنی ليس حکما شرعيا وانما هو بتحليل من العقل والحکم المجعول من الشارع انما هو حکم واحد متعلق بالمركب .

فإذن لا معنى للحکم التعليقی .

قيام الامارات مقام القطع الموضوعی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعی

كان كلامنا فيما ذكره المحقق العراقي (قده)، وهو ان ما ذكره صاحب الكفايه (قده) فی تعليقه على الرسائل ان معنى التنزيل هو اسراء الحکم من المنزل عليه الى المنزل هو الصحيح، ولكن ما ذكره (قده) من انه لا يمكن تنزيل شيء منزله جزء الموضوع الا اذا كان جزؤه الاخر محرزا بالوجدان او بالتعبد فی عرض هذا التنزيل والا فلا يصح هذا التنزيل غير صحيح.

وقد افاد فی وجه ذلك، ان الحکم المترتب على المنزل عليه المصحح للتنزيل لا فرق بين ان يكون حکما مطلقا او تعليقا فكما ان ترتب الحکم المطلق مصحح للتنزيل ومن اركانه كذلك ترتب الحکم المعلق على المنزل عليه مصحح للتنزيل والحکم المترتب على الجزء اذا كان الموضوع مركبا من جزئين هو الحکم المعلق فكما ان الحکم المطلق -وهو الحکم المترتب على المركب من الجزئين- مصحح للتنزيل فكذلك الحکم المترتب على الجزء وهو الحکم المعلق فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، وعلى هذا فلا يتوقف احد التنزيلين على التنزيل الاخر فيصح تنزيل شيء منزله جزء الموضوع سواء أ كان هناك تنزيل اخر لشيء اخر منزله الجزء الاخر ام لم يكن، فإن هذا التنزيل صحيح باعتبار ان اركانه متوفره من المنزل والمنزل عليه والاثر الشرعی المترتب على المنزل عليه وهو الحکم التعليقی فما ذكره صاحب الكفايه (قده) من عدم صحه تنزيل شيء منزله جزء الموضوع الا اذا كان جزؤه الاخر محرزا بالوجدان او بالتعبد فی عرض هذا التنزيل غير تام، وعلى هذا فتتنزيل المؤدى منزله الواقع صحيح سواء أ كان هناك تنزيل اخر وهو تنزيل الظن بالمؤدى منزله القطع بالواقع الحقیقی او لم يكن وسواء أ كان هذا التنزيل فی مرتبه التنزيل الاول ومقارنا له زمنا ام كان متأخرا ام لم يكن اصلا، فعلى جميع التقادير هذا التنزيل صحيح ولا يتوقف احد التنزيلين على التنزيل الاخر .

هكذا ذكره (فده)

وللمناقشه فيه مجال

اما اولاً : فقد تقدم ان هذا المبني غير صحيح فإن دليل التنزيل كسائر الادله كاشف عن الواقع بلحاظ الاراده الجديه والكاشف قد يكون متأخرا عن كاشف اخر وقد يكون مقارنا وقد يكون متقدما، ولكن في المكشوف لا تأخر ولا تقدم، مثلا الادله التي تدل على قيود وجوب الحج كالدليل على اعتبار الاستطاعه او اعتبار البلوغ والعقل وامن الطريق وما شاكل ذلك، فإن الكاشف متأخر والمكشوف في مرتبه واحده وفي زمن واحده وهو زمن جعل الحكم، فإن الشارع جعل وجوب الحج للمكلف العاقل البالغ القادر المستطيع اذا كان الطريق مؤمنا جعل في آن واحد مقيدا بهذه القيود، ولكن الكاشف عن تلك القيود في مقام الاثبات مختلف فقد يكون الكاشف عن قيد متقدم عن كاشف عن قيد اخر وقد يكون مقارنا له وقد يكون متأخرا وهذا لا يضر وعلى هذا فلا مانع من ان يكون احد التنزيلين متقدما على التنزيل الاخر وان الشارع جعل الوجوب للمنزليين أى للظن بالمؤدى والقطع بالواقع ولكن الكاشف عنه متأخر ولا مانع من ذلك، ولكن في مقام الثبوت بلحاظ الاراده الجديه فالمكشوف في مرتبه واحده وفي زمن واحد ولا مانع من تقدم والتأخر بين الكواشف .

ثانيا : ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان معنى التنزيل هو اسراء الحكم من المنزل عليه الى المنزل وجعل الحكم الى المنزل المماثل للحكم المنزل عليه، فان اراد من الحكم التعليقى المترتب على الجزء الحكم الانحلالى بمعنى ان الحكم اذا تعلق بموضوع مركب من جزئين ينحل الى حكمين بانحلاله الى جزئين فيثبت لكل جزء حكم معلق .

فيرد عليه : انه خلف الفرض فان المفروض ان الحكم المجعول حكم واحد ومتعلق بموضوع واحد غايه الامر ان الموضوع مركب من جزئين فلا يمكن الانحلال فيه، فان الحكم الشرعى امر اعتبارى صادر من المولى مباشره ولا يعقل فيه الانحلال أى لا يعقل ان ينحل اعتبار واحد الى اعتبارين، اذ الانحلال انما يتصور فى الامور الخارجيه واما فى الامور الاعتباريه التى ليس بشىء الا فى عالم الاعتبار فلا يتصور فيها الانحلال .

نعم الانحلال انما يكون فيما اذا كان الحكم المتعلق بالمركب بعنوان المعرفيه والمشيريه أى ان المركب مأخوذ بما هو معرف الى ما هو موضوع للحكم وموضوع الحكم فى الحقيقه هو الجزء واما عنوان المركب فمأخوذ كمعرف فقط فاذا كان المركب مأخوذا بعنوان المعرفيه والمشيريه الى ما هو الموضوع فى الواقع فعندئذ المجعول متعدد أى الحكم متعدد وعندئذ لا يكون حكم الجزء حكما تعليقا بل لكل جزء حكم مطلق، فان كل جزء موضوع مستقل للحكم فيلزم خلف فرضه (قده) من ان الحكم المتعلق بالجزء حكم تعليقى بل على هذا الفرض يكون حكما واقعا مطلقا .

وان اراد من الحكم التعليقى انحلال الحكم المتعلق بالمركب من جزئين او اكثر الى حصتين او اكثر مثلا- الوجوب المتعلق بالصلاه ينحل الى حصص متعدده حصه من هذا الوجوب متعلقه بالتكبيره وحصه متعلقه بفتحه الكتاب وحصه متعلقه بالركوع وحصه متعلقه بالسجود وهكذا الى التسليم أى ان الحكم المتعلق بالمركب ينحل الى احكام ضمنيه وحصص متعدده بتعدد اجزائه .

فيرد عليه : ان الحصه ليست بحكم شرعى مجعول من قبل الشارع بل هى بتحليل من العقل ومنتزعه من قبل العقل من جهه تعلق الحكم بالمركب فاذا تعلق الوجوب بالصلاه المركبه من اجزاء فهذا الوجوب منشأ لحكم العقل بانتزاع الحصص ومن الواضح ان هذه الحصه ليست بحكم شرعى وانما هى بتحليل من العقل ولا واقع موضوعى لها فى عالم الخارج ولا فى عالم الاعتبار وانما هى موجوده فى عالم التحليل والانتزاع فقط، بل لا يعقل ان يكون الحكم الشرعى منحل الى حصص متعدده فان الحكم الشرعى امر اعتبارى صادر من المولى مباشره وفعل بسيط ولا يعقل ان يكون مركبا .

فإذن الانحلال انما هو بحكم العقل بلحاظ الاجزاء الخارجيه والمفروض ان الوجوب المتعلق بالصلاه لا يوجد فى الخارج بل هو موجود فى عالم الاعتبار حتى ينحل الى حصص متعدده واجزاء كثيره، واذا لم تكن الحصه بحكم شرعى فعندئذ لا يمكن التنزيل بلحاظ هذه الحصه، فان التنزيل انما يمكن اذا كان المنزل عليه موضوعا للحكم الشرعى، والمفروض ان الجزء ليس موضوعا للحكم الشرعى والحصه ليست هى بحكم شرعى وانما هى بتحليل من العقل هذا مضافا الى ان الحكم المعلق ليس بحكم شرعى، لأن معنى التعليق هو القضييه الشرطيه فان الحكم اذا تعلق بالشىء المركب من جزئين فالعقل ينتزع من ذلك قضييه شرطيه وهى ان ثبوت هذا الحكم وتعلقه بكل جزء مشروط بتعلقه بالجزء الاخر ويعبر عن هذه الملازمه بالحكم التعليقى، فالحكم التعليقى ليس بحكم حتى يكون مصححا للتنزيل .

وان اراد(قده) من الحكم التعليقى ان الحكم المتعلق بالمركب من جزئين ان تعلقه بكل جزء مشروط ومنوط بتعلقه بالجزء الاخر .

فيرد عليه : ان مرد ذلك الى تعلق الحكم بالمجموع فان معنى تعلق الحكم بمجموع الجزئين ان تعلقه بكل منهما مشروط بتعلقه بالأخر مثلا- ان تعلق الوجوب بالتكبيره مشروط بتعلقه بالفاتحه ومرتبطة به ارتباطا واقعيا ثبوتا وسقوتا وتعلق الوجوب بالفاتحه مشروطا بتعلقه بالركوع ومرتبطة به ارتباطا واقعيا ثبوتا وسقوتا .

فإذن تعلق هذا الوجوب بكل من الجزئين مشروط بتعلقه بالجزء الاخر ومرتبطة به ومردده الى تعلق الحكم بالمركب منهما، فلا يصح تنزيل شىء منزله الجزء بلحاظ هذا الحكم، وسيأتى بيان هذا ان شاء الله تعالى .

قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق العراقي (قده) من ان المترتب على الجزء هو الحكم التعليقى لا يرجع الى معنى محصل، لأنه ان اراد من الحكم التعليقى الحكم الانحلالى فهو خلف الفرض، فإن الحكم المتعلق بالمركب حكم واحد ولا ينحل الى حكمين وان اراد منه الحكم الضمنى المعبر عنه بحصه من الحكم فهو ليس بحكم شرعى بل هو بتحليل من العقل ومنتزع عقلا من تعلق الامر بالمركب فاذا امر المولى بالصلاه من التكبيره الى التسليمه فالعقل ينتزع الوجوب الضمنى لكل جزء من اجزاء الصلاه ويتعلق بكل جزء حصه من الوجوب وهذه الحصه ليست حكما شرعيا فلا يكون مصححا للترتب، هذا مضافا الى ان الحكم التعليقى مرجعه الى الملازمه بين الاجزاء فان العقل يحكم بالملازمه والترابط بين الاجزاء بعد تعلق الحكم بالمركب، فاذا تعلق الوجوب بالصلاه من التكبيره الى التسليمه فهو منشأ لانتزاع الملازمه بين الاجزاء اذ ان اجزاء الصلاه متربطه ثبوتا وسقوتا أى اذا ثبت جزء ثبتت جميع الاجزاء والا فلا يعقل ثبوته و اذا سقط جزء منها سقط جميع الاجزاء والا فلا يعقل ان يكون جزءا له وهذا الترابط والتلازم امر انتزاعى من قبل العقل لجعل الشارع الوجوب على المركب، هذا من ناحيه .

ومن ناحيه اخرى، هل يمكن تنزيل شىء منزله جزء الموضوع بلحاظ الحكم المترتب على المركب او لا يمكن ؟ مثلا الحرمة المترتبة على المركب كحرمة شرب الخمر الواقعى فان الحرمة مترتبة على الخمر الواقعى والقطع فالقطع احد جزئى الموضوع والخمر الجزء الآخر للموضوع والحكم مترتب على المجموع فهل يمكن تنزيل شىء منزله جزء الموضوع بلحاظ هذا الحكم المترتب على المركب او لا يمكن ؟

ص: ١٦٣

الظاهر بل المقطوع به انه لا يمكن، فان دليل التنزيل ناظر الى المنزل عليه والى الحكم الثابت له واسراء ذلك الحكم الى المنزل وهذا هو مفاد التنزيل بمعنى جعل حكم مماثل لحكم المنزل عليه من قبل الشارع للمنزل والا اسراء شخص هذا الحكم غير معقول، فمعنى التنزيل انه ناظر الى الحكم الثابت للمنزل عليه واسرائه الى المنزل، والمفروض ان الحكم لا يترتب على المنزل عليه فان المنزل عليه هو الجزء وهذا الحكم لا يترتب على الجزء وانما يترتب على المركب منه ومن غيره والمركب ليس المنزل عليه والمنزل عليه هو الجزء فهذا التنزيل غير معقول لأنه ينتفى بانتفاء احد اركانه ومن اركانه هو ترتب الاثر الشرعى الثابت للمنزل عليه والاثر الشرعى هنا ليس ثابتا للمنزل عليه بل هو مترتب على شىء اخر وهو ليس منزلا عليه، فلا يصح تنزيل شىء منزله جزء الموضوع بلحاظ الحكم المترتب على الموضوع المركب .

واما اذا قيل ان هذا التنزيل أى تنزيل المؤدى منزله الواقع بلحاظ انه اذا انضم اليه التنزيل الثانى تحقق الحكم، فان المولى اذا نزل المؤدى منزله الواقع وهو الخمر الواقعى ومع ضم التنزيل الثانى اليه وهو تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلى منزله القطع بالواقع الحقيقى تحققت الحرمة .

قلنا : مضافا الى ما ذكرنا من ان هذا التنزيل غير صحيح لأن المنزل عليه ليس مما يترتب عليه الاثر الشرعى انه يلزم الدور، فان

التنزيل الاول يتوقف على انضمام التنزيل الثانى اليه والتنزيل الثانى يتوقف على انضمام التنزيل الاول اليه وهو كما ترى، فلأجل ذلك لا يمكن تنزيل شىء منزله جزء الموضوع بلحاظ الحكم الثابت للموضوع المركب من جزئين .

ص: ١٦٤

فالتتيجه : انه كما لا يمكن تنزيل شىء منزله جزء الموضوع مستقلا وفي نفسه كذلك لا يمكن تنزيل شىء منزله جزء الموضوع بلحاظ الحكم المترتب على الكل .

بقى هنا امران :

احدهما : ان تنزيل المؤدى منزله الواقع تنزيل ظاهرى، لأن الشك مأخوذ فى موضوع هذا التنزيل اذ المكلف شاك فى ان هذا المؤدى مطابق للواقع ام انه ليس مطابقا للواقع وشاك فى ثبوت الواقع وشاك فى عدم ثبوته كما اذا فرضنا ان الاماره قامت على حرمة شرب التتن فنشك ان الحرمة لشرب التتن ثابتة فى الواقع حتى تكون الاماره مطابقه للواقع او ان هذه الحرمة غير ثابتة فى الواقع حتى تكون الاماره غير مطابقه للواقع، فبطبيعته الحال يشك المكلف فى مطابقه مؤدى هذه الاماره للواقع وعدم مطابقته للواقع وفى مثل ذلك لا معنى للتنزيل اذ ان حكم المنزل عليه مشكوك الثبوت فلا معنى لإسراؤه الى المنزل فلا بد من تقييد ان حكم المنزل عليه متيقن، ومع افتراض اليقين بحكم المنزل عليه ينتفى التنزيل بانتفاء موضوعه لأن الشك مأخوذ فى موضوع هذا التنزيل ومع العلم ينتفى الشك، وعليه فلا يعقل تنزيل المؤدى منزله الواقع وتنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزله القطع بالواقع اذ ان التنزيل الاول غير معقول حتى تصل النوبه الى التنزيل الثانى، نعم هذا انما يتصور فى التنزيلين الواقعيين كما اذا فرضنا ان المولى نزل البذل بمنزله الاستطاعه ونزل الرشد بمنزله البلوغ فاذا انضم احد التنزيلين الى الاخر تحقق وجوب الحج فكما ان وجوب الحج يتحقق بالاستطاعه والبلوغ معا كذلك يتحقق بالرشد والبذل معا، ولكن تقدم ان هذا التنزيل غير صحيح لأن المنزل عليه ليس موضوعا للحكم حتى يكون التنزيل ناظرا الى اسراء حكمه الى المنزل والحكم انما يترتب على المركب وهو ليس المنزل عليه ومع الانضمام يستلزم الدور .

ص: ١٦٥

بقى هنا امران احدهما ثبوتى والاخر اثباتى .

اما الثبوتى فقد ظهر مما تقدم ان تنزيل شىء منزله جزء الموضوع كما هو المعروف والمشهور ان تنزيل شىء منزله جزء الموضوع صحيح اذا كان جزئه الاخر محرزا بالوجدان او بالتعبد فى عرض التنزيل الاول، ولكن ظهر مما مر ان هذا التنزيل ايضا غير صحيح لعدم ثبوت الحكم للمنزل عليه وانما هو ثابت للمركب منه ومن غيره، فما هو المنزل عليه ليس موضوعا للحكم وما هو موضوع للحكم ليس بمنزل عليه فلا- يصح هذا التنزيل حتى فيما اذا كان الجزء الاخر محرزا بالوجدان او بالتعبد فى عرض التنزيل الاول .

واما الاثباتى فان مفاد دليل حجيه الامارات ليس تنزيل المؤدى منزله الواقع لأن المستفاد من ادله الحجيه تنزيل الاماره منزله الواقع المقطوع به أى ان هنا تنزيل واحد لكلا- الجزئين معا أى تنزيل الاماره مع المؤدى منزله الواقع مع القطع به هذا هو مفاد دليل الحجيه وليس مفاده تنزيل المؤدى منزله الواقع حتى يدل بالدلاله الالتزاميه على تنزيل الظن بالمؤدى منزله القطع بالواقع لو ثبت هذه الدلاله حتى يكون موردا للإشكال، فلا مانع من تنزيل كلا الجزئين بدليل واحد لأن الاشكال انما هو فيما اذا كان كل جزء بحاجة الى تنزيل مستقل هذا تمام كلامنا فيما ذكره صاحب الكفايه (قده) والمناقشه فيه

قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى

الى هنا قد تبين ان تنزيل شىء منزله جزء الموضوع غير صحيح، لا- بلحاظ ان الجزء منزل عليه بل باعتبار انه ليس موضوعا للحكم الشرعى، كما لا يصح هذا التنزيل بلحاظ الحكم المترتب على المركب أى بلحاظ الجزء والجزء الاخر، فان المركب ليس المنزل عليه والتنزيل ناظر الى المنزل عليه ويدل على اسراء حكمه الى المنزل، والمنزل عليه وهو الجزء ليس موضوعا للحكم وما هو موضوع الحكم وهو المركب ليس المنزل عليه فلاجل ذلك لا يصح هذا التنزيل .

ص: ١٦٦

كما ان هذا التنزيل يستلزم الدور، فان هذا التنزيل بلحاظ الاثر الشرعى المترتب على المركب يتوقف على ضم الجزء الاخر اليه بالتنزيل، والمفروض ان ضم الجزء الاخر اليه ايضا يتوقف على هذا التنزيل فيلزم الدور، ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) وكذلك غيره من انه يصح تنزيل شىء منزله جزء الموضوع اذا كان جزؤه الاخر محرزا بالوجدان او بالتعبد فى عرض هذا التنزيل ايضا غير صحيح، لو كان مفاد دليل الحجيه تنزيل المؤدى منزله الواقع فهذا التنزيل ايضا غير صحيح لأن التنزيل ناظر الى الحكم الثابت للمنزل عليه واسرائه الى المنزل والمفروض ان المنزل عليه وهو الجزء ليس موضوعا للحكم وما هو موضوع الحكم وهو المركب ليس المنزل عليه فمن اجل ذلك هذا التنزيل غير صحيح .

وهذا الكلام انما يصح فيما اذا كان مفاد الامارات الكشف عن الواقع فأحد الدليلين يكشف عن جزء الموضوع والدليل الاخر

يكشف عن الجزء الاخر ولا- مانع من ذلك، فان الموضوع اذا كان مركبا من جزئين فتاره يكون كلا الجزئين محرزا بالوجدان واخرى يكون احدهما محرزا بالوجدان والاخر بالتعبيد وثالثه يكون كلا الجزئين محرزا بالتعبيد، فلا مانع من قيام دليل كاشف عن جزء الموضوع وقيام دليل اخر كاشف عن الجزء الاخر ولا مانع من ان يكون احد الكاشفين متقدما على الكاشف الاخر ولا يعتبر ان يكون في عرض الاخر، فإن المكشوف في مرتبه واحده في مرحله الجعل والكاشف عن احد الجزئين قد يكون في عرض الكاشف عن الجزء الاخر وقد يكون متأخرا عنه رتبه او متأخرا عنه زمانا ولا مانع من ذلك .

ص: ١٦٧

اما نظريه المحقق النائيني (قده)، فإن مدرسته قد تبنت ان المجعول في باب الامارات هو الطريقيه والكاشفيه وان الشارع جعل الامارات علما تعديا، وسوف يأتي الكلام في صحه هذا المبني في محله، وانما محل الكلام في المقام انما هو في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الطريقي، وقد افادت هذه المدرسه انه لا مانع من قيام الامارات بدليل حجيتها مقام القطع الموضوعي الطريقي ولا- يلزم من ذلك ما ذكره صاحب الكفايه من محذور الجمع بين اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي، فان الاماره من حيث انها كاشفه عن الواقع لا بد ان تكون ملحوظه آليا ومن حيث انها موضوعا للحكم لا بد ان تكون ملحوظه استقلاليا .

والوجه في ذلك : ان الشارع بدليل حجه الامارات جعل الطريقيه والكاشفيه للأمارات وجعلها علما تعديا، فقد اوجد طريقا اخر من الطريقيه الكاشفيه وهي الطريقيه التعدييه والكاشفيه التعدييه، وعلى هذا فالأمارات بدليل حجيتها تقوم مقام القطع الطريقي المحض في المنجزيه والمعذريه بالورود، فان الامارات بدليل حجيتها توسع دائره المنجزيه والمعذريه وجدانا، فكما ان القطع منجز للواقع عند الاصابه جزما ومعذر كذلك عند عدم الاصابه، فكذلك الاماره بدليل حجيتها منجزه للواقع جزما عند الاصابه ومعذره عنه عند عدم الاصابه كذلك، فإذن الاماره بدليل حجيتها تقوم مقام القطع الطريقي المحض بالورود، والامارات بدليل حجيتها تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بالحكومه، لأن الامارات بدليل حجيتها طريق الى الواقع وكاشف عن الواقع تعبدا فتوسع دائره الطريقيه التي هي الموضوع للحكم وتجعلها اعم من الطريقيه الحقيقيه والطريقيه التعدييه، أي ان الموضوع هو الطريقيه اعم من الطريقيه الوجدانيه كما في طريقيه القطع والطريقيه التعدييه كما في طريقيه الامارات، وعلى هذا فالأمارات بدليل حجيتها تقوم مقام القطع الطريقي المحض بالورود وتقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بالحكومه .

هذا ملخص ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (١)

وللمناقشه فيه مجال ثبوتاً واثباتاً .

اما ثبوتاً، فلأن ما ذكره مدرسته (قده) من ان المجعول فى باب الامارات اذا كان الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى كفى ذلك فى قيام الامارات بنفسها مقام القطع الموضوعى الطريقي بالحكومته، فلا يحتاج قيامها مقامه الى أى مؤنه زائده لا ثبوتاً ولا اثباتاً، مبنى على احد امور :

الاول : ان يكون مفاد دليل القطع الموضوعى وهو طريقيه القطع لا بما هو قطع وبما هو طريق بل بما هو منجز للواقع عند الاصابه ومعذر عند الخطأ، وعلى هذا فالأمارات بدليل حجيتها منجزه للواقع جزماً عند الاصابه ومعذره كذلك عند عدم الاصابه، فتقوم مقام القطع الموضوعى الطريقي بالورود، اذ انها توسع دائره المنجزيه والمعذريه التى هى موضوع الحكم بالولجدان لا بالتعبد، وعليه تقوم الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقي بالورود، ولا- فرق فى ذلك بين ان يكون معنى حجيه الامارات الطريقيه والكاشفيه او معناه المنجزيه والمعذريه .

الثانى : ان دليل القطع الموضوعى هو طريقيه القطع بقطع النظر عن كونها طريقيه تامه او طريقيه ناقصه، فالموضوع هو طبيعى الطريق بقطع النظر عن اضافته الى القطع، ومن الواضح ان طبيعى الطريق كما ينطبق على الطريق الحقيقى الوجدانى حقيقه كذلك ينطبق على الطريق التعبدى حقيقه، فكلا- الطريقتين فرد لطبيعى الطريق، وعلى هذا فالأمارات بدليل حجيتها وارده على دليل القطع الموضوعى وتوسع دائره انطباقه اذ ان موضوعه طبيعى الطريق، فاذا جعل الشارع الامارات طريقاً فهو مصداق حقيقه لطبيعى الطريق فتجعل مصداقه اعم من الطريق الحقيقى والطريق التعبدى.

ص: ١٦٩

١- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئى، ج ٢، ص ١٣.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: قيام الامارات مقام القطع الموضوعى

كان الكلام فى مناقشه رأى مدرسه المحقق النائنى (قده) التى تبنت عدم المنع من قيام الامارات بدليل حجيتها مقام القطع الموضوعى الطريقي معلله ذلك بعدم لزوم محذور الجمع بين اللحاظ الآلى واللحاظ الاستقلالى للأماره .

وقد قلنا ان هذا الرأى قابل للمناقشه ثبوتا واثباتا، اما ثبوتا فلأن المجمعول فى باب الامارات اذا كان هو الطريقيه والكاشفيه وجعل الامارات علما تعبدا كفى ذلك فى قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي بدون الحاجه الى أى مؤنه زائده لا ثبوتا ولا اثباتا وهذا مبنى على احد امور ثلاثه، وتقدم الكلام على الامرين الاول والثانى .

الامر الثالث : ان ظاهر دليل القطع الموضوعى كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاه فتصدق بدينار فان موضوع وجوب التصديق هو القطع بوجوب الصلاه، ان القطع مأخوذ فى موضوع وجوب الصلاه بنحو الطريقيه فانه طريق الى وجوب الصلاه وموضوع الى وجوب التصديق ومن الواضح ان الظاهر من هذا القطع المأخوذ فى موضوع وجوب التصديق انه بعنوانه موضوع للحكم كما هو الحال فى سائر العناوين المأخوذه فى موضوع الحكم فى لسان الدليل بلا فرق بين ان تكون تلك العناوين من العناوين الوجدانيه او العناوين الواقعيه كالبلوغ والعقل والقدرة وما شاكل ذلك، وان كل عنوان مأخوذ فى موضوع الحكم فى لسان الدليل ظاهر انه بعنوانه موضوع، واما حملة على انه معرف لموضوع بعنوان اخر فهو بحاجه الى قرينه والا فالظاهر والمتفاهم العرفى من كل دليل قد اخذ فى موضوعه فى لسان الدليل عنوان فهو ظاهر انه بنفسه موضوع للحكم، وبما ان القطع بوجوب الصلاه مأخوذ فى موضوع وجوب التصديق فهو ظاهر فى انه بنفسه موضوع لوجوب التصديق .

ص: ١٧٠

فإذن الموضوع هو الطريقيه المضافه الى القطع لا طبعى الطريقيه، وعلى هذا فطريقيه الأمارات المجمعوله بدليل حجيتها ليست مصداقا لهذه الطريقيه، اذ الطريقيه المضافه الى القطع طريقيه حقيقه تامه ووجدانيه وهى لا تنطبق فى الخارج الا على افرادها ومن الواضح ان طريقيه الامارات ليست من افرادها ومصدايقها فان كل عنوان انما ينطبق فى الخارج على افرادها ولا ينطبق على افراد مفهوم اخر، فطريقيه الاماره بما انها طريقيه ناقصه وتعبديه فهى تنطبق فى الخارج على افرادها واما طريقيه القطع بما انها تامه ووجدانيه فهى تنطبق على افرادها فى الخارج، فطريقيه الامارات الثابته بدليل حجيتها على مسلك المحقق النائنى ليست مصداقا لطريقيه القطع فلا تكون الامارات بدليل حجيتها وارده على دليل القطع الموضوعى .

واما حكومتها على دليل القطع الموضوعى فهى بحاجه الى عنايه زائده، وهى ان يكون الدليل الحاكم ناظرا الى دليل المحكوم، والنظر انما يتحقق فيما اذا كان مفاد دليل الحجيه التنزيل وحينئذ يكون دليل حجيه الاماره حاكم على دليل القطع الموضوعى الطريقي اذ ان مفاد دليل الحجيه حينئذ تنزيل طريقيه الاماره منزله طريقيه القطع واسراء حكمها اليها، والمفروض ان مدرسه المحقق النائنى لا تقول بالتنزيل وانما تقول ان مفاد دليل الحجيه جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى، ومن الواضح ان

مجرد جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى لا يكفى فى الحكومه بل هى بحاجه الى عنايه زائده وهى تنزيل طريقيه الاماره منزله طريقيه القطع فى اسراء حكمه اليها فإذن هذا الامر ايضا غير تام .

فتبين ان هذه الامور الثلاثه غير تامه .

اما الامر الاول : فلأن ظاهر دليل القطع الموضوعى ان القطع بعنوانه موضوع للحكم، وحمله على انه معرف للموضوع والموضوع هو منجزيته عند الاصابه ومعدريته عند الخطأ بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا، اما ثبوتا فانه بحاجه الى الغاء عنوان القطع وان المراد منه المنجزيه والمعدريه، واما اثباتا فان هذا الالغاء بحاجه الى قرينه تدل عليه ولا- قرينه فى المقام لا- فى دليل القطع الموضوعى على ذلك ولا من الخارج، فلا يمكن حمل القطع المأخوذ فى الموضوع فى لسان الدليل على المنجزيه والمعدريه .

ص: ١٧١

ومن هنا يظهر حال الامر الثانى، فان فى الامر الثانى ان القطع بوجوب الصلاه مثلا المأخوذ فى موضوع وجوب التصديق ظاهر فى ان الموضوع طريقه القطع المضافه اليه واما حمل ذلك على ان الموضوع طبيعى الطريقه بقطع النظر عن اضافتها الى القطع فهى بحاجه الى دليل والا فظاهر الدليل ان طريقه القطع بوجوب الصلاه مأخوذه فى موضوع وجوب التصديق وهى حصه خاصه من الطريقه وهى الطريقه المضافه الى القطع، فالموضوع الطريقه المضافه الى القطع لا طبيعى الطريقه، وعلى هذا فهذه الطريقه الخاصه لا- تنطبق على طريقه الامارات لأن طريقه الامارات طريقه ناقصه وتعبيديه والطريقه المضافه الى القطع طريقه تامه ووجدانيه وحقيقه ومن الواضح ان كل عنوان وكل مفهوم انما ينطبق على افراده فى الخارج ولا يمكن انطباق عنوان او مفهوم على افراد عنوان اخر او مصاديق مفهوم اخر.

واما الامر الثالث، فقد ذكرنا ان القطع المأخوذ فى موضوع وجوب التصديق ظاهر فى انه بعنوانه موضوع لوجوب التصديق ومن الواضح ان هذا العنوان لا- ينطبق على الاماره لأنها ليست مصداقا للقطع فالقطع بعنوانه لا ينطبق الا على افراده فى الخارج، فلا معنى للورود أى لا يمكن ان تكون الامارات بدليل حجيتها وارده على دليل القطع الموضوعى الطريقى واما الحكومه فقد تقدم انها بحاجه الى عنايه زائده وهى عنايه النظر بان يكون دليل حجيه الاماره ناظرا الى دليل القطع الموضوعى الطريقى ولا يمكن هذا النظر الا ان يكون مفاد دليل الحجيه تنزيل طريقه الاماره منزله طريقه القطع والمفروض ان مدرسه المحقق النائينى لا تقول بالتنزيل بل ان مفاد دليل الحجيه عندها جعل الطريقه والكاشفيه للأمارات وانها علم تعبدى، ومن الواضح ان مجرد ذلك لا يكفى فى الحكومه .

وعلى هذا فلا- يمكن الجمع بين الحكومه وجعل الطريقيه فى دليل حجه الامارات بان يكون دليل حجه الامارات يشمل جعل الطريقيه وتنزيلها منزله طريقيه القطع معا، اذ لا يمكن الجمع بين الامرين فى دليل واحد لأن تنزيل طريقيه الامارات منزله طريقيه القطع فى طول جعل الطريقيه ومتأخر عن جعلها، فمفاد دليل الحجيه ان كان تنزيل طريقيه الاماره منزله طريقيه القطع فمعناه ان جعل الطريقيه امر مفروغ عنه للاماره ولو كان مفاد دليل حجه الاماره جعل الطريقيه فلا تنزيل فيه .

فإذن لا يمكن الجمع بين الامرين فى دليل واحد فلا يمن ان يكون دليل حجه الامارات شاملا لكلا الامرين معا .

فما ذكرته مدرسه المحقق النائنى من ان الامارات بدليل حجيتها وارده على القطع الطريقي المحض وحاكمه على القطع الموضوعى الطريقي لا يمكن المساعده عليه .

قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى

تحصل مما ذكرنا، ان الامارات بدليل حجيتها على ضوء مدرسه المحقق النائنى وان امكن ثبوت قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي ولكن لا- يمكن اثباتها، فان دليل الحجيه قاصر عن اثبات ذلك، وظاهر دليل حجه الامارات هو قيامها مقام القطع الطريقي المحض فى تنجيز الواقع وتعذيره، واما قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي فهو بحاجه الى عنايه زائده كالتنزيل والمفروض ان مدرسه المحقق النائنى (قده) لا تقول بالتنزيل .

قد يقال كما قيل : ان مفاد دليل حجه الامارات جعل الطريقيه والكاشفيه للأمارات المنزله منزله طريقيه القطع فاذا كان مفاد دليل الحجيه ذلك فقيام الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقي على القاعده لأن دليل الحجيه يدل على جعل الطريقيه للأمارات المنزله منزله طريقيه القطع فما يترتب من الاثر الشرعى على طريقيه القطع يترتب على طريقيه الاماره ايضا .

ص: ١٧٣

ولكن هذا القيل لا اساس له :

اما اولاً : فسيجئ ان دليل حجه الامارات لا يدل على جعل الطريقيه والكاشفيه للأماره .

وثانياً : مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفاد دليل الحجيه هو جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التبعدى للأمارات الا ان دليل الحجيه لا- يدل على تنزيل هذه الطريقيه منزله طريقيه القطع اذ ان دليل الحجيه لا يدل على الطريقيه المقيده ولا على الطريقيه المطلقه الشامله لطريقيه القطع وانما يدل على طريقيه خاصه وهى الطريقيه التبعديه الناقصه وغير التامه.

فهذا القيل غير صحيح

الى هنا قد تبين انه على مسلك مدرسه المحقق النائنى (قده) الامارات بدليل حجيتها وان امكن قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقى ثبوتاً ولا محذور فيه ولكن لا يمكن قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقى، وانما يدل على قيامها مقام القطع الطريقى المحض فى تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ .

واما على مسلك التنزيل، وان مفاد دليل حجيه الامارات هو التنزيل فقد تقدم ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعى ثبوتاً واثباتاً على تفسير تقدم .

واما على القول بان المجعول فى باب الامارات المنجزيه والمعذريه كما هو مختار بعض المحققين، فعلى هذا القول ايضا لا تقوم الامارات بدليل حجيتها مقام القطع الموضوعى الطريقى وانما تقوم مقام القطع الطريقى المحض فى تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ

نعم لو كان مفاد دليل الحجيه تنزيل الاماره منزله القطع بالواقع لقامت مقام القطع الموضوعى ايضا فان دليل الحجيه يدل على ان الاماره القائمه على حرمه شىء او وجوبه هى بمنزله القطع بالواقع الا ان مفاد دليل الحجيه ليس تنزيل الاماره منزله القطع بالواقع .

فإذن على هذا المسلك الاماره بدليل حجيتها اون امكن قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي ثبوتا ولا يلزم منه محذور ولكن اثباتا لا يمكن لأن الدليل فى مقام الاثبات قاصر .

واما على مسلك من يقول ان الحجيه غير مجعوله لا بمعنى الطريقه والكاشفيه ولا بمعنى المنجزيه والمعذريه بل هى امر منتزع من امضاء الشارع للسيره القطعيه من العقلاء القائمه على العمل بأخبار الثقة، اذ ان الشارع بإمضائه لهذه السيره تنتزع الحجيه للأمارات، فلا تقوم الامارات بدليل حجيتها مقام القطع الموضوعى الطريقي فان سيره العقلاء قد جرت على العمل بها فى اثبات الواقع تنجيذا او تعذيرا ولا نظر عند العقلاء الى الاثار المترتبه على طريقه القطع واثبات تلك الاثار المترتبه للأماره ايضا

فالنتيجه فى نهايه المطاف : انه لا يمكن قيام الاماره بدليل حجيتها مقام القطع الموضوعى الطريقي فى مقام الاثبات وان امكن ذلك فى مقام الثبوت لقصور دليل الحجيه عن افادت ذلك على جميع المباني فى حجيه الامارات .

هذا كله فى مقام الثبوت .

واما الكلام فى مقام الاثبات، فقد ذكرنا غير مره ان عمدته الدليل على حجيه الامارات كأخبار الثقة وظواهر الالفاظ هو السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بها قبل الشرع والشريعته، ويكفى فى حجيتها امضاء الشارع لها ويستكشف الامضاء من سكوت الشارع عن ردعها وحينئذ يكون السكوت قرينه على الامضاء لأن هذه السيره مرتكزه فى اذهان الناس وثابته فى اعماق نفوسهم وعدم العمل بها بحاجه الى مؤنه زائده أى الى الردع والا فالناس بطبعهم يعملون بأخبار الثقة وبظواهر الالفاظ ونحوهما ومن الواضح ان السيره العقلاء الجاربه على شىء لا يمكن ان تكون جزافا وتعبدًا وبلا نكته مبرره، فإن التعبد انا هو فى الاحكام الشرعيه واما فى سيره العقلاء فلا معنى للتعبد، فان كل عاقل يعمل عملا لا يمكن ان يكون عمله جزافا وبلا مبرر، وما يمكن ان يكون نكته مبرره لقيام هذه السيره هى اقربيه اخبار الثقة نوعا من اخبار غير الثقة ولهذا لا تجرى سيره العقلاء على العمل بأخبار غير الثقة وانما تجرى على العمل بأخبار الثقة وهى ايضا جاربه على العمل بظواهر الالفاظ بملاك انها اقرب الى الواقع من ظواهر الافعال، فان ظواهر الالفاظ فى الكشف عن الواقع اقرب نوعا من ظواهر الافعال، ومن الواضح ان السيره العقلانيه دليل لبي لا لسان له فلا- تتصور الحكومه بين السيره وبين دليل القطع الموضوعى فان الحكومه انما تتصور فى الدلالات اللفظيه أى فيما اذا كان الدليل الحاكم لفظا وله لسان ناظر الى دليل المحكوم كقوله (ع) ((لا ضرر ولا حرج فى الاسلام)) او ((لا ربا بين الوالد والولد)) او ((الطواف فى البيت صلاه)) او ((الفقاع خمر)) والا- فلا- يعقل الحكومه ومن هنا لا تتصور الحكومه بين السيره العقلانيه التى هى دليل حجيه الامارات وبين دليل القطع الموضوعى باعتبار ان سيره العقلاء دليل لبي لا لسان له، كما انه لا يتصور جعل من قبل العقلاء فان العقلاء انما عملوا بأخبار الثقة وبظواهر الالفاظ من دون جعل ومجعول فى هذه السيره، وكذلك لا جعل من قبل الشارع ايضا اذ ليس من قبل الشارع الا الامضاء فقط وسكوته عن ردع العقلاء عن العمل بهذه السيره يكون قرينه على الامضاء، ومن هنا يتبين ان لا جعل ولا مجعول فى باب الامارات .

وعليه فما هو المشهور من ان الحجية مجعوله من قبل العقلاء اما بمعنى الكاشفيه او بمعنى المنجزيه والمعذريه او بمعنى جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورته المطابقه والمخالف له في صورته عدم المطابقه فان كل ذلك لا اصل له، غايه الامر ان من امضاء الشارع انتزعت الحجية للأمارات بمعنى المنجزيه والمعذريه بحكم العقل أى العقل ينتزع حجيه الامارات من امضاء الشارع بمعنى انها قاطعه للعذر أى مع وجودها لا عذر للمكلف في مخالفه الواقع لأنها منجزه للواقع عند الاصابه ومعذره عند الخطأ، ومن هنا قد جرت سيره العقلاء على حجيه اخبار ذى اليد من جهه خبرويه ذى اليد بما اخبر به وان لم يكن ثقه، ومن الواضح ان السيره لم تجر على ان ما يترتب من التزامات العقلاء واحكامهم على طريقه القطع فهى مترتبه على طريقه الامارات، بل ليس لديهم احكام والتزامات مترتبه على القطع بان تكون طريقته موضوعا لها كى يدعى جريان سريرتهم على العمل بالأمارات فى موارد القطع الموضوعى فان السيره انما جرت على العمل بالأمارات فى اثبات الواقع تنجيذا او تعذيرا فقط

قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى

الى هنا قد تبين ان عمده الدليل على حجيه الامارات هو السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقات وظواهر الالفاظ وقد امضى الشارع هذه السيره، ويكفى فى تحقق الامضاء سكوت المولى عن الردع عنها، لان هذه السيره مرتكزه فى اذهان الناس وثابته فى اعماق نفوسهم وهم يعملون بها بدون ادنى شىء فعدم العمل بحاجه الى الردع ومع عدم الردع من المولى نستكشف امضائه لهذه السيره .

ص: ١٧٦

وذكرنا ان هذه السيره دليل لى ولا- لسان له والقدر المتيقن منها حجيه اخبار الثقه وقيامها مقام القطع الطريقى المحض، لأنها حجه لأثبات الواقع تنجيذا وتعذيرا وتقوم مقام القطع فى التنجيز والتعذير، ولا سيره من العقلاء على ان ما يترتب من الالتزامات والاحكام على طريقه القطع يترتب ايضا على طريقه الامارات، وعليه فلا تقوم الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقى .

وبكلمه واضحه : ان الاقوال فى حجيه الامارات خمس : :

الاول : ان مفاد حجيه الامارات تنزيل مؤدى الاماره منزله الواقع، وتدل بالالتزام على تنزيل الظن بالمؤدى منزله القطع بالواقع وبذلك تقوم الاماره مقام القطع الموضوعى الطريقى ايضا، كما يظهر ذلك من صاحب الكفايه فى تعليقه على الرسائل، ولكن تقدم ان هذا القول لا- يمكن الالتزام به ثبوتا واثباتا على تفصيل تقدم، اذ ان ادله حجيه الامارات على تقدير تسليم انها دليل لفظى ليس لسانها لسان التنزيل فضلا عن كون دليل الحجيه هو السيره ولا لسان لها .

الثانى : ان المجعول فى باب الامارات هو المنجزيه والمعذريه كما يظهر ذلك من الكفايه.

الثالث : ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني من ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى .

الرابع : ان المجعول فى باب الامارات هو الحكم الظاهرى؁ فان الاماره ان كانت مطابقه للواقع فالمجعول الحكم الظاهرى والا فليس هنا اى جعل؁ ويظهر ذلك من شيخنا الانصارى فى بعض كلماته .

الخامس : ما اخترناه من ان الحجيه ليست مجعوله بل هى امر منتزع من امضاء الشارع للسيره فانه لا جعل فى سيره العقلاء ولا مجعول وكذلك الامضاء ليس متكفلا للجعل لانه يكفى فى الامضاء سكوت المولى عن الردع؁ فاذا امضى الشارع انتزع العقل حجيه الاماره بمعنى انها منجزه للواقع عند الاصابه ومعذره عند الخطأ .

ص: ١٧٧

واما القول بان المجعول فى باب الامارات المنجزيه والمعدريه فهو مما لا يمكن الالتزام به ثبوتا واثباتا .

اما ثبوتا فلأن المنجزيه والمعدريه من اثار الحجيه، لأن المنجزيه عباره عن حكم العقل باستحقاق العبد العقوبه والادانه على مخالفه الواقع، وحكمه بعدم استحقاق العقوبه على تقدير الخطأ ومن الواضح ان هذا الاثر انما يترتب على الاماره بعد اتصافها بالحجيه، وهما حكمان عقليان غير قابلين للجعل .

واما اثباتا، فلأن الدليل لا يدل على ان المجعول فى باب الامارات هو المنجزيه والمعدريه حتى لو كان الدليل لفظيا فضلا عن كونه دليلا- لبيبا، اذ لا- شبهه فى ان المتفاهم العرفى من ادله الحجيه ان المنجزيه والمعدريه من آثار اتصاف الامارات بالحجيه فالمنجزيه والمعدريه انما هى حكم العقل .

فالتتيجه ان هذا القول ساقط ثبوتا واثباتا .

اما القول الثالث، من ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى فهو ايضا لا يمكن الالتزام به ثبوتا واثباتا.

اما ثبوتا، فانه لامعنى لجعل الطريقيه لأخبار الثقه لأن طريقيتها ذاتيه وتكوينييه وان كانت ناقصه، لأن هذا الجعل لا يمكن ان يؤثر فى طريقيه اخبار الثقه بان يجعل طريقيتها اقوى من السابق لاستحاله تأثير الجعل التشريعى بالأمر التكويني والا لكان امرا تكوينيا وهو خلف كونه امرا اعتباريا، فيكون هذا الجعل لغوا ولا- يترتب عليه أى اثر الا- اذا رجع الى تنزيل الامارات منزله القطع فى اثبات الاثار الشرعيه والمفروض ان مدرسه المحقق النائينى لا تقول بالتنزيل .

واما اثباتا، فان عمده الدليل على حجيه اخبار الثقه وظواهر الالفاظ السيره العقلانيه وهى عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقه فى الاحكام والالتزامات بينهم وبين عبيدهم ولا- جعل ولا مجعول فيها، أى ليس من شأن العقلاء جعل الاحكام الشرعيه، فالعقلاء انما يعملون بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ وكذا لا جعل فى امضاء الشارع اذ يكفى فى الامضاء سكوت المولى عن الردع.

فالتنتيجه ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قده) لا يمكن الالتزام به .

واما القول الرابع وهو ما يظهر من الشيخ (قده) من ان المجموع في باب الامارات هو الحكم الظاهري المماثل لمؤدى الامارات على تقدير مطابقتها للواقع والمخالف على تقدير عدم المطابقه، فهو ان كان ممكنا ثبوتا الا ان الدليل في مقام الاثبات لا يساعد عليه، لأن دليل حجيه الامارات غايه ما يدل عليه ان ما يترتب على مؤدى الامارات يترتب على الواقع ظاهرا ولا يدل على ان ما يترتب على طريقه القطع يترتب على طريقه الامارات ايضا سواء كان دليل الحجيه دليلا لفظيا ام كان دليلا ليا .

واما القول الخامس، فهو وان كان ممكنا ثبوتا قيام الاماره مقام القطع الموضوعى الطريقي الا ان الدليل في مقام الاثبات قاصر لأن الدليل هو السيريه ومفادها هو عمل العقلاء بأخبار الثقه لأثبات الواقع تنجيذا او تعذيرا ولا سيره من العقلاء على ان ما يترتب على طريقه القطع يترتب على طريقه الاماره ايضا .

هذا تمام كلامنا في قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقي.

قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصفتى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصفتى

يقع الكلام في قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصفتى، ولكن ظهر مما تقدم ان الامارات بدليل حجيتها لا تقوم مقام القطع الموضوعى الطريقي فضلا عن قيامها مقام القطع الموضوعى الصفتى، واما لو سلمنا انها بدليل حجيتها تقوم مقام القطع الموضوعى الطريقي فهل تقوم مقام القطع الموضوعى الصفتى او لا- تقوم مقامه؟ وقبل الدخول في هذا البحث ينبغي التنبيه والاشارة ان للعلم الصفتى تفسرين :

ص: ١٧٩

الاول : ان العلم الصفتى عباره عن استقرار النفس وخروجها من التردد والقلق الى الثبات والاستقرار، ومن الواضح ان هذا التفسير مبنى على ان حقيقه العلم حقيقه واحده وليس للعلم حقيقتان احدهما العلم الطريقي والاخرى العلم الصفتى، فالعلم حقيقه واحده بسيطه وعباره عن اضافه العلم الى المعلوم بالذات وهذه الاضافه مرآه وكاشفه ومرآيتها وكاشفيتها ذاتيه، واما اضافه المعلوم بالذات الى المعلوم بالعرض فهي خارجه عن حقيقه العلم، فان هذه الاضافه اضافه محموليه بينما اضافه العلم الى المعلوم بالذات اضافه اشراقيه ومقومه للمضاف اليه، وتقدم تفسير ذلك في الجمله سابقا . وعلى هذا فلا معنى للعلم الصفتى في مقابل العلم الطريقي الا ان يكون المراد من العلم الصفتى هو ثبات النفس واستقرارها فان ذلك كله من لوازم العلم وآثاره .

الثانى : ان اضافه العلم الى المعلوم بالذات عباره عن العلم الصفتى أى المعلوم بالذات، واما اضافه العلم الى المعلوم بالعرض فهي عباره عن العلم الطريقي وهذا التفسير هو المعروف والمشهور بين الاصوليين حتى مدرسه المحقق النائيني(قده) .

اما على التفسير الاول، فلا شبهه فى ان الامارات بدليل حجيتها لا تقوم مقام العلم الصفتى، لأننا لو سلمنا ان الدليل على حجيه الامارات دليل لفظى ومفاده التنزيل، فدليل الحجيه يدل بالمطابقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع وبالالتزام على تنزيل الظن بالمؤدى التنزىلى منزله القطع فى الواقع الحقيقى وبهذين التنزيلين يتحقق الموضوع اذ ان موضوع الحكم مركب من القطع والواقع فالواقع جزء الموضوع وجزئه الاخر القطع كما اذا قال اذا قطعت بوجوب الصلاه فيجب عليك التصديق بدينار، فموضوع وجوب التصديق مركب من الواقع والقطع به، ودليل الحجيه يدل على تنزيل المؤدى منزله الواقع وحيث ان هذا التنزيل وحده لغو وحفظا لصون كلام المولى عن اللغويه لا- بد من الالتزام بالدلاله الالتزاميه وهى دلالة دليل حجيه الامارات على تنزيل الظن بالمؤدى التنزىلى منزله القطع بالواقع الحقيقى ومن الواضح ان دليل الحجيه لا- يدل على تنزيل الظن منزله استقرار واطمئنان وثبات النفس بل لا اشعار فيه فضلا عن الدلاله، اذ ان المدلول المطابقى تنزيل الظن منزله الواقع ومدلوله الالتزامى تنزيل الظن بالمؤدى التنزىلى منزله القطع بالواقع الحقيقى، فمن اجل ذلك لا- يمكن قيام الامارات بدليل حجيتها مقام القطع الموضوعى الصفتى بهذا التفسير، نعم لو كان هناك دليل خاص على تنزيل الظن منزله استقرار النفس فلا مانع من الاخذ به الا انه ليس هنا دليل خاص هذا مضافا الى ان محل الكلام انما هو فى دليل حجيه الامارات وانها هل تقوم مقام القطع بدليل حجيتها او لا تقوم ؟ هذا مضافا الى ما ذكرنا من ان الدليل على حجيه الامارات دليل لى وليس لفظيا، لأن الدليل على حجيتها انما هى السيره من العقلاء ومفادها قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض ولا تدل على قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقي فضلا عن القطع الصفتى .

فالتتيجه انه على ضوء هذا التفسير عدم قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصفتى .

واما على التفسير لثانى، الذى هو المعروف والمشهور بين الاصوليين فهل تقوم الامارات بدليل حجيتها مقام القطع الموضوعى الصفتى، فاذا فرض ان الدليل على حجيه الامارات لفظى وله اطلاق ومفاده التنزيل فهل يدل على قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصفتى ؟

ولا- بد فى المقام من التفصيل، فان القطع الصفتى اذا كان جزء الموضوع وجزئه الاخر هو الواقع بان يكون موضوع وجوب التصديق مثلا- مركب من القطع الصفتى والواقع، وحينئذ لو كان دليل حجيه الامارات لفظيا وله اطلاق ومفاده التنزيل فانه يدل بالمطابقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع وحيث ان هذا التنزيل وحده لغو وحفظا لكلام المولى عن اللغويه فلا بد من الالتزام بالدلاله الالتزاميه، فيدل دليل حجيه الامارات بالالتزام على تنزيل الظن بالمؤدى التنزيل منزله القطع بالواقع الحقيقى كما هو الحال فيما اذا كان الموضوع القطع الطريقي، وحينئذ يمكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصفتى على هذا الفرض .

واما اذا كان القطع الصفتى تمام الموضوع للحكم واما الواقع فلا- يكون جزء الموضوع فعندئذ لا- يمكن دلالة دليل حجيه الامارات على قيامها قام القطع الصفتى حتى لو قلنا بان دليل حجيه الامارات دليل لفظى ومفاده التنزيل فانه لا يصح تنزيل المؤدى منزله الواقع لأن الواقع لا- دخل له كما هو المفروض ولا-ن التنزيل ناظر الى حكم المنزل عليه واسرائه الى المنزل والمفروض ان المنزل عليه هو الواقع ولا- يكون دخيلا- فى الحكم ومن الواضح ان دليل الحجيه لا يدل على تنزيل صفه الظن منزله صفه القطع .

فالتبيجه : ان الامارات بديل حجيتها لا تقوم مقام القطع الصفتي اذا كان تمام الموضوع .

قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الصفتي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الصفتي

كان كلامنا في قيام الامارات بديل حجيتها مقام القطع الموضوعي الصفتي فعلى التفسير الاول ذكرنا انه لا يمكن قيامها بديل حجيتها مقام القطع الموضوعي الصفتي، واما على التفسير المشهور من ان القطع الصفتي عبارته عن اضافته العلم الى المعلوم بالذات بإضافته اشراقه مقومه للمعلوم بالذات فهل يمكن قيام الامارات بديل حجيتها مقام القطع الموضوعي الصفتي ؟

لا- بد فيه من التفصيل، فبناء على ان دليل حجيه الامارات دليل لفظي ومفاده التنزيل فلا بد من التفصيل بين ما اذا كان القطع الصفتي جزء الموضوع وما اذا كان تمام الموضوع للحكم، فان كان القطع الصفتي جزء الموضوع وجزؤه الاخر هو الواقع، ففي مثل ذلك اذا قلنا ان دليل الحجيه دليل لفظي ومفاده التنزيل، فدليل الحجيه يدل بالمطابقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع وبالالتزام على تنزيل الظن بالمؤدى منزله القطع بالواقع والالتزام بالدلاله الالتزاميه للتحفظ على كلام المولى من اللغويه، فالدلاله المطابقه تثبت جزء من الموضوع والدلاله الالتزاميه تثبت الجزء الاخر .

وعلى هذا فلا مانع من قيام الامارات بديل حجيتها مقام القطع الموضوعي الصفتي .

لكنه مجرد فرض في فرض :

اولا : ان الدليل على حجيه الامارات ليس دليلا لفظيا .

ثانيا : وعلى تقدير تسليم انه لفظي لكن ليس مفاده التنزيل .

واما اذا كان القطع الصفتي تمام الموضوع، والواقع ليس قيما للموضوع ولا جزؤه فلا يمكن شمول دليل الحجيه للأماره، اذا ان دليل الحجيه لو سلم انه دليل لفظي ومفاده التنزيل لا يدل على تنزيل المؤدى منزله الواقع اذ ان الواقع لا اثر له وقد تقدم ان التنزيل متقوم باركان ثلاثه المنزل والمنزل عليه والاثر الشرعي المترتب على المنزل عليه، فان دليل التنزيل ناظر اليه ويدل على اسرائه الى المنزل فاذا لم يكن للواقع اثر شرعي فينتفى التنزيل بانتفاء احد اركانه فلا يمكن التمسك بديل حجيه الامارات لقيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي .

ص: ١٨٢

واما دلاله الامارات على تنزيل صفه الظن منزله صفه القطع فهذا ليس مدلولاً لدليل الامارات اذ ان دليل حجيه الامارات ظاهر في تنزيل المؤدى منزله الواقع غايه الامر نلتزم بالدلاله الالتزاميه للتحفظ على كلام المولى من اللغويه .

الى هنا قد تبين ان الامارات بدليل حجيتها لا تقوم مقام القطع الموضوعى لا الطريقى ولا الصفتى سواء ا كان دليل الحجيه لفظيا ومفاده التنزيل او مفاده جعل الطريقيه والكاشفيه او مفاده جعل المنجزيه والمعدريه فعلى جميع المباني فى حجيه الامارات لا تقوم الامارات بدليل حجيتها مقام القطع الموضوعى الطريقى فضلا عن الصفتى .

وانما تقوم مقام القطع الطريقى المحض .

وهنا ينبغى التنبيه على امور :

الاول : قد ظهر مما تقدم ان الامارات بدليل حجيتها لا تقوم مقام القطع الموضوعى مطلقا .

الثانى : هل يكون تنزيل الظن بالمؤدى منزله القطع بالواقع لو قلنا بالتنزيل وان الدليل على حجيه الامارات دليل لفظى ومفاده التنزيل فهل ان هذا التنزيل فى طول تنزيل مؤدى الاماره منزله الواقع او انه فى عرضه ؟

وهذا يختلف باختلاف لسان دليل الحجيه، فان لسان دليل الحجيه ان كان تنزيل المؤدى منزله الواقع بالمطابقه وتنزيل الظن بالمؤدى منزله القطع بالواقع بالالتزام، فلا- شبهه فى ان التنزيل الثانى فى طول التنزيل الاول لأن الدلاله الالتزاميه فى طول المطابقه ومتفرعه عليها وتابعه لها حدوثا وبقاء، وهذا لا ينافى ما ذكرناه سابقا من ان التنزيل الثانى مقدم رتبه على التنزيل الاول فان ما ذكرناه سابقا انما هو بحسب مقام الثبوت أى ان التنزيل الثانى متكفل للحكم الواقعى والتنزيل الاول متكفل للحكم الظاهرى والحكم الواقعى متقدم رتبه على الحكم الظاهرى، اذ الظاهرى مجعول فى حاله الشك فى الحكم الواقعى، واما ما ذكرناه الآن فهو فى مقام الاثبات اذ لا شبهه فى ان فى مقام الاثبات التنزيل الثانى بما انه مدلول الالتزامى فى طول التنزيل الاول لأن الدلاله الالتزاميه متفرعه عن الدلاله المطابقه .

ص: ١٨٣

وان كان لسان دليل الحجية تنزيل الاماره منزله القطع بالواقع فعندئذ يكون التنزيل الثانى فى عرض التنزيل الاول، فإن دليل الحجية متكفل لكلا التنزيلين فى عرض واحد، فان تنزيل الاماره منزله القطع بالواقع ينحل الى تنزيلين تنزيل المؤدى منزله الواقع وتنزيل الظن بالمؤدى منزله القطع الواقع فلا- يكون التنزيل الثانى فى طول التنزيل الاول لأنه ليس مدلولاً التزامياً له بل كلاهما مدلول لدليل واحد فى مقام الاثبات وهذا الدليل الواحد ينحل الى تنزيلين يدل على الجامع بينهما والجامع ينحل الى فردين وكلا- الفردين فى عرض واحد فلا- موجب للطوليه، كما هو الحال اذا كان مفاد دليل الحجية جعل الطريقيه والكاشفيه اذ ان مؤدى الامارات يقوم مقام الواقع وطريقيتها تقوم مقام طريقيه القطع فى مرتبه واحده ولا طوليه بينهما، وتظهر الثمره بين الفرضين انه فى الفرض الاول اذا سقطت الدلاله المطابقه سقطت دلاله الالتزام لتفرعها عليها وتبعيتها لها حدوثاً وبقاءً، واما فى الفرض الثانى وهو ان دليل واحد متكفل لكلا التنزيلين فى عرض واحد فلا موجب لسقوط التنزيل الثانى بسقوط التنزيل الاول

هذا كله فيما اذا كان مفاد الدليل الواحد انحلالياً أى ينحل الى تنزيلين مستقلين فى عرض واحد .

واما اذا كان مفاده مركباً من تنزيلين فعندئذ بطبيعته الحال بسقوط أى واحد من الجزئين يسقط الجزء الاخر لأن اجزاء المركب ارتباطيه ثبوتاً وسقوطاً .

الثالث : لو قلنا بان دليل الحجية دليل لفظى ومفاده التنزيل فعندئذ دليل الحجية انما يدل على حجيه الامارات اذا كان الاثر الشرعى مترتباً على مؤدياتها فى الواقع حتى يدل على اسرائه الى المنزل والا لم تتم اركان التنزيل لأن الامارات منزل والمنزل عليه الواقع ودليل الحجية يدل على اسراء الحكم من الواقع الى الامارات ظاهراً، فدليل الحجية انما يشمل الامارات ويدل على حجيتها اذا كان الاثر الشرعى مترتباً عليها فى الواقع، واما اذا لم يكن الاثر الشرعى مترتباً عليها بان لا يكون للواقع اثر شرعى فلا تكون هذه الامارات مشموله لدليل الحجية لأن التنزيل ينتفى بانتفاء احد اركانه .

وعلى هذا فالأمارات القائمة على احكام النساء كالحيض والنفاس والاستحاضه لا تكون حجه للمجتهد لأن هذه الاحكام احكام النساء ومختصه بهن ولا تعم المجتهد لأن الوقع لا اثر له بالنسبه الى المجتهد والاثر بالنسبه الى النساء فقط، فلا يجوز للمجتهد الافتاء بها لأن الافتاء منوط بالعلم بالأحكام الشرعيه اما بالعلم الوجداني او بالعلم التعبدي الحاصل من الاماره، والمفروض ان المجتهد غير عالم اما وجدانا فهو واضح واما تعبدا فلعدم حجيه الامارات بالنسبه اليه حتى يكون له علم تعبدي بالأحكام الشرعيه، هذا كله فيما اذا كان الدليل على حجيه الامارات دليلا لفظيا ومفاده التنزيل .

قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المصفتى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المصفتى

تحصيل ممل ذكرنا، انه لو كان دليل حجيه الامارات دليلا لفظيا وكان مدلوله التنزيل فهو لا يدل الا على حجيه الامارات التي يترتب الاثر الشرعي على مؤدياتها في الواقع، واما اذا لم يترتب اثر شرعي على مؤدى الاماره فهي غير مشموله لدليل الحجيه كما اذا اخبر ان ماء دجله احلى من ماء الفرات فهو وان كان من الثقة الا انه لا يكون مشمولا لدليل الحجيه، اذ ان مفاد دليل الحجيه التنزيل والتنزيل ناظر الى المنزل عليه ويدل على اسراء حكمه الى المنزل فاذا لم يكن المنزل موضوعا للحكم فلا موضوع للتنزيل ولا- يمكن التنزيل لأنه ينتفى بانتفاء احد اركانها ومن هنا يظهر ان الامارات القائمة على الاحكام المختصه بالنساء كأحكام الحيض والنفاس والاستحاضه والطلاق والعهده وما شكل ذلك هذه الامارات مختصه بالنساء ولا تعم الرجال .

ص: ١٨٥

فأخبار الثقة والامارات القائمة على ثبوت هذه الاحكام سواء كان مؤدياتها نفس تلك الاحكام او موضوعها لا تكون مشموله لدليل الحجيه بالنسبه الى المجتهد، اذ لا يترتب على مؤديات تلك الامارات اثر شرعي بالنسبه الى المجتهد فلا يجوز له الافتاء بتلك الاحكام اذ الفتوى انما تكون بالعلم بالأحكام الشرعيه اما وجدانا او تعبدا ولا علم للمجتهد بتلك الاحكام لا وجدانا كما هو ظاهر ولا تعبدا .

ولكن ذلك مجرد افتراض، لأن الدليل على حجيه الامارات ليس دليلا لفظيا وعلى تقدير كونه دليلا لفظيا فليس مدلوله التنزيل كما تقدم بل مدلوله جعل الطريقيه والكاشفيه كما تبنت عليه مدرسه المحقق النائيني (قده)، وعلى هذا فلا فرق بين الامارات التي تترتب على مؤدياتها احكام شرعيه والامارات التي لا- تترتب عليها احكام شرعيه، فالأماره اذا كانت من الثقة فهي حجه مطلقا، فاذا اخبر الثقة ان ماء دجله احلى من ماء الفرات فخبره حجه، ومعنى ان حجيته انه يثبت مدلوله ويترتب على ثبوت مدلوله جواز الاخبار به، فيجوز لشخص اخر ان يخبر بمدلول هذا الخبر، وكذلك الحال في اخبار الثقة القائمة على احكام الحيض والنفاس والاستحاضه فإنها تثبت تلك الاحكام وان لم يترتب عليها اثر شرعي بالنسبه الى المجتهد الا انها تثبت عند المجتهد بالعلم التعبدي فاذا ثبتت عنده جاز له الافتاء بها فلا يعتبر في حجيه خبر الثقة ان يكون مؤداه حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، فالثقة اذا اخبر عن أى شىء فخبره حجه ويثبت ذلك الشىء ويترتب على ذلك جواز الاخبار بهذا الشىء لكل من سمع ذلك، ومن هنا يظهر ان عمده الدليل على حجيه اخبار الثقة سيره العقلاء الممضاه شرعا وبإمضاء الشارع لهذه السيره ينتزع العقل

الحجيه لأخبار الثقه وحجيتها انما هي بملاك انها طريق الى الواقع ذاتا بطريقيه ناقصه تنجيزا او تعذيرا، ومع اثباته الواقع يجوز الاخبار والافتاء به .

ص: ١٨٦

فلا فرق في حججه اخبار الثقة وظواهر الالفاظ بين الاحكام المشتركة بين الرجال والنساء وبين الاحكام المختصة بالنساء من هذه الناحية .

هذا تمام كلامنا في قيام الامارات مقام القطع، وقد تبين ان الامارات بدليل حجيتها انما تقوم مقام الطع الطريقي المحض ولا تقوم مقام القطع الموضوعى لا الطريقي ولا الصفتى .

واما الكلام في قيام الاصول العمليه الشرعيه مقام القطع فيقع في مقامين :

الاول : في الاصول غير المحرزه، كأصالة البراءة واصاله الاحتياط .

الثانى : الاصول العمليه المحرزه كالاستصحاب وقاعده الفراغ والتجاوز وما شاكلها .

اما الكلام في الاول، فقد ذكر السيد الاستاذ(قده) ان قيام شىء مقام شىء اخر بحاجه الى ثلاثه عناصر (1) :

الاول : المقيم .

الثانى : المقام .

الثالث : الاثر الشرعى المترتب على المقام .

اما اصالة البراءة واصاله الاحتياط فلا تكون واجده لهذه العناصر الثلاثه، فالبراءة عباره عن حكم الشارع بالتعذير والاحتياط عباره عن حكمه بالتنجيز، فليس هنا مقيم كى يقوم مقام القطع فى التنجيز والتعذير، فان اصالة البراءة عباره عن التعذير لا انه عباره عن شىء يترتب عليه التعذير حتى يقوم ذلك الشىء مقام القطع فى هذا الاثر، واصاله الاحتياط عباره عن التنجيز لا انه عباره عن شىء يترتب عليه التنجيز حتى يقوم ذلك الشىء مقام القطع فى هذا الاثر، وعليه فلا- تقوم اصالة البراءة واصاله الاحتياط مقام القطع، لعدم توفر عناصر القيام .

ولكن لا يمكن المساعده على ما افاده (قده) .

اذ لا شبهه فى ان اصالة البراءة ليست عباره عن التعذير لأنها عباره عن رفع الحكم الواقعى ظاهرا كما هو مدلول قوله (ع) ((رفع ما لا يعلمون)) (2) (3) فان المراد من الموصول هو الحكم الواقعى أى ان الحكم الواقعى عند عدم العلم به مرفوع ظاهرا، ورفع الحكم الواقعى عند عدم العلم به ظاهرا هو اصالة البراءة ويترتب على هذا الرفع التعذير او ان مفاده اصالة البراءة الترخيص كما هو مقتضى بعض الروايات كقوله (ع) ((كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى)) (4) فان مفاده الاطلاق والترخيص، وعلى كلا التقديرين يترتب عليه التعذير، فالتعذير اثر اصالة البراءة لا- انه نفس اصالة البراءة بل لا يمكن ان تكون اصالة البراءة والاحتياط نفس التعذير والتنجيز فان التعذير والتنجيز انما هما اثران عقليان والحاكم بهما العقل لا الشرع فكيف يمكن تفسير اصالة البراءة بالتعذير والحال انها من الاصول الشرعيه المجعوله من الشرع وكذلك اصاله الاحتياط لا يمكن تفسيرها بالتنجيز لأنها عباره عن جعل الوجوب الطريقي للحفاظ على الواقع بما له من المصالح والملاكات ويترتب عليه تنجيز الواقع فتنجيز الواقع اثر مترتب على

-
- ١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ٤٠.
 - ٢- التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ٣٥٣.
 - ٣- الخصال، الشيخ الصدوق، ص ٤١٧.
 - ٤- وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ٢٧، ص ١٧٤، أبواب صفات القاضي، باب ١٢، ح ٦٧، ط آل البيت.

فإذن لا مانع من قيام اصاله البراءه والاحتياط مقام القطع الطريقي المحض .

قيام الاصول الشرعيه مقام القطع الموضوعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : قيام الاصول الشرعيه مقام القطع الموضوعى.

اما الاصول المحرزہ كالاستصحاب وقاعده الفراغ والتجاوز، فقد ذكر السيد الاستاذ (قده) ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي المحض ومقام القطع الموضوعى الطريقي، وقد افاد فى وجه ذلك :

أن المجموع فى باب الاستصحاب هو الطريقيه والكاشفيه كما هو الحال فى الاماره ولهذا بنى (قده) على ان الاستصحاب من الامارات وناظر الى الواقع غايه الامر انه من ادنى مراتب الامارات وتتقدم عليه جميع الامارات، وعلى هذا فهو يقوم مقام القطع الطريقي المحض فى اثبات الواقع تنجيذا وتعديرا ويقوم مقام القطع الموضوعى الطريقي فى طريقيته فان دليل حجيه الاستصحاب قد اوجد فى الاستصحاب صفتين :

احدهما : صفة المنجزيه والمعذريه، اذ انه اذا اتصف بالحجيه فانه يكون واجدا للمنجزيه والمعذريه .

الآخرى : صفة الكاشفيه والطريقيه .

فمن جهه اتصافه بالصفه الاولى يقوم مقام القطع الطريقي المحض فى اثبات الواقع تنجيذا او تعديرا بالورود، اذ ان دليل حجيه الاستصحاب يوسع دائره المنجزيه واقعا فكما ان القطع منجز للواقع فالاستصحاب كذلك اذا كان مطابقا للواقع، ومن جهه اتصافه بالصفه الثانيه وهى الطريقيه والكاشفيه يقوم مقام القطع الموضوعى الطريقي بالحكومه، فان دليل حجيته يوسع دائره الطريقيه ويجعلها اعم من الطريقيه الحقيقيه والطريقيه التعدييه .

فلا مانع من قيام الاستصحاب بدليل حجيته مقام القطع الطريقي المحض فى المنجزيه والمعذريه، وقيامه مقام القطع الموضوعى الطريقي بالحكومه، فمن هذه الناحيه حال الاستصحاب حال سائر الامارات .

ص: ١٨٨

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده) (١)

وللمناقشه فيه مجال .

فانه مضافا الى ما ذكرناه- من ان الامارات بدليل حجيتها لا تقوم الا مقام القطع الطريقي المحض، وان قلنا ان المجموع فى باب الامارات هو الطريقيه والكاشفيه، فان الحكومه بحاجه الى النظر، والنظر لا- يمكن الا ان يكون مفاد دليل الحجيه التنزيل، ومن يقول ان المجموع فى باب الامارات هو الطريقيه والكاشفيه لا- يقول بالتنزيل، والاستصحاب ايضا كذلك - انه لا يمكن ان

يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه ثبوتا واثباتا .

اما ثبوتا، فلو سلمنا ان المجعول في باب الامارات هو الطريقيه والكاشفيه ولكن لا نسلم ان المجعول في باب الاستصحاب هو الطريقيه والكاشفيه، لأن جعل الطريقيه والكاشفيه في باب الامارات انما هو بملاك انها في نفسها طريق ذاتا غايه الامر بالطريقيه الناقصه وكاشفه عن الواقع بالكاشفيه الناقصه والشارع بجعل الطريقيه والكاشفيه اراد تميم هذه الطريقيه الناقصه وجعلها تامه حكما لا واقعا، ولكن في باب الاستصحاب لا يمكن ذلك، فان الاستصحاب يتضمن عنصرين :

الاول : اليقين بالحاله السابقه .

الثاني : حدوث الحاله السابقه .

وكلا-العنصرين لا- يصلح ان يكون ملاكما لطريقيه الاستصحاب، اما اليقين فشأنه الكشف عن الواقع وهو لا يقتضى ان يكون متعلقه باقيا بعد زوال اليقين، اذ ان بقاء متعلقه مستند الى بقاء علته واليقين ليس عله له بل هو كاشف عنه، فاليقين لا يصلح ان يكون ملاكما لطريقيه الاستصحاب، واما حدوث الحاله السابقه فهو ايضا لا يصلح ان يكون ملاكما للبقاء فان الحدوث عباره عن الوجود الاول للشيء والبقاء عباره عن الوجود الثانى فكلا- الوجودين بحاجة الى العله، ولا يمكن ان يكون الوجود الاول عله للوجود الثانى والا- لزم استغناء الممكن عن العله بقاء وهو خلف، لأنه يستلزم ان يكون الممكن بقاء واجب، فان المعلول عين الربط بالعله لا انه شيء له الربط لهذا يكون المعلول في حدوثه وبقائه بحاجة الى العله .

ص: ١٨٩

ومن هنا يكون البقاء الذى هو الوجود الثانى لا- يصلح ان يكون عله، واما الوجود الاول فهو لا يصلح ان يكون عله للوجود الثانى، فحدوث الشىء ايضا لا يصلح ان يكون ملاكا لطريقه الاستصحاب وكاشفيته .

وعليه، فلا يوجد فى مورد الاستصحاب ما يقتضى الكاشفيه والطريقه لا اليقين بالحله السابقه ولا حدوث الحاله السابقه، ومن هنا قلنا ان الاستصحاب ليس من الاصل المحرز، بل هو داخل فى الاصل غير المحرز كالبراءه ونحوها .

وعلى هذا، فجعل الطريقه والكاشفيه للاستصحاب مجرد لقلقه لسان اذ هو بنفسه ليس طريقا ولو بطريقه ناقصه، لأن الجعل التشريعى لا- يمكن ان يؤثر فى الشىء اذ الجعل التشريعى لا- وجود له فى الخارج، ولو كان مؤثرا فى تكوين الشىء لا بد ان يكون موجودا فى الخارج وهو خلف، لأن الجعل التشريعى لا وجود له الا فى عالم الاعتبار فقط فيستحيل ان يؤثر فى تكوين الشىء فى الخارج، فمن اجل ذلك يكون جعل الطريقه والكاشفيه للاستصحاب مجرد لقلقه لسان ولغو .

هذا فى مقام الثبوت .

واما فى مقام الاثبات، فان ادله الاستصحاب ليس مفادها النظر الى الواقع وليس مفادها نفى الشك عن الحاله السابقه بل مفادها ابقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك أى فى ظرف كون المكلف شاكا، فمفاده الحكم ببقاء الحاله السابقه عملا أى الجرى العملى على طبق الحاله السابقه، وليس مفاد الاستصحاب نفى الشك حتى يكون مفاده النظر الى الواقع، ولهذا لا يكون لسان ادله الاستصحاب لسان الكشف والنظر، فما ذكره السيد الاستاذ لا يمكن المساعده عليه .

واما قاعده الفراغ والتجاوز فلا- شبهه فى انهما من القواعد العقلائيه وحجيه قاعده الفراغ مبنيه على الطريقه والكاشفيه وعلى اتصاله عدم الغفله ولهذا تكون من القواعد العقلائيه فقد جرت سيره العقلاء على العمل بها، والروايات الوارده فى قاعده الفراغ والتجاوز مفادها امضاء ما بنى عليه العقلاء وليس مفادها التأسيس، فالعقلاء انما بنوا على حجيه القاعدتين من جهه انهما كاشفان عن الواقع وطريق له، والنكته فى ذلك واضحه فان الانسان اذا شك بعد الفراغ من الصلاه ان صلاته صحيحه او ليس بصحيحه، ومنشأ هذا الشك هو انه ترك جزء فى اثناء الصلاه او ترك شرطا او اخل بجزء او شرط او اوجد مانعا، واما احتمال انه ترك جزء او شرطا عمدا فهو غير محتمل لأنه فى مقام الامثال واحتمال انه ترك جزءا او شرطا عامدا ملتفتا فهو غير محتمل واحتمال انه تركه غفله فهو خلاف الاصل العقلائى، فان كل فعل صدر من الانسان احتمال انه صدر منه غفله مدفوع بأصاله عدم الغفله وهو من الاصول العقلائيه، بل يحمل ما صدر منه على انه صدر منه باختياره لا غفله، فمن اجل ذلك تكون قاعدتى الفراغ والتجاوز من القواعد العقلائيه وحجيتهما ثابتة ببناء العقلاء، وليس الروايات الوارده فى بابهما الا ممضيه لما عليه العقلاء من شأنهما .

هذا تمام كلامنا فى قيام الامارات والاصول مقام القطع .

حجيه الدليل العقلى الموجب للقطع بالحكم الشرعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : كتاب الزكاه

تحصل مما ذكرنا انه يجوز اداء دين الفقير من الزكاه كما اذا فرضنا ان زيد مديون لعمر وعند بكر زكاه يجوز له ان يؤدي الزكاه لعمر عن ما يطلبه لزيد ولا- مانع من ذلك وهو القدر المتيقن من الآيه المباركه والروايات، وكذلك يجوز احتسابه من الزكاه كما اذا كان زيد مديون لعمر وعند عمر زكاه فيجوز له ان يحتسب دينه من الزكاه ويسمى ذلك فى بعض الكلمات بالتقاص

وقد يفسر التقاص بانه فرض تملك هذا المقدار لزيد ثم يأخذه بدل عن ما يطلبه من زيد وهو التقاص باعتبار اخذ ملك الفقير عوض عن دينه ولكن يسمى تقاص فرضى واما القصاص الحقيقى لابد من اخذ الوكاله من المدين او من الحاكم الشرعى فيجوز له ان يأخذه بعنوان التقاص الحقيقى، وكيف ما كان فلا شبهه فى جواز احتساب الدين من الزكاه واطلاق الآيه والروايات دال على ذلك هذا كله فى الحى .

اما فى الميت ايضا كذلك فاذا كان الدين على الميت يجوز ادائه من الزكاه فان اطلاق الادله يشمل الزكاه فى اداء الدين وكذلك فى احتسابه من الزكاه باعتبار ان الغارمين مصرف للزكاه والصرف يشمل الاداء والاحتساب معا فيجوز احتساب الدين من الزكاه بمقدار الدين ولا شبهه فى ذلك ويدل على ذلك مضافا الى ما تقدم بعض الروايات منها صحيحه عبد الرحمن ابن الحجاج قال : (سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل عارف فاضل توفى وترك عليه ديننا قد ابتلى به لم يكن بمفسد ولا بمسرف ولا معروف بالمسأله هل يقضى عنه من الزكاه الاف والالفان ؟ قال : نعم) (1) فان هذه الصحيحه واضحه الدلاله على جواز اداء دين الميت من الزكاه غايه الامر ان هذه الصحيحه قد قيدت بقيود بان لا يكون الميت مسرفا ولا مفسدا وان يكون من اهل الصلاح ان تكون فيه هذه الصفات والا فلا يحتسب دينه من الزكاه .

ص: ١٩١

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ٩، ص ٢٩٥، أبواب المستحقين للزكاه، ب ٤٦، ح ١، ط ال البيت.

ومنها : صحيحته الاخرى قال سألت ابا الحسن الاول عليه السلام عن دين لى على قوم قد طال حبسه عندهم ولا يقدرين على قضائه وهم مستوجبون للزكاه هل لى ان ادعه فأحتسبه عليهم من الزكاه ؟ قال : نعم) (1) هذه الروايه تشمل الميت ايضا، وكيف ما كان فان هذه الصحيحه واضحه الدلاله وخاليه عن القيود المتقدمه فلا شبهه فى جواز اداء دين الميت من الزكاه او احتسابه منها وكيف فى ذلك صحيحه ابن الحجاج واطلاق الآيه المباركه .

واما اذا كان دين الفقير مصروف فى المعصيه فهل يجوز ادائه من الزكاه اذا صار فقيرا او مات وليس له تركه تفى بأداء دينه ؟ سوف يأتى الكلام فى هذه المسأله فى ضمن المسائل الاتيه .

ثم ذكر الماتن قده : لكن يشترط في الميت ان لا يكون له تركه تفي بدينه (٢) ، وهذا واضح لان الميت لو كانت له تركه تفي بدينه فهو ليس من افراد الغارمين فلا- يجوز اداء دينه او احتسابه من الزكاه باعتبار ان ما يوازي الدين من التركه يبقى في ملك الميت ولا ينتقل الى الورثه لان الارث بعد الوصيه والدين كما جاء في قوله تعالى (من بعد وصيه يوصى بها او دين) (٣) مقدار الدين يبقى في ملك الميت فاذا كانت تركته وافيه بأداء دينه فهو غني وليس بغارم اذ المفروض انه ليس على الميت مؤونه وهو بخلاف الحي فانه لو كان عنده مؤونه السنه وعنده دين زائد على مؤونه سنته فهو فقير يجوز اداء دينه من الزكاه او يحتسبها ويدل على ذلك

ص: ١٩٢

-
- ١- وسائل الشيعه، الحر العاملي، ج٩، ص ٢٩٦، أبواب المستحقين للزكاه، ب٤٦، ح٢، ط ال البيت.
 - ٢- العروه الوثقى، اليزدي، ج٤، ص ١٠٦، ط ج.
 - ٣- سوره النساء، ايه ١١.

صحيحه زراره قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : رجل حلت الزكاه ومات أبوه وعليه دين، أيؤدى زكاته فى دين أبيه وللابن مال كثير ؟ فقال : إن كان أبوه أورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه، قضاء من جميع الميراث ولم يقضه من زكاته، وإن لم يكن أورثه مالا لم يكن أحد أحق بزكاته من دين أبيه، فإذا أداها فى دين أبيه على هذه الحال أجزأت عنه) (١) فان هذه الصحيحه واضحه الدلاله ان كانت للميت تركه توفى دينه فلا يجوز صرفها من الزكاه وان لم تكن له تركه تفى فلا مانع من اداء دينه من الزكاه .

حجيه الدليل العقلى للموجب للقطع بالحكم الشرعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجيه الدليل العقلى للموجب للقطع بالحكم الشرعى

ثانيا : ان مراد الاخباريين من ان القطع الحاصل من الادله العقليه لا يكون حجه ليس هو تخصيص الاحكام الشرعيه بالعالم بها، بل مرادهم ان الاحكام الشرعيه المجعوله مشتركه بين العلم والجاهل ثبوتا واثباتا، غايه الامر ان القطع الحاصل بهذه الاحكام من الكتاب والسنة حجه واما القطع الحاصل من الادله العقليه فليس بحجه .

ان ارادوا ذلك - كما هو الظاهر منهم اذ قد ذكر المحدث الاسترآبادى (٢) ان العلوم اذا كانت حسيه او قريبه من الحس فلا يقع فيها الخطأ لا فى مادتها ولا فى صورتها كالرياضيات والهندسه وما شاكل ذلك، واذا وقع الخطأ فيها فهو نادر، واما العلوم النظرية ومادتها نظريه كالعلوم العقليه فيقع فيها الاشتباه والخطأ كثيرا وهذا ما يمنع من حصول اليقين بالأحكام الشرعيه منها، لأن المنطق انما هو عاصم عن الخطأ فى الصوره فقط، اذ انه متمثل بالشكل الاول وهو بديهي صورته اذ ان كليه الكبرى وايجاب الصغرى وكون الحد الوسط محمول فى الصغرى وموضوع فى الكبرى امر محسوس ولهذا لا يقع فيه الخطأ، ولكن المنطق لا يكون عاصما عن الخطأ فى ماده وليس هنا قاعده تمنع عن الخطأ فى ماده، فكثرة وقوع الخطأ فى العلوم العقليه مانعه من حصول اليقين بالأحكام الشرعيه من هذه العلوم - فيرد عليهم :

ص: ١٩٣

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٩، ص ٢٥٠، أبواب المستحقين للزكاه، ب١٨، ح١، ط ال البيت.

٢- الفوائد المدنيه والشواهد المكيه، المحدث محمد أمين الاسترآبادى، ص ٢٥٦.

اولا-: بالنقض بسائر العلوم النظرية كعلم الاصول والفقه وما شاكلهما، اذ هى علوم نظريه يقع الخطأ فيها بين الاصوليين والفقهاء نظريا وتطبيقيا ولا فرق من هذه الناحيه بين هذه العلوم والعلوم العقليه لأن ماده كل منهما نظريه، فلو كان مثل هذا الخطأ والاشتباه مانعا عن تحصيل اليقين بالأحكام الشرعيه فى المسائل العقليه لكان مانعا فى المسائل الفقهيه والاصوليه ايضا، اذ لا فرق بينهما فى ان ماده فى جميع هذه العلوم، كما ان لا قاعده هنا تمنع من حصول الخطأ فى هذه العلوم، والمنطق مانع عن الخطأ فى الصوره فقط .

فما ذكره الاخباريون من انه لا مانع من حصول اليقين بالأحكام الشرعيه من الادله الشرعيه كالكتاب والسنة غير صحيح، فانه لا فرق بين الكتاب والسنة وبين الادله العقلية من هذه الناحية، فما يقع منهم من جواب عن هذا النقص يكون هو جوابنا عما ذكره المحدث الاسترأبادى من الاشكال .

وثانيا : بالحل، فان الفقيه اذا قام بالاستنباط والاجتهاد فلا بد من توفير المقدمات من تكوين الكبرى الكلية فى الاصول ومن الواضح ان توفير مثل هذه الكبرى بحاجه الى توفير عناصرها وشروطها، ولا بد من تنقيح الصغرى وعناصرها، فاذا كون الكبرى ونقح الصغرى كذلك تنطبق الكبرى على الصغرى، فاذا كانت الكبرى او الصغرى ظنيه فبطبيعته الحال تكون النتيجة المتحصلة من تطبيق الكبرى على الصغرى ايضا ظنيه، كما هو الحال فى المسائل الاصوليه والفقهييه، واما اذا كانت الكبرى والصغرى قطعيه فيكون انطباق الكبرى على الصغرى قطعى ولا- محاله تكون النتيجة قطعيه، ولا- فرق فى ذلك بين الادله الشرعيه النظرية وبين الادله العقلية النظرية ومن الواضح ان حصول القطع من الدليل العقلى او الدليل الشرعى فى مورد لا يتأثر بعدم حصول القطع فى موارد اخرى فان حصول القطع بهذا المورد من جهة تكوين الكبرى بتمام عناصرها وشروطها قطعيه وتنقيح الصغرى كذلك، فلذلك تكون النتيجة قطعيه وحصول القطع بهذا الدليل لا- يتأثر بعدم حصول القطع فى المسائل الاخرى ومن الادله الاخرى، باعتبار ان صغرى هذه المسأله لا ترتبط بصغرى تلك المسائل وكبرها لا ترتبط بكبرى تلك المسائل .

وبعبارة اخرى ان منشأ الخطأ والاشتباه فى عمليه الاستنباط احد امور:

الاول : عدم القدره الفكرية الذاتيه للمجتهد .

الثانى : عدم القدره الفكرية العلميه .

الثالث : الغفله عما له دخل فى الاستنباط اما فى الصغرى او فى الكبرى .

الرابع : عدم استيعاب كل ما له دخل فى الاستنباط .

وعلى هذا، فالمجتهد فى مسأله اذا كانت هذه الشروط متوفره فيه بان يكون ذا مقدره فكريه ذاتيه وعلميه وان لا يكون غافلا ويكون ملتفتا الى كل ما له دخل فى عمليه الاستنباط صغرى وكبرى ويستوعب تمام ما له دخل فى التحقيق والفحص عن الادله، فعندئذ يحصل له القطع بالحكم الشرعى ومن الواضح ان هذا القطع لا يتأثر بعدم حصول القطع له او لشخص اخر فى مسأله اخرى او فى دليل اخر اذ ان منشأ عدم حصول القطع فى المسأله الاخرى فقدان احد هذه الامور .

فمنشأ الخطأ لا يرتبط بما هو الصواب، فان من لم يخطأ فهذه الشروط متوفره فيه وقد يحصل له القطع .

وغالبا مورد حصول الخطأ والاشتباه هو المسائل المعقده فى الفقه والاصول وفى الادله العقلية، فمن قبيل المسائل الفقيهيه اشتراط اجازة الایب فى تزويج البنت الباكر، فان المسأله مورد الخلاف والروايات مختلفه فيها ولذا وقع الخلاف بين الفقهاء من جهه اختلاف الروايات فبعضهم ذهب الى امكان الجمع الدلالى العرفى بين هذه الروايات فأفتى باعتبار اذن الایب فى تزويج بنته كاعتبار اذنها فى ذلك، وبعضهم يرى المعارضه بينها وعدم امكان الجمع الدلالى العرفى فاحتاط فيها او يقول بعدم اعتبار اذن الایب اما مطلقا او فى صوره عدم الدخول، ومن المسائل الاصوليه مسأله جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه فإنها من المسائل المعقده ومورد للاختلاف والاشتباه وكذلك مسأله الترتب .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الدليل العقلي

الى هنا قد تبين ان العلوم النظرية جميعها مشتركة في نقطه واحده وهى نظريه موادها ومفرداتها ومبادئها، وهى منشأ لوقوع الخطأ والاشتباه فيها، اذ ليس هنا قاعده تكون عاصمه عن الخطأ فى موادها ومفرداتها، ولا فرق من هذه الناحيه بين العلوم الشرعيه كعلم الاصول والفقه وبين العلوم العقليه النظرية ووقوع الخطأ والاشتباه فى مسائل لا يمنع من وقوعه فى مسائل اخرى، لما ذكرنا من ان منشأ وقوع الخطأ احد امور تقدم الكلام عنها فيما سبق، واما اذا روعى هذه الامور فبطبيعه الحال لا يقع الخطأ اثناء القيام بعملية الاستنباط .

فإذن كثره وقوع الخطأ والاشتباه فى المسائل النظرية لا يمنع من حصول القطع فى بعضها الاخر ولا ملازمه بينهما اذ منشأ وقوع الخطأ شىء ومنشأ عدم وقوع الخطأ شىء اخر، هذا من ناحيه .

ومن ناحيه اخرى، ان كل مجتهد وفقه يعلم اجمالاً بوقوع الخطأ والاشتباه فى بعض المسائل وهذا العلم الاجمالي لا يمنع من القطع فى مسائل الاخرى، فاذا قام المجتهد بتكوين القاعده العامه فى الاصول كحجيه اخبار الثقه بما لها من الشروط فى الحدود المسموح بها شرعاً وقام خبر على وجوب السوره مثلاً او حرمه شىء اخر فلا بد من التأكد من كونه ثقه او لا، ولو فرض انه ثقه فلا بد من الفحص عن وجود المعارض له او ليس له معارض، فاذا نقتح الصغرى واثبتنا ان هذا الخبر ثقه وليس له معارض انطبقت القاعده العامه وهى حجيه خبر الثقه على هذا الخبر وتحصل النتيجة وهى وجوب السوره فى الصلاه، فاذا لم يقع الخطأ فى تكوين القواعد العامه الاصوليه وفى تنقيح صغرياتهما فى الفقه لا محاله تكون النتيجة صحيحه لأن انطباق الكبرى على الصغرى وحصول النتيجة من ذلك امر قهرى .

ص: ١٩٦

فالنتيجه ان منشأ وقوع الخطأ فى تكوين القواعد العامه او تنقيح الصغرى احد الامور التى ذكرناها، ومنشأ عدم وقوع الخطأ توفر تلك الامور فى الباحث .

الى هنا قد ظهر ان عدم حجيه القطع الحاصل من الادله العقليه عند الاخباريين لا يمكن توجيهه بكثره وقوع الخطأ فى الادله العقليه فلا بد من توجيه كلامهم بتوجيه اخر، اذ القطع اذا حصل من أى سبب كان فلا شبهه فى انه حجه على القاطع ولا يمكن منع القاطع عن العمل بقطعه فان هذا غير معقول .

وقد تقدم ان توجيه كلامهم بان مرادهم من ذلك تخصيص الاحكام الشرعيه بالعالم بها وان الجاهل لا حكم مجعول له فى الشريعه المقدسه هذا ايضا لا يمكن اثباتا وان امكن ثبوتها .

وان ارادوا من عدم حجيه القطع الحاصل من الادله العقليه ان وصول الاحكام الشرعيه الى المكلف اذا كان من طريق الكتاب

والسنه فهو منجز ومورد لحق الطاعه ويعاقب على مخالفته ويثاب على موافقته، واما اذا كان وصوله من غير الكتاب والسنه ومن غير طريق الاثمه الاطهار فلا يكون منجزا ولا يكون موردا لحق الطاعه ولا يعاقب على مخالفته ولا يثاب على موافقته .

فيرد عليه : انه لا- يمكن تقييد الاحكام الشرعيه فى مرتبه الوصول والفعليه فان فعليه الاحكام الشرعيه بفعليه موضوعاتها فى الخارج وذكرنا ان المراد بذلك فعليه فاعليتها ومحركيتها وداعويتها والا- فالأحكام الشرعيه بنفسها غير معقول وجودها فى الخارج والا- كانت خارجيه وهو خلف كونها من الامور الاعتباريه فاذا زالت الشمس صار وجوب الصلاه فعليا أى محركا للمكلف للإتيان بالصلاه ومع عدم تحقق الزوال لا يكون هذا الوجوب محركا مع انه مجعول فى الشريعه المقدسه، وذكرنا ان فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج ليست من مراتب الحكم بل هى امر قهرى وليست بيد الشارع اذ ان ما بيد الشارع انما هو جعل الاحكام الشرعيه فى مرحله الجعل للشارع ان يجعل الحكم الشرعى مطلقا وله ان يجعله مشروطا او مقيدا، فأمر الحكم اطلاقا وتقييدا بيد الشارع فى مرحله الجعل، واما فعليه هذا الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج فهى امر قهرى وليست بيد الشارع، ولهذا لا يمكن تقييد الحكم فى هذه المرحله أى تقييد وصول الحكم وفعليته بعدم كونه منجزا وعدم كونه موردا لحق الطاعه، لأن تقييد الحكم انما هو فى مرحله الجعل واما اذا لم يكن الحكم مقيدا فى مرحله الجعل فلا يمكن تقييده فى مرحله الفعليه اذ هى خارجه عن يد الشارع بل هى امر قهرى .

ومن هنا فلا يمكن ان يكون هذا مرادا لهم ايضا .

ودعوى ان هنا روايات تدل على هذا التقييد .

منها: عن أبى جعفر (عليه السلام)، أنه قال : من دان الله بغير سماع من صادق ألزمه الله التيه يوم القيامة (١) ، فإنها واضحة الدلالة على ان التقرب بغير الحكم الواصل من غير الاثمه الاطهار لا قيمه له .

ولكن فى دلاله مثل هذه الروايات اشكال، فان المراد من سماع الحكم سماعه فى مرحله الجعل لا فى مرحله الفعلية.

ومنها: عن أبى جعفر (عليه السلام) _ فى حديث _ قال: ذروه الأمر، وسنامه، ومفتاحه، وباب الأشياء، ورضى الرحمن، الطاعه للإمام بعد معرفته، أما لو أن رجلا- قام ليله، وصام نهاره، وتصدق بجميع ماله، وحج جميع دهره، ولم يعرف ولايه ولى الله فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله حق فى ثوابه، ولا- كان من أهل الإيمان. (٢) ، فان هذه الروايات واضحة الدلاله .

والجواب :

اولا : ان هذه الروايات ساقطه من ناحيه السند اذ جميعها مرسل ولا يمكن الاعتماد على شىء منها .

ثانيا : مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامه سندا، الا انها فى مقام الاستنكار على الجمهور من المسلمين فانهم يعملون فى اثبات الاحكام الشرعيه على القياس والاستحسان وغيرها من الادله العقلية الظنيه فى مقابل الرجوع الى الاثمه الاطهار واخذ الاحكام منهم، فلا دلاله لها على ان الحكم الشرعى الواصل من الادله العقلية لا يكون منجزا وموردا لحق الطاعه .

ص: ١٩٨

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٢٧، ص٧٥، ابواب صفات القاضى، باب ٧، ح٣٧، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج١، ص١١٩، ابواب مقدمه العبادات، باب ٢٩، ح٢، ط آل البيت.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجيه الدليل العقلي

الى هنا قد تبين انه لا يمكن اخذ ما صدر من الاخباريين على ظاهره من عدم حجيه القطع بالحكم الشرعي الحاصل من الادله العقلية النظرية، فلا بد من توجيه كلامهم بأحد وجوه اما بالقول ان مرادهم من ذلك هو اختصاص الاحكام الشرعيه بالعالم بها دون الجاهل فانه لا حكم في حقه، وقلنا ان هذا وان كان ممكن ثبوتاً الا انه لا دليل عليه اثباتاً فان الآيات والروايات مطلقه من هذه الجبهه والتقييد بحاجه الى قرينه ولا- قرينه على ذلك، واما بالقول بان كثره وقوع الخطأ فى الدليل العقلي النظرى تمنع من حصول اليقين بالحكم الشرعى منه، ولكن تقدم ان هذا ايضا غير صحيح اذ لا- فرق بين الدليل العقلي النظرى وبين الدليل الشرعى لأن كليهما مشترك فى نقطه وهى نظريه مادته وهى الموجه للاشتباه والخطأ ولو كانت بديهيه لم يقع الخطأ، هذا مضافا الى ان كثره الخطأ والاشتباه لا يمنع من حصول اليقين لأن حصول اليقين شىء ومنشأ الخطأ شىء اخر ولا صلح لأحدهما بالآخر، واما ان نقول ان مرادهم من ذلك ان ما وصل من الاحكام الشرعيه من طريق الاثمه الاطهار (ع) فهو منجز ومورد لحق الطاعه، واما ما وصل الى المكلف من طريق العقل النظرى فهو غير منجز وليس مورد لحق الطاعه، ولكن تقدم ان هذا التقييد فى مرتبه الفعلية غير معقول، اذ لا- يمكن تقييد وصول الحكم بانه غير منجز فان الحكم الشرعى المولوى الا-لزامى اذا وصل الى المكلف فهو بطبيعته الحال منجز ولا يعقل المنع عن تنجيزه، هذا مضافا الى ان مرتبه الفعلية ليست بيد الشارع وما هو بيد الشارع مرتبه جعل الاحكام الشرعيه نفيًا واثباتًا واطلاقًا وتقييدًا، فاذا جعل الحكم مطلقًا فهو فى مرتبه الفعلية مطلق واذا جعله مقيدًا فهو فى مرتبه الفعلية مقيد، فمرتبه الفعلية تابعه الى مرتبه الجعل فى الاطلاق والتقييد ولا- يمكن التقييد فى مرتبه الفعلية بدون ان يكون مقيدًا فى مرتبه الجعل لأن مرتبه الفعلية ليست بيد الشارع، وقد تقدم ان ما دل من الروايات على ان وصول الاحكام اذا كان من الحجج (ع) فهو منجز واما اذا لم يكن من قبلهم فلا يكون منجزًا، ضعيفه السند من جهه ارسالها وهى فى مقام الاستنكار من الامام (ع) على جمهور المسلمين فى انهم يعملون بالحكم الشرعى المستنبط من القياس والاستحسان وما شاكل ذلك من الادله الظنيه ولا- يرجعون الى الاثمه (ع) لأخذ الحكم منهم، فهى اذن اجنبية الدلاله على ان الحكم اذا وصل الى المكلف من غير طريق حجج الله فهو غير منجز .

ص: ١٩٩

وقد اجاب شيخنا الانصارى (قده) عن هذا الوجه بان الاحكام الشرعيه مجعوله من قبل الشارع ومبلغه بواسطة الحججه وهم الاثمه الاطهار (ع)، غايه الامر وصولها الى المكلف تاره بواسطة حجج الله مباشره واخرى بواسطة مقدمه اخرى كالأدله العقلية والا فتبليغ الاحكام وبيانه من قبل الله تعالى ومن قبل حججه (١)

وما ذكره (قده) لا يمكن المساعدة عليه لأمرين :

الاول : إنَّ الموجود فى هذه الروايات ان وصول الاحكام الشرعيه اذا كان من الحجج فهو منجز ومورد لحق الطاعه واما اذا كان بالأدله العقلية النظرية فهو غير منجز وكذا فى الروايات وفى كلام الاخباريين اذ ان قوله (ع) على تقدير صحته (فتكون اعماله

بدلالته (٢) ظاهر فى وصول الحكم من قبل حججه تعالى، فليس العلم بالتبليغ قييدا لهذه الروايات بل المناطق بوصول الاحكام من الادله العقلية لا بالعلم بالتبليغ .

الثانى : ان لا ملازمه بين القطع بالحكم الشرعى من الدليل العقلى وبين تبليغه من قبل الحجج، اذ يمكن ان يقطع بوجوب شىء او حرمة من جهة ادراك العقل مصلحه ملزمه او مفسده ملزمه غير مزاحمه من دون ان يعلم انه بلغ من قبل الحجج .

وقد ذكر المحقق النائنى (قده) جوابا عن ذلك وحاصله:

ان الوارد فى هذه الروايات هو وصول الاحكام من قبل حجج الله تعالى والاحكام التى وصلت من الادله العقلية فهى ايضا واصله من حجج الله من جهة ما ورد فى الروايات من ان العقل رسول الباطن والشرع رسول الظاهر، فاذا كان العقل رسول الباطن فالحكم الواصل منه واصل من الحجج، فهذه الروايات بضميمه تلك الروايات الداله على ان العقل رسول الباطن والشرع رسول الظاهر يكون العقل واجب الاطاعه، فاذا وصل الحكم من الدليل العقلى فهو منجز باعتبار انه وصل من الحجج (٣)

ص: ٢٠٠

-
- ١- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج ١، ص ٦٠.
 - ٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ١، ص ١١٩، ابواب مقدمات العباده، باب ٢٩، ح ٢، ط آل البيت.
 - ٣- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائنى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٣٨.

والجواب عن ذلك : ان مراد الاخباريين من الحججه الامام المعصوم(ع) وليس مرادهم من الحججه مطلق الحججه، هذا مضافا الى ان الروايات تدل على ان رسول الباطن هو العقل الفطرى لا العقل النظرى ومحل الكلام انما هو العقل النظرى اذ العقل الفطرى من البديهيات ولا- شبهه فى ان المدرك من العقل الفطرى مقبول وحجه لأن القضايا الفطريه من القضايا البديهيه باعتبار ان البديهيات على سته اقسام الاوليات والفطريات والتجربيات والمتواترات والحسيّات والحدسيات، واذا كانت ماده القياس من البديهيات لم يقع فيه الخطأ لا فى الصورة ولا فى الماده، فان ماده القياس بديهيه وصوره القياس مطابقه لقواعد المنطق، والخطأ انما يكون اذا كانت ماده القياس نظريه فعندئذ يقع الخطأ اما فى الكبرى او فى الصغرى او فى تطبيق الكبرى على الصغرى .

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين(قده) من ان العقل الفطرى الخالى من الاوهام والشبهات قد امرنا فى الكتاب والسنة باتباعه، فاتباع العقل الفطرى اتباع للكتاب والسنة والرجوع اليه رجوع الى الكتاب والسنة، كما ان المولى اذا امر باتباع القرعه يكون اتباعها اتباع لأمر الله تعالى وما نحن فيه ايضا كذلك فالرجوع الى العقل الفطرى رجوع الى ما يرضا به الشارع ورجوع الى الكتاب والسنة (1)

ووجه الظهور ان ليس محل الكلام فى العقل الفطرى وانما هو العقل النظرى اذ لا شبهه فى حججه مدركات العقل الفطرى كما تقدم.

حجيه الدليل العقلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجيه الدليل العقلى

ص: ٢٠١

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد محمود الهاشمى، ج ٤، ص ١٢٤.

تحصيل مما ذكرنا، ان ما ذكره الاخباريون لا يمكن المساعده عليه على ظاهره كما لا يمكن الاخذ بتأويلاته، ثم ان ما ذكره المحدث الاسترآبادى من ان وقوع الاشتباه والخطأ فى المسائل العقليه يمنع عن حصول اليقين فى سائر المسائل انما يتم فى الامور التجريبيه ولا يتم فى الامور العقليه النظرية، اما فى التجريبيات كالاستقراء والتواتر وما شاكلهما، فان الشخص اذا اخبر عن وقوع قضيه فاحتمال الصدق والكذب كلاهما موجود فى هذا الخبر فلو فرضنا ان احتمال الصدق ٥٠٪ واحتمال الكذب ٥٠٪ ولكن لو ظهر انه صادق فى هذا الخبر وقد اخبر ثانيا وظهر ايضا انه صادق فيه فحينئذ تكبر القيمه الاحتماليه للصدق وتصغر القيمه الاحتماليه للكذب بنفس النسبه، وهكذا لو اخبر بأخبار متعدده وبوقوع قضايا مختلفه فى ازمه كثيره وكان صادقا فى جميع هذه الاخبار، فتراكم القيم الاحتماليه لكل هذه الاخبار يصل فى نهايه المطاف الى درجه ينتقل منها الى حصول اليقين بكل خبر صادر منه، كما ان تراكم القيمه الاحتماليه للكذب يصل الى درجه الصفر، ولو فرض ظهور كذبه واحده منه فى هذه الاخبار تكون مانعه من حصول اليقين بخبره لأن احتمال الكذب موجود وان كان ضعيفا، وكذلك الحال اذا وعد بشىء فاحتمال الوفاء واحتمال عدم الوفاء كلاهما موجود، ولكن اذا وفى بهذا الوعد ووفى بوعد الثانى وهكذا الى ان وفى بجميع

عهدوه المختلفه المتعدده وفي الازمنه الكثيره تتراكم القيمه الاحتماليه للوفاء ويصل فى نهايه المطاف الى حصول اليقين بالوفاء بكل وعد يصدر منه، واذ اخلف بوعد واحد من هذه الوعود يكون هذا مانعا من حصول اليقين بوفائه باى وعد يعده لأن احتمال عدم الوفاء موجود .

ص: ٢٠٢

لكن هذا انما هو فى العلوم التجريبيه الحسيه واما فى العلوم النظرية العقلية فملا-ك الصدق والكذب فى كل قضيه لا يرتبط بقضيه اخرى، وعلى هذا يكون كثره وقوع الخطأ فى المسائل النظرية العقلية وغير العقلية لا تمنع من حصول اليقين فى المسائل الاخرى فضلا عن اشتباه واحد .

ثم ان هنا مجموعه من الاقوال الاخرى :

الاول : ما ذكره المحقق النائنى (قده) من ان اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه بدليل واحد محال لاستلزامه الدور وتوقف الشىء على نفسه، ولكن لا-مانع من اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه بدليل اخر ويسمى ذلك الدليل بمتتم الجعل فان الجعل الاول مهمل من حيث الاطلاق والتقييد ولكن الدليل الثانى متمم لهذا الجعل ويقيده بالعلم به، وقد ذكر نظير ذلك(قده) فى ان اخذ قصد القربه فى متعلق الامر بأمر واحد مستحيل لاستلزامه الدور وتوقف الشىء على نفسه ولكن لا مانع من ذلك بأمر ثان متمم للجعل لأنه يقيده متعلق الامر الاول بقصد القربه، وما نحن فيه كذلك فلا مانع من اخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه بدليل اخر المسمى بمتتم الجعل (1).

الثانى : ما ذكره بعض اخر من ان المأخوذ فى الموضوع ليس هو العلم بالحكم الواصل من الكتاب والسنة فى موضوع نفسه بل المأخوذ فى الموضوع عدم العلم بالحكم الشرعى الواصل من الدليل العقلى .

ولكن ما ذكره المحقق النائنى وان كان ممكن ثبوت الا انه:

اولا : لا نحتاج الى متمم الجعل .

وثانيا : على تقدير الحاجه وهو امر ممكن ولا محذور فيه .

ص: ٢٠٣

وكذلك لا- مانع من اخذ عدم العلم بالحكم الواصل من الدليل العقلي ولا- محذور فيه ولا- فرق بين ان يكون المأخوذ في الموضوع العلم بالحكم الواصل من الكتاب والسنة او كان المأخوذ عدم العلم بالحكم الواصل من الدليل العقلي في موضوع نفسه لأن النتيجة واحده .

واما المحقق العراقي (قده) فقد ذكر انه من المحتمل قويا ان يكون مراد الاخباريين ان العلم بالحكم مأخوذ في متعلق الامر لا في موضوعه، مثلا- الامر بالصلاه مقيد بقصد الامر الواصل من الكتاب والسنة، فمتعلق الامر حصه خاصه من الصلاه وهى الصلاه المقيدة بقصد الامر الواصل من الكتاب والسنة لا ان العلم بالحكم الواصل من الكتاب والسنة مأخوذ في موضوع نفسه، فان العلم بالحكم على الاول شرط للوجوب وشرط للوجوب شرط للحكم في مرحله الجعل وشرط لاتصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ كما هو الحال في سائر شروط الحكم كما هو الحال في الاستطاعه والبلوغ والعقل وغيرها، فان من لم يستطع فلا ملاك للحج في حقه كما لا وجوب .

وعلى الثانى يكون العلم بالحكم شرط للواجب وهو شرط لترتب الملاك على الواجب فى الخارج كالطهاره المعتبره فى الصلاه فان الطهاره من الحدث والخبث قيد للصلاه وشرط لها لا انها شرط لوجوب الصلاه فان وجوب الصلاه فعلى ومتحقق وان لم يكن المكلف متطهرا من الحدث او الخبث وهكذا القيام او استقبال القبلة وغيرها من شروط الواجب فان لهذه الشروط دخل فى ترتيب الملاك على الواجب فى الخارج .

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان المكلف عالم بالحكم ولكنه متمكن من تحصيل العلم بالحكم من الكتاب والسنة ففى هذا الفرض اذا كان العلم بالحكم شرط للوجوب فلا يكون الوجوب فعليا لأنه انما يصير فعليا بفعليه موضوعه بتمام قيوده وموضوعه ليس فعليا من جهه ان قيده ليس فعليا وهو العلم الحاصل من لكتاب والسنة لأن هذا العلم غير موجود فلا يكون الوجوب موجودا، وهذا بخلاف شرط الواجب فان وجوب الصلاه فعلى وان كان المكلف غير متطهر او غير ذلك من شروط الواجب لأن فعليه وجوب الصلاه لا تتوقف على فعليه شرائط الصلاه، فاذا كان المكلف متمكنا من تحصيل الطهاره وغيرها من شرائط الصلاه فوجوب الصلاه فعلى وان لم تكن هذه الشروط فعليه، هذا هو الفرق بين شرط الوجوب وشرط الواجب، ومن المحتمل قويا كما ذكر المحقق العراقي ان مراد الاخباريين ان العلم بالحكم مأخوذ فى المتعلق وهو شرط للواجب لا انه مأخوذ فى الموضوع حتى يكون شرطاً للوجوب (1)

ص: ٢٠٤

١- نهايه الافكار، تقرير بحث المحقق العراقي للشيخ محمد تقى البروجردى، ج ٢، ص ٤٥.

ولكن ما ذكره (قده) غير تام .

اولا: لازم ذلك ان الحكم مختص بالعبادات التي يعتبر فيها قصد القربه مع ان الامر ليس كذلك، اذ ان محل البحث في مطلق الاحكام الشرعيه سواء أ كان عباديا ام غيره بل المحرمات ايضا .

ثانيا: ان قصد القربه لا يتوقف على الامر بل يمكن اذا كان الفعل محبوبا لأن معنى قصد القربه اضافه الواجب الى الله تعالى ويكفى في هذه الاضافه قصد محبوبه الفعل ولا يلزم ان يقصد الامر بالفعل .

وثالثا: ان قصد القربه لا يتوقف على العلم بالأمر اذ ان احتمال وجود الامر يكفي .

فما ذكره المحقق العراقي (قده) من التوجيه لكلام الاخباريين غير تام .

وتحصل مما ذكرنا ان القطع الحاصل من الدليل العقلي بالحكم كالقطع الحاصل من الدليل الشرعي بالحكم فهو حجه ولا يمكن منع القاطع عن العمل به وردعه لأنه يستلزم التهافت والتناقض من المولى وهو مستحيل، نعم فرق بين الدليل العقلي والدليل الشرعي من جهة ان فى الدليل العقلي الكبرى مسلمه وهى ان الاحكام تابعه للمصالح والمفاسد الملزمتين ولكن ليس لها صغرى فى المسائل الفقهيه، فإنه ليس للعقل طريق الى احراز المصالح والمفاسد فى الافعال ولو تمكن من ذلك الا انه لا يتمكن من احراز انه لا مزاحم لها او احراز انها وحدها تكون ملاكا للحكم الشرعي فليس للعقل احراز ذلك لأنه بحاجه الى علم الغيب .

هذا تمام كلامنا فى المقام الاول وهو العقل النظرى .

حجيه الدليل العقلي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجيه الدليل العقلي

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة : وهو انه لا يمكن الاخذ بظاهر كلام الاخباريين من ان القطع الحاصل من الدليل العقلي لا يكون حجه، والحجه هو ما يكون حاصلًا من الدليل الشرعي، لأن حجيه القطع ذاته فلا يمكن ردع القاطع عن العمل بقطعه، واما تأويلاته فقد تقدم الكلام فيها وتقدم انها غير صحيحه .

ص: ٢٠٥

بقى هنا شىء، وهو ما اشرنا اليه فى مستهل هذا البحث ومستهل بحث الاصول، وهو ان مساله القطع ليست من المسائل الاصوليه ولا- نتيجة للمسائل الاصوليه، اما كونها ليست مسأله اصوليه فلأن القطع هو قطع بالحكم الشرعي مباشره وليس واسطه لأثبات الحكم الشرعي والمسائل الاصوليه مسائل نظريه لا بد من تكوينها كقواعد عامه فى علم الاصول كحجيه اخبار الثقة فإنها قاعده عامه مشتركه بين ابواب الفقه ولا بد من اعمال النظر والفكر فيها من ملاحظه السند والدلاله والصدور، فاذا تمت هذه الجهات

فلا بد من ملاحظه ان لها معارض او لا ولا بد من ملاحظه ان لها حاكم او مقيد او مخصص او لا، فكل ذلك بحاجة الى اعمال النظر والاجتهاد فاذا تمت جميع هذه الجهات تكون حججه خبر الثقة ثابته كقاعده عامه مشتركه، واذا تحققت صغراها في الفقه فتنتطب عليها فتكون النتيجة مسأله فقهيه، ومن الواضح ان المسأله الفقهيه لا يمكن ان تكون قطعيه لأن الصغرى والكبرى ليست قطعيه بل هي نظريه وانما تحققت الكبرى يا اعمال النظر والفكر ولهذا وقع الخلاف بين الفقهاء وبين الاصوليين، والا فلا معنى للخلاف في المسائل الضروريه والمسائل القطعيه، فعلم الاصول موضوع لممارسه الافكار والنظريات لتكوين القواعد العامه المشتركه بين ابواب الفقه او غالب ابوابه كحججه اخبار الثقة وغيرها، وتطبيقها على مصاديقها في الفقه ايضا نظري ونتيجه هذا التطبيق مسأله فقهيه .

فعمليه الاستنباط منوطه بتطبيق الكبرى على الصغرى وهي واسطه لأثبات مسأله فقهيه، فمن اجل ذلك القطع بالوجوب مثلا ليس من المسائل الاصوليه لأنه قطع بالوجوب مباشره والمسأله الاصوليه واسطه في اثبات الحكم الشرعي .

واما ان القطع بالحكم ليس نتيجة المسأله الاصوليه فمن جهه ان المسأله الاصوليه قاعده عامه مشتركه نظريه وانما تتكون بإعمال النظر والفكر وكذلك تطبيقها على مصاديقها بعد تنقيح صغرياتهما بما لها من الشروط، فالنتيجه بعد التطبيق هي مسأله فقهيه ولا يمكن ان تكون النتيجه قطعيه طالما لم تكن الكبرى او الصغرى قطعيه ولا- يمكن ان تكون الكبرى والصغرى قطعيه، فان خبر الثقه اذا كان سندا ودلاله وجهه قطعيه فهو يدل على ثبوت مدلوله مباشره أى يفيد القطع بالحكم الشرعى مباشره فلا يحتاج الى مسأله اصوليه، لأن المسأله الاصوليه انما يحتاج اليها لأثبات حجيه سنده ودلالته وجهته ومن هنا لا فرق بين المجتهد والعامى فى الاحكام القطعيه والضروريه، اذ العامى لا يرجع الى المجتهد فى هذه الاحكام لأنه على العموم مساوى للمجتهد فى هذه الاحكام .

والظاهر ان محل النزاع بين الاخباريين وبين الاصوليين فى عمليه الاجتهاد، فإنها اذا كانت من الادله الشرعيه فهي مشروع ووجهه واما اذا كانت من الدليل العقلى فالإخبارى لا يراها حجه أى ان المسأله الفقهيه اذا كانت من استنباط استند الى الدليل العقلى لا يكون حجه دون ما اذا كانت هذه المسأله الفقهيه قد استنبطت من الادله الشرعيه، وهذا هو ظاهر كلام الاخباريين ومورد النزاع بينهم وبين الاصوليين هو فى ذلك لا- فى حصول القطع وانه اذا حصل من الدليل العقلى لا يكون حجه واذا حصل من الدليل الشرعى يكون حجه ولا- يمكن حصول القطع من الدليل الشرعى كمسأله اصوليه ولا- من الدليل العقلى كمسأله نظريه، فإنَّ الكلام فى الدليل العقلى النظرى وهو لا يعقل ان يكون مفيدا للقطع، وكذلك الكلام فى الدليل الشرعى النظرى وهو لا يمكن ان يفيد القطع .

فالتزاع بين الاخباريين والاصوليين انما هو فى نتيجته عمليه الاجتهاد والاستنباط فهذه العمليه اذا كانت مستنده الى الدليل العقلى النظرى فنتيجتها لا تكون حجه، واما اذا كانت مستنده الى الدليل الشرعى النظرى فهى حجه، هذا هو نظر الاخباريين ومحل النزاع بينهم وبين الاصوليين، ولعل مرادهم من التعبير بالقطع هو القطع التعبدى لا القطع الوجدانى .

وكيفما كان فما ذكره الاخباريون من التفصيل غير تام.

هذا كله فى العقل النظرى .

واما العقل العملى، فهو عبارته عن ادراك العقل حسن شىء وادراكه قبح شىء، فان العقل ادرك حسن العدل وقبح الظلم، لأن معنى الظلم سلب ذى الحق عن حقه، والعدل عبارته عن وصول ذى الحق الى حقه، فالحسن صفة العدل والقبح صفة الظلم، ومن هنا قلنا ان الحسن والقبح امران واقعيان يدركهما العقل وثابتان فى متن الواقع الذى هو اعم من متن الوجود باعتبار انهما صفتان لأمر واقعي، ومن الواضح ان صفة الامر الواقعي لا يمكن ان تكون امرا اعتباريا لأن الامر الاعتبارى لا وجود له لا فى متن الواقع ولا فى الوجود الخارجى، فصفة العدل وصفه الظلم امر واقعي .

فالتبعية ان الصحيح ان الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان فى لوح الواقع ويدركهما العقل .

واما ما هو المشهور او نسب الى المشهور من ان الحسن والقبح حكمين مجعولين من قبل العقلاء تبعا لما يدركونه من المصالح والمفاسد كسائر احكامهم التشريعيه فلا يمكن مساعدته عليه وذلك لأمرين :

الاول : ان العقل بحسب فطرته يحكم بحسن العدل وقبح الظلم وهو امر يدركه الطفل فضلاً عن البالغ الراشد، فحسن العدل وقبح الظلم امر فطرى يدركه العقل بقطع النظر عن وجود العقلاء، فلو فرض ان العقلاء غير موجودين فى سطح الارض وما هو موجود فرد واحد منهم او فردين فلا شبهه فى ان عقله يدرك حسن العدل وقبح الظلم لأنه امر فطرى والامر الفطرى لا يمكن ان يختلف باختلاف الازمنه والامكانه، وعليه فلا يمكن ان يكون الحسن والقبح حكمان مجعولان من قبل العقلاء بل هما امران فطريان والعقل يدرك ذلك وجداناً وفطراً .

الثانى : ان من المحسوس خارجا ان الحسن ليس تابعا للمصلحه فى الشىء وقبح شىء ليس تابعا للمفسده فيه اذ لا شبهه فى ان ضرب اليتيم للإيذاء او ضربه لامتحان العصا او لغرض اخر لا شبهه فى انه قبيح والعقل يدرك قبحه وان ترتبت عليه مصلحه اكبر من مفسدته لأن هذه المصلحه لا تمنع عن قبحه ولو كان الحسن تابعا للمصلحه لكان ضرب اليتيم للإيذاء مع كون المصلحه فيه اكبر من المفسده حسنا مع انه قبيح بلا شبهه، واذا فرض وجود مريض وبحسب المقاييس الطبيه انه يموت بعد ساعه فلا شبهه فى قبح تشريحه وأخذ قلبه وترقيعه فى مريض اخر ليعيش سنين متعدده وان كانت المصلحه المترتبه على تشريحه واخذ قلبه اكبر من مفسدته .

فالقبح ليس تابعا للمفسده، نعم قد يجتمع مع المفسده وقد يفترق، والحسن ليس تابعا للمصلحه ولكن قد يجتمع معها وقد يفترق عنها، فلا ملازمه بين حسن شىء ووجود مصلحه فيه وبين قبح شىء ووجود مفسده فيه .

فما هو المشهور من ان الحسن والقبح حكمان مجعولان من قبل العقلاء تبعا لما يدركونه من المصالح والمفاسد لا يمكن المساعده عليه .

بقى هنا اشكال وهو ان الحسن والقبح اذا كانا امران واقعيان وثابتان فى متن الواقع فما هو الفرق بين العقل النظرى والعقل العملى ؟ فان المدرك فى العقل النظرى ايضا امر واقعى كالمصلحه والمفسده والدور والتسلسل واستحاله اجتماع النقيضين والضدين وما شاكلهما .

حجيه الدليل العقلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجيه الدليل العقلى

ذكرنا أنّ فى المسأله قولين :

الاول : ما نسب الى المشهور منهم المحقق الاصفهاني(قده) من ان الحسن والقبح حكمان مجعولان من قبل العقلاء تبعا لما يدركونه من المصالح والمفاسد العامه كسائر احكامهم التشريعيه لحفظ نظامهم العام .

ص: ٢٠٩

الثانى : انهما امران واقعيان ثابتان فى متن الواقع الذى هو اعم من متن الوجود ويدركهما العقل، فليسا هما من الاحكام الجعليه العقلانيه .

والقول الثانى هو الصحيح، فإنّ الحسن صفة للعدل والقبح صفة للظلم، ولا شبهه فى ان العدل والظلم من الامور الواقعيه ولا يمكن ان تكون صفة الامر الواقعى امرا اعتباريا لا واقع موضوعى له بل لا بد ان تكون امرا واقعييا.

فإذن هذا القول هو الصحيح لأمرين :

الاول : ان العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم بالفطره وذاتا بدون ملاحظه أى مقدمه خارجيه، بل يدرك ذلك الصبيان فضلا عن الانسان الراشد، ومن الواضح ان الفطره ذاتيه للإنسان ولا- تتغير بتغير الزمان ولا- المكان ومن هنا لو لم يكن وجود للعقلاء فى سطح هذه الكره الا فرد واحد كما ذكره السيد الاستاذ(قده) فانه يدرك بالفطره ان العدل حسن والظلم قبيح، وهذا دليل على ان الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان فى الواقع ويدركهما العقل وجدانا وفطره .

الثانى : انه من المشاهد والمحسوس الخارجى عدم تبعيه الحسن والقبح للمصالح والمفاسد، فلا شبهه فى قبح ضرب اليتيم للإيذاء او لغرض اخر ولكن قد تترتب عليه مصلحه اكبر من مفسدته .

قد يقال كما قيل : ما الفرق بين العقل النظرى والعقل العملى ؟ فانه ليس للإنسان عقليين، عقل عملى وعقل نظرى بل للإنسان عقل واحد غايه الامر بحسب المدرك يكون العقل نظريا واخرى يكون عمليا، فاذا كان المدرك بحسب كلا العقليين امرا واقعا أى كما ان المدرك فى العقل النظرى امر واقعى كادراك الدور والتسلسل وما شاكل، كذلك المدرك فى العقل العملى امر واقعى فان الحسن والقبح امران واقعيان .

ص: ٢١٠

والجواب عن ذلك : ان العقل العملي يختلف عن العقل النظري في نقطه ويشترك معه في نقطه اخرى، اما الاشتراك فانهما يشتركان في المدرك، فالمدرك في كلا العقلين امر واقعي، واما الفرق بينهما فهو في اقتضاء المدرك فان المدرك في العقل العملي يقتضى في نفسه الجرى العملي على طبقه، فاذا ادرك العقل حسن شىء فحسن الشىء في نفسه وبقطع النظر عن أى مقدمه اخرى يقتضى العمل المعين على طبقه، وقبح الشىء في نفسه وبقطع النظر عن أى مقدمه اخرى يقتضى الجرى العملي على طبقه كالقطع بالوجوب والحرمة، فكما ان القطع بالوجوب يقتضى الجرى العملي على طبقه والقطع بالحرمة يقتضى الجرى العملي على طبقها في نفسه بقطع النظر عن أى مقدمه، واما المدرك في العقل النظري فليس كذلك فان العقل يدرك مصلحه ملزمه في فعل ويدرك مفسده ملزمه في فعل اخر ولكن المصلحه في نفسها لا تقتضى الجرى العملي على طبقها طالما لم يكن وجوب للفعل من قبل الشارع، فالذى يقتضى بنفسه الجرى العملي هو الوجوب لا المصلحه الملزمه وكذلك المفسده فهى لا تقتضى في نفسها الجرى العملي على طبقها وانما الذى يقتضى ذلك هو الحرمة، هذا هو الفارق بين العقل العملي والعقل النظري .

واما الاشتراك بينهما فهو ان المدرك في كلا العقلين امر واقعي لا ان المدرك في العقل العملي امر اعتبارى والمدرك في العقل النظري امر واقعي، فإنه على المشهور الفرق بينهما في المدرك فان المدرك في العقل النظري امر واقعي واما المدرك في العقل العملي فهو امر اعتبارى وجعلى كالوجوب او الحرمة او الاحكام المجعوله من قبل العقلاء كالحسن والقبح اذ المشهور ان الحسن والقبح امران اعتباريان مجعولان ولا واقع موضوعى لهما لا فى لوح الواقع ولا فى عالم الخارج، وانما هما موجودان فى عالم الذهن فقط .

فإذن على المشهور الفرق بينهما فى المدرك، واما بناءً على ما هو الصحيح فلا فرق بينهما فى المدرك بل هما يشتركان فى هذه النقطة واما الفرق بينهما فى اقتضاء المدرك اذ المدرك فى العقل العملى يقتضى بنفسه العمل المعين فى الخارج بقطع النظر عن أى مقدمه اخرى واما المدرك فى العقل النظرى فلا- يقتضى بنفسه ذلك من دون ضم مقدمه اخرى كالوجوب او الحرمة او ما شاكل ذلك .

وبعد بيان الفرق بين العقل العملى والنظرى يقع الكلام فى ان الملازمه بين العقل العملى والحكم الشرعى ثابتة او انها غير ثابتة ؟

فيه قولان : المعروف والمشهور بين الاصحاب ثبوت الملازمه بينهما فاذا حكم العقلاء بشىء فبطبيعته الحال يحكم الشارع ايضا بذلك الشىء باعتبار انه رئيسهم وفى طبيعتهم واطهر افرادهم، ومن هنا يظهر ان التعبير بالملازمه مبنى على التسامح اذ الصحيح التعبير بالتضمن باعتبار ان الشارع داخل فى العقلاء لا انه خارج عنهم .

وللمناقشه فيه مجال

اما على القول الصحيح من ان الحسن والقبح امران واقعيان فيكون خروج عن محل الكلام اذ معنى الحكم بحسن بشىء او قبحه ادراك العقلاء للحسن والقبح ومنهم الشارع باعتبار انه رئيسهم وفى طبيعتهم، ومن الواضح ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام اذ ان محل الكلام انما هو فى جعل الشارع حكما يماثل حكم العقل فان العقل اذا حكم بحسن شىء فان الشارع يحكم بالوجوب وهذا هو معنى الملازمه بين حسن شىء وبين وجوبه وبين قبح شىء وبين حرمة، فمحل الكلام انما هو فى جعل الشارع ما يماثل حكم العقل أى الملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشارع وهو انما يتصور فيما اذا كان الحسن والقبح امران اعتباريان أى مجعولين من قبل العقلاء فاذا جعل العقلاء حسن شىء يكون الشارع قد جعل وجوب له واذا جعلوا قبح شىء يكون الشارع قد جعل له الحرمة، واما اذا كان الحسن والقبح امران واقعيان وثابتان فى لوح الواقع وليسا بمجعولين من قبل العقلاء فلا يتصور فيه هذا النزاع فتزاع الملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشارع انما يتصور على مسلك المشهور فى الحسن والقبح .

ص: ٢١٢

فإذن الكلام على مبنى المشهور في انه هل ان هذه الملازمه ثابتة او غير ثابتة ؟ فان كانت المصلحه ملزمه ولم يكن لها مزاحم فان العقلاء يحكمون بحسن شيء تبعاً لما يدركونه من المصلحه في ذلك الشيء وهي تكشف عن وجوب ذلك الشيء واذا حكم العقلاء بقبح شيء تبعاً لما يدركونه من المفسده فيه فاذا كانت تلك المفسده ملزمه فهي تكشف عن حرمة ومن الواضح ان كشف المصلحه عن الوجوب وكشف المفسده عن الحرمة فهي من العقل النظري وليس من العقل العملي فان العقل اذا ادرك مصلحه ملزمه فهي تكشف عن الوجوب من جهة تطبيق قاعده عامه على هذه الصغرى وهي ان الاحكام تابعه للمصالح والمفاسد الواقعتين، فكشف المصلحه عن الوجوب وكشف المفسده عن الحرمة من العقل النظري وليس من العقل العملي فلا ملازمه بين حكم العقل العملي وبين حكم الشارع فهذه المصلحه التامه كما انها ملاك للوجوب كذلك هي ملاك للحسن والمفسده التامه كما انها ملاك للحرمة كذلك هي ملاك للقبح فيكون الوجوب والحرمة في عرض الحسن والقبح لا في طولهما .

واما اذا لم تكن تلك المصلحه ملزمه فهي لا تكشف عن الوجوب وكذلك المفسده لو لم تكن ملزمه .

فإذن المصلحه الناقصه ملاك للحسن ولكنها ليست ملاك للوجوب والمفسده الناقصه ملاك للقبح ولكنها ليست ملاك للحرمة، فمن اجل ذلك لا ملازمه بين حكم العقل العملي بحسن او قبح شيء وحكم الشارع بالوجوب او الحرمة، اذ ان حكم الشارع تابع لملاكه وهو المصلحه الملزمه والمفسده الملزمه .

حجيه الدليل العقلي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجيه الدليل العقلي

ص: ٢١٣

تحصيل مما ذكرنا انه على القول بان الحسن والقبح امران واقعيان وثابتان في لوح الواقع ويدركهما العقل كما يدرك سائر الامور الواقعيه، لا- معنى للنزاع الواقع بين الاعلام في الملازمه بين حكم العقل العملي وحكم الشارع فكما ان العقلاء يدركون حسن الاشياء وقبحها فكذلك الشارع وهو امر طبيعي وليس مبنياً على الملازمه، فان الشارع رئيس العقلاء وفي طبيعتهم فاذا ادرك العقلاء الحسن والقبح فالشارع من جملتهم فلا معنى للملازمه على هذا القول فلا موضوع لهذا النزاع .

فالنزاع انما هو على القول المشهور من ان الحسن والقبح حكمان عقلائيان مجعولان من قبل العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد العامه النوعيه الحافظه لكيانهم الاجتماعيه والثقافيه والدينيه والاخلاقيه، فاذا حكم العقلاء بحسن شيء تبعاً لما يدركونه من المصلحه فيه فهل يحكم الشارع بوجوبه او لا يحكم ؟ واذا حكم العقلاء بقبح شيء تبعاً لما يدركونه من المفسده فيه فهل يحكم الشارع بحرمة او لا يحكم ؟

الظاهر بل المقطوع به ان هذه الملازمه غير ثابتة، فان هذه المصلحه ان كانت تامه ولا مزاحم لها فهي تكشف عن وجوب ذلك

الشيء وهذا الكشف من العقل النظرى وليس من العقل العملى، واذا كانت المفسده فى هذا الشيء تامه فى الواقع فهى تكشف عن حرمة وهذا الكشف من العقل النظرى فعندئذ الملازمه بين العقل النظرى وبين حكم الشارع بالوجوب او الحرمة، فاذا ادرك العقل مصلحه تامه فى شيء فبطبيعته الحال يكشف عن وجوبه من جهة تطبيق كبرى كليه على هذه الصغرى وهى ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه، واذا ادرك العقل مفسده تامه فى شيء يكشف عن حرمة بواسطه تطبيق هذه القاعده، فهذه الملازمه لا ترتبط بالعقل العملى. وان كانت هذه المصلحه غير تامه فهى لا تكشف عن الوجوب وانما تكون ملاكا للحسن وان كانت المفسده غير تامه فلا تكشف عن الحرمة وانما تكون ملاكا للقيح فقط .

فالتنتيجه انه لا ملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشارع .

قد يقال كما قيل : ان هذه الملازمه غير ثابتة بين حكم العقل العملى وبين حكم الشارع فى مرحله المبادئ، فان كانت المصلحه تامه فهى تكشف عن الوجوب والكشف عن الوجوب انما هو من العقل النظرى لا-العقل العملى وان كانت غير تامه فهى لا تكشف عن الوجوب وان كانت تصلح ان تكون ملاكا للحسن، واما الملازمه بينهما فى مرحله الجعل فلا مانع منها، فان الشارع يجعل الحكم تبعا لما يجعله العقلاء فاذا جعلوا الحسن لشيء لا مانع من ان يجعل الشارع الوجوب له، واذا جعلوا القبح لشيء فلا مانع من ان يجعل الشارع الحرمة له، فالملازمه بينهما فى مرحله الجعل لا فى مرحله المبادئ .

ولكن هذا ايضا غير تام .

فان العقلاء انما يجعلون الحسن للعدل والقبح للظلم من جهه مصلحه عامه نوعيه حافظه لتقاليدهم وثقافتهم، واما الشارع ففيه جهتان :

الاولى : ان الشارع بما انه رئيس العقلاء فهو لا يتخلف عن حكم العقلاء .

الثانيه : ان الشارع بما انه رسول من الله تعالى فهو يتبع الوحي من الله تعالى حرفيا بمقتضى قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) (١)

اما من الجهه الاولى فلا موضوع للملازمه، فان الشارع احد العقلاء وفى طبيعتهم فاذا جعل العقلاء الحسن العام فالشارع احدهم فلا-ملازمه فى البين فإنها انما تتصور بين شيئين لا فى شيء واحد، واما من الجهه الثانيه فان الشارع تابع لوحي الله تعالى حرفيا سواء أ كان موافقا لحكم العقلاء ام كان مخالفا لحكمهم، ولا شبهه فى ان الشارع لا يتبع العقلاء من هذه الجهه بل يستحيل ان يتبع العقلاء وانما يتبع الوحي من الله تعالى وتقدس وهو مأمور بتبليغ الاحكام الشرعيه لجميع افراد البشر على طبق ما هو موجود من المصالح والمفاسد الشخصيه فان الوحي يأمر الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) بتبليغ الاحكام الشرعيه بعد جعلها، فبطبيعته الحال وجوب الصلاه لكل فرد فيه مصلحه ملزمه وكذلك وجوب الصوم وما شاكل ذلك، وفى شرب الخمر لكل فرد مفسده ملزمه ومعاقب عند الله تعالى ومستحق الدخول فى النار، فالوحي من الله تعالى ليس جزافا وانما هو بملاك وجود مصلحه او مفسده شخصيه فى كل حكم ثابت لكل فرد، ومن الواضح انه ليس للعقلاء طريق الى تلك المصالح والمفاسد الشخصيه لأن الطريق اليها بحاجه الى علم الغيب وليس بإمكان العقلاء احراز ذلك، فان العقلاء انما يحكمون بحسن العدل وقبح الظلم من جهه مصلحه عامه لحفظ نظامهم الاجتماعى والدينى والثقافى ولكن لا طريق لهم الى المصالح والمفاسد الشخصيه فى الافعال الواجبه والمحرمة حتى يحكموا بالحسن او القبح، فان هذه المصالح والمفاسد انما هى من جهه وحي الله تعالى علمها لنبيه الاكرم، فلا ملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشرع من جهه ان الشارع تابع لوحي الله تعالى وليس تابعا لحكم العقلاء، فالملازمه بينهما غير معقوله .

الى هنا قد ثبت انه لا- ملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشارع والصغرى وان كانت ثابتة فى بعض الموارد كحسن العدل وقبح الظلم الا- ان الكبرى وهى الملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشارع غير ثابتة واما فى العقل النظرى فالكبرى ثابتة وهى ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيين ولكن الصغرى غير ثابتة ولا يمكن للعقل احراز الصغرى اذ لا طريق له لملاكات الاحكام الشرعيه والى المصالح والمفاسد، فليس للعقل ادراك مصلحه ملزمه فى فعل ولو فرض انه يمكنه ادراك هذه المصلحه الملزمه الا انه ليس بإمكانه احراز انه لا مزاحم لها، فالصغرى غير ثابتة والكبرى ثابتة ومن هنا لم يستدل فقيه بالعقل النظرى فى شىء من المسائل الفقهيه من جهة ان لا طريق للعقل الى احراز مصلحه تامه وغير مزاحمه حتى نقول ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد من جهة تطبيق هذه الكبرى على الصغرى لتكون نتيجهها وجوب ذلك الشىء .

وعلى هذا فمراد الاخبارى من عدم حجيه العقل العملى التشكيك فى اصل وجوده، فان حسن الشىء يختلف باختلاف تقاليد الناس من طائفه الى طائفه اخرى ومن بلد الى بلد اخر، فان الفعل حسن عند قبيله بحسب تقاليدهم واعرافهم وثقافتهم وهو ليس بحسن عند قبيله اخرى بحسب تقاليدهم واعرافهم وثقافتهم وهكذا الحال بالنسبه الى بلد وبلد اخر .

فاذن حسن الاشياء وقبحها يختلفان باختلاف الازمنه والامكنه وباختلاف تقاليد الناس واعرافهم وثقافتهم، ان اراد الاخبارى ذلك .

فيرد عليه انه مبنى على الخلط بين الصغرى والكبرى والاختلاف انما هو فى الصغرى فى حسن فعل عند قبيله بحسب تقاليدهم وليس بحسن عند قبيله اخرى أى ان النزاع انما هو فى الصغرى، واما الكبرى وهى حسن العدل وقبح الظلم فلا خلاف فيه فان العدل حسن عند كل طائفه وعند كل قبيله وفى كل زمان وفى كل مكان اذ ان ادراك حسن العدل وقبح الظلم امر فطرى ووجدانى، فما ذكره الاخباريون من ان الحسن والقبح يختلفان باختلاف الازمنه والامكنه وباختلاف تقاليد الناس واعرافهم وثقافتهم مبنى على الخلط بين الكبرى والصغرى .

هذا كله فى ثبوت الملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشارع .

وقد ثبت انه لا ملازمه بينهما .

حجيه الدليل العقلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : حجيه الدليل العقلى

الى هنا قد تبين انه لا- ملازمه بين حكم العقل النظرى وبين الحكم الشرعى فالكبرى وان كانت ثابتة بمعنى ان العقل لو ادرك مصلحه ملزمه فى فعل وادرك انه لا- مزاحم لها، يستكشف الوجوب الشرعى لهذا الفعل الا انه ليس للعقل طريق الى ادراك المصلحه الملزمه فى الفعل، ولو فرض انه ادرك الا- انه لا- يحرز انه ليس لها مزاحم، لأنه بحاجه الى علم الغيب وهو خارج عن امكان العقل، فالصغرى غير ثابتة فى تمام المسائل الفقهييه من البدايه الى النهايه .

واما فى العقل العملى فالكبرى ثابتة وهى ان العقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم وكل فعل ينطبق عليه العدل يحكم العقل بحسنه وكل فعل ينطبق عليه الظلم يحكم العقل بقبحه، الا انه لا ملازمه بين حكم العقل بالحسن وحكم الشارع بالوجوب وبين حكم العقل بالقبح وحكم الشارع بالحرمة، فإن حكم العقل بالحسن تابع لمصلحه يدركها العقلاء فإن كانت تامه فهى تكشف عن الوجوب، الا- ان هذا الكشف من العقل النظرى وليس من العقل العملى وان كانت غير تامه فلا تكشف عن الوجوب وان كانت تصلح لأن تكون ملاكا للحسن ولكنها لا تصلح ان تكون ملاكا للوجوب على ما تقدم .

وفى مقابل ذلك قول باستحاله الملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشارع، فان الشارع اذا جعل الحكم فانه بغرض ايجاد الداعى والمحرك فى نفس المكلف للإتيان بالمتعلق على اساس حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصيه فان معنى الطاعة هو اداء حق العبوديه وهو من اظهر مصاديق العدل اذ ان حق العبوديه حق ذاتى للمولى، ولهذا يحكم العقل بحسنه واستحقاق المثوبه عليه، واما المعصيه فهى تمرد على المولى وتفويت لحقه وهو حق الطاعة ومن اظهر مصاديق الظلم، فمن اجل ذلك يحكم العقل بقبحها واستحقاق العقوبه عليها فالمحرك هو حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصيه، وهذا الحكم يستحيل ان يستلزم حكما شرعيا بوجوب الطاعة وحرمة المعصيه، بان يجعل الشارع الوجوب للطاعة تبعا لحكم العقل بالحسن والحرمة للمعصيه تبعا لحكم العقل بالقبح، فإن جعل الوجوب للطاعة انما هو بغرض ايجاد الداعى فى نفس المكلف، وكذلك جعل الحرمة للمعصيه انما هو بغرض ايجاد الداعى فى نفس المكلف والمفروض ان الداعى موجود فى نفس المكلف ولا حاجه الى ايجاده مره ثانيه فانه لغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل، مثلا- اذا امر المولى بالصلاه فلا محال يكون امره بغرض ايجاد الداعى فى نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بها، على اساس حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصيه فالعقل مستقل بحسن الطاعة وقبح المعصيه وهو يدرك استحقاق المثوبه على الطاعة فيكون حكمه هذا محركا للمكلف ويدرك استحقاق العقوبه على المخالفه والمعصيه ويكون هذا محركا له نحو الاتيان بالصلاه، واذا امر المولى ثانيا بالإطاعة ونهى عن المعصيه، فلا محاله يكون هذا الامر والنهى بغرض ايجاد الداعى فى نفس المكلف، والداعى موجود فى نفس المكلف وهو حكم العقل فجعل داع اخر لغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل، واما اذا فرضنا ان حكم العقل لا يكون داعيا ولا يكون محركا فلا

اثر للحكم الشرعى، فان الامر بالإطاعه كالأمر بالصلاه فان الامر بالصلاه لوحده لا- يكون محركا الا بضميمه حكم العقل فكذلك الامر بالإطاعه فانه لا يكون محركا الا بضميمه حكم العقل، فالمحرك هو حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه وباستحقاق المثوبه على الطاعه والعقوبه على المعصيه، فالأمر بالإطاعه بغرض ايجاد الداعى من المولى يكون لغوا وجزافا وكذلك النهى عن المعصيه وهو مستحيل لأن صدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل، وهذا هو معنى استحاله الملازمه بين حكم العقل بحسن الطاعه وحكم الشارع بالوجوب وحكم العقل بقبح المعصيه وحكم الشارع بحرمتها .

ص: ٢١٧

والجواب عن ذلك : تاره يقع الكلام فى الامر والنهى الوارد فى سلسله معلولات الاحكام واخرى فى سلسله عللها .

اما الامر والنهى الوارد فى سلسله معلولات الاحكام، مثلا المولى امر بالصلاه اولا وبعد الامر بالصلاه يحكم العقل بحسن اطاعته وقبح معصيته والامر الثانى الوارد فى سلسله معلولات الاحكام وهو الامر بالإطاعه والنهى عن المعصيه والمعروف والمشهور بين الاصوليين ان الامر بالإطاعه المولى مستحيل والنهى نهيا مولويا مستحيل لأنه لغو، ولكن للمناقشه فيه مجال

فإن الامر بالإطاعه والنهى عن المعصيه وان كان ظاهرا فى الارشاد الى حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه الا انه يمكن حمله على المولى فى مقام الثبوت والوجه فى ذلك ان المولى اذا امر بالطاعه بغرض ايجاد الداعى فى نفس المكلف امرا مولويا يكشف عن اهتمام المولى بالمصلحه الواقعيه وانه لا يرضى بتركها، فالأمر بالصلاه يكشف عن وجود مصلحه ملزمه فيها ولكن الامر بإطاعه الامر بالصلاه يكشف عن اهتمام المولى بهذه المصلحه اكثر من كشف الامر بالصلاه عنها، اذ ان الامر بالصلاه يكشف عن اصل وجود المصلحه الملزمه فيها، واما الامر بالإطاعه فهو يكشف عن اهتمام المولى بهذه المصلحه وان المولى لا يرضى بتفويتها على كل حال، فلا يكون هذا الامر لغوا لأنه يكشف عن ملاك جديد غير الملاك الذى يكشف الامر عنه، وهو اهتمام المولى بالمصلحه الواقعيه وعدم رضائه بتفويتها على كل حال، ومن الواضح ان هذا الملاك الجديد يؤكد حكم العقل ويترتب على هذا الملاك الجديد عقوبه شديده ومثوبه شديده، ولهذا يكون مؤكدا لحكم العقل فلو فرض ان حكم العقل وحده لا يكون محركا للمكلف، ولكنه اذا انضم مع هذا الامر فمجموعهما يكون محركا للمكلف، لأنه يزيد فى تحريك المكلف باعتبار انه يكشف عن ملاك جديد وهو يؤكد حكم العقل فلا يكون الامر الثانى المتعلق بالإطاعه لغوا حتى يحمل على الارشاد .

ص: ٢١٨

فالتتيجه ان هذا الامر وان كان ظاهرا فى الارشاد الا انه يمكن حمله على المولويه فى مقام الثبوت .

وبعباره اخرى، لو فرضنا ان المصلحه الموجوده فى الصلاه مصلحه كامله تبلغ عشر درجات والامر المتعلق بالصلاه يكشف عن خمس منها وهى ملزمه ايضا واما الامر المتعلق بالطاعه فهو يكشف عن الخمسه الاخرى أى يكشف عن مصلحه كامله، واهتمام المولى بهذه المصلحه الكامله وعدم رضائه بتفويتها على كل حال، فلهذا يكون الامر الثانى كاشفا عن ملاك جديد ويترتب على اطاعته مثوبه شديده وعلى مخالفته عقوبه شديده .

فما ذكره المشهور من ان هذا الامر لا يمكن ان مولويا والنهى عن المعصيه لا يمكن ان يكون مولويا لا يمكن المساعده عليه .

واما فى موارد سلسله علل الاحكام، فان حكم العقل بالحسن او القبح قد تقدم انه لا يكون محركا للمكلف دائما، لأنه انما يكون محركا للمكلف اذا كان ناشئا عن مصلحه تامه وتلك المصلحه تكشف عن الوجوب او ناشئا عن مفسده تامه وتلك المفسده تكشف عن الحرمة، والا فحكم العقل بحسن شىء لا يستلزم استحقاق المثوبه عليه والعقوبه على مخالفته ما لم يصدر من المولى وجوب او حرمة والحال انه لم يصدر من المولى شىء بل هو مجرد ادراك العقل وحكمه بحسن شىء او قبح شىء اخر، فلا يمكن الحكم بحرمة او وجوبه وطالما لم يحكم الشارع بالوجوب او الحرمة فلا يمكن الحكم باستحقاق المثوبه او العقوبه، فاذا فرضنا ان العقل يحكم بحسن الصدق وطالما لم يكن الصدق واجبا من قبل الشارع فلا استحقاق للمثوبه عليه ولا استحقاق للعقوبه على مخالفته، واذا حكم العقل بقبح الكذب فانه لا يستلزم استحقاق العقوبه طالما لم يصدر نهى من المولى عن الكذب .

فإذن حكم العقل بالحسن او القبح فى موارد علل الاحكام لا يستلزم استحقاق العقوبه والمثوبه دائما بل يختلف ذلك باختلاف الموارد .

هذا تمام كلامنا فى الملازمه بين حكم العقل النظرى وبين حكم الشرع، وبين حكم العقل العملى وبين حكم الشرع .

وجوب الموافقه الالتزاميه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : وجوب الموافقه الالتزاميه.

الكلام فى وجوب الموافقه الالتزاميه يقع من جهات :

الجهه الاولى : فى المراد منها .

الثانيه : فى وجوبها .

الثالثه : على تقدير وجوبها فهل هذا الوجوب مانع عن جريان الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالى او انه غير مانع ؟

الجهه الاولى فى المراد من الموافقه الالتزاميه

فليس المراد منها الالتزام برساله الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) والايمان بها، فان الالتزام برسالته (ص) امر واجب على كل مسلم لأنه من الواجب على كل مسلم ان يلتزم بكل حكم يقطع او يظن او يحتمل اشتمال رساله عليه، فهو حق على تقدير اشتمال رساله عليه وانكاره موجب للكفر سواء أ كان قطعيا ام اكن ظنيا ام كان احتماليا، لأنه مع احتمال بطلان رساله فهو لا يؤمن بها، فالإيمان بها جزما والالتزام بها قطعيا واجب ومن لم يؤمن بها ويشك او يحتمل بطلان رساله فهو ليس بمسلم .

إذن فليس هذا محل الكلام كما يظهر من بعض الاصحاب، لأن هذه المسأله داخله فى اصول الدين ومحل الكلام انما هو فى الفروع الفقهييه وفى وجوب افعال النفس زائدا على الافعال الخارجيه كالتوجه والانقياد والخضوع والخشوع فان هذه الافعال من افعال النفس فى مقابل صفاتها كالعلم واليقين والاعتقاد

ص: ٢٢٠

اما الكلام فى الجهه الثانيه

فهل الموافقه الالتزاميه واجبه فى الشريعه المقدسه زائدا على وجوب الموافقه العمليه أى هل الموافقه الالتزاميه قلبا واجبه فى الشريعه المقدسه زائدا على وجوب الموافقه العمليه فى الخارج او انها غير واجبه ؟

الظاهر بل المقطوع به بانها غير واجبه ولا دليل على وجوبها زائدا على وجوب الموافقه العمليه خارجا لا من الكتاب والسنة ولا

من العقل .

اما الكتاب والسنة والجامع بينهما هو الادله النقليه فإنها تدل على وجوب الموافقه العمليه فى الخارج، فان الامر بالصلاه يدل على وجوب الاتيان بالصلاه فى الخارج، ولا يدل على وجوب الالتزام بوجوب الصلاه قلبا لوضوح انه ليس للدليل الدال على وجوب الصلاه مدلولين احدهما وجوب الاتيان بالصلاه فى الخارج والآخر التزام بوجوبها قلبا، بحيث يكون وجوب الصلاه موضوعا لوجوب الالتزام، فيكون هنا وجوبان احدهما متعلق بالصلاه التى هى من الافعال الخارجيه والآخر متعلق بوجوب الصلاه وهو وجوب الالتزام أى وجوب الالتزام بوجوب الصلاه قلبا، ومن الواضح ان ادله وجوب الصلاه لا تدل على وجوب الالتزام بها قلبا بل لا اشعار لها فضلا عن الدلاله، فاذا ورد الامر بالصلاه المتفاهم العرفى منه وجوب الاتيان بالصلاه خارجا ولا يخطر بباله وجوب الالتزام به قلبا، فالكتاب والسنة تدل على التكاليف المتعلقه بالأفعال الخارجيه أى تدل على الموافقه العمليه فقط ولا اشعار فيها على وجوب الموافقه الالتزاميه قلبا، فلا دليل من الكتاب والسنة على وجوب الموافقه الالتزاميه قلبا بل لا اشعار فيهما على ذلك .

واما العقل، فلأن حكم العقل بوجوب الالتزام بالأحكام الشرعيه عقلا لا يمكن ان يكون جزافا وبلا مبرر فان العقل اذا حكم بشىء لا يمكن ان يكون حكمه جزافا وبلا مبرر وبدون نكته ولا مبرر لهذا الحكم أى وجوب الالتزام، لأنه ان اريد من وجوب الالتزام الوجوب الشرعى فان العقل ليس جاعلا للحكم الشرعى والمشرع والجاعل هو الشارع دون العقل، وان اريد ان وجوب الموافقه القطعيه الالتزاميه قلبا من صغريات حكم العقل بحسن العدل.

ص: ٢٢١

فيرد عليه: ان وجوب الموافقه القطعيه العمليه من صغريات حكم العقل بحسن العدل واما وجوب الموافقه القطعيه الالتزاميه فلا يكون من صغريات حكم العقل بحسن العدل الا اذا كانت الموافقه القطعيه الالتزاميه عدلا، ومن الواضح ان كونها عدلا يتوقف على وجوبها شرعا وعندئذ يلزم الدور، فان كون الموافقه الالتزاميه قلبا عدلا يتوقف على كونها واجبه ووجوبها يتوقف على كونها عدلا فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال، فمن اجل ذلك لا يحكم العقل بوجوب الالتزام بالأحكام الشرعيه قلبا، هذا مضافا الى ما تقدم من انه لا ملازمه بين حكم العقل بالحسن وحكم الشرع بالوجوب، وحكم العقل بالقبح وحكم الشرع بالحرمة .

وان اريد ان الوجوب المتعلق بالأفعال الخارجيه كالوجوب المتعلق بالصلاه فهذا الوجوب يقتضى الالتزام به قلبا .

فيرد عليه : ان هذا الاقتضاء إن كان بنحو العله التامه فهو غير معقول فان العليه والمعلوليه غير متصوره فى الامور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج غير وجودها فى عالم الاعتبار والذهن فلا يعقل ان يكون حكم عله لوجود حكم اخر، فان الحكم فعل اختيارى للمولى مباشره فلا يتصور فيه التسبيب والعليه، فترشح الحكم من حكم اخر وتولده منه كترشح المعلول عن العله غير متصور فى الاحكام الشرعيه التى هى اعتبارات لا واقع موضوعى لها فى الخارج .

وان كان المراد من الاقتضاء الدعوه بنحو الاقتضاء أى ان وجوب الصلاه يدعو الى الالتزام به بنحو الاقتضاء لا بنحو العليه .

فيرد عليه : ان وجوب الصلاه يدعو الى الموافقه العمليه فقط أى الى الاتيان بالصلاه ولا يدعو الى الالتزام به قلبا ووجوب الصوم يدعو الى الاتيان به فى الخارج ولا يدعو الى الالتزام به قلبا .

فالتتيجه انه لا دليل على وجوب الموافقه الالتزاميه لا من الكتاب والسنه ولا من العقل .

واما الجبهه الثالثه وهى انه على تقدير التسليم بوجوب الموافقه الالتزاميه فهل هو مانع عن جريان الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالى او انه غير مانع ؟

فهنا وجهان :

قيل انه مانع عن جريان الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالى ويمكن تقريب ذلك بوجوه :

الاول : ان جريان الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالى يودى الى الالتزام بالمتنافيين والمتناقضين، فانه يجب على المكلف الالتزام بالمعلوم بالإجمال اذ هو حكم واقعى يجب الالتزام به، وايضا يجب الالتزام بالحكم الظاهرى فى جميع اطراف العلم الاجمالى وهذا جمع بين المتناقضين، كما اذا فرضنا ان المكلف يعلم اجمالا- بطهاره احد إنائين ولكنه يعلم ان كليهما كان مسبوqa بالنجاسه فعندئذ يشك فب بقاء نجاسه كل منهما فاذا شك فى بقاء نجاسه كل منهما فلا مانع من جريان الاستصحاب استصحاب بقاء نجاسه هذا الاناء واستصحاب بقاء نجاسه ذاك الاناء فعندئذ يلزم الالتزام بالأمرين المتنافيين لأنه عندئذ يجب عليه الالتزام بطهاره احدهما وايضا يجب عليه الالتزام بنجاسه كليهما وهذا غير ممكن .

والجواب عن ذلك : انه لا- مانع من جريان الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالى ولا- مانع من هذا التنافى فان الالتزام بالمعلوم بالإجمال التزام بالحكم الواقعى والالتزام بالطرفين التزام بالحكم الظاهرى ولا- مانع من الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى فلا- مانع من ان يلتزم المكلف بطهاره احد الانائين ويلتزم بنجاسه كليهما ظاهرا وهو لا ينافى الالتزام بطهاره احدهما واقعا .

فهذا الوجه غير صحيح .

ص: ٢٢٣

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : وجوب الموافقه الالتزاميه

كان كلامنا فى وجوب الموافقه الالتزاميه، وذكرنا انه يمكن تقريب ذلك بوجوه

الاول : ان جريان الاصول العمليه فى جميع اطراف العلم الاجمالى يؤدى الى الالتزام بالمتنافيين والمتناقضين فان المكلف اذا علم اجمالا بإباحه التصرف فى احد المالىين، وكان كلاهما مسبوقين بعدم جواز التصرف فيهما، فعندئذ استصحاب بقاء عدم جواز التصرف فى كل منهما يستلزم الالتزام بأمرين متنافيين وهو الالتزام بإباحه التصرف فى احدهما واقعا والالتزام بعدم جواز التصرف فى كليهما ظاهرا فلا يمكن الجمع بينهما .

والجواب عن ذلك واضح : فان الالتزام بإباحه احدهما واقعى والالتزام بعدم جواز التصرف فى كل منهما ظاهرى، ولا منافاه بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى وسوف يأتى بحث ذلك فى الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى.

الثانى : ان موضوع وجوب الالتزام فى اطراف العلم الاجمالى هو الحكم الواقعى المعلوم بالإجمال، وعلى هذا فجريان الاصول العمليه فى جميع اطراف العلم الاجمالى يوجب نفى هذا الموضوع ظاهرا، فان المكلف اذا علم بإباحه التصرف فى احد المالىين وكانا مسبوقين بعدم جواز التصرف فى كل منهما فعندئذ استصحاب بقاء عدم جواز التصرف فى كليهما معاً يوجب نفى موضوع وجوب الالتزام بالإباحه ظاهرا، وحينئذ فجريان الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالى يكون ترخيصا فى المخالفه القطعيه الالتزاميه وهو على حد الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، فكما ان المخالفه القطعيه العمليه غير جائزه كذلك المخالفه القطعيه الالتزاميه .

والجواب عن ذلك : ايضا واضح فان ما هو مصب الاستصحاب غير ما هو موضوع وجوب الالتزام فان مصب الاستصحاب كل واحد من اطراف العلم الاجمالى بحده الخاص فاذا علمنا بطهاره احد انائين احدهما فى جهه الشرق والاخر فى جهه الغرب وكانا مسبوقين بالنجاسه فعندئذ نشك فى بقاء نجاسه كل منهما أى كما نشك فى بقاء نجاسه الاناء الشرقى كذلك نشك فى بقاء نجاسه الاناء الغربى فعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء نجاسه كل منهما لكن موضوع وجوب الالتزام هو الطهاره المعلومه بالإجمال المتعلقه بالجامع فهذه الطهاره ليست مصب الاستصحاب اذ لا شك فيها فان المكلف متيقن بثبوت هذه الطهاره للجامع بين الانائين اذ هو يعلم بطهاره احدهما واقعا فعندئذ ما هو مصب الاستصحاب وموضوعه -وهو الفرد بحده الفردى- ليس موضوعا لوجوب الالتزام، وما هو موضوع وجوب الالتزام وهو الطهاره المعلومه بالإجمال المتعلقه بالطبيعى الجامع بينهما ليس مصب الاستصحاب، فما هو مورد الاستصحاب غير ما هو موضوع وجوب الالتزام، فلا يلزم من جريان كلا الاستصحابين نفى موضوع وجوب الالتزام ظاهرا فكلا الاستصحابين يجرى فى المقام ويثبت نجاسه كل منهما ظاهرا ولا ينفى الطهاره المعلومه بالإجمال المتعلقه بالجامع .

فإذن لا- تنافى بين العلم الإجمالى بطهاره المتعلقه بالجامع وبين جريان الاستصحاب فى كلا الطرفين فان كلا الاستصحابيين لا ينفى موضوع وجوب الالتزام وهو الطهاره المعلومه بالإجمال المتعلقه بالجامع، فالنتيجه ان هذا الوجه ايضا لا يمكن المساعده عليه .

الثالث : ان جريان الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالي وان كان لا ينافى الالتزام بالحكم الواقعى المعلوم بالإجمال المتعلق بالجامع لعدم المنافاه بين الالتزامين، الالتزام بالحكم الظاهرى الثابت بالأصول العمليه فى كل من اطراف العلم الاجمالي، والالتزام بالحكم الواقعى المعلوم بالإجمال المتعلق بالجامع، مثلا فى المثال السابق اذا علمنا بطهاره احد الانائين وكانا مسبوقين بالنجاسه فعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء نجاسه كل اناء بحده الخاص فان بقاء نجاسته مشكوكه، فيلتزم بنجاسه كل منهما ظاهرا وهذا لا ينافى الالتزام بطهاره احدهما اجمالا المتعلقه بالجامع بينهما واقعا، وهذا وان كان صحيحا الا ان هنا محذورا اخر وهو ان استصحاب بقاء نجاسه كل منهما يقتضى وجوب الاجتناب عن كلا الانائين عملا وهذا ينافى الالتزام بطهاره احدهما المتعلقه بالجامع فان مقتضى هذا الالتزام عدم وجوب الاجتناب عن كليهما معا ولكن مقتضى استصحاب بقاء نجاسه كل من الانائين بحده الخاص وجوب الاجتناب عن كلا الانائين فى الخارج عملا .

فإذاً هذا الالتزام لا ينسجم مع وجوب الاجتناب عن كليهما عملا وان كان لا تنافى بين الالتزامين الالتزام بنجاسه كل منهما ظاهرا والالتزام بطهاره احدهما واقعا، لكن الالتزام بنجاسه كليهما يقتضى وجوب الاجتناب عن كليهما خارجا وعملا وهذا ينافى وجوب الالتزام بطهاره احدهما واقعا .

فمن اجل ذلك لا يمكن جريان الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالي فانه ينافى وجوب الالتزام عملا أى فى الخارج .

هذا هو الوجه الثالث، وقد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ (قده) وحاصل جوابه (1) :

ان هذا انما ينافى الالتزام التفصيلي بكل من طرفي العلم الاجمالي، فانه لا ينسجم مع وجوب الاجتناب عن كلا منهما عملا، بمعنى ان الالتزام بطهاره كل من الانائين تفصيلا لا يجتمع مع وجوب الاجتناب عن كليهما معا، أي التنافي انما هو بين الالتزام التفصيلي وبين وجوب الاجتناب عن كليهما خارجا واما وجوب الالتزام بأحدهما اجمالا وبين وجوب الاجتناب عن كليهما قلبا وخارجا لا مانع منه أي لا مانع من وجوب الاجتناب عن كلا الانائين معا في الخارج مع العلم الاجمالي بطهاره احدهما واقعا فان الالتزام بطهاره احدهما واقعا لا ينافى وجوب الاجتناب عن كليهما قلبا وخارجا.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده) .

ولكن الصحيح في الجواب ان يقال : ان هنا واجبين : واجب قلبي وهو فعل النفس فان فعل النفس واجب قلبا ونفسا، وواجب عملي أي الفعل الخارجي فاذا فرضنا الالتزام قلبا بإباحه شيء والبناء عليها نفسا فلا تنافي بينها وبين البناء على الاجتناب عنه خارجا، فان الانسان يعتقد بان هذا الاناء مباح ويلتزم بإباحته نفسا ولا مانع من الالتزام بالاجتناب عنه خارجا فان الالتزام النفسي والالتزام القلبي لا يدعو الملتزم به الى العمل الخارجي فان المقتضى للعمل الخارجي شيء والمقتضى للعمل الذهني شيء اخر، فاذا وصل الحكم الواقعي الى المكلف فهنا واجبان : وجوب الالتزام به قلبا وهو الواجب نفسي لأنه فعل النفس وواجب على المكلف، وواجب خارجي وهو الفعل الخارجي فان اضافته الوجوب الواصل الى المكلف الى فعل النفس فهو محرك الى الالتزام بفعل النفس ويدعو الى الالتزام به، و اضافته الى الفعل الخارجي فانه يدعو المكلف الى الاتيان بالفعل الخارجي والالتزام العملي بالفعل الخارجي واما الالتزام النفسي والقلبي فهو لا يدعو الملتزم الى العمل الخارجي فان المقتضى للعمل الخارجي هو وجوبه المتعلق به لا الالتزام بالعمل القلبي، ولا فرق في ذلك بين موارد العلم الاجمالي وموارد العلم التفصيلي.

ص: ٢٢٤

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : وجوب الموافقه الالتزاميه

تحصل مما ذكرنا انه لا دليل على وجوب الموافقه الالتزاميه لا من الكتاب والسنة ولا من العقل ولكن على تقدير تسليم وجوب الموافقه الالتزاميه زائدا على وجوب الموافقه العمليه فهل وجوبها مانع عن جريان الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالى او انه لا يكون مانعا ؟

قيل بالمنع وذكرنا انه يمكن تقريب ذلك بوجوه، وقد تقدم الكلام فى الوجه الاول والثانى وما يرد عليهما .

واما الوجه الثالث : فان جريان الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالى وان كان منافيا للالتزام بالحكم المعلوم بالإجمال المتعلق بالجامع الا- ان هذا التنافى لا اثر له، فاذا فرضنا ان المكلف يعلم اجمالا بطهاره احد الانائين وكانا مسبوقين بالنجاسه ويشك فعلا- فى بقاء نجاسه كل منهما فلا مانع من استصحاب بقاء نجاسه هذا الاناء وبقاء نجاسه ذاك الاناء فلازم ذلك هو الالتزام بنجاسه كل منهما ظاهرا وهذا لا ينافى الالتزام بطهاره احدهما واقعا على ما سيأتى بحثه فى مسأله الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى، ولكن جريان استصحاب بقاء النجاسه لازمه وجوب ترك استعمال كلا الانائين معا وهذا ينافى طهاره احدهما فيلزم من ذلك المخالفه الالتزاميه وهى غير جائزه لأن الاجتناب عن كلا الانائين اجتناب عن الجامع ايضا فان الجامع فى ضمن احد الفردين .

وقلنا ان السيد الاستاذ (قده) اجاب عن ذلك بان هذا انما يتم فى الالتزام التفصيلى بكل من طرفى العلم الاجمالى لا فى الالتزام الاجمالى فمن التزم بطهاره هذا الاناء الاسود والتزم بطهاره الاناء الابيض هذا الالتزام التزام تفصيلى وهو لا يجتمع مع وجوب الاجتناب عن كل منهما، فالتنافى انما هو بين الالتزام التفصيلى بكل من الانائين فى المثال والاجتناب عن كل منهما ولا تنافى بين الالتزام الاجمالى بأحدهما واقعا والاجتناب عن كل منهما ظاهرا وهو مما لا محذور فيه .

ص: ٢٢٧

وقلنا ان هذا الجواب غير تام، بل لا- يرجع الى معنى محصل اذ مع الالتزام التفصيلى بطهاره كل من الانائين لا- موضوع للاستصحاب فان المكلف اذا التزم بطاهره الاناء الابيض والتزم بطهاره الاناء الاسود فمعنى ذلك انه لا موضوع للاستصحاب فان ادله الاستصحاب تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك ولكن تنقضه ييقين اخر فالمقام داخل فى ذيل هذه الروايات اعنى ولكن تنقضه ييقين اخر، فاذا تيقن بطهاره الاناء الشرقى وتيقن بطاهره الاناء الغربى فلا موضوع للاستصحاب فلأجل ذلك هذا الجواب لا يرجع الى معنى محصل ومن هنا عدل (قده) عن هذا الجواب فى تقريره الاخر .

والصحيح فى الجواب عن ذلك بأمرين :

الاول : ان استصحاب بقاء نجاسه كل من الانائين حاكم على دليل الالتزام بالحكم الواقعى المعلوم بالإجمال، لأن موضوع

وجوب الالتزام بالحكم الواقعي ومن الواضح ان دليل الالتزام لا يكون ناظرا الى ثبوت موضوعه كما هو الحال في كل دليل مثلا ما دل من الآيه المباركه والروايات على وجوب الحج عند الاستطاعه فلا يكون ناظرا الى وجود الاستطاعه في الخارج بل مفادها وجوب الحج عند تحقق الاستطاعه أى على تقدير وجود الاستطاعه يجب الحج اما ان هذ التقدير يتحقق او لم يتحقق فالأدله غير ناظره الى ذلك فكل دليل غير ناظر الى ثبوت موضوعه او عدم ثبوته، بل هو ناظر الى ثبوت الحكم على تقدير ثبوت موضوعه اما ان هذا التقدير متحقق او لا فالدليل غير ناظر الى ذلك، واما الاستصحاب فهو ينفى موضوع دليل الالتزام ظاهرا فان جريان استصحاب بقاء نجاسه كلا الانائين فهو ينفى ظاهرا موضوع وجوب الالتزام وهو كطهاره احدهما باعتبار ان نفى كلا الفردين أى استصحاب بقاء نجاسه كلا الانائين لا محاله ينفى طهاره احدهما فان الجامع ينتفى بانتفاء فرده ولا يعقل بقاء الجامع مع انتفاء فرده، اذ لا- وجود للجامع الا بوجود فرده فاذا انتفت طهارته عن الاناء الشرقي وانتفت طهارته عن الاناء الغربي فالطهاره الجامعه بين الطهارتين ايضا تنتفى فكلا- الاستصحابين يكون حاكما على دليل وجوب الالتزام ويتقدم عليه ويدل على انتفائه بانتفاء موضوعه فلا تعارض بينهما اذ لا تعارض بين دليل الحاكم ودليل المحكوم، فمن اجل ذلك لا بد من تقديم الاستصحاب على دليل وجوب الالتزام .

الثانى : ان موضوع وجوب الالتزام القلبي هو التكليف المعلوم بالإجمال المتعلق بالجامع فى الذهن ومن هنا تختلف الموافقه الالتزاميه عن الموافقه العمليه، اذ انها تختلف عن الموافقه العمليه فى نقطتين :

الاولى : ان دائره الموافقه الالتزاميه اوسع من دائره الموافقه العمليه، فان الموافقه الالتزاميه تعم الاحكام الالتزاميه والترخيصيه، فكما يجب الالتزام بالاحكام الالتزاميه كذلك يجب الالتزام بالاحكام الترخيصيه كالاباحه والاستحباب والكراهه وما شاكل ذلك، واما الموافقه العمليه فهى مختصه بالاحكام الالتزاميه ولا تعم الاحكام الترخيصيه .

الثانيه : ان التكليف فى الموافقه الالتزاميه متعلق بالجامع فى وعاء الذهن واما التكليف فى الموافقه العمليه فهو متعلق بالجامع فى وعاء الخارج .ولهذا يكون الجامع فى وعاء الخارج عين وجود افراده فى الخارج وليس للجامع فى الخارج وجود اخر غير وجود افراده بينما وجود الجامع فى عالم الذهن غير وجود افراده فى الخارج ولا يمكن انطباق الجامع فى الذهن على افراده فى الخارج لأن الوجود الذهني مبين للوجود الخارجى فلا يمكن انطباق احدهما على الاخر .

فاذاً الجامع فى الموافقه العمليه بما ان وعائه الخارج فوجوده عين وجود افراده وينطبق على افراده فى الخارج واما الجامع فى الموافقه الالتزاميه بما ان وعائه الذهن فلا ينطبق على افراده فى الخارج ووجوده غير وجود افراده فى الخارج والوجود الذهني مبين للوجود الخارجى فلا يمكن انطباق احدهما على الاخر وعلى هذا فجريان الاستصحاب فى كلا فردى العلم الاجمالى مثل استصحاب بقاء نجاسه الاناء الابيض واستصحاب بقاء نجاسه الاناء الاسود بالنسبه الى الموافقه العمليه يستلزم نفى الجامع أى الترخيص فى ترك الجامع فان كلا الاستصحابين يدل على الترخيص فى ترك كلا الفردين، والمفروض ان الجامع فى ضمن احد الفردين ووجوده فى ضمن احد الفردين فالاستصحابان مفادهما بالمطابقه الترخيص فى ترك كلا الفردين وبالالتزام فى ترك الجامع فتلزم المخالفه القطعيه الالتزاميه، واما اذا كان الجامع وعائه الذهن فجريان كلا الاستصحابين ليس ترخيصاً فى ترك الجامع وانما هو ترخيص فى ترك كلا الفردين فقط باعتبار ان الجامع لا ينطبق على الفرد فى الخارج وترك الفرد فى الخارج ليس تركاً للجامع فاستصحاب بقاء نجاسه الاناء الاسود واستصحاب بقاء نجاسه الاناء الابيض مفادهما الترخيص فى ترك كلا الفردين أى الترخيص فى وجوب الاجتناب عن كلا الفردين لا عن الجامع فان الجامع موجود فى عالم الذهن وهو لا ينطبق على احد هذين الفردين فالترخيص فى ترك كلا الفردين ليس ترخيصاً فى ترك الجامع فعندئذ لا تنافى بين الالتزام بوجوب الاجتناب عن كلا الفردين والالتزام بطهاره احدهما وهو الكلى باعتبار ان الكلى موجود فى الذهن ولا وجود له فى الخارج فلا يلزم المحذور من جريان هذا الاستصحاب والمحذور انما يلزم اذا كان الجامع موجوداً فى الخارج فان الترخيص فى ترك فرده ترخيص فى تركه .

فإذاً لا مانع من جريان كلا الاستصحابين، ومفادهما الترخيص في ترك كلا الفردين لا الترخيص في ترك الجامع، فلا تنافي بين الالتزام بوجود الاجتناب عن كلا الفردين ظاهراً وبين الالتزام بطهاره احدهما واقعا .

هذا كله فيما اذا كان الدليل على وجوب الالتزام عقلياً، فان الدليل على وجوب الالتزام اذا كان عقلياً فهو متعلق بالجامع في وعاء الذهن .

وجوب الموافقه الالتزاميه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : وجوب الموافقه الالتزاميه

الى هنا قد تبين انه على تقدير وجوب الموافقه الالتزاميه كما تجب الموافقه العمليه فهاننا وجوبان.

احدهما : الوجوب المتعلق بالفعل النفسى والقلبي كالالتزام ونحوه .

الآخر : الوجوب المتعلق بالفعل الخارجى .

وعلى هذا، فكل حكم جاء من قبل الشارع فيجب الالتزام به سواء أ كان حكماً ترخيصياً او كان حكماً الزامياً، فوجوب الالتزام ثابت بالنسبه الى كل حكم .

وعلى هذا، فاذا علم الانسان بإباحه شرب هذا الماء فيجب عليه الالتزام بإباحته قلباً، وهل هذا الالتزام يتطلب من المكلف ومن الملتزم العمل به خارجاً على طبق التزامه او لا يتطلب ؟

والجواب : انه لا- يتطلب ذلك، فإنه لا منافاه بين الالتزام بإباحه شرب هذا الماء وبين الاجتناب عنه فى الخارج عملاً، وكذلك الحال فى الاحكام الالتزاميه فاذا علم الانسان بنجاسه اناء فيجب عليه الالتزام بنجاسته قلباً وهذا الالتزام لا يتطلب من الملتزم العمل به خارجاً على طبق ما التزم به، لأن العمل على طبق الالتزام خارجاً لا يقتضى ولا يتطلب الالتزام بنجاسته قلباً بل الملاك للعمل الخارجى هو شىء اخر وهو العلم بنجاسته خارجاً وهذا هو الذى يدعو الى العمل به خارجاً فيجتنب عنه لا الالتزام القلبي، مثلاً اذا علم بوجوب الصلاه فيجب على المكلف الالتزام بوجوبها لأن الحكم الشرعى موضوع لوجوب الموافقه الالتزاميه أى قد اخذ فى وجوب الموافقه الالتزاميه، وعلى هذا فيجب عليه الالتزام بوجوب الصلاه قلباً وهذا الالتزام لا يدعو المكلف والملتزم الى الاتيان بالصلاه خارجاً اذ الداعى الى الاتيان بالصلاه هو وجوبها المتعلق بها خارجاً وهذا الوجوب هو الذى يدعو المكلف الى الاتيان بها خارجاً لا الالتزام القلبي هذا كله فيما اذا كان الالتزام بالحكم التفصيلى .

ص: ٢٣٠

واما اذا كان الالتزام بالحكم الاجمالى فى موارد العلم الاجمالى فتاره يكون المعلوم بالإجمال الاحكام الترخيصيه، كما اذا علم الانسان بطهاره احد الانائين الاناء الشرقى والاناء الغربى، وكانا مسبوقين بالنجاسه ونشك فعلاً فى بقاء نجاسه كل منهما، فعندئذ

لا مانع من استصحاب بقاء نجاسه كل منهما ومقتضى هذا الاستصحاب وجوب الاجتناب عن كلا الانائين فى الخارج فهل هذا الاستصحاب يجرى فى المقام او ان وجوب الموافقه الالتزاميه مانع عن جريان هذا الاستصحاب ؟

الظاهر بل المقطوع به ان وجوب الموافقه الالتزاميه غير مانع عن جريان هذا الاستصحاب، لأن المعلوم بالإجمال وهو الجامع قد وصل الى المكلف بدون خصوصيه هذا الاناء او ذاك الاناء أى الواصل الى المكلف هو الجامع بحده الجامعى، ومن الواضح ان الجامع بوصفه العنوانى وبحدده الجامعى لا ينطبق على شىء من الانائين فان المعلوم بالإجمال بوصفه العنوانى وهو المعلوم بالإجمال لا ينطبق على الاناء الشرقى ولا على الاناء الغربى، لأن الاناء الشرقى او الغربى ليس مصداقا للمعلوم بالإجمال، ولهذا ليس للمعلوم بالإجمال واقع موضوعى فى الخارج بوصفه العنوانى، وسيأتى الكلام عن ذلك فى مبحث العلم الاجمالى وان ليس للمعلوم بالإجمال واقعا موضوعيا فى الخارج بوصفه العنوانى، نعم الواقع المعلوم بالإجمال ينطبق اما على الاناء الشرقى او على الاناء الغربى واما المعلوم بالإجمال بوصفه العنّوانى فلا- ينطبق على شىء منهما، ولا يخرج من الذهن الى الخارج فهو مجرد مفهوم ذهنى .

وعلى هذا، فموضوع وجوب الموافقه الالتزاميه هو صورته هذا الجامع أى الجامع بوصفه العنوانى الموجود فى الذهن، وصوره الجامع لا- تنطبق على الخارج اذ ان صورته الجامع فى عالم الذهن مبينه لصورته فى عالم الخارج فلا تنطبق على صورته فى الخارج لأن الوجود الذهنى مباين للوجود الخارجى ولا يمكن انطباق الوجود الذهنى على الوجود الخارجى .

وعلى هذا فجريان استصحاب بقاء نجاسه الأناء الشرقي واستصحاب بقاء نجاسه الأناء الغربي يؤدي الى الاجتناب عن ارتكاب كلا- الانائين والترخيص في ترك كلا- الانائين، ولكن لا يؤدي الى ترك الجامع فان الجامع الذى هو موضوع وجوب الموافقه الالتزاميه وعاؤه الذهن لأن موضوع وجوب الموافقه الالتزاميه صوره الجامع ووعائها الذهن فلا تنطبق على الخارج .

فإذاً الترخيص في ترك افراد هذا الجامع ليس ترخيصاً في ترك هذا الجامع او الترخيص في ارتكاب افراد هذا الجامع ليس ترخيصاً في ارتكابه لأن هذا الجامع مبين لأفاده في الخارج ولا ينطبق عليها لأنه موجود بوجود ذهنى والافراد موجوده بوجود خارجى، والوجود الذهنى مبين للوجود الخارجى فلا- ينطبق عليه، ومن هنا تختلف وجوب الموافقه الالتزاميه عن وجوب الموافقه العمليه، فإنّ موضوع وجوب الموافقه القطعيه واقع الجامع لا- صوره الجامع فى عالم الذهن، وهذا الواقع لا محاله فى ضمن احد الفردين فى الخارج، فالترخيص فى ترك كلا- الفردين ترخيص فى ترك الجامع، والترخيص فى ارتكاب كلا الفردين ترخيص فى ارتكاب الجامع لأن الجامع وجوده بوجود احد الفردين وليس له وجود اخر غير وجود احد الفردين، فلا يمكن جريان هذا الاستصحاب فإن استصحاب بقاء نجاسه كلا الانائين يؤدي الى الترخيص فى ترك كلا الفردين والترخيص فى ترك كلا- الفردين ترخيص فى ترك الجامع فاذا كان الجامع واجبا فعندئذ تلزم المخالفه القطعيه العمليه وفى المقام وان لم يلزم مخالفه قطعيه عمليه باعتبار ان المعلوم بالإجمال حكم ترخيصى أى ليس حكماً الزامياً فترك المعلوم بالإجمال ليس فيه محذور المخالفه القطعيه العمليه واما المخالفه القطعيه الالتزاميه فهى غير لازمه، فان الترخيص فى ترك كلا- الفردين ليس ترخيصاً فى ترك الجامع الذى هو موضوع لوجوب الموافقه الالتزاميه، فلذلك وجوب الموافقه الالتزاميه فى الاحكام الترخيصيه لا يكون مانعاً عن جريان الاصول العمليه فى اطرافه لأن جريان الاصول العمليه فى اطرافه وان كان يؤدي الى الترخيص فى ترك افراده الا انه لا يؤدي الى الترخيص فى ترك الجامع فمن اجل ذلك لا تلزم المخالفه القطعيه الالتزاميه .

واما اذا كان المعلوم بالإجمال حكما الزاميا كما اذا علم بنجاسه احد الانائين وكانا مسبوقين بالطهاره ونشك فعلا فى بقاء طهاره كل منهما، والثمره تظهر بين وجوب الموافقه الالتزاميه وبين وجوب الموافقه العمليه فى مثل هذه الموارد أى ما اذا كان المعلوم بالإجمال حكما الزاميا فإنه لا مانع من جريان استصحاب بقاء طهاره الاناء الشرقى واستصحاب بقاء طهاره الاناء الغربى، ولكن هذان الاستصحابان وان كانا يؤديان الى الترخيص فى ترك كلا الفردين ولكن لا يؤديان الى الترخيص فى ترك الجامع بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه الالتزاميه اذ ان موضوع وجوب الموافقه القطعيه الالتزاميه هو صورته الجامع فى الذهن وهى مباينه لصوره الفرد فى الخارج وترك الفرد فى الخارج لا- يستلزم ترك صورته الجامع لأن الوجود الذهني مباين للوجود الخارجى والا-صول العمليه تؤدى الى الترخيص فى ترك افراد هذا الجامع ولا- تؤدى الى الترخيص فى ترك الجامع فالجامع يبقى ثابتا فوجوب الموافقه الالتزاميه لا- يكون مانعا عن جريان هذه الاصول، ولكن وجوب الموافقه العمليه يمنع عن ذلك لأن موضوعها واقع الجامع وهو موجود فى ضمن احد الفردين أى واقع النجاسه موجود فى ضمن احد الفردين اذ لا محاله ان احد الفردين نجس، فالاستصحابان يؤديان الى الترخيص فى ترك كلا- الفردين فهما مؤديان الى الترخيص فى ترك الجامع ايضا لأن الترخيص فى ترك كلا- الفردين ترخيص فى ترك الجامع لأن الجامع موجود بوجود احد الفردين وليس له وجود اخر، فترك كلا- الفردين ترك للجامع وترك الجامع موجب للمخالفه القطعيه العمليه فمن اجل ذلك وجوب الموافقه العمليه يمنع عن جريان استصحاب بقاء طهاره الاناء الشرقى واستصحاب بقاء طهاره الاناء الغربى .

وعلى هذا، يظهر الفرق بين وجوب الموافقه الالتزاميه وبين وجوب الموافقه العمليه، فوجوب الموافقه الالتزاميه لا- يمنع عن جريان الاصول العمليه فى اطرافه واما وجوب الموافقه العمليه فهو يمنع عن جريان الاصول فى الاطراف.

هذا كله فيما اذا كان موضوع وجوب الموافقه الالتزاميه الحكم الشرعى الواصل الى المكلف .

واما اذا كان الموضوع الحكم المنجز بحيث يكون الموضوع فى طول التنجز بان يكون الحكم منجزا فى المرتبه السابقه وموضوع وجوب الالتزام الحكم المنجز فى المرتبه السابقه فهل هو مانع عن جريان الاصول العمليه او لا يكون مانعا ؟

والجواب : انه لا- يكون مانعا عن جريان الاصول العمليه فى المقام فان الاصول اذا جرت فى اطرافه فهى رافعه للتنجز وجدانا وحقيقه، فتكون الاصول العمليه وارده على دليل وجوب الالتزام .

الا- ان هذا مجرد افتراض لأن لازم ذلك ان يكون وجوب الموافقه الالتزاميه مختص بالأحكام الالتزاميه المنجزه ولا- يشمل الاحكام الترخيصيه ولا الاحكام الالتزاميه غير الواصله او الاحكام الالتزاميه الواصله غير القابله للتنجز .

ولكن الامر ليس كذلك، اذ لا- معنى لهذا التخصيص فانه لوقلنا بوجوب الموافقه الالتزاميه لقلنا بها فى جميع الاحكام سواء كانت من الاحكام الالتزاميه ام كانت من الاحكام الترخيصيه وسواء كانت قابله للتنجز ام لم تكن .

وجوب الموافقه الالتزاميه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : وجوب الموافقه الالتزاميه

وجوب الموافقه القطعيه اذا كان بحكم العقل كما ان وجوب الموافقه العمليه بحكم العقل، فالموضوع لوجوب الالتزام حينئذ فى موارد العلم الاجمالي هو المعلوم بالإجمال بوصفه العنوانى الذى لا وعاء له الا فى عالم الذهن، فإن المعلوم انما هو الجامع بحدده الجامعى وهو الواصل الى المكلف واما الخصوصيه الزائده على الجامع فهى غير واصله اليه .

ص: ٢٣٤

فإذاً الموضوع لوجوب الالتزام القلبي الثابت بحكم العقل هو الجامع بوصفه العنوانى الذى لا وعاء له الا عالم الذهن ولهذا يعبر عنه بصورة الجامع، وعلى هذا فلا- مانع من جريان الاصول العمليه فى اطرافه فان الاصول العمليه وان كانت مؤديه الى الترخيص فى ترك افراده واطرافه الا- انه لا يستلزم ترك الجامع لأن الجامع موجود فى عالم الذهن ولا ينطبق على الخارج فالترخيص فى ترك افراده فى الخارج لا- يكون ترخيصا فى ترك الجامع فلا- تنافى بين وجوب الالتزام القلبي بالجامع وبين جريان الاصول العمليه فى اطرافه ومن هنا تختلف الموافقه الالتزاميه عن الموافقه العمليه كما تقدم .

هذا اذا كان الموضوع لوجوب الالتزام الحكم الواصل الى المكلف سواء أ كان واصلا تفصيلا ام كان واصلا اجمالا- لأن الموضوع لوجوب الموافقه الالتزاميه -اذا كان الحكم واصلا اجمالا- هو الجامع بوصفه العنوانى لا واقع الجامع .

واما اذا كان الموضوع هو الحكم الواصل الى المكلف المنجز فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن وجوب الالتزام أى ان تنجزه بمنجز اخر لا- بوجوب الالتزام ولكن موضوع وجوب الالتزام مقيد بالحكم الواصل المنجز فعندئذ جريان الاصول العمليه فى اطرافه رافعه لموضوع وجوب الموافقه الالتزاميه وجدانا وهو التنجز، فتكون الاصول العمليه وارده على دليل وجوب الالتزام وتكون رافعه لوجوب الالتزام بارتفاع موضوعه لأن وجوب الالتزام ينتفى بانتفاء موضوعه وموضوعه مقيد بالتنجز والمفروض ان الاصول العمليه الجاريه فى اطرافه رافعه لهذا التنجز وجدانا فينتفى وجوب الالتزام بانتفاء موضوعه فمن اجل ذلك لا تنافى بينهما ولا مانع من جريان الاصول العمليه فإنها وارده على دليل وجوب الالتزام .

ص: ٢٣٥

هذا كله اذا كان وجوب الالتزام ثابت بدليل عقلى .

وامام اذا كان ثابتا بدليل شرعى بالكتاب او السنه فعندئذ لا بد من افتراض دليلين احدهما يدل على وجوب الافعال الخارجيه وهو الوجوب الاولى، والثانى يدل على وجوب الافعال النفسانيه وهو الوجوب الثانوى، وقد اخذ فى موضوع الوجوب الثانوى الحكم الاولى، مثلا اذا جعل المولى الوجوب للصلاه والدليل الاول يدل على وجوب الصلاه والدليل الاخر هو الذى يدل على وجوب الالتزام بوجوب الصلاه، فوجوب الصلاه قد أُخذ فى موضوع وجوب الالتزام فلا بد هنا من فرض دليلين إذ لا يمكن ان يكون دليل واحد متكفل لحكمين طوليين فان الحكم الاولى مأخوذ فى موضوع الحكم الثانوى والحكم الثانوى وهو وجب الالتزام القلبي فى طول الحكم الاولى الذى هو متعلق بالفعل الخارجى فلا يمكن الجمع بينهما فى دليل واحد .

فإذاً لا بد من افتراض دليلين احدهما يدل على الحكم الاولى المتعلق بالأفعال الخارجيه والاخر يدل على الحكم الثانوى المتعلق بالأفعال النفسانيه .

وعلى هذا، فاذا كان موضوع الحكم الثانوى وهو وجوب الالتزام بالحكم الاولى الواصل الى المكلف فعندئذ لا يمكن جريان الاصول العمليه فى اطرافه لان موضوع وجوب الالتزام حينئذ واقع الحكم لا- صورته الحكم فى الذهن فاذا كان الموضوع واقع الحكم فجريان الاصول الداله على الترخيص فى ترك اطرافه يعنى الترخيص فى ترك الجامع الخارجى الموجود بين افراده وحيث ان موضوع الوجوب الثانى -وهو وجوب الالتزام - هو الحكم الواقعى، والحكم الواقعى موجود فى الخارج بوجود موضوعه فى الخارج فعندئذ اذا جرت الاصول العمليه فى اطرافه دلت على الترخيص فى ترك الجامع ايضا فعندئذ يلزم المخالفه القطعيه الالتزاميه وهى محرمة كالمخالفه القطعيه العمليه، وعلى هذا فلا فرق بين الموافقه القطعيه الالتزاميه وبين الموافقه القطعيه العمليه فلا تظهر الثمره بينهما .

واما اذا كان موضوع وجوب الالتزام بحسب لسان الدليل الحكم الواقعي اعم من الواصل وغير الواصل ففي مثل ذلك اذا علم المكلف بطهاره احد الاناءين الشرقي والغربي فطهاره كل منهما لم تصل الى المكلف والواصل هو الطهاره الجامعه بينهما أى الجامع قد وصل فعندئذ اذا قلنا ان موضوع وجوب الالتزام الطهاره الواقعيه اعم من ان تكون واصله او غير واصله فهل يمكن الالتزام بطاهره الاناء الشرقي والالتزام بطهاره الاناء الغربي ؟

والجواب : انه لا- يمكن فان الالتزام بطهاره الاناء الشرقي والالتزام بطاهره الاناء الغربي تشريع ومحرم لأن المكلف اذا التزم بطهاره الاناء الشرقي والتزم بطهاره الاناء الغربي فقد علم بالطهاره الواقعيه فى احدهما والتزم بعدم الطهاره فى الاخر فعندئذ يكون الالتزام فى احدهما تشريعا ومحرما .

وفى التشريع قولان، احدهما انه عباره عن ادخال ما ليس من الدين فى الدين والاخر انه عباره عن ادخال ما لم يعلم انه من الدين فى الدين .

اما على القول الاول، فاذا التزم المكلف قلبا بطهاره الاناء الشرقي والتزم قلبا بطهاره الاناء الغربي فقد علم بان احد الالتزامين واجب والالتزام الاخر محرم فان الالتزام الاخر من ادخال ما ليس من الدين فى الدين، اما الالتزام بطهاره احدهما مطابق للواقع فهو واجب واما الالتزام بطهاره الاخر غير المطابق للواقع فهو تشريع وادخال ما ليس من الدين فى الدين وهو محرم فيلزم الجمع بين المحذورين احدهما واجب والاخر حرام، فاذا التزم بطهاره احدهما والتزم بطهاره الاخر فقد علم بان احدهما واجب والاخر محرم .

هذا فيما اذا علم بطهاره احدهما وعدم طهاره الاخر .

واما اذا احتتمل طهاره الاخر ايضا؁ فاذا علم المكلف بطهاره احدهما واحتمل طهاره الاخر ايضا فعندئذ لا تشريع فى البين فاذا التزم بطهاره الاناء الشرقى والتزم بطهاره الاناء الغربى فقد علم بان احدهما واجب واما الاخر فهو مشكوك ولا ندرى انه واجب او حرام؁ فان كان الاناء الاخر طاهرا فالالتزام بطهارته واجب وان لم يكن الاناء الاخر طاهرا فالالتزام بطهارته محرم لانه تشريع وهو يشك فى انه حرام او ليس بحرام او انه واجب او حرام أى ان كان طاهرا فهو واجب وان لم يكن طاهرا فهو حرام ففى مثل ذلك يكون من دوران الامر بين المحذورين فى موضوع واحد وهل يمكن جريان الاستصحاب او لا يمكن ؟ واذا لم يمكن جريان الاستصحاب فهل يمكن جريان البراءة او لا ؟ بحث كل ذلك فى محله .

واما اذا لم يلتزم لا بطهاره الاناء الشرقى ولا بطهاره الاناء الغربى فقد علم بالمخالفة القطعية للالتزام لآن الالتزام بأحدهما واجب عليه باعتبار ان احدهما طاهر فيكون الالتزام بطهارته واجب عليه فاذا ترك الالتزام بطهاره الاناء الشرقى وترك الالتزام بطهاره الاناء الغربى فقد علم بالمخالفة القطعية للالتزام وهى محرمه؁ واما اذا التزم بأحدهما وترك الالتزام بالآخر ففيه احتمال الموافقة كما ان فيه احتمال المخالفة فإن كان ما التزم به طاهرا فهو موافق للواقع فقد التزم بالطهاره واتى بالواجب وان لم يكن مطابق للواقع فهو تشريع ومحرم؁ فكما يحتمل الموافقة كذلك يحتمل المخالفة ايضا؁ هذا كله على القول بان التشريع عباره عن ادخال ما ليس من الدين فى الدين .

ولكن الصحيح ان التشريع عباره عن ادخال ما لم يعلم انه من الدين فى الدين فان المستفاد من الآيات والروايات ان التشريع عباره عن ادخال ما لم يعلم انه من الدين فى الدين فقوله تعالى (قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (١) الدال على ان الظن لا يغنى من الحق شىءً وهكذا الروايات الواردة فى المقام فقد ورد فى بعضها (القضاء أربعة ثلاثة فى النار؁ وواحد فى الجنة : رجل قضى بجور وهو يعلم فهو فى النار؁ ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو فى النار؁ ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو فى النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو فى الجنة) (٢) فان من قضى بالحق وهو لا يعلم به ممن ينطبق عليه انه ادخل ما لم يعلم بانه من الدين فى الدين؁ وكيفما كان المستفاد من الآيات والروايات ان التشريع عباره عن ادخال ما لم يعلم انه من الدين فى الدين .

ص: ٢٣٨

١- يونس/سوره ١٠؁ آيه ٥٩.

٢- وسائل الشيعه؁ الحر العاملى؁ ج ٢٧؁ ص ٢٢؁ ابواب صفات القاضى؁ باب ٤؁ ح ٦؁ ط آل البيت.

وعلى هذا فقد ذكر بعض المحققين (قده) ان المكلف يعلم بوصول حكم فى كل واقعه اجمالاً فان أى واقعه لا تخلو من حكم فالمكلف يعلم بثبوت حكم فى كل واقعه اجمالاً وان كان نوع هذا الحكم غير معلوم له، وهذا العلم الاجمالى لا يمنع من جريان الاصول العمليه فى هذه الواقعه لنفى الحكم ولا- تنافى بين نفي العلم الاجمالى بثبوت حكم فى هذه الواقعه واقعا وبين نفي الحكم فيها ظاهرا كما سيأتى بحثه فى مسأله الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى .

ولكن هذا مبنى على مقوله مشهوره بين الاصحاب ان كل واقعه لا يخلو من حكم، فالحكم ثابت فى كل واقعه وهذه المقوله مبنيه على ان الاباحه مجعوله فى الشريعه المقدسه .

وجوب الموافقه الالتزاميه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : وجوب الموافقه الالتزاميه

ذكرنا الصحيح ان التشريع عبارته عن ادخال ما لم يعلم انه من الدين فى الدين وهذا المعنى هو المستفاد من الآيات والروايات .

وعلى هذا، فعلى المشهور من ان فى كل واقعه حكم شرعى اجمالاً فعندئذ اذا علم المكلف بثبوت حكم واقعى فى كل واقعه اجمالاً فهل هذا العلم الاجمالى يكون مانعا عن جريان الاصول العمليه فى هذه الواقعه او لا يكون مانعا ؟

والجواب انه : لا- يكون مانعا اذ لا- تنافى بين الالتزام بالمعلوم بالإجمال وهو الحكم الواقعى فى كل واقعه وبين جريان الاصول العمليه، فان جريانها وان كان يؤدى الى نفي هذه الاحكام ظاهرا ولكن لا تنافى بين الالتزام بنفي هذه الاحكام ظاهرا وبين العلم بثبوتها اجمالاً، كما سيأتى فى مسأله الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى فمن اجل ذلك لا مانع منه .

ص: ٢٣٩

الا- ان هذه المقاله وهو ان فى كل واقعه حكم شرعى مبنيه على ان الاباحه مجعوله فى الشريعه المقدسه، ولكن الظاهر انه لا أصل لذلك فان الشريعه انما جاءت لجعل الاحكام الالتزاميه وما يلحق بها من الاستجاب والكراهه لئلا يكون الانسان مطلق العنان واما اباحه الاشياء اصلاً وذاتا فهى ثابتة طالما لم يحكم الشارع بالوجوب او الحرمة فالحرمة والوجوب بحاجه الى دليل، واما اباحه الشئ فهى ثابتة اصاله فلا تحتاج الى دليل .

فإذاً ليس للمكلف العلم الاجمالى فى كل واقعه بثبوت حكم واقعى اجمالاً .

وعلى هذا، فاذا علم المكلف بثبوت حكم كما اذا علم بنجاسه احد الاناءين، فهنا حكمان شرعيان :

احدهما : الحكم الاولى وهو نجاسه احد الاناءين .

الآخر : الحكم الثانى وهو وجوب الالتزام .

والنجاسه التى هى حكم اولى مأخوذه فى موضوع الحكم الثانى أى يجب على المكلف الالتزام بنجاسه احد الاناءين، فهنا حكمان مستقلان طوليان غايه الامر ان الحكم الاولى مأخوذ فى موضوع الحكم الثانى، والا فكلُّ منهما حكم مستقل ولكل منهما موافقه غايه الامر للحكم الاول موافقه عمليه خارجيه ومخالفه عمليه خارجيه، واما الحكم الثانى فله موافقه التزاميه نفسيه ومخالفه التزاميه كذلك، ويترتب على كل منهما ثواب وعقاب وكل منهما مستقل فى هذه الاثار .

وعلى هذا، فتاره ننظر الى جريان الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالى بالنسبه الى الحكم الاولى، فان المكلف اذا علم بنجاسه احد الاناءين الشرقى او الغربى وكانا مسبوقين بالطهاره او مسبوقين بعدم النجاسه ويشك فعلا فى بقاء طهاره كل منهما او بقاء عدم نجاسه كل منهما فعندئذ هل يجرى استصحاب بقاء طهاره كل منهما ؟

ص: ٢٤٠

لا يجرى هذا الاستصحاب بلحاظ الحكم الاولي، لأن جريان كلا الاستصحابين يؤدي الى الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه أى الترخيص فى شرب النجس لأن المعلوم بالإجمال فى الحكم الاولى هو الجامع الخارجى والترخيص فى ترك افراد هذا الجامع ترخيص فى تركه او الترخيص فى ارتكاب افراد هذا الجامع ترخيص فى ارتكابه فمن اجل ذلك يكون الترخيص فى ارتكاب النجاسه مستلزما للترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه فمن اجل ذلك لا يجرى هذان الاستصحابان .

واما مع قطع النظر عن الحكم الاولى، فهل الحكم الثانى وهو تعلق وجوب الالتزام بالمعلوم بالإجمال وهو نجاسه احد الاناءين فانه يجب على المكلف الالتزام بنجاسه احد الاناءين فهل هذا الوجوب وهذا العلم الاجمالى يكون مانعا عن جريان الاستصحاب فى اطرافه او لا يكون مانعا؟

إذا لا- بدّ من التفريق بين الاصول المحرزه والاصول غير المحرزه، فان الاصول إن كانت محرزه كاستصحاب ونحوه فان استصحاب بقاء طهاره هذا الاناء الشرقى او الغربى او استصحاب عدم نجاستهما بالنسبه الى الحكم الثانى يكون رافعا الى موضوعه ظاهرا وعندئذ يكون هذا الاستصحاب حاكما على دليل وجوب الالتزام، فينتفى وجوب الالتزام بانتفاء موضوعه فيكون الاستصحاب حاكما على دليل وجوب الالتزام .

واما اذا كانت الاصول العمليه اصول غير محرزه كأصالة البراءه ونحوها فان مفاد الاصول غير المحرزه التّعيّير والتأمين ورفع التّنجّز لا رفع النجاسه، بل النجاسه باقيه ولكن المكلف معذور فى ارتكابها بواسطه الاصول العمليه غير المحرزه، فعندئذ لا مانع من جريان هذه الاصول فى اطراف هذا العلم الاجمالى بالنسبه الى الوجوب الثانى كما انه لا مانع من وجوب الالتزام بالنجاسه لأن النجاسه باقيه على حالها فموضوع وجوب الالتزام باقى على حاله فيجب عليه الالتزام بنجاسه احد الاناءين وفى نفس الوقت هو معذور عن ارتكاب النجاسه ولا مانع من ذلك .

فإذاً الاصول العمليه تجرى بلحاظ الوجوب الثانى وهو وجوب الالتزام بقطع النظر عن الوجوب الاول واما بلحاظ الوجوب الاول فلا- تجرى الاصول العمليه مطلقا لا الاصول العمليه المحرزه ولا الاصول العمليه غير المحرزه لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه، واما مع قطع النظر عن الحكم الاول أى بلحاظ الحكم الثانى فلا مانع من جريان الاصول العمليه المحرزه والاصول العمليه غير المحرزه، غايه الامر ان الاصول العمليه المحرزه رافعه لموضوع وجوب الالتزام ظاهرا فتكون حاكمه على دليل وجوب الالتزام، واما الاصول العمليه غير المحرزه فهى لا- تكون رافعه لموضوع وجوب الالتزام لذا يبقى وجوب الالتزام بحاله مع جريان هذه الاصول، هذا هو الفرق بين الحكم الاول والحكم الثانى .

إلى هنا قد تبين ان وجوب الموافقه الالتزاميه ولو كان بحكم العقل فالموضوع له المعلوم بالإجمال بوصفه العنوانى الذى لا وعاء له الا وعاء الذهن واما اذا كان وجوب الموافقه الالتزاميه بحكم الشرع لا بحكم العقل فموضوعه واقع المعلوم بالإجمال ولهذا لا يمكن جريان الاصول العمليه فى اطرافه لأن الاصول العمليه تؤدى الى الترخيص فى ترك افراده والترخيص فى ترك افراد الجامع ترخيص فى ترك الجامع ايضا لأن الجامع على هذا خارجى لا عنوان ذهنى .

هذا هو الفرق بين ان يكون وجوب الالتزام عقليا وبين ان يكون شرعيا .

هذا تمام كلامنا فى وجوب الموافقه الالتزاميه .

وبعد ذلك يقع الكلام فى العلم الاجمالى .

وقد تقدم الكلام فى مستهل هذا البحث ان حجه القطع لا يمكن انفكاكها عنه ولا يمكن للشارع منع القطع عن العمل بقطعه لأنه بنظر القاطع تهافت وتناقض وهو مما لا يمكن، وايضا ان العلم الاجمالى هل يوجب حرمة المخالفه القطعيه العمليه وكذلك وجوب الموافقه القطعيه العمليه ؟ أى هل يكون العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه العمليه القطعيه ولوجوب الموافقه القطعيه العمليه او يكون بنحو الاقتضاء ؟ فيه اقوال سوف يأتى الكلام فيها .

وعلى هذا فالكلام فى المقام انما هو فى ان العلم الاجمالى كالعلم التفصيلى فى تنجيز المخالفه القطعيه العمليه ووجوب الموافقه القطعيه العمليه او انه ليس كالعلم التفصيلى ؟

والجواب انه يقع الكلام هنا من عده جهات .

الجهه الاولى : فى حقيقه العلم الاجمالى .

وان حقيقته تختلف عن حقيقه العلم التفصيلى او انه لا تختلف عنه ؟

الجهه الثانيه : ان العلم الاجمالى هل يوجب تنجيز المخالفه القطعيه العمليه او لا ؟

الجهه الثالثه : ان العلم الاجمالى هل يوجب تنجيز الموافقه القطعيه العمليه او لا ؟

اما الكلام فى الجهه الاولى أى فى حقيقه العلم الاجمالى ففيها عده جهات وتفسيرات:

التفسير الاول : ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) فى مبحث الواجب التخييرى من ان الوجوب التخييرى فى الواجب التخييرى متعلق بالفرد المردد، وعلل ذلك بان الوجوب امر اعتبارى ولا مانع من تعلقه بالفرد المردد بل ذكر انه لا مانع من تعلق صفه حقيقه بالفرد المردد كالعلم كما فى موارد العلم الاجمالى أى ان العلم الاجمالى تعلق بالفرد المردد ولا مانع من ذلك .

هكذا ذكره (قده) فى مبحث الواجب التخييرى

وللمناقشه فيه مجال واسع .

فإن الفرد المردد فى الخارج غير معقول ولا يعقل الفرد المردد فى أى وعاء لا فى الخارج ولا فى الذهن ولا فى لوح الواقع، فان كل فرد فى كل وعاء اذا وجد فهو متعين ومتشخص فان الوجود مساوق للتشخص سواء ا كان وجودا خارجيا ام كان وجودا ذهنيا ولا فرق من هذه الناحيه، فيستحيل ان يكون الشىء فى الخارج مرددا بين وجود نفسه ووجود غيره بان يكون وجود زيد مرددا بين وجود نفسه وبين وجود غيره، وكذلك فى الذهن فان صورته الشىء فى الذهن هى علم فلا يعقل ترده بين الوجود والعدم ولا بين الوجودين .

فإذاً الفرد المردد فى أى وعاء فهو غير معقول لأن الوجود عين التشخص والتعین سواء أ كان فى الذهن او كان فى الخارج .

فما ذكره المحقق الخراسانى (قده) من انه لا- مانع من تعلق العلم الاجمالى بالفرد المردد رغم ان العلم صفه حقيقه فضلا عن الوجوب الذى هو امر اعتبارى غير تام .

ومن هنا يظهر ان الوجوب ايضا لا- يمكن ان يكون متعلقا للفرد المردد لأن الفرد المردد لا وجود له لا فى عالم الذهن ولا فى عالم الخارج ولا فى عالم الاعتبار كى يتعلق به الوجوب او الحرمة او ما شاكل ذلك .

فإذاً كما لا يعقل تعلق العلم بالفرد المردد كذلك لا يعقل تعلق الوجوب به .

حقيقه العلم الاجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حقيقه العلم الاجمالى

كان كلامنا فى حقيقه العلم الاجمالى وانه فرق بين العلم التفصيلى والعلم الاجمالى، وذكرنا ان فى حقيقه العلم الاجمالى اتجاهات وتفسيرات:

الاول : ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) فى مبحث الواجب التخييرى من ان الوجوب فى الواجب التخييرى متعلق بالفرد المردد ولا- مانع من ذلك وعلل ذلك بان الوجوب امر اعتبارى فلا مانع من تعلقه بالفرد المردد، بل ذكر انه لا مانع من تعلق الصفه الحقيقه بالفرد المردد كالعلم الاجمالى فان العلم صفه حقيقه ومع ذلك لا مانع من تعلقه بالفرد المردد (1).

وما ذكره (قده) غير تام وغير دقيق لأن الفرد المردد لا يعقل وجوده فى الخارج ولا فى عالم النفس ولا فى عالم الاعتبار ولا فى عالم اللوح، ففى أى وعاء لا يتصور الفرد المردد سواء أ كان فى وعاء الخارج ام فى وعاء الذهن ام فى وعاء الاعتبار او فى لوح الواقع، ففى جميع ذلك لا- يعقل وجود الفرد المردد أى لا- يعقل ان يكون زيد موجودا فى الخارج ووجوده مرددا بين وجود نفسه ووجود غيره، او اذا تصور الانسان شىء فى الخارج وهذا التصور وجود ذهنى مرددا بين تصوره وتصور غيره فهو غير معقول، وكذلك الحال فى عالم الاعتبار فان المولى اذا اعتبر شيئا فلا- يعقل ان يكون مرددا بين اعتباره واعتبار غيره، فالفرد المردد غير معقول حتى يتعلق به العلم او يتعلق به الوجوب .

ص: ٢٤٤

١- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ص ١٤١.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه لا- مانع من تعلق العلم بالفرد المردد ومعنى ذلك انه تعلق بكل من الفردين فى الخارج او الافراد بحده الفردى ولكن مرددا بين هذا الفرد وذاك الفرد.

وهذا خلاف الوجدان والضرورة فان متعلق العلم الاجمالي عنوان احدهما لا الفرد بحدده الفردي أى لا هذا الفرد ولا ذاك الفرد، فاذا علم المكلف بنجاسه احد الاناءين احدهما ابيض والاخر اسود فلا يكون العلم الاجمالي متعلقا بنجاسه الاناء الابيض بحدده الفردي ولا- بنجاسه الاناء الاسود بحدده الفردي مرددا بينهما فانه خلاف الضرورة والوجدان فان العلم الاجمالي متعلق بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما .

ولعل مراد صاحب الكفايه (قده) من تعلق الوجوب فى الواجب التخييري بالفرد المردد مفهوم احد هذه الافراد وان كان هذا خلاف الظاهر ولكن لا بد من حمل كلامه على ذلك والا فهو غير معقول .

فالتتيجه انه لا يمكن تعلق الامر الحقيقى او الاعتبارى بالفرد المردد .

الثانى : ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى (قده) ومنهم السيد الاستاذ(قده) من ان متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي بحدده الجامعى وشىء من خصوصيات الافراد غير مأخوذ فى متعلق العلم الاجمالي فالعلم متعلق بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما او احدها بحدده الجامعى، ولهذا يكون العلم الاجمالي بالنسبه الى متعلقه علم تفصيلى وليس فيه شائبه من الاجمال والجهل والشك، والاجمال والشك انما هو فى مرحله التطبيق أى فى الفرد الخارجى ولا يعلم المكلف ان النجس هو الاناء الابيض او الاناء الاسود، ولا- فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلى من حيث المتعلق فكما ان متعلق العلم التفصيلى معلوم تفصيلا وكذلك متعلق العلم الاجمالي معلوم تفصيلا والفرق بينهما فى الخارج لا فى افق الذهن فان المعلوم بالعرض بالعلم التفصيلى ايضا معلوم واما المعلوم بالعرض فى العلم الاجمالي فهو مردد وغير معلوم ومجمل فمن اجل ذلك سمي هذا العلم بالعلم الاجمالي، وسمى العلم التفصيلى بذلك باعتبار ان المعلوم بالذات مطابق مع المعلوم بالعرض حرفيا أى تمام خصوصيات المعلوم بالعرض مأخوذه فى متعلق العلم التفصيلى أى فى المعلوم بالذات بينما الامر ليس كذلك فى العلم الاجمالي فان فيه خصوصيات المعلوم بالعرض غير مأخوذه فى المعلوم بالذات فان المعلوم بالعرض الافراد الخارجيه وشىء من خصوصياتها غير مأخوذه فى متعلق العلم الاجمالي، لأن متعلق العلم الاجمالي الجامع بحدده الجامعى وهذا الجامع بوصفه العنوانى لا موطن له الا الذهن ولا يتعدى من الذهن الى الخارج ولا واقع موضوعى له فى الخارج وقد برهن ذلك بأمرين :

الاول : انه لو كان لمتعلق العلم الاجمالي واقع فى الخارج فما هو الواقع فى الموارد التى لا- تعين للواقع ؟ كما اذا علم اجمالا بنجاسه احد الاناءين بملاقاه البول وفرضنا ان الاناء الاخر ايضا نجس بملاقاه البول فكل الاناءين نجس بملاقاه البول غايه الامر ان نجاسه احدهما معلومه ونجاسه الاخر غير معلومه ففى مثل ذلك ما هو مصداق متعلق العلم الاجمالي، فالمعلوم بالاجمال كما لا- ينطبق على هذا الاناء لا- ينطبق على الاناء الثانى ايضا فاذا فرضنا ان هنا اناءين احدهما شرقى والاخر غربى فكل الاناءين متنجس بملاقاه البول والمكلف يعلم اجمالا بنجاسه احدهما، والمعلوم بالاجمال لا ينطبق على شىء منهما لا على الاناء الشرقى ولا على الاناء الغربى لأمرين :

الاول : انه لو انطبق على الاناء الشرقى لمانقلب العلم الاجمالي الى تفصيلى وهذا خلف، اذ لانزم هذا الانطباق ان حد الفرد وخصوصيته مأخوذه فى متعلق العلم الاجمالي فى افق الذهن، فاذا كان حد الفرد وخصوصيته مأخوذه فى تعلق العلم الاجمالي لكان علما تفصيليا فان العلم التفصيلى المعلوم به مطابق للمعلوم بالعرض فى تمام الخصوصيات فان تمام خصوصيات المعلوم بالعرض مأخوذ فى متعلق العلم التفصيلى فعندئذ لو انطبق المعلوم بالاجمال فى المقام وهو نجاسه احد الاناءين، فلو انطبق المعلوم بالاجمال على الاناء الشرقى لمانقلب المعلوم بالاجمال الى علم تفصيلى، لأن معنى هذا الانطباق ان خصوصيه الاناء الشرقى مأخوذه فى متعلق العلم الاجمالي فى افق الذهن وعليه فينقلب العلم الاجمالي الى علم تفصيلى وهو خلف .

الثانى : ان انطباق المعلوم بالاجمال على نجاسه احد الاناءين معينا لفرض ان كلا الاناءين نجس بملاقاه البول، لكن المعلوم بالاجمال انطباقه على نجاسه الاناء الشرقى معينا خلاف الضروره والوجدان فإن المعلوم بالاجمال هو الجامع أى عنوان احدهما وهذا الجامع لا- موطن له الا- الذهن فان صورته الجامع موجوده فى الذهن وهى لا تنطبق على الخارج، وكذلك انطباقه على نجاسه الاناء الغربى معينا، وانطباقه على نجاسه كلا الاناءين ايضا كذلك لأن المعلوم بالاجمال نجاسه احدهما لا نجاسه كليهما .

ومن هنا يظهر انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالإجمال حتى في علم الله تعالى وتقدس لا الاناء الشرقي ولا الاناء الغربي ولا نجاسه كالا- الاناءين فليس للمعلوم بالإجمال واقع موضوعي اذ هو الجامع العنواني ولا- موطن له الا عالم الذهن فلا ينطبق على ما في الخارج وليس له واقع موضوعي .

ومن هنا اذا علم الانسان بسبب او بآخر ان النجس هو الاناء الشرقي فلا يمكن القول بان نجاسته معلومه بالإجمال فانه خلاف الضروره لأن نجاسه الاناء الشرقي ليست معلومه بالإجمال او علم بسبب او بآخر نجاسه الاناء الغربي فلا يمكن القول بان نجاسته هي المعلومه بالإجمال،وعليه فلا واقع موضوعي للمعلوم بالإجمال ولا موطن له الا الذهن .

فالنتيجه : ان ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ (قدهما) من ان متعلق العلم الاجمالي الجامع العنواني الانتزاعي ولا موطن له الا الذهن ولا واقع موضوعي له في الخارج (1)

البرهان الثاني : ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من ان في متعلق العلم الاجمالي احتمالات :

الاول : انه لا متعلق له .

الثاني : ان متعلقه الفرد المعين .

الثالث : ان متعلقه الفرد المردد .

الرابع : انه الجامع العنواني الانتزاعي وهو عنوان احدهما .

والاول باطل لأن العلم لا يمكن تحققه بدون المتعلق، والثاني خلف لأن متعلقه لو كان فردا معيناً فهو علم تفصيلي، واما الثالث فهو ايضا غير معقول فلأن الفرد المردد في الخارج غير معقول، فيتعين الاحتمال الرابع وهو عنوان احدهما المنتزع ولا موطن له الا الذهن ولا واقع موضوعي له في الخارج (2)

ص: ٢٤٧

١- محاضرات في اصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ الفياض، ج ٢، ص ٦.

٢- نهايه الدرايه، المحقق الاصفهاني، ج ٣، ص ٩٣.

فالنتيجه : ان متعلق العلم الاجمالي على ضوء مدرسه المحقق النائيني والمحقق الاصفهاني (قدهما) ان المعلوم بالاجمال هو الجامع العنواني بحده الجامعي ولا مووطن له الا الذهن ولا واقع موضوعي له

حقيقه العلم الاجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حقيقه العلم الاجمالي

الى هنا قد تبين ان مدرسه المحقق النائيني ومنهم السيد الاستاذ(قدهما) قد ذكروا ان المعلوم بالاجمال لا يمكن انطباقه على احد فرديه او على احد افراده في الخارج ولا واقع موضوعي له .
ولكن للمناقشه فيه مجال .

فإن ما ذكرته هذه المدرسه وان كان صحيحا من جهه ولكنه غير واقعي وغير صحيح من جهه اخرى.

اما انه صحيح فمن جهه ان المعلوم بالاجمال بوصف كونه معلوما بالاجمال لا- موطن له الا- الذهن ولا- يمكن انطباقه على الخارج، وإما انه غير صحيح فلا شبهه على ان العلم التصديقي هو عبارته عن الكشف الذاتي عن الواقع، فان العلم على قسمين: علم تصوري وهو مجرد تصور المفاهيم في عالم الذهن بقطع النظر عن الجهات الاخرى وعن اضافاتها، فان هذا العلم ليس في الحقيقه علم اذ هو مجرد تصورات في عالم الذهن ولا- يترتب عليها أي اثر، وعلم تصديقي وهو الذي يترتب عليه الا-ثر وهو الكشف الذاتي عن الواقع فان كل علم سواء كان علما تفصيليا او كان علما اجماليا انما استخدم للإشاره الى الواقع، فإن كشفه عن الواقع ذاتي وغير قابل لانفكاك والسلب عنه، وهذا العلم هو العلم التصديقي ويترتب عليه الاثر ولا فرق في ذلك بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي فكما ان المعلوم بالتفصيل في العلم التفصيلي يكشف كشفا ذاتيا عن المعلوم بالعرض أي عن الواقع الخارجي كذلك المعلوم بالذات في العلم الاجمالي فانه يكشف كشفا ذاتيا عن المعلوم بالعرض في الخارج، غايه الامر ان المعلوم بالعرض في العلم التفصيلي معين في الخارج عندنا واما المعلوم بالعرض في العلم الاجمالي فهو غير معين عندنا من جهه جهلنا والا- في الواقع وعلم الله فهو معين، فان المكلف اذا علم بوقوع قطره دم في احد الاناءين ولكنه لا- يدري انها وقعت في الاناء الشرقي او في الاناء الغربي فهذا منشأ للعلم الاجمالي او كان في مكان مظلم ويعلم ان احد الاناءين قد لاقى النجس ولكن لا- يدري ان الملاقي هو الاناء الابيض او انه الاناء الاسود وهذا منشأ للعلم الاجمالي او انه يعلم بوقوع قطره دم على احد الاناءين معينا ثم بعد ذلك اشتبه في اناء اخر فهذا الاشتباه منشأ للعلم الاجمالي بنجاسه احد الاناءين، واما في علم الله فالواقع معلوم ان قطره الدم وقعت على أي من الاناءين أي اما في الاناء الشرقي او الاناء الغربي او ان الملاقي للنجس اما هو الاناء الابيض او الاناء الاسود كل ذلك في الواقع معلوم ومعين عند الله تعالى ولكنه عند المكلف مجهول من جهه جهله بالحال فمن اجل ذلك المعلوم بالذات في العلم الاجمالي ينطبق على المعلوم بالعرض غايه الامر ينطبق على الفرد المردد بين فردين ينطبق اما على نجاسه الاناء الشرقي او على نجاسه الاناء الغربي واما ان ينطبق على نجاسه الاناء الابيض او على نجاسه الاناء الاسود، وهذا التردد عندنا من جهه جهلنا بالحال واما في الواقع فهو معلوم ومعين .

فما ذكرته مدرسه المحقق النائيني من ان المعلوم بالإجمال لا- واقع موضوعي له في الخارج لا- يمكن المساعدة عليه، بل هو خلاف الضروره والوجدان، اذ لا شبهه في ان المعلوم بالإجمال يكشف كشفا ذاتيا عن المعلوم بالعرض غايه الامر ان المعلوم بالعرض معين في الواقع وعلم الله وغير معين عندنا من جهه جهلنا بالحال، نعم المعلوم بالإجمال بوصفه العنوانى لا- واقع موضوعي له ولكن من هذه الناحيه لا- فرق بين العلم الاجمالى والعلم التفصيلى فان المعلوم بالتفصيل بوصفه العنوانى ايضا لا واقع موضوعي له، اذ لا موطن له الا الذهن ولا ينطبق على الخارج، فالمعلوم بالذات بوصفه العنوانى أى بوصف كونه معلوما لا واقع موضوعي له في الخارج سواء أ كان معلوما بالذات للعلم التفصيلى او معلوما بالذات للعلم الاجمالى، اما ذات المعلوم بالذات بقطع النظر عن هذا الوصف فهو كاشف ذاتا عن المعلوم بالعرض وينطبق عليه غايه الامر في المعلوم بالذات في العلم التفصيلى انطباقه معلوم لدى المكلف كما انه معلوم عند الله واما في العلم الاجمالى فانطباقه مردد عند المكلف من جهه جهله بالحال واما في الواقع وعلم الله فهو معلوم باعتبار ان منشأ العلم الاجمالى معلوم ومن هنا يظهر ان ما ذكرته هذه المدرسه مبنى على الخلط بين المعلوم بالإجمال بوصفه العنوانى والمعلوم بالإجمال في نفسه وبقطع النظر عن هذا الوصف فان ما لا- واقع موضوعي له هو المعلوم بالإجمال بوصفه العنوانى فانه الذى لا واقع موضوعي له واما المعلوم بالإجمال في نفسه وبقطع النظر عن هذا الوصف فهو ينطبق على الخارج ويكشف عن المعلوم بالعرض في الخارج وينطبق عليه غايه الامر انطباقه مردد عندنا من جهه جهلنا بالحال واما في الواقع وعلم الله فهو معين، هذا مضافا الى ان المعلوم بالإجمال اذا لم ينطبق على المعلوم بالعرض في الخارج كما اذا فرضنا ان النجاسه المعلومه بالذات نجاسه احد الاناءين الشرقى او الغربى فهى اذا لم تنطبق على نجاسه احدهما في الخارج فإذا ما هو وجه تنجز نجاسه الاناء الشرقى او نجاسه الاناء الغربى؟ فان العلم الاجمالى موطنه الذهن والمعلوم بالذات موطنه الذهن ولا- ينطبق على الخارج فما هو إذا المنجز لنجاسه الاناء الشرقى ولنجاسه الاناء الغربى على تقدير كونه نجسا؟ لفرض ان العلم الاجمالى لا يصلح ان يكون منجزا لأن المعلوم بالإجمال في العلم الاجمالى لا ينطبق عليه ولا يكشف عنه حتى يكون منجزا .

فهذا الاشكال وارد على مدرسه المحقق النائيني (قده) .

فالتتيجه ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قده) لا يمكن المساعده عليه، بل هو خلاف الضروره والوجدان اذ كشف العلم عن الواقع ذاتا امر موافق للوجدان والضروره .

واما ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان للمعلوم بالإجمال فى العلم الاجمالى اذا كان له واقع فما هو هذا الواقع فى الموارد التى لا تعين له، كما اذا فرضنا ان المكلف يعلم بوقوع قطره دم فى احد الاناءين وفرضنا ان قطره اخرى وقعت فى اناء اخر فكلا الاناءين نجس بملاقاه الدم غايه الامر احدهما معلوم بالإجمال فعندئذ فما هو المعلوم بالإجمال هل هو نجاسه الاناء الشرقى او نجاسه الاناء الغربى؟ لفرض ان كلا الاناءين متنجس بملاقاه الدم فما هو الواقع لو كان للمعلوم بالإجمال واقع؟ والواقع هو نجاسه الاناء الشرقى او نجاسه الاناء الغربى وهذا دليل على انه ليس للمعلوم بالإجمال واقع موضوعى فى الخارج (1)

والجواب عن ذلك واضح : فان منشأ العلم الاجمالى هو علم المكلف بوقوع قطره دم فى احد الاناءين هذا هو منشأ العلم الاجمالى واما وقوع قطره اخرى فى الاناء الاخر فهو ليس منشأ للعلم الاجمالى فما هو منشأ للعلم الاجمالى فهو معلوم فى الواقع وفى علم الله والمعلوم بالإجمال ينطبق عليه ولكنه مجهول عند المكلف واما فى الواقع وعلم الله فهو معلوم .

الى هنا قد تبين ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني ومنهم السيد الاستاذ(قدهما) من ان ليس للمعلوم بالإجمال فى العلم الاجمالى واقع موضوعى ولا- ينطبق لا- على نجاسه الاناء الشرقى ولا على نجاسه الاناء الغربى لا يرجع الى معنى صحيح بل هو خلاف الضروره والوجدان لأن العلم التصديقى عباره عن الكشف الذاتى سواء أ كان العلم تفصيليا او العلم اجماليا فان كشفه عن الواقع ذاتى وغير قابل للانفكاك غايه الامر ان العلم التفصيلى يكشف عن واقع معين عند العالم واما العلم الاجمالى فلا يكشف عن واقع معين عند العالم لجهله بالواقع ولكن فى الواقع وعلم الله معلوم فهذا هو المطابق للوجدان .

ص: ٢٥٠

١- محاضرات فى اصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئى للشيخ الفياض، ج ٢، ص ٦.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حقيقه العلم الاجمالي

الاتجاه الثالث : ما ذكره المحقق العراقي (قده) وحاصله :

انه لا فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في المعلوم بالعرض، فان المعلوم بالعرض في كلا العلمين هو الفرد بحدده الفردي فكما ان المعلوم بالعرض في العلم التفصيلي الفرد بحدده الفردي فكذلك المعلوم بالعرض في العلم الاجمالي والفرق بينهما انما هو في نفس العلم فان العلم الاجمالي مشوب بالإجمال واما العلم التفصيلي فهو غير مشوب بالإجمال.

وقد برهن ذلك : بان المعلوم بالإجمال لو كان متعلقا بالجامع فلا يمكن انطباقه على الفرد بحدده الفردي وانما ينطبق على الحيثية المشتركة الجامعه بين الفردين او الافراد وهي الحيثية المنتزعه من الفرد بإلغاء خصوصيه الفرديه فان كل فرد ينحل الى خصوصيتين، الخصوصيه المشتركة الجامعه بين فردين او افراد والخصوصيه الفرديه، فلو كان متعلق العلم الاجمالي بالجامع فلا ينطبق الا- على الخصوصيه الفرديه المشتركة الجامعه بين فردين او افراد ولا- يمكن انطباقه على الخصوصيه الفرديه مع ان الامر ليس كذلك .

هكذا ذكره (قده) (1)

وقد أورد عليه المحقق الاصفهاني (قده) بان العلم الاجمالي المتعلق بالجامع ينحل الى علمين العلم بالجامع بما هو جامع، والعلم بالجامع المقيد بكونه في ضمن احد الفردين او الافراد وهذا هو العلم الاجمالي فان العلم الاجمالي متعلق بالجامع المقيد بكونه في ضمن احد الفردين او الافراد لأنه متعلق بالجامع المقيد بإحدى الخصوصيتين او الخصوصيات الفرديه.

وعلى هذا، فيمكن المناقشه في ذلك فان العلم الاجمالي اذا تعلق بالجامع المقيد بكونه في ضمن احد الفردين او الافراد فننقل الكلام في خصوصيه هذا التقييد فان متعلق العلم الاجمالي الجامع المقيد بكونه في ضمن احد الفردين او الافراد فإذا نقل الكلام في خصوصيه هذا التقييد فهل هذا التقييد تقييد بالفرد او تقييد بالجامع ؟ ولا ثالث لهما .

ص: ٢٥١

١- نهايها الافكار، تقرير بحث المحقق العراقي للشيخ البروجردى، ج ٢، ص ٤٧.

فعلى الاول وهو ما اذا كان هذا التقييد هو تقييد متعلق العلم الاجمالي بالفرد فلازم ذلك تعلق العلم الاجمالي بالفرد بحدده الفردي مباشره لا- انه تعلق بالجامع المقيد بكونه في ضمن احد الفردين او الافراد حتى ينحل الى علمين علم بالجامع بما هو الجامع وعلم بالجامع في ضمن احد الفردين او الافراد، بل العلم الاجمالي على هذا تعلق بالفرد بحدده الفردي مباشره.

واما على الثانى، فالعلم الاجمالى تعلق بالجامع مباشره بحده الجامعى .

فإذا ما ذكره المحقق العراقى من ان العلم الاجمالى متعلق بالفرد بحده الفردى مطلقا غير صحيح .

هذا ما ذكره المحقق الاصفهانى من الاشكال (1)

ثم ان ما ذكره المحقق العراقى يرجع الى نقاط ثلاث :

النقطه الاولى : ان المعلوم بالعرض فى العلم الاجمالى هو الفرد بحده الفردى ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلى من هذه الناحيه فكما ان المعلوم بالعرض فى العلم التفصيلى هو الفرد المعين فى الخارج بحده الفردى كذلك المعلوم بالعرض فى العلم الاجمالى هو الفرد بحده الفردى .

النقطه الثانيه : ان الفرق بينهما فى نفس العلم، فان العلم الاجمالى يعنى ان المعلوم بالذات - اذ العلم عين المعلوم بالذات - فالمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى مشوب بالإجمال ومبهم واما المعلوم بالذات فى العلم التفصيلى فغير مشوب بالإجمال والابهام، فمن هذه الناحيه يختلف العلم الاجمالى عن العلم التفصيلى .

النقطه الثالثه : ان العلم الاجمالى لو كان متعلقا بالجامع فيستحيل انطباقه على الفرد بحده الفردى .

ما ذكره (قده) يرجع الى هذه النقاط.

وللمناقشه فيما ذكره مجال

ص: ٢٥٢

١- نهايه الدرايه، المحقق الاصفهانى، ج٣، ص ٩٠.

اما النقطة الاولى، فإن اراد من تعلق العلم بالفرد فى الخارج بحده الفردى مباشرة فيرد عليه :

اولا : انه غير معقول لأن العلم من الصفات النفسانية ولا وجود له الا فى وعاء النفس فلا يعقل تعلقه بالفرد الخارجى مباشرة والا لزم ان يكون موجودا فى الخارج وهذا خلف، فلا يمكن تعلق العلم الاجمالى بالفرد بحده الفردى مباشرة .

ثانيا : ان الفرد الخارجى لو كان متعلقا للعلم الاجمالى مباشرة فلازم ذلك ان يكون الفرد الخارجى هو المعلوم بالذات، والمفروض ان المعلوم بالذات مقوم للعلم اذ العلم عين المعلوم بالذات والمعلوم بالذات عين العلم ولازم ذلك ان يكون العلم مصيبا للواقع دائما ولا- يعقل فيه الخطأ وخلاف الواقع، وهو خلاف الضرورة والوجدان لأن العلم قد يخطأ الواقع فيكون جهلا مركبا ولا- يعقل ان يكون العلم مصيبا للواقع دائما، فمن اجل ذلك لا يمكن ان يكون العلم الاجمالى متعلقا بالفرد الخارجى بحده الفردى مباشرة.

وإن اراد من ذلك ان العلم الاجمالى تعلق بصورة الفرد بحده الفردى وصورة الفرد انما هى موجوده فى الذهن لا فى الخارج وهى مرآه لما فى الخارج ومشير له فالعلم الاجمالى تعلق بصورة الفرد بحده الفردى لا بواقعه الخارجى، فيرد عليه :

اولا : انه خلاف الضرورة والوجدان، فانه وجدانا ان العلم الاجمالى تعلق بإحدهما او احدها لا بصورة الفرد بحده الفردى، فاذا علمنا اجمالا بنجاسه احد الاناءين احدهما الابيض والاخر الاسود فلا شبهه فى ان العلم الاجمالى متعلق بعنوان احدهما ولم يكن العلم الاجمالى متعلقا لا بنجاسه الاناء الابيض بحده الفردى ولا بنجاسه الاناء الاسود بحده الفردى، فتعلق العلم الاجمالى بصورة الفرد بحده الفردى خلاف الضرورة والوجدان .

وثانيا : ان لا- زم ذلك انقلاب العلم الاجمالي علما تفصيليا فان العلم التفصيلي تعلق بالفرد بحده الفردي اما العلم الاجمالي لو كان متعلقا بصوره الفرد بحده الفردي فهو علم تفصيلي، فلا معنى لتقسيم العلم الى العلم التفصيلي والى العلم الاجمالي .

وإن اراد (قده) من تعلق العلم بصوره الفرد بحده الفردي المبهم المجمل فيرد عليه ان هذا هو الصحيح فان العلم الاجمالي تعلق بأحد الفردين بحده الفردي ولكنه مبهم من جهة ترده بين هذا الفرد او ذاك الفرد .

ولكن على هذا يرجع هذا القول الى القول المشهور من ان متعلق العلم هو الجامع الإنتزاعي وهو عنوان احدهما او عنوان احدها فليس قوله حينئذ قولاً اخر في مقابل قول المشهور .

هذا كله في النقطة الاولى .

واما النقطة الثانيه، فان ما ذكره (قده) من ان الفرق بينهما انما هو في نفس العلم فان العلم الاجمالي مشوب بالإجمال والابهام والعلم التفصيلي غير مشوب بالإجمال والابهام .

هذا الذي افاده (قده) غير معقول، فان حقيقه العلم هي الكشف والنور فلا يتصور دخول الابهام في حقيقه العلم والا لزم التناقض فان حقيقه العلم سواء أ كان تفصيليا او اجماليا هي الكشف والنور ولا يعقل دخول الابهام والاجمال في حقيقته والا فلا يكون علما .

فما ذكره (قده) من ان الفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي هو ان حقيقه العلم الاجمالي مشوبه بالإجمال والابهام واما العلم التفصيلي فلا يكون كذلك غير متصور، كيف يكون العلم مشوبا بالإجمال ولازمه انه ليس بعلم .

واما النقطة الثالثه، فما ذكره (قده) من ان العلم الاجمالي لو كان متعلقا بالجامع فيستحيل انطباقه على الفرد بحده الفردي فهذا انما يتم في المفهوم الذاتى لا في المفهوم العرضى فان المفهوم الذاتى كمفهوم الانسان ومفهوم الحيوان وما شاكل ذلك منتزع من الجبهه الذاتيه المشتركه بين افراده فمفهوم الانسان منتزع من الجبهه الذاتيه المشتركه بين افراده وهي الحيوانيه والناطقيه فان الحيوانيه والناطقيه جبهه ذاتيه مشتركه بين افراد الانسان، ومفهوم الانسان منتزع من هذه الحثيه المشتركه الذاتيه بين افراده ومن الواضح انه لا ينطبق الا على هذه الحثيه المشتركه ولا ينطبق على فرد بحده الفردي واما المفهوم العرضى فهو مخترع من قبل العقل ومصطنع لأجل استخدامه للإشاره الى الواقع الخارجى كمفهوم الجزئى ومفهوم الفرد ومفهوم الشخص وما شاكل ذلك من المفاهيم العرضيه فان المفاهيم العرضيه منشأ انتزاعها الفرد فمفهوم الفرد منتزع من الفرد الخارجى بحده الفردي ومفهوم الشخص منتزع من الشخص الخارجى بحده الشخصى، ولهذا مفهوم الفرد وان كان مفهوما كليا ولكنه ينطبق على الفرد بحده الفردي ومفهوم الشخص وان كان مفهوما كليا ولكنه ينطبق على الشخص بحده الشخصى وكذلك الحال في مفهوم احدهما او مفهوم احدها فانه مفهوم عرضى منتزع من الفرد فهو ينطبق على الفرد بحده الفردي ولكن مرددا بين هذا الفرد وذاك الفرد وهذا التردد انما هو عندنا من جهة جهلنا بالحال لا في الواقع وعلم الله.

وعى هذا، فلا بدّ من الفرق بين المفهوم الذاتى المنتزع من الحيشه المشتركه بين افراده كمفهوم الانسان والناطق وما شاكل ذلك وبين المفهوم العرضى وهو منتزع من قبل العقل من نفس الفرد الخارجى بحده الفردى كمفهوم الفرد ومفهوم الشخص ومفهوم احدهما، ومتعلق العلم الاجمالى هو المفهوم العرضى أى عنوان احدهما او احدها، وهذا المفهوم ينطبق على الفرد بحده الفردى ولكن مردداً .

فإذا ما ذكره المحقق العراقى (قده) من ان متعلق العلم الاجمالى لو كان هو الجامع الانتزاعى العرضى فيستحيل انطباقه على الفرد غير تام .

حقيقه العلم الاجمالى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حقيقه العلم الاجمالى

الى هنا قد تبين ان الجامع الذاتى كمفهوم الانسان ونحوه منتزع من الحيشه الذاتيه المشتركه بين افراده ومن الواضح ان هذا المفهوم لا- ينطبق الا- على تلك الحيشه، لأنه منتزع منها ولا- ينطبق على الفرد بحده الفردى وبخصوصياته وانطباقه على الفرد باعتبار تلك الحيشه أى الحيشه الذاتيه المشتركه بين افراده لا بلحاظ خصوصيه الفرد، والا فمفهوم الانسان لا يصدق على زيد بحده الفردى بقطع النظر عن الحيشه المشتركه الجامعه بين افراده .

واما المفهوم العرضى فهو منتزع من الفرد الخارجى بحده الفردى كمفهوم الجزئى ومفهوم الفرد ومفهوم الاحد ومفهوم الشخص وما شاكل ذلك من المفاهيم فان العقل ينتزع هذه المفاهيم ويخترعها للإشاره الى ما فى الخارج فان مفهوم الفرد ينطبق على الفرد بحده الفردى وكذلك مفهوم الشخص وما شاكل ذلك ومتعلق العلم الاجمالى هو العنوان العرضى أى عنوان احدها او احدهما فمفهوم الاحد مفهوم عرضى ينطبق على الفرد بحده الفردى غايه الامر المردد بين فردين او اكثر والتردد انما هو عندنا من جهه جهلنا بالواقع، واما فى الواقع وعلم الله فهو غير مردد .

ص: ٢٥٥

فإذا متعلق العلم الاجمالى هو الجامع العرضى فانه مأخوذ للإشاره الى الواقع الخارجى وهو الفرد بحده الفردى غايه الامر مردد بين هذا وذاك، فاذا علمنا اجمالاً بحرمه احد الاناءين احدهما شرقى والاخر غربى فعنوان الاحد عنوان عرضى مشير الى الواقع الخارجى فهو ينطبق على حرمه كل من الاناءين بحده الشخصى ولكنه مردد عندنا من جهه الجهل بالواقع واما فى الواقع وعلم الله فهو غير مردد ولا تردد فى الواقع وعلم الله .

فإذا متعلق العلم الاجمالى ليس مفهوما ذاتيا او ليس جامعا ذاتيا بل جامعا عرضيا.

وعلى هذا، فهل يمكن حمل الاتجاهات الثلاثه على هذا الاتجاه؟

اما حمل ما ذكره المحقق الخراساني (قده)، من ان الوجوب التخييري في الواجب التخييري متعلق بالفرد المردد كما هو الحال في العلم الاجمالي مراده من الفرد المردد أى المردد بين احد فردين في الخارج او احد الافراد في الخارج وليس مراده من الفرد المردد الفرد المردد في نفسه فانه غير معقول فان كل فرد في الخارج متعين في الواقع وعلم الله ولا يعقل التردد بين وجود نفسه ووجود غيره فالمراد من الفرد المردد الفرد المردد بين فردين في الخارج وهذا امر معقول لأنه مررد عندنا من جهة جهلنا بالواقع لانه مررد في الواقع وعلم الله لأنه ليس كذلك في الواقع وعلم الله .

واما حمل ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قده) على ذلك فهو لا يمكن حيث قد صرح في هذه المدرسه ان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع العنواني الذي لا واقع موضوعي له في الخارج فلا ينطبق على الخارج، واما العنوان العرضي فهو مشير الى الخارج وينطبق عليه ولهذا لا يمكن حمل ما ذكرته هذه المدرسه على هذا الاتجاه .

واما حمل ما ذكره المحقق العراقي على ذلك فهو ايضا لا يمكن، حيث انه (قده) قد صرح بان العلم الاجمالي لو كان متعلقا بالجامع فلا يمكن انطباقه على الفرد، وهو متعلق بالفرد اما متعلق بواقع الفرد او متعلق بصوره الفرد وليس متعلقا بالجامع العنوانى العرضى وهو عنوان احدهما او احدها والا فلا يمكن انطباقه على الفرد الخارجى بحده الفردى .

فالصحيح فى المقام هو ان متعلق العلم الاجمالي الجامع العرضى والجامع العنوانى العرضى المشير الى الواقع وينطبق على الواقع بتمام خصوصيته وهو عنوان احدهما، فاذا علمنا بنجاسه احد الاناءين ونجاسه احدهما تنطبق على نجاسه الاناء الشرقى بحده الفردى وتنطبق على نجاسه الاناء الغربى بحده الفردى غايه الامر مرددا عندنا من جهة جهلنا بالواقع واما فى الواقع وعلم الله فلا تردد فى البين .

هذا تمام كلامنا فى حقيقه العلم الاجمالي .

الجهه الثالثه فى تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه

ولا- شبهه فى ان العلم الاجمالي منجز للحكم المتعلق بالجامع لأن الجامع معلوم وجدانا ومعلوم تفصيلا ولا شبهه فى ان العلم الاجمالي منجز للحكم المتعلق بالجامع وهو عنوان احدهما او احدها .

فلا يمكن التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان بالنسبه الى الجامع لأنه معلوم تفصيلا فالعلم الاجمالي بالنسبه الى الجامع وارد على القاعده ورافع لموضوعها وجدانا، فإن موضوع القاعده عدم البيان والعلم الاجمالي بيان على الجامع وجدانا .

فإذا العلم الاجمالي وارد على القاعده ورافع لموضوعها وجدانا، هذا مما لا كلام فيه ولا اشكال .

وانما الكلام فى امكان التمسك بقاعده قبح العقاب بلا- بيان فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالي فان كل طرف منه مشكوك ولا- نعلم بوجود البيان وموضوع القاعده محقق فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالي فان نجاسه الاناء الشرقى مجهوله ولم يتم بيان عليها وكذلك نجاسه الاناء الغربى مشكوكه ولم يتم لبيان عليها فموضوع القاعده محقق وهل يمكن التمسك بهذه القاعده فى اطراف العلم الاجمالي او لا يمكن ؟

والجواب ان العلم الاجمالي على القول بانه عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه فلا يمكن التمسك بهذه القاعده، لأن هذه القاعده حينئذ لا تصلح ان تكون مانعه عن تنجيز العلم الاجمالي لأنه عله تامه للتنجيز ومعنى العله التامه انه لا يتصور وجود المانع عنه وفرض وجود المانع خلف فان معنى كون العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز فرض عدم تصور وجود المانع عنه، وفرض وجود المانع خلف فرض انه عله تامه، فلا- يمكن التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان وكذلك لا يمكن التمسك بسائر الاصول العمليه المؤمنه الشرعيه كأصالة البراءه الشرعيه او قاعده الطهاره او ما شاكل ذلك، لأن فرض وجود المانع عن تنجيز العلم الاجمالي فرض وجود المانع عن العله التامه وهذا لا- يمكن لأن معنى كونه عله تامه انه لا مانع منه فلو فرض وجود المانع وهو لا يجتمع مع فرض كونه عله تامه .

فإذا لا يمكن جريان الاصول المؤمنه في اطراف العلم الاجمالي لا قاعده قبح العقاب بلا بيان ولا سائر الاصول المؤمن الشرعيه، بل لا تجرى حتى فيما اذا فرضنا ان الاصول المؤمنه قد سقطت في بعض اطراف العلم الاجمالي ولا تجرى بسبب من الاسباب ولكن العلم الاجمالي باقٍ بحاله، فلا تجرى الاصول المؤمنه في سائر الاطراف ايضاً وان لم يكن لها معارض مع ذلك لا تجرى من جهه ان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز فلا يمكن فرض وجود المانع عنه فان فرض وجود المانع هو فرض انه ليس عله تامه للتنجيز وهذا خلف .

ولكن هذا البيان غير تام ولا- يمكن ان يكون العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بل ذكرنا في مبحث الاشتغال ان العلم التفصيلي ليس عله تامه للتنجيز فضلاً عن العلم الاجمالي لأن تنجيز العلم الاجمالي معلق على ثبوت حق للمولى على العبد في المرتبه السابقه وهو حق الطاعه فاذا ثبت هذا الحق في المرتبه السابقه فلا محال يكون العلم الاجمالي منجزاً وكذلك العلم التفصيلي .

فإذاً تنجزه معلق على ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد فى المرتبه السابقه واما اذا فرضنا ان المولى قد رخص فى ترك طاعته ورفع اليد عن حقه وهو حق الطاعه فلا- يكون العلم الاجمالى او التفصيلى منجزا، فإن المولى رخص فى ترك طاعته ورفع اليد عن حقه وهو حق الطاعه فاذا رخص فى ترك حقه فلا يكون مخالفا للمولى بل موافقا لترخيصه وجعله مرخصا فى ترك الطاعه وعندئذ لا يكون العلم الاجمالى منجزا وكذلك العلم التفصيلى لانتفاء المعلق عليه.

فالتتيجه ان العلم الاجمالى لا يكون عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه

تنجيز العلم الاجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تنجيز العلم الاجمالى

الى هنا تبين ان العلم الاجمالى لا- يكون عله تامه للتنجيز لا- بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه ولا بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

واما انه هل يكون العلم الاجمالى منجزا بنحو الاقتضاء او لا يكون كذلك؟ وهل يكون منجزا مطلقا بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه وبالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه معا؟ او فيه تفصيل ان العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه ومقتضى بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه؟

فهنا قولان :

المشهور بين الاصوليين هو القول بالتفصيل وانه عله تامه بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه وبنحو الاقتضاء بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، ولكن ذهب صاحب الكفايه (قده) الى انه بنحو الاقتضاء مطلقا بلا- فرق بين حرمة الموافقه القطعيه العمليه وبين وجوب الموافقه القطعيه العمليه وان العلم الاجمالى منجز بنحو الاقتضاء (1).

ص: ٢٥٩

١- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ص ٢٧٢.

وقد أُستدل للقول المشهور بوجه:

الاول : ما ذكره المحقق النائيني (قده) من انه لا يمكن للشارع الترخيص فى تمام اطراف العلم الاجمالى ثبوتا، لأنه ترخيص فى المعصيه وترخيص فى مخالفه المولى وهو قبيح بحكم العقل الفطرى، لأنه تفويت لحق المولى وهو حق الطاعه وهتك لحرمة وتعد على حقه، وهو من اظهر مصاديق الظلم ولهذا لا- شبهه فى قبح ذلك وأنَّ حكم العقل بقبح ذلك من القضايا الاولى الفطريه وغير قابله للمنع والنفى، فمن اجل ذلك لا يمكن ثبوتا الترخيص فى تمام اطراف العلم الاجمالى، فاذا فرضنا ان المكلف

علم اجمالاً ان احد الاناءين خمر ويحرم شربها فلا يمكن للمولى الترخيص فى ارتكاب كلا الاناءين معا لأن الترخيص فى شرب كلا الاناءين ترخيص فى شرب الخمر وهو قبيح وتفويت لحق المولى وهو حق الطاعة وهتك لحرمة وهو من اظهر مصاديق الظلم فمن اجل ذلك لا يمكن هذا الترخيص فى تمام اطراف العلم الاجمالى (١)

هكذا ذكره المحقق النائيني (قده) .

والجواب عن ذلك : ان حكم العقل بقبح معصيه المولى وتفويت حقه ليس حكماً مطلقاً ومنجزاً بل هو حكم معلق على ثبوت حق المولى وهو حق الطاعة على العبد فى المرتبه السابقه فاذا ثبت حق الطاعة على العبد فى المرتبه السابقه فلا يمكن تفويته ولا يمكن الاذن فى مخالفته لأنه تفويت لحق المولى وهو حق الطاعة وتعد على حقه وهو من اظهر مصاديق الظلم، واما اذا فرضنا ان المولى رفع اليد عن حق طاعته على العبد ورخص فى ترك طاعته فان بإمكان المولى ذلك وليس هذا امراً مستحيلاً، فاذا رأى مصلحه اقوى من مصلحه الواقع فلا مانع من ان المولى يرخص فى ترك طاعته ورفع اليد عن حقه وهو حق الطاعة فعندئذ لا حق للمولى فى الواقع على العبد حتى يكون تفويته قبيحاً فان المولى رفع اليد عن حقه وهو حق الطاعة واذن فى تركه ومخالفته.

ص: ٢٦٠

١- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٥١.

فإذاً لا- حق على العبد من المولى حتى يكون تفويته قبيحا، فإذا ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه وبانتفاء المعلق عليه، ومن الواضح ان هذا ممكن للمولى فاذا فرضنا ان المكلف علم اجمالا بنجاسه احد الاناءين او بحرمة التصرف فى احد المالين كما اذا علم بان احدهما غصب وعلم بحرمة التصرف فى احد المالين، فاذا فرضنا ان المولى رخص فى ارتكاب كلا الاناءين او فى التصرف فى كلا- المالين ومن الواضح ان هذا الترخيص من المولى لا- يمكن ان يكون جزافا وبدون ملاك فلا محال يكون صدور مثل هذا الترخيص الظاهرى يكون بملاك اقوى من ملاك الواقع فالملاك الموجود فى هذا الترخيص اقوى من ملاك حرمة شرب النجس او ملاك حرمة التصرف فى مال الغير، فاذا كان اقوى فالشارع لا محاله يرخص فى ارتكاب كلا الاناءين او بارتكاب كلا المالين وهذا الترخيص الظاهرى يكشف عن ان ملاكه اقوى من ملاك حرمة التصرف فى احدهما او حرمة شرب احدهما فمن اجل ذلك يجوز للعبد شرب كلا الاناءين فلا يكون شربهما محرما ومخالفا للمولى وتفويتا لحقه وكذلك تصرفه فى كلا- المالين فان المولى رفع اليد عن حقه وهو حق الطاعة لأجل مصلحه اهم من مصلحته او لأجل ملاك اقوى من ملاكه وحينئذ لا- حكم للعقل بالقبح وينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه ولا- مخالفه للمولى اذ لا حق للمولى فى الواقع حتى يكون مخالفه للمولى .

هذا كله فى العلم الاجمالى فان بإمكان المولى ان يرخص فى ارتكاب جميع اطراف العلم الاجمالى لكن ترخيصا ظاهريا باعتبار ان موضوع الحكم الظاهرى محفوظ فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالى وهو الشك فى ثبوت الحكم الواقعى فى كل طرف من اطرافه فاذا جعل الشارع الترخيص الظاهرى فى جميع اطراف العلم الاجمالى فلا محاله يكشف عن ان ملاكه اقوى من ملاك الواقع ومصلحته اقوى من مصلحه الواقع فعندئذ يكشف عن ان المولى رفع اليد عن حقه فى الواقع واذن فى تركه .

واما العلم التفصيلي فلا- يتصور في موردہ جعل الحكم الظاهري لأن موضوع الحكم الظاهري غير محفوظ في موارد العلم التفصيلي ولكن لا مانع من جعل الحكم الترخيصى الواقعي في موارد العلم التفصيلي فاذا رأى المولى مصلحه في هذا الترخيص اقوى من مصلحه الواقع او رأى في هذا الترخيص الواقعي ملاكا اهم من ملاك الواقع فبطبيعہ الحال المولى يجعل هذا الترخيص وجعل هذا الترخيص كاشف في ان المولى رفع اليد عن حقه في الواقع وهو حق الطاعه فلا يكون ترك الواقع مخالفه للمولى وتفويتا لحقه حتى يكون قبيحا بحكم العقل، فبطبيعہ الحال ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه ومن الواضح ان كل ذلك ممكن للمولى فان المولى انما يحكم على طبق المصالح والمفاسد فاذا رأى ان في الترخيص مصلحه اهم وملا-ك اقوى من ملاك الواقع فلا- محاله يقوم بجعل هذا الترخيص غايه الامر في موارد العلم الاجمالي جعل الترخيص الظاهري وفي موارد العلم التفصيلي جعل الترخيص الواقعي وهذا بمكان من الامكان فلو كان العلم الاجمالي او التفصيلي عله تامه للنتيجز لم يمكن جعل هذا الترخيص اذ فرض وجود مانع للعله التامه خلف فرض انها عله تامه فان معناها انه لا يتصور وجود المانع عنها وفرض وجود المانع هو فرض انها ليست عله تامه وهذا خلف .

فإذا كون العلم الاجمالي او التفصيلي عله تامه معناه انه لا يمكن للمولى جعل الترخيص الظاهري في اطراف العلم الاجمالي ولا جعل الترخيص الواقعي في موارد العلم التفصيلي .

فالنتيجه انه لا يمكن ان يكون العلم الاجمالي والتفصيلي عله تامه للنتيجز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه .

قد يقال كما قيل ان هذا وان ممكنا أى يمكن للمولى جعل الترخيص الظاهرى فى اطراف العلم الاجمالى اذا رأى ان فيه ملاك اهم واقوى من ملاك الواقع وجعل الترخيص الواقعى فى موارد العلم التفصيلى اذا رأى ان فيه ملاك اهم من ملاك الواقع، ولكن هناك مانع اخر عن هذا الجعل وهو ان هذا الجعل يستلزم اجتماع الضدين أى اجتماع الترخيص الظاهرى مع الحرمة الواقعيه او اجتماع الترخيص الواقعى فى موارد العلم التفصيلى مع الحرمة الواقعيه وهو من اجتماع الضدين واجتماع الضدين مستحيل فان المولى اذا جعل الترخيص فى اطراف العلم الاجمالى باعتبار ان موضوع الحكم الظاهرى محفوظ فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالى فاذا علم بحرمة التصرف فى احد المالين ومن الواضح ان حرمة التصرف فى كل واحد منهما مشكوكه فموضوع جعل الحكم الظاهرى محفوظ فى كل من المالين فاذا جعل الترخيص الظاهرى فى كل من المالين فيلزم اجتماع الترخيص الظاهرى مع الحرمة الواقعيه محتملا- ومن الواضح ان اجتماع الضدين مستحيل ولو كان بنحو الاحتمال لأن اجتماع الضدين مستحيل وعليه لا- يمكن احتمال اجتماع الضدين، فيلزم احتمال اجتماع الضدين فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالى فان فى كل طرف من اطرافه احتمال الحرمة موجود وهو لا يجتمع مع الترخيص الظاهرى فيلزم اجتماع الضدين وهو مستحيل ولا- يمكن احتمالهما واما فى موارد العلم التفصيلى فيلزم اجتماع الضدين يقينا فان المولى اذا جعل الترخيص الواقعى للشئ الذى يكون حرما لزم اجتماع الضدين وهو مستحيل .

والجواب عن ذلك انه لا بد من تحقيق ان الحكم الظاهرى لا ينافى الحكم الواقعى .

Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تنجيز العلم الاجمالي .

إلى هنا قد ظهر انه لا- مانع ثبوتا من جعل الاحكام الظاهريه الترخيصيه فى اطراف العلم الاجمالي تماما، فإن هذه الاحكام اذا جعلت من قبل الشارع فهى تكشف عن ان الشارع لا يريد حقه وهو حق الطاعه فى الواقع، فعندئذ مخالفه الواقع ليست مخالفه للشارع بل هو مأذون من قبل الشارع فى ترك الواقع ولا مانع من ذلك ثبوتا، ولكن هناك مانع اخر عن جعل الاحكام الظاهريه فى اطراف العلم الاجمالي وهو لزوم الضدين، مثلا اذا علم اجمالا بنجاسه احد الاناءين والشارع جعل الطهاره الظاهريه لكل من الاناءين بمقتضى اصاله الطهاره، فعندئذ يلزم اجتماع الضدين احتمالا فى كل من الاناءين، اذ احتمال نجاسه كل من الاناءين موجود وهذا الاحتمال لا يجتمع مع القطع بطهاره هذا الاناء ظاهرا فاذن تجتمع الطهاره الظاهريه مع النجاسه الواقعيه احتمالا فان اجتماع الضدين محال وكذلك احتمال اجتماع الضدين ايضا مستحيل .

فاذاً يلزم فى اطراف العلم الاجمالي احتمال اجتماع الضدين فى كل طرف من اطرافه وهو مستحيل فمن هذه الناحيه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي فى تمام اطراف العلم الاجمالي .

والجواب عن ذلك : ان الاحكام الظاهريه المجمعوله فى الشريعه المقدسه على نوعين :

النوع الاول : الاحكام الظاهريه الطريقيه .

النوع الثانى : الاحكام الظاهريه الترخيصيه .

أما النوع الاول فلا- شأن له غير تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ فكأن الشارع جعل المنجز للواقع عند الاصابه والمعذر له عند الخطأ وذلك كوجوب الاحتياط، فإنه لا شأن له الا تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ، واستصحاب الوجوب او الحرمة او النجاسه او ما شاكل ذلك، والامارات المتكفله للأحكام الالزاميه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ فإنها احكام ظاهريه طريقيه وشأنها تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ ولا شأن لها غير ذلك ولا تكون مخالفتها موجب للعقاب وموافقتها موجب للثواب لأنها ليست احكاما شرعيه مولويه لأنها لا تنشأ عن ملاكات ومبادئ واقعيه حتى تكون احكاما واقعيه مولويه ويثاب على موافقتها ويعاقب على مخالفتها، بل جعلها انما هو للحفاظ على ملاكات الاحكام الواقعيه فإن الاحكام الواقعيه المجمعوله فى الشريعه المقدسه لها ملاكات ومبادئ واقعيه والشارع اهتم بالحفاظ على تلك الملاكات والمبادئ حتى فى موارد الاشتباه والالتباس أى فى موارد الجهل والشك فلا يرضى فى تفويتها حتى فى هذه الموارد وجعل الاحكام الظاهريه الطريقيه للحفاظ على تلك المبادئ والملاكات فى موارد الاشتباه وموارد الالتباس فإن الاحكام الظاهريه منشؤها اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعيه فهذا تمام المنشأ لجعل الاحكام الظاهريه الطريقيه التى لا شأن لها الا تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ ولهذا لا تكون مخالفه للأحكام الواقعيه لا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال ولا فى مرحله الجعل .

اما فى مرحله المبادى فلأنها لم تنشأ عن مبادئ وملاكات واقعيه فى مقابل الملاكات والمبادئ الواقعيه للأحكام الواقعيه الالزاميه اذ ليس لها ملاكات ومبادئ واقعيه حتى تكون مزاحمه ومنافيه للأحكام الواقعيه الالزاميه بملاكاتها ومبادئها، فإذا هذه الاحكام الطريقيه الظاهريه لا- تكون منافيه للأحكام الواقعيه فى مرحله المبادى ولا- فى مرحله الامتثال اذ لا امتثال لها أى لا يجب على المكلف امتثالها اذ لا- يترتب على امتثالها مثوبه ولا- على مخالفتها عقوبه فان أمثالها انما هو بامتثال الاحكام الواقعيه ومخالفتها انما هى بمخالفه الاحكام الواقعيه وبقطع النظر عن موافقه الاحكام الواقعي ومخالفتها فلا مخالفه لها ولا موافقه لها .

فمن اجل ذلك لا تكون منافيه للأحكام الواقعي فى مرحله الامتثال .

وأما فى مرحله الجعل فلأنها ليست احكاما مجعوله فى الشريعه المقدسه لنفس متعلقات الاحكام الواقعيه لأنها فى طول الاحكام الواقعيه وموضوعها غير موضوع الاحكام الواقعيه .

فإذا هذا النوع من الاحكام الظاهريه وهى احكام طريقيه وش- أنها تنجز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ، هذه الاحكام الظاهريه لا تنافى الاحكام الواقعيه لا فى مرحله المبادى ولا فى مرحله الامتثال ولا فى مرحله الجعل ففى جميع المراحل لا تنافى بينها، وتفسير ذلك بأكثر من هذا سوف يأتى فى مبحث حجييه خبر الواحد .

وأما النوع الثانى وهو الاحكام الظاهريه الترخيصيه كأصالة البراءه واستصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحرمة والنجاسه وما شاكل ذلك، والامارات المتكفله للأحكام الترخيصيه كأخبار الثقه ونحوها، فإنها احكام ظاهريه ترخيصيه والشارع جعلها وحيث ان جعل الشارع لا- يمكن ان يكون جزافا وبلا- ملا-ك وبدون مبرر فالمبرر لجعل هذه الاحكام هو المصلحه النوعيه المترتبه على هذه الاحكام الظاهريه وهى المصلحه التسهيليه فإن المصلحه التسهيليه بالنسبه الى نوع المكلفين تدعو المولى الى جعل هذه الاحكام الظاهريه الترخيصيه ومن الواضح ان الملاكات الشخصيه لا يمكن ان تراحم الملاكات النوعيه اذ المصالح النوعيه تتقدم على المصالح الشخصيه، فجعل هذه الاحكام الظاهريه الترخيصيه وان كان موجبا لتفويت مصلحه شخصيه او الوقوع فى مفسده شخصيه الا انه لا محذور فيه لأن المصلحه النوعيه تتقدم على المصلحه الشخصيه لأن المصلحه الشخصيه لا تصلح لمزاحمه المصلحه النوعيه فلذلك لا مانع من جعل الاحكام الظاهريه الترخيصيه .

والخلاصه ان الاحكام الظاهرية الترخيصية لا تنافى الاحكام الواقعية فى مرحلتين لا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال .

اما فى مرحله المبادئ، فإنها ناشئة عن المصالح النوعية المترتبة على نفس هذه الاحكام الترخيصية لا على متعلقاتها واما الاحكام الواقعية فإنها ناشئة عن المصالح والمفاسد المترتبة على متعلقاتها، فلا تنافى بين هذه الاحكام الظاهرية الترخيصية وبين الاحكام الواقعية فى مرحله المبادئ لأن مبدأ كل منهما لا يجتمع مع مبدأ الاخر فى شىء واحد، فالمصلحة النوعية مترتبة على نفس الاحكام الظاهرية واما المصلحة الشخصية فهى مترتبة على متعلق الحكم الشرعى الالزامى .

فإذاً لا تنافى بينهما لعدم امكان الجمع بينهما فى شىء واحد .

ولكن قد يقال كما قيل : ان هذ الاحكام الترخيصية المجمولة فى الشريعة المقدسه انما هى فى مقام ترجيح التراحم الحفظى فإن الاحكام الواقعية الالزامية ناشئة عن الملاكات الواقعية ومبادئ واقعية والاحكام الترخيصية الواقعية ناشئة عن الملاكات والمبادئ الواقعية، فالمبادئ والملاكات الواقعية للأحكام الواقعية الالزامية تتطلب الحفاظ عليها حتى فى موارد الاشتباه وموارد الالتباس أى موارد الجهل والشك بجعل الاحتياط او بجعل الامارات المتكفله للأحكام الالزامية الظاهرية واما الملاكات والمبادئ القائمه فى متعلقات الاحكام الترخيصية الواقعية فإنها تقتضى الحفاظ عليها حتى فى موارد الاشتباه والالتباس بجعل الاحكام الظاهرية الترخيصية كأصالة البراءة ونحوها فتقع المزاحمة الحفظية بين ملاكات الأحكام الواقعية الالزامية وبين ملاكات الاحكام الواقعية الترخيصية فى موارد الاشتباه والالتباس .

فإذاً هذه الاحكام الترخيصية مرجحه لملاكات الاحكام الترخيصية الواقعية فى موارد الاشتباه والالتباس على ملاكات الاحكام الواقعية الالزامية فى مقام التراحم الحفظى بين الملاكين فى مورد الاشتباه والالتباس وهذا التراحم مبنى على ان تكون الاحكام الترخيصية الواقعية ناشئة من الملاكات والمبادئ الواقعية .

واما اذا قلنا بان الاحكام الترخيصيه الواقعيه ناشئه من عدم المقتضى للأحكام الالزاميه فعندئذ لا تراحم فى البين، التراحم الحفظى بين ملاكات الاحكام الواقعيه الترخيصيه وبين الاحكام الواقعيه اللزوميه انما يكون فيما اذا كانت الاحكام الترخيصيه الواقعيه ناشئه عن الملاكات والمبادئ الواقعيه فعندئذ يقع التراحم الحفظى بينهما وهذا التراحم غير التراحم فى مرحله المبادئ وغير التراحم فى مرحله الامتثال فان التراحم فى مرحله المبادئ اجتماع المصلحه والمفسده فى شىء واحد فتقع المزامحه بينهما واما التراحم فى مرحله الامتثال فان المكلف لا يقدر على امتثال كلا الواجبين معا كالصلاه فى اخر الوقت اذا كان مع وجوب ازاله النجاسه عن المسجد، فاذا صلى فى المسجد اخر الوقت وكان المسجد نجسا فعندئذ تقع المزامحه بين الاتيان بالصلاه وبين ازاله النجاسه، واما التراحم الحفظى فهو غير التراحم فى مرحله المبادئ وغير التراحم فى مرحله الامتثال

تنجيز العلم الاجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تنجيز العلم الاجمالى

المعروف بين الأصوليين ان التراحم على قسمين، التراحم فى مرحله المبادئ والتراحم فى مرحله الامتثال، أما التراحم فى مرحله المبادئ فهو ما اذا كانت المصلحه والمفسده فى موضوع واحد أو المحبوبيه والمبغوضيه فى موضوع واحد، فعندئذ تقع المزامحه بينهما فإن كانتا متساويتين فتثبتان معا فلا يكون شىء منهما مؤثرا، وإن كانت احدهما أقوى من الاخرى فهى المؤثره وهى الداعيه لجعل الحكم .

وأما التراحم فى مرحله الامتثال فهو انما يكون بين الواجبين او بين الواجب والحرام ومنشأ هذا التراحم هو عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال، فإن للمكلف قدره واحده وصرفها فى احدهما يؤدى الى عجزه عن الاخر، فيقع التراحم بينهما، فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المزامحه .

ص: ٢٦٧

وزاد بعض المحققين قسما ثالثا من التراحم وهو التراحم الحفظى، وموضوعه موارد الشك والجهل وموارد الاشتباه والالتباس، والدليلين المتراحمين فى مقام الحفظ لا تراحم بينهما لا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال وانما التراحم بينهما فى مرحله الحفظ مثلا الادله التى تدل على جعل الحكم الظاهرى الالزامى، فإنها كاشفه عن اهتمام المولى بالأغراض اللزوميه المتمثله فى الملاكات والمبادئ للأحكام الواقعيه اللزوميه حتى فى مرحله الجهل والشك ومرحله الاشتباه والالتباس، فعدم رضائه بتفويتها حاصل حتى فى هذه مرحله.

وأما ادله الاحكام الظاهريه الترخيصيه فهى تكشف عن اهتمام المولى بالأغراض الترخيصيه المتمثله بالملاكات والمبادئ للأحكام الواقعيه الترخيصيه، فإن ادله الاحكام الظاهريه الترخيصيه فى مقام الشك والجهل وفى مقام الاشتباه والالتباس تكشف عن اهتمام المولى بالأغراض الترخيصيه، فاهتمام المولى بالأغراض الترخيصيه يقتضى الحفاظ عليها فى مرحله الشك والجهل ويتطلب من المولى الحفاظ عليها فى مرحله الاشتباه والالتباس .

فإذا تقع المزاحمه بين الاغراض اللزوميه والاغراض الترخيصيه.

فالأغراض اللزوميه تقتضى الحفاظ عليها فى موارد الشك والجهل وموارد الاشتباه والالتباس والاعراض الترخيصيه ايضا تقتضى الحفاظ عليها فى هذه الموارد فتقع المزاحمه بينهما فى هذه الموارد، ولا يمكن الجمع بينهما معا، فعندئذ فى مورد يكون دليل الحكم الظاهرى اللزومى موجودا دون دليل الحكم الظاهرى الترخيصى، فلا بد من ترجيح الاعراض اللزوميه على الاعراض الترخيصيه، وإن كان العكس أى ان ادله الاحكام الظاهريه الترخيصيه موجوده دون ادله الاحكام الظاهريه اللزوميه فعندئذ لا بد من تقديم الاعراض الترخيصيه الواقعيه على الاعراض اللزوميه الواقعيه فى مقام الحفظ أى فى موارد الشك والجهل وموارد الاشتباه والالتباس بأن يقول بأصالة البراءه او باستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة والاخذ بالأمارات التى تتكفل الاحكام الترخيصيه فإن كانت هذه الادله موجوده فهى مرجحه للأغراض الترخيصيه الواقعيه على الاعراض اللزوميه الواقعيه فى مقام الحفظ وان كانت ادله الاحكام الظاهريه اللزوميه موجوده فهى مرجحه لتقديم الاعراض اللزوميه الواقعيه فى مقام الحفظ على الاعراض الترخيصيه الواقعيه فى هذا المقام .

ص: ٢٦٨

هذا ملخص ما ذكره (قد) (1) وتفصيل ذلك بأكثر من هذا سيأتي في مسأله الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي .

وهذا التزاحم مبني :

أولاً: على ان إباحه الاشياء مجعوله فى الشريعه المقدسه بمعنى ان إطلاق العنان للإنسان مجعول فى الشريعه المقدسه أى يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء ويتكلم ما يشاء ويسكت عما يشاء.

ولكن العقلاء بجعل الاحكام الاجتماعيه والفرديه والدينيه بينهم يكون هذا الجعل بمثابة القيود والحدود لإطلاق عنان الانسان، واما الشرائع التى جاءت فهى جاءت بالحدود والقيود لهذا الاطلاق، فإن الانسان حر فى الحدود المسموح بها شرعا أى حر فى كلامه وحر فى تعبيره لكن فى الحدود المسموح بها شرعا وليس بخر فى الكذب وهتك المؤمن وما شاكل ولكنه حر فى كلام لا- يمس حرمة شخص ولا- يكون كذبا ولا- غيبه على المؤمن وما شاكل ذلك وكذلك الحال فى افعاله فإنه حر فى الحدود المسموح بها شرعا بأن لا تكون من الافعال المحرمة وما شاكل ذلك .

فالتزاحم الحفظى بين الاغراض اللزوميه وبين الاغراض الترخيصيه مبني على ان تكون إباحه الاشياء مجعوله فى الشريعه المقدسه.

ولكن الامر ليس كذلك إذ لا شبهه فى ان اباحه الاشياء ثابتة اصاله وذاتا فان الانسان مطلق العنان ذاتا واصاله والتقييد والتحديد بحاجه الى الجعل، فطالما لم يرد منع من قبل الشارع او وجوب فهو مطلق العنان أى مباح له أى له ان يفعل وله ان لا يفعل.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اباحه الاشياء مجعوله فى الشريعه المقدسه الا ان منشأ جعل هذه الاباحه هل هو وجود ملاكيات ومباد فى الواقع كالأحكام الالزاميه؟ فإن جعلها حينئذ ناشئ عن وجود المقتضى لجعلها او ان جعلها ناشئ عن عدم وجود المقتضى للوجوب او الحرمة او ما يلحق بهما؟ فاذا لم يكن المقتضى للأحكام الالزاميه او ما يلحق بها موجودا فإن الشارع يجعل الاحكام الترخيصيه أى يجعل الاباحه، فجعل الاباحه منشأ عدم المقتضى لا وجود المقتضى، فعندئذ ايضا لا معنى للتزاحم بين الاغراض الترخيصيه أى ليس هنا اغراض ترخيصيه حتى تزاحم الاغراض اللزوميه فى مقام الحفظ، هذا كله فى مقام الثبوت

ص: ٢٦٩

وأما فى مقام الاثبات فلا طريق لنا الى ملاكات الاحكام الشرعيه، أى فى هذا الفعل مفسده وفى ذاك الفعل مصلحه، اذ مثل هذا بحاجه الى علم الغيب وليس لنا علم الغيب، ولهذا لا طريق لنا الا من طريق ثبوت الاحكام الشرعيه فجعل الشارع لوجوب الفعل يكشف عن وجود مصلحه ملزمه فيه غير مزاحمه، لأن جعل الشارع الوجوب له ليس جزافا وبلا مبرر ونكته، فالنكته المبرره لهذا الجعل هو وجود مصلحه ملزمه فى هذا الفعل وعدم وجود المزاحم لها، وإذا جعل الحرمة لفعل اخر فهذه الحرمة تكشف عن وجود مفسده ملزمه فى هذا الفعل .

فالطريق الى وجود المصالح والمفاسد فى الافعال انما هو نفس ثبوت الاحكام الشرعيه وبقطع النظر عنها فلا طريق لنا الى احراز مصلحه فى فعل او مفسده فى فعل اخر .

وعلى هذا، فإذا جعل الشارع الاباحه للأشياء وجعل الترخيص الواقعى فلا يكون هذا كاشفا عن وجود مصلحه فى متعلقه إذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون منشأ عدم وجود المصلحه فيه او عدم وجود المفسده فيه، فكما يحتمل ان جعل الترخيص والاباحه مستند الى وجود المقتضى كذلك يحتمل ان يكون مستندا الى عدم وجود المقتضى.

فجعل الاحكام الترخيصيه للأشياء لا تصلح ان تكون كاشفه عن وجود ملاكات ومبادئ ترخيصيه واقعيه، فلا يمكن الالتزام بهذا التراحم فانه مبنى على هذه المقدمات وهى لا يمكن الالتزام بها .

هذا كله من ناحيه مبادئ الاحكام الترخيصيه .

وذكرنا ان الاحكام الترخيصيه الظاهريه منشؤها المصلحه النوعيه لا- انها تكشف عن وجود اغراض ترخيصيه واقعيه واهتمام المولى بتلك الاغراض حتى فى موارد الشك والجهل وموارد الالتباس ليس مفادها ذلك، اذ مفاد ادله الاحكام الظاهريه الترخيصيه التعذير أى ان المكلف معذور، ومصلحته مصلحه نوعيه فان الترخيص الظاهري ناشئ عن المصلحه النوعيه وهى المصلحه التسهيلية بالنسبه الى نوع المكلفين وهى تتقدم على المصالح والمفاسد الشخصيه وتفصيل ذلك يأتى فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعى .

وأما فى مرحله الامتثال فأيضاً لا تنافى بين الاحكام الواقعيه وبين الترخيص الظاهرى

تنجيز العلم الاجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: تنجيز العلم الاجمالى

ملخص ما ذكرناه..

أولاً: إن التزام الحفظى مبنى على أن تكون إباحه الاشياء مجعوله فى الشريعه المقدسه كالأحكام الإلزاميه.

ثانياً: أن جعل الأحكام الترخيصيه للأشياء مبنى على وجود ملاكات ومبادئ فى متعلقاتها كما هو الحال فى الأحكام الإلزاميه، فإن جعل الوجوب والحرمة وما شاكلهما مبنى على وجود ملاكات ومبادئ فى متعلقاتها، فإن هذه المبادئ هى حقيقه الحكم وروحه، وأما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له بل تمام القيمه لملاك الحكم، ولا فرق من هذه الناحيه بين الأحكام الترخيصيه وبين الأحكام الإلزاميه.

والدليل على هذا التزام إنما هو أدله الأحكام الظاهريه، فإن الأحكام الظاهريه اللزوميه كوجوب الاحتياط واستصحاب الوجوب أو الحرمة أو النجاسه وما شاكل ذلك والامارات المتكفله للأحكام الإلزاميه، فإن هذه الأحكام الإلزاميه تكشف عن اهتمام المولى بالأغراض اللزوميه أى بالملاكات والمبادئ فى متعلقات الأحكام الألزاميه حتى فى موارد الشك والجهل وموارد الاشتباه والالتباس، وأما الأحكام الظاهريه الترخيصيه كإصالة البراءه واستصحاب عدم الوجوب او الحرمة والامارات المتكفله للأحكام الترخيصيه، فإنها تكشف عن اهتمام المولى بالحفاظ على الأغراض الترخيصيه التى هى ملاكات ومبادئ الأحكام الواقعيه الترخيصيه فى الواقع فى مقام الشك والجهل، فتقع المزاحمه بين اهتمام المولى بالحفاظ على الأغراض اللزوميه فى مقام الشك والجهل بالواقع وبين اهتمام المولى بالحفاظ على الأغراض الترخيصيه فى هذا المقام، مع أنه لا مزاحمه بينهما فى مرحله المبادئ فإن مبدأ كل منهما قائم بمتعلقه والتزام فى مرحله المبادئ إنما هو فيما إذا كانت المصلحه والمفسده قد اجتمعتا على شىء واحد، أما إذا كانت المصلحه فى شىء والمفسده فى شىء آخر أو المصلحه فى فعل والمصلحه الأخرى فى فعل آخر فلا التزام بينهما، وكذلك لا- التزام بينهما فى مرحله الامتثال فإن الأحكام الترخيصيه لا تقتضى الامتثال حتى تصلح أن تكون مزاحمه للأحكام الإلزاميه، فالتزام بينهما إنما هو فى مقام الحفظ، وعندئذ يكون كل نوعين من الاحكام الظاهريه مرجح، فإذا كان هناك أحكام ظاهريه لزوميه فهى مرجحه لترجيح الأغراض اللزوميه على الأغراض الترخيصيه، وإن كان هناك ظاهريه ترخيصيه فهى مرجحه لتقديم الأغراض الترخيصيه على الأغراض اللزوميه فى مقام الجهل والشك فى الواقع.

ص: ٢٧١

ولكن ذكرنا ان جميع هذه المقدمات غير تامه، أما المقدمه الأولى فقد ذكرنا أن إباحه الاشياء غير مجعوله فى الشريعه المقدسه، لأنها ثابتة للأشياء إصالة وذاتا، والمجعول إنما هو الأحكام الإلزاميه، وعلى تقدير تسليم أنها مجعوله ولكن لا دليل على أنها

ناشئه عن الملاكات والمبادئ فى متعلقاتها، إذ كما يحتمل أن يكون منشؤها ذلك يحتمل أن يكون منشؤها عدم ثبوت المقتضى فى متعلقاتها أى عدم وجود المقتضى للحكم الإلزامى، فإذا لم يكن مقتضى الحكم الإلزامى موجودا فالشارع يجعل الإباحه لهذا الشئ.

فإذا لا- يتصور هذا التزاحم الحفظى بينهما على هذا المسلك وهو أن إباحه الاشياء ناشئه عن عدم المقتضى لا- عن وجود المقتضى، ولا دليل لنا على أن إباحه الاشياء ناشئه عن وجود المقتضى فى متعلقاتها، فلا نحرز هذا التزاحم فى مقام الحفظ. وأما أن الدليل على هذا التزاحم هو أدله الأحكام الظاهريه، فالظاهر أن هذه الأدله لا تصلح أن تكون دليلا على ذلك، فإن الأحكام الظاهريه على نوعين:

النوع الاول: أحكام ظاهريه لزوميه طريقه، وشأنها تنجيز الواقع فقط عند الإصابه.

النوع الثانى: أحكام ترخيصيه.

وكلا- النوعين من الأحكام الظاهريه إنما هو فى مقام بيان الوظيفه العمليه للمكلف فى موارد الشك والجهل بالواقع، وأن وظيفه المكلف فى هذه الحاله أما إصالة الاحتياط أو الاستصحاب أو إصالة البراءه أو الرجوع إلى الامارات المتكفله للأحكام الترخيصيه أو الأحكام الإلزاميه، فالأحكام الظاهريه لا تكشف عن اهتمام الشارع بالأغراض اللزوميه وبالأغراض الترخيصيه، بل الأحكام الظاهريه إنما هى فى مقام بيان وظيفه المكلف فى حاله الشك والجهل بالواقع، ففى هذه الحاله الشارع بين الوظيفه العمليه للمكلف من الرجوع إلى هذه الأصول المنجّزه او الأصول المؤمنه من العقاب.

وعلى هذ فقد ذكرنا أنه لا تنافى بين الأحكام الظاهرية اللزوميه المجعوله بنحو الطريقيه وشأنها تنجيز الواقع وبين الأحكام الواقعيه لا- فى مرحله المبادى ولا- فى مرحله الامتثال ولا فى مرحله الجعل، وأما الأحكام الترخيصيه كإصالة البراءه واستصحاب عدم الوجوب او استصحاب بقاء الترخيص او الامارات المتكفله للأحكام الترخيصيه، فإن حكم الشارع بترخيص المكلف وإطلاق عنانه لا محاله لا يكون جزافا، فلا محاله يكون مبنا على نكته تبرر ذلك الحكم، وتلك النكته هى المصلحه النوعيه بالنسبه الى نوع المكلفين وهى المصلحه التسهيليه، فإنها تدعو المولى إلى جعل الترخيص فى مرحله الجهل بالواقع من خلال جعل إصالة البراءه والاستصحاب والامارات المتكفله للأحكام الترخيصيه، ومن الواضح أن المصلحه النوعيه تتقدم على المصلحه أو المفسده الشخصيه، لأن المصلحه النوعيه قد تؤدى إلى الوقوع فى المفسده، فإذا فرضنا إصالة البراءه عن شرب التتن إذا شككنا فى حرمة وتمسكنا بإصالة البراءه عن حرمة، فإن شربه لو كان فى الواقع محرما فهو مشتمل على مفسده، ولكن لا أثر لهذه المفسده، فإنها إنما تكون مؤثره إذا كانت منجّزه وأما إذا لم تكن منجّزه فوجودها كالعدم ولا- أثر لها، هذا مضافا إلى أن المصلحه النوعيه تتقدم على تلك المفسده الشخصيه، فلا بد من تقديم المصلحه النوعيه بالنسبه إلى نوع المكلفين على المصالح والمفاسد الشخصيه، هذا بحسب مرحله المبادى وهذه المصلحه النوعيه مترتبه على الأحكام الترخيصيه لا على جعلها ___ فإن الجعل آنى الحصول ___ بل على المجعول ولا على متعلقاتها، ولهذا لا تجتمع مع المفسده الشخصيه فإن المصلحه النوعيه مترتبه على نفس الأحكام الترخيصيه الشرعيه لا على متعلقاتها.

وأما في مرحلة الامتثال فأیضا لا تنافی بينها فإن الأحكام الترخیصیه لا تقتضی الامتثال حتی یكون منافیا للحکم الواقعی الذی یقتضی الامتثال، هذا مضافا إلى أن وصول كلا الحکمین فی مرحلة الامتثال غیر ممکن، فإن وصل الحکم الواقعی الی المکلف فلا- موضوع للحکم الظاهری، فینتفی الحکم الظاهری بانتفاء موضوعه، وإن وصل الیه الحکم الظاهری لم یصل الیه الحکم الواقعی، فیکون الواصل الیه الحکم الظاهری کإصاله البراءة الشرعیة أو استصحاب عدم الوجوب أو استصحاب بقاء الطهاره أو ما شاکل ذلك أو الامارات المتکفله للأحكام الترخیصیه.

فإذاً وصول كلا- الحکمین إلى المکلف غیر معقول، فالواصل إما الحکم الظاهری دون الحکم الواقعی أو بالعکس، فإن وصل الحکم الواقعی فالحکم الظاهری ینتفی بانتفاء موضوعه فلا یمکن وصوله.

فإذاً لا- تنافی بین هذا النوع من الأحكام الظاهریه وهو الأحكام الترخیصیه و بین الأحكام الواقعیه لا فی مرحلة المبادئ ولا فی مرحلة الامتثال.

ذکرنا ان القول بالتفصیل بین حرمة المخالفة القطعیة العملیة و بین وجوب الموافقة القطعیة العملیة، وان العلم الاجمالی عله تامه للتنجیز بالنسبة الی حرمة المخالفة القطعیة العملیة ومقتضی بالنسبة الی وجوب الموافقة القطعیة العملیة. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: ذکرنا ان القول بالتفصیل بین حرمة المخالفة القطعیة العملیة و بین وجوب الموافقة القطعیة العملیة، وان العلم الاجمالی عله تامه للتنجیز بالنسبة الی حرمة المخالفة القطعیة العملیة ومقتضی بالنسبة الی وجوب الموافقة القطعیة العملیة.

وقد أستدل علی ذلك بوجوه:

الوجه الاول : ما ذکرته مدرسه المحقق النائینی (قد) وقد تقدم الكلام فیہ وفي نقده.

الوجه الثاني: ما ذکره المحقق العراقي (قد) وحاصله: انه لا فرق بین العلم الاجمالی والعلم التفصیلی، فإن العلم الاجمالی هو علم تفصیلی بالنسبة الی متعلقه وهو الجامع العنوانی أی عنوان احدهما او احدها، فإنه بالنسبة الیه علم تفصیلی ولا فرق بینه و بین العلم التفصیلی بالنسبة الی متعلقه، فکما أن العلم التفصیلی منجز للمتعلقه ویکون تنجیزه بنحو العله التامه، فکذلك العلم الاجمالی بالنسبة الی متعلقه لأنه علم تفصیلی ومتعلقه واصل الیه تفصیلا فیکون تنجیزه بالنسبة الیه عله تامه، أما خصوصیه کونه متعلقا بالفرد فهی مجهوله وغیر واصله، فإذا علم إجمالا بنجاسه احد أناءین، الاناء الشرقی والاناء الغربی فنجاسه احدهما معلومه تفصیلا وهی واصله كذلك وهو موضوع لحکم العقل بالتنجیز وقبح المخالفة، أما نجاسه خصوص الاناء الشرقی بحده الخاص فهی غیر معلومه وغیر واصله، وكذلك نجاسه الاناء الغربی بحده الخاص غیر معلومه وغیر واصله، فموضوع حکم العقل بقبح المخالفة وبالتنجیز انما هو التکلیف المعلوم والواصل الی المکلف، وأما نجاسه الجامع فهی واصله الی المکلف ومعلومه تفصیلا واما نجاسه کل من الفردين فهی غیر واصله.

فإذاً موضوع حكم العقل غير متحقق، فالعقل لا- يحكم بقبح مخالفه كل من الاناءين نعم جريان اصاله الطهاره فى كل من الاناءين او استصحاب بقاء الطهاره فى كل منهما بما انه يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، فمن اجل ذلك لا- يجرى كلا الاستصحابين او لا- تجرى اصاله الطهاره فى الاناء الشرقى واصله الطهاره فى الاناء الغربى لأن جريان كلتا الاصلتين يستلزم القطع بالمخالفه العمليه وهو قبيح بنظر العقل ولا يمكن الالتزام به.

فالتتيجه ان ما ذكره المحقق العراقى من ان العلم الاجمالى كالعلم التفصيلى عله تامه للتنجيز بالنسبه الى الجامع الذى هو متعلقه، لأنه معلوم تفصيلا وواصل تفصيلا وموضوع لحكم العقل بقبح المخالفه وتفويت حق الطاعه والتعدى على المولى.

هكذا ذكره (قد) (١)

والجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدم فان العلم التفصيلى لا يكون عله تامه فضلا عن العلم الاجمالى، لأن حكم العقل بالتنجيز وبقبح المخالفه ليس حكم مطلقا بل هو حكم معلق على ثبوت حق الطاعه على العبد فى المرتبه السابقه، فاذا كان حق الطاعه ثابتا على العبد فى المرتبه السابقه فالعقل يحكم بقبح مخالفته وان تفويته قبيح ومن أظهر مصاديق الظلم على المولى والتعدى عليه، ولكن اذا فرضنا ان المولى جعل الترخيص فى تمام اطراف العلم الاجمالى، فمن الواضح ان هذا الترخيص لا يكون لغوا، فبطبيع الحال يكشف هذا الترخيص ان مصلحه الترخيص اقوى من مصلحه الواقع وان المولى رفع اليد عن حقه وهو حق الطاعه وأذن فى ترك طاعته فعندئذ ترك طاعته ليس مخالفه بل هو عمل على طبق أذن المولى وليس فى ترك طاعته قبح حينئذ لأنه مأذون من قبل المولى فى ترك طاعته.

ص: ٢٧٥

١- نهايه الافكار، تقرير بحث المحقق العراقى للشيخ البروجردى، ج ٢، ص ٤٦.

وعلى هذا فلا يكون حكم العقل بالقبح حكما مطلقا بل هو معلق على ثبوت حق الطاعة على العبد فى المرتبه السابقه، واما جعل الترخيص فى تمام أطراف العلم الاجمالى فهو كاشف عن ان المولى أذن فى ترك طاعته، فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه وهو امر ممكن ثبوتا.

هذا كله فى مقام الثبوت.

وإلى هنا قد تبين ان جعل الترخيص فى تمام أطراف العلم الاجمالى امر ممكن ثبوتا ولا يكون العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز، كما ان العلم التفصيلى لا يكون عله تامه للتنجيز، بل هو بنحو الاقتضاء.

وأما فى مقام الاثبات فهل أدله الاحكام الظاهرية تشمل اطراف العلم الاجمالى او لا تشملها؟ فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الاول: فى شمول ادله الامارات الشرعيه الترخيصيه لأطراف العلم وعدم شمول ادله الحجيه لها كلا او بعضا، مشروطا او مطلقا.

المقام الثانى: فى شمول ادله حجيه الاصول المؤمونه والمرخصه لأطراف العلم الاجمالى وعدم شمولها لها.

اما الكلام فى المقام الاول، فلا شبهه فى ان دليل حجيه الامارات المرخصه والمؤمونه لا تشمل أطراف العلم الاجمالى، فاذا فرضنا ان البيئه قد قامت على طهاره الاناء الشرقى فهذه البيئه تدل على ان الاناء الشرقى طاهر بالمطابقه وبالالتزام تدل على ان الاناء الغربى نجس لأن الاماره مثبتاتها تكون حجه، فالبيئه القائمه على طهاره الاناء الشرقى تدل على طهارته بالمطابقه وعلى نجاسه الاناء الغربى بالالتزام، فاذا فرضنا قيام بيئه اخرى على طهاره الاناء الغربى فهى تدل على طهاره الاناء الغربى بالمطابقه وعلى نجاسه الاناء الشرقى بالالتزام، فتقع المعارضه بين البيئتين بين المدلول المطابقى لكل منهما والمدلول الالتزامى للأخرى، فلا يمكن شمول دليل الحجيه لكلتا البيئتين معا لاستلزامه التناقض والتهافت، اما شمول دليل الحجيه لأحدهما المعينه دون الاخرى ترجيح من غير مرجح، لأن نسبه دليل الحجيه الى كلتا البيئتين نسبه واحده فالحكم بشموله لأحدهما المعينه دون الاخرى ترجيح من غير مرجح، واما شموله لأحدهما غير المعين فهو لا- يمكن، لأنه ان اريد من احدهما غير المعين المفهومى فلا- واقع موضوعى له الا- وجوده فى عالم الذهن والتصوير أى هو مجرد مفهوم، ولا- أثر له وان اريد من احدهما المصدقى فهو الفرد المردد وهو غير معقول وجوده فى الخارج، واما شمول دليل الحجيه لكل منهما مشروطا بالأخذ به او مشروطا بعدم الاخذ بالأخر او مشروطا بكذب الآخر فهذه الفروض يأتى بحثها فى مبحث التعادل والترجيح.

فالتتيجه أن دليل الحجيه لا يشمل الاماره فى اطراف العلم الاجمالى لا كلا ولا بعضا.

واما الكلام فى المقام الثانى وهو شمول دليل الحجيه للأصول العمليه المؤمنه والمرخصه لأطراف العلم الاجمالى.

فالمعروف والمشهور بين الاصوليين منهم مدرسه المحقق النائينى (قد) (١) أن المانع عن شمول دليل الحجيه للأصول العمليه المؤمنه لأطراف العلم الاجمالى ثبوتى لا- اثباتى فلا يمكن شمول دليل حجيه الاصول العمليه المؤمنه لأطراف العلم الاجمالى جميعا ثبوتاً، فلا- تصل النوبه الى مقام الاثبات، فان البحث عن مقام الاثبات فى طول الامكان فى مقام الثبوت واما اذا لم يمكن الثبوت فلا- تصل النوبه الى مقام الاثبات فلا يمكن البحث عن ان دليل حجيه الاصول المؤمنه هل يشمل اطراف العلم الاجمالى او لا؟

واما بناءً على ما ذكرنا من انه لا- مانع ثبوتاً من شمول دليل حجيه الاصول المؤمنه للأصول المؤمنه فى جميع أطراف العلم الاجمالى وهو امر ممكن، فعندئذ يقع الكلام فى مقام الاثبات فهل دليل حجيه الاصول العمليه المؤمنه يشمل تلك الاصول فى اطراف العلم الاجمالى او لا يشمل؟

فيه قولان، فذهب السيد الاستاذ(قد) (٢) انه لا مانع من الشمول لأطلاق دليل حجيه الاصول المؤمنه فانه بإطلاقه يشمل الاصول العمليه المؤمنه فى اطراف العلم الاجمالى غايه الامر ان هناك مانعا عن هذا الشمول وهو وجود المعارضه بين هذه الاصول العمليه، وذهب بعض المحققين(قد) الى انه لا اطلاق لدليل حجيه الاصول العمليه المؤمنه لأطراف العلم الاجمالى.

ص: ٢٧٧

- ١- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٥١.
- ٢- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ، ج ٢، ص ٧٦.

بتقريب: ان اطلاق المطلق انما يثبت ببركه مقدمات الحكمة، فاذا تمت هذه المقدمات ثبت اطلاق المطلق، فاطلاق المطلق معلول لجريان مقدمات الحكمة ولتماميه هذه المقدمات، ومن المعلوم ان اطلاق المطلق امر عرفى وعقلائى وهو انما يثبت للمطلق اذا جرت مقدمات الحكمة بنظر العرف والعقلاء.

ولكن فى المقام ليس كذلك، فان اطلاق دليل حجيه الاصول المؤمّنه لأطراف العلم الاجمالى ليس عرفيا وليس عقلائيا، والوجه فى ذلك ان المرتكز فى الاذهان من العرف والعقلاء ان الاغراض اللزوميه اذا دار امرها بين اطراف محصوره لا يرفع المولى اليد عنها وهذا الارتكاز العرفى بمثابه قرينه متصله مانعه من انعقاد اطلاق دليل حجيه الاصول العمليه المؤمّنه.

تنجيز العلم الاجمالى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: تنجيز العلم الاجمالى

كان كلامنا فيما إذا لم يكن مانع ثبوتى من جعل الحكم الظاهرى فى أطراف العلم الاجمالى، فحينئذ يقع الكلام فى مقام الاثبات فهل لأدله الأصول العمليه المؤمّنه إطلاقا ويأطلاقها تشمل أطراف العلم الاجمالى جميعا أو ليس لها إطلاق كذلك؟ فيه قولان: فذهب السيد الاستاذ(قد) (1) إلى القول الأول وأن لأدله والأصول العمليه المؤمّنه إطلاقا ويأطلاقها تشمل أطراف العلم الاجمالى، ولكن هذا الاطلاق يسقط من جهه المعارضه، وذهب بعض المحققين(قد) الى القول الثانى وانه لا- اطلاق لأدله الاصول العمليه المؤمّنه لأطراف العمل الاجمالى، بتقريب أن إطلاق المطلق يثبت بجريان مقدمات الحكمة وبتماميتها، فإذا صدر كلام من المولى وكان متعلق الحكم المجعول فيه الطبيعى، وكان المولى فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على التقييد، فإذا تمت هذه المقدمات انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق، ولكن هذا الظهور عرفى عقلائى ارتكازى فهذا الظهور يتحقق فيما اذا كان اطلاق المطلق أمر عقلائى وعرفى، ولكن فى المقام ليس كذلك، فان إثبات اطلاق أدله الاصول العمليه المؤمّنه بمقدمات الحكمة ليس عرفيا وارتكازيا، لأن المرتكز فى أذهان العرف والعقلاء هو ان المولى لا يرفع اليد عن الأغراض اللزوميه والأحكام اللزوميه بمجرد دورانها بين الأطراف المحصوره، كما هو الحال فى موارد العلم الاجمالى، فإذا علم فى يوم الجمع مثلا بوجود إحدى الصلاتين فإن المولى لا يرفع اليد عن غرضه اللزومى وهو وجوب أحدهما بمجرد دورانه بين الطرفين المحصورين، وهذا الارتكاز العرفى والعقلائى بمثابه قرينه متصله ومانع عن انعقاد ظهور للأدله الاصول العمليه المؤمّنه فى الاطلاق، فلا ينعقد لها الاطلاق بالنسبه الى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى فتختص بالشبهات البدويه.

ص: ٢٧٨

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ، ج ٢، ص ٧٦.

وبكلمه أن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى أطراف العلم الاجمالى ثبوتا، وإن كان لا مانع منه ولكنه لا يمكن الالتزام به فى مقام الاثبات، لأن المرتكز فى أذهان العرف والعقلاء أن المولى لا- يرفع اليد عن اغراضه اللزوميه واحكامه اللزوميه بمجرد دورانها بين أطراف محصوره، وهذا الارتكاز العرفى والعقلائى بمثابه القرينه المتصله وموجه لتخصيص أدله الاصول العمليه

المؤمنه بالشبهات البدويه ولا تشمل الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي.

هكذا ذكره (قد) على ما فى تقرير بحثه (1)

وللمناقشه فيه مجال، فإن مثل هذا الارتكاز العرفى الذى يكون بمثابة قرينه متصله بحاجه الى منشأ، ولا يمكن ثبوت هذا الارتكاز لدى العرف والعقلاء بدون منشأ كحجيه أخبار الثقه فإنها أمر مرتكز لدى العرف والعقلاء وثابته فى أعماق نفوس البشر، فلمجرد سماعه الخبر عن الثقه يقبل به بدون الالتفات الى أى شىء وهذا هو معنى الارتكاز، ولكن مثل هذا الارتكاز فيما نحن فيه لا- منشأ له، لأن فى مقام الثبوت قد تكون الاغراض الترخيصيه أهم من الاغراض اللزوميه، وقد يكون بالعكس وقد يكون لا- هذا ولا ذاك، وفى مقام الاثبات كذلك، فلا منشأ لهذا الارتكاز فى مقام الاثبات، نعم لو كان فى مقام الثبوت لا بد من تقديم الاغراض اللزوميه على الاغراض الترخيصيه يمكن ان يكون منشأ لهذا الارتكاز لدى العرف والعقلاء، مع ان الامر فى مقام الثبوت ليس كذلك، فإن أدله الأصول العمليه المرخصه المؤمنه كإصالة البراءه واستصحاب عدم التكليف او استصحاب الاحكام المرخصه، فإن جعل هذه الاصول قرينه على ان الشارع فى موارد هذه الاصول يقدم الاغراض الترخيصيه على الاغراض اللزوميه.

ص: ٢٧٩

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٤، ص ١٥٥.

فإذاً لا منشأ لهذا الارتكاز.

ومع الاغماض عن ذلك فهذا الارتكاز انما يصلح ان يكون قرينه متصله إذا كان فطريا وثابتا فى أعماق نفوس البشر، فعندئذ يصلح ان يكون قرينه متصله مانعه عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، وأما اذا لم يكن هذا الارتكاز فطريا فلا يصلح ان يكون قرينه متصله، إذ مجرد وجود هذا الارتكاز فى الذهن لا يصلح ان يكون قرينه متصله مانعه من انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق.

فالتتيجه ان ما ذكره(قد) لا يمكن المساعده عليه.

ولكن مع ذلك ان اطلاق أدله الاصول العمليه المؤمنه لا يشمل اطراف العلم الاجمالى لا من جهه هذا الارتكاز، بل من جهه الانصراف فإن أدله الاصول العمليه المؤمنه كدليل إصالة البراءه (رفع...وما لا يعلمون...) (١) وأدله إصالة الطهاره (كل شىء طاهر او نظيف حتى تعلم انه قذر) (٢) او أدله الاستصحاب (لا- تنقض اليقين ابدا بالشك وانما تنقضه بيقين اخر) (٣) فإن المنصرف من هذه الأدله الشبهات البدويه واما الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى فهذه الأدله منصرفه عنها، ومنشأ هذا الانصراف هو ان شمول هذه الأدله لجميع اطراف العلم الاجمالى يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه وهذا منشأ لهذا الانصراف، إذ لا- يمكن ان يرخص المولى فى المخالفه القطعيه العمليه وفى تفويت حقه وهو حق الطاعه لأنه من أظهر مصاديق الظلم، وإلا فأدله الاصول العمليه فى نفسها لا مانع من شمولها لأطراف العلم الاجمالى، (فرغ ما لا يعلمون) المراد من عدم العلم ما يشمل أطراف العلم الاجمالى ايضا، والمراد من العلم الذى هو غايه العلم التفصيلى لا الاعم منه ومن العلم الاجمالى، كما هو الحال فى دليل الاستصحاب (ولكن انقض بيقين اخر) والمراد من اليقين الاخر هو اليقين التفصيلى لا الاعم منه ومن اليقين الاجمالى، وإن ذهب شيخنا الانصارى(قد) الى هذا الاخير أى جعل اليقين اعم من اليقين التفصيلى والاجمالى، ولكن الامر ليس كذلك بل المراد منه خصوص اليقين التفصيلى، فاليقين الذى أخذ غايه فى أدله الاصول العمليه المؤمنه المراد منه اليقين التفصيلى لا الاعم منه ومن اليقين الاجمالى، ولكن الذى هو منشأ لهذا الانصراف هو ان شمول أدله الاصول العمليه المؤمنه لجميع أطراف العلم الاجمالى يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه وهو قبيح.

ص: ٢٨٠

١- الخصال، الشيخ الصدوق، ص ٤١٧.

٢- تهذيب الاحكام، الشيخ الطوسى، ج ١، ص ٢٨٥، تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، باب ١٢، ح ١١٩.

٣- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ١، ص ٢٤٥، ابواب نواقض الوضوء، باب ١، ح ١، ط آل البيت.

فالمفاهيم العرفي من أدله الاصول العمليه المؤمنه هو خصوص الشبهات البدويه ولا يشمل الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي.

هذا تمام كلامنا في القول الاول وهو التفصيل بين حرمه المخالفه القطعيه العمليه وبين وجوب الموافقه القطعيه العمليه، وان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، ومقتضٍ بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

ولكن ظهر أن هذا التفصيل غير صحيح.

القول الثاني: ما ذكره صاحب الكفايه (قد) من ان العلم الاجمالي مقتضٍ للتنجيز مطلقا بلا فرق بين المخالفه القطعيه العمليه وبين وجوب الموافقه القطعيه العمليه، وقد ذكر في وجه ذلك أمرين:

الامر الاول: أن موضوع الحكم الظاهري محفوظ في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي وهو الشك، فإذا علم اجمالا بنجاسه احد الاناءين فنجاسه كل منهما بحدده مشكوكه، فموضوع الحكم الظاهري محفوظ او إذا علم بوجوب إحدى الصلاتين فوجوب كل صلاه بحددها مشكوك فموضوع الحكم الظاهري محفوظ وهو الشك في الحكم، فموضوع الحكم الظاهري في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي محفوظ.

الامر الثاني: إن المعلوم بالإجمال لا يكون منكشفًا تمام الانكشاف، فإذا لم يكن منكشفًا تمام الانكشاف فلا يكون فعليًا من تمام الجهات، وإذا لم يكن فعليًا كذلك فلا مضاده بينه وبين الحكم الظاهري، فان الحكم الظاهري فعلي من تمام الجهات واما الحكم الواقعي فليس بفعلی من تمام الجهات، ومن الواضح ان الضدين انما يتصوران بين شيئين متسانخين في القوه والفعل، وأما اذا كان احدهما فعليًا من تمام الجهات كالحكم الظاهري والأخر غير فعلي من تمام الجهات فلا مضاده بينهما ولا مانع من اجتماعهما بل اجتماعهما واقع، كما هو الحال في الشبهات غير المحصوره، فإن الشارع رخص في الشبهات غير المحصوره مع انه لا يلزم اجتماع الضدين، فإن الحكم الواقعي في الشبهات غير المحصوره ايضا موجود، ولكن حيث انه ليس بفعلی من تمام الجهات فلا مضاده بينه وبين الحكم الظاهري، فلا مانع من الترخيص في الشبهات غير المحصوره بل في الشبهات البدويه ايضا، إذ لو كان بينهما مضاده فلا يمكن الترخيص في الشبهات البدويه ايضا، لأن اجتماع الضدين مستحيل حتى احتمالا، فإن ما يكون مستحيلا فاحتماله ايضا مستحيل، والمفروض ان اجتماع الضدين مستحيل فاحتماله مستحيل، فلو كانت هناك مضاده بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي فلا يمكن جعل الحكم الظاهري في الشبهات البدويه ايضا، اذ يلزم منه احتمال اجتماع الضدين بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

تنجيز العلم الاجمالي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: تنجيز العلم الاجمالي

ملخص ما ذكره صاحب الكفايه (قد) أن الحكم المعلوم بالإجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف فلا يكون فعليا من جميع الجهات، فاذا لم يكن فعليا من جميع الجهات فلا- مضاده بينه وبين الحكم الظاهري، فإن المضاده انما هي بين حكمين فعليين في تمام الجهات، وعلى هذا فلا مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصى في اطراف العلم الاجمالي ولا يلزم منه اجتماع الضدين، بل هو واقع في الخارج كما في الشبهات غير المحصوره فان العلم الاجمالي موجود في هذه الشبهات ومع ذلك جعل الشارع الحكم الظاهري الترخيصى في تمام اطراف تلك الشبهات وكذلك جعل الحكم الترخيصى في الشبهات البدويه، فلو كان اجتماع الضدين مستحيلا فلا فرق بين القطع واحتماله فان احتمال اجتماع الضدين كالقطع به مستحيل لاستحاله اجتماعهما.

فإذاً جعل الحكم الظاهري في الشبهات غير المحصوره وكذلك في الشبهات البدويه دليل على ان الحكم الواقعي لا يكون فعليا من تمام الجهات ولهذا لا مضاده بينه وبين الحكم الظاهري.

وذكر (قد) في مورد آخر أن الحكم الواقعي قد يكون فعليا من تمام الجهات سواء أ كان مشكوكا او كان معلوما بالعلم الاجمالي فلا- يجوز جعل الحكم الظاهري على خلافه والا لزم اجتماع الضدين وهو مستحيل اذ لا فرق في محذور اجتماع الضدين بين القطع به وبين احتماله فكما ان القطع باجتماع الضدين مستحيل فكذلك احتماله ايضا مستحيل (٢)

وللمناقشه فيما ذكره (قد) مجال واسع من وجوه:

الوجه الاول: أن ما ذكره (قد) من ان التكليف المعلوم بالإجمال حيث انه لم يكن منكشفا تمام الانكشاف لم يكن فعليا من تمام الجهات.

ص: ٢٨٢

١- كفايه الاصول، الآخوند الخراساني، ص ٢٧٢.

٢- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٢٧٢.

إن أراد ان العلم التفصيلي في الحكم مأخوذ في موضوع نفسه وطالما لم يكن هناك علم تفصيلي بالحكم لم يصر الحكم فعليا لأن العلم التفصيلي به مأخوذ في موضوع نفسه ومن الواضح ان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه، فإن أراد به ان العلم التفصيلي بالحكم مأخوذ في موضوع نفسه في مرحله الجعل.

فيرد عليه: أن هذا وإن ممكنا ثبوتا وذكرنا سابقا انه لا مانع من جعل العلم التفصيلي بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول ولا يلزم منه أى محذور ولا- مانع منه ثبوتا، الا انه بحاجة الى الدليل في مقام الاثبات ولا دليل على ان العلم بالحكم في مرتبه الجعل مأخوذ في موضوع نفسه في مرتبه المجعول في مقام الاثبات، فان الاحكام الشرعيه في مقام الاثبات ليست تابعه للعلم فإنها ثابتة في الواقع سواء أ كان المكلف عالما بها ام كان جاهلا فلا فرق من هذه الناحيه.

فوقوع ذلك في مقام الاثبات بحاجة الى دليل ولا دليل على ذلك في مقام الاثبات .

هذا مضافا الى ان العلم التفصيلي بالحكم في مرتبه الجعل لو كان مأخوذا في موضوع نفسه في مرتبه المجعول لزم ان لا يكون الحكم فعليا أصلا في موارد العلم الاجمالي لأن الموضوع في موارد العلم الاجمالي غير متحقق، فالموضوع هو العلم التفصيلي والعلم التفصيلي غير موجود، فلأزم أخذ العلم التفصيلي بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول لازمه ان لا- يكون الحكم فعليا أصلا في موارد العلم الاجمالي لأن فعليه الحكم انما هي بفعليه موضوعه فطالما لم يوجد موضوعه لم يوجد الحكم لا انه فعلى من بعض الجهات دون بعض آخر.

ص: ٢٨٣

فما ذكره صاحب الكفايه (قد) لا يرجع الى معنى محصل، فإن العلم التفصيلي ان كان مأخوذا فلا يكون الحكم فعليا أصلا في موارد العلم الاجمالي لا انه فعلى من بعض الجهات دون جهات اخرى.

هذا بالإضافة الى ان ما ذكره (قده) في مورد اخر من ان الحكم الواقعي قد يكون فعليا من تمام الجهات سواء أ كان مشكوكا ام كان معلوما بالعلم الاجمالي مناقض لما ذكره من ان الحكم في موارد العلم الاجمالي لم يكن فعليا من تمام الجهات بل هو فعلى من بعض الجهات دون بعض أخرى، فما ذكره (قد) في مورد آخر من كلامه أن الحكم الواقعي فعلى من تمام الجهات سواء أ كان مشكوكا بالشك البدوي ام كان معلوما بالإجمال مناقض لما ذكره في المقام من ان المعلوم بالإجمال حيث انه لم يكن منكشفاً تمام الانكشاف لم يكن فعليا من تمام الجهات.

فالنتيجه: ان هذه المناقضة موجوده في كلامه (قد).

وإن أراد به بان الحكم المعلوم بالإجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف حيث انه لم يكن فعليا من تمام الجهات أن اراد به ان عدم فعليته من جهه اخرى لا من جهه ان العلم التفصيلي فيه مأخوذ في موضوع نفسه لا من هذه الناحيه بل عدم فعليته من تمام الجهات من جهه اخرى.

فيرد عليه: أن العلم التفصيلي بالحكم في مرتبه الجعل لو لم يكن مأخوذا في موضوع نفسه في مرتبه المجعول فلا بد ان يكون الحكم فعليا بفعليه موضوعه بالخارج فان فعليه الحكم منوطه بفعليه موضوعه في الخارج، مثلا موضوع وجوب الصلاه المكلف البالغ العاقل القادر الداخلى عليه الوقت، فإذا توفرت هذه القيود للموضوع فالموضوع قد تحقق في الخارج فاذا تحقق الموضوع في الخارج صار وجوب الصلاه فعليا وذكرنا غير مره ان المراد من فعليه الحكم بفعليه موضوعه في الخارج فعليته وفعليه داعويته لا- فعليه نفسه إذ يستحيل ان يصير الحكم فعليا وموجودا في الخارج بوجود موضوعه في الخارج والا- لزم ان يكون الحكم أمرا خارجيا وهو خلف فان الحكم امر اعتباري لا وجود له في الخارج.

فالحكم انما يصير فعليا أى فاعليته فان وجوب الصلاه لم يكن فاعلا طالما لم يتحقق موضوعه فى الخارج فاذا صار المكلف بالغاً وعاقلاً- وقادراً ودخل عليه الوقت صار وجوب الصلاه فاعلا وداعيا واما قبل تحقق هذا الموضوع لم يكن فاعلا فلم يكن داعيا وكذلك بالنسبه الى سائر الواجبات كوجوب الحج فان المكلف اذا كان قادراً وعاقلاً ومستطيعاً صار فاعليه وجوب الحج فعليه أى صار فاعلا وداعيا للمكلف وأما اذا كان بالغاً ولم يكن عاقلاً فلا يكون وجوب الحج فاعلا او كان بالغاً ولم يكن مستطيعاً لم يكن وجوب الحج فاعلا- وداعيا ففعليه وجوب الحج منوطه بفعليه موضوعه بتمام قيوده وشروطه فان الموضوع اذا تحقق بتمام قيوده وشروطه تحقق الحكم أيضاً أى تحققت فاعليته أيضاً والا فيستحيل تحقق فاعليه الحكم بدون فعليه موضوعه فى الخارج بتمام قيوده لأن نسبه فعليه الحكم الى فعليه موضوعه فى الخارج بتمام قيوده نسبه المعلول الى العله فان فعليه الحكم أى فعليه فاعليته مترتبه على فعليه موضوعه فى الخارج بتمام قيوده كترتب المعلول على علته التامه.

فإن أراد(قد) من ان عدم فعليه الحكم فى موارد العلم الاجمالي من جهه اخرى وليس من جهه أخذ العلم التفصيلي بالحكم فى موضوع نفسه.

فيرد عليه ذلك فان جهه أخرى قيد للموضوع فالموضوع اذا وجود بتمام قيوده وجد الحكم مطلقاً لا انه وجد من بعض الجهات دون جهه اخرى، فالموضوع اذا تحقق بتمام قيوده صار الحكم فعليا مطلقاً سواء أ كان المكلف عالماً ام كان جاهلاً بجهل مطلق او جهل بدوى فان فعليه الحكم تتبع فعليه موضوعه فى الخارج، وليست تابعه لعلم المكلف، هذا هو الوجه الاول.

الوجه الثانى: أن ما ذكره (قد) من ان الحكم الظاهرى مضاد للحكم الواقعى فلا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد، وأما الحكم الواقعى فحيث انه لم يكن فعليا من تمام الجهات فى موارد العلم الاجمالى لم يكن مضادا للحكم الظاهرى، فهنا شقان من كلامه (قد):

الشق الاول: ان الحكم الواقعى اذا كان فعليا من تمام الجهات فهو مضاد للحكم الظاهرى.

الشق الثانى: أنا الحكم الواقعى اذا لم يكن فعليا من تمام الجهات فلا مضاده بينه وبين الحكم الظاهرى.

أما الكلام فى الشق الاول فقد تقدم ان الحكم الظاهرى لا- يمكن ان يكون مضادا للحكم الواقعى فان الحكم الظاهرى على نوعين:

النوع الاول: الحكم الظاهرى الطريقي وهو الحكم الظاهرى اللزومى كوجوب الاحتياط واستصحاب بقاء الوجوب أو الحرمة او بقاء النجاسة أو الامارات المتكفله للأحكام الإلزاميه فان هذه الاحكام الظاهريه احكام طريقيه وشأنها تنجيز الواقع عند الإصابه ولا- شأن لها غيرها ولا- تكون تابعه للملا-ك فى متعلقاتها فإنها ناشئه من اهتمام المولى بالملاكات الواقعيه فإن اهتمام المولى بالملاكات الواقعيه وعدم رضائه بتفويتها جعل هذه الاحكام الظاهريه للحفاظ عليها فلا مضاده بين هذه الاحكام فى مرحله المبادى إذ ليس لهذه الاحكام مبادى، ولا فى مرحله الامتثال إذ ليس لهذه الاحكام الظاهريه امتثال وان امتثالها انما هو بامتثال الاحكام الواقعيه ولهذا لا يعاقب على مخالفتها مستقلا ولا يثاب على موافقتها مستقلا وانما يعاقب على مخالفه الواقع ويثاب على موافقه الواقع.

تنجيز العلم الاجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: تنجيز العلم الاجمالى

ذكر صاحب الكفايه (قد) أمرين:

الأمر الأول: أن الحكم الواقعى إذا كان فعليا من تمام الجهات فهو مضاد للحكم الظاهرى فلا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد.

ص: ٢٨٦

الأمر الثانى: أن الحكم فى موارد العلم الاجمالى لا يكون فعليا من تمام الجهات بل هو فعلى من جهه وغير فعلى من جهه أخرى.

أما الكلام فى الأمر الأول فقد تقدم أن الأحكام الظاهريه المجعوله فى الشريعه المقدسه على نوعين:

النوع الأول: أحكام ظاهريه لزوميه وهى احكام طريقيه صرفه، ولا- شأن لها غير تنجيز الواقع عند الإصابه كما يجب الاحتياط الشرعى كما فى الشبهات التحريميه على قول الاخباريين أو كاستصحاب الحكم اللزومى كالوجوب أو الحرمة او النجاسة وما

شاكل ذلك والامارات المتكفله للأحكام الإلزاميه، فهذه الاحكام احكام ظاهريه لزوميه ولا شأن لها غير كونها طريقا الى الواقع وتنجز الواقع عند الاصابه، ولهذا لا يعاقب على مخالفتها ولا يثاب على موافقتها، فإنها ليست حكما شرعيا مولويا وفي الحقيقه ان الشارع جعل المنجز للأحكام الواقعيه، وليس لها ملاك ومبادئ فى الواقع، فمنشئ جعل هذه الاحكام الطريقيه اهتمام الشارع بالأحكام الواقعيه اللزوميه بما لها من الملاكات والمبادئ، فإن اهتمام الشارع بتلك الاحكام بما لها من المبادئ والملاكات حتى فى موارد الشك والجهل يدعو المولى الى جعل هذه الاحكام الظاهريه الطريقيه والتي هى منجزه للواقع عند الاصابه ومن الواضح ان هذه الاحكام الظاهريه لا تنافى الاحكام الواقعيه اصلا، لا فى مرحله المبادئ لأنها ليست لها مبادئ وملاكات فهى ناشئه من اهتمام المولى بالملاكات والمبادئ للأحكام الواقعيه، وكذلك لا تنافى بينهما فى مرحله الامتثال اذ لا امتثال لها، فإن امتثالها بامتثال الأحكام الواقعيه ومخالفتها بمخالفه الاحكام الواقعيه ولا مخالفه لها مستقلا فى عرض مخالفه الواقع، ولا موافقه لها مستقلا فى عرض موافقه الواقع، وأيضا لا تجتمع هذه الاحكام الظاهريه مع الاحكام الواقعيه، لأنها فى طول الاحكام الواقعيه لا فى عرضها، هذا مضافا الى انه لا تنافى بين الوجوبين بما هما أمران اعتباريان وبين الوجوب والحرمة بما هما أمران اعتباريان، فان التنافى بين الوجوب والحرمة فى شىء واحد أما فى مرحله المبادئ فان المصلحه والمفسده لا تجتمعان فى شىء واحد وكذلك الإراده والكراهه والحب والبغض وأما فى مرحله الامتثال فان المكلف لا يتمكن من امتثال كلا الحكمين وأما مع قطع النظر عن التنافى بينهما فى مرحله المبادئ وفى مرحله الامتثال فلا تنافى بينهما بما هما أمران اعتباريان، فإن المضاده لا تتصور بين الأمور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والذهن.

النوع الثاني: الأحكام الترخيصية كأصالة البراءة وأصالة الطهاره واستصحاب الاحكام الترخيصيه والامارات المتكفله للأحكام الترخيصيه، فإنها أحكام ظاهرية ترخيصيه وهذه الاحكام أيضا ليست أحكاما شرعية مولويه بل هي في الحقيقه جعل العذر للمكلف ولكن جعل هذه الاحكام حيث انه قد يوجب تفويت المصلحه الواقعيه وقد يوجب إلقاء العبد في المفسده، مثلا إذا فرضنا انه أجرى إصالة البراءة عن وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال اذا شككنا في وجوبه فاذا فرضنا ان هذا الوجوب مطابق للواقع فأصالة البراءة تؤدي الى تفويت المصلحه، او اذا اجرينا أصالة البراءة عن حرمة شرب التتن اذا شككنا ان شربه حلال او حرام فاذا كان حرام في الواقع وقد اجرينا أصالة البراءة عن حرمة فان هذه الاصله تؤدي الى إلقاء العبد في المفسده، فمن اجل ذلك جعل هذه الاحكام الشرعيه الظاهريه حيث انها قد تؤدي الى تفويت المصلحه الواقعيه عن المكلف وقد تؤدي الى إلقاء المكلف في المفسده فمن هذه الناحيه قبيح، فمن اجل ذلك جعل هذه الاحكام الظاهريه لا يمكن ان يكون بدون مبرر وبدون نكته تبرر هذا الجعل.

والنكته المبرره لهذا الجعل هو المصلحه النوعيه وهي المصلحه التسهيليه لنوع المكلفين فان هذه المصلحه تتقدم على المصالح والمفاسد الشخصيتين، لأن العبد وإن فات عنه المصلحه الشخصيه الا انه يتدارك المصلحه النوعيه، فتفويت المصلحه الواقعيه يتدارك بالمصلحه النوعيه التسهيليه لنوع المكلفين، فمن اجل ذلك تختلف هذه الاحكام الظاهريه عن الاحكام الاولى، فان ملاك جعل الاحكام الظاهريه اللزوميه اهتمام المولى بالأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ اللزوميه وحفظها حتى في موارد الشك والجهل وموارد الاشتباه والالتباس، وأما ملاك هذه الاحكام الترخيصيه فهو المصلحه النوعيه وهي المصلحه التسهيليه بالنسبه الى المكلفين، فليس ملاك هذه الاحكام اهتمام المولى بالأغراض الترخيصيه للأحكام الترخيصيه الواقعيه، حيث ذكرنا ان الاباحه غير مجعوله للأشياء فهي ثابتة للأشياء بالأصالة وبالذات وعلى تقدير جعلها فلا علم لنا بان منشأ جعلها ثبوت المقتضى لها ويحتمل ان يكون منشأ جعلها عدم ثبوت المقتضى للأحكام الالزاميه، فمن اجل ذلك ليس منشأ جعلها اهتمام المولى بالأغراض الترخيصيه بل جعل الاحكام الظاهريه الترخيصيه بملاك المصلحه النوعيه وهذه المصلحه النوعيه مترتبه على نفس الترخيص لا بما هو جعل، فإن الجعل آنى الحصول بل بما هو مجعول ومستمر، فإذا هذه المصلحه النوعيه مترتبه على الترخيص الظاهري وبه يتدارك تفويت المصلحه الشخصيه او إلقاء العبد في المفسده الشخصيه، هذا هو الفرق بين هذا النوع من الاحكام الظاهريه والنوع الاول من الاحكام الظاهريه.

الأمر الثالث: أن ما ذكره صاحب الكفايه (قد) من ان التكليف الواقعي في موارد العلم الاجمالي لا يكون فعليا من تمام الجهات واذا لم يكن فعليا من تمام الجهات فلا محاله يكون مراده انه فعلى من بعض الجهات دون جهه اخرى، مثلا انه فعلى من جهه ان المكلف بالغ وغير فعلى من جهه ان المكلف غير عاقل او انه فعلى من جهه ان المكلف بالغ وعاقل وغير فعلى من جهه عدم دخول الوقت أو وجوب الحج من جهه ان المكلف بالغ وعاقل وغير فعلى ان جهه انه غير مستطيع، إن أراد ذلك.

فيرد عليه، ان فعليه الحكم انما هي بفعليه موضوعه بتمام قيوده وشروطه ولا يمكن ان يؤثر كل قيد من الموضوع في فعليه الحكم الا في ضمن تأثير جميع القيود، فلا يمكن ان يكون البلوغ مؤثرا في فعليه وجوب الصلاه الا في ضمن تأثير سائر القيود كالبلوغ والقدره في ضمن الوقت فلا يمكن ان يكون البلوغ مؤثرا في فعليه الحكم مستقلا، وكذلك لا يكون العقل مستقلا في التأثير في فعليه الحكم، فان هذه القيود قيود ارتباطيه ثبوتا وسقوطا ولا يمكن تأثير كل منهما الا في ضمن تأثير الاخر، فحال هذه القيود حال أجزاء الصلاه فكما ان أجزاء الصلاه ارتباطيه ثبوتا وسقوطا فلا يمكن ان يكون جزء من أجزاء الصلاه مؤثرا الا في سائر الأجزاء فلو انتفى جزء منه انتفى تأثير الجميع وإن أثر جزء منه فلا بد ان يكون تأثيره في ضمن تأثير الجميع، فلا يمكن فرض تأثير كل جزء الا في ضمن تأثير جميع الأجزاء، وما نحن فيه ايضا كذلك.

فإذاً فعلية الحكم أى فعلية فاعليته انما هى بفعلية موضوعه بتمام اجزائه وقيوده ولا يعقل ان يكون قيد من الموضوع مؤثرا الا فى ضمن تأثير الجميع.

فإذاً لا- يمكن ان يكون مراده(قد) بأنه فعلى من جهه وغير فعلى من جهه اخرى أى يكون مراده ان كل قيد من قيود الموضوع مؤثرا فى فعلية الحكم مستقلا، لا يمكن ان يكون مراده ذلك، فانه لا يرجع الى معنى محصل.

وإن أراد به (الحكم الذى يكون فعليا من جهه وغير فعلى من جهه اخرى) الحكم الأقتضائى أى فى مرتبه الاقتضاء وهو مرتبه وجود الملاكات والمبادئ بدعوى ان الحكم موجود فى هذه المرتبه بالوجود الاقتضائى.

فيرد عليه:

اولا- انه لا- وجود للحكم فى هذه المرتبه فان الموجود فى هذه المرتبه انما هو المبادئ والملاكات أى المصلحه والمفسده والاراده والكراهه والحب والبغض، وأما الحكم فلا وجود له أصلا.

ودعوى ان المعلول موجود بالوجود الاقتضائى فى مرتبه مقتضيه وما نحن فيه ايضا كذلك، أى ان الحكم موجود بالوجود الاقتضائى فى مرتبه وجود مقتضيه وهو الملاك والمبدأ.

مدفوعه فأن هذه الدعوى انما تتم فى العلل والمعلولات التكوينية فان المعلول التكوينى حيث انه من سنخ العله، لما ذكرناه غير مره من ان المعلول من مرتب وجود العله لكن المرتبه الادنى من مراتب وجود العله فانه من سنخها والا- فلا- يعقل تأثير شىء مباين فى شىء مباين اخر، فالمعلول من سنخ العله ومن مراتب وجودها غايه الامر من مرتبه الدانيه، وعلى هذا فالمعلول اذا كان تكوينيا فهو موجود بالوجود الاقتضائى فى مرتبه وجود مقتضيه وأما الحكم الشرعى فهو امر اعتبارى لا وجود له الا فى عالم الاعتبار ولا- يعقل ان يكون معلولا لأمر خارجى لعدم السنخيه بينه وبين الامر الخارجى فلو كان معلولا لأمر خارجى فلا بد ان يكون الحكم امرا خارجيا وهو خلف فرض انه امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والذهن، هذا مضافا الى ان الحكم فعل اختيارى للمولى مباشره أى صدر من المولى مباشره وليس معلولا لشىء.

ص: ٢٩٠

وأما الملاكات والمبادئ الواقعية فهي داعية الى هذا الجعل ومبرره له لا- انها عله له فان الجعل فعل اختياري للمولى وصدر بإرادته واختياره ولكن الداعي لهذا الجعل هو الملاكات والمبادئ الواقعية.

وثانيا: أنه (قد) قد ذكر في غير مورد ان الحكم الفعلي من جهة وغير الفعلي من جهة اخرى غير الحكم الاقتضائي، فإنه (قد) جعل للحكم الشرعي مراتب اربعة:

المرتبه الاولى: مرتبه الاقتضاء.

المرتبه الثانيه: مرتبه الانشاء.

المرتبه الثالثه: مرتبه الفعليه.

المرتبه الرابعه: مرتبه التنجيز.

فالحكم الذى يكون فعليا من جهة ولا يكون فعليا من جهة اخرى هذا غير الحكم الاقتضائي لا انه حكم اقتضائي.

والحاصل أن ما ذكره صاحب الكفايه (قد) لا يرجع الى معنى محصل.

تنجيز العلم الاجمالي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: تنجيز العلم الاجمالي

الوجه الثالث:- من الاشكال على المحقق الخراساني (قد)- أن مراده من الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال الذى لا يكون فعليا من تمام الجهات لا بد أن يكون الحكم الإنشائي حسب ما ذكره (قد) من أن لكل حكم أربع مراتب:

المرتبه الاولى: مرتبه الاقتضاء.

المرتبه الثانيه: مرتبه الانشاء والجعل.

المرتبه الثالثه: مرتبه فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج.

المرتبه الرابعه: مرتبه التنجيز.

فإذا لم يكن الحكم فعليا من تمام الجهات فلا محال يكون إنشائيا فهو غير قابل للتنجيز فإن الحكم الإنشائي غير قابل للتنجيز ولو تعلق به العلم التفصيلي فضلا عن العلم الاجمالي، كما اذا علم المكلف غير المستطيع بوجود الحج فإنه لا اثر لهذا العلم وإن كان علمه علما تفصيليا، ولكن متعلق علمه الحكم الإنشائي فى مرتبه الإنشاء والجعل ولا أثر له، وكذلك اذا علم بوجود الصلاه

قبل دخول وقتها أو علم بوجود الصلاه قبل بلوغه فانه لا اثر لهذا العلم وان كان علما تفصيليا، فالعلم بالحكم الإنشائي لا اثر له وان كان علما تفصيليا فضلا عن العلم الاجمالي.

ص: ٢٩١

وبكلمه أن الحكم انما يكون قابلا للتنجز اذا كان واجدا لوصفين:

الأول: أن يكون فعليا بفعليه موضوعه فى الخارج.

الثانى: أن يكون حكما مولويا.

فإذا كان الحكم واجدا لهذين الوصفين فهو قابل للتنجز وأما اذا كان فاقدا لهما أو لأحدهما فلا يكون قابلا للتنجز.

والمفروض أن الحكم المعلوم بالإجمال فاقد للفعليه، فهو غير قابل للتنجز ولو كان متعلقا بالعلم التفصيلي فضلا عن العلم الاجمالي.

وعلى هذا فما ذكره صاحب الكفايه من ان العلم الاجمالي منجز للمعلوم بالإجمال ويكون تنجزه بنحو الاقتضاء لا بنحو العله التامه لا- يرجع الى أمر معقول، فإن المعلوم بالإجمال اذا لم يكن فعليا من تمام الجهات بل هو حكم إنشائي فى مرتبه الانشاء والجعل فهو غير قابل للتنجز ولو تعلق به العلم التفصيلي فضلا عن العلم الاجمالي فكيف يكون العلم الاجمالي منجزا له بنحو الاقتضاء لا بنحو العله التامه؟

وهذا انما يتصور فيما اذا كان الحكم بنفسه قابلا للتنجز فعندئذ نبحت عن ان العلم الاجمالي تنجزه له هل يكون بنحو الاقتضاء او يكون بنحو العله التامه؟

فالتبيجه: أن كان مراده (قد) من المعلوم بالإجمال الحكم الإنشائي فهو غير قابل للتنجز ولو تعلق به العلم التفصيلي فضلا عن العلم الاجمالي.

الوجه الرابع: قد ظهر من مجموع كلماته أن الحكم اذا كان فعليا من تمام الجهات فى موارد العلم الاجمالي، فالعلم الاجمالي يكون تنجزه بنحو العله التامه لا- بنحو الاقتضاء وذلك لما ذكره (قد) من المضاده بين الحكم الواقعي وبين الحكم الظاهري ولا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد ولو احتمالا، فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من تمام الجهات فلا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى تمام أطراف العلم الاجمالي والا لزم اجتماع الضدين ولو احتمالا وهو مستحيل، فلا بد أن يكون العلم الاجمالي عله تامه للتنجز ولا يمكن جعل الحكم الترخيصى فى تمام اطرافه لاستلزامه محذور اجتماع الضدين وهو غير معقول.

ص: ٢٩٢

فإذاً لانزم ما ذكره(قد) المستفاد من مجموع كلماته أن الحكم اذا كان فعلياً من تمام الجهات فلا- محاله يكون تنجيز العلم الاجمالي له بنحو العله التامه لاستحاله جعل الحكم الظاهري في تمام أطرافه لاستلزامه محذور اجتماع الضدين وهو مستحيل.

وأما اذا لم يكن الحكم فعلياً من تمام الجهات في موارد العلم الاجمالي فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً أصلاً بل العلم التفصيلي بالحكم غير الفعلي من تمام الجهات لا يكون منجزاً فضلاً عن العلم الاجمالي.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره صاحب الكفايه(قد) في هذه المسأله كلمات مشوشه ومتناقضه، فإنه (قد) قد ذكر في مورد أن التكليف المعلوم بالإجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف فلا يكون فعلياً من تمام الجهات وذكر في مورد آخر ما يناقض ذلك وهو أن الحكم الواقعي قد يكون فعلياً من تمام الجهات حتى في الشبهات البدويه فضلاً عن الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي، وهذا الكلام مناقض للأول، وأيضاً ما ذكره(قد) من الحكم الاقتضائي من ان الحكم موجود في مرتبه الاقتضاء هذا غريب منه(قد) كيف يعقل ثبوت الحكم في مرتبه الاقتضاء وهي مرتبه وجود الملاكات والمبادئ، فإن الحكم انما يتصور ثبوته بنحو الاقتضاء اذا كان معلولاً لتلك المبادئ وكان من سنخها مع ان الحكم أمر اعتباري لا واقع موضوعي له في الخارج الا في علم الذهن وأنه فعل اختياري للمولى مباشره وليس معلولاً لشيء فلا معنى لما ذكره من الحكم الاقتضائي، وأيضاً ما ذكره من أن الحكم فعلي من بعض الجهات وغير فعلي من جهه اخرى لا- يرجع الى معنى محصل، فإن الحكم فعلي بفعليه موضوعه في الخارج فإذا وجد موضوعه في الخارج فالحكم فعلي من تمام الجهات ومن الواضح ان الموضوع لا يوجد في الخارج الا بوجود تمام أجزائه وقيوده وانتفاء أحد أجزائه وقيوده يوجب انتفاء الموضوع.

فما ذكره (قد) من ان التكليف قد يكون منجزا من جهه ولا يكون منجزا من جهه اخرى لا يرجع الى معنى معقول.

وأیضا ظهر من مجموع كلماته (قد) أنه من القائلين بأن العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز لا أنه مقتضى للتنجيز.

هذا تمام كلامنا في حرمه المخالفه القطعيه العمليه.

وأما الكلام في الجبهه الثالثه وهى وجوب الموافقه القطعيه العمليه

فيقع الكلام فيها في مقامين:

المقام الاول: في أن العلم الاجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه أو لا يقتضى؟

المقام الثانى: أنه على تقدير ان العلم الاجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه فهل يكون اقتضائه بنحو العله التامه أولا يكون كذلك؟

أما الكلام في المقام الاول فهنا قولان ومسلكان:

المسلك الاول: التفصيل بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه، فإن العلم الاجمالي لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه في الشبهات الحكميه ويقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه في شبهات الموضوعيه.

المسلك الثانى: أن العلم الاجمالي لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره انما يقتضى وجوبها بعد تعارض الأصول المؤمنه في اطرافه وسقوطها بالتعارض.

أما المسلك الاول فقد ذكر ان العلم الاجمالي حيث انه متعلق بالجامع وهو عنوان أحدهما أو أحدها في الشبهه الحكميه والجامع بحده الجامعى معلوم للمكلف تفصيلا وواصل اليه ولا- موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان بالنسبه الى الجامع فان موضوعها ينتفى بالوجدان لأن الجامع معلوم بالوجدان للمكلف وواصل اليه كذلك فلا موضوع لقاعده التأمين وجدانا، ولهذا لا يمكن التمسك بهذه القاعده بالنسبه الى الجامع وأما بالنسبه الى كل من فرديه، فموضوع القاعده موجود فان كل من الفردين مشكوك تعلق الحكم به بحده الفردي فاذا علم المكلف بوجوب احدى الصلاتين في يوم الجمععه ولكن لا يدري ان الواجب هو صلاه الجمععه في يومها أو الواجب هو صلاه الظهر في يوم الجمععه، فالجامع بينهما (وهو وجوب الصلاه بحدها الجامعى) معلوم للمكلف وجدانا وهو واصل اليه ولا- موضوع لقاعده التأمين بالنسبه الى الجامع فان موضوع قاعده التأمين عدم البيان والبيان بالنسبه الى الجامع أمر وجدانى.

وأما بالنسبة الى كل صلاه باسمها الخاص وبعنوانها المخصوص فهو مشكوك الوجوب ولم يتم بيان على وجوب صلاه الظهر بعنوانها الخاص وباسمها المخصوص ولا بيان على وجوب صلاه الجمعة باسمها الخاص وعنوانها المخصوص.

فإذاً موضوع قاعده التأمين موجود في كل من الصلاتين بعنوانها الخاص وباسمها المخصوص.

وعلى هذا فإذا أتى بإحدى الصلاتين فقد أتى بالجامع فان الجامع ينطبق على كل واحد منهما، ومن الواضح ان العلم بالجامع لا يقتضى الا الاتيان بالجامع واذا أتى بإحدى الصلاتين فقد أتى بالجامع ولا مانع من الرجوع الى قاعده التأمين بالنسبة الى صلاه أخرى.

فإذاً العلم الاجمالي انما يقتضى الموافقه الاحتماليه ولا يقتضى الموافقه القطعيه العمليه.

وأما إذا كانت الشبهه موضوعيه كما اذا علم بوجوب أكرام العالم وهو مردد في الخارج بين زيد وبين عمرو، فموضوع وجوب الإكرام الفرد الذى هو متصف بالعلم، فعندئذ يعلم ان ذمته مشغله بوجوب أكرام فرد متصف بالعلم ومن الواضح انه اذا أكرم أحدهما فلا يحصل له اليقين بفراغ الذمه لأن ذمته مشغوله بإكرام فرد متصف بالعلم والذى أكرمه في الخارج لعله غير متصف بالعلم والمتصف بالعلم لعله فرد اخر فمن اجل ذلك يجب عليه أكرام فرد آخر أيضا حتى يحصل له اليقين بالفراغ فأن الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

فمن أجل ذلك العلم الاجمالي في الشبهات الموضوعيه يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه وأما في الشبهات الحكميه فلا يقتضى الا الموافقه الاحتماليه ولا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

هكذا قيل في وجه هذا القول.

وجوب الموافقه القطعيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: وجوب الموافقه القطعيه

إلى هنا قد تبين أن ما ذكر من التفصيل بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه وأن العلم الاجمالي لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه في الشبهات الحكميه وإنما يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه في الشبهات الموضوعيه، لا وجه له، إذ يرد عليه:

ص: ٢٩٥

أولاً: أن التكليف في الشبهات الحكميه إذا كان متعلقا بالجامع بحده الجامعى بدون تقييده بقيد خاص فهذا تام، كما اذا تعلق الوجوب بالصلاه بدون تقييدها بقيد خاص فعندئذ نكتفى في مقام الامتثال بإيجاد فرد منها، لأنها تنطبق عليه.

وأما إذا كان الجامع مقيد بقيد الخاص كقيد أحدهما أو أحدها فالأمر ليس كذلك، كما إذا فرضنا أن المكلف يعلم إجمالاً بأن الواجب عليه إحدى الصلاتين إما الصلاة قصراً أو الصلاة تماماً، كما إذا سافر أربعة فراسخ في مكان ولم يرجع في يومه وبقي هنا إلى ما دون عشره إيام، ففي هذه المسألة خلاف بين الفقهاء أن وظيفته القصر أو أن وظيفته التمام، فلو فرضنا أن شخصاً لم يثق لا بوجود القصر ولا بوجود التمام وبنى على الاحتياط وأن الواجب عنده إحدى الصلاتين في هذه الحالة أما الصلاة قصراً أو الصلاة تماماً وهو يعلم بأن ذمته مشغولة بإحدى الصلاتين بعنوانها الخاص واسمها المخصوص، ولكنها مرددة بين الصلاة قصراً والصلاة تماماً، فعندئذ إذا أتى بالصلاة قصراً فلا يحصل له القطع ببراءة الذمه لاحتمال أن الواجب عليه هو الصلاة تماماً ولهذا لا بد له من الاتيان بالصلاة تماماً أيضاً ليحصل القطع بفراغ الذمه، لأنه يعلم بأن ذمته مشغولة بإحدى الصلاتين أما الصلاة قصراً بعنوانها الخاص واسمها المخصوص، أو بالصلاة تماماً كذلك، فالافتاء بأحدهما لا يوجب حصول اليقين بالفراغ، فمن أجل ذلك لا بد من الاتيان بكلتا الصلاتين لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وعلى هذا فلا فرق بين الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية، فالعلم الاجمالي كما يقتضى وجوب الموافقة القطعية العملية في الشبهات الموضوعية كذلك يقتضى وجوب الموافقة القطعية العملية في الشبهات الحكمية.

وكذلك الحال إذا علم إجمالاً- بوجوب إحدى الصلاتين في يوم الجمعة، فإن ذمته مشغوله بإحدى الصلاتين بخصوصيتها ويعنوانها الخاص واسمها المخصوص ولكنها مردده بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة وهذا التردد من ناحيه جهله، وإلا في الواقع وعلم الله معلوم أنه مكلف بأي الصلاتين، فعندئذ إذا أتى بإحدهما دون الأخرى فلا يحصل له اليقين بفراغ الذمه وذمته مشغوله بإحدهما يقينا فإذا أتى بإحدهما فلا يحصل اليقين بفراغ الذمه ولا بد من الاتيان بالأخرى ليحصل اليقين بفراغ الذمه لأن ذمته مشغوله والشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

فالتتيجه إنه لا فرق بين الشبهات الموضوعيه والشبهات الحكميه ولا وجه لهذا التفصيل.

وثانياً: إن هذا التفصيل مبنى على ان يكون متعلق التكليف في الشبهات الحكميه الجامع الذاتى بدون تقييده بأى خصوصيه، ومن الواضح أن التكليف إذا كان متعلقاً بالجامع الذاتى فلا يسرى الى أفراده في الخارج فعندئذ يكتفى في مقام الامتثال بالإتيان بأحد أفراده في الخارج لانطباق الجامع الذاتى عليه.

ولكن الأمر ليس كذلك، فإن متعلق التكليف في موارد العلم الاجمالي هو الجامع العنوانى والجامع الانتزاعى وهو عنوان أحدهما أو أحدها وهو متعلق للتكليف، فإذا كان متعلق التكليف العنوان الانتزاعى المقيد بقيد خاص فهو يعلم باشتغال ذمته بالجامع المقيد بقيد خاص، ولا يمكن حصول اليقين بالفراغ من هذا الجامع الا بالإتيان بكلا الفردين أو بجميع أفراده في الخارج ولا يمكن حصول اليقين بالاكْتفاء بالإتيان بأحد الفردين دون الفرد الأخر.

فما ذكر من هذا التفصيل بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه لا يرجع الى معنى محصل.

فالصحيح أنه لا- فرق بين الشبهات الموضوعيه والشبهات الحكميه، فالعلم الاجمالي كما أنه منجز لوجوب الموافقه القطعيه العمليه في الشبهات الموضوعيه كذلك منجز لوجوب الموافقه القطعيه العمليه في الشبهات الحكميه أيضاً.

قد يقال كما قيل: أن تنجز الحكم من شؤون الحكم بوجوده العلمى لا- بوجوده الخارجى ومن آثاره وذلك، لأن معنى التنجز عبارته عن حكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته التكليف الواصل الى المكلف بوجوده العلمى واستحقاق المثوبه على موافقته، ومن الواضح أن موضوع هذا الحكم العقلى هو التكليف الواصل الى المكلف بوجوده العلمى لا بوجوده الخارجى.

وعلى هذا فكما أن العلم بالصورة الذهنيه لا يسرى الى الصورة الخارجيه إذا يستحيل تعلق العلم بصوره الاشياء خارجا مباشره، والعلم انما يتعلق بصورتها فى عالم الذهن فلا يعقل سرايه العلم من الصورة الذهنيه الى الصورة الخارجيه فكما لا يعقل تنجز الحكم بوجوده الواقعى الى تنجزه بوجوده الخارجى لا- يعقل هذا، وعلى هذا فالتكليف المنجز فى موارد العلم الاجمالي متعلق بالجامع المقيد بخصوصيه ذهنيه وهو الجامع بين الخصوصيتين فى الخارج، فإذا كان متعلق التكليف المنجز بالجامع المقيد بخصوصيه ذهنيه وهذه الخصوصيه فى الخارج مردده بين الخصوصيتين فالجامع فى الخارج جامع بين الخصوصيتين فهو ينطبق على كل منهما قهرا، فيكتفى بانطباقه على كل واحد منهما فإن معنى الامتثال هو انطباق الطبيعى على فرده فى الخارج، وإذا انطبق الطبيعى المأمور به على فرده فى الخارج حصل الامتثال وسقط الامر وما نحن فيه كذلك.

والجواب عن ذلك واضح، فإن الجامع فى المقام مقيد بعنوان أحدهما أو أحدها ومن الواضح أن الجامع عنوان انتزاعى واختراعى فالعقل أخترع هذا الجامع المفهومى بالحمل الاولى للإشاره به الى واقع هذا الجامع بالحمل الشائع الصناعى تصديقا بإشاره مردده بين فردين أو أفراد، فعنوان احدهما عنوان مشير إلى الواقع الخارجى بإشاره مردده الى الفردين المرادين فى الخارج، والتردد انما هو من جهه جهل المكلف بالحال، وأما فى الواقع وعلم الله فهو معلوم.

فإذاً التكليف متعلق روحا وحقيقه بالفرد بحده الفردى، فإذا عُلِمَ إجمالاً بوجود إحدى الصلاتين فى يوم الجمعة أما صلاه الظهر بخصوصيتها أو صلاه الجمعة بخصوصيتها فالعقل يخترع هذا المفهوم وهو مفهوم أحدهما المتخصّص به هذه الخصوصيه أى خصوصيه احدهما، يخترع هذا المفهوم فى عالم الذهن بالحمل الاولى للإشارة به الى واقع هذا المفهوم بالحمل الشائع الصناعى تصديقاً بإشاره مردده الى فردين فى الخارج وهما صلاه الظهر وصلاه الجمعة، ففى الحقيقه الوجوب روحا تعلق بصلاه الظهر بحدها الفردى وبحدها الخاص وباسمها المخصوص، وكذلك الوجوب روحا وحقيقه تعلق بصلاه الجمعة بحدها الفردى وباسمها الخاص، ولكن مردداً بين هذه الصلاه وتلك، فالتكليف متعلق روحا بالفرد المردد بين الفردين بحده الفردى، ومن هنا قلنا أن جميع الاقوال فى تفسير حقيقه العلم الاجمالى ترجع الى هذا القول، وهو أن التكليف متعلق روحا وحقيقه بالفرد بحده الفردى المردد بين فردين أو أكثر لأن العقل ينتزع مفهوم أحدهما فى عالم الذهن بالحمل الاولى، لكى يشار به الى واقع هذا المفهوم بالحمل الشائع الصناعى تصديقاً بإشاره مردده بين هذا الفرد وذاك الفرد بحده الفردى، فلا محاله يكون التكليف متعلق روحا وحقيقه بالفرد بحده الفردى غايه الامر أن المكلف جاهل به ولا يعلم وأما فى الواقع وعلم الله فهو معلوم، ولا فرق فى ذلك بين الشبهات الحكيمه والشبهات الموضوعيه.

فالتنتيجه أن القول بالتفصيل لا يرجع الى معنى محصل.

وجوب الموافقه القطعيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: وجوب الموافقه القطعيه

أما القول الثانى وهو أن العلم الاجمالى لا يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره، بل يتوقف تنجزه على تساقط الأصول المؤمنه فى أطرافه بالمعارضه وعدم جريان بعضها دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجح، وقد أختار هذا القول السيد الاستاذ(قد) وقد أفاد فى تقريب هذا الوجه:

ص: ٢٩٩

أن متعلق العلم الاجمالى هو الجامع فإن العلم تعلق بالتكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعى وهو عنوان أحدها أو أحدهما، فتعلق التكليف بالجامع معلوم وجدانا وهو واصل الى المكلف كذلك وخارج عن موضوع قاعده التأمين ووارد على هذه القاعده، لأن موضوع القاعده عدم البيان والعلم الاجمالى بالتكليف المتعلق بالجامع بيان وجدانا فلا موضوع للقاعده بالنسبه الى متعلق العلم الاجمالى فان العلم الاجمالى تعلق بالتكليف المتعلق بالجامع وهو معلوم وجدانا وواصل، وأما خصوصيه كون هذا التكليف متعلقاً بالفرد بحده الفردى فهى مجهوله للمكلف، فإذا علم بنجاسه أحد الاناءين أحدهما شرقى والاخر غربى فالمعلوم بالوجدان هو العلم الاجمالى بنجاسه أحدهما، أما خصوصيه كون النجاسه متعلقه بالإناء الشرقى بحده الخاص أو بالإناء الغربى كذلك فهى مجهوله ولا يدرى أن هذه النجاسه متعلقه بالإناء الشرقى أو متعلقه بالإناء الغربى، وكذلك الحال فى الشبهات الحكيمه، فإذا علم إجمالاً بوجود إحدى الصلاتين فى يوم الجمعة فان وجوب احدهما معلوم للمكلف وواصل اليه وجدانا وخارج عن موضوع قاعده التأمين، وأما تعلقه بخصوص صلاه الظهر بعنوانها الخاص وباسمها المخصوص فهو مجهول وكذلك

تعلقه بصلاه الجمعہ بعنوانها الخاص وباسمها المخصوص مجهول.

ونتيجه ذلك أنه يجب على المكلف الإتيان بالجامع، ومن الواضح أنه يكفي في الإتيان بالجامع إيجاده في ضمن أحد فرديه أو احد أفرادہ، لأن الجامع يوجد في ضمن أحد فرديه أو افرادہ، هذا هو الواجب.

فإذاً الواجب عليه بمقتضى العلم الاجمالي هو إيجاد الجامع في الخارج وإيجاد الجامع إنما هو بإيجاد أحد فرديه دون كلا الفردين أو جميع الافراد.

فالتتيجه أن منشأ التعارض بين الاصول المؤمنه في أطراف العلم الاجمالي أمران:

ص: ٣٠٠

أحدهما: أن العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه إذا لا يمكن جعل الاصول العمليه المؤمنه المرخصه فى جميع اطراف العلم الاجمالي لأنه يؤدى الى الترخيص فى القطع بالمخالفه القطعيه العمليه وهو لا يمكن، فإن العلم الاجمالي من هذه الناحيه عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه.

الثانى: أن جريان الاصول العمليه المؤمنه فى بعض الاطراف دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح، لأن نسبتها الى جميع الاطراف نسبه واحده فالحكم بأنها تجرى فى بعض الاطراف دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح، فمن أجل ذلك تقع المعارضه بين الاصول المؤمنه فى جميع أطرافه، فيسقط الجميع من جهه المعارضه فلا يبقى فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالي الا احتمال التكليف احتمال نجاسه الاناء الشرقى واحتمال نجاسه الاناء الغربى، بعد سقوط إصالة الطهاره فى كلا الإناءين من جهه المعارضه أو بعد سقوط إصالة البراءه فى كلتا الصلاتين من جهه المعارضه فلا يبقى الا احتمال وجوب صلاه الظهر فى يوم الجمعة او احتمال وجوب صلاه الجمعة فى يومها.

وهذا الاحتمال مساوق للتنجز، فان احتمال التكليف مساوق للتنجز طالما لم يكن هنا أصل مؤمن فى البين، كما فى الشبهات الحكيمه قبل الفحص فان احتمال التكليف مساوق لتنجزه ووجوب الاحتياط باعتبار ان الاصول المؤمنه قبل الفحص لا تجرى فى الشبهات الحكيمه قبل الفحص، وفى المقام كذلك فإن الاصول المؤمنه قد سقطت من جهه لمعارضه فليس هنا أصل مؤمن، فإذا احتمال التكليف فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالي مساوق لتنجزه فالمرجع هو قاعده الاشتغال، وحيث ان هذا الاحتمال مستند فى نهايه المطاف الى العلم الاجمالي، فإن الاحتمالات فى اطراف العلم الاجمالي احتمالات مترابطه، فهذا الاحتمال فى نهايه المطاف مستند الى العلم الاجمالي فيكون المنجز فى الحقيقه هو العلم الاجمالي، فيكون العلم الاجمالي منجزا لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بالواسطه بعد سقوط الاصول العمليه المؤمنه فى اطرافه وعدم جريان بعضها دون بعضها الاخر للترجيح من غير مرجح، فعندئذ يكون المنجز هو العلم الاجمالي وهذا هو معنى أن العلم الاجمالي يكون منجزا لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بالواسطه لا بالمباشره (1).

ص: ٣٠١

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ، ج ٢، ص ٣٤٥.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره السيد الاستاذ(قد) يرجع الى نقطتين:

النقطة الاولى: أن العلم الاجمالي لا- يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره وإنما يقتضى وجوب الموافقه الاحتماليه مباشره.

النقطة الثانيه: أن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه متوقف على تساقط الاصول المؤمنه فى اطرافه بالمعارضه، وعدم جريان بعضها فى بعض الاطراف دون بعضها الاخر لأنه ترجيح من غير مرجح، فعندئذ يكون العلم الاجمالي منجزا، فتنجيزه يكون بالواسطه.

ولكن للمناقشه فى كلتا النقطتين مجالا.

أما النقطة الاولى، فلأنها مبنيه على ان متعلق التكليف المعلوم بالإجمال هو الجامع بحده الجامعى وهو معلوم للمكلف وواصل اليه، اما خصوصيه كونه متعلقا بالفرد بحده الفردى فهى مجهوله، فالعلم بتعلق التكليف بالجامع لا يقتضى الا الإتيان بالجامع ويكفى فى الإتيان بالجامع الإتيان بأحد فرديه أو افراده ولا يقتضى أكثر من ذلك، وهذا مبنى على أن يكون المراد من الجامع هو الجامع بدون تقييده بخصوصيه أو يكون المراد منه الجامع الذاتى وكلا- الأمرين مفقود، فإن التكليف فى موارد العلم الاجمالي متعلق بالجامع العوانى المقيد بخصوصيه خاصه وهى خصوصيه أحدهما أو أحدها.

وبكلمه أن التكليف من الاول متعلق بالفرد بحده الفردى فإن المكلف يعلم أن الوجوب فى يوم الجمعة إما تعلق بصلاه الجمعة بعنوانها الخاص واسمها المخصوص أو تعلق بصلاه الظهر كذلك، وكذلك يعلم اجمالا أن الوجوب إما تعلق بصلاه القصر بحدها الخاص أو بصلاه التمام كذلك أو أن النجاسه تقع فى الاناء الشرقى أو انها تقع فى الاناء الغربى، والمفهوم الانتزاعى متأخر عن تعلق التكليف وبعد هذا العلم الاجمالي انتزع العقل هذا المفهوم أى المفهوم الانتزاعى وهو مفهوم أحدهما أو مفهوم أحدها ينتزع هذا المفهوم فى وعاء الذهن بالحمل الاولى للإشاره به الى واقع هذا المفهوم فى الخارج بالحمل الشائع الصناعى التصديقى بإشاره تردديه بين الفردين المرددين، والتردد منشأ جهل المكلف، وأما فى الواقع وعلم الله فأن التكليف معلوم تعلقه بأى من الصلاتين أو النجاسه واقعه بأى من الاناءين، فمتعلق التكليف روحا وحقيقه الفرد بحده الفردى لا هذا العنوان الانتزاعى لأنه منتزع من قبل العقل باعتبار ان التكليف لا- يمكن تعلقه بالفرد الخارجى مباشره بل لا بد من ان يكون متعلقا بالمفهوم الذهنى الاعتبارى الذى اعتبره العقل واخترعه هذا المفهوم بالحمل الاولى للإشاره به الى واقعه الخارجى بالحمل الشائع الصناعى التصديقى بإشاره تردديه الى هذا الفرد او ذاك.

فالتكليف الواقعي بروحه وحقيقته متعلق بالفرد لا أنه متعلق بهذا المفهوم لأن مفهوم أحدهما لا قيمه له ولا يترتب عليه أى أثر وإنما اخترع العقل هذا المفهوم من جهة أن التكليف لا- يمكن تعلقه بالفرد الخارجى مباشرة فمن أجل ذلك اخترع هذا المفهوم، ومن جهة أن العلم لا يمكن تعلقه بالفرد الخارجى مباشرة، فإن العلم تعلق بصورة الحكم الشرعى فى عالم الذهن ومن الواضح أن صورة الحكم فى عالم الذهن لا- قيمه لها ولا أثر يترتب عليها بل الاثر مترتب على واقع الحكم روحا وحقيقته وهو متعلق بالفرد الخارجى بحده الفردى، غايه الامر إن كان متعينا فالعلم به تفصيلى وإن كان غير متعين فالعلم به إجمالى وهذا ناشئ من جهل المكلف والافتعلق التكليف فى الواقع معلوم إما تعلق بصلاه الجمعه أو بصلاه الظهر أو بصلاه القصر أو بصلاه التمام أو بالإناء الشرقى وقعت النجاسه أو الاناء الغربى، فى الواقع وعلم الله معلوم ولكن المكلف جاهل والتردد إنما هو بنظر المكلف من جهة جهله واختراع هذا المفهوم (أحدهما) للإشارة به بإشاره تردديه الى هذا الفرد او ذاك.

فالتنتيجه أن ما ذكره السيد الاستاذ(قد) مبنى على ان متعلق التكليف هو الجامع ولا يسرى الحكم منه الى افراده فى الخارج، وهذا غير تام فإن متعلق التكليف الفرد بحده الفردى والجامع مجرد مفهوم اختراعى فى عالم الذهن للإشارة به الى واقعه الخارجى بإشاره تردديه الى هذا الفرد او ذاك وهو متعلق التكليف روحا وحقيقته دون هذا الجامع فى وعاء الذهن فإنه لا أثر له اصلا.

فما ذكره السيد الاستاذ(قد) غير تام.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: وجوب الموافقه القطعيه العمليه

إلى هنا قد تبين أن العلم الاجمالي المتعلق بأحدهما أو أحدها حينما تعلق به بعنوان أنه مشير الى ما هو متعلق التكليف فى الواقع، وأما عنوان أحدها أو أحدهما فهو عنوان انتزاعى منتزع من قبل العقل بعد ثبوت التكليف، مثلا فى الشبهات الحكميه لا شبهه فى أن الشارع جعل الوجوب فى يوم الجمعة لأحدى الصلاتين أما لصلاه الظهر بعنوانها الخاص وباسمها المخصوص وأما لصلاه الجمعة كذلك، ولكن المكلف لا يدرى والتردد انما هو من المكلف والا فى الواقع وعلم الله معلوم أن التكليف متعلق بالفرد بحده الفردى، وحيث أن المكلف لا يعلم بذلك فالعقل ينتزع مفهوما اعتباريا انتزاعيا مخترع فى وعاء الذهن بالحمل الاولى للإشاره به الى واقعه الخارجى بالحمل الشائع الصناعى التصديقى بإشاره تردديه الى فردين مرددين فى الخارج، وفى الواقع التكليف إنما يتعلق بالفرد إما بخصوص صلاه الجمعة أو بخصوص صلاه الظهر، ولم يتعلق التكليف بأحدهما المفهومى لأنه مفهوم فى وعاء الذهن الذى هو جامع بينهما والعقل يخترع من جهه ان العلم لا يتعلق بالموجود الخارجى مباشره وإنما تعلق بواسطه المفهوم الذهنى ولهذا يخترع هذا المفهوم للإشاره به الى ما هو متعلق التكليف فى الواقع وهو الفرد المردد بين هذا وذاك.

فإذاً متعلق التكليف روحا وحقيقه هو الفرد بحده الفردى وأما عنوان أحدهما فهو عنوان انتزاعى متأخر عن الحكم ومنتزع من قبل العقل من جهه أن العلم لا يمكن يتعلق بالفرد الخارجى مباشره والا لزم استحاله خطأ العلم للواقع، فالعلم إنما يتعلق بالمفهوم المشير الى الواقع فى الخارجى غايه الامر الواقع الخارجى اذا كان معيناً فالعلم تفصيلى وان كان مرددا فالعلم اجمالى، فكلما العلمين متعلق بالمفهوم الذهنى بعنوان أنه مرآه للخارج، فان المفهوم بذاته مرآه وبذاته إشاره الى ما فى الخارج وليس للمفهوم موضوعيه فالمفهوم بنفسه مشير الى الواقع.

ص: ٣٠٤

وعلى هذا فالتكليف المتعلق بعنوان أحدهما مفهوم التكليف لا واقع التكليف، إذ واقع التكليف تعلق بالفرد بحده الفردى فى الخارج، وأما التكليف المتعلق بعنوان أحدهما فهو مفهوم التكليف ومخترع من قبل العقل ومتأخر عن واقع التكليف، فالعلم تعلق بمفهوم التكليف المتعلق بمفهوم متعلقه المشير الى الواقع بإشاره تردديه الى فردين مرددين فى الخارج، فالتكليف متعلق بالفرد بحده الفردى، فاذا علم اجمالا بوجوب احدى الصلاتين إما صلاه القصر أو الصلاه تماما فبطبيعته الحال الوجوب تعلق بصلاه القصر بعنوانها الخاص أو بصلاه التمام بعنوانها الخاص، فإن الشارع جعل الوجوب لأحدى الصلاتين فى الواقع أما لصلاه التمام بعنوانها الخاص أو للصلاه قصرا بعنوانها الخاص وبحددها الفردى، ولكن العقل يخترع مفهوما من جهه ان العلم لا يمكن تعلقه بالفرد الخارجى وانما يتعلق بالمفهوم الذهنى، وهو مفهوم أحدهما للإشاره الى الواقع.

وهذا فى الشبهات الحكميه واضح، أن التكليف متعلق بالفرد بحده الفردى غايه الامر ان المكلف لا يعلم به، وعنوان احدهما عنوان انتزاعى ومتأخر عن تعلق التكليف وليس متعلقا للتكليف، والتكليف المتعلق بعنوان أحدهما هو مفهوم التكليف لا واقع

التكليف وواقع التكليف متعلق بالفرد بحده الفردى.

وكذلك الحال فى الشبهات الموضوعيه، فالمكلف إذا علم بوقوع قطره دم فى أحد الاناءين إما الاناء الشرقى أو الاناء الغربى، فبطبيعته الحال النجس هو كل من الاناءين بحده الشخصى وهو متعلق النجاسه فالنجاسه موضوعها الاناء الشخصى بحده الشخصى، وحيث أن المكلف مردد ولا يعلم مع أنه فى الواقع معلوم بأن هذه القطره من الدم وقعت فى أي منهما؟ فالمكلف لا يعلم بالحال ولهذا ينتزع العقل مفهوم أحدهما فى وعاء الذهن وهو المفهوم الاختراعى الاصطناعى الانتزاعى بالحمل الاولى للإشاره الى ما هو الواقع الخارجى بإشاره تردديه الى الفردين المرددين فى الخارج.

ص: ٣٠٥

فإذا لا- فرق فى الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه أن عنوان أحدهما متأخر عن تعلق التكليف، والتكليف متعلق بالفرد بحده الفردى ولم يتعلق بالجامع بل الجامع منتزع من قبل العقل للإشاره به إلى ما هو فى الواقع متعلق التكليف، والنجاسه المتعلقه بالجامع بين الاناءين وهو نجاسه أحدهما، وهو مفهوم النجاسه لا واقع النجاسه وهو منتزع من قبل العقل للإشاره به الى واقع النجاسه، أى أن واقع النجاسه مردد بين الاناء الشرقى والاناء الغربى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى لا- شبهه فى أن المحرك للمكلف سواء أ كان تحريكه إلى جلب المنفعه لنفسه او لعرضه أو لماله أو لمؤمن آخر او لدفع الضرر عن نفسه أو عرضه أو عن ماله أو عن مؤمن آخر، المحرك لذلك هو العلم بالشىء بوجوده العلمى لا شبهه فى ذلك، لكنه محرك بما هو مرآه إلى الواقع ومشير الى الواقع لا بما هو موضوع، فإذا رأى الانسان حيوانا وعلم بأنه أسد فلا شبهه فى أنه يرى الضرر فيه ويدافع عن نفسه، ولكن هذا العلم بما هو مرآه الى الأسد الواقعى الخارجى والا فصوره الأسد فى الذهن لا أثر لها ولا قيمه لها، فهذا العلم محرك للمكلف بما هو مرآه للخارج وبما هو مشير الى الخارج.

فإذا فى كل مورد الأمر كذلك فى الأمور الخارجيه وفى الاحكام الشرعيه، العلم بالمعلوم بالذات لا أثر له والأثر إنما هو للمعلوم بالعرض فى الخارج والمعلوم بالذات بما هو مرآه له ومشير إليه، وتنجز المعلوم بالذات لا اثر له وانما بما هو طريق الى المعلوم بالعرض ومشير اليه ومرآه له بينما تنجز المعلوم بالعرض له الاثر.

وعلى هذا فالعلم الاجمالي يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه لأن التكليف متعلق بالفرد بحده الفردى لا بالجامع وما هو متعلق بالجامع هو مفهوم التكليف فلا- اثر له، فإذا كان التكليف متعلق بالفرد وقد أتى بأحد فرديه فلا يحصل القطع بالموافقه للتكليف، لاحتمال أن ذمته مشغوله بالفرد الآخر فاذا أتى بإحدى الصلاتين فلا يحصل له القطع بالفراغ لاحتمال ان ذمته مشغوله بالصلاه الاخرى، وكذلك اذا اجتنب عن أحد الاناءين فلا- يحصل له القطع بالفراغ بالاجتناب عن النجس لاحتمال ان يكون النجس الاناء الاخر.

فمن اجل أن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، وبما أنه يعلم أن ذمته مشغوله بأحد الفردين فلا بد أن يكون العلم الاجمالي مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه فما ذكره السيد الاستاذ(قد) من أن التكليف بما أنه متعلق بالجامع ويكفى فى الاتيان بالجامع الاتيان بأحد فرديه فإنه مصداق للجامع غير تام، ولا يمكن المساعدة عليه، فإن التكليف لم يتعلق بالجامع لأن الجامع منتزع من قبل العقل ومتأخر عن التكليف ومفهوم التكليف هو المتعلق بالجامع وهو متأخر عن واقع التكليف فلا اثر له.

هذا كله فى الدعوى الأولى وهو أن العلم الاجمالي هل يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

وأما الدعوى الثانيه فقد ذكر(قد) أن تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على تساقط الأصول المؤمنه فى أطرافه بالتعارض، فان أراد(قد) من ذلك الأصول المؤمنه مطلقا أعم من العقليه والشرعيه.

فيرد عليه: أن الاصول المؤمنه العقليه كقاعده قبح العقاب بلا بيان، فإنها ثابتة فى الواقع فلا يتصور التعارض بين الأصول العمليه العقليه، لأنها قطعيه فإذا تحققت ملاكها وموضوعها فالأصل قطعى، فإن موضوع قاعده التأمين عدم البيان وهو ملاك هذه القاعده فإذا تحققت فهو ثابت فى الواقع جزما، ولا- يتصور التعارض بين الأدله القطعيه سواء أكانت عقليه أم كانت شرعيه، إذا التعارض بينها خلف فرض أنها قطعيه كما اذا فرضنا أن الآيات المباركات قطعيه سندا فإذا كانت من حيث الدلاله أيضا قطعيه فلا يعقل التعارض بين آيه وآيه أخرى، فما ذكره(قد) من أن تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على تعارض الاصول المؤمنه فى أطرافه وتساقطها، فإن أراد ذلك الاصول العمليه المؤمنه مطلقا الأعم من العقليه والشرعيه فلا يمكن المساعدة عليه، لأن هذه الأصول العقليه قطعيه وثابته فى الواقع فلا يعقل التعارض بينها إذ التعارض إنما يتصور فى الادله الظنيه من مقام الاثبات.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: وجوب الموافقة القطعية العملية

أما الدعوى الثانية التي أدهاها السيد الاستاذ(قد) إن تنجيز العلم الاجمالي لجميع أطرافه متوقف على تعارض الأصول المؤمته فى أطرافه وتساقطها من جهه التعارض.

فإن أراد(قد) من ذلك الأصول العمليه المؤمته أعم من العقليه والشرعيه.

فيرد عليه: أن الأصول العمليه العقليه لا يتصور التعارض بينها، لأنه أحكام عقليه ثبوتيه تابعه لموضوعها وملاكها، كقاعده التأمين فإن موضوعها وملاكها عدم البيان وعدم البيان فى أطراف العلم الاجمالي أمر وجدانى.

فإذا هذه القاعده قاعده عقليه قطعيه ثابتته فى الواقع بثبوت ملاكها وموضوعها ولا يتصور التعارض بين هذه القاعده، لأن التعارض لا- يتصور بين الأدله القطعيه سواء أ كانت عقليه أم كانت شرعيه، والتعارض إنما يتصور بين الأدله الظنيه فى مقام الاثبات وأما الأدله القطعيه فهى ثابتته فى الواقع فلا يعقل التعارض بينها.

وعلى هذا، فعلى مسلك السيد الاستاذ(قد) من أن العلم الاجمالي متعلق بالتكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعى وهو معلوم وجدانا وواصل الى المكلف ورافع لموضوع قاعده التأمين وجدانا ووارد على قاعده التأمين، أما خصوصيه كون هذا التكليف متعلقا بهذا الفرد بحده الفردى أو بذاك الفرد بحده الفردى فهى مجهوله، ومورد لقاعده التأمين فإن موضوع قاعده التأمين وملاكها موجود وهو عدم البيان، فملاك هذه القاعده وموضوعها موجود وجدانا فى كل واحد من فرديه.

ونتيجه ذلك جريان قاعده التأمين فى كل من الفردين، فكما أن قاعده التأمين تجرى فى مثلاً فى صلاه الظهر فى يوم الجمعة لأن وجوبها بحدها الفردى غير معلوم ولم يتم بيان على وجوبها بحدها الفردى وبعنوانها الخاص، وكذلك وجوب صلاه الجمعة بحدها الخاص وبعنوانها المخصوص لم يتم بيانا عليه، فوجوب كلتا الصلاتين مورد لقاعده التأمين، فلا مانع من إجراء قاعده التأمين فى كلتا الصلاتين، إذ التعارض بينهما غير متصور لأن القاعده قاعده عقليه قطعيه، والتعارض بين الدليلين القطعيين غير متصور لأن فرض التعارض فرض خلف أنهما قطعان، فلا مانع من التمسك بقاعده التأمين بالنسبه إلى جوب كل من الصلاتين صلاه الجمعة بعنوانها الخاص وصلاه الظهر وكذلك صلاه القصر بعنوانها الخاص وصلاه التمام، ولكن ذلك لا ينسجم مع العلم الاجمالي بوجوب إحدى الصلاتين فإن العلم الاجمالي تعلق بالوجوب المتعلق بالجامع ووجوب الجامع معلوم وجدانا وواصل الى المكلف وخارج عن موضوع القاعده وهو عدم البيان لأن البيان قد قام على وجوب الجامع وجدانا.

ص: ٣٠٨

فدعوى أنه لا ينافى أن لا يعاقب المكلف على ترك كل فرد بحده الفردى ولكنه يعاقب على ترك الجامع فى ضمن أحدهما.

لا تمكن هذه الدعوى كما ذكره بعضهم، فإن هذه الدعوى لا يمكن على مسلك السيد الاستاذ (قد) لأنه يرى أن العلم الاجمالي على تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه ومن الواضح أن جريان قاعده التأمين فى كل من الفردين يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه أى الترخيص فى ترك الجامع والمفروض أن العلم تعلق بالتكليف المتعلق بالجامع، فكيف يمكن الجمع بين جريان قاعده التأمين فى كل من الفردين بحده الفردى وبين العلم بوجود الجامع وعدم جريان القاعده فيه؟ لأن موضوع القاعده مرتفع وجدانا بالنسبه إلى الجامع مع أنه يلزم من جريان القاعده فى كل من الفردين يلزم منه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه والمفروض أن العلم الاجمالي عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، فكيف يمكن الجمع بينهما؟

ودعوى أنه يمكن الجمع بينهما من خلال افتراض أن التكليف المتعلق بالجامع لا يسرى الى أفراده، وحيث أن الجامع لا يمكن إيجاد الا فى ضمن إيجاد فرده فمن أجل ذلك يأتى بفرده كى يتمكن من إيجاد الجامع وإلا فالفرد غير واجب، كالأمر المتعلق بالصلاه كوجوب الصلاه فإنه لا يسرى الى افرادها فى الخارج لا أفرادها الطويله ولا أفرادها العرضيه، ولكن على المكلف لا بد من إيجاد الصلاه فى ضمن من فرد أفرادها فى الخارج، ولازم ذلك أن قاعده التأمين لا- تجرى فى شىء من الفردين فإن التكليف متعلق بالجامع وهو لا- يسرى الى فرديه لا- يسرى إلى خصوص صلاه الجمعه بحدها الفردى ولا الى خصوص صلاه الظهر بحدها الفردى، والتكليف متعلق بالجامع فعندئذ لا تجرى قاعده التأمين فى كل من الفردين فلا موضوع لهذه القاعده، لأن كل من الفردين ليس متعلقا للوجوب والوجوب متعلق بالجامع وهو معلوم وجدانا.

ولكن هذه الدعوى مدفوعه فإن هذا إنما يتم فيما إذا تعلق التكليف بالجامع الذاتى أو الجامع الذى لم يكن مقيد بقيد خاص فإن التكليف لا يسرى منه الى افراده لا- فى مثل المقام فإن التكليف تعلق بالجامع الانتزاعى الاختراعى وهو مرآه لما فى الخارج ولهذا صرح السيد الاستاذ أن تعلق التكليف بالجامع معلوم وان تعلق نفس هذا التكليف بكل من الفردين بحده الفردى مجهول، فمن أجل ذلك لا مانع من جريان قاعده التأمين فى كل من الفردين لتحقق موضوعها بالنسبه الى كل من الفردين هو عدم البيان ولا تجرى القاعده بالنسبه الى الجامع لانتفاء موضوعها، فمن أجل ذلك لا يمكن الجمع بين الأمرين بذلك فإنه خلاف تصريح السيد الاستاذ(قد).

فالتتيجه أن لازم ما أفاده السيد الاستاذ(قد) عدم أمكانيه الجمع بين كون العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العلميه وبين كونه متعلقا بالتكليف المتعلق بالجامع بنحو الموضوعيه، وأما تعلق هذا التكليف بكل من فرديه فهو مجهول وليس بمعلوم ولا مانع من جريان قاعده التأمين فى كل من الفردين.

فإذاً الجمع بين جريان قاعده التأمين فى كل من الفردين وبين كون العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العلميه لا يمكن.

وأما بناءً على ما ذكرناه فالأمر واضح فإن العلم الاجمالى تعلق بالتكليف المتعلق بالجامع وهو جامع انتزاعى واختراعى والتكليف المتعلق به ايضا تكليف انتزاعى وليس تكليفا واقعيا بل هو صورته التكليف فى عالم الذهن وتعلق بالجامع الاختراعى للإشارة به الى واقع التكليف المتعلق بواقع الجامع بإشاره تردديه، فمتعلق التكليف حقيقه وروحا هو الفرد بحده الفردى وخصوصيه الفرد لها دخل فى متعلق التكليف وأما الجامع فهو عنوان مشير الى ما هو متعلق التكليف فى الواقع فقط وليس له أى موضوعيه، كما أن التكليف المتعلق بهذا العنوان الانتزاعى مفهوم التكليف ومشير الى التكليف الواقعى المتعلق بواقع الجامع بالحمل الشائع الصناعى بإشاره تردديه، فالتكليف المتعلق بالجامع لا أثر له وهو للإشارة الى واقع التكليف المتعلق بواقع الجامع وواقع الجامع مردد بين فردين فخصوصيه الفرد مأخوذه فى متعلق التكليف وعندئذ فالمكلف يعلم باشتغال ذمته بهذه الخصوصيه فلا مجال لقاعده البراءه، فالمرجع هو قاعده الاشتغال لأن المكلف إذا أتى بأحد الفردين فيشك ببراءه ذمته لاحتمال أن ذمته مشغوله بخصوصيه فرد آخر والاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، فهو يعلم أن ذمته مشغوله بخصوصيه الفرد فإذا أتى بأحد الفردين فلا يعلم بفراغ ذمته عن هذه الخصوصيه إلا- إذا أتى بالفرد الأخر لأن الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني فالمرجع قاعده الاشتغال دون قاعده البراءه لا العقلية ولا الشرعية.

هذا بناءً على ما ذكرناه.

وأما إذا أراد (قد) من جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي جريان البراءة الشرعية في أطراف العلم الاجمالي وتساقطها من جهة المعارضه.

فيرد عليه:

اولاً: أنه لا- حاجه إلى جريان البراءة الشرعية بعد جريان البراءة العقلية حتى يقال بالتعارض بينها وتساقطها، فإن البراءة العقلية تجرى في أطراف العلم الاجمالي بدون معارضه بينهما وهى تغنى عن جريان البراءة الشرعية فلا حاجه الى جريان البراءة الشرعية ووقوع التعارض بينهما باعتبار أنها ظنيه وتساقطها بعد المعارضه لا حاجه الى ذلك، فإن قاعده البراءة العقلية تجرى من الاول بدون أى معارض فى البين.

وجوب الموافقه القطعيه العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: وجوب الموافقه القطعيه العمليه

ذكرنا أنه على مسلك السيد الاستاذ(قد) لا مانع من جريان الاصول المؤمنه العقلية لأن الاصول العمليه العقلية أصول قطعيه ثابتة فى الواقع وتابعه لثبوت ملاكها وموضوعها فى الواقع، فلا- مانع من التمسك بقاعده التأمين فى كل طرف من أطراف العلم الاجمالي لأن موضوع هذه القاعده محرز فى كل طرف من أطراف العلم الاجمالي وجدانا، ولكن ذكرنا أن الجمع بين التمسك بهذه القاعده وبين عليه العلم الاجمالي لتنجيز حرمة المخالفه القطعيه العمليه على مسلكه(قد) غير ممكن، هذا كله بالنسبه الى الاصول المؤمنه العقلية.

وأما الاصول المؤمنه الشرعيه كأصالة البراءة الشرعيه ونحوها فإن هذه الاصول ليست قطعيه ولا مانع من جريانها فى أطراف العلم الاجمالي ولكن يرد على ذلك:

أولاً: أنه لا حاجه الى إجراء هذه الاصول على مسلكه(قد)، إذ أنه يرى أن هذه الاصول العمليه تجرى فى أطراف العلم الاجمالي ولكنها تسقط من جهة المعارضه وجريان بعضها فى بعض أطراف العلم الاجمالي دون البعض الاخر ترجيح من غير مرجح فلا يمكن، فمن أجل ذلك تسقط هذه الاصول فى أطراف العلم الاجمالي، فلا- محاله يكون المرجع هو الاصول العمليه العقلية كقاعده التأمين فلا- حاجه الى إجراء الاصول العلميه الشرعيه حتى نحتاج الى هذه المقدمات بل من الاول نقول لا حاجه الى إجرائها بعد إجراء قاعده التأمين.

ص: ٣١١

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك فإنه يمكن القول إن جريان الاصول العمليه الشرعيه فى أطراف العلم الاجمالي وتساقطها

بالمعارضه متوقف على مقدمتين:

المقدمه الاولى: مبنيه على مسلك السيد الاستاذ(قد) وكذا غيره من أن متعلق العلم الاجمالي التكليف المتعلق بالجامع وهو معلوم لنا وجدانا وواصل الينا كذلك وخارج عن موضوع قاعده التأمين وجدانا، وأما تعلقه بكل واحد من فرديه أو افراده فى الخارج فهو مجهول ومورد لقاعده التأمين لأن موضوع القاعده محرز فى كل واحد من فرديه أو أفراده بحده الفردى بالوجدان.

المقدمه الثانيه: أن يكون لأدله الاصول العمليه الشرعيه إطلاق و بإطلاقها تشمل أطراف العلم الاجمالي كأصالة البراءه الشرعيه أو أصالة الطهاره ونحوهما أن يكون لدليلها إطلاق و بإطلاقها تشمل جميع الشبهات أعم من الشبهات البدويه والشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي.

فإذا كان لأدله الاصول العلميه إطلاق وبهذا الاطلاق تشمل أطراف العلم الاجمالي فعندئذ لا مانع من جريان أصالة البراءه

ولكن كلتا المقدمتين غير تامه.

أما المقدمه الاولى فقد تقدم أن العلم الاجمالي تعلق بالتكليف المتعلق بالجامع العنوانى الاختراعى الذى اخترعه العقل للإشاره الى واقع هذا الجامع بإشاره تردديه، فإن التكليف متعلق بواقع هذا الجامع لا بهذا الجامع فى وعاء الذهن إذا هو فى وعاء الذهن مجرد مفهوم ومرآه ومشير الى ما هو متعلق التكليف واقعا وما هو مشتمل على الملاك وأما هذا المفهوم الاختراعى الانتزاعى فى وعاء الذهن فهو مجرد مفهوم ولا واقعيه له ولا موضوعيه، وأما التكليف المتعلق بهذا الجامع فى وعاء الذهن فهو مفهوم التكليف لا- واقع التكليف أو قل صورته التكليف فى الذهن وواقع التكليف حقيقه وروحا متعلق بهذا الجامع بالحمل الشائع الصناعى فى الخارج وأما متعلق التكليف فى وعاء الذهن فهو المفهوم المشير الى الواقع والمتعلق به صورته التكليف لا واقع التكليف والتنجز المتعلق بهذا التكليف ليس واقع التنجز بل مفهوم التنجز فى وعاء الذهن ولا- أثر له والأثر إنما هو مترتب على واقع التنجز فإن واقع التنجز عبارته عن حكم العقل باستحقاق العقوبه على المخالفه والمثوبه على الموافقه.

ص: ٣١٢

فإذاً هذه المقدمة غير تامه.

وإذا لم تتم هذه المقدمة فمتعلق التكليف الواقع أى خصوصيه الفرد مأخوذه فى متعلق التكليف والمكلف يعلم باشتغال ذمته بهذه الخصوصيه فيكون المورد من موارد قاعده الاشتغال لا قاعده البراءه لأن هذه الخصوصيه مرده بين خصوصيه هذا الفرد أو ذاك الفرد، فإذا أتى بأحد الفردين لا- يحصل له العلم بفراغ ذمته لاحتمال أن ذمته مشغوله بخصوصيه الفرد الأخر والاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني وعندئذ لا تجرى البراءه فى أطراف العلم الاجمالي بل تجرى أصاله الاشتغال فى أطرافه.

وأما المقدمه الثانيه، فالظاهر بحسب المتفاهم العرفى أن أدله الاصول العمليه الشرعيه كأدله أصاله البراءه أو أدله أصاله الطهاره منصرفه عن الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي ومختصه بالشبهات البدويه لأن منشأ هذا الارتكاز فى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي هو العلم بالتكليف والعلم بغرض المولى، فإذا كان هنا علم بالتكليف اللزومى وبالغرض اللزومى فلا محاله يعلم أن المولى أهتم به ولا يجوز تفويته فمن أجل ذلك تكون الاصول العمليه الشرعيه منصرفه عن أطراف العلم الاجمالي فإنها شبهات مقرونه بالعلم بالتكليف اللزومى وبالغرض اللزومى الذى لا يجوز تفويته بنظر الشرع وعند المولى وهذا هو منشأ انصرف هذه الادله عن أطراف العلم الاجمالي، وعليه فالمقتضى قاصر، فأدله الاصول العمليه الشرعيه لا تشمل أطراف العلم الاجمالي وبالتالي لا معنى للبحث عن وقوع المعارضه بينها أو عدم وقوعها بعد عدم شمولها لأطراف العلم الاجمالي وكذلك لا معنى للبحث عن كون العلم الاجمالي مانعا عن جريانها بنحو العله التامه أو بنحو الاقتضاء، فإن هذه الادله فى نفسها قاصره عن الشمول لأطراف العلم الاجمالي.

ص: ٣١٣

هذا كله فى المقام الاول وهو أن العلم الاجمالى هل يكون تنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه العلميه بنحو الاقتضاء أو بنحو العله التامه؟ وقد تقدم أن الصحيح أنه بنحو الاقتضاء وليس بنحو العله التامه وإن كان القول بالعليه هو المشهور بين الاصوليين.

أمّا الكلام فى المقام الثانى

وهو أن العلم الاجمالى هل يكون تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه العلميه بنحو الاقتضاء أو يكون بنحو العله التامه؟

وهذا البحث إنما يكون له مجال على القول المشهور بين الاصوليين وهو عليه العلم الاجمالى لتنجيز حرمة المخالفه القطعيه العلميه، فلو كُنّا قائلين بأن العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العلميه فعندئذ يكون لبحث تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العلميه على نحو العليه أو على نحو الاقتضاء وجه، وأما على المسلكين الآخريين فى المسأله كما فى مسلك من يقول أن العلم الاجمالى لا- يكون عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العلميه بل هو بنحو الاقتضاء وقد تقدم أن هذا القول هو الصحيح أو كما فى المسلك الثانى الذى ذهب اليه السيد الاستاذ(قد) من أن العلم الاجمالى لا- يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العلميه مباشره حتى نفحص أنه بنحو الاقتضاء أو بنحو العله التامه، على هذين المسلكين لا- معنى للبحث عن تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العلميه، وأما بالنسبه الى قول المشهور من الاصوليين من أن العلم الاجمالى عله تامه لتنجيز حرمة المخالفه القطعيه العلميه فيكون هناك معنى لهذا البحث إذ معنى أن العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العلميه عدم إمكان جعل الترخيص فى أطراف العلم الاجمالى لأنه خلف فرض أنه عله تامه للتنجيز، وعلى هذا يتأتى القول بأن العلم الاجمالى كما أنه عله تامه لتنجيز حرمة المخالفه القطعيه العلميه كذلك هو عله تامه لوجوب بالموافقه القطعيه العلميه بمعنى أنه لا يمكن جعل الترخيص فى أطرافه لأنه خلف فرض أنه عله تامه ولهذا لا تنافى بينهما.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: وجوب الموافقة القطعية العملية

ذكرنا أن القول بأن العلم الاجمالي يقتضى وجوب الموافقة القطعية العملية أما بنحو الاقتضاء أو بنحو العلة التامة، هذا القول مبنى على القول المشهور من أن تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعية العملية يكون بنحو العلة التامة فعلى هذا القول يمكن البحث عن أن العلم الاجمالي هل يكون تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية العملية بنحو الاقتضاء أو بنحو العلة التامة؟ و هنا قولان آخران:

أحدهما: ما ذهب اليه جماعه من المحققين من ان تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعية العملية إنما هو بنحو الاقتضاء وليس بنحو العلة التامة.

القول الثانى: ما ذكره السيد الاستاذ(قد) من أن العلم الاجمالي لا يقتضى وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة وسوف نتكلم فيه.

أما على قول المشهور من ان تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعية العملية يكون بنحو العلة التامة فيكون لهذا البحث مجال وهو ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية هل يكون بنحو العلة التامة ايضا أو يكون بنحو الاقتضاء، وكأن العلم الاجمالي بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعية العملية ووجوب الموافقة القطعية العملية يكون بنحو العلة التامة ومعناه عدم إمكان جعل الترخيص فى أطراف العلم الاجمالي فى مقام الثبوت فلا تصل النوبه الى مقام الاثبات.

واما على القول الآخر وهو أن تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعية العملية يكون بنحو الاقتضاء فلا مجال لهذا البحث أى أن البحث عن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية يكون بنحو الاقتضاء أو بنحو العلة التامة، إذ لو كان العلم الاجمالي عله تامه لوجوب الموافقة القطعية العملية لكان عله تامه لحرمة المخالفه الاحتماليه فضلا عن حرمة المخالفه القطعية ولا يمكن التفكيك بينهما، فإذا فرضنا أن العلم الاجمالي بوجوب إحدى الصلاتين فى يوم الجمعة أما صلاه الظهر أو صلاه الجمعة فهذا العلم الاجمالي إذا كان عله تامه لوجوب الموافقة القطعية العملية أى لوجوب الاتيان بكلتا الصلاتين معا وعدم إمكان جعل الترخيص فى مقام الثبوت لأن إمكان جعل الترخيص ينافى فرض كونه عله تامه إذ معنى كونه عله تامه أنه لا مانع فى البين لفرض وجود المانع كجعل الترخيص خلف فرض كونه عله تامه فإذا فرضنا أن العلم الاجمالي لوجوب إحدى الصلاتين فى يوم الجمعة عله تامه للتنجيز بالنسبه الى وجوب الموافقة القطعية العملية فبطبيعته الحال يكون عله تامه لحرمة المخالفه الاحتماليه أيضا فضلا عن حرمة المخالفه القطعية العملية فلا يمكن فرض أن العلم الاجمالي يكون تنجيزه بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعية بنحو الاقتضاء وأما بالنسبه الى وجوب الموافقة القطعية العملية بنحو العلة التامة فلا يمكن هذا الفرض وهذا الفرض غير معقول لأن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية لو كان بنحو العلة التامة لكان تنجيزه لحرمة المخالفه القطعية العملية أيضا بنحو العلة التامة ولا- يمكن التفكيك بينهما ثبوتا بأن يكون العلم الاجمالي عله تامه لوجوب الموافقة القطعية العملية دون حرمة المخالفه القطعية العملية فلا- يمكن التفكيك بينهما أيضا على هذا القول وهو أن العلم

الاجمالي تنجيزه بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء واما بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو العله التامه فلا يمكن الجمع بين هذين القولين لأن تنجيز العلم الاجمالي لو كان لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو العله التامه لكان تنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه أيضا بنحو العله التامه ولا يمكن التفكيك بينهما فمن أجل ذلك على هذا القول لا مجال لهذا البحث أى على القول بأن تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء وهو أن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه هل يكون بنحو الاقتضاء او يكون بنحو العله التامه فإنه على هذا القول لا يمكن افتراض أن يكون تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو العله التامه وإلا- لزم ان يكون تنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه أيضا بنحو العله التامه بل يكون عله تامه لحرمة المخالفه الاحتماليه فضلا عن القطعيه بل لا مجال على هذا القول، وإنما يكون لهذا البحث مجال على المشهور بين الاصوليين من أن تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه يكون بنحو العله التامه، فيكون البحث فى أنه هل يكون تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء أو بنحو العله التامه كنتجيزه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه فتنجيزه بالنسبه الى كليهما بنحو العله التامه وبنحو الإطلاق لا بنحو التعليق.

ص: ٣١٥

فإذن هذا البحث لا مجال له على هذا القول.

وأما على القول الثانى وهو الذى أختره السيد الاستاذ فأیضا لا مجال لهذا البحث، فإن السيد الاستاذ(قد) قد اختار أن العلم الاجمالي لا- يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره حتى نبحت عن أن اقتضائه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه هل يكون بنحو العله التامه أو بنحو الاقتضاء لأنها سالبه بانتفاء الموضوع فالعلم الاجمالي لا يقتضى بنفسه تنجيز وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره حتى نبحت عن أن تنجيزه يكون بنحو العله التامه أو بنحو الاقتضاء وأيضا بنحو العله التامه غير متصور إذا لو كان تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو العله التامه لاستحال جعل الترخيص فى أطرافه ثبوتا فعندئذ لا تصل النوبه الى مقام الاثبات من حيث جريان الاصول العمليه فى أطرافه وتعارضها وسقوطها من جهه المعارضه فلا تصل النوبه الى هذا البحث فى مقام الاثبات لأن العلم الاجمالي لو كان عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه لاستحال جعل الترخيص فى أطرافه فى مقام الثبوت فلا- تصل النوبه الى مقام الاثبات والبحث عن جريان الاصول العمليه فى أطراف العلم الاجمالي وتساقطها من جهه المعارضه.

والخلاصه أنه على مسلك السيد الاستاذ(قد) أنه يرى ان العلم الاجمالي لا يقتضى بنفسه وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره بل يتوقف على جريان الاصول العمليه فى أطرافه وسقوطها بالمعارضه فإن تنجيز العلم الاجمالي ليس بنحو مباشر حتى نبحت أنه بنحو الاقتضاء أو انه بنحو العله التامه بل يتوقف تنجيزه على جريان الاصول المؤمنه فى أطرافه وتساقطها من جهه المعارضه فإذا سقطت الاصول العمليه المؤمنه فى أطراف العلم الاجمالي فعندئذ يبقى احتمال التكليف فى كل طرف من أطرافه فإن الاصل المؤمن قد سقط فى كل طرف من أطرافه من جهه المعارضه فيبقى احتمال التكليف فى كل طرف من أطرافه والتنجيز مستند الى هذا الاحتمال مباشره فإن احتمال التكليف منجز طالما لم يكن هناك أصل مؤمن فى البين ولهذا احتمال التكليف فى الشبهات الحكميه قبل الفحص منجز من جهه أن الاصل المؤمن لا يجرى فى الشبهات الحكميه قبل الفحص فمجرد احتمال الوجوب او احتمال الحرمة فهو منجز وما نحن فيه أيضا كذلك، فإن الاصول المؤمنه إذا سقطت من أطراف العلم الاجمالي من جهه

المعارضه لم يبقى إالا- احتمال التكليف فى كل طرف من أطرافه وهذا الاحتمال منجز طالما لم يكن هنا أصل مؤمن فى البين
وحيث أن هذا الاحتمال مقرون بالعلم الاجمالى فإن منشأ هذا الاحتمال هو العلم الاجمالى ففى نهايه المطاف التنجز
مستند الى العلم الاجمالى.

ص: ٣١٦

فإذاً العلم الاجمالي يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بالواسطه لا بالمباشره فلا يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه العمليه فى نهايه المطاف.

إلى هنا قد تبين أن هذا النزاع أن العلم الاجمالي هل يكون تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء أو بنحو العله التامه؟ له مجال على المشهور بين الاصوليين من أن تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه بنحو العله التامه، فعلى هذا القول يوجد مجال لهذا البحث وأما على القول بأن تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه يكون بنحو العله التامه فلا مجال لهذا البحث ولا معنى له.

وكذلك على ما ذكره السيد الاستاذ(قد) من ان العلم الاجمالي لا يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره حتى نبحت عن ان تنجيزه هل يكون بنحو العله التامه او بنحو الاقتضاء فعلى هذين القولين لا مجال لهذا البحث ولا موضوع له.

ثم أن هنا قول آخر وهو التفصيل بين حرمة المخالفه القطعيه العمليه وبين وجوب الموافقه القطعيه العمليه وقد أختار هذا القول المحقق النائيني(قد) وكذلك جماعه أخرى وهو أن العلم الاجمالي يكون تنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه بنحو العله التامه وأما تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه يكون بنحو المقتضى لا بنحو العله التامه.

وجوب الموافقه القطعيه العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: وجوب الموافقه القطعيه العمليه

ذكرنا أن المحقق النائيني(قد) وكذلك غيره قد فضل بين وجوب الموافقه القطعيه العمليه وبين حرمة المخالفه القطعيه العمليه وأن العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه ومقتضى بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فله(قد) فى المقام دعويان:

ص: ٣١٧

الدعوى الاولى: أن تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه يكون بنحو العله التامه فلا يمكن فرض وجود المانع عنه لأنه خلف فرض كونه عله تامه.

الدعوى الثانيه: أن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء لا بنحو العله التامه.

أما الدعوى الاولى فقد أستدل عليها أنه لا شبهه فى أن المخالفه القطعيه العمليه قبيحه عقلاً وهتك لحرمة المولى وتعد عليه وتفويت لحقه وهو حق الطاعه ومن الواضح أن كل ذلك من أظهر مصاديق الظلم فلا شبهه فى استحقاق العقوبه على ذلك بحكم العقل الفطرى فمن أجل ذلك لا يمكن المخالفه القطعيه العمليه لأن العلم الاجمالي عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه.

وأما الدعوى الثانيه فقد ذكر(قد) أن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء لا بنحو العله التامه إذا لا مانع من جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى بعض أطراف العلم الاجمالي ولا يلزم منه المخالفه القطعيه العمليه حتى يكون قبيحا بل يلزم المخالفه الاحتماليه ولا محذور فيها كما فى الشبهات البدويه، فإن الشارع جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى الشبهات البدويه مع أن احتمال المخالفه فيها موجود فاحتمال المخالفه لا يضر ولا يمنع عن جعل الشارع الحكم الظاهرى الترخيصى.

هكذا ذكره(قد) (١)

وللمناقشه فيه مجال.

فإن إمكان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى بعض أطراف العلم الاجمالي متفرع على كون تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء فإذا كان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء فى المرتبه السابقه فيترتب عليه إمكان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى بعض أطرافه.

ص: ٣١٨

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائنى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٥٠.

فإذاً إمكان جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى بعض أطراف العلم الاجمالى متفرع على كون تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء فى المرتبه السابقه فلو كان تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء متوقفاً على إمكان جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى بعض الأطراف لزم الدور، فالمسأله دوريه فإن إمكان جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى بعض أطراف العلم الاجمالى يتوقف على كون تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء فى المرتبه السابقه والمفروض أن تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء يتوقف على إمكان جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى بعض الأطراف فيلزم الدور فلا يمكن الاستدلال على ذلك، فما ذكره المحقق النائنى من الاستدلال على أن تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء يجعل الحكم الظاهري الترخيصى فى بعض أطرافه هذا الاستدلال دورى.

ودعوى أن إمكان جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى بعض أطراف العلم الاجمالى كاشف عن تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء لا- أنه سبب عنه ودليل عليه بل هو كاشف عن أن تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء فى المرتبه السابقه بدليل آخر وإمكان جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى بعض الأطراف كاشف عن ذلك فلا دور فى المقام.

مدفوعه فإن إمكان جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى بعض أطراف لا يكون كاشفاً لأنه متفرع على إثبات كون تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء فإن إمكان جعل الحكم الظاهري فى بعض أطرافه متفرع على إثبات كون تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء فى المرتبه السابقه لأنه معلول له فكيف يكون كاشفاً عنه ومتفرع عليه ومحذور الدور لا زم على ما ذكره(قد).

ودعوى أن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء أمر وجداني وفطري وارتكازى وثابت فى اعماق النفس.

مدفوعه لأنه لو كان أمرا ارتكازيا فطريا وجدانيا لم يقع الخلاف فيه مع أنه وقع الخلاف فيه بين الاصوليين فى أن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه هل هو بنحو الاقتضاء أو بنحو العله التامه، وهذا كاشف عن أنه ليس أمرا فطريا بل هو أمر نظرى.

فالتتيجه أن هذا الاستدلال غريب من مثل المحقق النائنى(قد) إذا مرجع هذا الاستدلال على إثبات شىء من جهه إثبات لازمه وكيف يمكن الاستدلال على وجود شىء من خلال الاستدلال على وجود لازمه وما نحن فيه كذلك، فإن إمكان جعل الترخيص فى بعض أطراف العلم الاجمالي متفرع على كون تنجيز العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء ومن لوازمه ومتفرع عليه فكيف يمكن الاستدلال به على كون تنجيز العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء.

وأیضا استدلال(قد) بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه بنفس هذا الاستدلال وذكر أن العلم الاجمالي عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه مستدلا على ذلك بعدم إمكان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى تمام أطرافه وهو استدلال دورى، فإن عدم إمكان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى تمام أطرافه يتوقف على كون تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه بنحو العله التامه فى المرتبه السابقه فلو كان تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه بنحو العله التامه متوقفا على إمكان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى تمام أطراف العلم الاجمالي لزم نفس الدور الذى تقدم الكلام فيه.

فالتتيجه أنه على كلا- الدعويين اللتين ذكرهما المحقق النائنى(قد) يلزم الدور، ولا يمكن صدور مثل ذلك عن مثل المحقق النائنى(قد).

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

إلى هنا قد تبين أن إمكان جعل الترخيص في بعض أطراف العلم الاجمالي متفرع على أن يكون تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء فلو كان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء متوقفا على ذلك لدار.

فما ذكره المحقق النائيني(قد) في المسأله دورى ولا يمكن الاستدلال على أن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء بإمكان جعل الترخيص في بعض أطرافه لأنه دورى، كما لا يمكن الاستدلال على أن حرمة المخالفه القطعيه العمليه تكون بنحو العله التامه بعدم إمكان جعل الترخيص في تمام أطرافه فإن عدم إمكان جعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي متفرع على أن يكون تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه بنحو العله التامه فلو كان تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه بنحو العله التامه متوقفا على عدم إمكان جعل الترخيص لدار، فالمسأله دوريه فلا يمكن الاستدلال على أن تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه يكون بنحو العله التامه بعدم إمكان جعل الترخيص في تمام أطرافه لأنه دورى.

ودعوى أن تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه بنحو العله التامه يكون أمرا وجدانيا.

مدفوعه فإن المسأله خلافه وليست أمرا وجدانيا والذي هو أمر وجداني هو أصل تنجيز العلم الاجمالي، وأما انه بنحو الاقتضاء أو بنحو العله التامه فهو ليس أمرا وجدانيا.

والصحيح في المقام أن يقال: أن تنجيز العلم الاجمالي بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء وكذلك بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فإن المشهور بين الاصوليين على أن تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه يكون بنحو العله التامه مبنى على الاشتباه والخلط وتخييل أن جعل الترخيص الظاهري في أطراف العلم الاجمالي ينافى حكم العقل بقبح المعصيه وتفويت حق الطاعه للمولى وتعد على المولى وهو من أظهر مصاديق الظلم، وهذا التخييل لا واقع له فإن جعل الشارع الترخيص في أطراف العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون لغوا وجزافا، بل هو كاشف عن أن ملاك الترخيص في نظر الشارع أقوى من ملاك الحكم الالزامى، ومعنى كشفه هو أن المولى رفع اليد عن حقه وهو حق الطاعه في المرتبه السابقه ومعنى ذلك أن حكم العقل بقبح المعصيه للمولى موضوعه ثبوت حق الطاعه للمولى في المرتبه السابقه، فإذا جعل المولى الترخيص في أطراف العلم فحيث أنه لا يمكن أن يكون لغوا وجزافا فبطبيعته الحال يكشف عن أن ملاك الترخيص أقوى من ملاك الحكم الالزامى في الواقع ومعنى ذلك أن المولى رفع اليد عن حقه وهو حق الطاعه في المرتبه السابقه، وعلى هذا فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه فيكون جعل الترخيص واردا على حكم العقل ورافعا لحكم العقل بارتفاع موضوعه وهو ثبوت حق الطاعه للمولى في المرتبه السابقه، فإن المولى رفع اليد عن حقه وحق طاعته الآن في الترخيص لا في الالزام في الواقع.

فإذا جعل الترخيص من المولى لا- يكون منافيا لحكم العقل مباشره حتى يقال أنه لا يمكن للمولى جعل الترخيص على خلاف حكم العقل لأن حكم العقل بقبح الظلم ذاتى أى بنحو العله التامه ولا- يمكن المنع عنه بل جعل الترخيص رافع لحكم العقل بارتفاع موضوعه لأن حكم العقل بقبح المعصيه وبقبح تفويت حق المولى إنما هو مبنى على ثبوت حقه فى المرتبه السابقه فموضوع حكم العقل ثبوت حق المولى فى المرتبه السابقه.

فإذا حكم العقل ليس حكما منجزا ومطلقا بل هو حكم معلق على عدم رفع المولى عن حقه فى المرتبه السابقه فإذا رفع المولى يده عن حقه ينتفى حكم العقل بالقبح بانتفاء موضوعه.

وعلى هذا فلا فرق بين حرمة المخالفه القطعيه العمليه وبين وجوب الموافقه القطعيه العمليه فإنه يمكن للمولى جعل الترخيص فى تمام أطراف العلم الاجمالى فإنه كاشف عن أن المولى رفع اليد عن حقه وهو حق الطاعه لأجل ملاك أهم من ملاك الواقع ولأجل مصلحه أقوى من مصلحه الواقع فلا- فرق بين وجوب الموافقه القطعيه العمليه وبين حرمة المخالفه القطعيه العمليه ففى كلتا المسألتين يكون تنجيز العلم الاجمالى بنحو الاقتضاء لا- بنحو العله التامه، بل قلنا فى العلم التفصيلى أيضا كذلك أى أن تنجيز العلم التفصيلى أيضا يكون بنحو الاقتضاء ولا يكون بنحو العله التامه، فإن للمولى الترخيص فى موارد العلم التفصيلى أيضا إذا رأى أن ملاك الترخيص فيه أقوى من ملاك الواقع وأن مصلحه الترخيص فيه أهم من مصلحه الواقع فهذا الترخيص كاشف عن انتفاء حكم العقل بانتفاء موضوعه فيكون واردا على حكم العقل لا أنه معارض له.

فالنتيجة أن ما هو المشهور بين الاصحاب من أن تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه يكون بنحو العله التامه وأن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء لا- أصل له ومبنى على نقطه خاطئه فلا يمكن الالتزام بذلك.

ثم أن للمحقق العراقي فى المقام كلاما وحاصله: أن العلم الاجمالي لا- يخلوا أما أن يكون متعلقا بالجامع بحدده الجامعى بين فردين أو أفراد أو متعلق بالفرد بحدده الفردى المردد بين فردين أو أفراد، فإن كان متعلقا بالجامع فهو متعلق بالتكليف المتعلق بالجامع أى بوجوب إحدى الصلاتين فيكون العلم الاجمالي منجزا ولا- يجوز الترخيص على خلافه فيكون تنجيزه بنحو العله التامه، وإن كان متعلقا بالفرد فى الواقع فيكون العلم الاجمالي منجزا للتكليف المتعلق بالفرد بحدده الفردى أى بكل واحده من الصلاتين بحددها الفردى وبحددها الخاص وبعنوانها المنصوص ويكون منجزا لهذا التكليف ولا يجوز الترخيص على خلافه لأن تنجيزه يكون بنحو العله التامه وحيث أن مسلكه (قد) أن متعلق العلم الاجمالي هو الفرد بحدده الفردى فالعلم الاجمالي يكون منجزا للتكليف المتعلق بالفرد أى للوجوب المتعلق أما بصلاه الظهر المتعلق بحددها الفردى أو بصلاه الجمعه كذلك أو بصلاه القصر بحددها الفردى أو بالصلاه التمام كذلك أو تعلق بنجاسه الاناء الشرقى بحدده الفردى أو الاناء الغربى كذلك فيكون هذا العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز فلا يجوز الترخيص فى ترك أفراده ولا يجوز جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى أطرافه لا كلاً ولا بعضاً

أما كلاً فهو واضح لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه وأما بعضاً فباعتبار أن التكليف المحتمل بكل فرد منجز للعلم الاجمالي لأن التكليف سواء أ كان متعلقا بصلاه الظهر أم كان متعلقا بصلاه الجمعه فهو منجز وكذلك النجاسه سواء أ كانت فى الاناء الشرقى أو كانت فى الاناء الغربى فهي منجزه ولا يجوز الترخيص فى مخالفه التكليف المنجز ولو احتمالاً.

فإذاً لا يجوز الترخيص في أطراف العلم الاجمالي لا كلاً ولا بعضاً.

فالتتيجه أن العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز سواء أ كان متعلقه الجامع بحده الجامعى أم كان متعلقه الفرد بحده الفردى.

وقد استدل على ذلك بأمرين:

الأمر الاول: أن الشك اذا كان فى امثال التكليف كما اذا دخل عليه الوقت وكانت الصلاه واجبه عليه وعلم تفصيلاً بوجوب الصلاه عليه وشك بعد ساعه أنه أتى بالصلاه أم لم يأتى بها والشك أنما هو فى امثال التكليف المعلوم تفصيلاً ففى مثل ذلك لا- يمكن إجراء أصاله البراءه ولا- يمكن جعل الترخيص فى مخالفه هذا التكليف المحتمل المشكوك امثاله فى موارد العلم التفصيلى واذا لم يمكن الترخيص فى مخالفته لم يمكن إجراء أصاله البراءه واذا أمكن الترخيص فى مخالفته أمكن إجراء أصاله البراءه مع أن أصاله البراءه لا- تجرى فى موارد الشك فى امثال التكليف بعد العلم التفصيلى به وهو مورد لقاعده الاشتغال، ولا فرق فى ذلك بين موارد العلم الاجمالي وموارد العلم التفصيلى، فكما أن فى موارد العلم التفصيلى اذا كان الشك فى امثال التكليف هو فى طول العلم بالتكليف فإن المكلف يعلم تفصيلاً بوجوب الصلاه عليه بعد دخول الوقت ثم بعد ذلك شك فى أنه أتى بها أو لم يأتى بها أى شك فى الامثال فأصاله البراءه لا تجرى فالمرجع هو قاعده الاشتغال لأن الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فكذلك الحال فى موارد العلم الاجمالي فإن العلم الاجمالي اذا تعلق بالفرد فالتكليف المتعلق بالفرد منجز وذمه المكلف مشغوله به سواء أ كان متعلقه صلاه الجمعه أم كان متعلقه صلاه الظهر فإذا أتى بإحداهما فعندئذ يشك فى امثال التكليف المنجز ولا يمكن الرجوع إلى أصاله البراءه فالمرجع هو الاشتغال.

هكذا ذكره(قد)، وجعل مورد هذا الاستدلال الشك في امتثال التكليف (1)

ويرد عليه:

أولاً: ما ذكرنا من أنه لا- مانع من جعل الترخيص في تمام أطراف العلم الاجمالي وهذا الترخيص يكون وارداً على حكم العقل ورافعاً له بارتفاع موضوعه فإذا جاز الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه جاز الترخيص في المخالفه الاحتماليه بطريق أولى ولا يمكن الرجوع الى قاعده الاشتغال في موارد الشك في امتثال التكليف المحتمل.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه لا يجوز الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه ولكن لا شبهه في جواز الترخيص في المخالفه الاحتماليه إذا ليس فيها عصيان كما في الشبهات البدويه بل هو واقع في الخارج كما في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز فإن قاعده الفراغ تجرى في موارد الشك في الامتثال كما لو شك بعد الاتيان بالصلاه في أن ما أتى به منها صحيح أو انه ليس بصحيح وقد فرغت ذمته عن الصلاه أو لم تفرغ فتجرى قاعده الفراغ وكذلك الحال في قاعده التجاوز فهاتين القاعدتين تجريان في موارد المخالفه الاحتماليه.

فالتبيجه أن ما ذكره(قد) من الدليل غير تام.

وجوب الموافقه القطعيه العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

تحصيل مما ذكرنا أن ما ذكره المحقق العراقي(قد) من أنه لا- يجوز الترخيص في بعض أطراف العلم الاجمالي لأنه يستلزم المخالفه الاحتماليه وهو غير جائز هذا لا-ذى ذكره(قد) غير تام، إذا لا مانع ثبوتاً من جعل الترخيص الظاهري في تمام أطراف العلم الاجمالي فضلاً عن بعض أطرافه وقد تقدم الكلام في ذلك.

ص: ٣٢٥

١- نهايه الافكار، تقرير بحث المحقق العراقي للشيخ محمد تقى البروجردى، ج ٢، ص ٤٨.

نعم الأصول العمليه المؤمّنه كأصالة البراءه لا- تجرى في المقام أى في موارد الشك في الامتثال بعد العلم بالتكليف وحدوثه وذلك من وجوه:

الأول: أن أصالة البراءه محكومها بالاستصحاب على المشهور فإذا شككنا بعد دخول وقت الصلاه بالإتيان بها وعدم الاتيان بها فلا- مانع من استصحاب عدم الاتيان بها وهذا الاستصحاب حاكم على أصالة البراءه على المشهور، واما بناءً على ما ذكرناه فالاستصحاب مقدم على البراءه بملاك الجمع الدلالي والعرفي لا بملاك الحكومه.

الثانى: إن ادله أصاله البراءه لا تشمل موارد بقاء الحكم من جهه الشك فى امتثاله فأدله أصاله البراءه مختصه بمراد الشك فى حدوث التكليف وجعله فى الشريعه المقدسه ولا تشمل موارد الشك فى الامتثال بعد العلم بحدوثه ولا أقل من انصرافها عن هذه الموارد.

الثالث: انه لا- يمكن تطبيق أصاله البراءه على موارد الشك فى بقاء الحكم بعد اليقين بثبوتها فى الشريعه المقدسه لأنه ليس بمؤمن فإن تطبيق أصاله البراءه على موارد الشك فى بقاء الحكم لا يكون مؤمناً لأن المؤمن هو اليقين بحصول البراءه للذمه عما اشتغلت به يقيناً فإن المكلف يعلم يقيناً أن ذمته مشغوله بالصلاه بعد دخول الوقت ولكنه شاك فى أنه برئت ذمته عنها بالإتيان بها أو لم تفرغ فلا بد من تحصيل اليقين بالفراغ ولا يمكن تطبيق أصاله البراءه على المقام لأنها ليست مؤمنه والمؤمن هو اليقين بالبراءه ظاهراً كما فى موارد قاعده الفراغ والتجاوز فإن قاعده الفراغ مؤمنه من العقاب ظاهراً وكذا قاعده التجاوز.

وبعبارة أخرى أن للشك فى بقاء الحكم حالتين:

الحاله الأولى: حاله حدوثه.

الحاله الثانية: حاله بقاءه.

ص: ٣٢٦

أما الحالة الأولى فهي متيقنه ومعلومه بالوجدان وأما الحالة الثانية فهي مشكوكه وتطبيق أصاله البراءه لا يمكن على الحالة الاولى إذا لا موضوع للأصاله فى هذه الحالة لأن موضوعها الشك فى حدوث الحكم وفى هذه الحالة حدوث الحكم معلوم وجدانا.

وأما تطبيق أصاله البراءه على الحالة الثانية بنفسها وبقطع النظر عن الحالة الاولى أيضا لا يمكن لأن الحالة الثانية بنفسها وبقطع النظر عن الحالة الأولى لا- يترتب عليها أثر حتى يمكن تطبيق أصاله البراءه عليها وأما تطبيقها عليها بلحاظ الحالة الاولى فلا يمكن لأن تطبيقها عليها بلحاظ الحالة الاولى لا يكون مؤمنا والمؤمن انما هو اليقين بفرأغ الذمه وأصاله البراءه ليست يقينا بفرأغ الذمه.

فمن أجل ذلك أصاله البراءه لا تجرى فى موارد الشك فى بقاء الحكم من جهه الشك فى امثاله بعد اليقين بحدوثه.

ثم ان تماميه الوجه الاول الذى ذكرنا الآن وهو عدم جريان أصاله البراءه فى موارد الشك فى بقاء الحكم تتوقف على مقدمتين:

المقدمه الاولى: حجيه الاستصحاب حتى فى المقام.

المقدمه الثانية: عدم جريان أصاله البراءه فى المقام .

أما المقدمه الاولى فالظاهر أنه لا أشكال فيها فلا مانع من جريان استصحاب عدم الاتيان بالمأمور به عند الشك فى الاتيان فلأنه إذا دخل وقت الصلاه وشك المكلف بعد ساعه او اكثر أنه اتى بالصلاه أولا فلا مانع من استصحاب عدم الاتيان بها ويترتب على هذا الاستصحاب وجوب الاتيان بالصلاه، واما ما ذكره شيخنا الانصارى (قد) فى المقام من ان هذا الاستصحاب لا يجرى وقد أفاد فى وجه ذلك أن موضوع وجوب الاتيان بالصلاه محرز بالوجدان وهو الشك فى الاتيان بها فإذا شك المكلف فى الاتيان بالصلاه بعد العلم بثبوتها فى ذمته يترتب على هذا الشك وجوب الاتيان بها ومن الواضح أن هذا الشك محرز بالوجدان فإن المكلف بالوجدان شاك فى الاتيان بها، فموضوع الاتيان بالصلاه بعد العلم بثبوتها فى الذمه محرز بالوجدان فعندئذ لا معنى للتمسك بالاستصحاب وإثبات هذا الوجوب به لأنه من تحصيل الحاصل بل هو من أردى أنحاء تحصيل الحاصل فإن ما هو حاصل بالوجدان تحصيله بالتعب من أردى أنحاء تحصيل الحاصل فمن أجل ذلك لا يجرى هذا الاستصحاب.

هكذا ذكره شيخنا الانصارى (قد).

وللمناقشه فيه مجال.

فإن موضوع وجوب الاتيان بالصلاه أمران، أحدهما الشك فى الاتيان بها فإذا شك المكلف فى الاتيان بالصلاه بعد العلم بثبوتها فى الذمه وجب على المكلف الاتيان بها لأن الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني ووجوب هذا الاتيان مستند الى قاعده الاشتغال والفرد الاخر لهذا الموضوع هو عدم الاتيان بها واقعا، فإذا لم يأت المكلف بالصلاه واقعا وجب عليه الاتيان بها، كما إذا شك فى الاتيان بها بعد العلم بثبوتها فى الذمه وجب الاتيان بها فكذلك إذا علم أنه لم يأت بها وجب الاتيان بها واقعا واستصحاب عدم الاتيان بها يحرز الواقع وانه لم يأت بها غايه الامر يحرز الواقع تعبدا لا وجدانا فمن اجل ذلك يكون الاستصحاب حاكما على قاعده الاشتغال ورافعا لموضوعه فلا مانع من هذا الاستصحاب بل هذا الاستصحاب مانع عن التمسك بقاعده الاشتغال لأنه حاكم عليها ورافع لها بارتفاع موضوعها على تفصيل ذكرناه سابقا.

هذا كله فى الامر الاول الذى ذكره المحقق العراقى (قد) فإنه أستدل بأمرين، الامر الاول قد تقدم وما هو جوابه.

الامر الثانى: ذكر (قد) أن العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه إذ لو لم يكن عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه فلا- يكون مانعا من جعل الترخيص فى بعض أطراف العلم الاجمالى المستلزم للمخالفه الاحتماليه مع انه غير جائز لعدم جوازه يدل على ان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه فقد أفاد فى ذلك أن ادله الأصول العمليه المؤمنه لا تجرى فى تمام اطراف العلم الاجمالى لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه فإذا علم المكلف بان أحد الاناءين خمر أما الاناء الشرقى أو الاناء الغربى فعندئذ لا يمكن شمول أدله الاصول العمليه المؤمنه لكلا- طرفى العلم الاجمالى أى لكلا الاناءين معا لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه وهى قبيحه بحكم العقل وتفويت لحق طاعه المولى وهو ظلم بل هو من أظهر أفراد الظلم فلا يجوز ذلك.

ص: ٣٢٨

واما جريانها فى بعضها دون بعضها الاخر معنا فهو ايضا لا يمكن لأنه ترجيح من غير مرجح لأن نسبه أدله الاصول العمليه الى كلا الطرفين على حد سواء فشمولها لأحدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو لا يمكن، واما شمولها لأحدهما غير المعين فأیضا لا يمكن لأنه إن أريد من أحدهما لا بعينه أحدهما المفهومى فلا وجود له فى الخارج وإنما هو موجود فى وعاء الذهن فقط ومجرد مفهوم ولا واقع موضوعى له فليس فردا للعلم الاجمالى أى ليس فردا للمعلوم بالإجمال وإن أريد بأحدهما لا بعينه أحدهما المصداق وهو الفرد المررد فهو غير معقول لأن وجود الفرد المررد فى الخارج غير معقول.

فإذاً لا يمكن شمول أدله الاصول العمليه بإطلاقها لكلا الطرفين معا لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه وهى قبيحه بحكم العقل ولا- لأحدهما المعين دون الاخر للترجيح من غير مرجح ولا- لأحدهما لا- بعينه لأنه اما انه لا واقع موضوعى له أو انه لا يعقل وجوده فى الخارج.

ولكن لا- مانع من تقييد إطلاق أدله الاصول العمليه لكل من الطرفين مشروطا بترك الطرف الاخر بأن يشمل كل من الطرفين مشروطا بترك الطرف الاخر ونتيجه ذلك أن المكلف إذا ترك كليهما أى ترك شرب الاناء الشرقى وترك شرب الاناء الغربى صار كلا- الترخيصين فعليا بفعليه شرطه، ولكن هذا الترخيص لا- يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه فإنه جمع بين الترخيصين والجمع بين الترخيصين لا يستلزم الترخيص فى الجمع بين الطرفين بل لا يمكن الجمع بين الطرفين لأن المكلف إذا شرب أحدهما فقد انتفى الترخيص فى الاخر بانتفاء شرطه فإن ثبوت الترخيص فى كل منهما مشروط بترك الاخر فإذا ارتكب أحدهما انتفى الترخيص فى الاخر بانتفاء شرطه فجعل الترخيص الظاهرى لكل من الطرفين مشروطا بترك الاخر وان استلزم فعليه كلا الترخيصين إذا ترك المكلف كلا الطرفين معا إلا ان الجمع بين الترخيصين لا يستلزم الترخيص فى الجمع بين الطرفين بل الجمع بين الطرفين غير ممكن لأنه إذا ارتكب احد الطرفين انتفى الترخيص فى الطرف الاخر بانتفاء شرطه وهو ترك الطرف الاخر.

هكذا ذكره المحقق العراقي (قد) (١) فما ذكره (قد) نقطتان:

الاولى: أن ادله الاصول العمليه لا- تشمل أطراف العلم الاجمالي لا- كلا- ولا- بعضا معينا ولا بعضا غير معين ولكن لا مانع من شمولها لكل منهما مشروطا بترك الاخر.

الثانية: انه لا مانع من شمول إطلاق أدله الاصول العمليه لكل منهما مشروطا بترك الاخر.

والجواب عن النقطة الاولى قد تقدم من أن ادله الاصول العمليه لا إطلاق لها ولا تشمل أطراف العلم الاجمالي لا كلا ولا بعضا ولا أقل من أنها منصرفه عنه.

وأما النقطة الثانية فعلى تقدير التسليم أن لها إطلاق ويمكن تقييد إطلاق كل منهما بترك الطرف الاخر فتشمل بإطلاقها كل من الطرفين مشروطا بترك الطرف الاخر فقد ذكر جماعه أن هذا غير ممكن وقد أستدل على ذلك بوجوه منها ما ذكره السيد الاستاذ(قد).

وجوب الموافقه القطعيه العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: وجوب الموافقه القطعيه العمليه

ملخص ما ذكره المحقق العراقي (قد) أن أدله الأصول العمليه المؤمنه لا- تجرى فى جميع أطراف العلم الاجمالي لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه ولا فى بعضها المعين دون بعضها الآخر لأنه ترجيح من غير مرجح ولا لبعضها غير المعين فإنه إن أريد به مفهوم البعض غير المعين فلا وعاء له الا وعاء الذهن ولا واقع له فى الخارج حتى يكون من أطراف العلم الاجمالي وإن أريد الواحد المصدقي فهو غير معقول لأنه من الفرد المردد والفرد المردد غير معقول وجوده فى الخارج، نعم لا- بأس بالإطلاق الأحوالى وهو شمول دليل الاصل العملى المؤمن بإطلاقه الأحوالى لكل من طرفى العلم الاجمالي مشروطا بترك الطرف الآخر ولا مانع من ذلك ونتيجته هذا هو الجمع بين الترخيصين المشروطين إذا كان المكلف تاركا لهما معا كما إذا فرضنا أن المكلف علم اجمالا- بأن أحد الاناءين خمر أما الاناء الشرقى أو الاناء الغربى فإذا ترك الاناء الشرقى وترك الاناء الغربى تحقق كلا الترخيصين المشروطين معا من جهه تحقق شرطهما ولكن الجمع بين الترخيصين لا يستلزم الترخيص فى الجمع بين الطرفين.

ص: ٣٣٠

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للشيخ محمد تقى البروجردى، ج ٢، ص ٤٨.

هكذا ذكره (قد) .

وللمناقشه فيه مجال.

أما أولاً: فقد ذكرنا أنه لا إطلاق لأدله الأصول العمليه المؤمنه لأطراف العلم الاجمالي فلا تشمل أطراف العلم الاجمالي بل هي مختصه بالشبهات البدويه فلا- تعم الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي وحينئذ لا إطلاق لها كي تشمل أطراف العلم الاجمالي مشروطا بترك الطرف الآخر.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن لدليل الاصل العملي المؤمن إطلاقاً وبإطلاقه يشمل كل من طرفي العلم الاجمالي مشروطا بترك الآخر ولكن ذكر جماعه منهم السيد الاستاذ(قد) استحاله شمول دليل الاصل العملي بإطلاقه كل من طرفي العلم الاجمالي مشروطا بترك الطرف الاخر، وقد أستدل على ذلك بوجوه:

الوجه الاول: ما ذكره السيد الاستاذ(قد) وهو العمده في المقام، وحاصل ما ذكره أن العقل يحكم بقبح المخالفه القطعيه العمليه في الخارج ولا شبهه في ذلك وكذلك يحكم بقبح الترخيص القطعي في مخالفه الواقع وإن لم يؤد الى المخالفه القطعيه العمليه في الخارج فإن الترخيص القطعي في مخالفه الواقع قبيح عقلا وإن لم يؤد الى المخالفه القطعيه العمليه في الخارج أي وإن لم يؤد الى المعصيه بل يستحيل أن يؤدي الى المعصيه والى المخالفه القطعيه العمليه في الخارج.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قد).

وللمناقشه فيه مجال.

أولاً: لأن حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه العمليه وبقبح المعصيه ليس جزافاً وبلا ملاك إذ لا يمكن صدوره من العقل، بل حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه العمليه إنما هي بملاك تفويت حق المولى الثابت في المرتبه السابقه وهو حق الطاعه وحكم العقل بقبح المعصيه واستحقاق الإدانان والعقوبه عليها بملاك أنها تفويت لحق المولى الثابت للمولى ذاتا في المرتبه السابقه وهو حق الطاعه فملاك حكم العقل بقبح المعصيه وبقبح المخالفه القطعيه العمليه إنما هو من جهه انها تفويت لحق المولى الثابت ذاتا له وهو حق طاعته لأنه ظلم بل هو من اظهر مصاديق الظلم واما الترخيص القطعي بمخالفه الواقع فليس تفويتا لحق المولى وليس معصيه له ولا هتكا للمولى ولا تعد على حق المولى، فالترخيص القطعي في مخالفه الواقع من دون أن يؤدي الى المخالفه القطعيه العمليه والى المعصيه بل يستحيل أن يؤدي الى المخالفه القطعيه العمليه والى المعصيه ليس فيه تفويت لحق المولى، فإذا علم المكلف بأن احد الاناءين خمر أما الاناء الشرقي أو الاناء الغربي وفضنا أن دليل الاصل المؤمن يشمل بإطلاقه كل من الاناءين مشروطا بترك الآخر ويدل على الترخيص في الاناء الشرقي مشروطا بترك الاناء الغربي ويدل على الترخيص في الاناء الغربي مشروطا بترك الاناء الشرقي، فإذا ترك المكلف استعمال كلا الاناءين وترك شرب كلا الاناءين فكلا الترخيصين فعلى من جهه فعليه شرطهما فالترخيص في ترك استعمال الاناء الشرقي فعلى من جهه تحقق شرطه وهو ترك الاناء الغربي والترخيص في ترك استعمال الاناء الغربي فعلى من جهه تحقق شرطه وهو ترك الاناء الشرقي والترخيص في ترك استعمال الاناء الشرقي فعلى من جهه تحقق شرطه وهو ترك الاناء الغربي والترخيص في ترك استعمال الاناء الغربي فعلى من جهه تحقق شرطه وهو ترك الاناء الشرقي، فالجمع بين الترخيصين المشروطين ترخيص قطعي في مخالفه الواقع أي ترخيص قطعي في شرب الخمر، ولكنه لم يؤد الى شرب الخمر واقعا ولم يؤد الى المخالفه القطعيه العمليه بل يستحيل أن يؤد الى المخالفه القطعيه العمليه لأن المكلف إذا ارتكب الاناء الشرقي انتفى شرط الترخيص في الاناء الشرقي وإذا ارتكب الاناء الغربي انتفى شرط الترخيص في الاناء الشرقي، وعليه فإذا ارتكب أحدهما انتفى الترخيص في الآخر بانتفاء شرطه فمن أجل ذلك لا- يمكن المخالفه القطعيه العمليه ولا- يمكن القطع بالمعصيه فالترخيص القطعي في الجمع بين الترخيصين

المشروطين إذا ترك المكلف كلا الاناءين وإن استلزم الترخيص القطعي في مخالفه الواقع إلا أنه يستحيل أن يؤد الى المخالفه القطعيه العمليه والى المعصيه والى تفويت حق المولى فمن أجل ذلك لا يحكم العقل بقبحه لعدم الملاك لحكم العقل فى المقام فإن حكم العقل بقبح شىء لا يمكن أن يكون جزافا وبلا ملاك وبلا مبرر ولا ملاك فى المقام ولا مبرر فإن الترخيص القطعى فى مخالفه الواقع إذا استحال أن يؤد الى المخالفه القطعيه العمليه والى المعصيه فلا يكون تفويتا لحق المولى الثابت ذاتا للمولى فى المرتبه السابقه فإذا لم يؤد الى تفويت حقه فلا ملاك لحكم العقل بالقبح ومن أجل ذلك لا يحكم العقل بالقبح.

ص: ٣٣١

فما ذكره السيد الاستاذ(قد) لا يمكن المساعدة عليه فإنه لا يقاس حكم العقل بقبیح المخالفه القطعيه العمليه وحكم العقل بان الترخيص القطعى فى مخالفه الواقع قبيح، فإن الاول موجب لتفويت حق المولى وهو حق الطاعه والثانى لا يوجب ذلك بل هو مجرد ترخيص فى مخالفه الواقع لم يؤد الى المخالفه القطعيه العمليه فى الخارج ولم يؤد الى المعصيه والى تفويت حق المولى فى الخارج فلا يحكم العقل بقبیحه.

وثانيا: انه يمكن جعل الترخيص لكل من طرفى العلم الاجمالى مشروطا بترك الطرف الاخر إذا كان فيه ملاك أقوى من ملاك الحكم اللزومى فجعل الترخيص لكل من طرفى العلم الاجمالى مشروطا بترك الطرف الاخر ممكن ثبوتا إذا كان هناك ملاك أقوى من ملاك الحكم اللزومى إذا لا- تنافى بين هذا الترخيص وبين الحكم اللزومى فى الواقع فى مرتبه الجعل فإن الحكم الواقعى اللزومى بما هو اعتبار لا واقع موضوعى له فى الخارج الا فى عالم الذهن وكذا الترخيص بما هو اعتبار لا واقع موضوعى له فى الخارج الا- فى عالم الاعتبار والذهن وذكرنا غير مره أن التضاد والتناقض لا يتصور بين الامور الاعتباريه، فلا مضاده بين الترخيص وبين الحكم اللزومى فى مقام الاعتبار والجعل ولا- فى مرحله المبادئ لأن الحكم الواقعى اللزومى تابع للملاك فى متعلقه واما الحكم الترخيصى الظاهرى فهو تابع للملاك المترتب على نفسه لا على متعلقه ولا تنافى بينهما فى مرحله الامتثال فإن الحكم الظاهرى إذا وصل الى المكلف فلا- يكون الحكم الواقعى منجزا وإذا وصل اليه الحكم الواقعى فلا موضوع للحكم الظاهرى.

واما الاستدلال بسائر الوجوه فسيأتى الكلام فيها فى مبحث البراءه والاشتغال ولا حاجه الى التعرض لها.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: وجوب الموافقة القطعية العمليه

إلى هنا قد تبين أن المحقق العراقي (قد) قد أختار أن العلم الاجمالي كما أنه عله تامه للتنجيز لحرمة المخالفه القطعية العمليه كذلك أنه عله تامه للتنجيز لوجوب الموافقة القطعية العمليه وقد نسب ذلك الى جمهور من الاصوليين، ولكن هذه النسبه خاطئه وغير واقعيه وغير صحيحه فإن المشهور بين الاصوليين أن العلم الاجمالي يكون عله تامه للتنجيز حرمة المخالفه القطعية العمليه دون وجوب الموافقة القطعية العمليه فالذى يقول أن العلم الاجمالي عله تامه لوجوب الموافقة القطعية العمليه قليل بين الاصوليين بل أكثرهم ممن لا يقولون بالعليه التامه بالنسبه الى وجوب الموافقة القطعية العمليه، هذا إضافة الى أن لازم القول بأن العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز لوجوب الموافقة القطعية العمليه عدم إمكان جعل الترخيص فى المخالفه الاحتماليه مع أن إمكان ذلك فى موارد العلم التفصيلي مملا شبهه فيه فضلا عن موارد العلم الاجمالي كما فى موارد قاعدتى الفراغ والتجاوز فإن مفاد قاعده الفراغ هو الاكتفاء بالمواقفه الاحتماليه وأن المخالفه الاحتماليه لا تضر ولا تكون مانعه وكذلك مفاد قاعده التجاوز فإن مفادها الاكتفاء بالمواقفه الاحتماليه وان المخالفه الاحتماليه غير مضره وغير مانعه ومن الواضح أن العلم الاجمالي ليس أقوى من العلم التفصيلي فلو كان العلم التفصيلي عله تامه للتنجيز لوجوب الموافقة القطعية العمليه استحال جعل الترخيص فى المخالفه الاحتماليه إذ جعل الترخيص فى المخالفه الاحتماليه معناه عدم كون العلم عله تامه.

فإذاً إمكان جعل الترخيص فى المخالفه الاحتماليه معناه أن العلم التفصيلي لا يكون عله تامه للتنجيز لوجوب الموافقة القطعية العمليه وهذا خلف ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الشك فى بقاء التكليف وامتناله وبين أن يكون الشك فى حدوث التكليف لا فرق من هذه الناحيه فكما أن العلم التفصيلي لا يكون عله تامه للتنجيز لوجوب الموافقة القطعية العمليه فكذلك العلم الاجمالي بل هو بطريق أولى، هذا إضافة إلى أن اصل المبنى غير صحيح كما ذكرناه سابقا من أن العلم الاجمالي لا يكون عله تامه لحرمة المخالفه القطعية العمليه ولا لوجوب الموافقة القطعية العمليه بل تنجيزه يكون بنحو الاقتضاء فى كلتا المسألتين بل ذكرنا أن الامر كذلك فى العلم التفصيلي فإنه ليس عله تامه للتنجيز لا بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعية العمليه ولا بالنسبه الى وجوب الموافقة القطعية العمليه فإن بإمكان الشارع جعل الترخيص فى موارد العلم التفصيلي كما أن بإمكان الشارع جعل الترخيص الظاهري فى موارد العلم الاجمالي ثبوتا وهذا الترخيص رافع لحكم العقل بارتفاع موضوعه فلو كان العلم التفصيلي عله تامه للتنجيز لوجوب الموافقة القطعية العمليه فلازمه إلغاء جملة من البحوث فى علم الاصول.

ص: ٣٣٣

منها: البحث عن جريان الاصول العمليه المؤمته فى بعض أطراف العلم الاجمالي إذا كان بعضها الاخر خارجا عن محل الابتلاء، فإذا فرضنا أن بعض أطراف العلم الاجمالي خارج عن محل الابتلاء فلا مانع من جريان الاصول المؤمته المرخصه فى بعضها الاخر مع أن فى جريانها مخالفه احتماليه فلو كان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه الى وجوب الموافقة القطعية العمليه استحال جعل الترخيص فى أطرافه لا- كلا- ولا- بعضا، فجعل الترخيص فى بعض أطراف العلم الاجمالي إذا كان بعضها الاخر

خارجا عن محل الابتلاء دليل على أنه ليس بعلة تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه.

ومنها: ما إذا كان بعض أطراف العلم الاجمالي مبتلى بالمعارض دون بعضها الآخر، فإنه لا مانع من شمول أدله الاصول العمليه المؤمنه المرخصه لبعض هذه الاطراف وأما الاطراف التي تكون مبتلاه بالمعارض فهي خارجة عن إطلاق أدله الاصول العمليه وتسقط من جهه المعارضه وأما الاطراف التي لا تكون موردا للمعارضه فلا مانع من جريان الاصول العمليه المؤمنه المرخصه فيها.

ومنها: ما إذا لم يترتب أثر شرعى على بعض أطراف العلم الاجمالي فعندئذ لا مانع من التمسك بالأصول المؤمنه المرخصه فى بعضها الآخر الذى يترتب عليه أثر شرعى.

فلازم القول بأن العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز لوجوب الموافقه القطعيه العمليه إلغاء جميع هذه البحوث فى علم الاصول مع أن الأمر ليس كذلك فإن العلم الاجمالي لو كان عله تامه فلا يمكن جعل الترخيص فى أطرافه لا كلا ولا بعضا فجعل الترخيص فى بعض أطرافه دليل على أنه ليس عله تامه.

وعلى هذا فللمحقق العراقى(قد) أن يقول بأنه لا- موضوع لهذه البحوث فى علم الاصول لأنه يقول أن العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه فإنه إذا قال بهذا القول فلا- بد من الالتزام بعدم إمكان جعل الترخيص الظاهرى ثبوتا فى أطراف العلم الاجمالي لا كلا ولا بعضا ولازم ذلك أنه لا موضوع لهذه الابحاث.

ولكن أصل المبنى غير صحيح أى أن العلم الاجمالي ليس عله تامه للتنجيز لوجوب الموافقه القطعيه العمليه والنكته فى ذلك أنا لو سلمنا أن العقل يحكم بقبح المخالفه القطعيه العمليه بملاك أنها معصيه لله تعالى وتفويت حقه وهو حق الطاعه وهتك حرمة وهو ظلم بل هو من أظهر مصاديق الظلم وهذا الحكم العقلي لو سلمنا بأنه حكم تنجيزى ومطلق ولا يمكن جعل الترخيص على خلافه لأنه إذا كان عله تامه فلا يمكن جعل المانع ففرض وجود المانع خلف فرض أنه عله تامه فلا يمكن جعل الترخيص على خلافه إلا أنه لا شبهه فى أن حكم العقل بحرمة المخالفه الاحتماليه ليس حكما تنجيزيا ومطلقا بل هو معلق على عدم جعل الترخيص على خلافه فإذا جعل الترخيص على خلافه انتفى هذا الحكم بانتفاء موضوعه ولا شبهه فى إمكان جعل هذا الترخيص بل هو واقع فإن جعل هذا الترخيص فى المخالفه الاحتماليه واقع فى الشريعه المقدسه لا مجرد أنه ممكن ثبوتا بل هو واقع خارجا فى مجموعه من الموارد:

منها: فى أطراف العلم الاجمالي كالموارد التى تقدمت فإن فى تلك الموارد جريان الاصول فى بعض أطراف العلم الاجمالي دون بعضها الاخر فيه مخالفه احتماليه وهذا ترخيص فى المخالفه الاحتماليه.

ومنها: موارد الشك فى بقاء التكليف وامثاله كما فى موارد العلم التفصيلي كموارد قاعدتى الفراغ والتجاوز فإن احتمال الخلاف موجود ومع ذلك اكتفى الشارع بمقتضى قاعده الفراغ بالمأمور به مع أن احتمال الخلاف موجود فإذا شك بعد الصلاه أن ما صلّاه صحيح أو أنه باطل من جهه أنه فاقد للشرط أو للجزء فقاعده الفراغ تحكم بأنه صحيح رغم أن احتمال الخلاف موجود فالشارع حكم بالصحه وحكم بجعل الترخيص فى المخالفه الاحتماليه.

ومنها: الشكوك البدويه فإن الشارع رخص في ارتكاب الشبهات البدويه مع أنه لا شبهه في أن حكم العقل بحرمه المخالفه الاحتماليه حكم تعليقى وليس حكما تنجيزيا ويرتفع بجعل الترخيص بارتفاع موضوعه.

إلى الآن قد تبين أن المحقق العراقي (قد) يقول بأن العلم الاجمالي عله تامه بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه وبالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه معا وقد تقدم نقد ذلك وأن الجمع بين الامرين لا يمكن كما تقدم، والمشهور بين الاصوليين أن العلم الاجمالي عله تامه لحرمه المخالفه القطعيه العمليه دون وجوب الموافقه القطعيه العمليه، والصحيح أن العلم الاجمالي يكون تنجيزه بالنسبه الى كلتا المسألتين بنحو الاقتضاء وحكم العقل بحرمه المخالفه القطعيه العمليه حكم تعليقى وليس حكما تنجيزيا وكذا حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه العمليه حكم تعليقى وليس حكما تنجيزيا.

هذا تمام كلامنا في العلم الاجمالي وحقيقته وما يترتب عليه من حرمه المخالفه القطعيه العمليه ووجوب الموافقه القطعيه العمليه. وبعد ذلك يقع الكلام في الامتثال الاجمالي في مقامين.

المقام الاول في الامتثال الاجمالي في الواجبات التوضيبيه، فهل يكفى الامتثال الاجمالي عن الامتثال التفصيلي أولا يجزى؟

المقام الثاني في الامتثال الاجمالي في الواجبات العباديه فهل يجزى الامتثال الاجمالي فيها عن الامتثال التفصيلي أو لا؟

الامتثال الاجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الامتثال الاجمالي

كان كلامنا في الامتثال الاجمالي، وذكرنا أن الكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الاول: في الواجبات التوضيبيه فهل الامتثال الاجمالي فيها في طول الامتثال التفصيلي أو أنه في عرضه؟

المقام الثاني: في الواجبات العباديه فهل أن الامتثال الاجمالي فيها في طول الامتثال التفصيلي أو أنه في عرضه؟

ص: ٣٣٦

أمّا الكلام في المقام الاول، فقد يقال كما قيل (١) أن الامتثال الاجمالي في بعض الواجبات التوضيبيه كالعقود والايقاعات في طول الامتثال التفصيلي، لأن المعتمد في العقود والايقاعات الجزم بالإنشاء والتردد فيه موجب للبطلان أى يعتبر في صحه العقد أن يكون العاقد جازما بالإنشاء وأما إذا كان مترددا فالعقد باطل وكذلك الحال في الايقاعات.

وعلى هذا فإذا تردد أمر العقد بين صيغتين ولا ندرى أن إنشائه بهذه الصيغه صحيح أو إنشائه بصيغه أخرى هو الصحيح كما إذا فرضنا أننا لا نعلم أن إنشاء البيع بالمعاطاه صحيح أو ليس بصحيح وكذلك إنشائه بالعقد الفارسي هل هو صحيح أو ليس

بصحيح؟ فالتردد بينهما يوجب التردد فى الإنشاء، وإذا كان العاقد مترددا فى الإنشاء فالعقد غير صحيح.

ولكن هذا الاشكال غريب جدا فإن الانشاء مدلول تصورى والمدلول التصورى هو المدلول الوضعى فالإنشاء مدلول وضعى لصيغه العقد أو لصيغه الايقاع، فإن المدلول التصورى عبارته عن إيجاد المعنى باللفظ تصورا وهذا لا يتوقف على أى شىء غير الوضع فإن المكلف إذ تلفظ بالعقد بالفارسى فقد أنشاء العقد إنشاءً تصورياً أى أوجد المعنى وهو المبادله بين العوضين تصورا وكذلك إذا كان بالمعاطاه فقد أنشاء المعنى بالمبادله تصورا فإنشاء المبادله إنشاء لمضمون البيع تصورا لا يتوقف على شىء وهو امر ممكن بل انشاءه وتصديقه كلاهما امر ممكن فإن العاقد إذا احتاط فى المقام وأنشاء البيع بالمعاطاه تاره وبالعقد بالفارسيه تاره أخرى ومن الواضح أنه أنشاء البيع بالمعاطاه تصورا وتصديقا وكذلك أنشاء البيع بالصيغه الفارسيه تصورا وتصديقا والشك إنما هو فى أمضاء الشارع ولا يدرى أن الشارع أمضى إنشاء العقد الذى هو بالمعاطاه أو أمضى إنشاء العقد الذى هو بالصيغه الفارسيه، فالعاقد يعلم أن الشارع أمضى العقد بإحدهما ولكن لا يدرى أن الممضى هو العقد بالمعاطاه أو بالصيغه الفارسيه، فالتردد إنما هو فى أمضاء الشارع لا فى الإنشاء لا تصورا ولا تصديقا هذا مضافا الى أن فى ابواب العقود والايقاعات دوران الامر بين المتباينين لو كان فهو قليل جدا والغالب إنما هو الشك فى شروط المعامله إذا القدر المتيقن فى المعاملات موجوده، فالقدر المتيقن بالبيع الممضى شرعا بالآيات والروايات هو إنشاء البيع بالصيغه العربيه والماضويه وأما إذا شكنا فى أنه هل يمكن إنشائه بالصيغه الفارسيه أو أن الماضويه معتبره أولا؟ فهذا شك فى اعتبار شرط زائد على المقدار المتيقن فإن لم يكن هنا دليل على اعتبار هذا الشرط فالمرجع لإطلاقات الادله كإطلاق قوله تعالى (أحل الله البيع) (٢) (وافوا بالعقود) (٣) وما شاكل ذلك فيتمسك بإطلاق الآيه المباركه ويحكم بعدم اعتبار الشرط وان الماضويه غير معتبره فى صيغه عقد البيع وهكذا بالنسبه الى الايقاعات كالطلاق ونحوه وإن لم يكن فى البين إطلاق فالمرجع هو الاستصحاب استصحاب عدم تحقق المبادله بين المالىن أى عدم انتقال الثمن من ملك المشتري الى ملك البائع وعدم انتقال الثمن من ملك البائع الى ملك المشتري وكذا فى غير البيع.

ص: ٣٣٧

١- كتاب المكاسب، الشيخ الانصارى، ج ٣، ص ١٧٣.

٢- بقره/سوره ٢، آيه ٢٧٥.

٣- مائده/سوره ٥، آيه ١.

هذا كله فى باب العقود والايقاعات، وظهر أنه لا- شبهه فى أن الامتثال الاجمالى ليس فى طول الامتثال التفصيلى بل هو فى عرضه.

واما الكلام فى المقام الثانى وهو الواجبات العباديه

ففيه قولان: ذهب جماعه الى القول الاول وهو أن الامتثال الاجمالى فيها فى طول الامتثال التفصيلى وان المكلف طالما يتمكن من الامتثال التفصيلى فلا تصل النوبه الى الامتثال الاجمالى فإذا دار الامر بين الصلاه قصرا والصلاه تماما فإن كان متمكنا من تحديد أن الواجب هو الصلاه تماما أو الصلاه قصرا أما اجتهادا أو تقليدا فلا يجوز له الاحتياط وهو الامتثال الاجمالى طالما يتمكن من الامتثال التفصيلى وتشخيص الواجب عن غير الواجب يجب عليه ذلك بالاجتهاد او التقليد ولا- يجوز له الامتثال الاجمالى، وقد استدلوا على ذلك بوجوه:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائنى (قد) من ان عباديه العباده متقومه بعنوان الحسن والقرب، فإذا كان معنونا بعنوان الحسن والقرب وحيث ان الحاكم فى المقام هو العقل والعقل لا- يحكم بحسن الامتثال الاجمالى طالما يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلى فلا يكون الامتثال الاجمالى حسنا ومقربا إذا كان المكلف متمكنا من الامتثال التفصيلى (1).

ولكن هذا الوجه أيضا لا يرجع الى معنى محصل، فإنه (قد) إن اراد بعنوان الحسن والقرب الحسن الفعلى ومحبوبه العباده بنفسها وبمعناها الاولى واشتمالها على الملا-ك فى مرحله المبادى فلا شبهه فى اعتبار ذلك فى صحه العباده، فإن محبوبيتها بنفسها واشتمالها على الملا-ك فى مرحله المبادى لا شبهه فى اعتبارها فى صحتها ولكن ليس ذلك بحكم العقل إذ لا طريق للعقل الى ان العباده محبوبه لله تعالى وتقدس ومشمئله على الملا-ك فى مرحله المبادى، فالعقل لا يتمكن من كشف ان العباده محبوبه بنفسها بعنوانها الاولى ومشمئله على الملا-ك فى مرحله المبادى والكاشف عن ذلك إنما هو الحكم الشرعى فإن الحكم الشرعى إذا تعلق بالعباده فهو كاشف عن أن العباده محبوبه بذاتها كما إذا تعلق الوجوب بالصلاه فإنه كاشف عن أنها محبوبه بعنوانها الاولى وبذاتها ومشمئله على الملا-ك فى مرحله المبادى واما مع قطع النظر عن تعلق الوجوب بالصلاه فلا طريق للعقل الى كشف ان الصلاه محبوبه لله تعالى ومشمئله على الملا-ك فى مرحله المبادى.

ص: ٣٣٨

١- أجدد التقريرات، تقرير بحث المحقق النائنى (قد) للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٤٦.

فإذاً في مثل ذلك العقل لا- يحكم بالحسن والقرب حتى يقال أنه إنما يحكم بحسن الامتثال الاجمالي وقربه في طول الامتثال التفصيلي فطالما يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي فلا يكون الامتثال الاجمالي مقربا وحسنا فليس للعقل طريق الى ذلك.

وإن أراد(قد) من أن عنوان الحسن والقرب الحسن الفاعلي لا الحسن الفعلي.

فيرد عليه: أن الحسن الفاعلي لا ينفك عن الحسن الفعلي فإن الفعل إذا كان حسنا في نفسه ومحبوبا ومشملا على الملاك في مرحله المبادى فصدوره من الفاعل أيضا حسن واما إذا كان الفعل قبيحا وحراما ومبغوضا لله تعالى كان صدوره من الفاعل أيضا قبيحا وحراما فالحسن الفاعلي لا ينفك عن الحسن الفعلي كما ان القبح الفاعلي لا ينفك عن القبح الفعلي والمفروض أن في الحسن الفعلي لا فرق بين الامتثال الاجمالي والامتثال التفصيلي فكما ان الامتثال التفصيلي حسن فعلا فصدوره من المكلف أيضا حسن وكما أن الامتثال الاجمالي حسن فصدوره من المكلف أيضا حسن ولا فرق بينهما في ذلك.

وإن أراد(قد) من عنوان الحسن القرب العبوديه والاطاعه.

فيرد عليه:

أولاً: أن عنوان العبوديه والاطاعه وإن كانت مقومه للعباده فإن عباديه العباده متقومه بالعبوديه والاطاعه إلا انه لا فرق في ذلك بين الامتثال التفصيلي والامتثال الاجمالي فكما ان الامتثال التفصيلي مقرب وحسن فكذلك الامتثال الاجمالي بل الامتثال الاجمالي من أرقى مراتب العبوديه فإن الانقياد والاحتياط أرقى مراتب العبوديه فالمكلف إذا لم يدر أن الواجب صلاه الجمعه في يوم الجمعه أو صلاه الظهر في يومها فإذا أحتاط يكون هذا الاحتياط انقياد منه والانقياد من أرقى مراتب العبوديه فكيف يكون الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي بل هو في عرضه.

ص: ٣٣٩

وثانيا: ان المراد من العبوديه إذا كان هو قصد القربه فأیضا لا- فرق بين الامتثال الاجمالي والامتثال التفصيلي فإن حقيقه قصد القربه إضافه الفعل الى المولى فإذا أضاف الفعل الى المولى فقد أتى بقصد القربه ومن الواضح أنه يكفى فى تحقق هذه الاضافه محبوبيه الفعل للمولى فإذا كان الفعل محبوبا للمولى يصح إضافته اليه وإن لم يكن متعلقا للأمر فإن قصد القربه لا يتوقف على الامر بل يكفى فيه كون العمل محبوبا فى نفسه للمولى وحينئذ يصح الاثبات به مضافا الى المولى وبذلك يتحقق قصد القربه.

وعلى هذا فلا- فرق بين الامتثال الاجمالي والامتثال التفصيلي فكما ان الامتثال التفصيلي محبوب لله تعالى كذلك الامتثال الاجمالي محبوب لله تعالى وتقدس ولا فرق بينهما.

فالنتيجه أن ما ذكره المحقق النائيني (قد) من الوجه لا يتم على جميع هذه الاحتمالات، ومن هنا ذكر السيد الاستاذ (قد) وجهها آخر لما ذكره المحقق النائيني (قد).

الامتثال الاجمالي بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الامتثال الاجمالي

ذكر السيد الأستاذ (قد) (1) أن مراد المحقق النائيني (قد) من ان الامتثال الاجمالي فى طول الامتثال التفصيلي أن فى موارد الامتثال التفصيلي انبعث المكلف عن شخص الامر وأما فى موارد الامتثال الاجمالي انبعث المكلف من احتمال الامر واحتمال الامر متأخر عن شخص الامر فمن اجل ذلك يكون الامتثال الاجمالي فى طول الامتثال التفصيلي ومتأخر عنه رتبه باعتبار أن الانبعث عنه عن احتمال الامر بينما يكون الانبعث فى موارد الامتثال التفصيلي عن شخص الامر.

ثم ذكر أن هذا البيان غير تام.

أما أولا: فلا- الامر بشخصه لا- يكون محركا للمكلف فيمكن أن يكون الامر موجودا فى الواقع ولا- يكون محركا وباعثا للمكلف، فالمحرك انما هو الامر بوجوده العلمى لا- بوجوده الواقعى أى إذا علم المكلف بالأمر فهذا هو الذى يكون محركا وباعثا له وحينئذ فى موارد الامتثال التفصيلي يكون المحرك هو العلم بالأمر فى الواقع وفى موارد الامتثال الاجمالي هو احتمال وجوده فى الواقع فيكون الاحتمال فى عرض العلم ولا يكون متأخرا عن العلم كما ان متعلق الاحتمال وجود الامر فى الواقع غايه الامر وجوده المشكوك كذلك فى موارد الامتثال التفصيلي متعلق العلم هو وجود الامر، فيكون الاحتمال فى عرض العلم ولا يكون الامتثال الاجمالي حينئذ فى طول الامتثال التفصيلي بل هو فى عرضه فلا تقدم ولا تأخر بينهما فعندئذ لا وجه لعدم جواز الامتثال الاجمالي الا مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بل يجوز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي كما إذا فرضنا أن المكلف متمكن من تشخيص أن الصلاة واجبه عليه قصرا أو تماما اجتهادا أو تقليدا ولكن مع ذلك يجوز له الاحتياط ويجمع بين الصلاتين معا فلا يجب عليه تشخيص الوجوب فى الواقع أما وجوب الصلاة قصرا أو وجوب الصلاة تماما.

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ، ج ٢، ص ٨١.

فإذاً يكون الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي.

وبكلمه أخرى أن الامتثال الاجمالي والتفصيلي كلاهما منشأه تنجز التكليف غايه الامر تنجز التكليف يكون بالعلم وأخرى يكون بالاحتمال، ففي موارد الامتثال التفصيلي يكون التنجز مستندا الى العلم وفي موارد الامتثال الاجمالي يكون مستندا الى الاحتمال أى احتمال التكليف منجز طالما لم يكن أصل مؤمن على خلافه كما في المقام أى في موارد العلم الاجمالي ليس هنا أصل مؤمن على خلاف هذا الاحتمال أى احتمال وجوب صلاه القصر واحتمال وجوب الصلاه تماما أو احتمال وجوب صلاه الظهر في يوم الجمعة أو احتمال وجوب صلاه الجمعة في هذا اليوم فإن هذا الاحتمال منجز طالما لم يكن اصل مؤمن على خلافه كما هو المفروض في موارد العلم الاجمالي.

فإذاً الباعث للمكلف هو تنجز التكليف ولكن تنجز التكليف في موارد الامتثال التفصيلي مستند الى العلم وفي موارد الامتثال الاجمالي مستند الى الاحتمال، فالاحتمال يكون منجزا كالعلم طالما لم يكن أصل مؤمن ومن الواضح أن تنجز الاحتمال للتكليف في الواقع لا- يتوقف على عدم تنجزه بالعلم بل يتوقف على ان لا يكون أصل مؤمن على خلافه فإن الاصل المؤمن إذا كان على خلاف الاحتمال مانع عن تنجزه وأما إذا لم يكن هناك اصل مؤمن فاحتمال التكليف منجز وموجب للاحتياط كما في موارد العلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص وما شاكل ذلك، وعلى هذا فلا- يكون الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي بل هو في عرضه فما ذكره المحقق النائيني (قد) غير تام.

وثانياً: قد تقدم أن العلم الاجمالي تعلق بالتكليف المتعلق بالفرد بحده الفردى وهو معلوم في الواقع وعند الله فإن في الواقع التكليف تعلق بالفرد بحده الفردى ومعلوم في علم الله تعالى ولكن المكلف جاهل فإن الوجوب المجعول في الشريعة المقدسه يوم الجمعة تعلق بإحدى الصلاتين قطعا بعنوانها الخاص وباسمها المخصوص في الواقع وفي علم الله ولكن المكلف جاهل فلا يتمكن من تشخيص الوجوب أنه متعلق بصلاه الجمعة بحدها الخاص أو بصلاه الظهر كذلك وكذلك في سائر الموارد كما إذا علم المكلف في الشبهات الموضوعيه بنجاسه أحد الاناءين فبطبيعته الحال منشأ هذا العلم هو العلم الاجمالي بملاقاه أحد الاناءين للنجاسه أو وقوع قطره من النجس في أحدهما ولكن المكلف لا- يدري أنه وقعت في الاناء الشرقى أو في الاناء الغربى أو في الاناء الاسود أو في الاناء الابيض ولكن في الواقع وعلم الله معلوم والمكلف جاهل بذلك.

فإذاً التكليف فى موارد العلم الاجمالي تعلق بالفرد بحده الفردي والعلم تعلق بهذا التكليف فالتنجز مستند الى العلم لا أنه مستند الى الاحتمال.

نعم بناء على ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني(قد) ومنهم السيد الاستاذ(قد) (1) من ان متعلق العلم الاجمالي التكليف المتعلق بالجامع الانتزاعي مع انه لا- شبهه فى أن التكليف المتعلق بالجامع الانتزاعي مفهوم التكليف لا واقعه والا فواقع التكليف متعلق بالفرد بحده الفردي ولكن الجامع منتزع من قبل العقل من جهة أن العلم لا يمكن ان يتعلق بالواقع بحده الواقعي فالعلم انما يتعلق بالمفهوم وحيث ان المكلف مردد بين ان يكون متعلق التكليف هذا الفرد او ذاك فالعقل يخترع الجامع الانتزاعي الذى هو متعلق العلم والتكليف المتعلق به مفهوم التكليف ولا- أثر له ولا قيمه له واختراع هذ الجامع للإشارة الى الواقع بإشاره تردديه الى أحد الفردين فى الخارج وهو متعلق التكليف واقعا.

فإذاً بناءً على ما هو الصحيح من ان التكليف فى موارد العلم الاجمالي متعلق بالفرد بحده الفردي والعلم تعلق بهذا التكليف المتعلق بالفرد بحده الفردي لكن بواسطة الجامع الانتزاعي المشير الى ذلك فيكون تنجزه مستند الى العلم لا الى الاحتمال.

فإذاً لا فرق بين موارد الامتثال التفصيلي وبين موارد الامتثال الاجمالي فإن تنجز التكليف فى كلا الموردين مستند الى العلم غايه الامر أنه فى موارد الامتثال التفصيلي مستند الى العلم التفصيلي واما فى مورد الامتثال الاجمالي فهو مستند الى العلم الاجمالي، العلم تعلق بالمفهوم المجمل المشير الى الواقع المردد بين فردين، فهذا العلم هو المنجز فلا إشكال من أصله.

ص: ٣٤٢

١- محاضرات فى أصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ الفياض، ج ٢، ص ٥.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق النائيني من أن الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي لا يمكن المساعدة عليه.

ومن ناحيه أخرى إذا شككنا في أن ما ذكره المحقق النائيني وهو أن الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي أو لا ولم نحرز انه في طوله فهل المرجع قاعده الاشتغال او المرجع قاعده البراءة؟

ذكر المحقق النائيني (قد) (1) أن المرجع هو قاعده الاشتغال لأن المكلف إذا شك في أن الامتثال الاجمالي هل هو في طول الامتثال التفصيلي أو لا؟ فمرجع هذا الشك الى الشك في التعيين والتخير فهو شاك في أن الامتثال التفصيلي واجب عليه معينا أو هو مخير بينه وبين الامتثال الاجمالي وفي دوران الامر بين التعيين والتخير المرجع هو أصاله التعيين أي قاعده الاشتغال، هكذا ذكره لمحقق النائيني (قد).

ولكن لا بد من النظر فيه:

أولاً: أن المكلف إذا شك أن الامتثال الاجمالي هل هو في طول الامتثال التفصيلي أولاً؟ فمرجع هذا الشك الى الشك في التعيين والتخير أو لا يكون مرجع هذا الشك الى الشك بين التعيين والتخير؟ وعلى تقدير تسليم أن مرجع هذا الشك الى الشك في التعيين والتخير فهل المرجع في هذا الشك أصاله التعيين دون التخير أو لا؟

أما الكلام في الاول فإن كان الشك في أن الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي مرجعه الى أن الامتثال الاجمالي هل يكون مقرباً وحسناً مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي أو لا يكون مقرباً وحسناً؟ وقد تقدم أن الحسن والقرب من مقومات العباده وان عباديه العباده متقومه بالحسن والقرب الفعلي وشككنا أن الامتثال الاجمالي مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي هل يكون مقرباً وحسناً أو لا؟ فإن كان الشك في ذلك فيكون من قبيل الشك في المحصل أي هل يكون الامتثال الاجمالي محصلاً للغرض أو لا يكون محصلاً؟ والشك في المحصل مورد قاعده الاشتغال دون قاعده البراءة.

ص: ٣٤٣

١- أجود التقريرات، بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٤٤.

وأما إذا كان الشك في ان الامتثال الاجمالي هل هو في طول الامتثال التفصيلي هو من قبيل الشك في ان انبعاث المكلف عن احتمال الامر هل هو طول انبعاثه عن شخص الامر او لا؟ فمرجع هذا الشك الى التعيين والتخير أى هل يجب على المكلف الامتثال التفصيلي تعيينا او انه مخير بينهما؟ للشك في ان انبعاثه عن احتمال التكليف هل هو في طول انبعاثه عن العلم بالتكليف او هو في عرضه؟ فإن كان في طوله فالمرجع هو التعيين وإن كان في عرضه فهو مخير بين الامتثال الاجمالي والامتثال التفصيلي؟ ولكن ذكرنا في محله أن في دوران الامر بين التعيين والتخير المرجع هو أصالة البراءة أى التخير دون التعيين فإن التعيين كلفه زائده ويحاجه الى دليل ومقتضى أصالة البراءة دفع هذه الكلفة.

فالتيجة هي التخير لا التعيين كما ذكره المحقق النائيني(قد).

هذا كله فيما اذا كان الشك في التعيين او التخير شرعيا.

الامتثال الاجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الامتثال الاجمالي

إلى هنا قد تبين أن دوران الامر إذا كان بين التعيين والتخير فالمرجع هو التخير وأصالة البراءة عن التعيين لأن فيه كلفه زائده مدفوعه بأصالة البراءة دون التخير هذا إذا كان دوران الامر بين التعيين والتخير شرعيا وأما إذا كان دوران الامر بينهما عقليا فهل يمكن التمسك بأصالة البراءة فيه؟ كما في القيود الثانويه كقصد القربه في الصلاه وقصد التمييز وقصد الوجه وما شاكل ذلك التي هي من القيود الثانويه بناءً على أن اعتبارها بحكم العقل لا بحكم الشرع وأنه لا يمكن أن تؤخذ في متعلق الامر شرعا ولهذا يكون اعتبارها عقليا فإذا دار الامر بين التعيين والتخير في مثل هذه القيود الثانويه التي يكون اعتبارها عقليا فهل يمكن التمسك بأصالة البراءة أو لا يمكن؟

ص: ٣٤٤

قد ذكر السيد الاستاذ أنه لا يمكن التمسك بأصالة البراءة فيما إذا كان الشك في اعتبار هذه القيود عقلا فإذا كان دوران الامر في هذه القيود بين التخير والتعيين عقلا فلا يمكن التمسك بأصالة البراءة لأن أدله أصالة البراءة ناظره الى ما هو معتبر شرعا وما هو بيد الشارع وضعا ورفعاً فإذا كان القيد بيد الشارع وضعا ورفعاً فعند الشك فيه يمكن التمسك بأصالة البراءة فإن مفادها الرفع الشرعي ظاهراً وهذا إنما ينطبق في القيود التي يكون وضعها ورفعها بيد الشارع وأما القيود التي لا يكون وضعها ورفعها بيد الشارع وإنما تكون بيد العقل فلا يمكن التمسك بأصالة البراءة ولا تكون أدله البراءة ناظره الى هذه القيود لأن هذه القيود اعتبارها بيد العقل فإذا لم يمكن التمسك بأصالة البراءة في موارد الشك في هذه القيود فالمرجع لا محاله هو أصالة الاشتغال فلا بد من التفصيل بين ما إذا كان دوران الامر بين التعيين والتخير شرعاً أى في القيود الشرعية فالمرجع هو أصالة التخير وأصالة البراءة عن التعيين دون أصالة الاشتغال وأما إذا كان دوران الامر بين التعيين والتخير عقلا فالمرجع هو قاعده الاشتغال لأن أصالة

البراءة لا- تجرى فى القيود التى يكون اعتبارها بيد العقل لا بيد الشرع وإذا لم تجر أصله البراءة التى هى من القيود المؤمنة فلا محاله يكون المرجح هو قاعده الاشتغال.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قد) [\(١\)](#)

ولنا تعليق على هذا التفصيل بين دوران الامر بين التعيين والتخير شرعا وبين دوران الامر بين التعيين والتخير عقلا، وحاصله:

ص: ٣٤٥

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ، ج ٢، ص ٨٠.

إن شروط الوجوب وقيوده شروط للحكم في مرحلة الجعل وللملا-ك في مرحلة المبادئ كالبلوغ والعقل والاستطاعه ودخول الوقت وما شاكل ذلك فإنها قيود للحكم في مرحلة الجعل إذا الشارع جعل وجوب الصلاه على البالغ العاقل الداخل عليه الوقت وجعل وجوب الحج على البالغ العاقل المستطيع، فهذه الشروط شروط للحكم في مرحلة الجعل ولا تصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ فإن الاستطاعه كما أن لها دخل في وجوب الحج كذلك لها دخل في اتصاف الحج بالملاك وكذلك البلوغ كما أن له دخلا في وجوب الصلاه كذلك له دخلا في اتصاف الصلاه بالملاك وهكذا البواقي، ولكن ليس كلامنا في هذه الشروط ومحل الكلام في المقام إنما هو في قيود الواجب لا قيود الوجوب كطهاره البدن واللباس والطهاره من الحدث الاكبر والاصغر والستر والقيام والاستقبال وما شاكل ذلك التي هي قيود للواجب أعنى الصلاه، وهذه القيود على قسمين قيود للصلاه بعنوانها الاولى مباشره كالأشياء التي ذكرناها كطهاره البدن والثوب والستر في الصلاه وغيرها التي هي من قيود الواجب مباشره، وقيود ثانويه بعد تعلق الامر كقصد القربه وقصد الوجه وقصد التمييز وما شاكل ذلك.

أما القيود الاوليه فلا شبهه في اعتبارها شرعا فإن الشارع اعتبر هذه القيود في الصلاه فإن لها دخل في ترتب الصلاه خارجا فإذا أتى بالصلاه بدون طهاره الثوب لا يترتب عليها ملاك أو اذا أتى بالصلاه بدون استقبال القبلة لا يترتب عليها ملاك وبذلك يحكم بفساد الصلاه فإن المقوم لصحه كل واجب ترتب الملا-ك عليه وقيود الصلاه الاوليه دخيله في ترتب الملا-ك على الصلاه ومع فقد واحد منها لا يترتب الملاك عليها ولهذا يحكم بفسادها وهذه القيود معتبره وثابته بالأدله الشرعيه وليست هي قيود للوجوب إذ الوجوب فعلى بعد دخول الوقت وإن كان المكلف غير متطهر من الحدث الا-كبر او الاصغر او ثوبه نجس او بدنه ولكن الوجوب فعلى ومتوجه اليه فعلا ولهذا يجب عليه تحصيل هذه الشروط والقيود والاتيان بها مع هذه القيود.

واما القيود الثانيه التى _____ على المشهور _____ ان اعتبارها عقلى لا شرعى بمعنى انه لا يمكن اخذها فى متعلق الامر كما فى قصد القربه وقصد التمييز وقصد الوجه ولهذا يكون الحاكم بها العقل دون الشرع فإنها واجبه عقلا.

ولكن من الواضح أن ليس شأن العقل ان يكون جاعلا- ومشرعا إذ يستحيل عليه ان يكون مشرعا فإن المشرع هو الله تعالى وتقديس لا غيره واما العقل فشأنه أدراك الواقع وليس شأنه جعل الحكم وتشريع، فإذا معنى ان اعتبار هذه القيود عقلى معناه أن العقل يدرك دخل هذه القيود فى ترتب الملا-ك على الواجب كسائر القيود والكاشف عن ذلك هو العقل ولكن قد يكون الكاشف عن ذلك هو الشرع كما هو الغالب ومعنى ذلك ان الشارع جعل هذه القيود دخيله فى ترتب الملاك على الواجب وهو الذى كشف عنها وقد يكون الكاشف عن هذه القيود التى لها دخل فى ترتب الملا-ك على الواجب هو العقل، وعليه فالكاشف قد يكون هو الشرع وقد يكون هو العقل، ونظير ذلك ما ذكرناه فى شروط الوجوب فإننا بتينا على ان القدره شرط شرعى للوجوب والكاشف عن ذلك هو العقل لا الشرع والا فاعتبارها من قبل الشرع ولكن قد يكون الكاشف عن الحكم فى مقام الثبوت هو العقل وقد يكون هو الشرع، وفى المقام ايضا كذلك فإن فى المقام الكاشف عن اعتبار هذه القيود والشروط ودخلها فى ترتب الملاك على الواجب هو العقل واما دخلها فى ترتب الملاك يكون من قبل الشرع غايه الامر فى مقام الاثبات قد يكون الكاشف هو الشرع أى الادله الشرعيه فإن الادله الشرعيه كاشفه عن ذلك لا انها جاعله كما فى العقل.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ(قد) من التفصيل بين ما اذا كان دوران الامر بين التعيين والتخير شرعيا وبين ما اذا كان عقليا لا يمكن المساعدة عليه فإن دوران الامر بين التعيين والتخير دائما شرعى ولا يمكن ان يكون عقليا فإن العقل يستحيل ان يكون مشرعا وجاعلا فإن شأنه الادراك فقط كما ان ما ذكره المحقق النائيني(قد) (1) من ان المرجع فى موارد دوران الامر بين التعيين والتخير هو التعيين أى اصاله الاشتغال دون اصاله البراءه لا يمكن المساعدة عليه فإن المرجع فى دوران الامر بين التعيين والتخير هو اصاله البراءه عن التعيين.

ومع الاغماض عن جميع ذلك وتسليم ان القيود انما يكون اعتبارها بحكم العقل، ولا يمكن التمسك بأصاله البراءه الشرعيه، ولكن لا مانع من التمسك بأصاله البراءه العقلية فإن موضوع البراءه العقلية عدم البيان ومن الواضح أن بإمكان الشارع البيان على اعتبار هذه القيود فإن أخذ هذه القيود فى متعلق الامر الاول لا يمكن ولكن لا مانع من أخذها فى متعلق الامر الاول بالأمر الثانى او بيان اعتبارها بجمله خبريه بأن يقول المولى أن قصد القربه معتبر فى الصلاه، فإذا كان البيان ممكنا فلا مانع من التمسك بأصاله البراءه العقلية فإن موضوعها عدم البيان فإذا لم يتم بيان من الشارع على اعتبار قصد القربه فى الواجب مع انه بإمكانه البيان فحينئذ لا مانع من التمسك بأصاله البراءه العقلية.

هذا كله فى الوجه الاول ونقده.

الوجه الثانى: أن صحه العبادات متقومه بقصد اسمها وعنوانها الخاص فاذا أتى بصلاه الظهر بعنوانها الخاص واسمها المخصوص فهى صحيحه لأن عنوانها مقوم للصلاه وأما اذا أتى بأربع ركعات بدون قصد عنوان الظهر فلا تقع صلاه الظهر فلا يكون مصداقا لصلاه الظهر ولا لصلاه العصر ولا لصلاه العشاء.

ص: ٣٤٨

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٤٥.

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الامتثال الاجمالي

الوجه الثاني: أن الاتيان بالعباده متقوم بقصد اسمها وعنوانها الخاص فالإتيان بصلاه الظهر لا بد من ان يكون بعنوان صلاه الظهر، فإن هذه العناوين أى عنوان صلاه الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح وغيرها من الصلوات النوافل من العناوين القصديه المقومه للعباده فإذا أتى المكلف بأربع ركعات من دون أن يقصد عنوان الظهر أو عنوان العصر لم تقع لا صلاه ظهر ولا صلاه عصر ولا صلاه عشاء، فقصد العنوان الخاص والاسم المخصوص معتبر فى صحه الصلاه فإذا اتى بأربع ركعات بعنوان أنها صلاه الظهر صحت صلاه الظهر وكذا لو اتى بأربع ركعات بعنوان صلاه العصر فإن صلاه الظهر والعصر والعشاء مشتركات فى الكم والكيف وهذا القصد معتبر حتى فى الصلاه التى لا شريك لها فى الكم والكيف كصلاه المغرب فإن ليس لها شريك فى الكم والكيف ومع ذلك لا- بد من قصد اسمها الخاص فلو اتى بثلاث ركعات من دون قصد عنوانها لم تقع صلاه مغرب ولم تقع صحيحه .

فإذا لا شبهه فى أن قصد هذه العناوين الخاصه معتبر فى صحه العباده لأنها عناوين قصديه مقومه للعبادات فلا بد فى الاتيان بها من قصد هذه العناوين.

وعليه فإذا كان الامتثال اجماليا فلا- يتمكن المكلف من هذا القصد ومن هنا لا- يكون الامتثال الاجمالي فى عرض الامتثال التفصيلى.

والجواب عن ذلك واضح فإن الامتثال الاجمالي لا ينافى الاتيان بالعباده باسمها الخاص وبعنوانها المخصوص فإن المكلف فى يوم الجمعة لا يدري أن الواجب عليه صلاه الظهر باسمها الخاص وبعنوانها المخصوص أو الواجب عليه صلاه الجمعة بعنوانها الخاص واسمها المخصوص فله أن يأتى بكلتا الصلاتين بعنوانها الخاص واسمها المخصوص غايه الامر أنه لا يتمكن من التمييز بين الواجب وغير الواجب ولا يدري ان الواجب فى الواقع هو صلاه الظهر أو الواجب هو صلاه الجمعة وكذلك الحال اذا دار الامر بين الصلاه تماما والصلاه قصرا فهو متمكن من الاتيان بالصلتين بعنوانها الخاص واسمها المخصوص ولكنه لا يتمكن من التمييز فى مرحله الانطباق والامتثال ولا يدري ان الواجب هل هو الصلاه قصرا فى الواقع او الصلاه تماما؟

ص: ٣٤٩

هذا مضافا الى انه لا دليل على اعتبار التمييز فى صحه العبادات بل الدليل على خلافه موجود.

نعم قد يستدل على اعتبار التمييز فى العبادات بأمرين:

الاول: ان العقل يحكم باعتبار التمييز فى مقام الامتثال والانطباق.

والجواب عن ذلك واضح فإن العقل إنما يحكم بوجوب إطاعه المولى وقبح معصيته وأداء حقه وهو حق الطاعة وذلك بالإتيان بالعبادة بتمام أجزائها وشروطها ومنها قصد القربة والاخلاص وقصد اسمها الخاص وعنوانها المخصوص، وأما التمييز في مقام الامتثال والانطباق فلا يحكم العقل به سواء أكان الواجب صلاة الظهر أو الواجب صلاة الجمعة فهذا لا أثر له لأنه على كلا التقديرين قد أتى بالصلاة بتمام أجزائها وشروطها.

فإذاً العقل لا يحكم باعتبار قصد التمييز في مقام الامتثال.

الثاني: دعوى الاجماع على بطلان عباده من أخذ بالاحتياط وعدم مشروعيته.

والجواب أن هذه الدعوى خلاف الضرورة والوجدان فكيف يمكن الحكم بحرمه الاحتياط وقبحه مع ان العقل بالوجدان يحكم بحسن الاحتياط وحسن الانقياد ويرى ان الانقياد والاحتياط من أرقى مراتب الطاعة العبودية فكيف يمكن الحكم بقبحه وحرمة ومبغوضيته، مضافاً الى ذلك عدم ثبوت الاجماع فإن الاجماع إنما يكون حجه إذا كان واصلاً إلينا من زمن الأئمة (ع) يد بيد وطبقه بعد طبقه ومن الواضح ان هذا الاجماع لم يكن كذلك فلا أثر له بل تحصيل الاجماع في هذه المسألة مشكل لأن هذه المسألة لم تكن موجودة في كلمات القدماء من الاصحاب وإنما هي مطروحة في كلمات المتأخرين ولا قيمة لإجماع المتأخرين ولا يكون حجه.

هذا إضافة الى ان منشأ دعوى الاجماع تخيل ان قصد التمييز معتبر في صحة العبادة ولكن من الواضح انه لا دليل على اعتبار قصد التمييز في مقام الامتثال والانطباق بل الدليل على خلافه موجود حيث ان العقل حاكم بالوجدان بحسن الاحتياط والانقياد ويرى انه من أرقى مراتب العبودية والاطاعة فكيف يكون قصد التمييز معتبر في صحة العبادة.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى لو فرض الشك في اعتبار قصد التمييز في صحه العباده وعدم اعتباره، فبناءً على ما ذكرناه من ان قصد التمييز كقصد القربه وقصد الوجه يمكن أخذه في متعلق الامر كسائر الاجزاء والشروط أى لا فرق من هذه الناحيه بين القيود الاوليه والقيود الثانويه فكما ان القيود الاوليه مأخوذه في متعلق الامر فكذلك القيود الثانويه مأخوذه في متعلق الامر، وعلى هذا إذا شككنا في اعتبار قصد التمييز في صحه العباده فلا- مانع من التمسك بإطلاق دليل العباده لنفى اعتباره إن كان لدليل العباده إطلاق وأما إذا لم يكن له إطلاق فتصل النوبه الى الأصل العملى وهو فى المقام أصاله البراءه ولا مانع من الرجوع اليها لنفى اعتباره فى العباده أى نفي كونه قيذا للواجب العبادى.

هذا إذا كان أخذه فى متعلق الامر ممكنا كما قويناه.

واما إذا لم يمكن أخذ القيود الثانويه فى متعلق الامر كما هو المشهور وانما يكون اعتبارها بحكم العقل ولا يمكن ان يكون بحكم الشرع، فقد ذكرنا أن العقل لا- يمكن ان يكون شارع وجاعل بل العقل دليل وكاشف عن ان هذه القيود دخيله فى الملا-ك وإن لم تكن دخيله فى الواجب إن لم تكن قيذا للواجب ولكنها دخيله فى ترتب الملاك على الواجب، والكاشف قد يكون العقل وقد يكون الشرع، وحينئذ لا- يمكن التمسك بالإطلاق لنفى اعتبار قصد التمييز فى صحه العباده فإن التقابل بين الاطلاق والتقييد فى مقام الاثبات من تقابل العدم والملكه فإذا استحال التقييد فى مورد استحال الاطلاق فيه ايضا، نعم الاطلاق والتقييد فى مقام الثبوت التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب بناءً على ما ذكرناه أو تقابل التضاد بناءً على ما ذكره السيد والاستاذ (قد) او تقابل العدم والملكه كما ذكره المحقق النائنى (قد) وعليه اذا شككنا فى اعتبار قصد التمييز وعدم اعتباره فى مقام الاثبات فلا- يمكن التمسك بالإطلاق لأن الاطلاق فى مقام الاثبات عباره عن كون الحكم مجعولا على الطبيعى وكون المتكلم فى مقام البيان وعدم نصب قرينه على التقييد فإذا تمت هذه المقدمات انعقد الاطلاق وأما اذا لم يتمكن المتكلم من التقييد فى مقام الاثبات لوجود مانع كالتقيه او نحوها لم ينعقد الاطلاق لاحتمال ان يكون مراد المتكلم فى الواقع مقيدا ولكن لا يتمكن من التقييد ومن هنا اذا شككنا فى اعتبار قصد التمييز وعدم اعتباره وحث ان المتكلم لا- يتمكن من تقييد الأمور به وتقييد الواجب به فلا ينعقد الاطلاق فمن أجل ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق لعدم انعقاد الاطلاق وبطبيعته الحال تصل النوبه الى الاصول العمليه والمعروف والمشهور بين الاصوليين ان أصاله البراءه لا تجرى فى المقام والوجه فى ذلك أن موضوع أصاله البراءه هو الحكم المشكوك لأن المراد من الموصول فى رفع ما لا- يعلمون الحكم المجهول والمشكوك والذى لا- يعلم المكلف به واما فى المقام قصد التمييز دخيل فى ملا-ك الواجب لا- فى وجوبه إذ ليس مأخوذا فى متعلق الوجوب ولا يمكن أخذه فى متعلق الوجوب لأنه دخيل فى الملاك لا فى وجوب الواجب فلا يكون مشمولاً لدليل أصاله البراءه فإن دليل أصاله البراءه لا ينفى دخله فى الملاك فلا يمكن التمسك بأصاله البراءه.

ولكن ذكرنا في محله أنه لا مانع من التمسك بأصالة البراءة فإن موضوع دليل أصالة البراءة وإن كان الحكم إلا ان حقيقه الحكم وروحه هو الملاك والحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له فالشك في الحكم لا ينفك عن الشك في الملاك فتجرى أصالة البراءة عن الحكم بما له من ملاك، وعلى هذا فلا مانع من التمسك بأصالة البراءة لنفى دخل قصد التمييز في الملاك وتفصيل الكلام في مبحث البراءة بعونه تعالى وتقدس.

واما اذا قلنا بعدم جريان اصاله البراءة الشرعيه فلا مانع من التمسك بأصالة البراءة العقلية باعتبار ان موضوعها عدم البيان وليس موضوعها الحكم الفعلى المشكوك.

الوجه الثالث: ان الاحتياط بما انه يستلزم التكرار فى العباده والتكرار لعب بأمر المولى ولهو ومن الواضح ان اللعب بأمر المولى قبيح وحرام واذا كان حراما فلا يمكن التقرب به فمن اجل ذلك لا يمكن الامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

والجواب عن ذلك نقضاً وحلاً.

أما نقضاً فلان ذلك انه لا يمكن الاحتياط فى الواجبات التوصليه ايضا لأن فى الواجبات التوصليه ايضا التكرار لعب بأمر المولى وهو قبيح وحرام ويستحيل ان يكون الحرام مصداقا للواجب فإن الواجب لا ينطبق على الحرام والمحجوب لا ينطبق على المبعوض والمراد لا ينطبق على المكروه مع انه لا شبهه ولا إشكال فى صحه الاحتياط فى الواجبات التوصليه.

واما حلاً فقد أجاب عن ذلك المحقق الخراسانى (١) تاره بأن التكرار إنما يكون لغوا إذا لم يكن بداع عقلائي وأما اذا كان بداع عقلائي فلا مانع منه ولا يكون لغوا.

ص: ٣٥٢

١- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ص ٢٧٤.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الامتثال الاجمالي

الوجه الثالث: أن الامتثال الاجمالي حيث انه يوجب تكرار العباده والتكرار لعب وعبث بأمر المولى ومن الواضح ان العبث بأمر المولى قبيح ومحرم ولا يمكن التقرب بالحرام فمن اجل ذلك لا يجوز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

ويجاب عن ذلك نقضاً وحلاً.

أما نقضاً فبالواجبات التوصليه إذ لا شبهه في انه يجوز الامتثال الاجمالي في الواجبات التوصليه ولو كان التكرار عبث بأمر المولى فهو قبيح ومحرم حتى في الواجبات التوصليه ومن الواضح ان الواجب لا ينطبق على الحرام وان كان توصلياً والمحبوب لا ينطبق على المبعوض والمراد لا ينطبق على المكروه ولازم ذلك عدم جواز الامتثال الاجمالي في الواجبات التوصليه ايضاً وهذا مما لم يقل به أحد.

وأما حلاً فقد أجاب عن ذلك صاحب الكفايه (قد) بوجهين:

الاول: ان التكرار انما يكون لعباً وعبثاً إذا لم يكن بداع عقلائي واما إذا كان بداع عقلائي فلا يكون عبثاً ولغوا (١)

وقد أورد على ذلك السيد الاستاذ (قد) أنه لا شبهه في أن صحه العباده متوقفه على الاتيان بها بتمام أجزائها وشروطها ومنها قصد القربه والاخلاص وقصد اسمها الخاص وعنوانها المخصوص ولكن اذا استلزم التكرار وحيث انه لعب بأمر المولى وعبث به فهو محرم وقبيح فلا يمكن التقرب به.

ولكن هذا التكرار اذا كان بدع عقلائي فهو وإن لم يكن لعباً ولهوا إلا انه لم يصح لأنه تكرر للعباده ولا بد ان يكون بداع قربي واما اذا كان بداع عقلائي فهو غير صحيح.

هكذا أورد السيد الاستاذ (قد) على صاحب الكفايه وحاصله ان الداعي العقلائي لا يجتمع مع الداعي القربي بل هو في عرضه

(٢)

ص: ٣٥٣

١- كفايه الاصول، الآخوند الخراساني، ص ٢٧٤.

٢- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ، ج ٢، ص ٨٣.

ولكن للمناقشه فيه مجالاً.

إذا لا- شبهه في ان المكلف اذا اختار الامتثال الاجمالي مع تمكنه من الامتثال التفصيلي فلا- محاله يكون اختياره للامتثال الاجمالي بداع قربي لأنه في مقام الامتثال والطاعه فبطبيعه الحال اذا اختار الامتثال الاجمالي مع تمكنه من الامتثال التفصيلي فلا محاله يكون اختياره مع قصد القربه.

وأما التكرار فهو وإن قلنا أنه لعب وعبث بأمر المولى ولكن اذا كان في تحصيل العلم التفصيلي مشقه وصعوبه وبحاجه الى وقت طويل وترك هذه المشقه والصعوبه باختيار الامتثال الاجمالي لأنه أسهل منه يكون من الدواعي العقلانيه، وهذا الامر العقلاني يوجب رفع اللغويه عن التكرار والعبثيه عنه وهذا الامر العقلاني في طول الامر القربي لا- في عرضه لأن المكلف ترك العلم التفصيلي باعتبار ان فيه مشقه ولجأ الى الامتثال الاجمالي لسهولته بداعي قربي فيكون الداع العقلاني في طول الداعي القربي لا في عرضه كما هو الحال في جميع العبادات بل الواجبات والمحرمات فأن كل مكلف اذا صلى او صام او اتى بواجب او ترك محرما فلا- محال يكون الداعي الى ذلك أما الفرار من الدخول في النار أو الطمع في الجنه ولكن الفرار من النار والطمع في الجنه يدعو المكلف الى الاتيان بالصلاه بداع قربي فيكون هذا الداعي في طول الداعي القربي اي يدعو المكلف الى الاتيان بالواجبات القريبه بداع قربي فلا تنافى بين الداعي العقلاني وبين الداعي القربي لأنه في طوله.

وبعباره أخرى أن اختيار الامتثال الاجمالي تاره يفرض في المجتهد فإنه اذا علم اجمالا بان الواجب عليه في يوم الجمعة احدى الصلاتين أما صلاه الظهر او صلاه الجمعة فتعين الواجب وتحصيل العلم التفصيلي به بحاجه الى عمليه الاجتهاد وهذه العمليه عمليه شاقه وصعبه وبحاجه الى مراجعه أقوال العلماء والنظر في الروايات سندا ودلاله وجهه وأن لا يكون لها معارض وغير ذلك فترك ذلك من الدواعي العقلانيه ولكن في طول قصد القربه فإن صعوبه الاجتهاد توجب ترك الأصعب واختيار الاسهل وهو من الدواعي العقلانيه التي هي في طول الدواعي القريبه فلا ينافى الاتيان بصلاه الجمعة بقصد القربه والاتيان بصلاه الظهر بقصد القربه وكذلك دوران الحال في وجوب الاتيان بالصلاه تماما في مسأله ووجوبها قصرا فإن المجتهد اذا اراد تحصيل العلم بالواجب في مسأله وتمييزه عن غير الواجب فهو عمل بحاجه الى مشقه وكلفه وصعوبه وترك هذه العمليه بما لها من الصعوبه في مقام الامتثال واختيار الامتثال الاجمالي الذي هو أسهل يكون أمرا عقلايا وهو في طول قصد القربه فلا ينافى قصد القربه.

وكذلك الحال فى العامى فإنه إذا علم ان الواجب عليه فى يوم الجمعة أحدى الصلاتين ولكن لا يدرى ان فتوى مقلده وجوب صلاه الجمعة او وجوب صلاه الظهر إذا تحصيل العلم بفتوى مقلده بحاجه الى وقت طويل ولهذا يكون رفع اليد عن ذلك واختيار الامتثال الاجمالى أمرا عقلائيا وداع عقلائى يدعو المكلف الى ترك تحصيل العلم التفصيلى بالواجب واختيار الامتثال الاجمالى بداع قربى.

فإذا ما ذكره السيد الاستاذ(قد) من الاشكال مبنى على ان يكون الداعى العقلائى فى عرض الداعى القربى ولكن الامر ليس كذلك بل هو فى طوله ولا يضر الداعى القربى فلا مانع من الجمع بينهما بأن يكون التكرار بداع عقلائى وهذا لا يضر بكونه بداع قربى فاختيار التكرار يكون بداع عقلائى ولكن نفس التكرار يكون بداع قربى.

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق الخراسانى(قد) (1) من أنه لو سلم كون التكرار لعب بأمر المولى ولكن اللعب والعبث بأمر المولى إنما يكون حراما إذا بنى المكلف تشريعا على وجود الامر بصلاه الظهر وصلاه الجمعة مثلا فهذا محرم لأنه تشريع، واما تكرار المأمور به على الفرد المأتى به فى الخارج فلا مانع منه، وفى المقام يكون التكرار فى مرحله الانطباق وفى مقام الامتثال، انطباق الصلاه المأمور بها كصلاه الجمعة على فردها المأمور به مثلا فالتكرار انما هو فى مرحله الانطباق وهو ليس عبثا بأمر المولى ولعبا به لأن المراد من العبث واللعب بأمر المولى تشريعه بأن يبنى المكلف على وجود الامر المتعلق بصلاه الظهر فى يوم الجمعة تشريعا وكذلك يبنى على تعلق الامر بصلاه الظهر فى يوم الجمعة تشريعا هذا هو المحرم واللعب والعبث لأنه لا يعلم فى الواقع ان الامر تعلق بصلاه الجمعة او لا- او تعلق بصلاه الظهر اولاً- فالبناء على ان الامر تعلق بصلاه الظهر وبصلاه الجمعة معا تشريع محرم فلا محاله يوجب بطلان العباده، ولكن فى المقام ليس الامر كذلك لأن التكرار فى مرحله الانطباق وهو لا يضر.

ص: ٣٥٥

وما افاده(قد) لا يمكن المساعده عليه.

فإنه إن أراد من ذلك أن اللعب بأمر المولى محرم لأنه تشريع واما فى مرحله التطبيق فلا بأس به.

فيرد عليه أنه لا- شبهه فى ان العبث واللعب سواء أ كان بأمر المولى تشريعا ام كان فى مرحله تطبيق المأمور به على الفرد المأتى به خارجا فهو قبيح ومحرم ففى كلا الموردین التكرار حيث انه لعب وعبث فهو محرم وقبيح ومانع عن قصد التقرب.

وإن اراد منه أن التكرار اذا كان فى مرحله التطبيق فالعبث واللعب ليس متحدا مع الواجب بل هو مقارن للواجب فالواجب ينطبق على الفرد المأتى فى الخارج وهو صحيح والحرام هو المقارن مع الواجب وليس متحدا معه.

إن اراد ذلك فيرد عليه أن الامر ليس كذلك فإن عنوان العبث وعنوان اللعب منطبق على الواجب ومتحد معه فإذا أتى المكلف بصلاه الظهر وضم اليها صلاه الجمعه فهو تكرر موجب للعبث واللعب وهذا اللعب منطبق على صلاه الظهر والجمعه وكلاً من الصلاتين اذا كانت منفردة فلا ينطبق عليها عنوان العبث واللعب ولكن بانضمام أحدهما الى الاخرى ينطبق عليهما عنوان العبث واللعب فهذا العنوان متحد مع الواجب لا أنه مقارن للواجب.

هذا كله فيما ذكره المحقق الخرساني(قد) وما فيه من النقد والاشكال.

والصحيح فى المقام أن يقال أن الاحتياط إن لم يكن مستلزما للتكرار فلا- اشكال فيه كما فى دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين فإن الاحتياط فيه هو الاتيان بالأكثر وهو لا يستلزم التكرار فلا أشكال فيه واما إذا كان الاحتياط فيه مستلزما للتكرار كما إذا علم اجمالا فى يوم الجمعه بوجوب إحدى الصلاتين او إذا علم اجمالا بوجوب صلاه القصر او التمام ففى مثل ذلك يكون الاحتياط مستلزما للتكرار ولكن لا- شبهه فى أن هذا الاحتياط بداع قربى فإن المكلف أتى بصلاه الظهر بداع قربى وكذلك صلاه الجمعه فضم احدهما الى الاخر يستحيل ان يكون مبغوضا فإن الاحتياط والانقياد من أرقى مراتب العبوديه والطاعه فالاحتياط المستلزم للتكرار إنما هو بداع قربى لأن المكلف أتى بكلتا الصلاتين الظهر والجمعه بداع قربى فكيف يكون ضم احدهما الى الاخر لعب بأمر المولى قبيح ومحرم؟ هذا غير معقول لأن ضم أحدهما الى الاخر من ضم الانقياد الى الانقياد الاخر والانقياد من احسن مراتب العبوديه وأرقاها فكيف يعقل ان يكون ضم انقياد الى انقياد اخر لعب وعبث؟.

وعليه سواء أ كان هناك داع عقلائي لاختيار الامتثال الاجمالي كما اذا كان في الامتثال التفصيلي مشقه ام لم يكن هنا داع عقلائي كما اذا لم يكن في الامتثال التفصيلي صعوبه ومشقه ومع ذلك اختار المكلف الامتثال الاجمالي بأن يأتي المكلف بكل من الواجبين بداع الاحتياط والانقياد فلا يعقل ان يكون هذا التكرار لعبا وعبثا ولهوا مع ان الانقياد من أرقى مراتب العبوديه.

فروع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: فروع

إلى هنا قد تبين أن الاحتياط إذا لم يستلزم التكرار فلا شبهه في حسنه وأما اذا استلزم التكرار فالتكرار في نفسه وإن كان لعبا اذا لم يكن بغرض عقلائي او بداع عقلائي فلا شبهه في انه لغو وعبث بل هو قبيح كما اذا فرضنا في الافعال الخارجيه اذا قام شخص وقعد مرارا بدون أى داع وغرض فلا محاله يكون عبثا ولغوا بنظر العرف والعقلاء بل هو قبيح.

وأما إذا كان بغرض عقلائي أو بداع عقلائي فلا شبهه في انه حسن كما هو الحال في سائر الافعال الخارجيه كالكذب لإصلاح ذات البين او لإنقاذ مؤمن او عرضه او ماله فالتكرار في نفسه عبث بدون أى غرض عقلائي وكذلك اذا كان التكرار بداع ألهي فلا-شبهه في أنه حسن بل هو من أرقى مرتبه العبوديه والطاعه وأحسن مراتبها فإن انبعاث المكلف عن احتمال الامر من ارقى مراتب العبوديه والخضوع والخشوع بالنسبه الى مقام ربه.

فإذاً الاتيان بصلاه الظهر في يوم الجمعة بدون أى داع ألهي والاتيان بصلاه الجمعة في هذا اليوم بدون داع ألهي فهو عبث ولغو وقبيح وأما اذا كان بداع ألهي فلا شبهه في انه حسن بل هو من ارقى مراتبه ولهذا يكون الانقياد بالنسبه الى العبد من ارقى مراتب العبوديه فإن الحاكم في هذه المسأله هو العقل وهو يدرك ان انقياد المكلف بالنسبه الى مقام ربه من ارقى مراتب العبوديه واحسنها فلا شبهه في ان التكرار ليس لعبا وعبثا ولهوا بل هو بداع ألهي وهو من احسن مراتب العبوديه.

ص: ٣٥٧

إلى هنا قد تبين أن الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي فمع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي اجتهادا او تقليدا يجوز له ان يكتفى بالامتثال الاجمالي فالمجتهد في يوم الجمعة يتمكن من الامتثال التفصيلي اجتهادا او المكلف يرجع الى مقلده ولكن مع ذلك يجوز له الامتثال الاجمالي بان يأتي بكلتا الصلاتين برجا أدراك الواقع بهما.

واما لو سلمنا ان الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي فهل هذه الطويله مختصه بالامتثال التفصيلي بالعلم الوجداني أو أنها تعم الامتثال التفصيلي بالعلم التعبدي أيضا؟

والجواب ان هذا يختلف باختلاف مدرك الطويله فبناء على ما ذكره المحقق النائيني (قد) (١) من ان منشأ هذه الطويله ومدركها هو ان في الامتثال التفصيلي يكون انبعاث المكلف عن شخص الامر الجزمي وأما انبعاث المكلف في الامتثال الاجمالي يكون عن احتمال الامر واحتمال الامر متأخر عن الامر رتبه فمن اجل ذلك يكون الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي رتبه،

ولكن هذه الطوليه مختصه بالامثال التفصيلي بالعلم الوجداني واما الامثال التفصيلي بالعلم التعبدي فأیضا يكون انبعاث المكلف عن الظن بالأمر ويكون في طول الامر رتبه فيكون الامثال التفصيلي بالعلم التعبدي متأخرا عن الامثال التفصيلي بالعلم الوجداني رتبه فإن انبعاث المكلف عن الظن بالأمر فمن اجل ذلك لا يكون الامثال الاجمالي في طول الامثال التفصيلي بالعلم التعبدي بل هو في عرضه وانما يكون في طول الامثال التفصيلي بالعلم الوجداني.

واما إذا كان منشأ الطوليه اعتبار الحسن والقبح في العباده فعندئذ يكون الامثال الاجمالي في طول الامثال التفصيلي مطلقا سواء أ كان الامثال التفصيلي بالعلم الوجداني أم كان بالعلم التعبدي لأن العقل لا يحكم بحسن الامثال الاجمالي طالما يكون المكلف متمكنا من الامثال التفصيلي وإن كان تعبديا فالعقل لا يحكم بحسن الامثال الاجمالي وبتقربه طالما يكون المكلف متمكنا من الامثال التفصيلي ولو بالعلم التعبدي.

ص: ٣٥٨

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٤٤.

وكذلك اذا كان مدرک الطولیه اعتبار قصد التمييز فإن الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي مطلقا سواء أ كان الامتثال التفصيلي بالعلم الوجداني أم بالعلم التعبدي لتمكن المكلف حينئذ من قصد التمييز واما في الامتثال الاجمالي فلا يتمكن من قصد التمييز فالامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي مطلقا.

وكذلك إذا كان منشأ الطولیه استلزام الامتثال الاجمالي التكرار فإنه في طول الامتثال التفصيلي مطلقا سواء أ كان بالعلم الوجداني أم كان بالعلم التعبدي.

فالتتيجه أن هذه الوجوه جميعا ساقطه كما تقدم، والصحيح ان الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي سواء أ كان بالعلم الوجداني أم كان بالعلم التعبدي.

هذا تمام كلامنا في الامتثال الاجمالي.

ثم بعد ذلك يقع الكلام في جملة من الفروع التي ذكرها شيخنا الانصاري (قد) (1) التي قد يتوهم منها إمكان ردع القاطع عن العمل بقطعه.

الفرع الاول: ان المكلف يعلم إما أنه جنب أو صاحبه جنب كما اذا كان اللباس مشترك بينهما قد يلبسه هو وقد يلبسه صاحبه ورأى فيه منياً فيعلم إما هو جنب او صاحبه جنب، ولا- شبهه في انه لا- أثر لهذا العلم الاجمالي فإن العلم الاجمالي انما يكون منجزا اذا كان التكليف المعلوم بالإجمال متوجها إليه على كل تقدير وفي المقام ليس كذلك فإن المكلف اذا كان هو جنباً فوجوب الغسل متوجها اليه واما اذا كان صاحبه جنباً فوجوب الغسل متوجها الى صاحبه فلا يعلم بالتكليف فيكون شاكا في وجوب الغسل عليه بالشك البدوي ولا أثر لهذا العلم الاجمالي فإنه إما هو جنب او صاحبه جنب فإنه ان كان صاحبه جنباً فيجب الغسل عليه وإن كان هو جنباً فيجب الغسل عليه فإذا لا أثر لهذا العلم الاجمالي ولا مانع من الرجوع الى الاصل الموضوعي وهو استصحاب عدم جنابته لأنه شاك في انه جنب او لا- فلا- مانع من الرجوع الى استصحاب عدم جنابته او الرجوع الى الاصل الحكمي كإصالة البراءة فإنه يشك في وجوب الغسل عليه وعدم وجوبه فلا مانع من الرجوع الى أصالة البراءة عن وجوبه فكل منهما يتمكن من الرجوع الى الاصل الموضوعي او الى الاصل الحكمي.

ص: ٣٥٩

ولكن قد يتصور ان لهذا العلم الاجمالي أثر فإذا فرضنا أن صاحبه جدير بالاعتناء به بأن يكون عادلا أو كليهما عادل فعندئذ لكل منهما علم اجمالي اما بطلان صلاته او بطلان الائتمام بالأخر أى بطلان صلاته فرادى او بطلان صلاته جماعه قبل الغسل فإنه إن كان هو جنبا فصلاته باطله وان كان صاحبه جنبا فالاعتناء به باطل فالنتيجه ان صلاته جماعه باطله فيعلم ببطلان صلاته وحينئذ يكون هذا العلم الاجمالي منجزا ولا بد من الجمع بينهما ولا يكتفى بالصلاه فرادى كما انه لا يكتفى بالصلاه جماعه ولا بد من الجمع بينهما أى لا بد من الاتيان بالصلاه فرادى والاتيان بالصلاه جماعه حتى يعلم بصحة احدهما إذ إن لم يكن هو جنبا فصلاته فرادى صحيحه واما صلاته جماعه فهي باطله وان كان هو جنبا فصلاته فرادى باطله وصلاته جماعه صحيحه فإذا جمع بينهما يحصل له العلم بصحة صلاته إما فرادى او جماعه ولا يكتفى باحدى الصلاتين لعدم العلم بفرأغ الذمه لأنه شاك فى صحة هذه الصلاه.

هذا اذا كان كلاهما جديرا بالاعتناء وكان محل الابتلاء.

وأما إذا لم يكن احدهما او كليهما جديرا بالاعتناء فعندئذ ليس هنا علم اجمالى او كان خارجا عن محل الابتلاء ولا يمكن الاعتناء به فأیضا لا أثر لهذا العلم الاجمالى.

ولهذا العلم الاجمالى أثر فيما إذا أدخل صاحبه فى المسجد فهو يعلم إما دخوله فى المسجد حرام اذا كان هو جنبا او ادخال صاحبه فى المسجد حرام اذا كان صاحبه جنبا وحيث يعلم ان احدهما جنبا فهذا العلم الاجمالى منجز.

فروع يتوهم فيها امكان الردع عن العمل بالقطع بحث الأصول

ص: ٣٦٠

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: فروع يتوهم فيها امكان الردع عن العمل بالقطع

ذكرنا ان أحد الشخصين اذا علم بانه إما هو جنب او صاحبه جنب فتاره لا تكون جنبه احدهما موضوعا للأثر الشرعى بالنسبه الى الاخر وأخرى تكون موضوعا للأثر الشرعى بالنسبه اليه فهنا صور:

الصورة الاولى: ما اذا لم تكن جنبه كل منهما موضوعا للأثر الشرعى بالنسبه الى الاخر.

الصورة الثانية: ما اذا كانت جنبه احدهما موضوعه للأثر الشرعى بالنسبه الى احدهما دون العكس.

الصورة الثالثة: ما اذا كانت جنبه كليهما موضوعه للأثر الشرعى بالنسبه الى الاخر

أما الصورة الاولى فلا شبهه فى ان هذا العلم الاجمالى لا اثر له ووجوده كالعدم فإن كل منهما شاك فى جنبته فلا محاله يرجع الى استصحاب عدم جنبته أو لا اقل الى اصاله البراءة عن وجوب الغسل عليه فلا أثر للعلم الاجمالى اما بجنبته او جنبه صاحبه.

واما الصورة الثانية فإن كان احدهما جديرا بالافتداء بأن يكون عادلا دون الاخر فعندئذ تكون جنبه احدهما موضوعا للأثر الشرعى بالنسبه الى الاخر فإن الاخر يعلم اجمالا اما ببطان صلاته منفردا أو بطلان الافتداء بصاحبه وفى نهايه المطاف يعلم اجمالا ببطان صلاته اما فرادى او جماعه وهذا العلم الاجمالى منجز لكلا طرفيه وله اثر ولهذا لا بد له من الاغتسال ولا يجوز له ان يصلى بلا اغتسال ولا يمكن له الرجوع الى الاصل الموضوعى ولا الى الاصل الحكمى بل لا بد من الاغتسال والصلاه واما الامام فلا يحصل له هذا العلم الاجمالى لأن جنبه الاخر ليست موضوعا للأثر الشرعى بالنسبه اليه لأنه ليس جديرا بالافتداء به وليس عادلا ولهذا لا يحصل له هذا العلم الاجمالى إما ببطان صلاته فرادى او بطلان الافتداء به.

ص: ٣٦١

واما الصورة الثالثة فيحصل لكل منهما علم اجمالى إما ببطان صلاته فرادى او بطلان الافتداء بالآخر لأن كل منهما جدير بالافتداء به فإذا يحصل العلم الاجمالى لكل منهما وهذا العلم الاجمالى منجز فلا يجوز له الرجوع الى الاصل المؤمن من الاصل الموضوعى كاستصحاب او الاصل الحكمى كإصاله البراءة.

وبكلمه بناءً على ما ذكرناه وسوف يأتى بحثه ان أدله الاصول العمليه قاصره عن شمول اطراف العلم الاجمالى بل هى مختصه بالشبهات البدويه ولا تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالى او انها منصرفه عنها

وعليه فلا شبهه فى تنجيز العلم الاجمالى إذا لا مانع من تنجيزه الا الاصول المؤمنه والمفروض ان أدله الاصول المؤمنه لا تشمل اطراف العلم الاجمالى واما على القول بأن ادله الاصول العمليه تشمل اطراف العلم الاجمالى بإطلاقها كما بنت عليه مدرسه المحقق النائنى (قد) وكأن الاصول العمليه المؤمنه من الحكميه والموضوعيه تشمل اطراف العلم الاجمالى ولكنها تسقط من جهه المعارضه إذ لا يمكن اجرائها فى جميع اطراف العلم الاجمالى لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه واجرائها فى بعضها

المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح لأن نسبه هذه الادله الى الجميع نسبه واحده فلا يمكن الحكم بأنها تشمل البعض المعين دون البعض الاخر لانه تحكم وترجيح من غير مرجح واما شمولها للبعض غير المعين فلا يعقل لان المراد من البعض غير المعين إن كان المفهوم فهو لا- وجود له الا- فى عالم الذهن فقط ولا- واقع موضوعى له الا فى وعاء الذهن وهو مجرد مفهوم وليس فردا فى الخارج وإن كان المراد من البعض غير المعين البعض المصداقى لا المفهومى فهو الفرد المردد فى الخارج والفرد المردد فى الخارج غير معقول فمن اجل ذلك تقع المعارضه بين ادله الاصول العمليه بعضها مع بعضها الاخر فيسقط الجميع واذا سقطت يكون العلم الاجمالى منجزا.

ص: ٣٦٢

فالتتيجه ان العلم الاجمالي فى هذه الصوره منجز فلا يجوز لكل منهما ان يصلى بدون الاغتسال.

وقد يقال كما قيل ان هذا العلم الاجمالي انما يكون منجزا إذا كان موضوع جواز الاقتداء صحه صلاه الامام واقعا فعندئذ يكون العلم الاجمالي منجزا لأنه يعلم اجمالا إما بطلان صلاته او بطلان صلاه الامام واما إذا فرضنا ان موضوع جواز الاقتداء صحه صلاه الامام مطلقا أعم من الصحه الواقعيه والصحه الظاهريه والصحه الاعتقاديه فلا اثر لهذا العلم الاجمالي إذ الصحه الظاهريه ثابتة عند الامام لأن الامام يثبت صحه صلاته باستصحاب عدم جنابته او بأصاله البراءه عن الغسل وبذلك يثبت ان صلاته محكوم به بالصحه ظاهرا فاذا كانت صلاته محكوم به بالصحه ظاهرا جاز الاقتداء به فعندئذ ليس هنا علم اجمالي لأن صلاه الامام صحيحه مطلقا سواء أ كانت صلاه المأموم صحيحه أم كانت باطله فإن صلاه المأموم صحيحه اذا لم يكن جنبا واذا كان جنبا فصلاته باطله واما صلاه الامام فصحيحه مطلقا سواء أ كانت المأموم صحيحه ام باطله فإذا ليس هنا علم اجمالي أما بطلان صلاته او بطلان صلاه الامام والمفروض ان صلاه الامام محكوم به بالصحه ظاهرا او اعتقادا كما اذا كان غافلا عن انه جنب أى غفلا عن وجوب الغسل عليه ومعتقد بانه متطهر وإن كان اعتقاده مخالفا للواقع فإذا فرضنا ان موضوع جواز الاقتداء صحه صلاه المأموم مطلقا سواء أ كانت صحه واقعيه أم صحه ظاهريه ثابتة عند الامام أم صحه اعتقاديه فعندئذ ليس هنا علم اجمالي أن صلاه الامام محكوم به بالصحه ظاهرا مطلقا سواء أ كانت صلاه المأموم صحيحه ام لم تكن صحيحه.

والجواب عن ذلك ان الظاهر من ادله جواز الاقتداء هو ان موضوع جواز الاقتداء هو صحة صلاه الامام واقعا كما هو الحال فى سائر الادله فإن كل عنوان مأخوذ فى لسان الدليل ظاهر فى معناه الواقعى وحمله على الاعم بحاجه الى قرينه فإذا قال المولى اكرم العالم فالمراد منه العالم الواقعى وليس المراد الاعم من الواقعى والظاهرى والاعتقادى وكذلك الحال فى ادله جواز الاقتداء بالعدل فى الصلاه فإن موضوعها صحة صلاه الامام ومن الواضح ان لفظ الصحة كسائر الالفاظ ظاهر فى معناه الواقعى أى الصحة الواقعية فإذا كان موضوع جواز الاقتداء الصحة الواقعية فالعلم الاجمالى ثابت ومنجز لأن المأموم يعلم اجمالا أما بطلان صلاته او بطلان صلاه الامام وهذا العلم الاجمالى منجز وأما ادله حجيه الامارات والاصول العمليه فإنها وإن كانت حاكمه عليها الا ان حكومتها عليها ظاهريه لا واقعيه فإن حكمه دليل على دليل إن كانت واقعيه فهى توسع دائره موضوع الدليل المحكوم او تضيقها كلا ربا بين الوالد الولد او لا ربا بين الزوج والزوجه ولا ضرر فى الاسلام فإنه يضيق دائره الاحكام الشرعيه الواقعيه وانها غير مجعوله اذا كان الحكم ضروريا أى ان المجعول هو الحكم غير الضرورى واما الحكم الضرورى فلم يكن مجعولا فى الشريعه المقدسه أو توسع دائره الموضوع كالفقاع خمر فإن تنزيل الفقاع منزله الخمر يوسع دائره الخمر وتجعله اعم من الخمر الواقعى والخمر العنائى واما اذا كانت الحكمه ظاهريه فهى لا تغير الواقع ولا تؤثر فى الواقع لا سعه ولا ضيقا فإن الاحكام الظاهريه وهى أدله حجيه الامارات وادله حجيه الاصول العمليه فهى احكام ظاهريه فإنها إن كانت لزوميه فهى تثبت الاحكام الواقعيه فى مقام الاثبات تنجيذا وتعديرا اى شأنها التنجيز والتعذير وذكرنا فى السابق ان الاحكام الظاهريه اللزوميه طريقيه وشأنها تنجيز الواقع عند الاصابه يعنى انها تثبت الواقع تنجيذا بدون ان تكون مؤثره فى الواقع أى لا تكون مؤثره فى الواقع لا نفيا ولا اثباتا ولا سعه ولا ضيقا فى الواقع ومقام الثبوت واما فى مقام الاثبات فتثبت تنجيذا عند اصابتها الواقع.

واما اذا كانت الاحكام الظاهريه ترخيصيه فهي معذره في مقام الاثبات بدون ان تكون مؤثره في الاحكام الواقعيه لا نفيا ولا اثباتا في مقام الثبوت ولا سعه ولا ضيقا وانما هي معذره عند مخالفتها للواقع أى شأنها التعذير .

فإذا شأن الاحكام الظاهريه اثبات التعذير واثبات التنجيز فقط وهذا هو معنى الحكومه الظاهريه.

فالتتيجه أن موضوع جواز الاقتداء صحه صلاه الامام واقعا كما هو الحال في سائر الادله لا الاعم من الصحه الواقعيه والظاهريه والاعتقاديه.

هذا كله بالنسبه الى هذا الفرع.

واما ما ذكره شيخنا الانصارى من انه لا يجوز لأحدهما من حمل الاخر والدخول (1) في المسجد فإنه يعلم اجمالا اما بحرمة دخوله في المسجد اذ كان جنبا او بحرمة ادخال الجنب في المسجد اذا كان صاحبه جنبا.

ولكن هذا الكلام مبنى على ان ادخال الجنب في المسجد حرام وليس بثابت إذا الثابت في الادله هو أن دخول الجنب في المسجد والمكث فيه حرام وأما ادخال الجنب في المسجد فلا دليل على انه حرام وعليه ليس هنا علم اجمالى أما بحرمة دخوله في المسجد او بحرمة ادخال صاحبه في المسجد.

هذا تمام كلامنا في هذا الفرع

فروع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: فروع

الفرع الثانى ما اذا اختلف الشخصان بعد اتفاقهما على ان المال ينتقل عن ملك المالك الى ملك غيره ولكن ادعى احدهما انتقاله بالبيع والاخر يدعى ان انتقاله بالهبه، فصاحب المال يدعى ان انتقاله بالبيع وأما الاخر فهو يدعى ان انتقاله بالهبه فعندئذ إن أقام كل منهما بينه على ذلك فتقع المعارضه بين البيئتين فتسقطان معا واما إن أقام احدهما بينه على مدعاه فيؤخذ بقوله دون قول الاخر واما اذا لم تكن لهما بينه فعندئذ يصل الدور الى الحلف فإن حلف احدهما يؤخذ بقوله دون الاخر وأما إن حالف كلاهما معا فعندئذ يحكم بانتقال المال من المالك الثانى الى المالك الاول ظاهرا وهذا الحكم الظاهرى مخالف للعلم التفصيلى بانتقال المال من ملك المالك الاول الى ملك الثانى فمن اجل ذلك فى هذا الفرع توهم ردع القاطع عن العمل بقطعه والمنع عن العمل به.

ص: ٣٦٥

وقد أجاب عن ذلك الاسيد الاستاذ(قد) بأن الهبه على نحوين تاره مدعى الهبه يدعى الجائزه و أخرى يدعى الهبه اللازمه، اما الهبه اذا كانت جائزه فمجرد دعوى البيع وانكار الهبه يعد رجوع فإن لازم انكار الهبه الرجوع والمفروض ان المالك يدعى البيع وانكر الهبه وانكار الهبه يعد رجوع فلا اثر لدعوى الهبه فإن المالك وإن اوهب فقد رجع عنها بإنكاره فإن لازم انكاره الرجوع كأنكار الوكاله إذ لازمها الرجوع عن الوكاله واما الهبه إن كانت لازمه فعندئذ هنا دعويين، دعوى البيع ودعوى الهبه اللازمه فإن كانت لأحدهما بينه دون الآخر يؤخذ بقوله وي طرح قول الآخر وإن كانت لكليهما بينه فتقع المعارضه بين البيتين فتسقطان معا فحالهما حال عدم وجود البيه لكل منهما فيصل الدور الى الحلف فإن حلف احدهما ونكل الآخر يؤخذ بقول الحالف وإن حلف كليهما معا انفسخ العقد ورجع المال الى ملك مالكه فليس هنا مخالفه للعلم التفصيلي ولا للعلم الاجمالي فإن التخالف اذا كان لكليهما معا بأن يحلف مدعى البيع ومدعى الهبه فاذا حلف كلاهما معا انفسخ العقد سواء أ كان العقد هبه ام كان يبيعا ويرجع المال الى ملك مالكه الاول فليس هنا أى مخالفه للعلم التفصيلي ولا للعلم الاجمالي (1)

أما ما ذكره السيد الاستاذ(قد) بالنسبه الى الهبه الجائزه فهو تام لأن انكار مدعى البيع الهبه لازمه الرجوع أى انفساخ الهبه فإن للواهب ان يرجع فى الهبه اذا كانت الهبه جائزه فإنكار الهبه لازمه الرجوع كإنكار الوكاله وما شاكلها، وأما الهبه اذ كانت لازمه فالمسأله د\اخله فى باب التداعى على ما ذكره(قد) فى المقام أى فى هذه المسأله فى باب القطع فإن كل منهما يدعى شيئاً فمدعى البيع يدعى يبيعا ومدعى الهبه يدعى هبه فإن أقام احدهما بينه دون الآخر فالقول قوله واما اذا لم يكن لأى منهما بينه أو كان لكليهما بينه فعندئذ تقع المعارضه وتسقطان من جهه المعارضه فيصل الدور الى الحلف فإن حلف أحدهما ونكل الآخر فالقول قول الحالف وإن حلف كليهما انفسخ العقد.

ص: ٣٦٦

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ٦٤.

ولكن عدل عن ذلك في تكمله المنهاج في باب القضاء والشهادة (١) وذكر هناك ان المسأله داخله في باب المدعى والمنكر ولم تكن داخله في باب التداعى فإن مدعى البيع فى الحقيقه يدعى اشتغال ذمه الاخر بالثمن وله حق إلزامه بالوفاء به فإن لم يف به فله حق استرجاع العين.

فإذا المالك يدعى حقين على الاخر اشتغال ذمته بالثمن وله حق إلزامه بالوفاء به فإن لم يف به فله حق استرجاع العين.

واما المدعى للهيه فهو منكر لاشتغال ذمته بالثمن ومنكر لحقه استرجاع العين فهو فى الحقيقه منكر فضايط مسأله المدعى والمنكر منطبق على المقام فإن مدعى البيع يدعى فى الحقيقه اشتغال ذمه مدعى الهيه بالثمن وله حق إلزامه بالوفاء به فإن لم يف به فله حق استرجاع العين منه واما مدعى الهيه فهو منكر لذلك أى منكر لاشتغال ذمته بالثمن فيدعى الهيه وليس للأخر حق استرجاع العين فقاعده المدعى والمنكر تنطبق على المقام لا قاعده التداعى فإن معنى التداعى ان كل منهما يدعى شيئاً على الاخر كما ان كل منهما ينكر ما يدعى الاخر لذا فكل منهما مدعى ومنكر معا وهذا هو باب التداعى فإن كل منهما يدعى شيئاً على الاخر وينكر ما يدعى الاخر ثبوته عليه ومن هنا لا- تنطبق قاعده التداعى على المقام ومن هنا فالصحيح ما ذكره السيد الاستاذ(قد) فى تكمله المنهاج لا فى المقام.

نعم اذا قلنا بان المجعول فى العقد اللازم الملكيه المطلقه والملكيه الدائمه وفى العقد الجائز الملكيه المقيده الى زمان الفسخ والى زمان الرجوع مثلا فى الهيه الجائزه المجعول الملكيه المقيده الى زمان الرجوع وفى العقد الجائز الملكيه المقيده الى زمان الفسخ وفى الهيه اللازمه المجعول والمنشأ الملكيه المطلقه والدائمه فعلى هذا اذا ادعى المالك البيع الخيارى وادعى صاحبه الهيه اللازمه فإن دعوى المالك ترجع الى دعوى الملكيه المقيده واشتغال ذمه مدعى الهيه بالثمن واما مدعى الهيه فيدعى الملكيه المطلقه الدائمه على المالك فإذا يدعى كل منهما ثبوت شىء على الاخر وينكر ما يدعى الاخر عليه فإن المالك يدعى اشتغال ذمه مدعى الهيه بالثمن وينكر الملكيه المطلقه الدائمه واما مدعى الهيه فهو يدعى ثبوت الملكيه المطلقه الدائمه على المالك وينكر اشتغال ذمته بالثمن فتدخل المسأله فى باب التداعى وقاعده باب التداعى منطبقه عليها.

ولكن ذلك غير صحيح فإن هذا التصور لا- دليل عليه في مقام الاثبات فإنه إن أريد بالملكيه المجعوله الملكيّه المجعوله من المتعاملين كالبائع والمشتري مثلا- فلا- شبهه في ان المجعول هو الملكيّه غير المقيده فالبائع انشأ ملكيه المبيع ولا يكون مقيدا بشيء والمشتري انشأ ملكيه البائع للثمن بدون تقييد سواء أ كان البيع خياريا ام كان لازما فإن المنشأ من كل من المتعاملين مطلق وغير مقيد بشيء وإن أريد بذلك الملكيّه الشرعيه أى أدله الامضاء فأیضا يرد عليه انه لا شبهه في ان أدله الامضاء مطلقه فإنها بإطلاقها تشمل العقود الخياريه والعقود اللازمه على منوال واحد ولا تقييد في شيء من أدله الامضاء.

فالتتيجه ان هذا التصور وإن كان ممكنا ثبوتا إلا انه لا يمكن اتمامه اثباتا ولا دليل عليه.

فروع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: فروع

كان كلامنا في خلاف المتعاملين فالمالك يدعى البيع وصاحبه يدعى الهبه وقد تقدم الكلام في ذلك وأما عكس ذلك فالمالك يدعى الهبه وصاحبه يدعى البيع ففي مثل ذلك المالك تاره يدعى الهبه الجائزه وأخرى يدعى الهبه اللازمه.

أما إذا ادعى الهبه الجائزه فمرجع هذه الدعوى إلى ان له حق استرجاع العين متى شاء وأراد اذا كانت العين باقيه بعينها وأما الذى يدعى البيع فهو منكر لهذا الحق وانه ليس له حق استرجاع العين لأن المعامله الواقعيه بينهما بيع وليس هبه، فالمالك يدعى ثبوت حق على صاحبه وهو حق استرجاع العين منه متى شاء واما صاحبه فهو منكر لذلك فتدخل المسأله في باب المدعى والمنكر فالمالك مدعى لثبوت حق على المنكر واما المنكر فهو منكر لهذا الحق فلا بد من الرجوع الى أحكام المدعى والمنكر، فعلى المدعى إقامه البينه على إثبات دعواه فإن أقام بينه فهو وإلا يصل الدور الى حلف المنكر فإن حلف قبل قوله.

ص: ٣٦٨

وأما على الفرض الثانى وهو ما إذا ادعى المالك الهبه اللازمه وصاحبه يدعى البيع فهل هذه المسأله تدخل في باب التداعى أو تدخل في باب المدعى والمنكر؟

والظاهر أن هذه المسأله لا تدخل في شيء من البابين فإن ضابط كل من البابين لا ينطبق على هذه المسأله فإن المالك يدعى الهبه اللازمه ولا- يدعى أى حق على صاحبه إذ ليس له حق استرجاع العين باعتبار ان الهبه لازمه فإذا المالك يدعى الهبه فقط ولا- يدعى ثبوت أى حق على صاحبه وصاحبه يدعى البيع ولا يدعى ثبوت أى حق على المالك فإذا لا يكون المالك مدعىا وصاحبه منكرًا فلا يدخل في باب المدعى والمنكر فالمالك يدعى الهبه على صاحبه فقط ولا يدعى ثبوت أى حق على صاحبه حتى يكون صاحبه منكرًا لهذا الحق وتدخل المسأله في باب المدعى والمنكر واما عدم دخول هذه المسأله في باب التداعى فإن المالك انما يدعى الهبه اللازمه ولا يدعى ثبوت أى حق على صاحبه وصاحبه يدعى البيع ولا يدعى ثبوت أى حق على المالك فلا يدعى كل منهما ثبوت حق لزومى على الاخر حتى يكون الاخر منكرًا لهذا الحق فتدخل المسأله في باب التداعى بأن يكون

فالنتيجه أن هذا الفرض هو ان المالك يدعى الهبه فإن كان يدعى الهبه جائزه فالمسأله داخله فى باب المدعى والمنكر وأن ادعى الهبه اللازمه فلا تدخل هذه المسأله لا فى باب المدعى والمنكر ولا فى باب التداعى ولا أثر لهذه الدعوى (دعوى الهبه ودعوى البيع) بعد اتفاهما ان العين انتقلت من ملك المالك الى ملك الثانى.

الفرع الثالث: إذا وقع الاختلاف فى الثمن والمثمن.

فتاره يقع الاختلاف بين البائع والمشتري فى الثمن كما لو قال البائع للمشتري بعتك كتاب البحار بألف دينار والمشتري يقول بعتنى بألف تومان فالاختلاف بينهما فى الثمن واما فى المثلن فلا اختلاف بينهما، وأخرى يكون الاختلاف بينهما فى المثلن لا فى الثمن كما اذا قال البائع للمشتري بعتك كتاب البحار بألف دينار فقال المشتري بعتنى كتاب الجواهر بألف دينار فالبائع يدعى ان المثلن كتاب البحار والمشتري يدعى ان المثلن هو كتاب الجواهر، فالاختلاف بينهما تاره يكون فى الثمن وأخرى يكون فى المثلن.

وعلى كلا التقديرين فهذه المسأله داخله فى باب التداعى لا فى باب المدعى والمنكر فإن البائع الذى يدعى بيع كتاب البحار بألف دينار هو يدعى ان له حق الزام المشتري بدفع الف دينار إذا أعطاه كتاب البحار واما المشتري فهو يدعى أن له إزام البائع بدفع كتاب البحار إذا أعطاه ألف تومان فإذا يدعى كل منهما ثبوت حق إزامى على الآخر وكل منهما ينكر ذلك فالمشتري ينكر هذا الإزام أى هو لا- يكون ملزماً بإعطاء ألف دينار إذا أعطى البائع كتاب البحار والبائع يرى أنه غير ملزم بإعطاء كتاب البحار اذا دفع إليه ألف تومان فكل منهما مدع لثبوت حق على الآخر وفى نفس الوقت كل منهما منكر لثبوت هذا الحق عليه فتدخل المسأله فى باب التداعى وكذلك الحال إذا كان الاختلاف فى المثلن فالبائع يدعى ان المبيع هو كتاب البحار والمشتري يدعى ان المبيع هو كتاب الجواهر فالبائع يدعى ان له حق إزام المشتري بدفع ألف دينار اليه اذا اعطاه كتاب البحار والمشتري يدعى ان له حق الزام البائع بدفع كتاب الجواهر اذا اعطاه ألف دينار ولكن كل منهما ينكر ثبوت هذا الحق عليه فمن اجل ذلك تدخل المسأله فى باب التداعى فكل منهما يدعى ثبوت حق على الآخر وفى نفس الوقت كل منهما ينكر ثبوت الحق عليه.

وعلى هذا فإن كانت لأحدهما بينه دون الآخر يؤخذ على طبق البيه فثبت دعواه بالبينه وإن لم تكن بينه لأى منهما أو كانت بينه لكل منهما ولكن تقع المعارضه بين البينتين وتسقطان من جهه المعارضه فلا بينه حينئذ ففى هاتين الصورتين يصل الدور الى الحلف فإن حلف أحدهما ونكل الآخر أخذ بقول الحالف وإن حلف كلاهما حكم بانفساخ العقد ورجوع كل من المالىن الى ملك مالكة الاصلى فالمبيع يرجع ملك مالكة الاول والتمن يرجع الى ملك مالكة الاول.

وإنما الكلام فى أن هذه الانفساخ هل هو ظاهرى أو انه واقعى؟

ذكر السيد الاستاذ(قد) (١) ان هذا الانفساخ إن كان واقعيا ____ ولا- يبعد ذلك ____ فالمتمن واقعا انتقل من ملك مالكة الثانى الى مالكة الاول والتمن ايضا كذلك انتقل من مالكة الثانى الى ملك مالكة الاول واقعا فعندئذ يجوز تصرف كل منهما واقعا فى الثمن والمتمن كما يجوز تصرف شخص ثالث فيهما معا (٢) ولا- يلزم مخالفه العلم التفصيلى ولا العلم الاجمالى لأن المتمن واقعا انتقل من ملك المشتري الى ملك البائع بالفسخ والتمن واقعا انتقل من ملك البائع الى ملك المشتري واقعا فتصرف كل من البائع والمشتري فيهما واقعى وعندئذ لا مخالفه لا للعلم التفصيلى ولا للعلم الاجمالى.

واما اذا قلنا بان الانفساخ ظاهرى لا واقعى فالشارع يحكم ظاهرا بانتقال المتمن من ملك المشتري الى ملك البائع وهو فى الواقع ملك للمشتري والتمن ظاهرا ينتقل من ملك البائع الى ملك المشتري وهو فى الواقع ملك للبائع فعندئذ جواز تصرف كلا منهما فى الثمن والمتمن مخالفه للعلم التفصيلى فإن المشتري يعلم ان الثمن ملك للبائع تفصيلا والبائع يعلم تفصيلا ان المبيع ملك للمشتري واقعا فعندئذ يلزم مخالفه العلم التفصيلى.

ص: ٣٧١

-
- ١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ٦٣.
 - ٢- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ٦٤.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: فروع

ذكرنا أن البائع والمشتري إذا اختلفا تاره يكون اختلافهما في الثمن مع اتفاقهما في المثلن وأخرى يكون اختلافهما في المثلن مع اتفاقهما في الثمن كما اذا قال البائع الى المشتري بعتك كتاب البحار بألف دينار وقال المشتري بعتنى بألف تومان فلا اختلاف بينهما في المثلن وإنما الاختلاف بينهما في الثمن، وأخرى يكون في المثلن فإن البائع يقول للمشتري بعتك كتاب البحار بألف دينار والمشتري يقول بعتنى كتاب الجواهر بألف دينار فلا- اختلاف بينهما في الثمن وإنما الاختلاف بينهما في المثلن وذكرنا أن المسألة على كلا الفرضين تدخل في باب التداعى فإن البائع يدعى ان له حق الزام المشتري بدفع ألف دينار اذا أعطاه كاتب البحار والمشتري يدعى ان له حق الزام البائه اذا أعطاه الف تومان أن يدفع كتاب البحار وكذلك اذا كان الاختلاف بينهما في المثلن فإن البائع يدعى ان له حق الزام المشتري بدفع الف دينار اذا أعطاه كاتب البحار والمشتري يدعى ان له حق الزام البائع بدفع كتاب الجواهر اذا أعطاه الف دينار فكلاً منهما يدعى على الآخر شيئاً وفي نفس الوقت كلاً منهما ينكر ذلك فيكون كل واحد منهما مدعياً ومنكراً وعندئذ لا بد من الرجوع الى ضوابط باب التداعى فإن كانت لأحدهما بينه ثبت مدعاه دون الآخر وإن لم تكن بينه لأى منهما أو كانت اليينه لكل منهما ولكن وقعت المعارضه بينهما فتسقطان من جهه المعارضه ففي هاتين الصورتين يصل الدور الى الحلف فإن حلف أحدهما ونكل الآخر ثبت قول الحالف أى يحكم الحاكم بثبوت مدعاه واما إن حلف كلاهما معا حكم الحاكم بانفساخ العقد الواقع بينهما ورجوع كل من المثلن والمثلن الى مالكة الاول أى رجوع المثلن الى المشتري ورجوع المبيع الى البائع.

ص: ٣٧٢

وإنما الكلام فى ان هذا الانفساخ هل هو ظاهرى أو انه واقعى؟

فإن كان الانفساخ واقعى فلا- إشكال فإن الثمن واقعا ينتقل من ملك البائع الى ملك المشتري مره ثانيه بانفساخ العقد الواقع بينهما والمثلن ينتقل من ملك المشتري الى ملك البائع ثانيا واقعا فيكون تصرف كل منهما فى الثمن والمثلن تصرفا فى ملكه فلا- إشكال حينئذ وأما إذا كان هذا الانفساخ ظاهريا أى فى الواقع الثمن باق فى ملك البائع والمثلن باق فى ملك المشتري ولكن انتقال الثمن من ملك البائع الى ملك المشتري ظاهرى وانتقال المثلن من ملك المشتري الى ملك البائع ظاهرى فيكون هذا الانفساخ ترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه فإن البائع يعلم ان هذا المثلن ملك للمشتري فلا يجوز تصرفه فيه وكذلك المشتري يعلم ان هذا الثمن ملك للبائع واقعا ولا يجوز تصرفه فيه فعندئذ حكم الحاكم بانفساخ العقد الواقع بينهما يؤدى الى ترخيص كل من البائع والمشتري فى المخالفه القطعيه العمليه ومن هنا ذكر السيد الاستاذ(قد) (١) أنه لا يبعد ان يكون هذا الانفساخ واقعيًا يعنى ان حكم الحاكم بانفساخ العقد الواقع بينهما واقعيًا فيرجع الثمن واقعا من ملك البائع الى ملك المشتري ويرجع المثلن واقعا من ملك المشتري الى ملك البائع وعندئذ لا موضوع لمخالفه العلم لا العلم التفصيلي ولا العلم الاجمالي وأما إذا كان الانفساخ ظاهريا فيلزم محذور المخالفه القطعيه العمليه فإن تصرف كل من المشتري والبائع فى الثمن والمثلن

تصرف فى مال الغير والبائع يعلم ان الثمن ملك للمشترى وكذلك المشترى يعلم ان الثمن ملك للبائع فىكون تصرف البائع فى الثمن وتصرف المشترى فى الثمن مخالف للعلم التفصيلى كما انه لا يجوز لشخص ثالث أن يجمع بين كليهما معا ويتصرف فى كليهما معا ومن هنا قد استدلوا على ان هذا الانفساخ واقعى بوجه:

ص: ٣٧٣

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ٦٣.

الوجه الاول: ان مقتضى حجه دليل اليمين إنهاء الخصومه بين المتخاصمين ورفع النزاع والمرافعه بين المتنازعين وبين المترافعين كما ان الخصومه بين المتخاصمين تنتهى بالبينه كذلك تنتهى باليمين ايضا وهذا الانتهاء إنما هو بحكم الحاكم برفع النزاع بين المتنازعين وانفساخ العقد واقعا فإذا انتهى هذه الخصومه والمرافعه انما هو بحكم الحاكم بانفساخ العقد الواقع بينهما واقعا هكذا استدل على ذلك.

وقد أورد عليه بعض المحققين(قد) (1) أن مقتضى أدله حجه اليمين وإن كان إنهاء الخصومه بين المتخاصمين ورفع النزاع والمرافعه بين المتنازعين كما ان الخصومه تنتهى بالبينه كذلك تنتهى باليمين ولكن معنى انتهاء الخصومه بينهما بحكم الحاكم أنه لا يجوز الترافع ثانيا عند حاكم اخر فإن الحاكم اذا حكم على طبق البينه أو على طبق اليمين بإنهاء الخصومه بين المتخاصمين فلا يجوز لكل من المتخاصمين ان يرجع الى حاكم اخر و يترافع عند هذا الحاكم كما لا يجوز لصاحب الحق ان يطالب صاحب اليمين الذى هو غير محق بحقه وماله رغم أنه يعلم بأن ماله عند غير ذى الحق فإذا فرضنا ان البائع يعلم أن الثمن ملكه وهو عند المشتري بعد حكم الحاكم كما ان ليس له مطالبه المشتري بالثمن لا- يجوز له اخذ الثمن ايضا كما إذا وقع بيده لا يجوز له التصرف فيه ولا أخذه بعد حكم الحاكم بإنهاء الخصومه بينهما ومن الواضح أن إنهاء الخصومه بينهما لا يتوقف على فسخ العقد الواقع بينهما واقعا فإنه يكفى فى إنهاء الخصومه بينهما عدم جواز الترافع بينهما مره ثانيه عند حاكم اخر وعدم مطالبه صاحب الحق غير صاحب الحق بحقه وماله ولا يلزم ان يكون انتهاء الخصومه واقعا ولا يلزم ان يكون الفسخ واقعا.

ص: ٣٧٤

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج٤، ص١٤٥.

هكذا ذكره بعض المحققين (قد).

وللمناقشه فيه مجال.

فإنه إذا حلف كلاهما فسقط كلا الحلفين من جهة المعارضه فتبقى المسأله بلا بينه وبلا حلف فلا بد من ان يحكم الحاكم بإنهاء الخصومه من باب الولاية إذ له الولاية في انهاء الخصومات بين المتخاصمين فإذا لا مانع من ان يحكم الحاكم بمقتضى ولايته بانفساخ العقد الواقع بينهما واقعا ولا يكون مستندا الى اليمين حتى يقال ان حجبه اليمين حجبه ظاهريه كحجبه اليه فإنها حجبه ظاهريه وحكم ظاهري بل حكم الحاكم بانفساخ العقد الواقع بينهما مستند الى ولايته وهو حكم واقعي لا انه حكم ظاهري بل لا يمكن ان يكون حكما ظاهريا إذ كيف يحكم الحاكم بانفساخ العقد ظاهرا مع علمه وجدانا بأن الثمن باق في ملك البائع والمثمن باق في ملك المشتري؟ فإن حكمه بالانفساخ ترخيص في المخالفه القطعيه العمليه ولا يمكن صدور مثل هذا الحكم من الحاكم فمن أجل ذلك يكون حكم الحاكم بانفساخ العقد حكما واقعا وهذا الحكم غير مستند الى حجبه اليمين لأن اليمين قد سقطت بل هو مستند الى ولايته وهذا الحكم حكم واقعا فعندئذ لا إشكال في البين.

فروع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: فروع

تحصل مما ذكرنا أن في مسأله التداعى إذا لم تكن هناك بينه لأحدهما ولا لكليهما او كانت بينه لكليهما معا ولكن تساقطت من جهة المعارضه فعندئذ يصل الدور الى الحلف فإن حلف أحدهما ونكل الاخر ثبت قوله ويحكم الحاكم على طبق حلفه وأما إذا حلف كلاهما معا وقع التعارض بين الحلفين وسقطا معا فعندئذ للحاكم الشرعى بما ان له ولاية على مسأله القضاء له إنهاء الخصومه بين المتخاصمين أى إنهاء النزاع والمرافعه بينهما بحكمه بانفساخ العقد الواقع بينهما واقعا فإن إنهاء المخاصمه والمنازعه والمرافعه واقعا وقلع ماده النزاع منوط بحكم الحاكم بانفساخ العقد الواقع بينهما واقعا فإذا انفسخ العقد بينهما واقعا رجع كل من الثمن والمثمن الى ملك مالكة الاصلى فعندئذ يجوز تصرف كل منهما فى ملكه ولا يمكن حمل هذا الانفساخ على الانفساخ الظاهري وعدم جواز الترافع مره اخرى لأن لازم ذلك عدم جواز تصرف البائع فى المثمن لأنه يعلم وجدانا انه ملك للمشتري وانتقاله من المشتري اليه ظاهري وهو واقع ملك للمشتري وكذلك لا يجوز تصرف المشتري فى الثمن لأن المشتري يعلم بانه ملك للبائع وانتقاله منه اليه ظاهري فعندئذ حكم الحاكم بانفساخ العقد ظاهرا يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه ومن الواضح ان مثل هذا الحكم لا يمكن صدوره من الحاكم الشرعى لأن وظيفته بمقتضى ولايته قلع ماده النزاع وانهاء الخصومه بين المتخاصمين ولا يمكن إنهاء الخصومه بين المتخاصمين إلا بانفساخ العقد الواقع بينهما واقعا فعندئذ لا يمكن حمل هذا الانفساخ على الانفساخ الظاهري.

ص: ٣٧٥

فالتتيجه ان حكم الحاكم بانفساخ العقد الواقع بينهما واقعي.

الوجه الثاني (1): أن بقاء العقد وعدم انفساخه واقعا لغو واذا كان لغوا كان وجوده وعدمه سيان أى لا فرق بين وجوده وعدمه وهذا معنى نفوذ اليمين وحكم الحاكم على طبقها فإن معنى نفوذ اليمين وحكم الحاكم على طبقها معناه انفساخ العقد ومعناه عدم جواز الترافع مره اخرى الى حاكم اخر بعد حكم الحاكم الاول بل لا يجوز أن يأخذ صاحب الحق من مال غير المحق مالا بديلا عن ماله تقاصا لا يجوز ذلك وقد دلت على ذلك جملة من الروايات المعتبره بل افتى جماعه من الفقهاء أنه إذا وقع ماله أى مال صاحب الحق فى يده اتفاقا فلا يجوز له التصرف فيه ومعنى هذا ان العقد الواقع بينهما باطل ومنفسخ واقعا ولا يعقل بقاءه إذ بقاءه مع هذه الاحكام لا ينسجم إذ لو كان باقيا فيجوز لصاحب الحق ان يأخذ مال غير المحق بديلا عن ماله تقصا بل يجوز ان يرافع الى حاكم اخر وعدم جواز ذلك يدل على ان هذا العقد منفسخ واقعا وباطل وكان وجوده كالعدم.

وقد أوجب عن ذلك بانه يكفى فى انفساخ العقد ظاهرا عدم جواز الترافع فإن العقد اذا كان منفسخا ظاهرا بحكم الحاكم فلا يجوز الترافع الى حاكم اخر بعد حكم الحاكم الاول ولا يجوز أن يؤخذ صاحب الحق من مال غير المحق بديلا عن ماله تقاصا وهذا المقدار يكفى فى حكم الحاكم بالانفساخ ظاهرا.

والجواب عن ذلك أنه لا- شبهه فى ان عدم جواز الترافع الى حاكم اخر بعد حكم الحاكم الاول واقعى لا- شبهه فى ذلك وكذلك الحكم بعدم جواز اخذ صاحب الحق من غير المحق بديلا عن ماله تقاصا لا شبهه فى ان عدم جوازه حكم واقعى ومن الواضح ان ذلك اذا كان حكما واقعا فلا محاله معناه انفساخ العقد، نعم اذا وقع ماله بيده اتفاقا أى مال صاحب الحق وقع بيده اتفاقا يجوز له التصرف فيه لأن حكم الحاكم بانفساخ العقد وانهاء الخصومه بين لمتخاصمين لا يوجب انقلاب الواقع أى لا يوجب جعل ماله الى مال شخص اخر فإن حكم الحاكم انما يوجب انفساخ العقد فقط ولا يوجب انقلاب الواقع فإذا ماله يبقى على حاله والآن وقع بيده فيجوز التصرف فيه والروايات التى تدل على انه ليس لصاحب الحق أى يأخذ من غير المحق مالا بديلا عن ماله لا تشمل ذلك فإن مورد هذه الروايات هو عدم جواز مطالبه ذى الحق غير ذى الحق بماله وعدم جواز اخذه ماله بديلا عن ماله تقاصا ولا- تدل هذه الروايات على ان ماله اذا وقع بيده لا يجوز له التصرف فيه فهذا الفرض خارج عن مورد هذه الروايات ولا يكون مشمولاً لها هذا مضافا الى ان مورد هذه الروايات المدعى والمنكر ومورد الكلام فى المقام مسأله التداعى أى كلا- منهما مدعى وفى نفس الوقت كلا- منهما منكر فإن كلا من البائع والمشتري مدع وكلا منهما فى نفس الوقت منكر فمحل الكلام انما هو فى مسأله التداعى ومورد هذه الروايات مسأله المدعى والمنكر وفى مسأله التداعى اذا لم تكن بينه فى البين وحلف كلاهما معا ذكرنا انه يقع التعارض بينهما ويتساقط كلا الحلفين فلا بد من الرجوع الى الاحكام الشرعى باعتبار ان له الولايه فى فصل الخصومه وقلع ماده النزاع وانهاء المرافعه إنما هى وظيفه الحاكم الشرعى فالحاكم الشرعى عند عدم البينه وعند عدم الحلف يحكم بانفساخ العقد الواقع بينهما وبطبيعته الحال يكون هذا الحكم حكما واقعا فاذا حكم بانفساخ العقد الواقع بينهما يرجع كلا من الثمن والمثمن الى ملك مالكة الاصلى فيجوز تصرف كلا منهما فى ملكه ولا اشكال حينئذ وأما اذا كان هذا الحكم ظاهريا فلا يمكن لأن الاحكام الشرعى يعلم بان هذا الحكم يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه فاذا كان الحكم بالانفساخ ظاهريا ومعنى ذلك ان المثمن باق فى ملك المشتري واقعا والثمن باق فى ملك البائع واقعا والانتقال ظاهرى فعندئذ يكون تصرف كلا- منهما فى الثمن والمثمن تصرف فى ملك الغير وهو غير جائز فمن اجل ذلك لا يمكن ان يكون حكم الحاكم بانفساخ العقد ظاهريا.

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج ٤، ص ١٤٦.

هذا مضافا الى أنّا لو سلمنا ان الحكم ظاهري لكن هذا الحكم يوجب امتناع كلا من البائع والمشتري عن تسليم الثمن والمثمن فالبائع بمقتضى حكم الحاكم بالانفساخ امتنع عن تسليم المثلن الى المشتري والمشتري بمقتضى حكم الحاكم يمتنع عن تسليم المثلن الى البائع فاذا امتنع كل منهما عن تسليم المثلن ثبت لكل منهما الخيار فان المشتري اذا امتنع عن تسليم المثلن ثبت الخيار للبائع وكذلك لو كان البائع يمتنع عن تسليم المثلن الى المشتري ثبت الخيار للمشتري وحيث ان فى المقام امتنع كلا منهما عن تسليم المثلن والمثلن بمقتضى حكم الحاكم بالانفساخ الظاهري فيثبت لكل منهما الخيار واذا ثبت الخيار يفسخ هذا العقد ومن الواضح ان فسخ العقد بالخيار فسخ واقعى.

فاذاً كل من البائع والمشتري يقوم بفسخ هذا العقد فينتهى هذا العقد واقعا ويرجع كل من المثلن والمثلن الى ملك مالكة الاصلى.

الى هنا قد تبين ان فى مسأله التداعى بعد عدم وجود البينه وكذلك الحلف أما من جهة السقوط بالمعارضه او من جهة عدم وجود الحلف لامتناع كلا منهما عن الحلف او عدم وجود البينه او سقوطهما من جهة المعارضه ففى مثل لا بد ان يكون حكم الحاكم بالانفساخ لا بد ان يكون واقعيًا بمقتضى ولايته على قلع ماده النزاع وفصل الخصومه بين المتخاصمين فان للحاكم الشرعى ولايه على ذلك ومن الواضح ان ولايته على فصل الخصومه واقعا.

فروع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: فروع

الوجه الثالث من الوجوه التى استدلت بها على ان العقد الواقع بين المتخاصمين انفساخ واقعى: أن تحالف المدعين فى باب التداعى سبب لانفساخ العقد إذا كان المال قبل القبض فإن مقتضى نفوذ اليمين وحكم الحاكم عدم جواز المرافعه لصاحب الحق مره ثانيه عند حاكم اخر بعد حكم الحاكم الاول كما لا يجوز لصاحب الحق ان يأخذ مال غير المحق بديلا عن ماله تقاصا بل لا يجوز له ان يأخذ ماله عيله، فإذاً جميع طرق وصول المالك الى ماله منسده فليس له أى لون من الوان التصرف فى ماله سواء أ كان تصرفا خارجيا ام كان تصرفا اعتباريا ومثل هذا المال يعد بنظر العرف تالفاً فإن المراد من التلف ليس تلف وجود المال فإن مال المسروق موجود عند السارق مع انه بنظر العرف تالف او المال الذى أخذه الظالم موجود مع انه بنظر العرف تالف فكل مال لا يتمكن المالك من أى لون من الوان التصرف فيه لا التصرف الخارجى ولا التصرف الاعتبارى فهو بنظر العرف تالف.

ص: ٣٧٧

وعلى هذا فإن البائع يدعى ان المثلن هو كتاب البحار والمشتري يدعى انه كتاب الجواهر والبائع منكر لذلك فاذا لم تكن للمشتري بينه على ذلك فيحلف البائع فاذا حلف مقتضى نفوذ حلفه وحكم الحاكم عدم مطالبه المشتري لكتاب الجواهر ولا يجوز له أخذ بدله تقاصا، فإذاً يعد كتاب الجواهر بمثابة التالف فاذا كان بمثابة التالف عرفا فهو مشمول للروايه (١) التى تدل

على ان المبيع اذا تلف قبل قبضه فهو من مال البائع فهي تدل بالمطابقه على ان تلف المبيع قبل القبض من مال البائع وبالالتزام على انفساخ العقد واقعا بين البائع والمشتري إذ لو لم ينفسخ العقد لم يكن تلف المبيع من مال البائع لأن المفروض انه انتقل الى المشتري غايه الامر ان المشتري لم يقبضه، فإذا هذه الروايات تدل بالالتزام على انفساخ العقد الواقع بينهما حقيقه وانتقال كل من الثمن والمثمن الى مالكة الاول فيقع تلف المبيع من مال البائع لا من مال المشتري.

والخلاصه ان المراد من التلف الذى هو موضوع هذه الروايه اعم من التلف الحقيقى والعرفى سواء أ كان التلف حقيقا ام كان حكما فالموضوع محقق وفى المقام التلف العرفى الحكمى موجود فإذا تكون الروايه شامله للمقام فتدل بوضوح على انفساخ العقد واقعا بل مقتضى الارتكاز العرفى انه لا خصوصيه للتلف بل العبره إنما هى بامتناع البائع عن تسليم المبيع للمشتري فاذا امتنع البائع عن تسليم المبيع للمشتري فيكون هذا بنظر العرف تلفا لمال المشتري فإن روح المعامله وحقيقتها متقومه بالتسليم والتسلم فاذا امتنع التسليم والتسلم فالمعامله انفسخت واقعا فيرجع كل من العوضين الى ملك مالكة الاصلى.

ص: ٣٧٨

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج١٨، ص ٢١، ابواب الخيار، باب ٩، ح ١، ط آل البيت.

فالتتيجه أن الحال فى المدعيين فى المقام سبب لتحقق موضوع هذه الروايه وهذه الروايه تدل بوضوح على انفساخ العقد الواقع بين المتداعيين واقعا.

هذا ما فى هذا الوجه.

والجواب عن ذلك: أن مدرك هذا الوجه ضعيف لأنه مشتمل فى روايتين:

الاولى: النبويه المشهوره فى ألسنه الاصحاب (١) قال النبى صلى الله عليه وآله: كل مبيع تلف قبل قبضه، فهو من مال بايعه.

وقد عملوا بها ولكنها لم تنقل من طريقنا وإنما نقلت من طرق العامه فمن اجل ذلك لا يمكن الاعتماد عليها لضعفها سندا.

ودعوى ان المشهور قد عملوا بها بل العمل بها مجمع عليه فضلا عن الشهره.

مدفوعه بأن عمل المشهور فى نفسه لا يكون حجه فكيف يكون جابرا لضعف الروايه ويجعل الروايه الضعيفه مشموله لدليل الاعتبار، بل الاجماع لا يمكن ان يجعل الروايه الضعيفه روايه معتبره فضلا عن عمل المشهور فإن عمل المشهور انما يوجب جبر ضعف الروايه اذا توفر فيه امران:

الاول: ان يكون العمل عمل مشهور المتقدمين.

الثانى: ان يكون هذا العمل واصلا إليهم من زمن الاثمه (ع) يدا بيد وطبقه بعد طبقه فاذا توفر هذان الامران فعندئذ يكون هذا العمل حجه ويصلح ان يكون جابرا لضعف الروايه.

ولكن لا- طريق لنا فى المقام من احراز أى من الامرين وعلى تقدير احراز الامر الاول فلا طريق لنا الى احراز الامر الثانى وهو وصوله من زمن الاثمه (ع) الينا فمن اجل ذلك لا أثر لعمل المشهور بهذه الروايه.

الروايه الثانيه: روايه خالد بن يعقوب عن ابى عبد الله (ع) (٢) فى رجل اشترى متاعا من رجل وأوجهه غير أنه ترك المتاع عنده ولم يقبضه، قال: آتيك غدا إن شاء الله فسرقت المتاع، من مال من يكون؟ قال: من مال صاحب المتاع الذى هو فى بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته، فاذا أخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد ماله اليه.

ص: ٣٧٩

١- عوالى اللثالى، بن ابى جمهور الاحسائى، ج ٣، ص ٢١٢.

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ١٨، ص ٢٣، ابواب الخيار، باب ١٠، ح ١، ط آل البيت.

فهذه الروايه واضحت الدلاله على ان المبيع اذا تلف قبل قبضه فهو من مال البائع فهذه الروايه تدل بالالتزام على انفساخ العقد الواقع بينهما واقعا وحقيقه ورجوع كلا من الثمن والمثمن الى مالكه رجوع المبيع الى البائع ورجوع الثمن الى المشتري حتى يقع تلفه من مال البائع، فهذه الروايه واضحه الدلاله ولكنها ضعيفه من ناحيه السند فإن في سندها محمد بن عبد الله بن الهلال وهو لم يثبت توثيقه فمن اجل ذلك لا يمكن الاعتماد على هذه الروايه.

واما دعوى الاجماع فى المسأله على هذه القاعده فلا يمكن الاعتماد على هذه الدعوى:

أولاً: ان هذا الاجماع محتمل المدرك لاحتمال ان مدرك هذا الاجماع هو هاتان الروايتان.

وثانياً: ان الاجماع فى نفسه لا يكون حجه الا اذا وصل من زمن الائمة (ع) الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه ولا طريق لنا الى احراز كون هذا الاجماع كذلك.

ومن هنا لا أثر لدعوى الاجماع فى المقام، هذا أولاً.

وثانياً: أن هاتين الروايتين أخص من المدعى فى المقام هو التداعى سواء أ كان هذا لتداعى قبل القبض او بعد القبض والروايات تدل على ان التلف اذا كان قبل القبض فهو يوجب انفساخ العقد واقعا فيأذاً هاتان الروايتان أخص من المدعى فلا- يمكن الاستدلال بهما على المدعى لأن الدليل اخص من المدعى.

وثالثاً: أن هاتين الروايتين لا- تشملان المقام لأن الظاهر من التلف هو تلف المال عند البائع فاذا تلف المال من عند البائع قبل قبض المشتري فهو من مال البائع سواء أ كان تلفه حقيقا او عرفيا كما اذا اخذه ظالم او ما شاكل ذلك واما اذا كان المال موجودا عند البائع غايه الامر انه امتنع عن التسليم فهذا لا يعد تالفا إذ المال موجود غايه الامر ان البائع امتنع عن تسليمه وبإمكان المشتري ان يأخذ هذا المال بطريقه او أخرى ومثل هذا لا يعد بنظر العرف تالفا حتى يكون مشمولاً لهاتين الروايتين.

فإذاً لا يمكن الاستدلال بها في المقام على انفساخ العقد الواقع بينهما واقعا اذا تلف المبيع قبل القبض لعدم صدق التلف على ما اذا كان المبيع موجودا عند البائع غايه الامر ان البائع امتنع عن التسليم.

فروع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: فروع

الوجه الرابع: أن تحالف المدعين في باب التداعي لا يقتضى أكثر من انفساخ العقد ظاهرا لأن المحق انما هو احد المتبايعين ولا يكون كلاهما محقا كما انه لا يكون كلاهما غير محق فلا محاله يكون احدهما محقا دون الاخر فاذا فرضنا في المثال السابق ان المشتري محق في دعواه فإن المشتري يدعى ان المبيع هو كتاب الجواهر والبائع يدعى ان المبيع هو كتاب البحار كما ان المشتري يدعى ان الثمن ألف تومان والبائع يدعى ان الثمن ألف دينار وفرضنا ان المشتري هو المحق دون البائع والمشتري يريد تسليم الثمن للبائع ولكن البائع امتنع عن تسليم المبيع واذا امتنع عن تسليم المبيع ثبت خيار تخلف الشرط الضمنى للمشتري فإن المتبايعين حين البيع يشترط كل منهما على الاخر ضمنا وارتكازا اذا امتنع كل منهما عن تسليم العوض ثبت الخيار للأخر فالبائع يشترط على المشتري في ضمن العقد ارتكازا ان المشتري اذا امتنع عن تسليم الثمن ثبت الخيار وكذلك المشتري يشترط على البائع ثبوت الخيار له اذا امتنع البائع عن تسليم المبيع وفي المقام البائع امتنع عن تسليم المبيع فاذا امتنع عن تسليم المبيع ثبت الخيار للمشتري واذا ثبت الخيار للمشتري فهو يفسخ العقد الواقع بينهما واقعا.

فإذاً التحالف بينهما وإن كان لا يقتضى أكثر من انفساخ العقد ظاهرا الا انه يستلزم ثبوت الخيار للمحق من جهة تخلف الشرط الضمنى الارتكازى فاذا ثبت له الخيار فله فسخ العقد الواقع بينهما واقعا.

ص: ٣٨١

هذا هو حاصل هذا الوجه.

ولكن للمناقشه فيه مجالا.

فإن هذه القاعده وإن كانت ثابتة ولا شبهه فيها فإن كل من البائع والمشتري اذا امتنع عن تسليم العوض ثبت خيار تخلف الشرط لكل منهما على الاخر أى ان المشتري في ضمن شرائه من البائع يشترط عليه ضمنا وارتكازا ثبوت الخيار له اذا امتنع البائع عن تسليم المبيع وكذلك البائع إنما يبيع ماله من المشتري ويشترط ضمنا وارتكازا ثبوت الخيار له اذا امتنع المشتري عن تسليم الثمن لا- شبهه في ثبوت هذه القاعده الارتكازيه في باب المعاملات الا ان المقام ليس من مصاديقها فإن المشتري وإن كان محقا ولكن البائع امتنع عن تسليم كتاب الجواهر لا- من جهة اعتقاد انه مبيع بل من جهة اعتقاد انه ليس بمبيع والمبيع انما هو كتاب البحار لا كتاب الجواهر فامتنع البائع عن تسليم كتاب الجواهر ليس من امتناعه عن تسليم المبيع حتى يثبت خيار تخلف الشرط الضمنى الارتكازى في البيع فمن اجل ذلك لا تنطبق هذه القاعده على المقام.

والصحيح هو ما ذكرناه من ان التحالف اذا وقع بين المدعين وبعد سقوط كلا الحلفين بالتعارض يحكم الحاكم بالانفساخ واقعا لأن للحاكم ولاية في المسأله فيحكم بولايته بانفساخ العقد واقعا وانتهاء الخصومه بين المتخاصمين وقلع ماده النزاع بينهما واقعا ولا- يمكن ان يكون حكم الحاكم بإنهاء الخصومه بينهما ظاهريا فإن لانزم ذلك الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه فإن المشتري يعلم بان ذمته مشغوله إما بألف تومان او بألف دينار وكذلك البائع يعلم ان المبيع اما كتاب البحار فى الواقع او كتاب الجواهر وهذا العلم الاجمالي منجز فلا- يجوز تصرف البائع فى كليهما معا لأنه يعلم بان احدهما ملك للمشتري كما لا يجوز لثالث ان يجمع بينهما فإنه يعلم بعدم انتقال احدهما اليه لأن احدهما ملك للمشتري لا- البائع فإذا اشترى كليهما أى كتاب الجواهر وكتاب البحار معا من البائع يعلم تفصيلا ان احدهما لم ينتقل اليه لأنه ملك الغير ولاجل ترتب هذه الامور على الانفساخ الظاهري فلا يمكن ان يكون حكم الحاكم بالانفساخ ظاهريا وحكم الحاكم بإنهاء الخصومه بين المتخاصمين ظاهريا فلا محاله يكون واقعا.

الفرع الرابع من الفروع التي ذكرها شيخنا الانصارى (قد) (١) [١]: إذا وضع احد درهمين عند شخص ووضع الاخر درهما عنده فتلف احد الدرهمين ولا يدري ان التالف من صاحب الدرهمين او انه من صاحب الدرهم الواحد فالتالف مردد بينهما إما من جهة جهل الودعي بالحاله او من جهة اختلاط درهم واحد مع الدرهمين وعدم الميز بينهما، فإذا التالف مردد بينه كونه من صاحب الدرهم او من مال صاحب الدرهمين فهل يمكن تعيين أنه من صاحب الدرهم الواحد او من صاحب الدرهمين وحل هذه المشكله؟

والجواب ان هاهنا طريقتين لحل هذه المشكله:

الطريق الاول: أن احد الدرهمين الباقيين ملك لصاحب الدرهمين على كل حال واما الدرهم الاخر فهو مردد بين كونه لصاحب الدرهمين او لصاحب الدرهم الواحد فيقوم بالتنصيف بينهما بأن يجعل هذه الدرهم نصفين نصف لصاحب الدرهمين ونصف لصاحب الدرهم الواحد وقد استدل على ذلك بروايه السكوني (٢) فقد وردت في هذه المسأله وتدل على التنصيف فإذا فقد احد الدراهم وبقي درهم فأحدهما ملك لصاحب الدرهمين قطعاً والاخر مردد بين كونه من صاحب الدرهمين او من صاحب الدرهم الواحد فروايه السكوني تدل على تنصيف هذا الدرهم بينهما .

وروايه السكوني وإن كانت تامه من ناحيه الدلاله الا انها ضعيفه من ناحيه السند فإن في سندها النوفلى وهو ممن لم يثبت توثيقه غير وروده في أسناد كامل الزياره وقد ذكرنا غير مره انه لا يجدى في توثيقه.

فإذا الروايه ضعيفه من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد عليها، فلا يمكن حل المشكله بذلك.

ص: ٣٨٣

١- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج ١، ص ٨٠.

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ١٨، ص ٤٥٢، كتاب الصلح، باب ١٢، ح ١، ط آل البيت.

الطريق الثانى: ما نسب الى الشهيد الاول(قد) من جعل الدرهمين أثلاثاً فثلث كل درهم لصاحب الدرهم الواحده وثلثاه لصاحب الدرهمين فالنتيجه انه يعطى لصاحب الدرهمين درهما وثلث الدرهم ويعطى لصاحب الدرهم الواحده ثلثا درهم.

وقد أستدل على ذلك بان هذا هو مقتضى الشركه بين صاحب الدرهمين وصاحب الدرهم الواحده فالتلث هكذا نسب الى الشهيد الاول(قد).

وقد اورد على القول الاول بأن هذا التنصيف تنصيف ظاهرى لا- واقعى فإن فى الواقع تمام هذا الدرهم أما ملك لصاحب الدرهمين او ملك لصاحب الدرهم الواحده فلا- يمكن ان يكون نصفه لصاحب الدرهمين ونصفه الاخر لصاحب الدرهم الواحده فهذا التقسيم خلاف الواقع وجدانا فإذا قسم بينهما فلا يجوز لثالث ان يجمع بين النصفين لأنه يعلم اجمالا بأن احد النصفين لم ينتقل اليه لأنه ملك الغير ولا يجوز تصرفه فى كلا النصفين (١).

وقد أجاب عن ذلك السيد الاستاذ(قد) تاره بان حكم الشارع بالتنصيف صلح قهرى بينهما وللشارع ذلك من باب الولاية فإن حكم الشارع بتنصيف الدرهم بينهما صلح قهرى بينهما من باب الولاية فعندئذ كلا منهما يملك النصف واقعا، وقد استدل على ذلك بروايه السكونى وانها تدل على ان حكم الشارع بالتنصيف صلح قهرى بينهما كما ان لهما (صاحب الدرهمين وصاحب الدرهم الواحده) أن يتصالحا بذلك لا مانع منه وأخرى بـ أن هذا التنصيف مبنى على قاعده العدل والانصاف وهذه القاعده قاعده عقلايه أمضاها الشارع (٢).

والصحيح فى المقام ان يقال ان كلا القولين غير صحيح، اما القول الاول وهو التنصيف فلا دليل عليه غير روايه السكونى وقد قلنا انها غير تامه السند، ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ(قد) من ان حكم الشارع بالتنصيف صلح قهرى ولايه مبنى على تماميه روايه السكونى والمفروض انها غير تامه السند فإذا ما ذكره السيد الاستاذ من الصلح القهرى لا- دليل عليه الا روايه السكونى ولا يمكن الاستدلال بها، واما قاعده والانصاف فهى غير ثابتة مطلقا ففى كل مورد ثبوتها بحاجه الى دليل ولا دليل فى المقام على هذه القاعده بشكل عام وأما روايه السكونى على تقدير تسليمها فلا تكون دليلا على هذه القاعده بل هى دليل على الصلح القهرى.

ص: ٣٨٤

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ٦١.

٢- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ٦٢.

فالتتيجه أن ما ذكره السيد الاستاذ(قد) من ان قاعده العدل والانصاف قاعده عقلائييه ثابتة بامضاء الشارع لها ليس الامر كذلك كما عرفت.

واما ما نسب الى الشهيد الاول(قد) من التثليث فهو مبنى على الاشتراك بنحو المشاع بان تكون الدراهم الثلاث مشترك بين صاحب الدرهمين وصاحب الدرهم الواحد بنحو الاشاعه وهذا لا يمكن فإن الشركه بنحو المشاع اما من البدايه كما اذا اشترى دارا او ارضا او محله او بستانا او غيرها بنحو الشركه المشاعه فعندئذ يكون كل من الشريكين شريك في كل جزء من اجزاء العين أو يكون بنحو المزج كما اذا مزج لبنه بلبن اخر او مائع بماء اخر او خلّه بخل اخر فإنه يوجب الشركه بينهما بان يكون كل منهما شريكا في هذا المائع بكل جزء من اجزائه.

فإذاً الشركه إما عقديه او مزجيه وشيء منهما لا ينطبق على المقام فإن الشركه العقديه غير موجوده في المقام واما الشركه فلا تتصور بين الدراهم الثلاثه فإن كل درهم بحدّه الفردى ملكا لمالكه وليس مشتركا بينه وبين غيره. فالتتيجه ان كلا القولين غير صحيح.

والصحيح في المقام هو القرعه فلا- بد من الرجوع اليها لتعيين الدرهم فإن أحد الدرهمين الباقيين ملك لصاحب الدرهمين والدرهم الثانى مردد بين كونه ملكا لصاحب الدرهمين او ملكا لصاحب الدرهم الواحد ولا طريق لتعيين ذلك فلا مناص من الرجوع الى القرعه في تعيين ذلك وروايات القرعه روايات معتبره فلا بأس بالرجوع اليها في المقام. هذا تمام كلامنا في مبحث القطع.

الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الظن

الكلام في مبحث الظن يقع في مجموعه من المقامات:

ص: ٣٨٥

الأول: هل ان حجيه الظن ذاتيه أو انها جعليه وبجاجة الى عناية زائده ثبوتا واثباتا؟

المقام الثانى: إذا لم تكن حجيه الظن ذاتيه فهل يمكن جعلها او انه لا يمكن؟ بلحاظ ان جعلها يستلزم محذور اجتماع النقيضين تاره واجتماع الضدين تاره اخرى وتحليل حرام كما سوف يأتي بحثها.

المقام الثالث: بناءً على ان حجيه الظن ليس ذاتيه كما هو مقتضى المقام الاول وبناءً على امكان جعلها وانه لا يلزم منه محذور اجتماع النقيضين أو الضدين او تحليل حرام فهل مقتضى الاصل الاولى في موارد الشك في حجيه الظن في مقام الاثبات هل انه

المقام الرابع: فى مقتضى الادله الخاصه على حجيه الامارات المخصوصه المعنونه بعناوين خاصه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ كظواهر الكتاب وظواهر السنه وهل حجيه هذه الامارات الخاصه مشروطه بشروط؟ وما مدى هذه الشروط وسعتها وضيقها وكمها وكيفها؟

المقام الخامس: فى مقتضى الادله العامه على حجيه مطلق الظن بلا فرق بين اسبابه كما هو فى دليل الانسداد فإن مقتضى دليل الانسداد حجيه الظن مطلقا.

فالكلام فى مبحث الظن يقع فى هذه المقامات.

أما المقام الاول فلا شبهه فى ان حجيه الظن ليس بذاتيه لا ذاتى باب المنطق ولا ذاتى باب البرهان أما الاول فلأن طريقه الظن طريقه ناقصه وليست تامه ومن هنا لا تكون حقانيتها مضمونه كطريقه القطع فإن طريقه القطع تامه وحقانيتها مضمونه بينما طريقه الظن طريقه ناقصه وحقانيتها ومطابقتها للواقع غير مضمونه.

واما الثانى بمعنى حكم العقل بوجوب العمل به كالقطع او بمعنى المنجزه والمعذريه كما هو الحال فى القطع فإن القطع منجز عند إصابته للواقع ومعذر عند مخالفته للواقع ومن هنا قلنا ان منجزه القطع ومعذريته من صغريات قاعدتى حسن العدل وقبح الظلم فإن العمل بالقطع بالأحكام الشرعيه المولويه عمل بوظيفته وأداء لحق المولى وهو حق الطاعه ومن الواضح انه من أظهر مصاديق العدل ومخالفته تفويت لحق المولى وهو حق الطاعه وتعدٍ وتجاوز على حقه ومن الواضح انه من أظهر مصاديق الظلم ومن هنا كانت منجزه القطع ومعذريته وجدانيه ومن صغريات قاعدتى حسن العدل وقبح الظلم، وأما الظن فليس كذلك لأن منجزه القطع من آثار انكشافه التام فإن القطع كاشف عن الواقع بكشف تام فمنجزيته من آثار انكشافه التام واما اذا انتفى انكشافه التام انتفت منجزيته الوجدانيه واما المنجزيه التعبدية فهى بحاجه الى الدليل والظن حيث ان منجزيته ليست بوجدانيه فهى بحاجه الى دليل فإن كان هنا دليل على حجيه الظن ومنجزيته فهو والا فالمرجع هو الاصل الاولى فى موارد الشك وهو قاعده التأمين او قاعده حق الطاعه فإن المشهور بين الفقهاء والاصوليين ان فى موارد الشك فى حجيه الامارات المرجع هو قاعده التأمين أى قاعده قبح العقاب بلا بيان فإن الظن فى نفسه ليس بياناً فيبائتته بحاجه الى دليل وطالما لم يكن هناك دليل على حجيته وبيائتته فالمرجع هو قاعده التأمين لأن موضوعها وهو عدم البيان محرز وجدانا نعم ذهب جماعه منهم بعض المحققين الى ان الاصل الاولى فى موارد الشك فى حجيه الامارات هو قاعده الاشتغال وعلى ضوء هذه القاعده فالظن كالقطع منجز للحكم الواقعى ذاتا بل احتمال الحكم الواقعى منجز فضلا عن الظن فالمنجز على هذا أمور ثلاثه: القطع والظن والاحتمال فالجميع منجز للواقع كما ان القطع منجز للواقع فالظن ايضا منجز للواقع وكذلك الاحتمال وهذا التنجيز تنجيز ذاتى ولا يمكن انفكاكه عنه.

ولكن ذكرنا فى مبحث البراءة وسوف يأتى الكلام فيه ان ما هو المشهور هو الصحيح من ان الاصل الاولى فى موارد الشك فى حجيه الامارات هو قاعده التأمين دون قاعده حق الطاعه أى قاعده الاشتغال هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ذكر صاحب الكفايه(قد) (1) أن بعض المحققين ذهب الى ان الظن حجه فى مقام الامتثال أى الظن بالامتثال حجه وموجبا لسقوط التكليف وفراغ الذمه فإذا ظن الانسان بامتثال الصلاه فهذا الظن حجه وموجب لسقوط وجوب الصلاه وفراغ ذمته عنها ونسب ذلك الى بعض العلماء ثم قال صاحب الكفايه(قد) ولعل الوجه فى حجيه الظن فى مقام الامتثال عدم وجوب الضرر المحتمل هكذا ذكره المحقق صاحب الكفايه(قد).

لا شبهه فى ان هذا التفصيل بين الظن فى اثبات جعل التكليف وبين الظن فى الامتثال على تقدير صحه هذا التفصيل ووجوده الا انه لا- دليل عليه فإن الدليل اذا دل على حجيه الظن فلا- فرق بين الظن فى اثبات التكليف وبين الظن فى الامتثال فكما ان الظن حجه فى اثبات التكليف كذلك الظن فى امتثال التكليف ولا وجه للتفصيل بينهما.

واما ما ذكره صاحب الكفايه(قد) من ان وجه حجيه الظن بالامتثال عدم وجوب دفع الضرر المحتمل فحجيه الظن فى مقام الامتثال مبنيه على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل وما ذكره صاحب الكفايه(قد) يظهر منه أمران:

الامر الاول: ان حجيه الظن بالامتثال مبنيه على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

الامر الثانى: أن عدم حجيه الظن مبنى على وجوب دفع الضرر المحتمل.

ولكن كلا الامرين لا يرجع الى معنى محصل.

ص: ٣٨٧

اما الامر الاول فإن أريد بالضرر الضرر الدنيوى أى الضرر على نفس الانسان بمراتبه او الضرر على عرضه او على ماله وحقه فهو لا- يرتبط بحجيه الظن فى مقام امتثال الاحكام الشرعيه فان الضرر الدنيوى سواء أ كان متوجها الى نفس الانسان كما اذا كان سفره الى البلد الفلانى فيه ضرر مالى او عرضى او حقى او بدنى فهذا الضرر لا- يرتبط بحجيه الظن فى مقام امتثال الاحكام الشرعيه ولا صله بين المسألتين اصلا فلا يمكن ان يكون عدم وجوب دفع الضرر الدنيوى سببا وملاكا لحجيه الظن فى مقام الامتثال فإن حجيه الظن تابعه لدليلها فإن قام دليل على حجيته فهو حجه والا فلا يكون حجه أما الضرر الدنيوى فهو لا يرتبط بحجيه الظن.

وإن أريد به الضرر الآخروى أى العقاب فلا شبهه فى ان عدم وجوب العقاب المحتمل متوقف على عدم تنجز الواقع فإن عدم وجوب دفع العقاب المحتمل متوقف على عدم تنجز الواقع ومعلول لعدم تنجز الواقع واما عدم تنجز الواقع فمستند الى عدم وجود المنجز كالقطع او الظن اذا كان حجه فإن القطع منجز للواقع والظن اذا كان حجه منجز للواقع فعدم تنجز الواقع مستند الى عدم وجود المنجز كالقطع او الظن الحجه فلا- يكون عدم وجوب دفع العقاب المحتمل سببا لحجيه الظن فإن حجيه الظن فى مقام الامتثال تابعه لدليلها فإن كان هناك دليل يدل على حجيته فى مقام الامتثال فهو وان لم يكن دليل فلا يكون حجه سواء كان دفع العقاب المحتمل واجبا ام لم يكن واجبا.

فإذاً ليس عليه حجيه الظن فى الامتثال عدم وجوب دفع العقاب المحتمل ليس هذا سببا لحجيه الظن وعله لحجيه الظن فإن سبب حجيه الظن فى مقام الامتثال دليلها فإن كان هنا دليل على حجيه الظن بالامتثال فهو وإن لم يكن هنا دليل فالمرجع الاصل الاولى والاصل فى المقام هو قاعده الاشتغال فإن الشك انما هو فى سقوط التكليف بعد العلم بثبوتة وفى مثل ذلك المرجع قاعده الاشتغال دون قاعده البراءه فإن مورد أصاله البراءه وقاعده التأمين الشك فى ثبوت التكليف فاذا لم يكن هنا دليل على الثبوت فالمرجع هو قاعده التأمين واما اذا ثبت التكليف وشك فى سقوطه وفراغ الذمه عنه فالمرجع هو قاعده الاشتغال دون قاعده البراءه.

فإذا لم يكن دليل على حجيه الظن بالامتنال فالمرجع قاعده الاشتغال واذ كان هناك دليل على حجيه الظن بالامتنال فالظن يكون حجه ويكون رافعا للعقاب المحتمل لأن الظن يكون حجه وحاكما على قاعده الاشتغال بل وارد عليها ورافع لموضوعها وهو احتمال العقاب مع كون الظن حجه في مقام الامتنال فلا- احتمال للعقاب فإذا ترتفع قاعده الاشتغال بحجيه الظن فكيف يكون عدم وجوب دفع العقاب المحتمل سببا لحجيه الظن؟

فما ذكره صاحب الكفايه (قد) لا يرجع الى معنى محصل.

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

ذكرنا أن ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قد) من ان بعض المحققين قالوا بأن الظن حجه في باب الامتنال لسقوط التكليف وفراغ الذمه فاذا ظن بامتنال الصلاه بعد الفراغ منها كما اذا فرضنا في مورد لا تجرى فيه قاعده الفراغ كما اذا كانت صورته العمل محفوظه كمن صلى الى جهه معينه معتقدا انها قبله ثم شك في انها قبله او ليس بقبله بعد الفراغ من الصلاه ففي مثل ذلك لا تجرى قاعده الفراغ لأن الشك في مطابقه هذه الصلاه للواقع وعدم مطابقتها وقاعده الفراغ لا تدل على انها مطابقه للواقع ففي مثل ذلك اذا ظن بان هذه الجهه قبله فهذا الظن اذا فرضنا انه حجه فهو موجب لسقوط التكليف عنه وفراغ الذمه من الصلاه وقد علل (قد) ذلك بأن هذا من جهه قاعده عدم وجوب دفع الضرر المحتمل وذكرنا ان ما ذكره (قد) يتضمن أمرين:

الامر الاول: ان حجيه الظن في باب الامتنال مبنيه على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

الامر الثاني: أن عدم حجيه الظن في باب الامتنال مبني على وجوب دفع الضرر المحتمل.

ص: ٣٨٩

وقبل الدخول في هذين الأمرين نذكر مقدمه: وهي ان الشك في موارد الامتنال مورد لقاعده الاشتغال والاحتياط وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل فإن هذه القواعد جميعا وروحا قاعده واحده وهي قاعده وجوب الاحتياط وعدم الاكتفاء بالامتنال المشكوك والمظنون ولا- بدّ من الاعاده دون قاعده البراءه العقلية والنقلية فإن موردها الشك في أصل ثبوت التكليف في الشريعة المقدسه وأصل جعله وأن هذا التكليف مجعول في الشريعة المقدسه او لا فهو مورد لقاعده البراءه عقلا ونقلا وأما اذا كان الشك في سقوط التكليف بعد العلم بثبوتيه فهو مورد لقاعده الاشتغال وقاعده الاحتياط وقاعده وجوب دفع العقاب المحتمل.

وعلى هذا فإذا كان الظن بالامتنال حجه فإن كان هنا دليل يدل على حجيه الظن في باب الامتنال فيكون دليل حجيه الظن مقدم على قاعده الاشتغال وعلى قاعده وجوب الاحتياط وقاعده وجوب دفع العقاب المحتمل وهو وارد على هذه القاعده ورافع لها بارتفاع موضوعها وجدانا فإن موضوع هذه القاعده احتمال العقاب ودليل حجيه الظن رافع لهذا العقاب وجدانا وإن كان مخالفا

للواقع فمن اجل ذلك دليل حجيه الظن كما انه رافع لقاعده التأمين أى البراءه العقليه بارتفاع موضوعها وجدانا كذلك دليل حجيه الظن رافع لقاعده الاشتغال بارتفاع موضوعها وجدانا وهو وارد عليها.

وبعد هذه المقدمه ظهر حال هذين الامرين:

أما الامر الاول وهو ما ذكره صاحب الكفايه(قد) من ان حجيه الظن فى باب الامتثال متوقف على قاعده عدم وجوب دفع الضرر المحتمل وذكرنا ان المراد من الضرر ليس الضرر الدنيوى وذلك:

أولاً: ان احتمال دفع الضرر الدنيوى ليس بواجب الا اذا كان الضرر ضرراً معتداً به والا فهو غير واجب وعلى تقدير وجوبه فهو لا يرتبط بحجيه الظن فى باب الامتثال الموجب لسقوط التكليف وفراغ الذمه فإن وجوب دفع الضرر الدنيوى لا يرتبط بحجيه الظن فى باب الامتثال فالمراد من الضرر المحتمل العقاب المحتمل وما ذكره صاحب الكفايه(قد) من ان حجيه الظن فى باب الامتثال متوقفه على قاعده عدم وجوب دفع العقاب المحتمل هذا من الغرائب فإن معنى ذلك ان وجوب دفع العقاب المحتمل مانع عن حجيه الظن فى باب الامتثال فإنها إذا كانت متوقفه على عدم وجوب دفع العقاب المحتمل فلا محاله يكون وجوبها مانعاً ولا يعقل ان تكون قاعده وجوب دفع العقاب المحتمل مانعه عن حجيه الظن لأن حجيه الظن تتبع دليلها فإن كان هنا دليل على حجيه الظن فهو رافع لهذه القاعده بارتفاع موضوعها وهذه القاعده فى طول حجيه الظن لا أنها مانعه عن حجيه الظن والا لكانت حجيه الظن فى طول هذه القاعده فإن حجيه الظن مقدمه على قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل التى هى عبارته عن قاعده وجوب الاحتياط وقاعده الاشتغال ودليل حجيه الظن رافع لهذه القاعده بارتفاع موضوعها وجدانا فيكون دليل حجيه الظن مقدم على هذه القاعده وهى فى طول دليل حجيه الظن لا- ان دليل حجيه الظن فى طول هذه القاعده كما هو ظاهر كلام المحقق صاحب الكفايه(قد)

واما الامر الثانى وهو ان عدم حجيه الظن فى باب الامتثال متوقف على قاعده وجوب دفع العقاب المحتمل فهذا ايضا مما لا يمكن المساعده عليه بل لا يرجع الى معنى محصل بل ان حجيه الظن فى باب الامتثال وعدم حجيته منوطه بوجود الدليل عليها فإن كان هنا دليل على حجيه الظن فى باب الامتثال فهو رافع لهذه القاعده بارتفاع موضوعها وجدانا ووارد على هذه القاعده وإن لم يكن دليل على الحجيه فالمرجع هو هذه القاعده لا أن عدم الحجيه متوقف على هذه القاعده فإن لم يكن هناك دليل على حجيه الظن فى باب الامتثال فعندئذ يكون المرجع قاعده الاشتغال وقاعده وجوب دفع العقاب المحتمل وقاعده وجوب الاحتياط كما هو الحال فى أصاله البراءه فإنه إذا لم يكن هناك دليل على حرمه شرب الخمر فالمرجع هو قاعده البراءه العقليه او النقليه وأما اذا كان هناك دليل على حرمه شرب الخمر فهو مقدم على قاعده البراءه العقليه من باب الورود وعلى قاعده البراءه النقليه من باب الحكومه وما نحن فيه ايضا كذلك فاذا لم يكن دليل على حجيه الظن فى باب الامتثال فعندئذ يصل الدور الى الاصل العملى والاصل العملى فى المقام هو اصاله الاشتغال واصاله الاحتياط وقاعده وجوب دفع العقاب المحتمل.

فالتتيجه ان ما ذكره صاحب الكفايه (قد) من التعليل لا يرجع الى معنى محصل.

واما الكلام فى المقام الثانى فيقع فى موردين:

المورد الاول: أن جعل الحجيه للظن فى نفسه بقطع النظر عما قيل من ان جعل الحجيه له يستلزم المحال كاجتماع الضدين او النقيضين او تحليل حرام او ما شاكل ذلك بقطع النظر عن ذلك جعل الحجيه للظن فى نفسه ممكن.

المورد الثاني: أن المحاذير التي قيل بأن جعل الحجية للظن يستلزمها هل لهذه المحاذير واقع اساسى او ليس لها واقع؟ او هي مجرد افتراض وتخيل ولا واقع موضوعى لها.

أما الامر الاول فقد ذكر شيخنا الانصارى (قد) (١) انه لا شبهه في إمكان جعل الحجية للظن واستدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: بالوجدان فإننا إذا رجعنا الى وجداننا فلا نجد فيه ما يدل على استحاله جعل الحجية للظن فإمكان جعل الحجية للظن وعدم استحالته مطابق للوجدان.

الوجه الثانى: ان عدم الوجدان وإن كان لا يدل على عدم الوجود الا انه يكفى في إمكان جعل الحجية للظن احتمال امكانه فإن هذا يكفى في امكان ذلك، وذلك للسيره العقلانيه الجاريه على ذلك في موارد الشك في امكان الشىء واستحالته فإننا إذا شككنا في ان هذا الشىء ممكن او مستحيل طالما لم يكن دليل على استحالته فالسيره العقلانيه جاريه على امكانه فكل شىء شككنا في امكانه واستحالته ولم يكن هنا دليل على استحالته فالعقلاء يبنون على امكانه وما نحن فيه كذلك فإننا إذا شككنا في ان الحجية للظن ممكنه او مستحيله ولم يكن هنا دليل على استحالتها فبناء العقلاء قائم على انها ممكنه وهذا البناء مما قد امضاه الشرع.

هكذا ذكره الشيخ الانصارى (قد).

وقد اورد عليه المحقق الخراسانى (٢) بوجه:

الوجه الاول: ان هذه السيره غير ثابتة فإنها غير جاريه على الإمكان ولا تكون مسلمه.

الوجه الثانى: على تقدير التسليم انها جاريه بين العقلاء فإنها لا تكون حجه الا اذا ثبت امضاء الشارع لها ولا دليل على الامضاء لأنها ليست سيره مرتكزه في الازهان وثابته في اعماق النفوس كى يكفى في امضائها عدم ورود الردع كالسيره الجاريه من العقلاء على حجيه أخبار الثقة فإن هذه السيره مرتكزه في الازهان وثابته في اعماق النفوس ويكفى في امضاء الشارع لهذه السيره عدم ورود الردع عنها فاذا لم يرد الردع عنها فهو كاشف عن الامضاء والسيره المدعاه في المقام ليست مرتكزه في الازهان وثابته في الاعماق ولا يكفى في امضائها عدم ورود الردع عنها بل امضائها بحاجه الى دليل وحيث انه لا دليل على الامضاء فلا تكون هذه السيره حجه.

ص: ٣٩٢

١- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج ١، ص ١٠٦.

٢- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ص ٢٧٦.

الوجه الثالث: أن أدله حجيه الظن كآليات والروايات والسيره العقلائيه كافيه فى إمكان حجيه الظن فلا حاجه الى الاستدلال بالسيره فإن الأدله التى استدلت بها على حجيه الظن فى إمكان جعل الحجيه للظن فإن أدل دليل على إمكان الشئ وقوعه فى الخارج وهذه الأدله تدل على الظن حجه فعلا فإذا كان الظن متصف بالحجيه فعلا فهذا أدل دليل على الامكان فإن الوقوع أدل دليل على الامكان إذا لو لم يمكن لم يقع فى الخارج.

هذه الوجوه التى أوردها صاحب الكفايه (قد) على الشيخ (قد)، ولكن استشكل السيد الاستاذ على جميع هذه الوجوه واستحسن ما ذكره الشيخ (قد) (١).

حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظن

ذكرنا أن ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قد) يرجع الى وجهين (٢):

الاول: أن حجيه الظن فى باب الامتثال معلوله لقاعده عدم وجوب دفع العقاب المحتمل.

الثانى: وعدم حجيته فى هذا الباب معلول لقاعده وجوب دفع العقاب المحتمل.

ولكن كلا- الوجهين لا- يرجع الى معنى محصل لأذن كلا- الوجهين مبنى على ان حجيه الظن فى مرتبه متأخره عن هذه القاعده والامر بالعكس تماما فإنه إذا كان هناك دليل على حجيه الظن فى مقام الامتثال فهو وارد على هذه القاعده ورافع لها بارتفاع موضوعها وجدانا فإن موضوع هذه القاعده احتمال العقاب واذا دل الدليل على حجيه الظن فهو رافع للعقاب قطعاً وإن كان الظن مخالفا للواقع.

فإذا حجيه الظن فى مرتبه متقدمه على هذه القاعده وأما اذا لم يكن هناك دليل على حجيه الظن فيصل الدور الى هذه القاعده قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل أى هل ان دفع العقاب المحتمل واجب او غير واجب؟

ص: ٣٩٣

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ٩٠.

٢- كفايه الاصول، المحقق الخرساني، ص ٢٧٥.

فما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قد) لا- يرجع الى معنى محصل ولا- يمكن اتمامه وهذا نظير حجيه الظن فى باب إثبات الاحكام الشرعيه فإنه اذ دل دليل على حجيه الظن فى ثبوت حكم شرعى من الوجوب او الحرمة فهو وارد على قاعده التأمين ورافع لها بارتفاع موضوعها وجدانا وهو عدم البيان لأن الظن بعد الحجيه بيان وجدانا ورافع لموضوع هذه القاعده فتكون هذه

القاعده فى طول دليل حجيه الظن وكذلك قاعده وجوب دفع العقاب المحتمل فى طول دليل حجيه الظن فما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قد) غير تام بل لا يرجع الى معنى معقول.

وأما الكلام فى المقام الثانى فقد ذكر فى هذا المقام وجهان:

الوجه الاول: أن جعل الحجيه للظن بمكان من الامكان بقطع النظر عما قيل من ان جعل الحجيه له يستلزم محالاً. كاجتماع النقيضين او الضدين او تحليل حرام او ما شاكل ذلك.

الوجه الثانى: أن المحاذير التى قيل بان جعل الحجيه يستلزمها هل لها اساس واقعى او لا؟ يقع الكلام فى هذا المقام فى هذين الامرين:

أما الامر الاول فقد ذكر شيخنا الانصارى (قد) (1) أنه لا شبهه فى امكان جعل الحجيه للظن وقد استدل على ذلك بأمرين:

الامر الاول: الوجدان فإن كل أحد اذا راجع وجدانه لا يرى ما يدل على استحاله جعل الحجيه للظن فاستحاله جعل الحجيه للظن بحاجه الى دليل وطالما لم يكن هناك دليل فلا شبهه فى امكان هذا الجعل والوجدان بذلك حاكم.

الامر الثانى: أن عدم الوجدان وإن لم يدل على عدم الوجود وهذا واضح إلا انه يكفى فى امكان جعل الحجيه احتمال امكانها فإنه يكفى فى امكان جعل الحجيه للظن احتمال إمكانها وذلك للسيره القطعيه العقلائييه الجاربه على اصاله الامكان وهى قاعده عقلائييه عامه فى كل شىء اذا شك فى امكانه واستحالته فيبنى العقلاء على امكانه فلا يعتنى باحتمال الاستحاله طالما لم يكن هناك دليل على الاستحاله.

ص: ٣٩٤

فإذاً كل شيء شك في انه ممكن او مستحيل فالسيره العقلانيه جاريه على امكانه وهذه السيره ممضاه شرعا.

هكذا ذكره شيخنا الانصارى(قد).

وقد اورد عليه المحقق صاحب الكفايه بوجوه (١):

الوجه الاول: أن بناء العقلاء على امكان شيء اذا لم تثبت استحالته غير ثابت حتى يكون حجه.

الوجه الثانى: لو سلم ان هذا البناء ثابت الا انه لما لم يكن مرتكزا فى الازهان وثابتا فى اعماق النفوس فحجتيه بحاجه الى صدور دليل من الشارع على الامضاء إذ ان بناء العقلاء فى نفسه لا يكون حجه طالما لم يمض من قبل الشارع وحيث ان هذا البناء غير مرتكز فى الازهان فحجتيه بحاجه الى دليل على الامضاء ولا دليل على الامضاء ولا يكفى فى امضائه مجرد عدم صدور الردع من الشارع فإن عدم الردع انما يكون كاشفا عن الامضاء اذا كان بناء العقلاء امرا مرتكزا فى الازهان وثابتا فى اعماق النفوس ففى مثل ذلك اذا لم يرد ردع من قبل الشارع عن هذا البناء فهو كاشف عن الامضاء كالسيره الجاريه على حجه اخبار الثقه او ظواهر الالفاظ وما شاكل ذلك واما المقام فهو ليس كذلك.

الوجه الثالث: أنا لا نحتاج الى بناء العقلاء فإن الادله التى استدلت بها على حجه الظن كآيات والروايات والسيره العقلانيه فهى كافيه فى اثبات امكان جعل الحجيه للظن فإن أدل دليل على امكان الشيء وقوعه فى الخارج إذ لو لم يمكن لم يقع فى الخارج فوقوعه كاشف عن امكان وجوده فى الخارج.

هكذا اورده صاحب الكفايه(قد) على ما ذكره شيخنا الانصارى(قد)

ص: ٣٩٥

١- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ص ٢٧٦.

وقد اورد على ما ذكره صاحب الكفايه (قد) من الاشكالات السيد الاستاذ (قد) (1) وحاصل ما ذكره ان المراد من اصاله الامكان فى كلام الشيخ عليه الرحمه اصاله الظهور ولا شبهه فى حجيه اصاله الظهور بالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا أى ان السيره القطعيه من العقلاء جاريه على حجيه اصاله الظهور وامكان التمسك بهذه الاصله حتى فى موارد الشك واحتمال ان مدلول كلام المولى مستحيل ثبوته فى الواقع ومقام الثبوت حتى فى هذه الموارد موارد الشك نتمسك بأصله الظهور باعتبار ان الظهور موجود فى مقام الاثبات وحجيته ثابتة ببناء العقلاء الممضى شرعا حتى اذا شك فى استحاله ثبوت مضمون هذا الدليل فى الواقع إذ هذا الاحتمال لا يكن مانعا عن التمسك بأصله الظهور لأنها حجه حتى مع هذا الاحتمال كما اذا فرضنا أن المولى امر بآكرام كل عالم وقال آكرم كل عالم فلا شبهه فى ظهور هذا الكلام فى وجوب آكرام كل عالم ولا شبهه فى حجيته بالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا كما انه لا شبهه فى جواز التمسك بهذه الاصله عند الشك فى التخصيص او التقييد وكذلك لا شبهه فى جواز التمسك بها فيما احتمل ان مضمون هذا الكلام لعله مستحيل ثبوته فى الواقع لسبب او آخر مع هذا الاحتمال ايضا -لا- شبهه فى جواز التمسك بهذه الاصله لأنها حجه ومثل هذا الاحتمال لا يكون مانعا عن حجيه هذه الاصله وجواز التمسك بها.

هكذا ذكره السيد الاستاذ (قد).

ولكن للمناقشه فيه مجالا.

فإن كون مراد الشيخ عليه الرحمه من اصاله الامكان اصاله الظهور بحاجه الى قرينه والا فظاهر كلام الشيخ ان مراده من اصاله الامكان عند الشك والاستحاله والامكان انما هو فى مقام الثبوت اذا شككنا فى استحاله اصل جعل الحجيه للظن أى ان اصل جعل الحجيه للظن فى مقام الثبوت هل هو ممكن او انه مستحيل فى مقام الثبوت؟ فالشيخ عليه الرحمه بنى على امكانه كما هو الحال فى سائر الاشياء فكل شىء شك فى امكان ثبوته ووجوده واستحاله وجوده فى الخارج فالعقلاء بنوا على امكانه وكذلك جعل الحجيه للظن وما ذكره السيد الاستاذ (قد) راجع الى مقام الاثبات اذ مع انعقاد ظهور للكلام لا شبهه فى حجيه هذا الظهور بالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا وجواز التمسك بهذه السيره من دون شبهه عند احتمال التخصيص او التقييد فى مقام الاثبات كما لا شبهه فى جواز التمسك بها عند احتمال استحاله ثبوت مضمون هذا الكلام فى مقام الثبوت فإن هذا الاحتمال لا يمنع عن حجيه هذه الاصله ولهذا لا- مانع من التمسك بها عند هذا الاحتمال فى مقام الاثبات والظاهر ان مراد الشيخ عليه الرحمه من اصاله الامكان اصاله الامكان فى مقام الثبوت وكلامه ناظر الى ان اصل جعل الحجيه للظن هل هو ممكن او انه مستحيل؟ هذا هو محل كلامه فما ذكره السيد الاستاذ (قد) من الاشكال على الشيخ عليه الرحمه غير وارد.

ص: ٣٩٦

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

تحصيل مما ذكرنا أن مراد الشيخ الانصارى عليه الرحمه من أصاله الامكان اصاله الامكان فى مقام الثبوت أى فى اصل جعل الحجيه للظن أنه ممكن ثبوتا او انه مستحيل لاستلزامه اجتماع النقيضين او الضدين او تحليل حرام او الالقاء فى المفسده او تفويت مصلحه وما شاكل ذلك وما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان مراده من اصاله الامكان اصاله الظهور مما لا يمكن حمل كلام الشيخ عليه فإنه بحاجه الى قرينه ولا قرينه على ذلك بل القرينه على الخلاف موجوده فإن أصاله الظهور انما هى فى مقام الاثبات كما اذا صدر كلام من المولى وكان ظاهرا فى العموم او الاطلاق فأصاله العموم تكون حجه وكذلك اصاله الاطلاق والجامع بينهما اصاله الظهور فكلتا الاصالتين حجه بالسيره العقلائيه القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا ولا يجوز رفع اليد عنها لمجرد احتمال قرينه على التقييد او التخصيص وكذلك لا يمكن رفع اليد عنها لمجرد احتمال ان مدلول كلام المولى مستحيل ثبوته فى الواقع فإن مجرد هذا الاحتمال لا يوجب رفع اليد عن حجيه اصاله الظهور الثابته بالسيره العقلائيه.

فإذاً ليس مراد الشيخ من أصاله الامكان اصاله الظهور بل مراده منها اصاله الامكان فى مقام الثبوت أى اصل جعل الحجيه للظن ممكن ثبوتا او انه مستحيل كذلك وعلى هذا فننظر الى الاشكالات التى اوردها المحقق الخراسانى على الشيخ فهل انها وارده عليه فعلا او لا؟

والاشكال الاول من صاحب الكفايه(قد) أن الشيخ ادعى قيام السيره من العقلاء على اصاله الامكان فى مقام الثبوت وصاحب الكفايه منع عن هذه السيره فى مقام الثبوت.

ص: ٣٩٧

والظاهر ان هذا الاشكال وارد على الشيخ عليه الرحمه فإن سيره العقلاء الجاربه على العمل بشىء لا يمكن ان تكون جزافا وبلا نكته تبرر جريان هذه السيره فإن سيره العقلاء هى السيره العمليه أى ان عمل العقلاء بشىء لا يمكن ان يكون جزافا وبدون نكته وتعبداً فإن التعبداً انما يتصور بالعمل فى الاحكام الشرعيه أى على المكلف ان يعمل بالأحكام الشرعيه سواء علم جهه الحكم او لم يعلم واما التعبداً فى اعمال العقلاء فهو غير متصور فإن العقلاء لا يمكن ان يعملوا بشىء من دون العلم بوجهه ومن هنا جريان سيره العقلاء العمليه على العمل بأخبار الثقة دون اخبار غيرها انما هو لنكته وتلك النكته هى أقربيه اخبار الثقة للواقع فإنها أقوى كشفاً عن الواقع من غيرها وحيث ان أخبار الثقة أقرب الى الواقع نوعاً من أخبار غير الثقة فمن أجل ذلك جرت سيره العقلاء على العمل بها دون غيرها وكذلك عمل العقلاء بظواهر الالفاظ لنكته لا يمكن ان تكون تعبديه وتلك النكته هى ان ظواهر الالفاظ أقرب الى الواقع من غيرها كظواهر الافعال ومن هنا جرت سيره العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال فى الخارج.

وفى المقام حيث ان اصاله الامكان فى مقام الثبوت لا- يترتب عليها أى اثر عملى فلا- معنى لعمل العقلاء بها فلا يتصور عمل

العقلاء بها فإن العقلاء انما يعملون بشيء اذا كان الاثر العملى مترتبا عليه وحيث ان اتصاله الامكان مجرد عمل قلبى ولا يترتب عليها أى اثر عملى فى الخارج فلا معنى لدعوى جريان السيره العقلائيه عليها.

فالتتبعه أن الإشكال الاول وارد على الشيخ عليه الرحمه.

ص: ٣٩٨

واما الإشكال الثانى فحاصله على تقدير تسليم جريان السيره على العمل بأصالة الامكان فى مقام الثبوت الا انه لا أمضاء لهذه السيره لأنها انما تكون حجه اذا كانت ممضاء شرعا والا فلا أثر لها.

وهذا الاشكال غير وارد على الشيخ عليه الرحمه فإن السيره اذا كانت جاربه بين الناس فى زمن الشارع بحيث كانت بمراى ومسمع من الشارع ومع ذلك لم يصدر منه ردع عنها فمن الطبيعى ان هذه السكوت وعدم صدور الردع عنها كاشف عن الامضاء إذ لو كانت السيره خاطئه فى الواقع ومنافيه للأغراض الشرعيه فبطبيعته الحال لا يسكت عنها الشارع ولا بد ان يصدر عنه ما يناسبها من الردع ومنع الناس عن العمل بها فعدم صدور الردع وعدم المنع عنها كاشف عن الامضاء وانها ليست خاطئه ومنافيه لغرض الشارع ولا فرق فى ذلك بين ان تكون السيره مرتكزه فى الازهان وثابته فى اعماق النفوس وبين ان لا تكون كذلك فإن العبره انما هى بجريان هذه السيره بين الناس فى زمن الشارع فإن كانت موجوده بين الناس فى زمن الشارع ومع ذلك لم يصدر منه ردع عنها فهو كاشف عن الامضاء.

فما ذكره صاحب الكفايه من الفرق لا وجه له.

واما الاشكال الثالث فهو وارد وهو ان الاستدلال على حجيه الامارات الظنيه بالآيات والروايات والسيره القطعيه من العقلاء فإن الشيخ قد استدل على حجيه الامارات الظنيه بالآيات والروايات وبالسيره العقلانيه فمن الطبيعى ان هذا كاشف عن امكان جعل الحجيه للأمارات الظنيه فإن أدل دليل على أمكان شىء وقوعه لأن الوقوع أخص من الامكان لأنه يمكن ان يكون الشىء ممكنا ولم يقع فى الخارج فوقوعه أدل دليل على امكانه فنفس الشيخ عليه الرحمه قد استدل بالسيره على حجيه الامارات الظنيه فهذا دليل على ان جعل الحجيه للأمارات الظنيه ممكن فإن ادل دليل على أمكان الشىء وقوعه فى الخارج.

إلى هنا قد تبين أن الاشكال الاول والثالث واردان على الشيخ عليه الرحمه واما الاشكال الثانى فهو غير وارد.

ولكن قد يقال كما قيل أن عمدته الدليل على حجيه الامارات الظنيه السيره القطعيه من العقلاء إذا انها قد جرت على العمل بالأمارات الظنيه كأخبار الثقة وظواهر الالفاظ ومن الواضح ان السيره لا تكون حجه إلا بالإمضاء والكاشف عن الامضاء هو عدم صدور الردع عنها ومن الطبيعى ان عدم الردع انما يكون كاشفا عن الامضاء جزما إذا لم يحتمل استحاله جعل الحجيه للأمارات الظنيه فإن هذا الاحتمال مانع عن الردع ومع هذا الاحتمال لا ردع من الشارع فعدم الردع لعله من جهه احتمال استحاله جعل الحجيه للأمارات الظنيه.

والجواب عن ذلك واضح أن هذه السيره إذا جرت بين الناس والناس يعملون بأخبار الثقة فى زمن الشارع وبمراى ومسمع منه فلو كانت هذه السيره خاطئه وغير مطابقه للواقع ومنافيه لأغراض الشارع فبطبيعته الحال لا يسكت الشارع ويصدر منه ردع عنها ولا يكتفى باحتمال استحاله جعل الحجيه لها بل يصدر منه الردع ويمنع الناس بطرق مختلفه وفى موارد متعدده عن العمل بها وسكوت الشارع مطلقا وعدم صدور الردع عنها كذلك كاشف جزما عن امضاء هذه السيره.

فإذاً هذه السيره ممضاه شرعا واذا كانت ممضاه شرعا فهى كاشفه عن حجيه الامارات الظنيه وانها حجه فلا بد من العمل بها.

هذا كله فى المقام الثانى.

حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

أما الكلام فى المقام الثالث فيقع فى المحاذير التى قيل بأن جعل الحجيه للأمارات الظنيه يستلزمها، وهذه المحاذير متمثله فى أمور:

الأول: أنه يلزم من جعل الحجيه للأمارات الظنيه اجتماع الضدين أو المثليين أما قطعا او احتمالا فكما ان القطع باجتماع الضدين مستحيل كذلك احتماله مستحيل للقطع بعدم اجتماع الضدين فى الخارج وكذلك الحال فى اجتماع المثليين فإذا قامت الاماره على وجوب شىء وفرض انها حجه فإن كانت مطابقه للواقع لزم اجتماع المثليين بين الوجوب الظاهرى والوجوب الواقعى فى مرحله الجعل واجتماع المصلحتين فى مرحله المبادى وإن كانت مخالفه للواقع وكان حراما لزم اجتماع الضدين فإن الوجوب الظاهرى لا يجتمع مع الحرمة الواقعيه فى شىء واحد وهو مستحيل للزوم اجتماع الضدين فى مرحله الجعل واجتماع المصلحه والمفسده فى مرحله المبادى واجتماع الإراده والكراهه فى مرحله المبادى كل ذلك مستحيل فمن اجل ذلك لا يمكن جعل الحجيه للأمارات الظنيه باعتبار ان جعل الحجيه لها يستلزم محذور اجتماع الضدين تاره واجتماع المثليين تاره أخرى وكلاهما مستحيل.

الثاني: أن جعل الحجية للأمارات الظنية يستلزم إلقاء العبد في المفسده الملزمه او تفويت المصلحه الملزمه عنه فإن الأماره اذا قامت على وجوب شىء وفرض انها حجه وكان الشىء فى الواقع حراما لزم إلقاء العبد فى المفسده الملزمه وهو قبيح بحكم العقل العملى أو قامت الاماره على حرمه شىء وكان فى الواقع واجبا لزم منه تفويت المصلحه الملزمه عنه وهو قبيح من الشارع المقدس فإن جعل الحكم الشرعى لأجل ابعاد العبد عن المفاسد الملزمه حتى يستفيد من المصالح الملزمه بإلقاء العبد فى المفسده الملزمه قبيح بحكم العقل كما ان اجتماع الضدين او المثلين محال بحكم العقل النظرى فتفويت المصلحه الملزمه او إلقاء العبد فى المفسده الملزمه قبيح بحكم العقل العملى.

الثالث: أن جعل الحجية للأمارات الظنية نقض لغرض التشريع فإن غرض المولى من وراء جعل الاحكام الشرعيه هو امتثالها بما لها من المبادئ والملاكات والاغراض الشرعيه والحفاظ عليها وعدم تفويتها.

وعلى هذا فإن كانت الامارات الظنيه حجه فقد تفوت تلك المبادئ والمصالح والاغراض التشريعيه فإذا فرض ان الاماره قامت على وجوب شىء وكانت فى الواقع محرمه فإنها توجب نقض غرض التشريع للشارع وكذلك اذا كان الشىء فى الواقع واجبا وقامت الاماره على حرمته فإنه يوجب تفويت المصلحه الملزمه وهذا نقض للغرض التشريعى من الشارع.

فإذا جعل الحجية للأمارات الظنيه قد توجب نقض الغرض التشريعى من الشارع وهذا لا يجوز جعل الحجية للأمارات الظنيه.

وقد أجيب عن هذه الاشكالات بوجوه:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق الخراسانى (قد) (1) وحاصل ما ذكره أن هذه الاشكالات جميعا مبنيه على ان يكون المراد من الحجية جعل الاحكام التكليفيه الظاهريه لمؤديات الامارات فيلزم حينئذ هذا المحذور أى محذور اجتماع المثلين تاره واجتماع الضدين تاره أخرى أو محذور إلقاء العبد فى المفسده الملزمه تاره واخرى تفويت المصلحه الملزمه عنه او نقض الغرض التشريعى فى بعض الموارد فإذا هذه الاشكالات جميعا مبنيه على ان يكون المراد من جعل الحجية جعل الاحكام الظاهريه فى مؤديات الامارات.

ص: ٤٠١

١- كفايه الاصول، المحقق الآخوند الخراسانى، ص ٢٧٧.

ولكن الامر ليس كذلك فإن المراد من جعل الحجية للأمارات الظنيه جعل المنجزيه والمعدريه فالأماره بعد جعل الحجيه لها بالسيره القطعيه من العقلاء او بالآيات والروايات اذا كانت مطابقه للواقع فهى منجزه له فاذا قامت على حرمه شرب التتن مثلا وكانت مطابقه للواقع فهى منجزه له وإن كانت مخالفه للواقع فهى معدره عنه كما اذا قامت الاماره على اباحه شىء وكان فى الواقع واجبا فإنها وإن استلزمت ترك الواجب الا ان المكلف معذور بواسطه هذه الاماره عن مخالفه الواقع فإذا معنى الحجيه هو المنجزيه والمعدريه.

هكذا ذكره صاحب الكفايه (قد).

وللمناقشه فيه مجال واسع:

أولاً: سوف يأتى أن معنى الحجيه ليس المنجزيه والمعدريه فإن المنجزيه والمعدريه أمران منتزعان بعد جعل الحجيه للأمارات فإذا فرضنا أن الدليل على حجيه الامارات السيره القطعيه من العقلاء فإن السيره اذا كانت ممضاه من الشارع فهى حجه وتدل على حجيه الامارات الظنيه والاماره بعد اتصافها بالحجيه تكون منجزه فتتجزها فى طول اتصاف الاماره بالحجيه لا ان المنجزيه هى نفس الحجيه فإذا كانت الاماره حجه فهى منجزه ومعدره فالتنجز والتعذر وصفان منتزعان بحكم العقل بعد اتصاف الاماره بالحجيه وليس معنى الحجيه المنجزيه والمعدريه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان معنى الحجيه هو المنجزيه والمعدريه إلا ان من الواضح ان جعل الحجيه للأمارات لا يمكن ان يكون جزافا وبدون ملاك فانه غير معقول صدوره من المولى الحكيم أى جعل الحجيه للأمارات الظنيه بسعتها كما وكيف لا يمكن ان يكون جزافا وبدون مبرر فانه مستحيل صدوره من المولى وعلى هذا فجعل الحجيه للأمارات إن كان ناشئاً من الملاكات والمبادئ الأخرى غير الملاكات والمبادئ الواقعيه لثلاثه تجتمعان فى شىء واحد فإن الملاكات والمبادئ فى الامارات الظنيه قائمه بنفسها وأما الملاكات والمبادئ للأحكام الواقعيه فهى قائمه بمتعلقاتها فلا يلزم اجتماع المصلحه مع المفسده فى شىء واحد واجتماع الكراهه والاراده والحب والبغض فى شىء واحد لا يلزم أى محذور.

ص: ٤٠٢

وأما إذا كان جعل الحجية للأمارات الظنية ناشئاً من الملاكات القائمة في مؤدياتها فيلزم محذور اجتماع الضدين تارة واجتماع المثليين تارة أخرى فإن مؤديات الامارات مشتمله على الملاكات والمبادئ للأحكام الواقعيه أيضاً فإذا كانت فيها المبادئ والملاكات لجعل الحجية لزم اجتماع المصلحه والمفسده تارة واجتماع المثليين تارة اخرى وهذا مستحيل ولا فرق في ذلك بين ان يكون مدلول الاماره حكماً إزامياً او حكماً ترخيصياً فعلى كلا التقديرين يلزم محذور اجتماع الضدين فكما ان المصلحه الملزمه لا تجتمع مع المفسده الملزمه في شىء واحد كذلك المصلحه المرخصه لا تجتمع مع المفسده الملزمه في شىء واحد، هذا مضافا الى ان الاحكام الظاهريه احكام طريقيه لا تكون ناشئه عن المبادئ والملاكات في مؤدياتها غير المبادئ والملاكات للأحكام الواقعيه فإن الاحكام الظاهريه احكام طريقيه ناشئه من نفس الملاكات للأحكام الواقعيه فإن اهتمام الشارع بالحفاظ على الملاكات الواقعيه حتى في موارد الشك فيها وموارد الاشتباه والالتباس يكون داعياً لجعل الاحكام الظاهريه الطريقيه للحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ حتى في موارد الشك والاشتباه والالتباس فإذا لا يلزم أى محذور في البين فإنه ليس للأحكام الظاهريه ملاكات ومبادئ أخرى في المؤديات حتى يلزم اجتماع الضدين تارة واجتماع المثليين تارة اخرى بل لكلا الحكمين ملاك واحد وهو ملاك الحكم الواقعي فهو كما يقتضى جعل الحكم الواقعي فكذلك اهتمام المولى بالحفاظ عليه يقتضى جعل الحكم الظاهري للحفاظ على الحكم الواقعي بما له من ملاك.

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

كلمات المحقق الخراساني(قد) في مسأله الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري مختلفه ومشوّشه فقد ذكر(قد) ان المجعول في باب الامارات هو المنجزيه والمعذريه ومعنى حجيه الامارات هي المنجزيه والمعذريه فإن كانت الاماره مطابقه للواقع فهي منجزه وإن كانت مخالفه للواقع فهي معذره.

ص: ٤٠٣

ولكن ذكرنا وسوف يأتي الكلام فيه أن معنى الحجية ليس هو المنجزيه والمعذريه فإن المنجزيه والمعذريه وصفان مترعان بحكم العقل بعد اتصاف الاماره بالحجيه فاذا اتصفت الاماره الظنيه بالحجيه انتزع العقل منها المنجزيه والمعذريه، فالمنجزيه صفه منتزعه للأماره المعتمره وكذلك المعذريه هذا مضافا الى أنا لو سلمنا ان معنى الحجيه هو المنجزيه والمعذريه وان المجعول شرعا في باب الامارات الظنيه هو منجزيتها ومعذريتها الا ان هذا الجعل لا يمكن ان يكون جزافا وبلا ملاك لأنه غير معقول صدوره من المولى الحكيم فلا محاله يكون له ملاك وحينئذ فإن كان جعل المنجزيه والمعذريه للأمارات الظنيه ناشئا من الملاكات والمبادئ الاخرى غير الملاكات والمبادئ للأحكام الواقعيه وان المبادئ والملاكات في الامارات قائمه بحجيه هذه الامارات وأما المبادئ والملاكات للأحكام الواقعيه فهي قائمه بمتعلقاتها فإذا لا يلزم اجتماع المصلحه والمفسده في شىء واحد ولا اجتماع المثليين ولا اجتماع الضدين في مرحله الفعليه بين الوجوب والحرمة شىء من هذه المحاذير غير لازم وإن كان جعل المنجزيه والمعذريه للأمارات الظنيه ناشئه عن الملاكات والمبادئ للأحكام الواقعيه فإن اهتمام الشارع بالحفاظ على

ملاكات ومبادئ الاحكام الواقعيه تقتضى جعل الحجيه للأمارات الظنيه للحفاظ على تلك المبادئ والملاكات وعدم جواز تفويتها فأيضاً لا يلزم محذور اجتماع الضدين او المثليين فإنه ليس فى المقام الا المبادئ والملاكات للأحكام الواقعيه وليس للمنجزيه والمعذريه مبادئ وملاكات أخرى بل اهتمام الشارع بالحفاظ على الملاكات للأحكام الواقعيه يقتضى جعل المنجزيه والمعذريه للأمارات الظنيه وعدم تفويتها حتى فى موارد الاشتباه والالتباس وموارد الشك والجهل إن كان ذلك فلا يرد محذور اجتماع المثليين او الضدين ولا موضوع له ولكن يلزم من ذلك القاء المكلف فى المفسده تاره وتفويت المصلحه تاره اخرى فإن الاماره اذا كانت مخالفه للواقع كما اذا قامت على إباحه شىء وكان فى الواقع محرماً فيلزم القاء العبد فى المفسده الملزمه وهو قبيح من الشارع بحكم العقل العملى أو إذا قامت الاماره على إباحه شىء وهو واجب فى الواقع فيلزم تفويت مصلحه ملزمه وهو قبيح من الشارع فهذا المحذور لازم وإن لم يلزم محذور اجتماع المثليين او الضدين.

وإن كان جعل المنجزية والمعدريه للأمارات الظنيه ناشئا عن المبادئ والملاكات فى مؤدياتها فيلزم محذور اجتماع الضدين إذ أن مؤديات الامارات مشتمله على الملاكات والمبادئ للأحكام الواقعيه ايضا فيلزم اجتماع المصلحه مع المفسده فى صوره المخالفه كما اذا قامت الاماره على وجوب شىء وكان فى الواقع حراما او قامت الاماره على حرمة شىء وكان فى الواقع واجبا لزم اجتماع الضدين وفى صوره المطابقه لزم اجتماع المثلين وكلاهما مستحيل فمن اجل ذلك لو سلمنا ان معنى الحجه هو المنجزية والمعدريه فلا يمكن الالتزام به.

وقد يجاب عن ذلك بأن جعل الاحكام الظاهريه أحكاما طريقيه فإن الاحكام الظاهريه احكام طريقيه والاحكام الطريقيه ملاكاتها ومبادئها قائمه بجعلها فلا يكون تنافى بين الاحكام الظاهريه والاحكام الواقعيه فإن ملاكات الاحكام الواقعيه قائمه بمتعلقاتها واما ملاكات الاحكام الظاهريه فهى قائمه بجعلها فلا تنافى بينهما فلا يلزم اجتماع الضدين فإن المصلحه لا تجتمع مع المفسده ولا يلزم اجتماع المثلين او الضدين فى مرحله الفعلية أى مرحله الحكم لأن الحكم الطريقى ليس من سنخ الحكم الشرعى حتى يلزم اجتماع الضدين فالوجوب الطريقى مع الحرمة النفسيه المولويه لا يلزم من اجتماعهما اجتماع الضدين لأن الوجوب الطريقى ليس حكما مولويا وليس من سنخ الحرمة الشرعيه المولويه وكذلك لا يلزم اجتماع المثلين فى صوره المطابقه لأن الوجوب الطريقى ليس من سنخ الوجوب المولوى حتى يلزم اجتماع المثلين فلا محذور فى البين.

ولكن هذا القيل غير صحيح بل لا يرجع الى معنى محصل لأن الحكم الحقيقى الذى هو مورد حق الطاعه للمولى والمعصيه للمولى وهو الحكم الناشئ من الملاك فى متعلقه لأن حقيقه الحكم وروحه ملاكته وأما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له فإن قيمه الحكم انما هى بملاكه القائم بمتعلقه فالحكم الحقيقى هو الحكم الناشئ من الملاك القائم بمتعلقه وهو مورد لحق الطاعه والمعصيه وأما الحكم الطريقى الذى يكون ناشئا من الملاك فى جعله فهو ليس بحكم بل هو ينتهى بانتهاء الجعل إذ الجعل فعل المولى والملاك قائم بالجعل فاذا تحقق الجعل انتهى مفعول الحكم بانتهاء الجعل فإذا لا حكم فى البين حتى يلزم اجتماع المثلين او اجتماع الضدين.

فإذاً لا- معنى للقول بأن الحكم الظاهري حكم طريقي ناشئ من الملاك في جعله فإن الجعل فعل المولى فإذا كان الملاك في الجعل انتهى الحكم بانتهاء الجعل باعتبار ان الملاك تحقق بتحقق الجعل فإذاً لا حكم في البين نظير الاوامر الامتحانيه فإن الامر الامتحاني الملاك فيه انما هو في الامتحان والامتحان يتحقق بنفس تحقق الامر فينتهي مفعوله بانتهاء الامتحان فلا أمر بعد ذلك ولهذا لا معنى لهذا القيل بأن الاحكام الظاهريه احكام طريقيه ناشئه من الملاكات والمبادئ في جعلها فإن مرجع هذا الكلام الى انتهاء الاحكام الظاهريه بانتهاء الجعل وهو مما لا يمكن المساعده عليه.

ثم ذكر صاحب الكفايه(قد) أن الاحكام الظاهريه الطريقيه التي تكون ناشئه من الملاكات والمبادئ في جعلها فهي لا تنافي الاحكام الواقعيه لا- في مرحله المبادئ ولا- في مرحله الفعلية وانما الكلام في الاحكام الظاهريه الترخيصيه كالأمارات المتكفله للأحكام الترخيصيه كما لو قام خبر الثقة على اباحه شيء او على عدم وجوب شيء او على عدم حرمه شيء فإن مفاده حكم ترخيصي او استصحاب الحكم الترخيصي او استصحاب عدم وجوب شيء او عدم حرمه شيء او اصاله البراءه عن الحرمة او الوجوب او اصاله الطهاره فإن هذه الاصول اصول مرخصه ومفادها الترخيص للمكلف في ارتكاب الواقع والامارات المتكفله للأحكام الظاهريه الترخيصيه مفادها ترخيص المكلف فالشارع قد رخص المكلف في ارتكاب الحرام تاره وارتكاب الواجب تاره اخرى فاذا فرضنا ان المكلف استصحاب عدم وجوب شيء وهو في الواقع واجب او استصحاب عدم حرمه شيء وهو في الواقع حرام فعندئذ يلزم اجماع المصلحه والمفسده فعندئذ إن كان الحكم الترخيصي ناشئا من المصلحه في متعلقه يلزم اجتماع المصلحه مع المفسده في شيء واحد او اجتماع المصلحتين.

وأما فى مرحله الفعلية فعليه الحكم فيلزم اجتماع الضدين يلزم اجتماع الحكم الترخيصى مع الحرمة او اجتماع الحكم الترخيصى مع الوجوب هذا إذا كان الحكم الظاهرى الترخيصى ناشئاً من الملاءك فى متعلقه لزم اجتماع الضدين او المثلين فى مرحله المبادئ واجتماع الضدين فى مرحله الفعلية ومرحله التطبيق وان كان الحكم الترخيصى ناشئاً من عدم المصلحه او عدم المفسده فعندئذ لا يلزم اجتماع الضدين او المثلين فى مرحله المبادئ إذ لا مصلحه للحكم الظاهرى ويلزم حينئذ اجتماع الضدين فى مرحله الفعلية اجتماع الترخيصى الفعلى مع الوجوب الفعلى او اجتماع الترخيصى الفعلى مع الحرمة الفعلية وهذا ايضا مستحيل.

هكذا ذكره (قد) (1) ثم أجب عن ذلك بأن الاحكام الواقعيه غير فعليته فى هذه الموارد أى موارد الاحكام الظاهريه الترخيصىه وإرادته المولى غير فعليته فى هذه الموارد.

حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظن

قلنا أن صاحب الكفايه (قده) قد ذكر أن الاحكام الظاهريه الطريقيه اللزوميه ناشئه من المصلحه فى نفس جعلها فمن أجل ذلك لا تنافى بينها وبين الاحكام الواقعيه وإنما الاشكال فى الاحكام الظاهريه الترخيصىه كالأمارات او الاصول العمليه التى يكون مفادها الترخيصى كاستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة وكأصالة البراءه او أصالة الطهاره او ما شاكل ذلك فإن ترخيصى الشارع فى ترك الواجب او فعل الحرام لا يجتمع مع الوجوب والحرمة فى شىء واحد وذلك لأن ترخيصى الشارع:

إن كان ناشئاً من المصلحه فى متعلقه ففى صورته مخالفته للواقع يلزم اجتماع الضدين فى مرحله المبادئ كما اذا كان الشىء حراماً فإن الترخيصى فى فعل الحرام يستلزم اجتماع الضدين أى المصلحه والمفسده فى مرحله المبادئ واجتماع الضدين فى مرحله الفعلية والتطبيق وكذلك اذا كان الشىء فى الواقع واجباً فإنه يستلزم اجتماع المصلحتين فى الواقع أى المثلين واجتماع الضدين فى مرحله الفعلية والتطبيق وهو مستحيل.

ص: ٤٠٧

١- كفايه الاصول، المحقق الآخوند الخراسانى، ص ٢٧٧.

وإن كان ناشئاً من عدم المصلحه فلا يلزم اجتماع الضدين او المثلين فى مرحله المبادئ وإنما يلزم اجتماع الضدين فى مرحله الفعلية والتطبيق فمن أجل ذلك يلزم هذا المحذور.

ثم أجب (قد) عن ذلك بعدم فعليته إرادته الواجب وكراهه الحرام فى نفس المولى فى موارد الاحكام الظاهريه الترخيصىه فإن إرادته المولى للواجب وكراهته لارتكاب الحرام معلقه على عدم جعل الاحكام الظاهريه الترخيصىه على خلاف الواجب والحرام أى الاحكام الظاهريه الترخيصىه فى ترك الواجب وفى فعل الحرام فعليته إرادته الواجب وفعليته كراهه ارتكاب الحرام فى نفس المولى معلقه على عدم جعل الاحكام الظاهريه الترخيصىه فى ترك الواجب او فى فعل الحرام فإذا جعل المولى الاحكام

الظاهرية الترخيصية في ترك الواجب او في فعل الحرام فلا- تكون الارادة او الكراهه في نفس المولى فعلياً فإن فعليتها تنتفى بانتفاء المعلق عليه.

وبكلمه: أن الاحكام الواقعيه من الوجوبات والتحريمات بما لها من المبادئ والملاكات الواقعيه معلقه على عدم جعل الشارع الاحكام الظاهريه الترخيصيه على خلاف الوجوب او الحرمة بمعنى ان فعلية الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ مشروطه بعدم قيام الامارات والاصول العمليه المرخصه فإذا قامت الامارات والاصول المرخصه على الخلاف تنتفى فعلية الاحكام الواقعيه بانتفاء شرطها وتنتفى فعلية ملاكاتها ومن جمله الملاكات اراده المولى وكراهته لأن فعلية الاحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات مشروطه بعد قيام الامارات المرخصه والاصول العمليه على خلافها فإذا قامت الامارات والاصول العمليه المرخصه على خلافها تنتفى فعليتها بانتفاء شرطها فكما تنتفى فعلية الاحكام الواقعيه بانتفاء شرطها كذلك تنتفى فعلية ملاكاتها ومبادئها بانتفاء شرطها.

هكذا ذكره (قده) (١)

ص: ٤٠٨

١- كفايه الاصول، المحقق الآخوند الخراساني، ص ٢٧٧.

والجواب عن ذلك:

أولاً- ان ما ذكره (قد) من انه لا- تنافى بين الاحكام الظاهريه الطريقيه اللزوميه وبين الاحكام الواقعيه فهو غير تام لأن الاحكام الظاهريه الطريقيه اللزوميه إن كانت مطابقه للواقع كالأمارات او الاصول العمليه التى يكون مفادها الحكم الالزامى فإن كانت مطابقه فلا يلزم أى محذور لا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله الفعلية لا يلزم محذور اجتماع الضدين فى مرحله المبادئ ولا- اجتماع المثليين ولا- اجتماع الضدين او المثليين فى مرحله الجعل ومرحلة الفعلية وأما اذا كانت الاحكام الظاهريه الطريقيه اللزوميه مخالفه للواقع بأن يكون الشىء فى الواقع حراما والاماره قائمه على وجوبه او يكون الشىء فى الواقع واجبا والاماره قائمه على حرمة فيلزم على الاول إلقاء العبد فى المفسده وعلى الثانى يلزم تفويت المصلحه الملزمه وكلاهما قبيح من المولى بحكم العقل العملى ومن الواضح ان صدور القبيح من المولى الحكيم مستحيل.

نعم بناءً على ما ذكره صاحب الكفايه (قده) (1) من ان الاحكام الظاهريه الطريقيه اللزوميه ناشئه عن المصلحه فى نفس جعلها فعندئذ لا- تنافى بينها وبين الاحكام الواقعيه اصلاً لا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله الفعلية والامثال لأن الحكم الظاهري الطريقي اللزومى إن كان ناشئاً عن الملاك فى جعله فعندئذ لا حكم اى ليس هناك حكم ظاهرى فى الشرعيه المقدسه لأن مفعوله ينتهى بانتهاء الجعل والمفروض ان الجعل فعل المولى وهو آنى الحصول وآنى التحقق فإذا الحكم الظاهرى يتحقق فى آن واحد وهو آن الجعل وبعد ذلك فليس هنا حكم ظاهرى، وهذا خلاف الضروره والوجدان فإن الشريعه المقدسه كما هى متكفله للأحكام الواقعيه كذلك هى متكفله للأحكام الظاهريه، فهذا الكلام منه (قد) من ان الحكم الظاهرى اللزومى ناشئ من الملاك فى نفس جعله لا يرجع الى معنى معقول فلا يمكن مساعدته عليه.

ص: ٤٠٩

هذا أولاً.

وثانياً: ما ذكره (قد) من ان فعله إرادته الوجوب وفعله كراهه ارتكاب الحرام فى نفس المولى معلقه على عدم جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى ترك الواجب او فعل الحرام ما ذكره لا يرجع الى معنى محصل.

فإن الإرادة من الامور التكوينية الواقعيه وكذلك الكراهه فالأمور الواقعيه التكوينية غير قابله للتعليق فلا يمكن ان يكون وجود الشىء تكويناً قابلاً للتعليق والشرط فإنه موجود فى الخارج فلا يمكن ان يكون وجوده معلقاً على شىء إذ وجود زيد لا يعقل ان يكون معلقاً على مجيء عمرو فالتعليق فى الامور التكوينية الخارجيه غير معقول وحيث ان الاراده من الامور التكوينية وكذلك الكراهه فلا يعقل تعليقها على عدم جعل الحكم الظاهرى الترخيصى على الخلاف فهذا غير معقول، نعم لو كان صاحب الكفايه (قد) يذكر انه يقع التزاحم بينهما فإن الحكم الظاهرى الترخيصى اذا كان ناشئاً عن مصلحه فى متعلقه يقع التزاحم بين المصلحه والمفسده اذا كان الشىء فى الواقع حراماً او اذا كان الشىء فى الواقع واجباً يقع التزاحم بين المصلحتين فعلى الاول يقع التزاحم بين المصلحه والمفسده وعلى الثانى يقع التزاحم بين المصلحتين لو ذكر هذا لم يرد عليه ما ذكرناه من الاشكال فإنه يقع التزاحم بينهما وحيث ان مصلحه الترخيصى اهم من مصلحه او مفسده الواقع فمصلحه الواقع تندك وتمحى ولا تبقى فى النفس الا مصلحه الترخيصى وكذلك مفسده الواقع تمحى ولا تبقى فى افق النفس الا مصلحه الترخيصى لو ذكر هذا لكان أمراً معقولاً أما ما ذكره من ان جعل الحكم الظاهرى الطريقي اللزومى ناشئ من المصلحه فى نفس جعله فهو امر غير معقول وخلاف الضروره والوجدان.

ص: ٤١٠

واما فعليه الحكم الواقعي أى فعليه الوجوب الواقعي وفعليه الحرمة الواقعيه معلقه على عدم جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى ترك الواجب او فعل الحرام فإن مرجع هذ التعليق وهذا الاشتراك الى اختصاص الاحكام الواقعيه بالعالم بها ولا تكون الاحكام الواقعيه فعليه الا- للعالم بها واما فى موارد الشك والجهل ففى هذه الموارد المجعول الاحكام الظاهريه والمفروض ان فعليه الاحكام الواقعيه مشروطه بعدم جعل الاحكام الظاهريه الترخيصىه فمع جعلها لا تكون فعليه فبطبيعه الحال تكون فعليه الاحكام الواقعيه مشروطه بالعلم بها ولا يزم ذلك اختصاص فعليه الاحكام الواقعيه للعالم بها ففى فرض العلم ليس هنا حكم ظاهري فإن موضوع الحكم الظاهري الجهل بالواقع والشك فيه فلازم هذا التعليق وهذا الاشتراك اختصاص فعليه الاحكام الواقعيه بالعالم بها وقد ذكرنا غير مره انه لا مانع من ذلك ثبوتا أى لا مانع من تخصيص فعليه الاحكام الواقعيه بالعالم بها ثبوتا بلحاظ مرتبتين بأن يكون العلم بالحكم فى مرتبه الجعل مأخوذ فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول وذكرنا انه لا مانع منه ثبوتا ولا يلزم أى محذور لا محذور الدور ولا تقدم الشىء على نفسه فشىء من هذه المحاذير غير لازم فلا مانع ثبوتا من اختصاص فعليه الاحكام الواقعيه بالعالم بها.

ولكن صاحب الكفايه (قد) ذكر انه لا يمكن ان تكون فعليه الاحكام الواقعيه مختصه بالعالم بها دون الجاهل هذا مضافا الى ان الاحكام الواقعيه فى موارد الأمارات والاصول العمليه فعليه ومشتركه بن العالم والجاهل وهذا مما لا شبهه فيه.

وثالثاً: أنه يلزم أحد محذورين فإن فعليه الاحكام الواقعيه لو كانت مشروطه بعدم جعل الحكم الظاهري الترخيصى على خلافها لزم أحد المحذورين:

المحذور الاول: انتفاء الاحكام الظاهريه الترخيصيه بانتفاء موضوعها فإن موضوع الاحكام الظاهريه الترخيصيه هو الشك فى الحكم الفعلى للأصول العمليه المرخصه وللأمارات والمرخصه فاذا لم يكن الحكم فعليا فينتفى موضوع الامارات المرخصه والاصول العمليه المرخصه ومع انتفاء موضوعها تنتفى بانتفاء موضوعها.

المحذور الثانى: لزوم التصويب فإن لازم ذلك اختصاص فعليه الاحكام الواقعيه بالعالم بها وهذا تصويب.

حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظن

ذكرنا ان صاحب الكفايه (قد) قد أجاب عن إشكال الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى لأن الاحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات كالمصالح والمفاسد والإراداه والكراهه معلقه على عدم قيام الامارات والاصول العمليه على خلافها، ومعنى ذلك ان قيام الامارات والاصول العمليه مانع عن فعليه الاحكام الواقعيه لأن عدم المانع شرط فإذا قيام الامارات وكذلك الاصول العمليه مانع عن فعليتها.

هذا الذى أفاده(قده) ___ مضافا الى أنه غير تام ___ يرد عليه: أن لازم ذلك اختصاص الاحكام الواقعيه بالعالم بها وأما الجاهل والشاك فيها فلا- تكون تلك الاحكام فعليه فى حقه وذلك لأن الجهل والشك مانع عن فعليتها باعتبار ان فعليه هذه الاحكام مشروطه بعدم الجهل والشك فيها فإذاً الجهل والشك يكون مانعا عن فعليتها فبطبيعته الحال يكون العلم شرطا لفعليه الاحكام الواقعيه فلازم ما أفاده(قد) أن فعليه الاحكام الواقعيه مشروطه بالعلم بها.

فإذاً الاحكام الواقعيه الفعليه مختصه بالعالم بها ولم تثبت للجاهل والشاك فيها وهذا وإن كان ممكنا ثبوتا بلحاظ مرتبتين كما ذكرناه غير مره من انه لا- مانع من أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول ولا- يلزم منه أى محذور لا الدور ولا تقدم الشئ على نفسه الا انه فى مقام الاثبات بحاجه الى دليل وطالما لم يكن دليل على هذا التقييد فلا يمكن الالتزام به فى مقام الاثبات.

ص: ٤١٢

ولكن المشهور قد بنوا على استحاله أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه ومنهم صاحب الكفايه(قد) هذا مضافا الى انه لا شبهه فى أن الاحكام الواقعيه فعليه فى موارد الامارات والاصول العمليه لأن الامارات على تقدير مطابقتها للواقع منجزه للواقع وعلى تقدير المخالفه معذره وكذلك الاصول العمليه على تقدير المطابقه منجزه وعلى تقدير عدم المطابقه معذره ومن الواضح ان الحكم الواقعى الفعلى قابل للتنجيز والتعذير وأما الحكم الواقعى إذا لم يكن فعليا بأن يكون فى مرتبه الانشاء فهو غير قابل للتنجيز وغير قابل للتعذير فإن موافقه الحكم الانشائى لا تكون موضوعا للمثوبه ومخالفته لا تكون موضوعا للعقوبه فإن موضوع المثوبه والعقوبه موافقه الحكم الواقعى الفعلى ومخالفته.

فإذلاً- شبهه فى أن الاحكام الواقعيه فعليته فى موارد الامارات والاصول العمليه لأنها على تقدير المطابقه منجزه وموجبه لاستحقاق العقوبه على مخالفتها وعلى تقدير عدم المطابقه معذره أى لا عقوبه عليها.

فما ذكره(قده) من ان الاحكام الواقعيه ليست فعليته فى موارد قيام الامارات والاصول العمليه لا يرجع الى معنى معقول.

وأيضاً يرد على ما ذكره(قد) أن لازم هذا التقييد وهذا الاشتراط أى اشتراط فعليته الاحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات فى الواقع بعدم قيام الامارات والاصول العمليه على خلافها أن لازم ذلك هو التسبب أى انقلاب الواقع من الحكم الواقعي الفعلى الى الحكم الواقعي الانشائي فإن الامارات توجب انقلاب الواقع من الحكم الواقعي الفعلى الى الحكم الواقعي الانشائي وأمياً مؤديات الامارات حينئذ فهى احكام واقعيه وليست احكاماً ظاهريه لأن الامارات بناءً على ان حجيتها من باب السببيه والموضوعيه كما تقول بها المصوّبه بناءً على هذا فالأمارات تُحدِث مصلحه فى مؤدياتها أقوى من مصلحه الواقع فلأجل ذلك توجب الانقلاب فى الواقع وتؤدى الى ان مؤدياتها هى الاحكام الواقعيه الفعليه وأما الاحكام الواقعيه الاوليه فهى فى مرتبه الانشاء فهى تنقلب من مرتبه الفعليه الى مرتبه الانشاء واما الاحكام الواقعيه الثانويه فهى الفعليه وهى عباره عن مؤديات الامارات والاصول العمليه وهذا هو التسبب المعتزلى وسوف يأتى الكلام فيه.

ويعباره أخرى أن لازم تقييد الاحكام الواقعيه الفعلية بعدم قيام الامارات والاصول العمليه على خلافها أمران:

الامر الاول: التسبب فإن هذه الامارات توجب انقلاب الواقع باعتبار انها تحدث مصلحه فى المؤدى أقوى من مصلحه الواقع فإذا ينقلب الواقع الى المؤدى والواقع يبقى على مرتبه الانشاء والحكم الفعلى الواقعى هو مؤدى الاماره.

الامر الثانى: أن فعلية الحكم إنما هى بعلم المكلف به فإنه إذا توفر تمام شروط فعلية الحكم فطالما لم يعلم به المكلف لم يكن فعليا فعلم المكلف بمثابه الجزء الاخير من العله التامه لفعلية التكليف.

ولكن كلا الامرين غير صحيح.

أما الامر الاول فسوف يأتى أن التسبب بتمام أقسامه باطل وغير صحيح سواء أ كان التسبب الاشعري او التسبب المعتزلى او التسبب الامامى فإن التسبب بتمام اقسامه باطل وغير صحيح حتى التسبب الامامى الذى يقول به شيخنا الانصارى (قده) فهو ايضا غير صحيح وباطل.

وأما الامر الثانى فإنه لا- مانع ثبوتا من أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول الا انه فى مقام الاثبات بحاجه الى دليل ولا- دليل على ذلك فى مقام الاثبات، فالمرجع إذاً هو إطلاق الآيات والروايات ومقتضى إطلاقات الآيات والروايات هو ان الاحكام الواقعيه الفعلية مشتركه بين العالم بها والجاهل فلا تكون مختصه بالعالم فما ذكره (قد) من ان الاحكام الواقعيه الفعلية مختصه بالعالم ولم تثبت للجاهل والشاك فلا يمكن المساعده عليه بل لا يرجع الى معنى صحيح.

بقى هنا امران:

الامر الاول: ما ذكره (قد) من أن الحكم الظاهرى الترخيصى ناشئ من المصلحه فى متعلقه هذا الذى افاده (قده) لا ينسجم مع كون الحكم الترخيصى حكما ظاهريا بل هو حكم واقعى فإن الفرق بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى أن الحكم الواقعى ناشئ من الملاك فى متعلقه فكل حكم ناشئ من الملاك فى متعلقه فهو حكم واقعى لما ذكرناه غير مره من ان حقيقه الحكم وروحه ملاك- كه واما الحكم بما هو اعتبار من المولى فلا أثر له، واما الحكم الظاهرى فلم ينشأ من ملاك فى متعلقه بل هو حكم طريقى شأنه تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير لدى الخطأ فاذا كان الحكم الترخيصى ناشئاً من الملاك فى متعلقه فلازم ذلك انه حكم واقعى وليس بحكم ظاهرى فما ذكره (قد) من جعل ذلك حكما ظاهريا لا يمكن المساعده عليه.

ص: ٤١٤

الامر الثانى: ذكر(قده) فى غير مورد أن الحكم الواقعى فعلى فى موارد الامارات والاصول العمليه من بعض الجهات دون بعضها الاخر وقد ذكر ذلك فى غير مورد أن الحكم الواقعى فعلى فى موارد الامارات والاصول العمليه من جهه دون جهه اخرى.

ومن الواضح ان هذا لا- يرجع الى معنى معقول لأن فعليه الحكم انما هى بفعليه موضوعه فى الخارج بتمام قيوده وشروطه فإن الموضوع اذ تحقق فى الخارج بتمام قيوده وشروطه فالحكم فعلى من تمام الجهات واما اذا لم يتحقق الموضوع فى الخارج بتمام قيوده وشروطه ولو من جهه بعض قيوده فالحكم ليس بفعلى من تمام الجهات فلا يتصور ثالث بأن يكون الحكم فعليا من جهه وغير فعلى من جهه اخرى.

وذكر السيد الاستاذ (قده) ان كلمات المحقق الخراسانى(قده) فى المقام مشوشه فإنه قد يعبر ان الحكم الواقعى فعلى من جهه وغير فعلى من جهه اخرى وقد يعبر بان الحكم الواقعى إنشائى وقد يعبر بأن الحكم الواقعى شأنى أى اقتضائى فهذه تعابير مختلفه مشوشه مع انه فرق بين الحكم الانشائى والحكم الشأنى فإن الحكم الشأنى هو الحكم الاقتضائى فى المرتبه السابقه على مرتبه الانشاء وهو مرتبه المصالح والمفاسد فمن اجل ذلك تكون كلماته وتعبيراته مشوشه.

ويمكن ان يكون مراده(قد) من جميع هذه التعبير أمرا واحدا وهو ان الاحكام الواقعيه الفعليه بما لها من المبادئ والملاكات مشروطه بعدم قيام الامارات والاصول العمليه على خلافها ولكن قد يعبر عن ذلك بأنها فعليه من جهه وغير فعليه من جهه اخرى وقد يعبر بأنها شأنيه وقد يعبر بأنها إنشائيه والمقصود هو الجامع والتعبيرات مختلفه.

ومن هنا ذكر (قد) ان جميع شروط فعلية الحكم الواقعي متوفره غير علم المكلف فلو علم به المكلف لتنجز الحكم فإن جميع شروط فعلية الحكم متوفره غير علم المكلف به فمع علم المكلف به فقد تنجز فالعلم شرط لفعلية التكليف وتنجزه.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره صاحب الكفايه (قد) لا يرجع الى معنى محصل.

حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قد) في مسأله الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي لا يرجع بالتحديد الى معنى صحيح.

ثم أن المحقق العراقي (قد) قد أورد على ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قد) فإن صاحب الكفايه (قد) قد ذكر ان فعلية الحكم الواقعي معلقه على عدم جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافه واشكل على ذلك المحقق العراقي (قد) وحاصل اشكاله:

أن لازم هذا التعليق هو تقييد الاراده الجديه الفعلية بالعلم بالحكم الواقعي وعدم الشك فيه فإن الحكم الواقعي مشروط بعدم جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافه فإذا يكون جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافه مانع عن فعلية الحكم الواقعي لأن عدم المانع شرط ومرجع هذا التقييد الى ان الحكم الواقعي مشروط بعدم الجهل به وعدم الشك فيه فإذا كان مشروطاً بذلك فوجود الجهل والشك يكون مانعاً عن الحكم الواقعي فإن عدم الشك شرط وعدم الشك عباره عن العلم وهذا معنى ان الحكم الواقعي مشروط بالعلم به وعدم الشك فيه ومرجع هذا التقييد الى تقييد مبادئ الحكم الواقعي وهو الاراده الجديه فالإراداه الجديه مقيده بالعلم بالحكم الواقعي وعدم الشك فيه الذي هو موضوع الحكم الظاهري.

ص: ٤١٦

ولكن لا دليل على هذا التقييد ولا يدل شيء من خطابات الكتاب والسنة على هذا التقييد بل هذا التقييد غير ممكن أي تقييد الاراده الجديه بالعلم بالحكم الواقعي غير ممكن والا لزم تأخرها عن الخطاب برتبتين:

الاولى: تأخرها عن العلم بالخطاب تأخر المشروط عن الشرط والمقيد عن القيد.

والثانيه: تأخر العلم عن الخطاب تأخر العلم عن المعلوم.

فالتبنيه أن تقييد الاراده الجديه بالعلم بالخطاب الواقعي وبالحكم الواقعي متأخر عن الخطاب الواقعي بمرتبتين فكيف يعقل ان يكون هذا التقييد الذي هو متأخر عن الخطاب بمرتبتين مدلول للخطاب؟ مع ان مدلول الخطاب متقدم عليه فمن أجل ذلك ما ذكره المحقق صاحب الكفايه غير تام.

وللمناقشه فيه مجال.

أمّا أولاً: فلأن الإراده الحاصله فى نفس المولى منشؤها وجود مصلحه ملزمه فى الفعل فإذا رأى المولى وجود مصلحه ملزمه فى الفعل انقدحت ارادته فى نفسه فمناً وجود الاراده فى نفس المولى هو اشتمال الفعل على المصلحه الملزمه فإن هذه المصلحه منشأ للإراداه وعلتها ولا يمكن ان تكون هذه الإراده مقيده بالعلم بالحكم الواقعى لعدم صلوحه ان يكون منشأ لهذه الاراده بل منشأ هذه الاراده بالوجدان هو وجود مصلحه ملزمه فى الفعل فإذا أدرك المولى وجود المصلحه الملزمه حصلت له الاراده فى نفسه وهذه الاراده تدعو المولى الى جعل الحكم والى إنشاء الحكم فتكون هذه الاراده من مبادئ الحكم ومن مقدماته لا ان هذه الاراده مقيده بالعلم بالخطاب أى معلوله للعلم بالخطاب بل هذه الاراده من مبادئ الحكم فإن مبادئ الحكم وملاكاتة عباره عن المصالح والمفاسد التى هى منشأ للإراداه والكراهه والحب والبغض فإذا منشأ هذه الاراده هو اشتمال الفعل على المصلحه وهذه الاراده تدعو المولى الى جعل الحكم فجعل الحكم معلول لهذه الاراده لا أن هذه الاراده معلوله للعلم بالحكم.

ص: ٤١٧

فإذا ما ذكره المحقق العراقي (قد) من تقييد الاراده الجديه الفعلية بالعلم بالحكم الواقعي لا يرجع الى معنى محصل فإن هذه الاراده لا يعقل ان تكون مقيده بالعلم بالحكم الواقعي.

وثانياً: أن ما ذكره (قد) مبنى على الخلط بين ما هو مدلول الخطاب وما هو متأخر عن الخطاب فإن مدلول الخطاب الحكم فى مرحله الجعل فالحكم فى مرحله الجعل هو مدلول الخطاب وأما الحكم فى مرحله الفعلية بفعله موضوعه فى الخارج فهو متأخر عن الخطاب ومن هنا قلنا أن مرتبه الفعلية خارجه عن الخطاب ومدلول الخاطب انما هو الحكم فى مرحله الجعل فإن كل خطاب شرعى فى الكتاب او السنه يدل على ان جعل الحكم بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج مثلاً- قوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) (١) فإن الآيه المباركه تدل على جعل وجوب الحج على المستطيع بنحو القضييه الحقيقيه أى للمستطيع المقدر وجوده فى الخارج هذا هو مدلول الآيه المباركه واما اذا وجد المستطيع فى الخارج وصار وجوب الحج فعلياً بفعله الاستطاعه فى الخارج فهذا خارج عن مدلول الخطاب ومتأخر عنه.

وعلى هذا فإذا فرضنا ان العلم بالحكم مأخوذ فى الموضوع فما هو مدلول الخطاب هو القضييه الحقيقيه والموضوع فيه قد أخذ فيها مفروض الوجود أى الموضوع فهو فرض العلم بالحكم وهذا هو الموضوع فى مرحله الجعل ومن هنا كل قضييه حقيقيه ترجع الى قضييه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول أى ثبوت الحكم.

فإذا فرض وجود العلم بالحكم مأخوذ فى الموضوع فالخطاب الشرعى يدل على القضييه الحقيقيه للموضوع المفروض وجده فى الخارج واما اذا كان القضييه قد وجدت فى الخارج بوجود موضوعها فصار العلم بالحكم فعلياً وخارجياً وواقعياً فهذا خارج عن مدلول الخطاب فمدلول الخطاب هو القضييه الحقيقيه للموضوع المفروض وجوده فى الخارج واما اذا وجد الموضوع فى الخارج فهو متأخر عن الخطاب.

ص: ٤١٨

فإذاً الحكم فى مرحله الجعل هو مدلول الخطاب واما الحكم فى مرحله فعليته بفعليه ثبوت الموضوع فهو خارج عن مدلول الخطاب فمرحله الفعلية خارجه عن مدلول الخطاب فإن فعلية الحكم أى فعلية فاعليته انما هو بفعليه الموضوع فى الخارج وهى خارجه عن مدلول الخطاب.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق العراقى (قد) غير تام وله كلام آخر سوف يأتى.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائىنى (قد) من ان المجعول فى باب الامارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى وليس المجعول فيها الحكم التكليفى كالوجوب او الحرمة حتى يلزم اجتماع المثلىن فى صوره المطابقه واجتماع الضدىن فى صوره المخالفه فموارد الامارات المعتبره كموارد العلم الوجدانى فكما ان موارد العلم الوجدانى ليس الا الحكم الواقعى فقط فإن كان العلم مطابقاً فهو منجز للحكم الواقعى وإن كان مخالفاً فهو معذر وكذلك الامارات فإن معنى حجيتها جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى فالشارع جعل خبر الثقة علماً تعبدياً وفى مواردنا ليس الا الحكم الواقعى فقط فإن كانت الاماره مطابقه له فهى منجزه له وإن كانت مخالفه له فهى معذره فإذاً لا موضوع لمحدور اجتماع المثلىن او اجتماع الضدىن لأن هذا المحدور مبنى على ان يكون المجعول فى باب الامارات التكليف (الحكم) الظاهرى كالوجوب او الحرمة حتى يلزم اجتماع المثلىن فى صوره المطابقه للواقع او اجتماع الضدىن فى صوره المخالفه وأما اذا قلنا ان المجعول هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى وان الشارع جعل اخبار الثقة علماً تعبدياً وظواهر الالفاظ علماً تعبدياً فليس فى مواردنا الا الحكم الواقعى فلا موضوع للزوم اجتماع الضدىن او المثلىن غايه الامر إن كانت الاماره مطابقه للحكم الواقعى فهى منجزه له وإن كانت مخالفه له فهى معذره.

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

الوجه الثاني: ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قد) ومنهم السيد الاستاذ من ان المجعول في باب الامارات الظنيه الطريقيه والكاشفيه والجامع هو العلم التعبدي في مقابل العلم الوجداني أى أن الشارع جعل أخبار الثقة علما تعبديا وكذلك ظواهر الالفاظ فإذا كان خبر الثقة علما تعبديا فعندئذ لا يلزم أى محذور لا محذور اجتماع الضدين في الواقع ولا محذور اجتماع المثليين فإن خبر الثقة إن كان مطابقا للواقع فهو منجز للواقع إذ ليس هنا ألا الحكم الواقعي وليس هنا حكم آخر وإن كان مخالفا للمثليين فهو معذر حاله حال العلم لوجداني فكما ان العلم الوجداني اذا كان مطابقا للواقع فهو منجز للواقع وإذا كان مخالفا للواقع فهو معذر فالعلم التعبدي كالعالم الوجداني فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه فليس في الواقع الا الحكم الواقعي فقط وليس هنا حكمان أحدهما حكم ظاهري والآخر حكم واقعي حتى يلزم محذور اجتماع الضدين تاره ومحذور اجتماع المثلي تاره أخرى فلا- يلزم شيء من المحذورين من باب السالبه بانتفاء الموضوع، نعم لو كان المجعول في باب الامارات الظنيه الحكم الظاهري التكليفي في مقابل الحكم الواقعي لزم محذور اجتماع الضدين في صوره المخالفه واجتماع المثليين في صوره المطابقه الا ان الامر ليس كذلك فإن المجعول هو الطريقيه والكاشفيه التعبديه والجامع بينهما العلم التعبدي هذا كله في الامارات.

وأما الاصول العمليه الشرعيه فهي على قسمين:

أحدهما الاصول المحرزه: كالاستصحاب والفراغ والتجاوز وما شاكلهما: فإن المجعول في هذه الاصول العمليه الطريقيه غايه الامر الفرق بين هذه الاصول العمليه المحرزه وبين الامارات أن المجعول في باب الامارات الطريقيه المطلقه المرسله بدون أى قيد واما في باب الاستصحاب فهي الطريقيه من حيث الجرى العملي وكذلك الحال في قاعده الفراغ والتجاوز فمن هذه الناحيه تختلف الاصول المحرزه عن الاصول غير المحرزه.

ص: ٤٢٠

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٧٥.

وما ذكره السيد الاستاذ بالنسبه الى قاعدتي الفراغ والتجاوز صحيح المجعول هو الطريقيه بناءً على هذا المسلك وأما بالنسبه الى الاستصحاب فمحل إشكال وسيأتي بحثه.

ثانيهما: الاصول غير المحرزه وسيأتي الكلام فيها.

فالتتيجه أن المجعول في باب الامارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدي فعندئذ لا يلزم شيء من المحذورين لا محذور

اجتماع الضدين ولا محذور اجتماع المثليين إذ ليس فى الواقع الا حكم واحد وهو الحكم الواقعى فلا موضوع لاجتماع الضدين او المثليين.

هكذا ذكرته مدرسه المحقق النائينى (قد) وللمناقشه فيه مجال من وجوه:

الوجه الاول: أن كون المجعول فى باب الامارات هو الطريقيه والكاشفيه غير معقول ثبوتا واثباتا ولا يمكن الالتزام به.

أما ثبوتا فلا شبهه فى ان طريقيه خبر الثقة طريقيه ناقصه ذاتيه وتكوينيه وغير قابله للجعل فإنها عين خبر الثقة كما هو الحال فى طريقيه القطع فإن طريقيه القطع عين ذات القطع وهى تكوينيه ذاتيه غير قابله للجعل التشريعى فلا يمكن تعلق الجعل التشريعى بالأمر التكوينى إذ يستحيل تعلق الجعل التشريعى بالأمر التكوينى والا لزم كونه أمرا تكوينيا وهو خلف لان الجعل عين المجعول فإذا كان المجعول امرا تكوينيا فالجعل ايضا امر تكوينى كالإيجاد والوجود فالوجود اذا كان امرا تكوينيا فالإيجاد ايضا امر تكوينى ولا يعقل ان يكون المجعول امرا تكوينيا والجعل امرا تشريعى اعتباريا فهذا غير معقول، وعلى هذا فجعل الطريقيه لأخبار الثقة وجعل الطريقيه لظواهر الالفاظ وجعل الكاشفيه لا يمكن ان يراد به الطريقيه التكوينيه فإنها غير قابله للجعل تشريعى فإذا لا يمكن ان يكون المراد من جعل الطريقيه للأخبار الثقة جعل الطريقيه التكوينيه إذ هو غير معقول لأنه يستحيل ان يتعلق الجعل التشريعى بالأمر التكوينى فإن الجعل التشريعى مجرد اعتبار لا واقع موضوعى له الا فى عالم الاعتبار والذهن فكيف يكون مؤثرا فى الامر التكوينى والجعل لا- بد ان يكون من سنخ المجعول فإنهما شىء واحد كالإيجاد والوجود فإن الجعل عين المجعول والمجعول عين الجعل فلا- يعقل ان يكون المجعول أمرا تكوينيا خارجيا والجعل امرا اعتباريا لا وجود له فى الخارج الا فى عالم الاعتبار.

ص: ٤٢١

فإذاً ليس المراد من جعل الطريقيه والكاشفيه جعل الطريقيه التكوينييه.

واما جعل الطريقيه التشريعيه فهو لغو ومجرد لقلقه لسان فلا أثر له فإنه لا يزيد فى طريقيه أخبار الثقة وظواهر الالفاظ فوجوده كالعدم ولا أثر له الا ان يرجع الى التنزيل أى تنزيل اخبار الثقة منزله العلم وتنزيل ظواهر الالفاظ منزله العلم ولكن هذه المدرسه تنفى التنزيله وان المجعول هو هو الطريقيه والكاشفيه لا تنزيل الامارات منزله العلم.

فإذاً جعل الطريقيه التكوينييه غير معقول وجعل الطريقيه والكاشفيه الاعتباريه لا أثر له ووجوده كالعدم فهو لغو فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، هذا بحسب مقام الثبوت.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان جعل الطريقيه والكاشفيه ممكن ثبوتاً الا انه لا دليل عليه فى مقام الاثبات فإن عمده الدليل فى حجيه اخبار الثقة وظواهر الالفاظ بل الدليل الوحيد على حجيه اخبار الثقة وظواهر الالفاظ إنما هو السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقة فى أحكامهم بين مواليتهم وعبوديتهم وهذه السيره ممضاه من قبل الشارع باعتبار ان هذه السيره مرتكزه فى الاذهان أى العمل بأخبار الثقة فإن الشخص اذا كان ثقة يقبل قوله ويصدق فى أخباره وهذا أمر ارتكازى وفى زمن النبى الا-كرم صلى الله عليه وآله وسلم الناس يعملون بأخبار الثقة وظواهر الالفاظ فلو كانت هذه السيره منافية لأغراض الشارع لكان على النبى الا-كرم صلى الله عليه وآله وسلم منع الناس عن العمل بها وردعهم وسكوتهم صلى الله عليه وآله كاشف عن الامضاء وكذلك الحال فى زمن الائمه عليهم السلام فإن الناس يعملون بأخبار الثقة فى رأى ومسمع من الائمه الاطهار عليه السلام فلو كانت منافية للأغراض التشريعيه لكان عليهم منع الناس عن العمل وصدور الردع عنها وسكوت الائمه عليهم السلام فى طول هذه الفتره الزمنيه وعدم صدور الردع كاشف عن الامضاء فإذاً السيره العقلانيه الجاريه على العمل بأخبار الثقة لا تدل على جعل أى شىء فلا جعل ولا مجعول فى سيره العقلاء وإنما هو عمل العقلاء بأخبار الثقة وامضاء الشارع هذا العمل فقط.

فإذاً لا جعل ولا مجعول في البين حتى يقال أن المجعول في باب الامارات هو الطريقيه والكاشفيه.

فإذاً لا يمكن الالتزام بما ذكرته مدرسه المحقق النائيني(قد) لا ثبوتاً ولا اثباتاً وسوف يأتي أن الآيات التي استدلت بها على حجيه أخبار الآحاد وكذلك الروايات مفادها جميعاً تأكيد لهذه السيره وليس تأسيس فالعمده هي السيره فليس في باب الامارات جعل حتى يكون المجعول هو الطريقيه والكاشفيه.

الوجه الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعول في باب الامارات هو الطريقيه والكاشفيه فمن الواضح ان جعل الطريقيه والكاشفيه للأمارات ليس جزافاً وبلا ملاك ولا فرق في ذلك بين ان يكون الحكم الظاهري من سنخ الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة وما شاكل ذلك او من سنخ الحكم الوضعي كالكاشفيه والطريقيه فإن جعل الحكم الظاهري لا يمكن ان يكون بلا-ملاك وجزافاً وقد تقدم ان التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي انما هو في مرحله المبادئ فإن مبدأ الحكم الظاهري اذا كان مضاداً لمبدأ الحكم الواقعي يلزم اجتماع الضدين واذا كان مماثلاً يلزم اجتماع المثليين ولا فرق في صياغه الحكم الظاهري سواء أ كانت صياغته بصياغه الحكم التكليفي او بصياغه الحكم الوضعي فعلى كلا-التقديرين جعل الحكم الظاهري بحاجه الى ملاك في مرحله المبادئ فإن كان ملاكه مضاداً لملاك الحكم الواقعي يلزم اجتماع الضدين وإن كان موافقاً لزم اجتماع المثليين واما الحكم الظاهري بما هو اعتبار سواء من سنخ الحكم التكليفي او من سنخ الحكم الوضعي بما هو اعتبار فلا-ينافي الحكم الواقعي بما هو اعتبار فالتنافي بينهما انما هو في مرحله المبادئ أى في المصلحه والمفسده والحب والبغض والاراده والكراهه لا في الوجوب والحرمة ولا في الطريقيه والكاشفيه والحكم الواقعي.

ولكن هذا الوجه غير صحيح فإن هذا الوجه لازمه التسبب ولا يمكن الالتزام به فإن الحكم الظاهر إذا كان ناشئاً عن مصلحة واقعيه في عرض مصلحه الواقع لزم التسبب واذ كانت ناشئه عن مصلحه في مرحله المبادئ لزم كون الطريقيه طريقيه واقعيه لا ظاهريه والكاشفيه كاشفيه واقعيه لا ظاهريه وكذلك اذا كان الحكم الظاهري حكماً تكليفاً إذا كان ناشئاً عن مصلحة في الواقع في عرض مصلحه الحكم الواقعي لزم التسبب وسوف نبين ذلك في الوجه الثالث الذي ذكره شيخنا الانصارى (قد).

الوجه الثالث: أن لو سلمنا ان المجعول هو الطريقيه والكاشفيه ألا انه لا يدفع تمام المحذور فإن الطريقيه اذا كانت مخالفه للواقع كما اذا فرضنا ان في الواقع الشيء حرام والاماره قائمه على أباحته فهو يستلزم القاء العبد في المفسده وهو قبيح او اذا كان الشيء في الوقع واجبا والاماره قائمه على اباحته وهو يستلزم تفويت المصلحه وهو قبيح فالإشكال غير منحصر بلزوم اجتماع الضدين او المثليين بل من الاشكالات ألقاء العبد في المفسده وتفويت المصلحه او نقض الغرض وهو قبيح بحكم العقل العملي.

هذا كله فيما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قد) (١)

وإلى هنا قد تبين ان ما ذكرته هذه المدرسه غير تام لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الانصارى (قد) وهو متمثل في طريقتين:

الطريق الاول: الالتزام بالمصلحه السلوكيه، وبيانه: أن حجيه الامارات من باب السببيه تنقسم الى ثلاثه اقسام:

الاول: السببيه المنسوبه الى الاشاعره.

ص: ٤٢٤

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٧٥.

الثاني: السببيه المنسوبه الى المعتزله.

الثالث: السببيه التي ذكرها شيخنا الانصارى (قد) وهي الالتزام بالمصلحه السلوكيه.

أمّا القسم الاول وهي السببيه المنسوبه الى الاشاعره فيمكن تفسيرها بتفسيرين:

التفسير الاول: أن الاحكام الشرعيه غير مجعوله في الشريعه المقدسه وصفحه الشريعه خاليه عن الاحكام الشرعيه نهائياً وهي تابعه للأمارات القائمه عليها فإن قامت الاماره على وجوب شيء فالشارع جعل الوجوب لذلك الشيء وإن قامت الاماره على حرمه

شئ فالشارع جعل الحرمة لذلك الشئ وإن قامت الاماره على جزئيه شئ فالشارع جعل الجزئيه وهكذا فى الاحكام التكليفيه والاحكام الوضعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه فإن جعلها يتبع قيام الاماره ويقطع النظر عن قيام الاماره فلا حكم فى الواقع لا تكليفا ولا- وضعا وهذا التفسير فى نفسه غير معقول وبطلانه من البديهيات الاوليه التى قياساتها معها فإن الاماره تتوقف على وجود ذبيها فى الواقع فلا- يمكن اتصاف شئ بالاماره بدون وجود ذبيها فى الواقع او اتصف شئ بالكاشف بدون وجد المنكشف او العلم بدون وجود المعلوم او الطريق بدون وجود ذى الطريق فإنه فى نفسه غير معقول فهذا التفسير فى نفسه تفسير خاطئ وغير معقول.

التفسير الثانى: ان الاحكام الشرعيه مجعوله فى الشريعه المقدسه بتمام اصنافها من الاحكام الوضعيه والتكليفيه لموضوعاتها المقدره وجودها فى الخارج بنحو القضايا الحقيقه ولكن فعليه تلك الاحكام مشروطه بعلم المكلف بها فإن علم المكلف بها صارت فعليه وواقعيه وإن لم يعلم المكلف بها بأن يكون جاهلا فلا حكم واقعى فإن الحكم ينتفى بانتفاء شرطه وإنما هو ثابت فى مرحله الجعل فقط وهى مرحله الاعتبار هذا نظير وجوب الحج المجعول فى الشريعه المقدسه على المستطيع فاذا استطاع شخص صار وجوب الحج عليه فعليا وواقعيًا وأما اذا لم يستطع فلا وجوب فى حقه وكذلك الحال فى العلم اذا كان شرطاً لفعليه الحكم فإن علم بالوجوب صار الوجوب فعليا وواقعيًا وإن لم يعلم به فلا وجوب ويتنfy بانتفاء شرطه وكذلك الحال فى سائر الاحكام من الاحكام التكليفيه والاحكام الوضعيه وهذا الوجه فى نفسه امر معقول وممكن فى مقام الثبوت لما ذكرناه غير مره من انه لا- مانع من أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول ولا يلزم منه أى محذور لا محذور تقدم الشئ على نفسه ولا محذور الدور فشئ من هذه المحاذير غير لازم ولا مانع من ذلك ثبوتاً، الا انه لا يمكن الالتزام بهذا التفسير فى مقام الاثبات فإن لازم ذلك خلو الاحكام الواقعيه الفعليه فى موارد الامارات والاصول العمليه فإن المكلف جاهل بالاحكام الشرعيه فى هذه الموارد فتتنفى الاحكام الشرعيه فى موارد الامارات والاصول العمليه بانتفاء شرطها وهو العلم بها وهو خلاف الضروره إذ لا شبهه فى ثبوت الاحكام الواقعيه فى موارد الامارات والاصول العمليه وهى مشتركه بين العالم والجاهل فإن الاحكام الواقعيه الفعليه ثابتة فى موارد الامارات والاصول العمليه حتى يتصور الشك فيها واحتمالها والظن بها.

فالأحكام الواقعيه فى هذه الموارد مشتركه بين العالم والجاهل فلا يمكن الالتزام بهذا التفسير فى مقام الاثبات هذا مضافا الى ان مقتضى إطلاقات الكتاب والسنة ان الاحكام الواقعيه مشتركه بين العالم والجاهل فإنه لا دليل على تقييد تلك الاطلاقات بالعالم بها فإنها بإطلاقها تدل على ثبوت الاحكام الواقعيه والمشاركه بين العالم والجاهل بها معا فمن أجل ذلك لا يمكن الالتزام بهذا التفسير.

فالتتيجه: أن السببيه المنسوبه الى الاشاعره لا يمكن الالتزام بها.

وأما السببيه المنسوبه الى المعتزله فيمكن تفسيرها بتفسيرين:

التفسير الاول: ان الاحكام الشرعيه مجعوله فى الشريعه المقدسه بتمام اشكالها واصنافها من الاحكام التكليفيه والاحكام الوضعيه لموضوعاتها المقدره وجودها فى الخارج بنحو القضايا الحقيقه ولكنها مشروطه بعدم العلم بالخلاف والمراد من العلم بالخلاف اعم من العلم الوجدانى والعلم التعبدى كالأمارات فإذا ثبتت الاحكام الواقعيه مشروطه بعدم العلم بالخلاف فإذا قامت الاماره على اباحه شىء وكان فى الواقع حراما فالحرمة غير ثابتة وتنتفى بانتفاء شرطها فإن ثبوت الحرمة فى الواقع مشروط بعدم العلم بخلافها والمفروض ان الاماره علم تعبدي وهى قامت على خلاف هذه الحرمة فالحرمة غير ثابتة ومنتفيه بانتفاء شرطها ولا حكم فى مؤدى الاماره ايضا فإن مؤدى الاماره ايضا خالٍ عن الحكم الالزامى وكذلك اذا قامت الاماره على عدم وجب شىء وكان فى الواقع واجبا فإن الوجوب الواقعي ينتفى بانتفاء شرطه وهو مشروط بعدم العلم بخلافه والعلم بالخلاف موجود وهو الاماره اذ المراد من العلم أعم من العلم الوجدانى والعلم التعبدى فالأماره قائمه على خلافه فإذا لا حكم فى الواقع من جهة عدم وجود شرطه وأما الحكم فى مؤدى الاماره فأیضا غير موجود لعدم جعله من الاول فإذا الواقع خالٍ عن الحكم الشرعى.

وهذا التفسير وإن كان ممكناً ثبوتاً ولا مانع منه لما ذكرناه سابقاً من أنه لا مانع من أخذ عدم العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول ولا يلزم منه أي محذور إلا - أنه لا يمكن الالتزام في ذلك في مقام الاثبات إذ لا يُلزم ذلك خلو الواقع عن الحكم فإذا قامت الأماره على عدم وجوب شيء أو على عدم حرمة و كان في الواقع واجباً أو حراماً فلا يُلزم ذلك خلو هذه الواقعة عن الحكم أما الحكم الواقعي فمن جهة انتفاء شرطه وأما مؤدى الأماره فلعدم جعل الحكم فيه من الأول هذا مضافاً إلى أن مقتضى إطلاقات أدله الكتاب والسنة إلى أن الأحكام الواقعية ثابتة في الواقع ومشاركة بين العلم والجاهل ولا اشتراط في البين فإن مقتضى تلك الإطلاقات عدم اشتراط تلك الأحكام بعدم العلم بالخلاف.

فإذاً هذا التفسير وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات وهو نظير التفسير الثاني للسبب المنسوبه إلى الأشاعره.

التفسير الثاني: أن الأحكام الواقعية مجعوله في الشريعة المقدسه وجعلها لا يتوقف على شيء غاية الأمر أن الأماره إذا قامت على تلك الأحكام فإن كانت مطابقه للواقع فهي منجزه لتلك الأحكام وسبب لفعاليتها وتنجزها وإن كانت مخالفه لهذه الأحكام فقد أحدثت مصلحه في مؤداها أقوى من مصلحه الواقع وحيث أن المصلحه الحادثه في مؤدى الأماره أقوى من مصلحه الواقع فهي توجب انقلاب الواقع لا محاله إلى الواقع الثانوى وهو مؤدى الأماره كما إذا فرضنا أن في يوم الجمعة الواجب هو صلاه الجمعة في الواقع ولكن الأماره قد قامت على أن الواجب في هذا اليوم هو صلاه الظهر فهذه الأماره تحدث مصلحه في صلاه الظهر أقوى من مصلحه صلاه الجمعة فبطبيعته الحال توجب انقلاب الواقع الأولي إلى الواقع الثانوى فيكون الواجب وقعا هو صلاه الظهر دون صلاه الجمعة أو إذا فرضنا أن الأماره قامت على حليه شرب ماء العنب بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه فإنها تحدث مصلحه في المؤدى أقوى من مفسده الحرمة الواقعيه فلا محاله ينقلب الواقع فيكون مباحاً فيجوز له واقعا شرب ماء العصير العنبي بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه.

وهذا التفسير ايضا مما لا يمكن الالتزام به لأنه مخالف لأدله حجيه الامارات والاصول العمليه فإن مقتضى أدله حجيه الامارات والاصول العمليه أن الاحكام الواقعيه ثابتة ولا- تتغير بقيام الاماره على خلافها وانها مشتركه بين العالم والجاهل بلا فرق بينهما وكذلك مخالفه لإطلاق الكتاب والسنة فمن اجل ذلك لا يمكن الالتزام بهذا التفسير ايضا فى مقام الاثبات.

فالتتيجه انه لا- يمكن الالتزام بالسببيه المنسوبه الى المعتزله ايضا لأنها مخالفه لحجيه الامارات والاصول العمليه ومخالفه لإطلاقات الكتاب والسنة.

وأما القسم الثالث وهو المصلحه السلوكيه التى التزم بها شيخنا الانصارى (قد) فيبانها:

أن الاماره اذا قامت على اباحه شىء وكان فى الواقع حراما فحجيه هذه الاماره بطبيعه الحال توجب القاء المكلف فى المفسده او أن الاماره قامت على اباحه شىء وكان فى الواقع واجبا فحجيه هذه الاماره لا- محاله توجب تفويت المصلحه الملزمه عنه وكلاهما مستحيل وقبيح بحكم العقل العملى وحيث ان حجيه الاماره تستلزم هذا المحذور فلا يمكن ان تكون من قبل المولى بدون مبرر فالمولى اوجب حجيه الاماره مع انها تؤدى الى القاء المكلف فى المفسده تاره وتفويت المصلحه الملزمه عنه تاره اخرى ويكون ذلك بلا مبرر هذا غير معقول من المولى، فالمبرر لذلك هو الالتزام بالمصلحه السلوكيه أى المصلحه فى سلوك الاماره والعمل على طبقها والتعبد بها فإن فى التعبد بالاماره وسلوكها مصلحه وهذه المصلحه تدارك المفسده الواقعيه وتدارك المصلحه الفائته ومع الالتزام بهذه المصلحه فلا يكون القاء العبد فى المفسده قبيحا لأنه متدارك بالمصلحه السلوكيه وكذلك تفويت المصلحه الملزمه الواقعيه عنه ليس بقبيح لأنها متداركه بالمصلحه السلوكيه وهذه المصلحه تختلف باختلاف الفتره الزمنيه طولا وقصرا، فتاره سلوك الاماره فى اول الوقت فهى تدارك مصلحه اول الوقت لا مصلحه تمام الوقت واخرى سلوك الاماره فى تمام الوقت فهى تدارك مصلحه تمام الوقت وثالثه سلوك الاماره فى تمام العمر فهى تدارك المصلحه الفائته عنه فى تمام العمر.

وعندئذ لا- يلزم أى محذور فى البين لا- محذور اجتماع الضدين او المثلين ولا- محذور القاء العبد فى المفسده ولا تفويت المصلحه عنه وقد التزم بهذا المسلك المحقق النائينى(قد) ايضا وانه على ضوئه لا يلزم من حجيه الامارات أى محذور فى البين.

هذا ملخص ما ذكره شيخنا الانصارى(قد) (1)

حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظن

ذكرنا أن شيخنا الانصارى(قد) قد التزم فى باب الامارات الظنيه بالمصلحه السلوكيه وأن معنى حجيه الامارات مبنى على هذه المصلحه وقد أورد على هذا المسلك السيد الاستاذ(قد) بتقريب ان هذا المسلك يستلزم التسبب وانقلاب الواقع من التعيين الى التخيير لأن سلوك الاماره اذا كان مشتملا على مصلحه ملزمه يتدارك بها المصلحه الفائته الواقعيه او الوقوع فى المفسده فعندئذ بطبيعته الحال لا يكون الواجب هو الواقع معينا وبجده الخاص فالمكلف حينئذ مخير بين استيفاء مصلحه الواقع فى الاتيان به وبين سلوك الاماره واستيفاء المصلحه السلوكيه التى يتدارك بها مصلحه الواقع فإذا الواجب عليه احد الامرين ومعنى ذلك ان الواجب هو الجامع بين سلوك الاماره وبين الواقع لأن استيفاء مصلحه الواقع كما يمكن من خلال الاتيان بالواقع يمكن استيفائها بسلوك الاماره وقد ذكرنا فى مبحث الواجب التخييرى أن مرجع الواجب التخييرى الى وجوب الجامع والمكلف مخير بين فرديه او افراده وليس مرجع الواجب التخييرى الى جعل وجوبين مشروطين او جعل وجوبات مشروطه بل جعل وجوب واحد متعلق بالجامع ويكون المكلف مخيرا بين فرديه او افراده وفى المقام بما ان المكلف متمكن من استيفاء مصلحه الواقع بالإتيان به كما يتمكن من استيفاء مصلحه الواقع بسلوك الاماره المخالفه للواقع فإذا بطبيعته الحال يكون الواجب هو الجامع بين الواقع وبين سلوك الاماره.

ص: ٤٢٩

١- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج ١، ص ١١٣.

وعلى هذا فيكون المكلف على قسمين:

أحدهما: مَنْ قامت الاماره على عنده على خلاف الواقع وهو مكلف بالجامع بين سلوك الاماره وبين الواقع.

وثانيهما: مَنْ كان عالما بالواقع او جاهلا به ولكن لم تقم عنده اماره على خلاف الواقع فهو مكلف بالواقع تعيينا.

فالأول مكلف بالجامع بين سلوك الاماره وبين الواقع واما الثانى فحيث لم تقم عنده أماره على خلاف الواقع سواء أ كان عالما بالواقع أم كان جاهلا- به فعلى كلا- التقديرين فهو مكلف بالواقع تعييناً ولازم ذلك ان لا يكون الحكم الواقعى مشتركاً بينهما فأحدهما محكوم بالجامع وتكليفه الجامع بين الواقع وسلوك الاماره المخالفه للواقع والاخر تكليفه الواقعى تعييناً فلا يكون الحكم

الواقعي مشتركاً بينهما.

وقد استدل (قد) على بطلان ذلك بأمرين:

الأمر الأول: بالإجماع القطعي من الأصحاب على بطلان التسيب سواء أكان تسيب الأشاعره أو التسيب المنسوب إلى المعتزله أو التسيب الذي أبداه شيخنا الأنصاري (قد) وهو المصلحه السلوكيه فالتسيب بكافه اشكاله باطل بالإجماع.

الأمر الثاني: الروايات الكثيره المتواتره التي تنص على ان الاحكام الواقعيه مشتركه بين العالم بها والجاهل فلا يمكن ان لا يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين المكلفين فالأحكام الواقعيه مشتركه بين العالم والجاهل.

هكذا ذكره السيد الاستاذ (قد) (1).

ولنا تعليق على ما ذكره السيد الاستاذ (قد) وتعليق على ما ذكره شيخنا الأنصاري (قد).

أمّا الأول فهنا تعليقان التعليق على اصل اشكال السيد الاستاذ (قد) على الشيخ والتعليق الثاني على ما اورده عليه من الدليل.

أما التعليق الأول فلا شبهه في ان أماريه الاماره الظنيه متقومه باحتمال أصابته للواقع واحتمال عدم أصابته للواقع فالأماره الظنيه متقومه ذاتاً وحقيقه بهذين الاحتمالين احتمال أصابتها للواقع واحتمال عدم أصابتها للواقع سواء أكان الاحتمالان متساويين ام كان احدهما أكبر من الآخر فهذان الاحتمالان مقومان لأماريه الاماره وبمثابه الجنس والفصل للنوع وبانتفائهما تنتفى الاماره فإن الاماره متقومه ذاتاً وحقيقه بهذين الاحتمالين وعلى ذلك لا بد من فرض وجود الواقع في المرتبه السابقه معيناً حتى يحتمل أصابه الاماره له او عدم أصابتها له وعلى هذا فالاماره على القول بالمصلحه السلوكيه توجب انقلاب الواقع من الوجوب التعيني الى الوجوب التخيري المتعلق بالجامع كما اذا فرضنا ان في الواقع الدعاء عند رؤيه الهلال واجب تعييناً وقامت الاماره على عدم وجوبه فهذه الاماره بمقتضى اشتمال سلوكها على مصلحه ملزمه توجب انقلاب الواقع أي توجب انقلاب الوجوب التعيني الى الوجوب التخيري المتعلق بالجامع فلازم ذلك انتفاء الواقع واذا انتفى الواقع انتفت الاماره ايضاً فإن الاماره متقومه باحتمال أصابتها للواقع تعييناً وعدم أصابتها له فاذا انتفى الواقع انتفت الاماره ايضاً لأنه هذين الاحتمالين من المقومات الذاتيه للأماره وبمثابه الجنس والفصل للنوع وبانتفائهما تنتفى الاماره فلا اماره.

ص: ٤٣٠

فإذاً يلزم من فرض وجود الاماره عدم وجودها ومن فرض قيامها عدم قيامها وكلما يلزم من فرض وجوده عدم وجوده فوجوده مستحيل فإذا فرضنا ان فى يوم الجمعة الواجب هو صلاه الظهر والاماره قائمه على وجوب صلاه الجمعة فى يومها وهذه الاماره لم تحدث مصلحه فى صلاه الجمعة أى ان صلاه الجمعة تبقى على عدم وجوبها والمصلحه إنما هى فى سلوك الاماره لا فى مؤداها فمؤدى الاماره أى صلاه الجمعة لا مصلحه فيه فلا تكون واجبه واقعا والاماره لم تحدث مصلحه فيها والمصلحه انما هى فى سلوك الاماره وهذه الاماره توجب انقلاب الواقع أى توجب انقلاب الوجوب التعيينى المتعلق بصلاه الظهر الى الوجوب التخيرى المتعلق بالجامع وهو الجامع بين صلاه الظهر وبين سلوك هذه الاماره المخالفه للواقع فإذا ينتفى الواقع فإذ انتفى الواقع التعيينى تنتفى الاماره ايضا فإن الاماره متقومه بالاحتمالين احتمال اصابتها للواقع واحتمال عدم اصابتها له وبانتفاء الواقع ينتفى هذان الاحتمالان وبانتفاءهما تنتفى الاماره لأنهما من المقومات الذاتيه للاماره وبمثابه الجنس والفصل لها فعندئذ يلزم من انقلاب الاماره للواقع ومن الوجوب التعيينى الى الوجوب التخيرى المتعلق بالجامع يلزم منه عدم وجود الاماره وعدم قيامها فيلزم من فرض وجودها عدم وجودها ومن فرض قيامها عدم قيامها وكلما يلزم من فرض وجود الشئ عدمه فوجوده مستحيل.

فإذاً ما ذكره السيد الاستاذ (قد) من ان المصلحه السلوكيه فى الاماره توجب انقلاب الواقع من الوجوب التعيينى الى الوجوب التخيرى يستلزم هذا المحذور أى يستلزم انتفاء الاماره نهائيا.

ولكن هذا المحذور انما يلزم اذا كانت المصلحه السلوكيه فى عرض المصلحه الواقعيه فاذا كانت المصلحه السلوكيه فى عرض المصلحه الواقعيه يلزم انقلاب الوجوب التعيينى الى الوجوب التخيرى المتعلق بالجامع واما اذا قلنا ان المصلحه السلوكيه فى طول مصلحه الواقع وكلتا المصلحتين للواقع غايه الامر اذا لم يتمكن المكلف من استيفاء مصلحه الواقع يستوفى المصلحه السلوكيه فإنه اذا استوفى المصلحه السلوكيه فقد استوفى المصلحه الواقعيه لأنها فى طول تلك المصلحه لا فى عرضها فعندئذ لا يلزم محذور الانقلاب فعندئذ كلتا المصلحتين ترجع الى مصلحه الواقع غايه الامر أحدهما فى طول الاخرى فالمصلحه الواقعيه متقدمه رتبه والمصلحه السلوكيه فى طولها وهى انما لتدارك تلك المصلحه الواقعيه فعندئذ لا يلزم هذا المحذور.

ولعل مراد شيخنا الانصارى هو ذلك.

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

الى هنا قد تبين أن ما ذكره السيد الاستاذ من ان الالتزام بالمصلحة السلوكيه يستلزم التسبب (التصويب) وانقلاب الواقع ولا فرق فى التسبب بين انقلاب الواقع من الواجب التعيينى الى الواجب التعيينى الآخر او من الواجب التعيينى الى الواجب التخيري فالجامع هو انقلاب الواقع فالأماره اذا كانت موجه لانقلاب الواقع فهو تسبب باطل وغير صحيح فاذا فرضنا ان الاماره قامت على جواز شرب ماء العنب المغلى قبل ذهاب ثلثيه وهو حرام فى الواقع ومشمتمل على مفسده ملزمه والمصلحة السلوكيه فى هذه الاماره تدارك المفسده ومعنى كونها تدارك المفسده ان هذه المفسده تمحى عن الساحه ويصبح جواز شرب ماء العنب المغلى قبل ذهاب ثلثيه حلال واقعا او اذا قامت الاماره على استحباب الدعاء عند رؤيه الهلال وفرضنا انه واجب فى الواقع ومشمتمل على مصلحة ملزمه فالمصلحة السلوكيه تدارك المصلحة الفائتة فيصبح الدعاء عند رؤيه الهلال جائزا ومستحبا واقعا وهذا هو معنى التسبب وكذا اذا فرضنا دوران الامر بين وجوب الصلاه تماما او وجوب الصلاه قصرا فى مورد وفرضنا ان الواجب هو الصلاه تماما والاماره قد قامت على وجوب الصلاه قصرا فالمصلحة السلوكيه توجب انقلاب الواقع من الوجوب التعيينى الى الوجوب التخيري المتعلق بالجامع فهذا هو التسبب وهو باطل.

فما ذكره شيخنا الانصارى من ان حجيه الامارات مبنية على المصلحة السلوكيه غير صحيح إذ الالتزام بالمصلحة السلوكيه التزام بالتسبب وانقلاب الواقع.

ولكن ذكرنا ان ما ذكره السيد الاستاذ (قد) لا- يمكن المساعده عليه فإن الاماره الظنيه متقومه ذاتا وحقيقه باحتمالين احتمال اصابتها للواقع واحتمال عدم اصابتها للواقع سواء كانا متساويين ام كان احدهما اكبر من الآخر فهما مقومان للأماره وبمثابه الجنس والفصل للنوع وبانتفائهما تنتفى الاماره ولهذا لا بد من فرض ثبوت الواقع فى المرتبه السابقه وان ثبوت الواقع امر مفروغ عنه فالأماره اذا كانت موجه لانقلاب الواقع فيلزم انها موجه لانقلاب نفسها فعندئذ يلزم من فرض قيام الاماره على الواقع عدم قيامها عليه ومن فرض وجودها على الواقع عدم وجودها وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل فى الخارج وهذا الاشكال يرد على ما ذكره السيد الاستاذ(قد) وقد يظهر من بعض كلمات شيخنا الانصارى(قد) ان المصلحة السلوكيه فى طول مصلحة الواقع وليست مصلحة مستقله فى عرضها بل هى بمثابة تتمه لمصلحة الواقع نظير مصلحة التيمم فإنها مصلحة تتمه لمصلحة الطهاره أى ان مصلحة الطهاره مصلحة اتسعت لمصلحة التيمم وان كانت مصلحة التيمم فى طول مصلحة الموضوع والغسل وكذلك فى المقام فإن المصلحة السلوكيه فى طول مصلحة الواقع مثلاً لصلاه الظهر مصلحة موسعه اتسعت المصلحة السلوكيه ايضا غايه الامر ان المصلحة السلوكيه فى طول المصلحة الواقعيه وموضوع هذه المصلحة الاماره المخالفه للواقع فاذا قامت الاماره على وجوب صلاه الجمعه فى يومها فإن هذه الاماره لم تحدث مصلحة فى يوم الجمعه فصلاه الجمعه تبقى على عدم وجوبها فى الواقع وإنما المصلحة قائمه بسلوك هذه الاماره وهذه المصلحة فى طول مصلحة الواقع والاماره المخالفه للواقع

منوطه بثبوت الواقع في المرتبه السابقه وكون الواقع امرا مفروغا عنه في المرتبه السابقه حتى تتصف هذه الاماره بالمخالفه للواقع فمن اجل ذلك لا- يمكن ان تكون هذه الاماره توجب انقلاب الواقع فيان هذه الاماره إذا كانت موجبه لانقلاب الواقع فهي موجبه لانقلاب نفسها فمن اجل لك لا يمكن ان تكون موجبه لانقلاب الواقع فإنها متقومه بثبوت الواقع.

ص: ٤٣٢

وعلى هذا فاستيفاء المصلحه السلوكيه مشروطه ببقاء الواقع وانحفاظه بحده الخاص المعين مثلا وجوب صلاه الظهر وجوب تعييني والوجوب التعيني لصلاه الظهر مشروط بتحقيق المصلحه المطلوبه للمولى وهي المصلحه السلوكيه ومن هنا لا- يعقل التخيير بين وجوب السلوك وبين وجوب صلاه الظهر فإن معنى التخيير ان يكون وجوب سلوك هذه الاماره المخالفه لوجوب صلاه الظهر عدل لوجوب صلاه الظهر وعلى هذا فسلك هذه الاماره رافع لوجوب صلاه الظهر فإن الاتيان بأحد العدلين يوجب رفع وجوب العدل الاخر فإذا سلوك هذه الاماره يوجب رفع وجوب صلاه الظهر ورفع وجوب صلاه الظهر يستلزم رفع مخالفه هذه الاماره واذا ارتفعت مخالفه هذه الاماره بارتفاع وجوب صلاه الظهر ارتفع وجوب السلوك بارتفاع موضوعه وهو مخالفه هذه الاماره لوجوب صلاه الظهر فعندئذ يلزم من فرض وجوده عدمه وهو مستحيل.

هذا المعنى يظهر من شيخنا الانصارى(قد) من بعض كلماته مع التوجيه.

ولكن ذلك وإن كان ممكنا ثبوتا ولكن لا دليل على ذلك في مقام الاثبات وليس بإمكاننا اثبات ذلك بدليل فإن عمده الدليل على حججه اخبار الثقه وظواهر الالفاظ وغيرهما من الامارات الظنيه السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا ومن الواضح انه لا اشعار في السيره على ذلك فضلا عن الدلاله فإن السيره تدل على ان هذه الامارات طريق الى الواقع ومنجز للواقع عند الاصابه ومعذر عند الخطأ أما السببيه والمصلحه السلوكيه فالسيره لا اشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلاله وأما الآيات والروايات على تقدير تسليم دلالتها على حججه الامارات الظنيه فلا شبهه انها لا تدل على السببيه ولا تدل على المصلحه السلوكيه بل لا اشعار فيها فضلا عن الدلاله.

ص: ٤٣٣

فما يظهر من الشيخ عليه الرحمه فى بعض كلماته وإن كان ممكنا ثبوتا ولكن لا يمكن الالتزام به فى مقام الاثبات بدليل.

وأما ما ذكره سيدنا الاستاذ(قد) من الدليلين على بطلان التسبيب وكان الاول منهما الاجماع من الاصحاب على بطلان التسبيب بكافه اشكاله سواء أ كان التسبيب المنسوب الى الاشاعره او التسبيب المنسوب الى المعتزله او التسبيب المنسوب الى الاماميه الذى ابداه شيخنا الانصارى(قد) وهو الالتزام بالمصلحه السلوكيه فالتسبيب بتمام اشكاله باطل ولكن ذكرنا غير مره أنه لا يمكن الاعتماد على الاجماع فى شىء من المسائل الفقهيه فإن الاجماع فى نفسه لا يكون حجه وإن كان من جميع العلماء المتقدمين والمتأخرين فحجيه الاجماع منوطه بوصول هذا الاجماع إلينا من زمن الائمة عليهم السلام يدا بيد وطبقه بعد طبقه ولا طريق لنا الى ذلك فمن اجل ذلك لا- يمكن الاعتماد على الاجماع هذا مضافا الى ان لهذا الاجماع مدرك معلوم فلا أثر لمثل هذا الاجماع.

وأما الروايات التى تنص على اشتراك التكليف الواقعى بين العالم والجاهل وقد ادعى شيخنا الانصارى(قد) توترها ولكن الامر ليس كذلك أى أنه لا- توجد روايه واحده تكون بلسان اشتراك التكليف الواقعى بين العالم والجاهل ومن هنا لعل مراد الشيخ(قد) من الروايات المتواتره الروايات التى تدل على حجيه أخبار الآحاد وتدل على حجيه الاصول العمليه فإن هذه الروايات تدل بالمطابقه على حجيه أخبار الآحاد وبالالتزام على ان الاحكام الواقعيه فى موارد مشتركه بين العالم والجاهل وكذلك الروايات التى تدل على حجيه الاصول العمليه فإنها تدل على ان الاحكام الواقعيه فى موارد مشتركه بين العالم والجاهل هذا مضافا الى إطلاقات الكتاب والسنه فإن مقتضاها اشتراك الاحكام الواقعيه بين العالم والجاهل هذا كله فى الوجه الاول.

الوجه الثاني: أنا لا نتصور قيام المصلحه السلوكيه فى سلوك الاماره.

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره السيد الاستاذ(قد) من الاشكال على الشيخ عليه الرحمه لا يمكن المساعده عليه كما ان ما ذكره من الدليل قابل للمناقشه وأما ما ذكره شيخنا الانصارى(قد) من ان المصلحه السلوكيه قائمه بسلوك الاماره لا بمؤداها فهو بالتحليل لا يرجع الى معنى معقول ومحصل لأن سلوك الاماره ليس له واقع موضوعى فى الخارج حتى يكون مشتملا على مصلحه فإن سلوك الاماره إنما هو بالإتيان بالمؤدى فإن المكلف اذا أتى بمؤدى الاماره صدق عليه انه سلك الاماره وعمل بها وإذا لم يأت بالمؤدى فلا يصدق عليه عنوان سلوك الاماره والعمل بها فإذا سلوك الاماره ليس له واقع موضوعى فى الخارج وإنما هو شيء منتزع ولا واقع له حتى يكون مشتملا على مصلحه ملزمه فما ذكره الشيخ من ان المصلحه السلوكيه قائمه بسلوك الاماره لا لا بالمؤدى فإذا قامت الاماره على وجوب صلاه الجمعه فى يومها وكان فى الواقع الواجب هو صلاه الظهر فالمصلحه انما هى فى سلوك هذه الاماره وهذه الاماره لم تحدث مصلحه فى مؤداها وهو صلاه الجمعه فصلاه الجمعه خاليه عن المصلحه ولا مصلحه فيها والمصلحه انما هى قائمه بسلوك هذه الاماره ومن الواضح ان سلوك الاماره لا يمكن تحقيقه الا بالإتيان بالمؤدى فإذا أتى المكلف بصلاه الجمعه فقد صدق عليه انه سلك هذه الاماره وعمل بها وأما إذا لم يأت بصلاه الجمعه فلم يعمل بهذه الاماره ولم يأت بها فإن ما له واقع فى الخارج هو المخبر والمخبر به وأما الاخبار فهو نسبه بينهما فلا واقع موضوعى له فى الخارج لكى يكون مشتملا على مصلحه ملزمه يتدارك بها المصلحه الفائتة الواقعيه او الوقوع فى المفسده فما ذكره شيخنا الانصارى(قد) بالتحليل لا يرجع الى معنى محصل فإنه (قد) قد صرح بأن المؤدى خالٍ عن المصلحه فإن المصلحه انما هى فى سلوك الاماره لا- فى المؤدى خلافا للأشاعره والمعتزله فإنهم يذهبون إلى أن الاماره تحدث مصلحه فى المؤدى وشيخنا الانصارى لا يقول بذلك ويرى ان ذلك تصويب وباطل ولهذا التزم بأن المصلحه انما هى فى سلوك الاماره ولكن هذا بالتحليل لا يرجع الى معنى معقول.

ص: ٤٣٥

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مراده عليه الرحمه أن المصلحه قائمه بالمؤدى بعنوان السلوك فإن عنوان السلوك عنوان للمؤدى فإن الاماره قد تحدث مصلحه فى المؤدى بعنوانه الاوولى كما تقول به الاشاعره والمعتزله وقد تحدث فيه مصلحه بعنوان ثانوى وهو عنوان السلوك ولعل مراد الشيخ عليه الرحمه ذلك ولكن على هذا يلزم التصويب وانقلاب الواقع فإن فى الواقع الواجب هو صلاه الظهر يوم الجمعه فإذا قامت الاماره على وجوب صلاه الجمعه وفرضنا ان هذه الاماره تحدث مصلحه فى صلاه الجمعه أقوى من مصلحه صلاه الظهر فلا- محاله توجب انقلاب الواجب الواقعي الاوولى الى واجب ثانوى وهو صلاه الجمعه فإذا الواجب هو صلاه الجمعه واقعا دون صلاه الظهر ولكن هذا من جهه العلم الخارجى والا- يمكن ان تكون كلتا الصلاتين واجبه ولا تنافى بينهما بأن يكون فى يوم الجمعه الواجب كلتا الصلاتين صلاه الظهر وصلاه الجمعه ولكن حيث نعلم

وجدانا ان الواجب يوم الجمعة صلاه واحده إما صلاه الظهر او صلاه الجمعه واحتمال وجوب كلتا الصلاتين خلاف الضروره لأن فى كل يوم خمس صلوات واجبه لا أكثر من ذلك فمن اجل ذلك اذا كانت مصلحه صلاه الجمعه أقوى وأكبر من صلاه الظهر توجب انقلاب الواجب من الواجب التعيينى الى الواجب التعيينى الآخر فإن الواجب التعيينى من الاول هو صلاه الظهر وبعد قيام اليه صار الواجب التعيينى صلاه الجمعه فإذا الواجب واقعا وحقيقه على المكلف فى يوم الجمعة هو صلاه الجمعه ولا فرق من هذه الناحيه بين ان تكون الاماره تحدث مصلحه فى المؤدى بعنوانه الاولى أى تحدث مصلحه فى صلاه الجمعه بعنوانها الاولى او تحدث مصلحه فى صلاه الجمعه بعنوانها الثانوى وهو عنوان السلوك لا فرق من هذه الناحيه فعلى كلا التقديرين يلزم التصويب مع ان الشيخ عليه الرحمه لا- يقول بذلك وانما يقول بالمصلحه السلوكيه وهى لا- ترجع الى معنى معقول فى مقابل المصلحه القائمه بالمؤدى.

فما ذكره شيخنا الانصارى (قد) لا يمكن المساعدة عليه.

قد يقال كما قيل ان الاماره اذا قامت على اباحه شرب العصير المغلى قبل ذهاب ثلثيه وفرضنا ان هذه الاماره تحدث مصلحه فى المؤدى فيلزم اجتماع المصلحه والمفسده فى شىء واحد وهو العصير العنبى المغلى قبل ذهاب ثلثيه فإنه حرام ومشمول على مفسده ملزمه واذا كان مشتملا على مصلحه فعندئذ يلزم اجتماع المصلحه والمفسده فى شىء واحد واجتماع الحب والبغض والاراده والكراهه فى شىء واحد.

قد يقال كما قيل أنه لا مانع من اجتماع الحكمين المتضادين على شىء واحد بعنوانين مختلفين فإذا كان العنوان متعددا وإن كان المعنون واحدا فلا مانع من اجتماع الحكمين المتضادين فى المعنون ولكن بعنوانين مختلفين.

والنكته فى ذلك ان الاحكام الشرعيه امور اعتباريه لا واقع موضوعى لها فى الخارج ولا يمكن تعلق الاحكام الشرعيه بالأفعال الخارجيه والا لكانت خارجيه وهذا خلف فرض انها احكام اعتباريه لا واقع موضوعى لها فى الخارج فإذا متعلق الاحكام الشرعيه المفاهيم والعناوين فى عالم الذهن ولكن أخذ هذه العناوين والمفاهيم ملحوظه بنحو معرفيه والمشيريه الى الخارج فإذا ما هو فى الخارج ____ وهو المعنون ____ مطلوب بالعرض وما هو مطلوب بالذات هو العنوان الموجود فى الذهن.

ولكن هذا البيان غير صحيح لأنه ذكرنا غير مره ان المضاده بين الاحكام الشرعيه غير متصوره فإن الاحكام الشرعيه امور اعتباريه وامرها بيد الشارع رفعا ووضعاً لأن الجعل فعل اختياري للشارع مباشره ولا تتصور المضاده بين الامور الاعتباريه لأنها لا واقع موضوعى لها فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والذهن والمضاده والمناقضه والمماثله انما تتصور فى الامور التكوينييه الخارجيه لا فى الامور الاعتباريه التى لا وجود لها فى الخارج والتنافى فى الاحكام الشرعيه وعدم امكان جمع الوجوب والحرمة فى شىء واحد من جهه المبادئ فإن الحرمة تابعه للمفسده فى متعلقها والوجوب تابع للمصلحه فى متعلقه والمفسده والمصلحه لا تجتمعان فى شىء واحد فالشىء الواحد لا يمكن أن يكون مشتملا على مصلحه ومفسده معا ولا على الاراده والكراهه والحب والبغض فاستحاله اجتماع الضدين انما هى فى مرحله المبادئ لا- فى مرحله الجعل والا فلا مضاده بين الوجوب بما هو اعتبار وبين الحرمة بما هو اعتبار والمضاده بين المصلحه والمفسده وبين الحب والبغض والاراده والكراهه.

فما ذكر من انه لا مانع من اجتماع الضدين فى شىء واحد اذا كانا بعنوانين غير تام

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

الى هنا قد تبين أن ما ذكره شيخنا الانصارى (قد) من المصلحه السلوكيه القائمه بسلوك الاماره المخالفه للواقع وقد التزم بهذه المصلحه من جهه الدلاله الالتزاميه فإن الاماره المخالفه للواقع حيث انها تستلزم إما تفويت المصلحه الملزمه او القاء العبد فى المفسده الملزمه وكلاهما قبيح بحكم العقل العملى وصونا لحفظ كلام المولى عن القبيح لا بد من الالتزام بالدلاله الالتزاميه فإن دليل الحجيه يدل على حجيه الامارات المخالفه للواقع بالمطابقه ويدل بالالتزام على وجود مصلحه فى سلوك الاماره والعمل بها فمن اجل ذلك التزم (قد) بالمصلحه السلوكيه.

ولكن تقدم أنه لا يمكن الالتزام بها أما من جهه ان الالتزام بها يستلزم التصويب وانقلاب الواقع او انه يستلزم المحال أى يستلزم من فرض وجود الاماره عدمها وقد تقدم ذلك .

الطريق الثانى الذى ذكره شيخنا الانصارى (قد) للجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى وكذلك غيره: ان الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى ومتأخر عنه بمرتبين فإنه متأخر عن الشك تأخر الحكم عن موضوعه والشك متأخر عن الحكم الواقعى تأخره عن متعلقه فالنتيجه أن الحكم الظاهرى متأخر عن حكم الواقعى بمرتبين فعندئذ لا يلزم محذور اجتماع الضدين ولا تنافى بين الحكم الظاهرى الذى هو متأخر عن الحكم الواقعى بمرتبين وبين الحكم الواقعى ولا يلزم اجتماعهما فى شىء واحد وفى رتبه واحده كى يلزم اجتماع الضدين هكذا ذكره (قد) وكذلك غيره.

ويرد على هذا الطريق وجوه:

الوجه الاول: ان الحكم الظاهرى وإن كان متأخرا عن الحكم الواقعى بمرتبين إذ الحكم الظاهرى متأخر عن الشك تأخر الحكم عن موضوعه رتبه وكذلك الشك متأخر عن الحكم الواقعى تأخره عن متعلقه فالنتيجه أن الحكم الظاهرى متأخر هذا صحيح إلا أنه لا يمنع من اجتماع الضدين فى مرحله المبادئ فإن اجتماع الضدين بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى فى مرحله الجعل لا مانع منه وهذا التأخر الرتبى لو كان مانعا عن اجتماع الضدين إنما هو مانع عن اجتماعهما فى مرحله الجعل فالحكم الظاهرى بما هو اعتبار فى مرحله الجعل لا ينافى الحكم الواقعى كذلك لما ذكرناه غير مره من انه لا تتصور المضاده بين الامور الاعتباريه والاحكام الشرعيه حيث انها امور اعتباريه فلا تتصور المضاده بينها والمضاده بينهما إنما هى فى مرحله المبادئ فإن الاماره إذا قامت على وجوب شىء وكان فى الواقع حراما فعندئذ يلزم اجتماع المصلحه الملزمه مع المفسده الملزمه فى شىء واحد فى مرحله المبادئ وهذا مستحيل فاجتماع الاراده مع الكراهه والحب مع البغض فى شىء واحد وهذا مستحيل فإن الاماره التى تدل على وجوب شىء وكان فى الواقع محرما فالأماره تكشف عن وجود مصلحه ملزمه فى هذا الشىء والمفروض انه مشتمل على مفسده ملزمه فعندئذ يلزم اجتماع المصلحه مع المفسده فى شىء واحد وهو مستحيل وعلى هذا فتأخر الحكم الظاهرى عن

الحكم الواقعي انما هو فى مرحله الجعل وفى هذه مرحله لا- تنافى بينهما والتنافى انما هو بينهما فى مرحله المبادئ فإن المصلحه لا تجتمع مع المفسده فى شىء واحد والمحبويه لا تجتمع مع المبعوضيه فى شىء واحد وكذلك الاراده والكراهه.

ص: ٤٣٨

فالنتيجه أن هذا الطريق غير صحيح .

الوجه الثانى: ان تأخر الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعي انما هو فى الرتبه فإن الحكم الظاهرى متأخر عن الحكم الواقعي رتبه مع تقارنه معه زمنا ومن الواضح ان استحاله اجتماع الضدين انما هو فى زمن واحد أى يستحيل اجتماع الضدين فى زمن واحد وإن كان احدهما متقدما على الاخر رتبه فإن عالم الرتب انما هو عالم تحليلى من قبل العقل ولا واقع موضوعى له فى الخارج والاحكام الشرعيه غير مجعوله للرتب بين الاشياء فإن عالم الرتب عالم التحليلات من قبل العقل والاحكام الشرعيه مجعوله للموجودات الزمانيه فالتقدم والتأخر انما يلحظ بين متعلقات الاحكام وبين نفس الاحكام الشرعيه والتقدم والتأخر ملحوظ بلحاظ الزمان لا بلحاظ الرتب العقلية وقد ذكرنا غير مره ان تقدم شىء على شىء اخر رتبه بحاجه الى ملاك بعد تقارنهما زمنا فتقدم أحدهما على الاخر رتبه بحاجه الى ملاك ولا يمكن ان يكون جزافا فالعله تتقدم على المعلول رتبه قضاءً لحق العليه وأما عدم العله الذى هو فى مرتبه العله لأن النقيضين فى مرتبه واحده فعدم العله فى مرتبه العله مع انه لا يكون متقدما على المعلول رتبه لعدم الملاك لهذا التقدم فإذا العله متقدمه على المعلول رتبه قضاءً لحق العليه وأما عدم العله الذى هو فى مرتبه العله فلا يكون متقدما على المعلول رتبه وكذلك الشرط متقدم على المشروط رتبه قضاءً لحق الشرطيه وأما عدم الشرط الذى هو فى مرتبه الشرط فهو لا يكون متقدما على المشروط رتبه فإن التقدم الرتبى بحاجه الى ملاك ومبرر ولا يكون لغوا بعد تقدمهما زمنا وما نحن فيه كذلك فإن الحكم الواقعي وإن كان متقدم رتبه على الحكم الظاهرى إلا انهما متقارنان زمنا فإذا كانا متقارنين زمنا فلا يجوز اجتماعهما فى شىء واحد إذا قلنا ان اجتماع الوجوب مع الحرمة فى شىء واحد لا يمكن ومن اجتماع الضدين فلو قلنا ان اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد فى زمن واحد من اجتماع الضدين فلا- يمكن اجتماع الحكم الواقعي مع الحكم الظاهرى فى شىء واحد فإذا قامت الاماره على وجوب شىء وكان فى الواقع حراما فالوجوب الظاهرى لا يجتمع مع الحرمة الواقعيه لأنهما متقارنان زمنا أى فى زمن واحد وإن كانت الحرمة متقدمه على الوجوب رتبه الا ان الاحكام الشرعيه مجعوله للموجودات الزمانيه لا للموجودات الرتبيه فلا أثر للتحليلات العقلية والاثر انما هو مترتب على الواقعيات والموجودات الزمانيه.

ص: ٤٣٩

فالنتيجه أن تأخر الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لا يدفع محذور اجتماع الضدين.

الوجه الثالث: سلمنا ان تأخر الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى يدفع محذور اجتماع الضدين فلا يلزم من اجتماعهما اجتماع الضدين فى شىء واحد فى رتبه واحده إلا- ان هذا الطريق لا- يدفع جميع المحاذير التى تلزم من اجتماع الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعى إذ هو إنما يدفع محذور اجتماع الضدين فقط ولا يدفع محذور القاء العبد فى المفسده الملزمه ولا محذور تفويت المصلحه الملزمه فلا- يمكن الاخذ بهذا الدليل لأنه لا- يدفع جميع المحاذير التى تلزم من اجتماع الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعى هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى قد أستشكل على اصل هذا الطريق وهو تأخر الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى وحاصل هذا الاشكال أن الحكم الظاهرى وإن كان متأخرا عن الحكم الواقعى إلا- ان الحكم الواقعى ثابت فى مرتبه الحكم الظاهرى ايضا لأن الاحكام الواقعيه مشتركه بين العالم والجاهل ولا- تختص بالعالم فكما انه ثابت للعالم فكذلك ثابت للجاهل والشاك ايضا فإذا الحكم الظاهرى وان لم يكن ثابتا فى جميع مراتب الحكم الواقعى فإن الحكم ظاهرى غير ثابت فى موارد العلم بالحكم الواقعى وأما الحكم الواقعى فهو ثابت فى موارد ثبوت الحكم الظاهرى فإن الحكم الظاهرى ثابت للشاك والحكم الواقعى ايضا ثابت للشاك فعندئذ يلزم محذور اجتماع الضدين فى مرتبه واحده.

ولكن هذا الاشكال لا أساس له فإن فى هذا الاشكال خلط بين ثبوت الحكم الواقعى فى موارد الشك وموارد الجهل وبين ثبوت الحكم الظاهرى فإن الشك مأخوذ فى موضوع الحكم الظاهرى والحكم الظاهرى ثابت للشاك بوصفه العنانى فإن الشاك بوصفه العنانى موضوع للحكم الظاهرى واما الحكم الواقعى فهو ثابت للجامع ولم يأخذ فى الجامع لا الشك ولا العلم بالحكم الواقعى ثابت للجامع وهو موضوع للحكم الواقعى والجامع قد ينطبق على العالم بالحكم وقد ينطبق على الجاهل بالحكم وعلى الشك فالعالم بالحكم مصداق للموضوع لا انه نفس الموضوع والجاهل بالحكم والشاك فيه مصداق للموضوع لا انه موضوع للحكم فالموضوع هو الجامع ولم يأخذ شىء من الخصوصيه فى الموضوع لا خصوصيه العلم ولا خصوصيه الجهل ولهذا ينطبق على العالم والجاهل معا فإذا هذا الاشكال مبنى على الخلط وسيأتى توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

أمّا ما ذكره جماعه منهم صاحب الكفايه (قد) من ان الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ومتأخر عنه رتبه وأما الحكم الواقعي فهو في مرتبه الحكم الظاهري لأن الحكم الواقعي يشترك بين العالم والجاهل فالحكم الواقعي في فرض ثبوته للعالم متقدم رتبه على الحكم الظاهري وأما في حال ثبوته للشاك فهو في مرتبه الحكم الظاهري فإن الحكم الظاهري ايضا ثابت للشاك فإذا يشترك الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي في رتبه واحده فعندئذ يلزم محذور اجتماع الضدين.

ولكن هذا غير تام أمّا:

اولاً: فلائذ الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي مطلقاً ومتأخر عنه رتبه في مرحله الجعل وفي مرحله الفعلية فإن الحكم الواقعي مجعول لطبيعي المكلف وهو البالغ العاقل القادر بدون أخذ قيد العلم به ولا- قيد الشك شيء منهما غير مأخوذ في الموضوع فلا- يكون موضوع الحكم الواقعي مقيداً بالعلم ولا مقيداً بالشك وإن كان ممكناً هذا التقييد على ما ذكرناه غير مره ثبوتاً ولكن في مقام الاثبات بحاجه الى دليل، فإنه لم يأخذ لا قيد العلم ولا قيد الشك، فالموضوع هو الطبيعي الجامع بدون أخذ العلم به ولا- قيد الشك به بينما الحكم الظاهري مجعول للمكلف المقيّد بكونه شاكاً في الحكم الواقعي فالشك في الحكم الواقعي مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري فمن أجل ذلك يكون الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي رتبه في مرحله الجعل فإن الشك في الحكم الواقعي مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري في مرحله الجعل وهو غير مأخوذ في موضوع الحكم الواقعي في هذه المرحلة فمن اجل ذلك يكون الحكم الظاهري متأخر رتبه عن الحكم الواقعي في مرحله الجعل وأما في مرحله الفعلية فلائذ الحكم الواقعي موضوعه وإن كان منطبقاً تاره على العالم بالحكم وأخرى على الجاهل أي الشاك في الحكم الواقعي ولكن انطباقه على العالم لا بما هو عالم بل بما هو مكلف وبالغ وقادر وعاقل وكذلك واجد لسائر شروط الجعل.

ص: ٤٤١

فإذاً انطباق موضوع الحكم الواقعي في مرحله الفعلية على مصداقه في الخارج هو المكلف البالغ العاقل القادر غايه الامر أن المكلف البالغ العاقل القادر اذا وجد في الخارج فإما يوجد عالماً بالحكم او يوجد جاهلاً به ولكن لا دخل للجهل ولا للعلم بالموضوع فالموضوع هو طبيعي المكلف البالغ القادر العاقل وهو ينطبق على الشاك بما هو بالغ وقادر وعاقل لا بما هو شاك وينطبق على العالم في الخارج بما هو بالغ وعاقل وقادر لا بما هو عالم بينما الحكم الظاهري ليس كذلك فإن موضوع الحكم الظاهري ينطبق على الشاك بما هو شاك لا بما هو بالغ وعاقل وقادر فقط بل بما هو شاك ومتصف بهذا الوصف العنواني فإذاً الحكم الظاهري ينطبق على المكلف في الخارج متصفاً بهذا الوصف وفعلية هذا الوصف دخيل في فعلية موضوعه وفعلية الحكم الظاهري إنما هي بفعلية موضوعه بتمام قيوده ومنها الشك في الحكم الواقعي فإذاً الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي رتبه في مرحله الجعل وفي مرحله الفعلية معاً ولا- يمكن اجتماع الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مرتبه واحده فهذا غير ممكن فالحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي رتبه في مرحله الجعل وفي مرحله الفعلية معاً.

وثانياً: أن ملاك تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي ليس في عالم الذهن فإن في عالم الذهن الشك في الحكم الواقعي ليس متأخراً عن المشكوك وهو الحكم الواقعي لأن في عالم الذهن الشك عين المشكوك والاختلاف بينهما إنما هو في الاعتبار كما أن العلم في عالم الذهن عين المعلوم ولا فرق بينهما ذاتاً وحقيقته والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار كالإيجاد والوجود في التكوينيّات فإن الإيجاد عين الوجود في التكوينيّات والاختلاف بينهما إنما هو في الاعتبار وكذلك الحال في عالم الذهن العلم عين المعلوم والشك عين المشكوك والظن عين المظنون فلا فرق بينهما ذاتاً والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار إطلاق العلم بلحاظ إضافته إلى العالم وإطلاق المعلوم بلحاظ إضافته إلى المعلوم فالاختلاف إنما هو في الإضافه والا. فلا اختلاف بينهما ذاتاً وحقيقته ولكن ليس هذا ملاك تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي في عالم الذهن وملاك تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي إنما هو في مرحلة الجعل فإن الشارع فرض الحكم الواقعي وفرض الشك فيه ثم جعل الحكم الظاهري فجعل الحكم الظاهري منوط بفرض وجود الحكم الواقعي في الواقع وفرض وجود الشك فيه ثم جعل الحكم الظاهري لأن الأحكام الشرعية سواء كانت واقعية أم كانت ظاهريه مجعوله للموضوعات المقدره وجودها في الخارج أي أن المولى فرض وجود المستطيع في الخارج وجعل وجوب الحج وفرض وجود العاقل البالغ العاقل القادر الداخل عليه الوقت وجعل عليه وجوب الصلاه وكذلك الحال في الحكم الظاهري فالمولى فرض وجود الحكم الواقعي وفرض الشك فيه ثم جعل الحكم الظاهري فإن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي والموضوع مأخوذ مفروض الوجود فإذا الحكم الظاهري في مرتبه متأخره عن الحكم الواقعي في مرحلة الجعل فإن المولى جعل الأحكام الظاهريه في مؤديات الامارات وفي مؤديات الاصول العمليه وهذه الأحكام الظاهريه قد تكون مطابقه للواقع وقد تكون مخالفه للواقع وعلى كلا التقديرين فالشارع كما جعل الأحكام الظاهريه المطابقه للأحكام الواقعيه كذلك جعل الأحكام الظاهريه المخالفه للأحكام الواقعيه والأحكام الظاهريه في مرتبه متأخره عن الأحكام الواقعيه رتبه فلا تجتمعان في رتبه واحده إلا أن هذا إنما هو في مرحلة الجعل ولا طوليته بينهما في مرحلة المبادئ فإن مبدأ الحكم الظاهري يجتمع مع مبدأ الحكم الواقعي في مرتبه واحده فإذا فرضنا أن شرب العصير العنبي المغلى قبل ذهاب ثلثيه محرم - كما هو كذلك - وقامت الاماره على اباحتها فجعل الاباحه لشرب العصير العنبي المغلى قبل ذهاب ثلثيه وإن كان متأخراً عن الحكم الواقعي والشك فيه لأنه قد أخذ في موضوع الحكم الظاهري الشك في حرمه شرب العصير العنبي المغلى قبل ذهاب ثلثيه متأخر إلا - أن هذا التأخر والطوليه إنما هي في مرحلة الجعل وأما في مرحلة المبادئ فلا طوليته فإن المصلحه التي يكشف عنها الحكم الظاهري في مرتبه المفسده التي تكشف عنها حرمه شرب العصير العنبي المغلى قبل ذهاب ثلثيه فالمفسده والمصلحه تجتمعان في مرتبه واحده فإنهما في رتبه واحده فيلزم حينئذ اجتماع الضدين أي المصلحه والمفسده في الواقع والاراده والكراهه في نفس المولى والحب والبغض في نفس المولى وهو غير ممكن هذا كله بناءً على أن تعدد الرتبه مانع عن اجتماع الضدين.

ولكن ذكرنا غير مره انه لا- أثر له فإنهما إذا كانا متقارنين زمنا فإن كان أحد الضدين متقدما على الضد الآخر رتبه يستحيل اجتماعهما لأن الرتب العقليه لا واقع موضوعى لها فى الخارج وإنما هى ثابتة بتحليلات عقليه ولا وجود لها فى الخارج فإذا كان الضدان متعاصرين زمنا يستحيل اجتماعهما فى زمن واحد وإن كان احدهما متقدم على الآخر رتبه فتعدد الرتبه لا يكفى لرفع غائله اجتماع الضدين ومن هنا يظهر أن ما ذكره جماعه منهم صاحب الكفايه (قد) يرجع الى أمرين:

الاول: ان الحكم الظاهرى وإن كان متأخرا عن الحكم الواقعى ولكن الحكم الواقعى فى مرتبه الحكم الظاهرى.

الثانى: أن تعدد الرتبه يكفى لرفع غائله اجتماع الضدين.

ولكن كلا- الأمرين لا- يرجع الى معنئ محصل، أمّا الامر الاول فقد مرّ ان الحكم الواقعى لا يمكن ان يكون فى مرتبه الحكم الظاهرى فالحكم الواقعى متقدم رتبه على الحكم الظاهرى والحكم الظاهرى متأخر رتبه ويستحيل اجتماعهما فى مرتبه واحده كالعلة والمعلول فإن مرتبه العله متقدمه على مرتبه المعلول ومرتبه المعلول متأخره عن مرتبه العله وما نحن فيه كذلك، وأمّا الامر الثانى فقد ذكرنا غير مره أنه لا- أثر لتعدد الرتبه فإن الاحكام الشرعيه مجعوله للموجودات الزمانيه أى الموجودات الخارجيه الزمانيه فاجتماع الضدين او النقيضين او المثليين او تقدم احدهما على الاخر وتأخر الاخر كل ذلك ملحوظ بالنسبه الى الازمنه لا بالنسبه الى الرتب العقليه فإنها تحليلات عقليه لا واقع موضوعى لها.

هذا من جهه.

ومن جهه أخرى ذكر المحقق النائينى (قد) توجيهها آخر لتأخر الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى ونبيّن ذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى.

ص: ٤٤٣

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

إلى هنا قد تبين أن الحكم الواقعي ليس في مرتبه الحكم الظاهري بل هما في مرتبتين ولا شبهه في ان الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي وليس في مرتبه وكذلك الحال في الحكم الواقعي ثم أن للمحقق النائيني (قد) تفسير آخر للطوليه بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري وذكر أن معنى كون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي هو انه لولا- الحكم الواقعي لا- يمكن جعل الحكم الظاهري فإن الحكم الظاهري موضوعه الشك في ثبوت الحكم الواقعي في المرتبه السابقه فإذا لا بد من فرض جعل الحكم الواقعي في المرتبه السابقه وثبوته حتى يشك فيه وبعد ذلك يجعل الحكم الظاهري فلا- يعقل جعل الحكم الظاهري بقطع النظر عن ثبوت الحكم الواقعي فإذا لولا- وجود الحكم الواقعي وثبوته في الواقع فلا يمكن جعل الحكم الظاهري وعليه يستحيل ان تكون الاحكام الظاهريه مانعه عن ثبوت الاحكام الواقعيه لأنه لو كانت كذلك فهي بالنتيجه مانعه عن نفسها لأنه لا يمكن جعل الحكم الظاهري بدون ثبوت الحكم الواقعي فلو كان الحكم الظاهري مانعا عن ثبوت الحكم الواقعي فبالنتيجه يكون مانعا عن نفسه وهو مستحيل إذ أنه يلزم من فرض وجوده عدمه وكلما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل وعلى هذا فلا يمكن ان تكون الاحكام الظاهريه مضاده للأحكام الواقعيه لأنها متفرعه على الاحكام الواقعيه ومتوقفه عليها.

هكذا ذكره (قد) (١)

ولكن للمناقشه فيما ذكره مجالا واسعا:

أمّا أولاً: فلأن الاحكام الظاهريه وإن كان يستحيل ان تكون مانعه عن ثبوت الاحكام الواقعيه الا ان هذه الاستحاله لا تمنع عن كون الاحكام الظاهريه مضاده للأحكام الواقعيه لأن الضدين كلاً- منهما يستحيل ان يكون مانعا عن وجود الآخر ___ كما ذكرناه في بحث الضد ___ فيستحيل ان يكون السكون مانعا عن وجود الحركة وكذلك وجود الحركة يستحيل ان يكون مانعا عن وجود السكون فإن لازم كون السكون مانعا عن وجود الحركة ان يكون متقدما على وجود الحركة رتبه بملاك تقدم المانع على الممنوع وحيث ان عدم المانع من المقدمات ومن أجزاء العله التامه والجزء الأخير للعله التامه هو عدم المانع فإذا يلزم ان يكون عدم السكون جزءاً أخيراً للعله التامه لوجود الحركة فيلزم ان يكون عدم السكون من مقدمات وجود الحركة وفي مرتبه سابقه ومتقدمه وكذلك العكس وهو لا يمكن إذ لا شبهه في أن الضدين في رتبه واحده ويستحيل ان يكون عدم أحدهما مقدمه لوجود الآخر كما يستحيل ان يكون وجود أحدهما مانعا عن وجود الآخر فإذا وجد أحد الضدين فعدم الضد الآخر مستند الى عدم مقتضيه لا الى وجود المانع وهو وجود الضد الآخر فيستحيل ان يكون عدمه مستند الى وجود الضد الآخر بل هو مستند الى عدم المقتضى.

ص: ٤٤٤

فالنتيجه أن الاحكام الظاهريه مضاده للأحكام الواقعيه فمن اجل ذلك يستحيل ان تكون مانعه عنها على اساس استحاله مانعيه احد الضدين عن الضد الاخر فإذا استحاله مانعيه الاحكام الظاهريه عن ثبوت الاحكام الواقعيه تدل على انها مضاده للأحكام الواقعيه لا انها تدل على عدم المضاده كما هو ظاهر عبارته(قد).

فإذا الاحكام الظاهريه -لا- شبهه - فى انها مضاده للأحكام الواقعيه فمن اجل ذلك يستحيل ان تكون مانعه عنها على اساس استحاله مانعيه وجود احد الضدين عن وجود الضد الاخر.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاحكام الظاهريه متفرعه على الاحكام الواقعيه ومتوقفه عليها فإن الاحكام الواقعيه مجعوله للأشياء بعناوينها الاولييه فى المرتبه السابقيه بنحو القضييه الحقيقيه والاحكام الظاهريه مجعوله للأشياء بعناوينها الثانويه وهى العناوين المشكوكه ولا شبهه فى ان الاحكام الظاهريه متفرعه على الاحكام الواقعيه ومتوقفه عليها ولكن مع ذلك لا يمكن جعلها فى موارد ثبوت الاحكام الواقعيه لوجود المضاده بينهما فإن الاحكام الظاهريه من جهه أنها مضاده للأحكام الواقعيه لا يمكن جعلها.

فالنتيجه أن الاحكام الظاهريه لا يمكن جعلها مع قطع النظر عن ثبوت الاحكام الواقعيه لأن الشك فى ثبوتها مأخوذ فى موضوع الاحكام الواقعيه فكيف يمكن جعلها بقطع النظر عن ثبوت الاحكام الواقعيه؟ كما لا- يمكن جعلها مع ثبوت الاحكام الواقعيه لوجود المضاده فإن كان الشئ فى الواقع حراما لا يمكن جعل الاباحه له لوجود المضاده بينهما.

فالنتيجه أن ما ذكره المحقق النائيني(قد) لا يرجع الى معنى صحيح.

الطريق الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ(قد) (1) من الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي وحاصل ما ذكره(قد) أنه لا تنافي بين الاحكام الظاهرية والاحكام الواقعيه فى مرحله الجعل وهى مرحله الاعتبار فإن الحكم الظاهري بما هو اعتبار لا ينافى الحكم الواقعي كذلك لأن الاحكام الشرعيه أمور اعتباريه لا واقع موضوعى لها فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والذهن فلا يتصور بينها وجود المضاده ولا المناقضه والمماثله فإن المضاده إنما هى من صفات الامور التكونيه الخارجيه والاحكام الشرعيه أمور اعتباريه لا واقع موضوعى لها الا فى عالم الاعتبار والذهن وأمرها بيد الشارع نفيًا وإثباتًا وجودًا وعدمًا لأن الاعتبار فعل الشاعر مباشره ولا تنافى بين اعتبار الوجوب واعتبار الحرمة بما هما اعتباران فإذاً لا تنافى بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي بما هما اعتباران فلا تنافى بينهما فى مرحله الجعل وإنما التنافى بينهما فى مرحلتين أخرتين:

الاولى : مرحله المبادئ ومرحلة الملاكات.

المرحلة الثانيه: التنافى بينهما فى مرحله الامتثال فإنه لا يمكن امتثال الوجوب وامتثال الحرمة فى شىء واحد فإذا كان الشىء حراما فى الواقع وكان واجبا فى الظاهر فلا يمكن امتثال كليهما معا فالتنافى بينهما فى مرحله الامتثال.

أمّا التنافى فى المرحلة الاولى فإن الشىء إذا كان حراما فى الواقع وكان واجبا فى الظاهر كان وجوبه ظاهريا وحرمة واقعيه فمن جهه حرمة يكون مشتتلا على مفسده ملزمه ومن جهه وجوبه الظاهري يكون مشتتلا على مصلحة ملزمه ومن الواضح انه لا يمكن اجتماع المفسده مع المصلحه فى شىء واحد فإن المصلحه فى هذا الشىء منشأ للإرادة والحب فى نفس المولى واشتماله على مفسده ملزمه منشأ للكراهه والبغض فى نفس المولى ومن الواضح ان اجتماع المصلحه الملزمه فى شىء واحد مستحيل لأن المفسده والمصلحه من الامور التكوينية الخارجيه وكذلك اجتماع الاراده الكراهه والحب والبغض فى نفس المولى فإنه مستحيل فإذاً التنافى بين الاحكام الظاهرية الاحكام الواقعيه إنما هو فى مرحله المبادئ لا فى مرحله الجعل والاعتبار وكذلك الحال فى مرحله الامتثال فإن الشىء إذا كان حراما واقعا وكان واجبا ظاهرا فلا يمكن للمكلف أن يجمع بينهما فى مرحله الامتثال فلا محاله تقع المضاده بين الامتثالين فلا يمكن امتثال كلا الحكامين معاً فإن وجوب هذ الشىء يقتضى الاتيان بمتعلقه وحرمة تقتضى الاجتناب عن متعلقه فلا- يمكن اجتماعهما فى شىء واحد فلذلك يقع التنافى بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري هذا كله فيما إذا كان الحكم الظاهري إلزاميا فعندئذ يقع التنافى بينهما فى مرحلتين:

ص: ٤٤٤

المرحلة الاولى: مرحلة المبادئ .

المرحلة الثانية: مرحلة الامتثال .

وأما إذا كان الحكم الظاهري حكما ترخيصيا فسيأتي الحديث فيه إن شاء الله تعالى .

حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

تقدم أن ما ذكره السيد الاستاذ(قد) من انه لا تنافى بين الاحكام الشرعيه فى انفسها فإنها أمور اعتباريه لا واقع موضوعى لها غير وجودها فى عالم الاعتبار والذهن فلا- تتصور المصاده والمنافاه بينها والمنافاه والمصاده بين الاحكام الشرعيه انما هى فى مرحلتين:

المرحلة الاولى: مرحلة المبادئ والملاكات الواقعيه.

المرحلة الثانية: مرحلة الامتثال والاطاعه .

ومن هنا قلنا أن حقيقه الحكم وروحه هو ملاكه وأما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له، وعلى هذا فالوجوب لا يجتمع مع الحرمة فى شىء واحد من جهه ان المصلحه لا- تجتمع مع المفسده فى شىء واحد وهكذا إرادته المولى مع كراهته والمحبوبيه والمبغوضيه فالتنافى بين الاحكام الشرعيه إنما هو فى مرحلة المبادئ والملاكات فلا يمكن اجتماع المصلحه مع المفسده فى شىء واحد او اجتماع عدم المصلحه مع المصلحه فإنه من اجتماع النقيضين فى شىء واحد وهو غير معقول وكذلك الحال فى مرحلة الامتثال فإن المكلف غير قادر على امتثال الوجوب والحرمة فى شىء واحد فإذا اجتمع الوجوب مع الحرمة فى شىء واحد فلا- يتمكن المكلف من الامثال فإن الوجوب يدعو المكلف الى الاتيان بمتعلقه والحرمة تقتضى الاجتناب عنه ولهذا لا يمكن الجمع بينهما فى مرحلة الامتثال هذا كله فى الاحكام الواقعيه.

وأما الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي فقد ذكر(قد) أنه لا- تنافى بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي لا فى مرحلة الجعل والاعتبار ولا- فى مرحلة المبادئ ولا- فى مرحلة الامتثال أما فى مرحلة الجعل فهو واضح فإن الحكم سواء كان ظاهريا ام واقعا فإنه أمر اعتبارى لا- وجود له فى الخارج الا فى عالم الاعتبار فلا تتصور المصاده والمنافاه بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي بما هما امران اعتباريان، وأما فى مرحلة المبادئ فالحكم الظاهري ناشئ من المصلحه فى نفسه وأما الحكم الواقعي فهو ناشئ من المصلحه فى متعلقه فلا يلزم اجتماع المصلحتين فى شىء واحد او اجتماع المفسده مع المصلحه فى شىء واحد كما اذا فرضنا ان الحكم الواقعي هو حرمة الشىء والحكم الظاهري وجوب ذلك الشىء وحيث ان المصلحه انما هى فى نفس الحكم الظاهري واما المصلحه فى الحكم الواقعي إنما هى فى متعلقه فإذا لا يلزم اجتماع المصلحتين ولا اجتماع المصلحه مع المفسده فى شىء واحد فمن اجل ذلك لا- تنافى بين الاحكام الظاهريه والاحكام الواقعيه فى مرحلة المبادئ فإن الاحكام الظاهريه ناشئه عن

الملا-ك في انفسها وأما الاحكام الواقعيه فهي ناشئه عن الملاكات في متعلقاتها فلهذا لا يلزم من اجتماع الحكمين في شىء واحد اجتماع المصلحه والمفسده او اجتماع عدم المصلحه مع المصلحه او اجتماع عدم المفسده مع المفسده شىء من هذه المحاذير غير لازم.

ص: ٤٤٧

فإذا الحكم الظاهري لا يكون منافيا للحكم الواقعي في مرحله المبادئ ايضاً.

وأما في مرحله الامتثال فلأن الشك في الحكم الواقعي مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري فإن الحكم الظاهري مجعول للمكلف البالغ العاقل القادر الشاك في الحكم الواقعي فالشك في الحكم الواقعي مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري فمع وجود الشك ووصول الحكم الظاهري الى المكلف فالحكم الواقعي لم يصل الى المكلف لا بالوجدان ولا بالتعبد فإذا لم يصل الحكم الواقعي الى المكلف لا بالوجدان ولا بالتعبد فلا يجب امتثاله وإنما يجب امتثال الحكم الظاهري فقط فإنه هو الواصل الى المكلف بوصول موضوعه وهو الشك في الحكم الواقعي وأما الحكم الواقعي فهو غير واصل الى المكلف لا بالوجدان ولا بالتعبد فلا يجب امتثاله ولا عقوبه على مخالفته لأنه غير منجز فلا عقوبه على مخالفته وأما إذا وصل الحكم الواقعي الى المكلف سواء أ كان وصوله بالوجدان أم كان بالتعبد فلا مجال للحكم الظاهري لارتفاعه بارتفاع موضوعه إما بالحكومه او بالورود إذ الحكم الواقعي اذا وصل الى المكلف بالوجدان فهو وارد على الحكم الظاهري ورافع لموضوعه وجدانا وأما إذا كان الحكم الواقعي واصلًا للمكلف بالتعبد فهو رافع للحكم الظاهري بارتفاع موضوعه بالحكومه فإذا لا يجتمع الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي في مرحله الفعلية فلا- يمكن وصول كلا- الحكمين معا في مرحله الامتثال والفعلية حتى يقع التزاحم بينهما في مرحله الامتثال فإن الحكم الواقعي اذا وصل لم يصل الحكم الظاهري وإذا وصل الحكم الظاهري لم يصل الحكم الواقعي فوصول كلا الحكمين لا يمكن.

إلى هنا قد ظهر أن ما ذكره السيد الاستاذ(قد) يرجع الى نقطتين:

ص: ٤٤٨

النقطة الأولى: أنه لا- تنافى بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى لا- فى مرحله الجعل والاعتبار ولا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال.

النقطة الثانية: ان الحكم الظاهرى بحاجه الى الامتثال ويستحق المثوبه على امتثاله والعقوبه على مخالفته فى مقابل الحكم الواقعى أى كما ان المكلف يستحق المثوبه على امتثال الحكم الواقعى والعقوبه على مخالفته كذلك يستحق المثوبه على موافقه الحكم الظاهرى وامثاله والعقوبه على مخالفته.

وللمناقشه فى كلتا النقطتين مجال.

أمّا النقطة الاولى فما ذكره السيد الاستاذ(قد) من انه لا تنافى بين الاحكام الشرعيه فى مرحله الجعل والاعتبار فهو متين جدا إذ الاحكام الشرعيه أمور اعتباريه ولا واقع موضوعى لها ما عدا وجودها فى عالم الاعتبار والذهن فلا تتصور المضاده والمنافاه بينها لأن المضاده والمنافاه من صفات الامور التكوينية الخارجيه فإن اجتماع الامرين المتضادين فى الخارج لا يمكن.

وأما ما ذكره(قد) من ان الحكم الظاهرى ناشئ من الملاك فى نفسه فإن أراد بذلك أن الملاك قائم بجعل الحكم الظاهرى فيرد عليه أن الجعل آنى الحصول بمجرد الجعل ينتهى الملا-ك أى ينتهى مفعول هذا الحكم فإذا ليس هنا مجعول وليس هنا حكم ظاهرى إذ الملا-ك قائم بجعله فبمجرد الجعل يتحقق الملاك وإذا تحقق الملاك انتهى الحكم فلا حكم فى البين نظير الاوامر الامتحانيه إذ الامر الامتحانى المصلحه فيه قائمه بالأمر فقط فإذا تحقق الامر تحققت المصلحه وانتهى الامر بانتهاء مفعوله فليس هنا مأثور به وليس هنا حكم وكذلك الحكم الظاهرى إذا كان الملاك قائما بجعله والمفروض أن الجعل آنى التحقق والحصول فبمجرد تحقق الجعل تحقق الملاك وانتهى الحكم بانتهاء مفعوله فليس هنا حكم ظاهرى.

وإن أراد(قد) به أن المصلحه قائمه بالمجوعول لا- بالجعل لكى يقال أن الجعل آنى الحصول والمجوعول ثابت فى الشريعه المقدسه، فيرد عليه أن الاحكام الظاهريه على نوعين:

النوع الاول: الاحكام الظاهريه اللزوميه كالأمارات المتكفله لأحكام الالزاميه من الوجوب او الحرمة وكاستصحاب الحرمة او الوجوب أو ما شاكل ذلك فإنها أحكام ظاهريه لزوميه.

النوع الثانى: الاحكام الظاهريه الترخيصيه كالأمارات المتكفله للأحكام الترخيصيه الداله على عدم وجوب شىء او عدم حرمة او على اباحه شىء او استصحاب عدم الوجوب او استصحاب عدم الحرمة او اصاله البراءه وقاعده الطهاره وما شاكل ذلك فإنها متكفله للأحكام الترخيصيه الظاهريه.

أما النوع الاول وهو الاحكام الظاهريه اللزوميه فهى أحكام طريقيه الى الواقع وليس لها شأن غير طريقيتها الى الواقع ومنشأ هذه الاحكام هو اهتمام الشارع بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات وعدم رضاه بتفويتها حتى فى موارد جهل المكلف وشكه فيها وموارد الاشتباه والالتباس فجعل الاحكام الظاهريه اللزوميه الطريقيه إنما هى للحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ فى فرض الجهل بها والشك بها والاشتباه والالتباس فيها، فإن الاحكام الواقعيه لا شبهه فى انها تدعو المكلف الى الاهتمام بها والحفاظ عليها بما لها من الملاكات والمبادئ فلأجل ذلك جعل الشارع الاحكام الظاهريه اللزوميه الطريقيه للحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ فجعل هذه الاحكام منشأه ليس المصلحه القائمه بها بل منشؤها اهتمام الشارع بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ فإذا هذا النوع من الاحكام الظاهريه اللزوميه أحكام طريقيه ومنشؤها اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ فمن اجل ذلك جعل هذه الاحكام.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

ذكرنا ان ما ذكره السيد الاستاذ(قد) يرجع الى نقطتين:

النقطة الاولى: ان الاحكام الظاهرية ناشئه عن المصلحه فى نفسها والاحكام الواقعيه ناشئه عن المصلحه فى متعلقها فعندئذ لا يلزم اجتماع الضدين فى شىء واحد ولا اجتماع النقيضين.

النقطة الثانيه: ان الاحكام الظاهرية لها امتثال ومخالفه فى مقابل الاحكام الواقعيه.

ولكن للمناقشه فى كلتا النقطتين مجالا.

أما النقطة الاولى فالأحكام الظاهرية المجعوله فى الشريعة المقدسه على قسمين:

القسم الاول: الاحكام الظاهرية اللزوميه كالأمارات المتكلفه للأحكام الالزاميه من الوجوب والحرمة ونحوهما او استصحاب الوجوب او استصحاب الحرمة او اصاله الاحتياط فى الشبهات الحكميه، فإن هذه الاحكام احكام ظاهريه لزوميه.

القسم الثانى: الاحكام الظاهرية الترخيصيه كالأمارات المتكلفه للأحكام الترخيصيه كالأمارات التى تدل على عدم وجوب شىء او عدم حرمة شىء اخر او استحباب شىء او كراهه شىء او ما شاكل ذلك وكاستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة واصله البراءه واصله الطهاره فإنها احكام ظاهريه ترخيصيه.

فأما القسم الاول من الاحكام الظاهرية اللزوميه فهى احكام طريقيه صرفه منجزه للواقع عند الاصابه ومعذره عند الخطأ وليس لها شأن غير ذلك فإن هذه الاحكام مجعوله للحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ فإن الاحكام الواقعيه تدعو المكلف الى الحفاظ عليها وامثالها فى فرض العلم بها اما العلم الوجدانى او العلم التعبدى واما فى فرض الجهل والشك والاشتباه والالتباس بها ففى هذه الموارد الاحكام الواقعيه لا تدعو المكلف الى الحفاظ عليها وحيث ان الشارع يرى الاهتمام بالأحكام الواقعيه والحفاظ عليها حتى فى موارد الشك وموارد الجهل وموارد الاشتباه والالتباس ولا يرضى بتفويت الاحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات حتى فى هذه الموارد ولهذا جعل الاحكام الظاهرية اللزوميه الطريقيه للحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ فى موارد الشك والالتباس وموارد الشبهه وموارد الجهل.

ص: ٤٥١

فإذاً هذا النوع من الاحكام الظاهرية لم ينشأ عن مصلحه فى نفسها بل ناشئه عن اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات والواقعيه وعدم رضا الشارع بتفويتها حتى فى هذه الموارد ولهذا لا يمكن الحفاظ عليه الا بجعل تلك الاحكام الظاهرية اللزوميه الطريقيه .

فإذاً لا شأن لهذه الاحكام الظاهريه اللزوميه الطريقيه الا تنجيز الواقع والحفاظ عليه ولا امتثال لها الا بامثال الواقع ولا مخالفه لها الا بمخالفه الواقع فليس لهذه الاحكام الظاهريه موافقه ومخالفه الا بموافقه الاحكام الواقعيه ومخالفتها. فإن هذ الاحكام الظاهريه فى الحقيقه ليست احكاما مولويه والشارع انما جعلها للحفاظ على الاحكام الواقعيه التى لها ملاكات ومبادئ واقعيه ولهذا ففى الحقيقه الشارع جعل المنجز والمعذر للأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ.

فإذاً هذه الاحكام لم تنشأ عن المصالح فى انفسها هذا مضافا الى ما ذكرناه من انه لا يعقل ان تكون المصلحه قائمه بجعل هذه الاحكام فلو كانت قائمه بالجعل انتهى مفعولها بانتهاء الجعل فقط فإن مطلوب الشارع هو الجعل وقد حصل واما المجعول فلا يكون مطلوباً كالأمر الامتحانى فإن مطلوب الشارع هو الامر واما المأمور به فهو ليس مطلوباً للشارع والامر قد تحقق فى الخارج.

هذا فى الاحكام الظاهريه اللزوميه.

وأما الاحكام الظاهريه الترخيصيه كالأمارات المتكفله للأحكام الترخيصيه والاصول العمليه كالبراءه واصاله الطهاره وما شاكل ذلك فإن الاحكام الظاهريه الترخيصيه ناشئه عن الملاكات والمصالح العامه وهى المصالح التسهيليه النوعيه بالنسبه الى نوع المكلفين فإن جعل الاحكام الظاهريه الترخيصيه امتنان على الامه وارفاق بها والمصلحه فيها مصلحه نوعيه بالنسبه الى نوع المكلفين، وعلى هذا فلا يمكن ان يكون جعل هذه الاحكام منشؤه المصلحه الشخصيه القائمه بكل فرد من افراد هذه الاحكام الظاهريه إذ لا- شبهه فى ان لا- مصلحه فى كل فرد من افراد هذه الاحكام الظاهريه وليس فى الترخيص فى شرب التتن مثلاً مصلحه وهكذا الحال فى سائر الموارد كما فى استصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة ليس هنا مصلحه شخصيه فى كل مورد خاص بالنسبه الى كل فرد من افراد المكلف بل المصالح مصلح نوعيه فإن جعل هذه الاحكام الظاهريه ناشئه عن المصالح العامه وهى المصالح التسهيليه بالنسبه الى نوع المكلفين فإنها ارفاق بهم وامتنان عليهم، وعلى هذا فهذه الاحكام الظاهريه لم تنشأ عن المصالح الخاصه أى المصلحه فى كل فرد من افرادها بالنسبه الى كل فرد من افراد المكلف.

فالنتيجة ان الاحكام الظاهرية الترخيصية تدعو المولى الى جعلها لأجل مصلحة نوعيه وعامه وهى المصلحه التسهيلية النوعيه بالنسبه الى نوع المكلفين والارفاق بهم امتنانا عليهم لا من جهه مصلحة خاصه فى كل فرد بالنسبه الى كل مكلف.

وأما الكلام فى النقطة الثانيه فقد ظهر مما تقدم انه لا امتثال للأحكام الظاهرية فإن الاحكام الظاهرية اللزوميه الطريقيه لا شأن لها الا- تنجيز الواقع والحفاظ عليه بما له من الملاكات والمبادئ وموافقته انما هى بموافقه الواقع ومخالفته انما هى بمخالفه الواقع فلا- يعقل ان يكون لها مخالفه فى مقابل مخالفه الواقع وفى عرضها ولها موافقه فى عرض موافقه الواقع والا لزم ان تكون هذه الاحكام الظاهرية احكاما واقعيه ناشئه عن المصالح الواقعيه فى مقابل الاحكام الواقعيه مع ان الامر ليس كذلك فإن هذه الاحكام الظاهرية اللزوميه طريقيه صرفه والشارع جعلها من جهه اهتمامه بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ ولا- شأن لها ما عدا تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عن الخطأ، فإذا لا- امتثال لها ولا مخالفه الا بموافقه الواقع ومخالفته وأما الاحكام الظاهرية الترخيصية فهى لا تقتضى الامتثال فإن مفادها اطلاق عنان المكلف بالنسبه الى الفعل والترك فلا تقتضى الامتثال اصلا.

فإذا الاحكام الظاهرية أما احكاما طريقيه صرفه وهى الاحكام الظاهرية اللزوميه وناشئه عن اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ وأما الاحكام الظاهرية الترخيصية فإنها لا- تقتضى الامتثال لأن مفادها إطلاق عنان المكلف بالنسبه الى الفعل والترك.

فإذا لا- يتصور ان يكون للأحكام الظاهرية امتثال او مخالفه ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ(قد) من انه لا تنافى بين الاحكام الظاهرية والاحكام الواقعيه فى مرحله الامتثال فإن الواصل إن كان الحكم الواقعى فالحكم الظاهرى مرفوع بارتفاع موضوعه أما وجدانا إذا كان الحكم الواقعى واصلا وجدانا أو تعبدا إذا كان الحكم الواقعى واصلا تعبدا أو الواصل هو الحكم الظاهرى دون الحكم الواقعى فإن الحكم الواقعى مشكوك وليس بواصل لا- وجدانا ولا- تعبدا فعندئذ الواصل هو الحكم الظاهرى والواجب هو امتثاله ومما ذكرنا ظهر انه لا امتثال للأحكام الظاهرية فإن الاحكام الظاهرية اذا كانت لزوميه فهى طريقيه صرفه وشأنها تنجيز الواقع والتعذير ولا- امتثال لها وموافقته انما هى بموافقه الواقع ومخالفته انما هى بمخالفه الواقع فلا مخالفه لها ولا- موافقه لها فى عرض مخالفه وموافقه الواقع والا- فلازمه ان لا تكون احكاما طريقيه بل احكاما واقعيه فى مقابل الاحكام الواقعيه وهذا خلف وأما الاحكام الظاهرية الترخيصية فلا تقتضى الامتثال لأن مفادها إطلاق عنان المكلف بالنسبه الى الفعل والترك.

هذا ملخص ما ذكرناه وتفصيل ذلك ودفع تمام الاشكالات الواردة على ذلك سوف يأتي الكلام فيها .

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

الوجه الرابع : ما ذكره المحقق العراقي(قد) بعد تسليم ان الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي يستلزم اجتماع الضدين تارة واجتماع المثليين تارة اخرى وهو مستحيل وقد أجاب(قد) عن ذلك بتقريب أنه يكفى فى دفع محذور اجتماع الضدين او اجتماع المثليين تعدد الجهات والحيثيات وإن كان المعروض واحد وجودا وماهيه وإن كان العنوان متعددا.

فالمعروض وإن كان واحد وجودا وماهيه إذا كانت الحيثيات متعددة والجهات مختلفه فهذا يكفى فى دفع محذور استحاله اجتماع الضدين او المثليين مثلا القيام بوجود واحد ولكن اذا كان بعنوان احترام المؤمن فهو حسن وفيه مصلحة وإن كان بعنوان الاستهزاء وهتك المؤمن فهو قبيح وفيه مفسده مع ان المعنون واحد وجودا وماهيه والاختلاف انما هو فى العنوان وكذلك الحال فى ضرب اليتيم فإن ضربه إن كان بعنوان التأديب فهو حسن وفيه مصلحة وإن كان بعنوان الايذاء فهو قبيح وفيه مفسده فيختلف شىء واحد وجودا وماهيه باختلاف الحيثيات والجهات والعناوين.

فإذاً يكفى فى دفع عائله اجتماع الضدين او المثليين تعدد العنوان وإن كان المعنون واحدا وجودا وماهيه وتعدد الجهات والحيثيات.

بل ذكر(قد) أنه يكفى موجودا واحدا بعنوان واحد فإن الموجود الواحد بعنوان واحد يختلف باختلاف المقدمات فيكون مطلوباً من ناحيه مقدمه ولا يكون مطلوباً من ناحيه مقدمه أخرى مع ان المقدمه ليست من حيثيات ذبيها ولا من جهاته ولا عنوان لذبيها.

فالشئ الواحد المعنون بعنوان واحد يختلف حكمه باختلاف مقدماته فهو مطلوب من ناحيه مقدمه ولا يكون مطلوباً من ناحيه مقدمه أخرى فتتحقق الواقع المطلوب من المولى وانبعث المكلف نحو الاتيان به وتحريكه بحاجه الى مقدمات وهذه المقدمات بيد الشارع.

ص: ٤٥٤

منها اراده المولى بأن يكون المولى اراد الواقع واراد الاتيان به ومنها الخطاب الواقعي المتعلق به ومنها الخطاب الظاهري المتعلق به فى فرض الجهل بالواقع.

فقد يكون الواقع مطلوباً من ناحيه الخطاب الواقعي وقد يكون مطلوباً من ناحيه الخطاب الظاهري فى فرض الجهل بالواقع فحال المقدمات حال الحيثيات والجهات المتعدده فكما ان الحيثيات المتعدده كافيه فى دفع محذور استحاله اجتماع الضدين والمثليين فكذلك تعدد المقدمات.

وللمناقشه فيه مجال واسع:

أما أولاً: فلأن الحثيات إن كانت من الحثيات التقيديه فما ذكره صحيح ولكن عندئذ لا يلزم اجتماع الضدين فى شىء واحد فإن الحثيات إذا كانت من الحثيات التقيديه فتعدها يوجب تعدد الموضوع والعنوان إن كان من العناوين التقيديه أى قيدها للواجب فتعده يوجب تعدد الموضوع وعندئذ لا يجتمع مع الحرمة فى شىء واحد ولا المصلحه والمفسده ولا الكراهه والاراده ولا الحب والبغض.

فإذاً هذه الحثيات والجهات إن كانت من الحثيات والجهات التقيديه فعندئذ لا يلزم اجتماع الضدين او المثلين فإنها سالبه بانتفاء الموضوع وإن كانت من الحثيات التعليليه فلا- شبهه فى انها لا تدفع محذور استحاله اجتماع الضدين فإن المعروض للوجوب والحرمة شىء واحد فيستحيل اجتماعهما فيه لأن اجتماعهما فيه يكشف عن اجتماع المصلحه والمفسده فيه وهذا مستحيل ويكشف عن اجتماع الاراده والكراهه واجتماع الحب والبغض فيه وهو مستحيل.

فإذاً إن كانت الحثيات من الحثيات التعليليه يعنى أنها شرط للوجوب فإن الحثيات التعليليه شرط للوجوب ولا تصاف الفعل بالملاك وليس قيده للموضوع وأما الحثيات التقيديه فهى قيد للموضوع وجزء الموضوع وأما الحثيات التعليليه كالأستطاعه والبلوغ والعقل وما شاكل ذلك فإنها حثيات تعليليه عله للوجوب ولا تصاف الفعل بالملاك فليس جزء الموضوع وقيد له فعندئذ إذا كانت الحثيات حثيات تعليليه فهى لا- تدفع محذور استحاله اجتماع الضدين او اجتماع المثلين لأن المعروض للضدين واحد فيستحيل اجتماعهما فيه والمعنون واحد وجودا وماهيه فيستحيل اجتماع الضدين فيه او المثلين والمفروض ان المقدمات حثيات تعليليه وليست حثيات تقيديه وتعدها لا يجدى فى دفع محذور استحاله اجتماع الضدين او اجتماع المثلين.

ص: ٤٥٥

هذا مضافاً إلى أن المقدمات فى المقام ليست من الحثيات التعليليه ولا من الحثيات التقيديه فإن المقدمات فى المقام عباره عن اراده المولى وهى ليست حثيه تقيديه للمأمور به ولا حثيه تعليليه للمأمور به ومن المقدمات خطاب المولى المتعلق بالواقع ومن الواضح ان خطاب المولى ليس جهه تقيديه إذ هو متعلق بالمأمور به المركب من الأجزاء والمقيسد بقيود فكيف يعقل ان يكون الخطاب جهه تقيديه أى قيد للمأمور به فهو غير معقول فخطاب الشارع متعلق بالواقع كالصلاه والصوم وما شاكل ذلك ولا يكون جهه وحثيه تقيديه ولا- تعليليه ولا- عنوان للمأمور به فإن الخطاب المتعلق بالمأمور به ليس عنواناً للمأمور به فإن هذا الخطاب المتعلق بالمأمور به يكشف عن ان المأمور به مراد للمولى جدا ومشمتمل على مصلحه ملزمه ومحبوب للمولى فشان الخطاب المتعلق بالمأمور به هو الكشف وليس عنواناً للمأمور به مثلاً الامر المتعلق بالصلاه يدل على ان الصلاه مراده للمولى ومشمتمله على مصلحه ملزمه ومحبوبه للمولى وليس الأمر المتعلق بالصلاه عنوان للصلاه بل الامر تعلق بالصلاه بعنوانها الخاص لا انه عنوان له.

فإذاً المقدمات فى المقام كما اراده المولى والخطاب الواقعي او الخطاب الظاهري فى فرض الجهل بالواقع ليس حثيه تقيديه للمأمور به ولا- حثيه تعليليه له ولا- عنوان له فكيف يجدى فى دفع عائله استحاله اجتماع الضدين او اجتماع المثليين فمن اجل ذلك ما ذكره المحقق العراقى لا يرجع بالتحليل الى معنى معقول.

وإن أراد(قد) ان الخطاب الواقعي تعلق بالواقع بعنوانه الاولى والخطاب الظاهري تعلق بالواقع بعنوانه الثانوى وهذا المقدار يكفى فى رفع التضاد بينهما.

ولكن يرد عليه أنه لا- يكفى فى رفع التضاد بينهما فى مرحله المبادئ أى مرحله الإراده والكراهه والحب والبغض والمصلحه والمفسده فلا- يمكن شىء واحد مشتملا على مصلحه ومفسده معا وإن كان بعنوانين مختلفين ومحبوبا ومبغوضا معا ومرادا ومكروها معا وإن كان لا- تنافى بينهما فى مرحله الجعل أى بين الحكم الواقعى بما هو اعتبار والحكم الظاهرى بما هو اعتبار ولكن فى مرحله المبادئ التنافى بينهما موجود ومجرد ان الحكم الواقعى والخطاب الواقعى متعلق بالواقع بعنوانه الاولى والخطاب الظاهرى متعلق به بعنوان ثانوى لا يدفع محذور استحاله اجتماع الضدين فى مرحله المبادئ.

إلى هنا قد تبين أن جميع الـجوبه والمعالجات للجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى غير تامه ولا تعالج مشكله الجمع بينهما من اجتماع الضدين او اجتماع المثليين او القاء العبد فى المفسده او تفويت المصلحه .

وثانيا: أن ما ذكره المحقق العراقى (قد) وإن قلنا أنه يدفع إشكال اجتماع الضدين واجتماع المثليين الا انه لا يدفع اشكال القاء العبد فى المفسده كما اذا كانت الاماره مخالفه للواقع كما اذا قامت على وجوب شىء وكان فى الواقع حراما فهذه الاماره تؤدى الى القاء العبد فى المفسده او تفويت المصلحه وكلاهما قبيح فهذا الجواب لا يدفع المحذور.

بقى هنا طريقان آخران لعلاج هذه المشكله :

الطريق الاول: وهو المختار عندنا.

الطريق الثانى: ما ذكره بعض المحققين (قد).

أما الطريق الاول وهو المختار فالأحكام الظاهريه على طائفتين:

الطائفه الاولى : أحكام ظاهريه لزوميه.

الطائفه الثانيه: أحكام ظاهريه ترخيصيه .

أما الطائفه الاولى فإن الغرض من وراء جعل هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه أمران:

الامر الاول: دفع الكلفه عن المكلف ودفع المشقه عنه فإنه لو لم يجعل هذه الاحكام الظاهريه التى تتكفل بها الامارات والاصول العمليه يجعل الحجيه للأمارات والاصول العمليه فلازمه انسداد باب العلم إذ باب العلم الوجدانى بالأحكام الشرعيه منسد فلازم ذلك انسداد باب العلمى ايضا ومع انسداد باب العلم الوجدانى وباب العلم التعبدى فلازم ذلك هو الاحتياط فإن الاحتياط واجب على كل مكلف لأنه يرى انه مكلف بالأحكام الشرعيه وهو لا يعلم بها لا وجدانا ولا تعبدا فعندئذ لا بد من الاحتياط وهذا الاحتياط فيه مشقه عظيمه.

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

ذكرنا أن الاحكام الظاهريه الموجوده فى الشريعه المقدسه على طائفتين :

الطائفه الاولى: الاحكام الظاهريه للزوميه وهى تتمثله فى الامارات المتكفله للأحكام الالزاميه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ كظواهر الكتاب والسنة والاصول العمليه كالاستصحاب أعنى استصحاب الوجوب او الحرمة ونحوهما وأصالة الاحتياط .

الطائفه الثانيه : الاحكام الظاهريه الترخيصيه وهى تتمثله فى الامارات المتكفله للأحكام الترخيصيه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ من الكتاب والسنة والاصول العمليه كأصالة البراءه وأصالة الطهاره وما شاكلهما.

أما الطائفه الاولى فغرض الشارع من جعل هذه الاحكام متمثل بأمرين:

الأمر الاول: دفع الكلفه والشده عن العباد نوعا فإنه لو لم يجعل هذه الاحكام الظاهريه للزوميه لكان باب العلمى منسدا كباب العلم الوجدانى بالأحكام الشرعيه الواقعيه فإنه منسد فيها فلو كان باب العلمى أيضا منسدا والتكليف لا يسقط عن المكلف بذلك إذ التكليف لا يسقط عن الجاهل فالجاهل بحكم ضروره تبعيته للدين لا بد من الاحتياط فى كل شبهه محتمله الوجوب او محتمل الحرمة ومن الواضح ان فيه مشقه عظيمه وكلفه شديده على العباد والمولى ارفاقا على العباد وامتنانا بهم جعل هذه الاحكام الظاهريه للزوميه فإن العلم الاجمالى ينحلّ بهذه الاحكام الظاهريه للزوميه ولا مانع من الرجوع الى الاصول المؤمنه فى غير موارد هذه الاحكام للزوميه فإذا غرض الشارع من جعل هذه الاحكام الظاهريه للزوميه هو دفع الكلفه عن المكلف من العباد امتنانا عليهم وارفاقا بهم .

ص: ٤٥٨

ودعوى ان جعل هذه الاحكام الظاهريه للزوميه قد يؤدى الى القاء العبد فى المفسده وتفويت المصلحه الملزمه إذ الاماره إذا قامت على جوب شىء وكان حراما فى الواقع فإنه بمقتضى حجيه هذه الاماره فالمكلف ملزما بالعمل بها فإذا وقع فى مفسده ملزمه وهذا الوقوع مستند الى المولى ولا شبهه فى انه قبيح بحكم العقل العملى أو إذا قامت على حرمة شىء وكان فى الواقع واجبا فإنه بحكم أن المكلف ملزم بالعمل بهذه الاماره فتفوت منه المصلحه الملزمه وهذا الفتوت مستند الى جعل الحجيه من قبل

الشارع لهذه الاماره وفي نهايه المطاف التفويت مستند الى الشارع وهو قبيح بحكم العقل العملى فمن اجل ذلك جعل هذه الاحكام لا يمكن.

والجواب عن ذلك بوجهين:

الوجه الاول: سوف نشير الى ان جعل هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه مضافا الى دفع الكلفه والمشقه عن المكلف إنما هو للحفاظ على الاحكام الواقعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه بما لها من الملاكات والمبادئ ومن الواضح ان حفظ هذه الاحكام المترتب على جعل هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه أكثر بكثير من القاء العبد فى المفسده أو تفويت المصلحه فإن نسبه ذلك للحفاظ على الاحكام الواقعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه بما لها من الملاكات والمبادئ نسبه ضئيله وقليله فالقاء العبد فى المفسده يتدارك بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ وكذا تفويت المصلحه فى مورد يتدارك بالحفاظ على الاحكام الواقعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه بما لها من الملاكات والمبادئ هذا مضافا الى ان جعل هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه إنما هو لدفع الكلفه والمشقه عن العباد وهذه مصلحه عامه بالنسبه الى نوع العباد ومن الواضح ان المصلحه النوعيه العامه تتقدم على المصالح الشخصيه وتفويت المصلحه الشخصيه بالنسبه الى بعض المكلفين او الإلقاء فى المفسده بالنسبه الى بعض المكلفين وأما جعل هذه الاحكام انما هو امتنان على جميع العباد ودفع الكلفه والمشقه عن نوع العباد وهى مصلحه نوعيه عامه تتقدم على المصالح الشخصيه.

ص: ٤٥٩

هذا هو الأمر الأول.

الأمر الثاني: أشرنا إليه سابقا وهو أن الأحكام الظاهرية اللزومية أحكام طريقه أى طريق إلى اثبات الأحكام الواقعية تنجيزا إذا كانت مطابقه لها وتعديرا إذا كانت مخالفه لها فإثبات الأحكام الواقعية المجعوله فى الشريعة المقدسه تاره يكون بالعلم الوجدانى واخرى يكون بالعلم التعبدى ويترتب على هذا الاثبات التنجيز وثالثه يكون اثباتها التنجيزى فقط كما فى موارد الاصول العمليه إذ الاصول العمليه ليس علما لا- وجدانا ولا- تعبدنا بل هى منجزه للواقع فقط أى تثبت الواقع تنجيزا فإذا قامت الاماره على وجوب شىء فإن كانت مطابقه للواقع فهى منجزه لهذا الوجوب أى وجوب ذلك الشىء بما له من الملاك والمبادئ وإن كانت مخالفه للواقع كما إذا كان ذلك الشىء محرما فعندئذ تكون هذه الاماره معذره للمكلف عن العقاب على مخالفه الواقع فإذا عمل بهذه الاماره وكان مخالفا للواقع فهو معذر ولا يعاقب باعتبار ان للمكلف عذر وهو جهله بالواقع والجهل عذر باعتبار ان هذه الجهل مستند الى حجيه الاماره.

وأما إذا قامت الاماره على وجوب شىء وكان فى الواقع مباحا فعندئذ لا معنى لكون هذه الاماره منجزه فإن الحكم الواقعى ليس حكما الزاميا حتى يقبل التنجز وكذلك لا يكون معذرا لأن الشىء فى الواقع مباح والاباحه غير قابله للتنجيز والتعدير لأنه لا عقوبه على ترك الاباحه او على فعل المباح ولا- على ترك المباح حتى يكون العمل بالأماره معذرا فمثل هذه الاماره القائمه على وجوب شىء وكان فى الواقع مباحا او مستحبا او مكروها لا تكون منجزه لأنها غير مطابقه للواقع او قامت على حرمه شىء وكان ذلك الشىء مباحا فى الواقع فعندئذ هذه الاماره لا تكون منجزه للواقع لأن المباح غير قابل للتنجز ولا معذره إذ لا عقوبه على ترك المباح ولا على فعله حتى يكون العمل بهذه الاماره معذرا عن العقوبه فإذا ما هو أثر هذه الاماره؟ وأثرها استحقاق العقوبه على التجرى فإن الاماره إذا قامت على وجوب شىء وكان فى الواقع مباحا فالمكلف مع تركه العمل بهذه الاماره يستحق العقوبه على التجرى لأنه تعدى على المولى وتفويت حق المولى لأنه يرى وجوب العمل بهذه الاماره وأن ترك العمل بها تفويت لحق المولى وهو حق الطاعه وتفويت حق المولى والتجربى عليه من أظهر مصاديق الظلم فمن اجل ذلك يستحق العقوبه وذكرنا فى مستهل بحث القطع أن المتجربى كالعاصى مستحق للعقاب فلا فرق بين العاصى والمتجربى فى استحقاق العقوبه بل ذكرنا ان استحقاق العاصى للعقوبه انما هو للتجربى على المولى والتعدى عليه وتفويت حقه وهو حق الطاعه وهو من أظهر مصاديق الظلم لا- للمعصيه الواقعيه وما نحن فيه كذلك فأثر حجيه هذه الاماره التى لا تكون منجزه للواقع ولا معذره هو أن مخالفه هذه الاماره تجر بنظر المكلف وتعدى على حق المولى فيستحق العقوبه على ذلك فعندئذ لا يكون جعل الحجيه لهذه الاماره لغواً.

فإذاً هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه أحكام طريقيه وليست أحكاماً مولويه فإن الحكم المولوى هو الحكم الناشئ من مصلحه فى متعلقه لأن حقيقه الحكم وروحه هو الملا-ك وأما الحكم بما هو اعتبار فلا- قيمه له وهذه الاحكام الظاهريه اللزوميه أحكام طريقيه ناشئه من اهتمام المولى بالملاكات الواقعيه والحفاظ عليها إذ الاحكام الواقعيه تقتضى الحفاظ عليها فى فرض العلم بها ولا تقتضى الحفاظ عليها فى فرض الجهل والالتباس والاشتباه وحيث ان الشارع اهتم بهذه الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ ولا يرضى بتفويتها وتركها حتى فى موارد الشك والجهل فمن اجل ذلك للحفاظ على هذه الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ جعل الاحكام الظاهريه اللزوميه فى فرض الجهل والالتباس والشك والاشتباه ولهذا لا مخالفه لها الا بمخالفه الاحكام الواقعيه ولا- موافقه لها الا- بموافقه الاحكام الواقعيه فإن مخالفه هذه الاحكام الظاهريه إن أدت الى مخالفه الاحكام الواقعيه استحق العقوبه وإن لم تؤد الى مخالفه الاحكام الواقعيه لم يستحق العقوبه على مخالفتها الا من جهه التجرى وكذا موافقتها إنما هى بموافقه الاحكام الواقعيه فإن كانت موافقه للأحكام الواقعيه استحق المثوبه وإن لم تكن موافقه للأحكام الواقعيه فلا- يستحق المثوبه على موافقتها وإنما يستحق المثوبه على الانقياد لا على موافقه هذه الاحكام الظاهريه مثلاً وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريميه على ما قاله الاخباريون وكذا بعض الا-صوليين يرى وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه التحريميه فإن هذا الوجوب وجوب طريقي ولا- شأن له الا تنجيز الواقع فإن فى كل شبهه احتمال حرمة الشىء واحتمال اباحته موجود ووجوب الاحتياط يوجب تنجز الحرمة إن كان هذا الشىء فى الواقع حراماً ووجوب الاحتياط يوجب تنجزه فعندئذ يستحق العقوبه على ارتكاب هذا الشىء فاذا خالف الاحتياط فقد خالف الحكم الواقعى وهو حرمة ذلك الشىء أى ارتكب الحرام المنجز فيستحق العقوبه فمخالفه وجوب الاحتياط إن أدت الى مخالفه الواقع استحق العقوبه على مخالفه الواقع وإن لم يؤد الى مخالفه الواقع فلا عقوبه على مخالفه الاحتياط والعقوبه انما هى على التجرى.

وأما وجوب الاجتناب عن المباح فإنه لا بد من الاجتناب عن كل شبهه وقد يكون الشيء في هذه الشبهه مباحا وليس حراما فعندئذ يجب الاجتناب عن المباح وهذا لا محذور فيه لا محذور من إيجاب الاجتناب عن المباح مقدمه للحفاظ على الاحكام الواقعيه للزوميه بما لها من الملاكات والمبادئ فإن وجوب الاحتياط في الشبهات التحريميه يستلزم وجوب الاجتناب عن المباحات ايضا ولكن لا مانع من ذلك فإن وجوب الاحتياط والاجتناب عن المباحات مقدمه للحفاظ على الاحكام الالزاميه بما لها من الملاكات والمبادئ.

فالتتيجه أن غرض الشارع من جعل هذه الاحكام الظاهريه للزوميه الطريقيه هو تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ او استحقاق العقوبه على التجري ووجوب الاجتناب عن المباح مقدمه للحفاظ على الاحكام الالزاميه بما لها من الملاكات والمبادئ ولا مانع من ذلك.

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

إلى هنا قد تبين ان الحكم الظاهري اللزومي حكم طريقي ولا شأن له غير تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ ونشأ من اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ ولم ينشأ عن ملاك مستقل في نفسه ولا في متعلقه والا- لكان حكما حقيقيا في مقابل الحكم الواقعي وهذا خلف فرض انه حكم ظاهري طريقي ومن هنا يظهر ان وقوع العبد في المفسده تاره وفي تفويت المصلحه منه تاره أخرى وحيث انه نادر بالنسبه الى الحفاظ على المصالح والملاكات والمبادئ الواقعيه فلا أثر له لأنه يتدارك بالحفاظ على المصالح والملاكات الواقعيه.

وقد يورد على أن ذلك أنه يستلزم اجتماع الضدين او اجتماع المثليين فإن وجوب الاحتياط في الشبهات التحريميه قد يستلزم وجوب الاجتناب عن المباح فإذا شككنا في شيء أنه حرام او مباح فيجب الاجتناب عنه فإن كان مطابقا للواقع فوجوب الاحتياط منجز له وإن كان مخالفا فوجوب الاحتياط عن المباح وكذلك في الامارات اذا قامت على حرمه شرب التتن وكان في الواقع حراما فالأماره منجزه له وإن كان مباحا فالأماره تدل على وجوب الاجتناب عنه فعندئذ يلزم إما اجتماع المثليين او اجتماع الضدين لأنها إن كانت مطابقه للواقع لزم اجتماع المثليين أى الحرمه الظاهريه مع الحرمه الواقعيه وإن كانت مخالفه للواقع لزم اجتماع الضدين لأن الحكم الظاهري وجوب الاجتناب أى الحرمه والحكم في الواقع هو الاباحه فيلزم اجتماع الحرمه مع الاباحه في شيء واحد وهو من اجتماع الضدين وكذلك الحال في وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه التحريميه فاذا شككنا في شيء أنه حرام او حلال فيجب الاجتناب عنه فإن كان حراما لزم اجتماع المثليين أى الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي فكلاهما من سنخ الحرام وإن كان مباحا في الواقع لزم اجتماع الضدين.

ص: ٤٦٢

ولكن هذا الاشكال مدفوع أما اجتماع الضدين او المثليين في مرحله الجعل فلا معنى له لما ذكرناه من ان الاحكام الشرعيه سواء

كانت واقعيه أم ظاهريه فهي أمور اعتباريه لا واقع موضوعي لها في الخارج ما عدا وجودها في عالم الاعتبار والذهن فلا تتصوّر المضاده والمنافاه بينها إذ المضاده والمنافاه من صفات الموجودات الخارجيه التكوينيّه كالبياض والسواد وكالقيام والقعود والحركه والسكون وما شاكل ذلك وأما الامور الاعتباريه التي لا وجود لها في الخارج فلا تتصوّر المضاده والمنافاه بينها.

وأما في مرحله المبادئ فإن الاباحه تاره تكون ذاتيه للأشياء فإن الفعل اذا لم تكن فيه مصلحه ولم تكن فيه مفسده فهو مباح ذاتا فالإباحه ليست بحاجه الى الجعل والذي هو بحاجه الى الجعل هو الوجوب او الحرمة او الاستحباب او الكراهه او الجزئيه او الشرطيه او المانعيه وما شاكل ذلك والنجاسه والطهاره وما شاكل ذلك لأن هذه الاحكام أحكام مجعوله في الشريعه المقدسه وأما إباحه الاشياء فهي بالذات موجوده اذا لم تكن في الفعل مصلحه او مفسده فهو مباح ذاتا فلا تحتاج إباحته الى الجعل.

وأخرى تكون إباحته مجعوله في الشريعه المقدسه والاباحه المجعوله في الشريعه المقدسه على نحوين:

النحو الاول: أن تكون الإباحه ناشئه من عدم المقتضى للوجوب او الحرمة فإذا لم تكن في الفعل مصلحه تقتضى وجوبه او لم تكن فيه مفسده تقتضى حرمة فعندئذ الشارع يجعل الاباحه له فالإباحه ناشئه من عدم المقتضى للوجوب وعدم المقتضى للحرمة في الفعل فمنشأ إباحه الشيء هو عدم المقتضى لا للوجوب ولا للحرمة ولا للاستحباب ولا للكراهه فإذا لم يكن المقتضى للحكم الشرعي موجودا فالشارع جعل الاباحه له.

النحو الثانى: الاباحه المجمعوله فى الشريعه المقدسه التى هى عباره عن إطلاق عنان المكلف بالنسبه الى الفعل والترك بأن لا يكون مقيدا بالفعل او مقيدا بالترك أى المكلف مطلق العنان إن شاء فعل وإن شاء ترك وتنشأ هذه الاباحه من المقتضى فإذا كان فى الفعل مقتضى لهذه الاباحه أو إذا رأى المولى مصلحه فى إطلاق عنان المكلف بالنسبه الى الفعل والترك جعل إطلاق العنان للمكلف بالنسبه الى الفعل والترك ولا يكون المكلف مقيدا بالفعل ولا مقيدا بالترك فإنه إن كان هناك مصلحه ملزمه فى الفعل فالشارع يجعل الوجوب فيكون المكلف مقيدا بالفعل ولا يجوز له ترك الفعل وإذا كانت فى الفعل مفسده ملزمه فالشارع يجعل الحرمة أى يجعل المكلف مقيدا بالترك أى ترك هذا الفعل وليس له الاتيان بهذا الفعل وأما إذا كانت هناك مصلحه فى إطلاق عنان المكلف بالنسبه الى الفعل والترك ولا يكون مقيدا بالفعل ولا بالترك فالشارع يجعل الاباحه لهذا الفعل فالمكلف مطلق العنان بالنسبه الى الفعل وبالنسبه الى الترك ولا يكون مقيدا بالفعل ولا يكون مقيدا بالترك.

أمّا القسم الاول من الاباحه فهو خارج عن محل الكلام لأنها غير مبعوله لكى تنشأ من مصلحه ومن ملاك وأما القسم الثانى وهو الاباحه المبعوله ولكنها ناشئه من عدم المقتضى او من عدم الملاك فأیضا لا يلزم من اجتماع ملاك الحكم الظاهرى مع ملاك الحكم الواقعى وهو الاباحه لا يلزم اجتماع المثليين أى اجتماع المصلحتين ولا اجتماع الضدين أى اجتماع المفسده مع المصلحه فهذه القسم من الاباحه حيث انه ناشئ من عدم المقتضى لا- فى الفعل ولا- فى الترك فلا- يلزم منه محذور اجتماع الضدين فى مرحله المبادئ فإن الحكم الظاهرى ناشئ من ملاك وأما الحكم الواقعى وهو الاباحه فلم ينشأ من ملاك حتى يلزم اجتماع المثليين او الضدين فى مرحله المبادئ وأما القسم الثالث فإن الاباحه وإن كانت ناشئه عن ملاك ولكن هذا الملاك قائم بنفس إطلاق العنان لا- بمتعلقه فإن المصلحه إن كانت فى الفعل فالشارع يجعل الوجوب او الاستحباب وإن كانت فى الفعل مفسده فالشارع إما يجعل الحرمة او الكراهه وأما إذا كانت المصلحه فى إطلاق عنان المكلف بالنسبه الى الفعل والترك معا فالشارع يجعل الاباحه فإذا لا- يلزم اجتماع ملاك الاباحه مع ملاك الحكم الظاهرى الا لزامى سواء كان وجوبا او حرمة فإن ملاك الحكم الظاهرى فى الفعل وملاك الحكم الواقعى وهو الاباحه قائم بنفس الاباحه أى فى إطلاق العنان للمكلف بالنسبه الى الفعل والترك لا فى تقيده بالفعل ولا فى تقيده بالترك جعل إطلاق العنان للمكلف فعندئذ لا يلزم أى محذور، هذا مضافا الى ان الحكم الظاهرى لا- ملاك له فإنه حكم طريقي لم ينشأ عن ملاك مستقل فى مقابل ملاك الواقع فلو كان الحكم الظاهرى اللزومى ناشئاً من ملاك مستقل فى مقابل الملاك الواقعى لكان حكما واقعيًا مولويا لأن الحكم الواقعى هو الحكم الناشئ من الملاك فى متعلقه لأن حقيقه الحكم وروحه هو الملاك واما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له فكل حكم ناشئ من الملاك فى متعلقه فهو حكم واقعى والمفروض ان الحكم الظاهرى اللزومى هو حكم طريقي لم ينشئ عن ملاك فى متعلقه مستقلا فى مقابل ملاك الواقع بل هو ناشئ من اهتمام المولى بالحفاظ على ملاك الواقع فمن اجل ذلك يكون طريقيا وفى طول الاحكام الواقعيه لا فى عرضها ومع الاغماض عن ذلك ايضاً وتسليم ان الاباحه ناشئه عن ملاك فى متعلقها فأیضا لا يلزم المحذور فإذا شككنا فى شئء أنه حرام فى الشريعه المقدسه او مباح فإن كان حراما فالحرمة ناشئه من وجود مفسده ملزمه فيه وإن كان مباحا فإباحته ناشئه من مصلحه فيه فإن الاباحه ناشئه من المصلحه فى متعلقه فعندئذ يجب على المكلف الاحتياط بالاجتناب عنه وفى الترك فإن كان مطابقا للواقع فوجوب الاحتياط منجز للحرمة بما لها من الملاك وإن كان مخالفا للواقع فالموجود فى هذا الشئء هو مصلحه الاباحه فقط وأما وجوب الاحتياط فلا ملاك له فإن ملاك وجوب الاحتياط هو ملاك الحكم الواقعى أى الحرمة والمفروض ان هذا الشئء ليس بحرام فإن وجوب الاحتياط مجعول للحفاظ على الاحكام الواقعيه اللزوميه بما لها من الملاكات والمبادئ والمفروض ان هذا الشئء مباح وليس بحرام فلا ملاك للحكم الظاهرى والملاك انما

هو للإباحه الواقعيه فلا يلزم اجتماع المصلحه والمفسده في شيء واحد او اجتماع مصلحتين.

ص: ٤٦٤

ومع الاغماض عن ذلك أيضا وتسليم ان اجتماع الوجوب مع الحرمة او اجتماع الوجوب مع الاباحه من اجتماع الضدين ولا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد وهو من اجتماع الضدين وكذلك لا- يمكن اجتماع الوجوب مع الاباحه فى شىء واحد لأنه من اجتماع الضدين ولكن هذا المحذور إنما هو فيما إذ كان الحكمان من سنخ واحد بأى يكون كلا الحكمين المتضادين حكما واقعيا فالوجوب حكم واقعى والحرمة ايضا حكم واقعى فعندئذ لا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد لأنه من اجتماع الضدين وكذلك الوجوب حكم واقعى والاباحه حكم واقعى ايضا وأما فى المقام فليس كذلك فإن الحكم الظاهرى ليس حكما واقعيا بل هو حكم طريقى وليس بحكم واقعى مولوى ولا شأن له فى مقابل الاحكام الواقعيه وشأنه تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ وفى طول الاحكام الواقعيه لا- فى عرضها ولم ينشأ الحكم الظاهرى عن مصلحه مستقلة أى عن ملاك مستقل فى مقابل ملاك الواقع والا لكان حكما واقعيا لا طريقيا وهذا خلف.

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

الى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهريه اللزوميه أحكام طريقيه محضه ولا شأن لها غير تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ ولهذا لا- تنافى بين الاحكام الواقعيه لا فى مرحله الجعل كما هو واضح ولا فى مرحله المبادئ لأن ليس لهذه الاحكام الطريقيه مبادئ وملاكات مستقلة والا لكانت حكما واقعيا لا حكما طريقيا بل هى ناشئه من نفس ملاكات الاحكام الواقعيه فإن اهتمام الشارع بالحفاظ على الاحكام الواقعيه حتى فى موارد الجهل دعا المولى الى جعل الاحكام الظاهريه للحفاظ عليه بما لها من الملاكات والمبادئ ولا فى مرحله الامتثال، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان بين الوجوب والحرمة تنافى فى مرحله الجعل فلا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد وكذلك بين الاباحه والوجوب وبين الاباحه والحرمة فلا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد لو سلمنا ذلك فهذا إنما يكون فيما إذا كان كلا الحكمين من سنخ واحد بأى يكون كلا الحكمين حكما حقيقيا مولويا ناشئا من الملاك فى متعلقه فالوجوب إذا كان حقيقيا ناشئا من المصلحه فى متعلقه والحرمة إذا كانت حقيقيه مولويه ناشئه من مفسده فى متعلقها فعندئذ لا- يمكن اجتماعهما فى شىء واحد وما نحن فيه ليس كذلك فإن الاحكام الظاهريه اللزوميه أحكام طريقيه وليس بأحكام مولويه واقعيه حيث أنها لم تنشأ عن مصالح ومبادئ وملاكات مستقلة فى عرض ملاكات الاحكام الواقعيه حتى تكون احكاما واقعيه بل هى طريق الى الاحكام الواقعيه ومنجزه لها عند الاصابه ومعذره عند الخطأ.

ص: ٤٦٥

فإذا هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه فى طول الاحكام الواقعيه وليست بأحكام واقعيه لأن الحكم الواقعى هو الحكم الذى نشأ عن الملا-ك فى متعلقه وأما الحكم الذى لم ينشأ من الملا-ك فى متعلقه فهو ليس حكما واقعيا فهذه الاحكام الظاهريه أحكام طريقيه وليست أحكاما حقيقيه مولويه ناشئه من الملاكات المستقلة فى عرض ملاكات الاحكام الواقعيه حتى تكون مضاده لها، هذا مضافا الى ما ذكرناه من ان عمدته الدليل على حجيه الامارات السيريه القطعيه من العقلاء فقد جرت على العمل بأخبار الثقه والعمل بظواهر الالفاظ وهذه السيريه ممضاه من قبل الشارع وذكرنا فى أنه يكفى فى الامضاء عدم صدور الردع من الشارع فإذا

لم يصدر منع عن العمل بهذه السيره وردع عن العمل بها وسكت المولى فهذا يكفى فى الامضاء فإن سكوت المولى كاشف عن الامضاء فإذا كان كاشفا عن الامضاء وبعد ذلك ينتزع العقل الحجيه لها وهى المنجزيه والمعذريه فليس الحجيه مجعوله من قبل الشارع فإن هذه السيره إنما هى ممضاه من قبل الشارع ويكفى فى الامضاء عدم صدور الردع وسكوت المولى فإنه كاشف عن الامضاء فإذا كان كذلك وبعد الامضاء ينتزع العقل الحجيه لها بمعنى المنجزيه والمعذريه فإذاً ليس هنا الا المنجزيه والمعذريه وليس هنا أى حكم شرعى مجعول فى موارد الامارات فإن العقل ينتزع المنجزيه والمعذريه غايه الامر أن المنجزيه الحقيقيه هو العلم الوجدانى ولكن العقل بعد إمضاء الشارع السيره القطعيه من العقلاء يوسع دائره المنجزيه ويجعل المنجزيه أعم من العلم الوجدانى والعلم التعبدى والاصول العمليه كالاتصحاب وكأصالة الاحتياط فجعل هذه الاصول العمليه منجزه فالمنجز الحقيقى هو العلم الوجدانى ولكن العقل يوسع دائره المنجزيه بعد إمضاء الشارع السيره القطعيه من العقلاء ويجعلها أعم من المنجزيه الحقيقيه والتعبديه كما فى موارد الامارات الظنيه والاصول العمليه كالاتصحاب والاحتياط.

فإذاً ليس هنا أى حكم ظاهرى حتى يكون منافياً للحكم الواقعى بل هو منجز ومعذر ومن الواضح أن الانسجام بين الطريق وذى الطريق موجود فلا تنافى بين الطريق وذى الطريق وبين المنجّز والمنجّز فالانسجام بينهما موجود فلا تنافى بينهما.

وإلى هنا قد تبين أنه لا- تنافى بين الاحكام الظاهريه اللزوميه الطريقيه وبين الاحكام الواقعيه لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال وأما أن جعل هذه الاحكام قد يؤدي الى تفويت المصلحه الملزمه وقد يؤدي إلى القاء المكلف فى المفسده الملزمه ولكن يذلك يتدارك باستيفاء المصالح والاجتناب عن المفسد وقد ذكرنا ذلك سابقاً.

وقد يستشكل على ذلك بأن فى موارد الاحكام الظاهريه اللزوميه قد يكون هناك عرض مزاحم لعرض الواقع اللزومى المشتبه ومانع عن جعل المنجز له أى فى الشبهات الحكميه التحريميه كما إذا فرضنا أن فى الترخيص فى فعل المباحات الواقعيه المشتبه مصلحه تصلح ان تراحم مفسده الحرام الواقعى المشتبه فى هذه الشبهات أى الشبهات التحريميه وحيث ان متعلق المصلحه غير متعلق المفسده فإن المصلحه تعلقت بشىء والمفسده قد تعلقت بشىء آخر فلا يلزم اجتماعهما فى شىء واحد حتى يلزم اجتماع الضدين ويلزم من اجتماعهما فى شىء واحد اجتماع الاراده والكراهه فيه واجتماع الحب والبغض فيه فإن هذا المحذور غير لازم لأن متعلق المصلحه غير متعلق المفسده فلا تجتمع المصلحه مع المفسده فى شىء واحد حتى يلزم اجتماع الضدين ولا تراحم بينهما فى مرحله الامتثال لأن التراحم فى مرحله الامتثال انما هو ناشئ من عدم قدره المكلف على امتثال كلا الواجبين فإن للمكلف قدره واحده فإن صرفها فى أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس وإما فى المقام فهو متمكن من امتثال كلا الملاكين فى الواقع أى المصلحه القائمه بالمباحات الواقعيه المشتبهه والاجتناب عن المفسده القائمه بالمحرمات الواقعيه المشتبهه فالمكلف متمكن من امتثال كلا الملاكين وإن لم يحرز فى مقام الاثبات ولكن فى مقام الثبوت هو متمكن من امتثال كلا الملاكين معا ولكنه لا يتمكن فى مقام الاثبات من احراز ذلك.

فإذاً لا تنافى بينهما في مرحله الامتثال وإنما التنافى بين الملاكين إنما هو في مقام الحفظ فإن المصلحة القائمة بالمباحات الواقعيه المشتبهه تقتضى الحفاظ عليها والمفسده القائمه بالمحرمات الواقعيه المشتبهه تقتضى الحفاظ عليها فإذا المزاومه بينهما إنما هي في مقام الحفظ فلا- يتمكن المكلف من حفظ كلا الملاكين معا في الشبهات التحريميه الحكيمه التي يجب الاحتياط فيها فلا يتمكن من حفظ ملاك المباح وملاك الحرام معا في موارد الاشتباه ولكن حيث ان ملاك الحكم الالزامى أقوى من ملاك الحكم الترخيصى فلا بد من تقديمه عليه فمن اجل ذلك أوجب الاحتياط في الشبهات الحكيمه التحريميه حفاظا على ملاك الحرام الواقعي دون ملاك المباح الواقعي المشتبه وسوف يأتي تفصيل ذلك.

هذا تمام كلامنا في القسم الاول من الاحكام الظاهريه اللزوميه التي هي أحكام طريقيه صرفه.

وأما القسم الثانى وهو الاحكام الظاهريه الترخيصىه كالأمارات المتكفله للأحكام الترخيصىه أو استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة أو اصاله البراءه أو اصاله الطهاره ونحوهما فإن هذه الامارات والاصول العمليه متكفله للأحكام الترخيصىه وهذه الاحكام الترخيصىه فى الحقيقه أحكام عذريه فقط أى عذر للمكلف فى مخالفه الواقع فإذا علم المكلف بأصاله البراءه وكانت مخالفه للواقع فهو معذور ولا يعاقب وإذا عمل بالأماره التي تدل على عدم وجوب شىء وكان ذلك الشىء فى الواقع واجبا فهذه الاماره معذره فالمكلف معذور ولا يستحق العقوبه على ترك الواجب وكذلك الحال فى اصاله الطهاره فإذا جرت اصاله الطهاره عن شىء وكان فى الواقع نجسا وارتكب النجس فلا يعاقب على ارتكابه فهو معذور من جهه اصاله الطهاره فالأحكام الترخيصىه فى الحقيقه أحكام عذريه للمكلف من ترك الواقع الواجب أو ارتكاب الحرام الواقع وهذه الاحكام الظاهريه الترخيصىه التي جعلها المولى إنما جعلها لمصلحه عامه وهى مصلحه التسهيل على نوع المكلفين فإن هذه المصلحه أرفاق بهم وامتنان عليهم فإن هذه المصلحه النوعيه تدعو المولى الى جعل هذه الاحكام الترخيصىه وجعل هذه الاحكام الترخيصىه وإن ادى الى تفويت المصلحه الملزمه فى مورد أو القاء العبد فى المفسده فى مورد آخر الا ان المصلحه النوعيه تتقدم على المصلح الشخصيه فجعل هذه الاحكام الترخيصىه إنما هو ناشئ من المصلحه النوعيه الترخيصىه وهى مقدمه على تفويت مصلحه شخصيه فى مورد أو القاء العبد فى مفسده شخصيه فى مورد.

فإذاً لا مانع من جعل هذه الاحكام الظاهرية الترخيصيه من جهه مصلحه نوعيه وهى مصلحه التسهيل امتنانا عليهم وارفاقا بهم.

ولكن قد يقال كما قيل أن هذا الاشكال وإن كان غير لازم الا- ان هنا إشكالا آخر وهو أن جعل الترخيص يستلزم اجتماع الضدين إذا كان الشىء فى الواقع حراما أى اجتماع الاباحه مع الحرمة او اذا كان الشىء فى الواقع واجبا فيلزم اجتماع الاباحه مع الوجوب وهو لا يمكن.

حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

إلى هنا قد تبين أن الأحكام الظاهرية الترخيصيه فى الحقيقه أحكام عذريه ومعذره للمكلف عن مخالفه الواقع كأصله البراءه وأصاله الطهاره واستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة فإذا كان الاستصحاب مخالفا للواقع فهو معذر ولا يستحق العقوبه على مخالفه الواقع وكذلك الحال فى الامارات المتكفله للأحكام الترخيصيه فإنها معذره ومعنى جعل الحجيه لها هو جعل المعذريه لها فلا- يلزم من جعل هذه الاحكام الظاهرية القاء المكلف فى المفسده تاره وتفويت المصلحه تاره أخرى فإنه يتدارك بالمصلحه العامه النوعيه وهى مصلحه التسهيل بالنسبه الى نوع المكلفين ومن الواضح ان المصالح الشخصيه لا تصلح ان تراحم النوعيه للمكلف فمن أجل ذلك لا مناص من جعل هذه الاحكام الظاهرية الترخيصيه للمصلحه العامه للمكلف وهى مصلحه التسهيل بالنسبه الى نوع المكلفين إرفاقا بهم وامتنانا عليهم.

ولكن قد يقال كما قيل: أن جعل هذه الاحكام الظاهرية الترخيصيه يستلزم اجتماع الضدين فإن أصاله البراءه إذا جرت عن حرمة شرب التتن مثلا وفرضنا انه فى الواقع حراما فعندئذ يلزم اجتماع الضدين أى اجتماع الاباحه مع الحرمة فإذا فرضنا ان الدعاء عند رؤيه الهلال واجب وشككنا فى وجوبه وأجرينا أصاله البراءه عن وجوبه فعندئذ يلزم اجتماع الاباحه مع الوجوب فى شىء واحد وهو من اجتماع الضدين فجعل هذه الاحكام الظاهرية يستلزم اجتماع الضدين أى الاباحه مع الحرمة تاره والاباحه مع الوجوب تاره أخرى.

ص: ٤٦٩

والجواب عن ذلك:

أولاً: ما ذكرناه غير مره من ان الاحكام الواقعيه الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه أمور اعتباريه لا واقع موضوعى لها فى الخارج ما عدا وجودها فى عالم الاعتبار والذهن ولهذا لا تتصور المضاده بينها والمماثله فإن المضاده من الصفات التى تعرض على الموجودات التكوينييه الخارجيه كالبياض والسواد والحركه والسكون والقيام والقعود وما شاكل ذلك واما الاشياء التى لا توجد فى الخارج فإن وجودها مجرد اعتبار فلا تتصور المضاده بينها.

فإذاً الاحكام الشرعيه بما هى اعتبار صرف من قبل المولى لا تتصور المضاده والمماثله بينها.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن بين الوجوب والحرمة مضاده فلا- يمكن اجتماعهما في شيء واحد وبين الوجوبين مماثلته فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد الا أن هذا إنما هو فيما إذا كان الحكمان من سنخ واحد بأن يكون كلا الحكمين حكماً حقيقياً مولوياً والحكم الحقيقي المولوى هو الحكم الناشئ من ملاك في متعلقه فإن كل حكم شرعى إذ كان ناشئاً من ملاك في متعلقه فهو حكم مولوى حقيقى فلو سلمنا التضاد بين الحكمين أى بين الوجوب والحرمة ولكن إنما نسلم فيما إذا كان كلا- الحكمين حكماً حقيقياً ناشئاً من الملاك في متعلقه واما في المقام فليس الامر كذلك فإن الحكم الواقعى حكم حقيقى ناشئ من الملاك في متعلقه واما الحكم الظاهرى وهو الحكم الترخيصى فليس بحكم مولوى وحقيقى بل هو مجرد عذر أى أن الشارع جعلها معذرة للمكلف في صورته الخطأ وعدم مطابقتها للواقع فليس حكماً مولوياً حقيقياً ناشئاً عن الملاك في متعلقه وهذا الحكم الظاهرى وهو الحكم الترخيصى ناشئاً من المصلحة العامه وهى المصلحة التسهيليه النوعيه بالنسبه الى نوع المكلفين ولم ينشأ ترخيص كل فعل عن ملاك في نفس هذا الفعل حتى يكون حكماً حقيقياً وحكماً مولوياً هذا مضافاً الى ان هذا الحكم الترخيصى فى طول الحكم الواقعى وليس فى عرضه.

إلى هنا قد تبين أنه لا- تنافى بين الاحكام الظاهريه والاحكام الواقعيه لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال، وأما أن جعل الاحكام الظاهريه قد يؤدي الى القاء العبد فى المفسده او تفويت المصلحه فإنه يتدارك بالمصالح النوعيه واما اجتماع الضدين او المثلين فهو غير لازم.

فالتتيجه أن الاحكام الظاهريه بتمام أقسامها لا تنافى الاحكام الواقعيه كذلك لا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال ولا فى مرحله الجعل.

بقى هنا شىء وهو انه قد يقال كما قيل: إن حجيه الامارات مختصه بالأمارات المطابقه للواقع واما الامارات المخالفه للواقع فلا معنى لجعل الحجيه لها فالحجيه المجمعوله فى الشريعه المقدسه للأمارات مختصه بالأمارات المطابقه للواقع فهذه الامارات طريق الى إثبات الواقع تنجيذا فلا موضوع لمحذور اجتماع المثلين او اجتماع الضدين او القاء العبد فى المفسده او تفويت المصلحه فإن الاماره إن كانت مطابقه فهى طريق الى إثبات الواقع واما إذا لم تكن مطابقه للواقع فلا- تكون حجه حتى يلزم اجتماع الضدين او المثلين او القاء العبد فى المفسده او تفويت المصلحه شىء من هذه المحاذير غير لازم، وقد خصّ المحقق النائيني(قده) وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه بمطابقه الواقع وان وجوب الاحتياط إذا كان مطابقا للواقع فهو ثابت واما إذا لم يكن مطابقا للواقع فلا- يكون وجوب للاحتياط فوجوب الاحتياط مجعول فى صورته مطابقتة للواقع ولا- يكون مجعولا- فى صورته عدم مطابقتة للواقع هكذا ذكره المحقق النائيني(قده) (١)

أما ما قيل: من ان حجيه الامارات مختصه بالأمارات المطابقه للواقع فيرد عليه:

ص: ٤٧١

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٨٣.

أولاً: ان هذا مخالف للإطلاق أدله حجيه الامارات فإن مقتضى إطلاق أدله حجيه الإمارات انها حجه مطلقا سواء كانت مطابقه للواقع أم كانت مخالفه للواقع والنكته فى ذلك أن موضوع دليل حجيه الامارات هو الشك فى مطابقه الاماره للواقع وعدم العلم بالمطابقه فالشك فى المطابقه هو الموضوع فى دليل حجيه الامارات سواء كان دليل حجيه الامارات من الدليل اللفظى كالأيات والروايات او الدليل اللبى كالإجماع او سيره العقلاء فموضوع حجيه الامارات هو الشك فى مطابقتها للواقع ولا يكون لمطابقه الاماره للواقع دخل فى الموضوع فلو كانت مطابقه الامارات مأخوذه فى موضوع دليل الحجيه فمع الشك فى المطابقه يشك فى الحجيه ولا يمكن التمسك بإطلاق دليل الحجيه لأن الشبهه مصداقيه ولا يمكن التمسك بالإطلاق فى الشبهات المصداقيه فإن مطابقه الاماره للواقع إذا كانت مأخوذه فى موضوع حجيتها فمع الشك فى المطابقه لم يحرز الموضوع ومع عدم أحرار الموضوع لم يحرز الحجيه ايضا ولا يمكن التمسك بإطلاق دليل الحجيه لأنه من التمسك بالإطلاق فى الشبهات المصداقيه وهو غير جائز، واما مع العلم بالمطابقه فإذا علمنا بمطابقه هذه الاماره للواقع انتفت الحجيه بانتفاء موضوعها إذ مع العلم بأن الاماره مطابقه للواقع فلا معنى لجعل الحجيه لها لأن جعله لها لغو وهو من أردء انحاء تحصيل الحاصل فإن ما هو ثابت بالوجدان إثباته بالتعبد من أردء انحاء تحصيل الحاصل فإذا علم المكلف بمطابقه الاماره للواقع انتفت الحجيه بانتفائها وقد تقدم ان الاماره متقومه ذاتا باحتمالين احتمال أصابتها للواقع واحتمال عدم أصابتها للواقع فإن نسبة الاماره الى هذين الاحتمالين كنسبه النوع الى الجنس والفصل فهذان الاحتمالان مقومان للأماره ذاتا وتنتفى الاماره بانتفاء كل من هذين الاحتمالين فإذا فبطبيعه الحال موضوع حجيه الاماره هو الشك فى اصابه الاماره للواقع وعدم اصابتها للواقع وبدون هذا الشك فلا أماره حتى تكون الحجيه مجعوله لها فالأماره تنتفى بانتفاء كل من الاحتمالين فموضوع حجيه الاماره لا محاله هو الشك فى الاصابه وعدم الاصابه للواقع هذا أولاً.

وثانياً: أن هذا التخصيص (تخصيص حجيه الامارات بالأمارات المطابقيه للواقع) غير معقول فإن معنى هذا التخصيص انه لا يمكن أحراز حجيه الامارات الا بالعلم بمطابقه الاماره للواقع لأن موضوع حجيه الامارات هو الامارات المطابقيه للواقع فلا يمكن أحراز الحجيه الا- بأحراز موضوعها وهو مطابقه الاماره للواقع ومع أحراز موضوعها تنتفى الحجيه بانتفاء موضوعها لأنه مع العلم بالمطابقه فلا موضوع للحجيه، فيلزم من فرض هذا التخصيص عدم فرضه وكل ما يلزم من فرض وجوده عدم وجوده فوجوده مستحيل، فهذا التخصيص مستحيل ولا يمكن الالتزام به ومن هنا يظهر حال ما ذكره المحقق النائيني (قده) من تخصيص وجوب الاحتياط بمطابقته للواقع بمعنى ان الشارع جعل وجوب الاحتياط فيما إذا كان مطابقاً للواقع فلا وجه لذلك فإن مطابقه الواقع لو كانت مأخوذه في موضوع وجوب الاحتياط فمع الشك لم يحرز وجوب الاحتياط فإن الشك في الموضوع يستلزم الشك في الحكم والمفروض ان مطابقه الاحتياط للواقع مأخوذ في موضوع وجوبه ومع الشك في المطابقه يكون الشك في الموضوع والشك في الموضوع يستلزم الشك في الحكم وهو وجوب الاحتياط.

واما مع العلم بالمطابقه فلا- ينتفى وجوب الاحتياط بانتفاء موضوعه فإذا علم المكلف بمطابقه الواقع ينتفى وجوب الاحتياط بانتفاء موضوعه ولا- معنى لإيجاب الاحتياط للعالم بالواقع فالمكلف إذا كان عالماً بوجوب شيء او بحرمة فلا موضوع لجعل وجوب الاحتياط له هذا أولاً.

وثانياً: إن هذا التخصيص مستحيل فحيث ان وجوب الاحتياط حكم ظاهري وموضوع الحكم الظاهري الشك في مطابقه هذا الاحتياط للواقع وعدم المطابقه فلو كانت المطابقه هي الموضوع لوجوب الاحتياط لزم كون وجوب الاحتياط حكماً واقعياً لا حكماً ظاهرياً وهذا خلف فمن أجل ذلك يكون هذا التخصيص مستحيل.

هذا تمام كلامنا فى هذا الطريق.

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجيه الظن

لحد الآن قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أن جميع الطرق التى ذُكرت للجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى غير تامه ومن هنا فالصحيح هو ما ذكرناه من الجمع بينهما.

وهنا طريق آخر للجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى وقد ذكره بعض المحققين (قده) (1) وهذا الطريق مبنى على مقدمتين:

المقدمه الأولى: أن الغرض سواء كان تكوينياً أو كان تشريعياً إذا كان معرضاً للاشتباه والالتباس والشك والجهل وكان بالغ الأهميه عند صاحبه فإن كان تكوينياً فهو بالغ الأهميه عند صاحبه وإن كان تشريعياً فهو بالغ الأهميه عند المولى وهو الشارع وهذا معناه ليس توسعه فى دائره الغرض فإن الغرض واحد ولا يعقل توسعه فى دائره نفس الغرض وإنما هو توسعه فى دائره المحركيه للغرض مثلاً إذا فرضنا أن الغرض الشخصى تعلق بإكرام زيد وكان هذا الغرض بالغ الأهميه عنده وفرضنا أن زيد قد اشتبه بين جماعه كعشره أشخاص او أكثر أو أقل ففى مثل ذلك لا شبهه فى أنه يقوم بإكرام الجميع حفاظاً على غرضه وهو إكرام زيد مع انه لا غرض له فى إكرام غير زيد بل غرضه وأرادته وحبه تعلق بإكرام زيد واما إكرام غيره فلا أراده له إلا مقدمه فلا محبوبيه له إلا مقدمه ومن الواضح ان هذا معناه توسعه فى محركيه الغرض وأما الغرض فهو واحد وقائم بإكرام زيد وهو متعلق بالإراداه والمحبوبيه وأما إكرام الغير فإنما هو مقدمه لإكرام زيد فإن صاحب الغرض لا يرضى بفوات غرضه حتى فى حال الجهل وفى حال الاشتباه والالتباس وحال الشك.

ص: ٤٧٤

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج ٤، ص ٢٠١.

فإذاً هذا معناه توسعه فى محركيه الغرض لا توسعه فى نفس الغرض فإن الغرض واحد قائم بإكرام زيد فقط ومعنى هذه التوسعه أن هذا الغرض محرك بوجوده الواقعى وهكذا محرك بوجوده الظنى ومحرك بوجوده الاحتمالى أيضاً فإذا احتمل انطباق إكرام زيد على إكرام هذا الشخص فهذا الاحتمال محرك ومنجز له كما هو الحال فى أطراف العلم الاجمالى فإن احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من أطرافه فهو محرك للإتيان به فالمحرك هو الاحتمال واما الغرض فقائم بالمعلوم بالاجمال ولكن احتمال انطباقه على هذا الطرف محرك وعلى ذاك الطرف محرك وهكذا، فإذاً هذا معناه توسعه فى دائره المحركيه لا توسعه فى نفس الغرض فالغرض واحد ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الغرض تكوينياً أو يكون تشريعياً.

المقدمه الثانيه: أن التراحم على أنواع ثلاثه:

النوع الأول: التزاحم في مرحلة المبادئ وهو اجتماع المصلحه والمفسده في شىء واحد فالمصلحه تؤثر في إرادته هذا الشىء والمفسده تؤثر في كراهه هذا الشىء والمصلحه تؤثر في محبوبيته والمفسده تؤثر في مبغوضيته ومن خصائص التزاحم في محله المبادئ أن يكون في موضوع واحد وقد اجتمعت المصلحه والمفسده فيه فيلزم من اجتماعهما اجتماع الضدين فعندئذ لا بدّ من تقديم الأهم على المهم أو تقديم ما يحتمل أهميته على ما لا يحتمل أهميته واما في فرض التساوى فالمكلف مخير بين اختيار المصلحه او اختيار المفسده، واما إذا كانا في موضوعين فلا تزاحم بينهما بان تكون المصلحه في موضوع والمفسده في موضوع آخر فلا تزاحم بينهما أو أن المصلحه في موضوع مقيد بقيد والمفسده قائمه بموضوع مقيد بقيد آخر فأیضا لا تزاحم بينهما إذا كان القيد جهه تقييده لا جهه تعليليه.

ص: ٤٧٥

النوع الثاني: التراحم في مرحلة الامتثال بأن يكون المصلحه قائمه بفعل والمفسده قائمه بفعل آخر ولكن المكلف لا يتمكن من امتثال كليهما معا أى لا يتمكن من امتثال المصلحه والمفسده معا لأن للمكلف قدره واحده فإن صرفها في أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس فمنشأ التراحم في مرحلة الامتثال إنما هو عدم قدره المكلف على الجمع بين الفعلين أى بين الواجبين او بين الواجب والحرام أى لا يتمكن من الجمع بينهما في مرحلة الامتثال فمن أجل ذلك يقع التراحم بينهما ولا بد من الرجوع الى مرجحات باب المزاحمه، فإن كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهميه فلا بدّ من تقديمه عليه وإلا فهو مخير بينهما فلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

النوع الثالث: التراحم الحفظى وهذا التراحم غير التراحم في مرحلة المبادئ فإن التراحم في مرحلة المبادئ في موضوع واحده فإن المصلحه والمفسده قد اجتمعتا في موضوع واحد وتقع المزاحمه بينهما في مرحلة المبادئ واما في التراحم الحفظى فالمصلحه في موضوع والمفسده في موضوع آخر أحدهما مشتمل على المصلحه والآخر مشتمل على المفسده ولا يكون التراحم الحفظى من التراحم في مرحلة الامتثال فإن في مرحلة الامتثال وإن كان الموضوع متعددا إلا ان المكلف لا يتمكن من الجمع بينهما في مرحلة الامتثال واقعا وحقيقته وأما في المقام فالمكلف متمكن من الجمع بينهما واقعا ولكن في مقام الاثبات لا يتمكن من الاحراز واما في مقام الثبوت فهو متمكن من الاثبات بكليهما أى كلا الموضوعين المتراحمين في الحفظ مثلا في الشبهات الحكميه التحريميه يقع التراحم بين الأغراض اللزوميه وبن الأغراض الترخيصيه مثلا- شرب التنن أما أنه حلال وفيه مصلحه ترخيصيه او حرام وفيه مفسده إلزاميه فأحدهما موجود في شرب التنن إما الغرض اللزومى وهو المفسده او الغرض الترخيصى وهو المصلحه وفي شبهه أخرى أيضا كذلك فإن الشبهات التحريميه فى تمام موارد الفقه كثيره جدا فإذا لا يتمكن المكلف من الحفاظ على الأغراض اللزوميه والأغراض الترخيصيه معاً ولهذا تقع المزاحمه بينهما فى الحفظ لأن الأغراض اللزوميه تقتضى الحفاظ عليها والأغراض الترخيصيه تقتضى الحفاظ عليها والمكلف لا يتمكن من الحفاظ على كليهما معاً فلهذا تقع المزاحمه بينهما.

هذه هي الأنواع الثلاثة للتزاحم وفي النوع الأخير فلا بد حينئذ من الرجوع الى المرجحات فأما ترجيح الاغراض اللزوميه على الاغراض الترخيصيه او بالعكس ولكن الترجيح تاره يكون بقوه الاحتمال أى بأقربيه الاحتمال للواقع كما فى موارد الامارات فإن احتمال المطابقه للواقع أقوى من احتمال مطابقه الاستصحاب للواقع او أصاله البراءه أو أصاله الطهاره فإذاً الترجيح تاره يكون بقوه الاحتمال أى بالأقربيه الى الواقع وأخرى بقوه المحتمل وكأن المحتمل أهم من محتمل آخر فإذا كان المحتمل فى الاغراض الترخيصيه أهم من المحتمل فى الاغراض اللزوميه فلا بد من التقديم هذا بحسب مقام الثبوت وأما فى مقام الاثبات فلا بد من الرجوع الى الأدله.

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

ملخص ما ذكرناه من أنه(قده) ذكر ان التزاحم بين الاغراض اللزوميه والاغراض الترخيصيه فإن الشبهات سواء كانت تحريميه أم كانت وجوبيه فهذه الشبهات كثيره من بدايه الفقه إلى نهايته وهذه الشبهات مختلفه بين الاحكام الالزاميه والاحكام الترخيصيه وفيها مبادئ وملاكات الزاميه وفيها ملاكات ترخيصيه ولا- يتمكن المكلف من الحفاظ على الملاكات اللزوميه والاغراض اللزوميه ومن الحفاظ على الاغراض الترخيصيه فبطبيعته الحال تقع المزاحمه بينهما ومع وقوع المزاحمه بينهما فلا بدّ من الرجوع الى المرجحات.

وهذا مبنى على أن الاباحه قد تكون ناشئه من عدم المقتضى فإنه إذا لم يكن مقتضى للوجوب ولا مقتضى للحرمة فالشارع يجعل له الاباحه فالإباحه ناشئه من عدم المقتضى فى الفعل للوجوب وعدم المقتضى للاستحباب او الكراهه فإذا لم يكن شىء من المقتضى فى الفعل فالشارع يجعل له الاباحه.

ص: ٤٧٧

وأخرى تكون الاباحه ناشئه من المقتضى فإن المقتضى فى الفعل إذا وصل إلى درجه اللزوم فهو منشأ للوجوب أو منشأ للحرمة أو سائر الاحكام الوضعيه واذا لم يبلغ الى هذه الدرجه فهو منشأ للإباحه وقد تكون المصلحه فى إطلاق عنان المكلف فإن المولى يرى أن فى إطلاق عنان المكلف بالنسبه الى الفعل والترك مصلحه فيجعل إطلاق العنان له من جهه هذه المصلحه، وهذا التزاحم الحفظى بين الاغراض اللزوميه والاغراض الترخيصيه إنما هو فيما إذا كانت الاباحه الواقعيه ناشئه عن المقتضى وأما إذا كانت ناشئه عن عدم المقتضى فلا موضوع لهذه المزاحمه إذ لا معنى للتزاحم بين المقتضى واللامقتضى، فإذاً هذا التزاحم الحفظى بين الاغراض اللزوميه والاغراض الترخيصيه فى الشبهات الحكميه فى موارد اختلاط الاحكام الشرعيه بعضها مع البعض الآخر، هذا التزاحم الحفظى إنما هو فيما إذا كانت الاباحه ناشئه عن مقتضى فعندئذ تقع المزاحمه بين الاغراض اللزوميه والاغراض الترخيصيه فإن الاغراض اللزوميه تقتضى الحفاظ عليها حتى فى موارد الشك وموارد الالتباس وموارد الاختلاط والاغراض الترخيصيه لا- تقتضى الحفاظ عليها حتى فى هذه الموارد والمكلف لا يتمكن من الجمع بينهما فعندئذ لا بدّ من الرجوع إلى المرجحات والمرجح قد يكون قوه الاحتمال وقد يكون قوه المحتمل فالمرجح فى موارد الامارات الشرعيه قوه

الاحتمال لأن الامارات أقرب الى الواقع وأقوى كشفاً عن الواقع من غيرها فلا بدّ من ترجيح موارد الامارات سواء كانت أحكاماً ترخيصية أو أحكاماً الزاميه فلا بدّ من ترجيح الاغراض اللزوميه او الاغراض الترخيصيه على غيرها في موارد الامارات لقوه الاحتمال.

وأما في موارد الاصول العمليه كأصالة البراءه وأصالة الاحتياط وأصالة الطهاره والاستصحاب فأن المرجح في هذه الموارد قوه المحتمل فإذا كان الحكم المحتمل سواء أ كان وجوباً أم حرمه أم إباحه إذا كان أهم من غيره فلا بدّ من تقديمه عليه وفي موارد أصالة الاحتياط لأنها تكشف عن ان الملاكات اللزوميه والاحكام الالزاميه أهم من الاحكام الترخيصيه ولهذا لا بدّ من تقديمها عليها وأما في موارد أصالة البراءه الشرعيه فعكس ذلك إذ أن أصالة البراءه الشرعيه تكشف عن ان الاحكام الترخيصيه عند الشارع أهم من الاحكام الالزاميه ولهذا يحكم الشارع بإطلاق عنان المكلف وبالترخيص.

ص: ٤٧٨

هذا ملخص ما ذكره (قده).

وعلى هذا فلا- تضاد بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي فإن التراحم بينهما فى مقام الحفظ ولا- بدّ من الترجيح إما بقوه الاحتمال او بقوه المحتمل.

ولكن للمناقشه فيه مجالاً:

أولاً: أن إباحه الاشياء لم تكن مجعوله فى الشريعه المقدسه فإن المجعول إنما هو الاحكام الشرعيه فالشارع إذا رأى مصلحه فى فعل جعل الوجوب او الاستحباب او حكماً آخر وإذا رأى مفسده فى فعل جعل الحرمة أو الكراهه واما إباحه الاشياء وإطلاق العنان للمكلف فهو ثابت ذاتاً وتقييد إطلاق العنان بقيود فهو بحاجه إلى دليل ومقيد فالإطلاق ثابت من الاول وإباحه الاشياء ثابتة ذاتاً، وعلى هذا القول - وهو الصحيح - تكون الاباحه ذاتيه ولا تكون مجعوله فى الشريعه المقدسه والمجعول هو الاحكام الشرعيه من الاحكام التكليفيه والاحكام الوضعيه واما إباحه الاشياء جميعاً فهي ثابتة ذاتاً فلا تتوقف على الجعل فعندئذ لا موضوع للتراحم الحفظى بين الاغراض الترخيصيه للمباحات الأصلية وبين الاغراض اللزوميه للأحكام التكليفيه اللزاميه. ومع الاغراض عن ذلك وتسليم أن إباحه الاشياء مجعوله فى الشريعه المقدسه فإن كانت الاباحه ناشئه من عدم المقتضى أى لم يكن مقتضى الوجوب او النجاسه او ما شاكل ذلك موجوداً فى الفعل فالشارع يجعل له الاباحه فإذا الاباحه ناشئه من عدم المقتضى للوجوب وما شاكله وعدم المقتضى للحرمة وما شاكلها، وعلى هذا فلا موضوع لهذا التراحم إذ لا يعقل التراحم بين المقتضى والمقتضى وإنما الكلام فيما إذا كانت الاباحه الواقعيه ناشئه من الملاكات الواقعيه من المقتضى كما أن الوجوب ناشئ من المقتضى كذلك الاباحه للفعل ناشئه من المقتضى وكما أن حرمة الفعل واقعا ناشئه من المقتضى فكذلك الاباحه للفعل واقعا ناشئه من المقتضى فعندئذ تقع المزامحه بين الاغراض اللزوميه والاعراض الترخيصيه فى الشبهات الحكميه فى موارد الاشتباه واختلاط الاحكام اللزوميه مع الاحكام الترخيصيه أى اختلاط الوجوبات والتحريمات مع المباحات فإن هذا الاختلاف سبب للاشتباه وسبب للتراحم بين الاغراض اللزوميه والاعراض الترخيصيه والحفاظ على كليهما لا يمكن ولكن مع ذلك لا يمكن أن تكون مصلحه الاباحه تصلح أن تراحم مصلحه الوجوب فأن المقتضى فى الفعل إذا وصل إلى درجه اللزوم فهو منشأ للوجوب أو منشأ للحرمة وإذا لم يصل إلى هذه الدرجه فهو منشأ للإباحه أو لحكم آخر كالأستحباب والكراهه، فإذا مصلحه الاباحه الواقعيه لا تصلح ان تراحم مصلحه الوجوب فى مقام الحفظ فإن المصلحه الموجوده فى الفعل إن بلغت إلى درجه اللزوم فهي منشأ للوجوب وإن لم تبلغ درجه اللزوم فهي منشأ للإباحه او للكراهه او للأستحباب، وعلى هذا فلا- تتصور المزامحه بين الاغراض اللزوميه والاعراض الترخيصيه لعدم صلاحية الاغراض الترخيصيه لمزامحه الاغراض اللزوميه إذ الاغراض اللزوميه تقتضى الحفاظ عليها حتى فى موارد الشك والجهل واما الاغراض الترخيصيه فلا تقتضى ذلك فى مقابلها فلا يمكن ان تكون الاغراض الترخيصيه مزامحه للأغراض اللزوميه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

ملخص ما ذكرناه في التراحم الحفظى أن التراحم الحفظى غير التراحم في مرحله المبادئ وغير التراحم في مرحله الامتثال فإن التراحم الحفظى إنما هو في الشبهات الحكميه التي يدور الامر فيها بين المحرمات والوجوبات والمباحات من بدايه الفقه الى نهايته في موارد اختلاف الاحكام اللزوميه مع الاحكام الترخيصيه فإن الاحكام اللزوميه تقتضى الحفاظ عليها حتى في موارد الاشتباه والالتباس والاحكام الترخيصيه أيضا تقتضى الحفاظ عليها في هذه الموارد والمكلف لا يتمكن من الحفاظ على كلتا الطائفتين معا فعندئذ بطبيعته الحال تقع المزاحمه بينهما ولا بد من الرجوع الى المرجحات ومرجحات هذه المزاحمه إما قوه الاحتمال مع قوه المحتمل او قوه الاحتمال فقط او قوه المحتمل فقط، وهذه المزاحمه تتوقف على مقدمات:

المقدمه الأولى: أن تكون الاباحه الواقعيه مجعوله في الشريعه المقدسه كسائر الاحكام الواقعيه المجعوله في الشريعه المقدسه.

المقدمه الثانيه: أن يكون جعل الاباحه ناشئا عن وجود المقتضى كما هو الحال في سائر الاحكام الشرعيه كالوجوب والحرمة وما شاكلهما، فإن جعل الوجوب ناشئ عن وجود مصلحه في متعلقه وجعل الحرمة ناشئ عن وجود مفسده في متعلقها وهكذا سائر الاحكام التكليفيه والاحكام الوضعيه، وأما إذا كانت إباحه الاشياء ناشئه عن عدم المقتضى للوجوب او الحرمة فعندئذ لا تتصور المزاحمه بين ما هو المقتضى وبين عدم الاقتضاء فإذا هذا التراحم مبني على ان يكون جعل الاباحه الواقعيه مبني على وجود المقتضى لها كسائر الاحكام التكليفيه والاحكام الوضعيه.

المقدمه الثالثه: وجود المزاحمه بين الاحكام الالزاميه من الوجوبات التحريمات وبين الاحكام الترخيصيه في موارد الاختلاف والاشتباه من بدايه الفقه الى نهايته ولا بد من الرجوع الى المرجحات، ومرجحات هذه الاحكام التكليفيه والاحكام الظاهريه فإن الاحكام الظاهريه إذا كانت لزوميه فقد تقدم أنها أحكام طريقيه شأنها الاحتفاظ بالأحكام الواقعيه اللزوميه بما لها من الملاكات والمبادئ سواء كانت تلك الاحكام الظاهريه اللزوميه في موارد الامارات ام في موارد الاصول المحرزه كالاستصحاب ام كانت في موارد الاصول غير المحرزه كأصالة البراءه ونحوها فإن هذه الاحكام الظاهريه شأنها الحفاظ على الاحكام الواقعيه اللزوميه بما لها من الملاكات والمبادئ فإن هذه الاحكام الظاهريه تدل على ترجيح الحفاظ على الاحكام الالزاميه بما لها من المبادئ والملاكات اللزوميه في موارد الاشتباه والالتباس على الاحكام الترخيصيه بما لها من المبادئ الترخيصيه، وأما الاحكام الظاهريه الترخيصيه سواء كانت في موارد الامارات كالأمارات المتكفله للأحكام الترخيصيه او الاصول العمليه كالاستصحاب المتكفل للأحكام الترخيصيه او أصالة البراءه او أصالة الطهاره وما شاكل ذلك من الاحكام الترخيصيه فإن هذه الاحكام الترخيصيه تدل على ترجيح الاغراض الترخيصيه والمبادئ الترخيصيه على الاغراض اللزوميه أى تدل على ترجيح الاحكام الترخيصيه الواقعيه بما لها من المبادئ الترخيصيه على الاحكام الالزاميه بما لها من المبادئ الالزاميه.

هذا ما ذكره بعض المحققين (قده).

وللمناقشه فيه مجال.

أما المقدمه الاولى فقد ذكرنا غير مره:

أولاً: أنه لا- دليل على أن الاباحه الواقعيه للأشياء مجعوله فى الشريعه المقدسه فإن المجعول فى الشريعه المقدسه إنما هو الاحكام التكليفيه والاحكام الوضعيه وأما إباحه الأشياء فهى ثابتة من الاول فلا تتوقف على الجعل فلا دليل على ان إباحه الأشياء واقعا مجعوله فى الشريعه المقدسه كسائر الاحكام الواقعيه.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها مجعوله فى الشريعه المقدسه كسائر الاحكام الشريعه إلا انه لا دليل على أنها ناشئه من وجود المقتضى فيكفى فى جعلها عدم ثبوت المقتضى للوجوب والحرمة وغيرها من الاحكام الشرعيه فإذا لم يكن فى الفعل مقتضى للوجوب ولا مقتضى للحرمة ولا للاستحباب ولا للكراهه فالشرع يجعل الاباحه له فالإباحه لا تتوقف على ثبوت المقتضى لها فيكفى فى جعلها وإثباتها عدم ثبوت المقتضى للأحكام التكليفيه، ومع الاغماض عن ذلك أيضا وتسليم أن الاباحه الواقعيه ناشئه عن الملاكات الواقعيه فى مقابل سائر الاحكام التكليفيه ولكن وقوع المزاحمه بين الاحكام الالزاميه فى الواقع فى موارد الاختلاط والالتباس والاشتباه والاحكام الترخيصيه وقوع التزاحم الحفظى وإن كان ممكنا إلا انه لا طريق لنا إلى ذلك حتى نرجع الى المرجحات فى موارد الاثبات، وأما الاحكام الظاهريه اللزوميه فقد ذكرنا - غير مره - أنها أحكام طريقيه وشأنها تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ وهى تحافظ على الاحكام الواقعيه اللزوميه بما لها من الملاكات والمبادئ اللزوميه وأنها فى الحقيقه توسع دائره محركيتها وأنها فى هذه الحاله أيضا محركه للمكلف نحو امثالها والياتان بها فإن هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه تدل على ذلك وطريق الى الحفاظ على الاحكام الواقعيه ولا تدل على ترجيح تلك الاحكام الواقعيه اللزوميه بما لها من الملاكات والمبادئ على الاحكام الترخيصيه بما لها من الملاكات والمبادئ بل هى تدل على الحفاظ على تلك الاحكام فى هذه الحاله وهى حاله الاشتباه والالتباس وحاله الجهل ولا تدل على أكثر من ذلك.

ص: ٤٨١

وأما الاحكام الظاهريه الترخيصيه فهى ليست طريق الى الواقع أصلا فإن الاحكام الظاهريه الترخيصيه ليس أحكاما طريقيه الى الواقع كى تدل على ترجيح الاحكام الترخيصيه الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات على الاحكام الالزاميه بما لها من الملاكات والمبادئ فى هذه الموارد أى موارد الاشتباه والالتباس بل هذه الاحكام الظاهريه إثبات إطلاق العنان للمكلف والترخيص فى مقام الظاهر بالنسبه الى الشبهه بين الفعل والترك وقد تقدم أن جعل هذا الترخيص إنما هو لمصلحه عامه وهى مصلحه التسهيل النوعيه بالنسبه الى نوع المكلفين ولا إشعار فيها بالترجيح لأنها غير ناظره الى الاحكام الترخيصيه الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ الواقعيه الترخيصيه بل هى تدل على ترخيص المكلف فى مقام الظاهر فى موارد الجهل والشك أى أن المكلف مطلق العنان فى هذه الموارد بين الفعل والترك ولا يكون مقيدا بالفعل ولا مقيدا بالترك هذا هو ملاك جعل هذه الاحكام الظاهريه.

فالتتيجه أن ما ذكره بعض المحققين(قده) لا يمكن إتمامه.

فالصحيح ما ذكرناه من انه لا- تنافى بين الاحكام الواقعيه والاحكام الظاهريه لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال، وأما وقوع المكلف فى المفسده تاره او تفويت المصلحه فهو يتدارك بالمصلحه العامه فإنها تتقدم على المصالح الشخصيه وطبعا ترخيص نوع المكلف فى ارتكاب الشبهات قد يؤدى الى تفويت المصلحه وقد يؤدى الى الالتقاء فى المفسده ولكن المصلحه النوعيه تتقدم على المصالح والمفاسد الشخصيه.

هذا تمام كلامنا فى الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

وبعد ذلك يقع الكلام فى الأصل الاولى عند شك فى حجيه الاماره أى إذا شككنا فى أن الظن حجه أو ليس بحجه فالمرجع هو الأصل الأولى وهل انه قاعده البراءه أو أنه قاعده الاشتغال؟ فسوف يأتى إن شاء الله تعالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

ينبغي لنا أن نذكر نقطه هامه فى المقام وهى: ان الأصول علم نظرى وعلم تطبيقى وذكرنا أن الاحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه فى الكتاب والسنة بعرضها العريض معظمها أحكام نظريه ووصولها الى المكلف بحاجه الى دليل وأما الاحكام الضروريه او الاحكام المعلومه بالوجدان فهى قليله جدا ونسبتها الى الاحكام الشرعيه لا تتجاوز عن خمسه أو سته بالمائه بنسبه تقريبيه ونسبه الاحكام الضروريه او المعلومه بالوجدان الى جميع المكلفين على حد سواء فلا يرجع العامى الى المجتهد فى هذه الاحكام كوجوب الصلاه ووجوب الحج ووجوب الصوم وما شاكل ذلك، وأما الاحكام النظرية فهى تشكل معظم الاحكام الشرعيه الموجوده فى الكتاب والسنة فهى بحاجه فى وصولها الى المكلف ووصول تلك الاحكام الى المكلف إما بعلميه الاجتهاد وإما بعلميه التقليد ولا ثالث فى البين.

وعلميه الاجتهاد عبارته عن تطبيق القواعد العامه الاصوليه على مصاديقها وعناصرها الخاصه فى الفقه فنتيجته هذا التطبيق نتيجته فقهيته وحكم فقهي فإن نسبه الاصول الى الفقه نسبه العلم النظرى الى العلم التطبيقى فالأصول موضوع لممارسه النظريات العامه والقواعد المشتركه المحدده فى الحدود المسموح بها شرعا وفق شروطها العامه بالتفكير الفقهي، والفقه موضوع لممارسه طريقه تطبيق تلك النظريات العامه والقواعد المشتركه على مصاديقها الخاصه وعناصرها المخصوصه المختلفه من مسأله الى مسأله أخرى ونتيجته هذا التطبيق هو المسأله الفقهيته وهى فتوى المجتهد فإذا وصل هذه الاحكام الى المجتهد يتوقف على علميه الاجتهاد وتطبيق القواعد العامه المشتركه المنقحه فى الاصول على عناصرها الخاصه ومصاديقها المخصوصه فى الفقه ونتيجتها فتوى الفقيه، مثلاً إذا فرضنا أن الاماره قامت على وجوب السوره فى الصلاه وقد اثبتنا فى الاصول حجيه أخبار الثقة بما لها من الشروط العامه وفى الحدود المسموح بها شرعا ومن مصاديقها هذا الخبر الذى قام على وجوب السوره فى الصلاه وبعد تطبيق هذه القاعده العامه وهى حجيه أخبار الثقة على هذا الخبر الذى قام على وجوب السوره فى الصلاه فالنتيجه هى أثبات وجوب السوره فى الشريعه المقدسه وهى فتوى الفقيه فالفقيه أثبت لنفسه ان السوره فى الصلاه واجبه وهكذا سائر الاحكام الشرعيه ومن هنا قلنا ان علم الاصول يرتبط بالفقه ذاتا وحقيقته فإن الفقه يخرج من بطن الاصول وليس علما مستقلا ومن هنا علم الاصول والفقه علمان مترابطان بترايط تبادلى فى طول التاريخ من حين ظهور الاصول الى زمان تطوره وبلوغه ذروته وكلما اتسعت المسائل الفقهييه باتساع علائق الانسان الاجتماعيه والفرديه والماديه والسياسيه والدينيه اتسعت المسائل الاصوليه ايضا بنفس النسبه ولكن ليس الكلام من هذه الناحيه، فإذا وصل هذه الاحكام النظرية الى المجتهد بحاجه الى علميه الاجتهاد فإذا أثبت وجوب السوره فى الصلاه فهذا الوجوب منجز للواقع فإذا كانت السوره فى الواقع واجبه فهذا الوجوب منجز لوجوبها ومحرك للمكلف نحو الاثبات بها ومعنى هذا انه يوسع دائره محركه الواقع لولا- هذا الوجوب الظاهرى الذى أثبتته بعلميه الاجتهاد فلا- محرك بالنسبه الى الواقع فإن ثبوت الواقع إنما يكون محركا فى فرض العلم به وأحرازه وأما فى فرض الجهل والاشتباه والالتباس فلا يكون محركا فالمحرك فى فرض الاشتباه والالتباس إنما هو الحكم الظاهرى وهى فتوى الفقيه فإنها وإن كانت رأى المجتهد إلا- أنها ذات طابع إسلامى وهو حكم شرعى ظاهرى ومنجز للواقع عند الاصابه ويوسع دائره

وأما المقلد فوصول هذه الاحكام اليه بحاجه الى عمليه التقليد ومن هنا تكون تلك العمليتين من الضروريات فى الشريعه المقدسه أى كما أن عمليه الاجتهاد عمليه ضروريه لضروريه التبعية للدين الاسلامى كذلك مسأله التقليد عمليه ضروريه بالنسبه الى العامى فإنه لا يتمكن من الاجتهاد وليس بإمكانه الوصول الى الاحكام الشرعيه بعمليه الاجتهاد فلا بد له من التقليد فوجب التقليد أمر ضرورى لضروره تبعيته للدين فإذا آمن برساله الرسول الاكرم (ص) فلا بد من الوصول اليها بعد ما لا يمكن الوصول اليها بالعلم الوجدانى ولا- بالضروره فالوصول اليها إما بعلميه الاجتهاد او بعمليه التقليد فالإيمان برساله الرسول يقتضى لزوم التقليد فمن اجل ذلك لزوم التقليد أمر ضرورى لا أمر نظرى كوجوب الاجتهاد فإذا كلتا العمليتين عمليه الاجتهاد وعمليه التقليد ضروريتان فى الشريعه المقدسه تابعتان للإيمان برساله الرسول الأكرم (ص)، إلى هنا تبين أن الاحكام الشرعيه الواقعيه فى نفسها لا تكون محركه للمكلف وإنما تكون محركه فى فرض أحرارها وجدانا ولا طريق للمكلف الى ذلك أى لا طريق لنا الى احراز الاحكام الموجوده فى رساله الرسول الاكرم (ص) فلا بدّ من القيام بهاتين العمليتين. فالحكم الظاهرى وهو فتوى المجتهد هو المحرك ويوسع دائره محركيه الاحكام الواقعيه هذا فى الاحكام الظاهريه اللزوميه من الوجوب والحرمة ونحوهما من الاحكام التكليفيه والوضعيه.

واما الاحكام الظاهريه الترخيصيه فهى على قسمين:

القسم الاول: الاحكام الظاهريه الطريقيه، كأخبار الثقه التى قامت على إباحه شىء كما اذا قام خبر الثقه على أن شرب التتن حرام او قامت أماره على ان شرب العصير العنبى بعد ذهاب ثلثيه حلال فإن هذا النحو من الاحكام الظاهريه لا أثر لها، ولا يترتب عليها أى أثر لا فى الواقع ولا فى الظاهر فإن إباحه الشىء معناها إطلاق عنان المكلف بالنسبه الى الفعل والترك معا أى لا يكون مقيدا بالفعل ولا مقيدا بالترك بل هو مخير بين الفعل والترك إن شاء فعل وإن شاء ترك، فإذا الإباحه الواقعيه على تقدير أنها مجعوله فى الشريعه المقدسه فإنها لا- أثر لها إذ لا تدل على الزام المكلف بالفعل ولا بالترك فالمكلف مطلق العنان ولا مسؤوليه على المكلف لا فى فعلها ولا فى تركها إن شاء فعل وإن شاء ترك وكذلك الحال بالنسبه الى الامارات القائمه على إباحتها وفرضنا أن هذه الاماره مطابقه للواقع أى الاماره القائمه على اباحه شرب التتن لا أثر لها فإن المكلف مطلق العنان لا يرى مسؤوليه لا فى فعله ولا فى تركه ولهذا يكون مطلق العنان بالنسبه الى الفعل والترك ومن هنا يظهر ان التزام الحفظى بين الاغراض والمبادئ اللزوميه وبين الاغراض والمبادئ الترخيصيه لا يرجع الى معنى صحيح فإن الاغراض والمبادئ الترخيصيه لا تقتضى شيئا فلا تقتضى الالتزام لا- بالفعل ولا- بالترك ولا- تقتضى الحفاظ عليها لا على فعلها ولا على تركها فالأحكام الترخيصيه بما لها من الاغراض والمبادئ فإنها لا تقتضى شيئا إذ المكلف مطلق العنان بالنسبه اليها ولا يكون مقيدا بالفعل ولا بالترك فكيف يكون للأغراض والمبادئ الترخيصيه مزاحمه مع المبادئ اللزوميه فى الحفظ؟

ومن هنا لا- يجب الحفاظ على الاحكام الترخيصيه ولا- مانع من ان الشارع أوجب الفعل المباح إذا رأى فيه مصلحه او أوجب تركه وهذا لا ينافي كونه مباحا.

فالتتيجه أن التزام الحفظى فى مقابل التزام فى مرحله المبادئ والتزام فى مرحله الامتثال لا يرجع الى معنى صحيح.

هذا تمام كلامنا فى الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى.

ويقع الكلام فى مسأله الشك فى الحجيه.

إذا شككنا فى حجيه الظن فما هو مقتضى الأصل الاولى، فهل الأصل الاولى عدم حجيته او لا؟

لا شبهه فى ان مقتضى الأصل الاولى عدم حجيته فإن حجيته بحاجه الى دليل فإذا شككنا فى أن الظن حجه فى الشريعه المقدسه أو أنه ليس بحجه فمقتضى الأصل الاولى عدم حجيته وقد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الاول : أن الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها، وقد أفاد فى وجه ذلك السيد الاستاذ(قده) أن الشك فى الحجيه تاره يكون فى مرحله الجعل نشك أن الحجيه مجعوله للظن فى الشريعه المقدسه أو أنها غير مجعوله له فى الشريعه المقدسه وأخرى يكون الشك فى الحجيه فى مرحله المجعول أى مرحله فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج، وأما الشك فى الحجيه فى مرحله المجعول فإن الاثر المترتب على حجيه الظن فى مرحله الفعليه متمثل فى أمرين:

الاول: أستناد المكلف الى الظن فى مقام العمل فاذا كان الظن قام على وجوب شىء او حرمةه والمكلف أستند اليه فى مقام العمل او فى مقام الافتاء فإذا كان حجه فيترب عليه هذا الاثر أى الاستناد اليه فى مقام العمل.

الثانى: أسناد مؤداه الى الشارع فإذا قام الظن على وجوب شىء او حرمةه وكان حجه يصح إسناد مؤداه الى الشارع فيكون هذا الوجوب وجوب شرعى او ان هذه الحرمة حرمة شرعية واما إذا لم يعلم بحجيه الظن فلا- يجوز الاستناد اليه فى مقام العمل إذ الاستناد اليه فى مقام العمل تشريع عملى سواء كان ذلك العمل هو العمل الخارجى او كان العمل الفتوائى، واما اذا اسند مؤداه الى الشارع فهو تشريع قولى والتشريع محرم فى الشريعه المقدسه، ومعنى التشريع كما يستفاد من الروايات بل الآيه المباركه أدخل ما لم يعلم أنه من الدين فى الدين فاذا لم يعلم بأن شىء ما من الدين فإذا نسبه الى الدين فهو تشريع محرم او استند اليه فى مقام العمل فهو تشريع عملى وهو محرم.

فإذاً يترتب على حجيه الظن هذان الاثران الاستناد اليه في مقام العمل واسناد مؤداه الى الشارع في مرحله الفعلية.

حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظن

كان كلامنا في تأسيس الاصل الاولي عند الشك في حجيه الاماره، وقد ذكرنا ان لا شبهه في ان مقتضى الاصل الاولي عند الشك في حجيه الاماره هو عدم الحجيه، وقد استدل على ذلك بوجه:

الوجه الاول: ان الشك في حجيه الاماره مساوق للقطع بعدمها، وقد أفاد السيد الاستاذ في وجه (1) ذلك ان الشك تاره يكون في حجيه الاماره في مرحله الجعل، كما اذا شك في ان الشارع جعل أخبار الثقة حجه في الشريعة المقدسه او انه لم يجعلها حجه، وكذا ظواهر الالفاظ كما اذا شكنا في الشارع جعل ظواهر الالفاظ حجه او لا، فهذا شك في حجيه الاماره في مرحله الجعل.

وأخرى يكون الشك في حجيه الاماره في مرحله المجعول وهو مرحله الفعلية أى فعلية الحجيه بفعلية موضوعها في الخارج كما اذا قام خبر الثقة على وجوب السوره في الصلاه وشكنا في انه حجه او انه ليس بحجه فالشك إنما هو في حجيه الفعلية بعد فعلية موضوعها في الخارج وهو خبر الثقة، واما في المقام فمحل البحث انما هو في الشك في الحجيه في مرحله الجعل وأما آثار الحجيه فهي مترتبة على الحجيه الفعلية بفعلية موضوعها في الخارج وهذه الاثار لا- تترتب على الحجيه المجعوله في الشريعة المقدسه في مرحله الجعل، وهذه الآثار متمثله في أمرين:

أحدهما: الاستناد اليه في مقام العمل.

ص: ٤٨٦

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ١١١.

والآخر: استناد مؤداه الى الشارع.

فهذان الاثران يترتبان على الحجيه الفعلية في مرحله الفعلية أى بعد فعلية موضوعها في الخارج كخبر الثقة القائم على وجوب السوره في الصلاه او على وجوب جلسه الاستراحه فيها، فإذا شكنا في حجيه هذا الخبر وعدم حجيته فإن الاثر المترتب على حجيه هذه الخبر هو صحه الاستناد اليه في مقام العمل فيجوز للمكلف ان يأتي بالسوره استنادا الى هذا الخبر، كما يجوز للمكلف اسناد مؤداه الى الشارع استنادا الى الخبر فإذا كان الخبر حجه فيترتب عليه هذان الاثران وهما الاستناد اليه في مقام العمل واسناد مؤداه الى الشارع.

واما اذا شككنا فى حجيه هذا الخبر فالشك فى حجيته مساوق للقطع بعدم حجته والمراد من القطع بعدم حجيته أى القطع بعدم ترتب هاذين الاثرين عليه أى لا- يجوز الاستناد اليه فى مقام العمل عند الشك فى حجيه هذا الخبر لأن الاستناد اليه فى مقام العمل تشريع ومحرم وقبيح عقلا- وكذلك لا- يجوز اسناد مؤداه الى الشارع بأن يقول ان السوره فى الصلاه واجبه شرعا لأنه تشريع قولى محرم بحكم العقل لأن التشريع عباره عن أدخل ما لم يعلم انه من الدين فى الدين وليس هو عباره عن أدخل ما ليس من الدين فى الدين كما ذهب اليه جماعه فإن المستفاد من الآيات والروايات انه عباره عن أدخل ما لم يعلم انه من الدين فى الدين ولهذا ورد فى بعض الروايات ((القضاة أربعة ثلاثة فى النار وواحد فى الجنة : رجل قضى بجور وهو يعلم فهو فى النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو فى النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو فى الجنة)) (١) ، فالتشريع عباره عن أدخل ما لم يعلم انه من الدين فى الدين فإنه تشريع ومحرم قال تعالى (أ الله أذن لكم أم على الله تفترون) (٢)

ص: ٤٨٧

١- الكافى، الكلينى، ج٧، ص ٤٠٧.

٢- يونس/سوره ١٠، آيه ٥٩.

فإذاً لا شبهه في ان الشك في الحجية الفعلية بفعليه موضوعها في الخارج مساوق للقطع بعدم ترتب آثارها عليها كصححة الاستناد اليها في مقام العمل او صحه اسناد مؤداها الى الشارع فإن كلا الامرين محرم وهو تشريع وقبيح عقلا.

هذا من جانب ومن جانب آخر هل تنجز الحكم الواقعي من آثار حجيه الاماره او لا-؟ فيه وجهان، بل قولان، فذهب السيد الاستاذ(قده) الى الوجه الثانى وان تنجز الواقع مستند الى العلم الاجمالى (1) لا- الى الاماره فتتنجز الواقع ليس من آثار حجيه الاماره وانما هو من اثار العلم الاجمالى فإن المكلف يعلم إجمالاً- بثبوت الاحكام الشرعيه فى الشريعه المقدسه فى المرتبه السابقه وهذا العلم الاجمالى مؤثر كما اذا علم اجمالاً ان فى يوم الجمعة الواجب عليه إحدى الصلاتين أما صلاه الظهر او صلاه الجمعة وهذا العلم الاجمالى منجز للواقع وتنجز الواقع مستند الى هذا العلم الاجمالى ولا أثر لقيام الاماره على وجوب إحدى الصلاتين، هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده).

ولكن الصحيح ان تنجز الواقع مستند الى الاماره دون العلم الاجمالى والنكته فى ذلك ان الاماره المعتمده اذا قامت على وجوب صلاه الجمعة فى يوم الجمعة فهذه الاماره توجب انحلال العلم الاجمالى فالعلم الاجمالى ينحل الى علم تفصيلى بوجوب صلاه الجمعة والى شك بدوى وهو وجوب صلاه الظهر ومع انحلال العلم الاجمالى لا يكون له أثر بعد الانحلال لأنه ليس هنا علم اجمالى، فتتنجز وجوب صلاه الجمعة مستند الى الاماره واما وجوب صلاه الظهر فحيث انه مشكوك فالمرجع فيه أصاله البراءه فلا- مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن وجوب صلاه الظهر فبطبيعته الحال يكون تنجز الواقع مستند الى الاماره دون العلم الاجمالى لانحلال العلم الاجمالى وعدم بقائه.

ص: ٤٨٨

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ١١١.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاماره لا توجب انحلال العلم الاجمالي وان العلم الاجمالي انما ينحل بالعلم الوجداني ولا ينحل بالعلم التعبدى واذا لم ينحل العلم الاجمالي فى المقام فيكون تنجز الواقع مستند الى كليهما معا لا الى العلم الاجمالي فقط بل مستند الى العلم الاجمالي والاماره معا فإن تنجز وجوب صلاه الجمعه كما انه مستند الى العلم الاجمالي كذلك مستند الى الاماره ايضا فإن فى آن قيام الاماره على وجوب صلاه الجمعه ففى هذا الآن قد اجتمع على وجوب صلاه الجمعه منجزان أحدهما العلم الاجمالي والآخر الاماره فتتنجزه مستند الى كليهما معا لأن نسبه تنجزه الى كليهما على حد سواء فإسناده الى العلم الاجمالي فقط ترجيح من غير مرجح او اسناده الى الاماره فقط ترجيح بلا مرجح لأن نسبه الواقع الى كلا المرجحين على حد سواء فى هذا الآن أى فى هذا الآن قد اجتمع على المعلول علتان فبطبيعه الحال يكون المعلول مستندا الى كلتا علتين معا ولا يمكن ان يكون مستندا الى أحدهما فقط المعينه دون الاخرى لأنه ترجيح من غير مرجح بعد كون نسبه الى كليهما على حد سواء وأما استناده الى أحدهما لا بعينه فهو لا يمكن لأن إن أريد من أحدهما لا بعينه أحدهما لا بعينه المفهومى فلا واقع موضوعى له فى الخارج الا وجوده فى عالم الذهن فإنه مجرد مفهوم فى عالم الذهن فلا واقع له فى الخارج وإن أريد بأحدهما لا بعينه أحدهما المصادق فى قوله أنه عباره عن الفرد المردد وهو غير معقول فى الخارج، فبطبيعه الحال يكون تنجز الواقع مستند الى العلم الاجمالي والاماره معا أى قد اجتمع عليه منجزان فإسناده التتنجز الى أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح والى أحدهما لا بعينه لا يمكن فبطبيعه الحال يكون مستند الى مجموعهما معا.

ولكن لانزم ذلك ان الاماره إذا قامت على وجوب شىء او حرمة ولم تكن من أطراف العلم الاجمالى او ان العلم الاجمالى منحلا فلازم ذلك ان لا تكون الاماره منجزه لأن الاماره جزء المنجز وهذا مما لا يمكن المساعدة عليه.

ودعوى ان تنجز الواقع مستند الى أسبق علله وأسبق علله فى المقام هو العلم الاجمالى دون الاماره، مدفوعه إذ هي مبنية على نظريه ان سر حاجه الاشياء الى العله إنما هو حدوثها وقد ذكرنا فى مبحث الجبر والتفويض موسعا ان هذه النظرية نظريه باطله ولا واقع موضوعى لها إذ انها قد أشرفت فى تحديد مبدأ العليه ولم ينظر الى هذا المبدأ بنظر واقعى وحقيقى وأن مبدأ العليه مبدأ عام حاكم على جميع الاشياء فى الكون فإذا إنهار مبدأ العليه فى آن إنهار العالم ككل ونظريه الحدوث نظريه ساقطه إذ معناها انها إذا حدثت استغنت عن العله وهو غير معقول فإن الممكن حدوثا وبقاءً بحاجه الى العله فهذه النظرية باطله فلا يمكن القول بأن تنجز الواقع مستند الى أسبق علله وهو العلم الاجمالى ولا يمكن الالتزام به.

الاصل عند الشك فى الحجبه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الاصل عند الشك فى الحجبه

ذكرنا ان ما قيل من أن تنجز الواقع مستند الى أسبق علله وهو العلم الاجمالى فى المقام لا الى علته المتأخره وهو الاماره القائمه على أحد أطراف العلم الاجمالى فهذا القيل مبنى على نظريه الحدوث فى باب العله وقد ذكرنا فى مبحث الجبر والتفويض موسعا أن نظريه الحدوث نظريه خاطئه ولا- واقع موضوعى لها وهذه النظرية منسوبة الى المعتزله ولا أصل لها، فإن سرّ حاجه الاشياء الى العله ليس كامنا فى حدوثها والا لزم بعد حدوثها استغنائها عن العله وتصبح غير مقيدة بقيود العله وهذه النظرية خاطئه وناشئه عن عدم الوعى والادراك الصحيح لمبدأ العليه فإن مبدأ العليه مبدأ ضرورى وبديهى ومن البديهيات الاوليه وحاكم على الكون بتمام اشكاله واصنافه وانهياره سبب لانهار العالم إذ لا- يمكن اختصاص هذا المبدأ بزمن دون زمن وبحدوث الاشياء دون بقائها، فهذه النظرية نظريه خاطئه وقد اسرفت فى تحديد مبدأ العليه وفى مقابل ذلك نظريه الاشاعره فقد افرطت فى تحديد مبدأ العليه وقد سلبت قدره والاختيار عن العبد نهائيا وكلتا النظريتين خاطئتان، فإن سرّ حاجه الاشياء كامن فى كيانها ووجودها بلا- فرق بين وجودها الاول ووجودها الثانى فإن وجود الاشياء عين الربط بالعله وعين التعلق بالعله ووجود الاشياء معنى حرفى ومتعلق بالعله بلا فرق بين الحدوث والبقاء فإن الشىء كما أنه فى حدوثه وهو الوجود الاول المسبوق بالعدم بحاجه الى العله كذلك فى وجوده الثانى المعبر عنه بالبقاء وهو المسبوق بالوجود الاول بحاجه الى العله وهذا يعنى ان الوجود عين الربط بالعله وليس له استقلال وهو معنى حرفى بلا فرق بين الوجود الاول والثانى.

ص: ٤٩٠

وعلى هذا فلا فرق بين العله السابقه والعله اللاحقه، فإن العلتين إذا اجتمعتا فى آن واحد على معلول واحد فبطبيعته الحال يستند المعلول الى كليهما معا فى هذا الآن فإن نسبه المعلول الى كليهما على حدّ سواء ولا يمكن ان يكون المعلول مستندا الى أحديهما المعينه دون الاخرى لأنه ترجيح بلا مرجح ولا إلى أحدهما لا بعينه لأنه إن أريد منه ((لا بعينه)) المفهومى فلا واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الذهن وهو الوجود التصورى ولا واقع له فى الخارج وإن أريد من ((لا بعينه)) المصدقى فهو

عبارة عن الفرد المردد وهو لا- وجود له في الخارج بل يستحيل وجوده في الخارج فمن أجل ذلك يكون المعلول مستندا الى كلتا علتين في الخارج.

وفي المقام كذلك أى إذا اجتمعت على الواقع علتان أحدهما العلم الاجمالي والأخرى الاماره فى آن واحد قد اجتمع على الواقع علتان ومنجزان فبطبيعته الحال تنجز الواقع مستند الى كليهما معاً ولا يمكن ان يكون مستندا الى العلم الاجمالي دون الاماره لأنه ترجيح من غير مرجح بعد كون نسبه الواقع الى كل منهما على حد سواء فمن اجل ذلك يكون تنجزه معلول لكلتا علتين، فهذا القيل لا اساس له.

ثم أن السيد الاستاذ(قد) ذكر أن المراد من أن الشك في حجه الاماره مساوق للقطع بعدمها المراد منه القطع بعدمها فى مرحله الفعلية أى القطع بعدم ترتب آثارها عليها وهى الاستناد اليها فى مقام العمل أى فى مقام عمليه الافتاء او فى مقام العمل واسناد مؤداها الى الشارع فإن المكلف اذا شك فى حجه أماره يقطع بعدم ترتب هذين الأثرين عليها وهذا هو معنى قولنا أن الشك فى حجه أماره مساوق للقطع بعدم حجيتها أى بعدم ترتب الآثار عليها، وليس المراد من ان الشك فى الحجيه فى مرحله الجعل مساوق للقطع بعدم جعله فى هذه مرحله فإنه من اجتماع الضدين فكيف يمكن اجتماع الشك مع اليقين فى شىء واحد فكيف يعقل ان يكون جعل حجيه الاماره مشكوكا وعدم جعلها مقطوعا فالقطع مع الشك لا يمكن اجتماعها فى شىء واحد.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره السيد الاستاذ(قد) فى المقام يرجع الى نقطتين:

النقطه الاولى: ان الشك فى حجيه الاماره فى مرحله الجعل ليس مساوقا للقطع بعدم حجيتها لأنه تناقض ومن اجتماع الضدين إذ الشك ضد القطع فلا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد.

النقطه الثانيه: ان تنجز الواقع من آثار العلم الاجمالى دون حجيه الاماره.

ولكن للمناقشه فى كلتا النقطتين مجال.

أما النقطه الاولى فهى مبنيه على عدم إمكان اختصاص الاحكام الشرعيه بالعالم بها ومنها الحجيه وهذه النظرية أى عدم إمكان اختصاص الاحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه بالعالم بها هى المعروفه والمشهوره بين الاصوليين وقد أختارها جماعه من المحققين منهم المحقق الاصفهانى(قد) والمحقق النائى(قد) والسيد الاستاذ(قد) وحاصلها أنه لا يمكن تخصيص الاحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه بالعالم بها وعدم ثبوتها للجاهل بها، وفى مقابل هذه النظرية نظريه أخرى وهى أنه لا مانع ثبوتاً من تخصيص الاحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه بالعالم بها وعدم ثبوتها للجاهل ولا مانع من ذلك ثبوتاً حتى الحجيه، وذلك لأن العلم بالحكم فى مرتبه الجعل مأخوذ فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول ولا مانع من ذلك ثبوتاً ولا يلزم منه الدور ولا توقف الشىء على نفسه ولا تقدم الشىء على نفسه وكذلك فى المقام لا مانع من أخذ العلم بالحجيه فى مرحله الجعل فى موضوع نفسها فى مرحله المجعول أى بلحاظ مرتبتين لا مانع من ذلك ثبوتاً ولا يلزم فيه أى محذور لا محذور استحاله الدور ولا تقدم الشىء على نفسه ولا توقف الشىء على نفسه فشىء من هذه المحاذير غير لازم فإن المستحيل إنما هو أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى نفس هذه المرتبه وهو غير معقول لاستلزامه توقف الشىء على نفسه وتقدمه على نفسه فإن أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده غير ممكن وأما بلحاظ مرتبتين مرتبه الجعل ومرتبته المجعول فلا مانع منه أى اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول لا مانع منه ثبوتاً ولا يلزم منه أى محذور لا محذور استحاله الدور ولا تقدم الشىء على نفسه ولا توقف الشىء على نفسه، فإذا لا مانع من أخذ العلم بالحجيه فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسها فى مرتبه المجعول وتتيجه ذلك ان الحجيه مختصه بالعالم بها ولم تثبت للجاهل بها فالجاهل بالحجيه خارج عن موضوع الحجيه إذ موضوع الحجيه العلم بها ولا مانع من ذلك ثبوتاً وهذه النظرية نظريه صحيحه ولا مانع من الالتزام بها إذ لا يلزم منها أى محذور فى مقام الثبوت.

وعلى هذا إذ شككنا في حجيه الاماره في مرحله الجعل فهذا الشك في الحجيه في مرحله الجعل مساوق للقطع بعدم جعلها للشاك لأنه خارج عن موضوع الحجيه لأن موضوع الحجيه هو العالم بها وأما الشك فهو خارج عن موضوع الحجيه إذ ليس هو موضوعا للحجيه، فإذا شك في حجيه الاماره للعالم بها في مرحله الجعل فهو مساوق للقطع بعدم حجيتها للشاك بها فإن الشاك خارج عن موضوع الحجيه لأنها مجعوله للعالم بها دون الأعم من العالم والجاهل فالجاهل كالشاك خارج عن الموضوع وعندئذ لا- محذور فيه لأن الشك في جعل حجيه الاماره في مرحله الجعل مساوق للقطع بعدم جعل الحجيه للشاك بها، نعم لا يمكن ذلك على مسلك المشهور وهو ان العلم بالحجيه لا يمكن أخذه في مرحله الجعل في موضوع نفسها في مرحله المجعول فإن الشك في جعل الحجيه للأماره للعالم بها لا يكون مساوقا للقطع بعدم حجيتها للشاك إذ الشاك داخل في الموضوع فكما ان العالم موضوع للحجيه فالجاهل ايضا موضوع للحجيه، فما ذكره السيد الاستاذ(قد) من ان الشك في الحجيه في مرحله الجعل ليس مساوقا للقطع بعدمها في هذه المرحله متين على نظريته(قد) وهى نظريه المشهور.

ثم أن ما ذكرناه من أخذ العلم بالحجيه في مرحله الجعل في موضوع نفسها في مرحله المجعول أمر ممكن ثبوتا وإنما الكلام في ذلك في مقام الاثبات فهل هنا دليل في مقام الاثبات على ذلك او لا يكون هنا دليل؟

الظاهر انه لا دليل على ذلك بل الدليل على الخلاف موجود فإن مقتضى إطلاقات الكتاب والسنة ان الاحكام الواقعيه المجعوله في الشريعه المقدسه مشتركه بين العالم والجاهل ولا تكون مختصه بالعالم بها.

ولكن قد يقال كما قيل: فرق بين أدله الاحكام الشرعيه وبين أدله حجيه الامارات فى نقطه وسيأتى الكلام فيها.

الاصل عند الشك فى حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاصل عند الشك فى حجيه الظن

قد يقال كما قيل: انه لا يمكن ان تكون أدله حجيه الامارات مطلقه وبإطلاقها تشمل الجاهل بالحجيه والشاك فيها فمن هذه الناحيه متمتاز عن أدله الاحكام الشرعيه فإن الاحكام الشرعيه لا- مانع من التمسك بإطلاق أدلتها والقول بأنها مجعوله للعالم والجاهل معاً بلا- فرق بينهما، وأما أدله حجيه الامارات فلا يمكن التمسك بإطلاقها لإثبات شمولها للجاهل، فإذاً كما يمكن تقييد إطلاق أدله حجيه الامارات وتخصيصها بالعالم فى مقام الثبوت كذلك يمكن تقييدها وتخصيصها فى مقام الاثبات.

والموجه فى ذلك ان الغرض من وراء جعل حجيه الامارات امران:

الاول: الاستناد اليها فى مقام عمليه الافتاء او الاستناد اليها فى مقام العمل مباشره.

الثانى: اسناد مؤداها الى الشارع.

فالغرض من وراء جعل حجيه الامارات هذان الامران: الاستناد اليها فى مقام العمل أعم من ان يكون مباشره كعمل الانسان بها او يكون بالفتوى وعمليه الاجتهاد، واسناد مؤداها الى الشارع وان هذا الوجوب وجوب شرعى او ان هذه الحرمة حرمة شرعيه، ومن الواضح انه لا- يمكن الاستناد اليها الا مع العلم بحجيه الاماره، فإذا لم يعلم حجيتها فالاستناد اليها فى مقام العمل تشريع عملى وهو محرم وقبيح بحكم العقل العملى، واسناد مؤداها الى الشارع تشريع قولى إذ التشريع عباره عن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين فى الدين وطالما لم يعلم بحجيه الاماره فالاستناد اليها فى مقام الافتاء او فى مقام العمل مباشره تشريع عملى وهو محرم وإسناد مؤداها الى الشارع تشريع قولى، فمن أجل ذلك جعل حجيه الاماره للجاهل بها والشك فيها لغو ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم وهذا خلاف أدله الاحكام الشرعيه، إذ إنه لا مانع من التمسك بإطلاقها والحكم بأن الاحكام الشرعيه مجعوله فى الواقع للعالم والجاهل معاً، والنكته فى ذلك ان الغرض من جعل الاحكام الشرعيه إنما هو إيجاد الداعى والمحرك فى نفس المكلف ومن الواضح ان الاحكام الواقعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه تصلح ان تكون داعيه ومحركه للمكلف ولو كان جاهلا- ولو بإيجاد الاحتياط، وقد ذكرنا سابقا ان الاحكام الظاهريه اللزوميه أحكام طريقيه كإيجاب الاحتياط واستصحاب بقاء التكليف والامارات المتكفله للأحكام الالزاميه والجامع بينها إيجاب الاحتياط فإن الشارع إذ اهتم بالحفاظ بالأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ ولا يرضى بفواتها حتى فى موارد الشك والالتباس والجهل فيجعل إيجاب الاحتياط ونقصه بإيجاب الاحتياط أعم من الامارات المتكفله للأحكام الالزاميه واستصحاب بقاء التكليف وإيجاب الاحتياط كما فى الشبهات التحريميه بناءً على وجوب الاحتياط فيها، وهذا الإيجاب للاحتياط يوسع دائره المحركه للأحكام الواقعيه ويوسع دائره داعويتها فعندئذ يكون المكلف ملزماً بالإثبات بها فى هذه الحاله أى حاله الجهل والشك فمن أجل ذلك لا يكون جعل الاحكام الواقعيه للجاهل بها لغواً لإمكان تحريكها وداعويتها حتى فى مرحله الجعل ولو بإيجاب الاحتياط أى بجعل الحكم الظاهري، وأما أن هذا المعنى

غير معقول في جعل حجيه الامارات للجاهل بها فإن المكلف إذا كان جاهلاً بحجيه الامارات فلا يمكن جعل حجيه الاماره له لأنه لغو ولا يترتب عليه أى أثر فإن الاثر المترتب على حجيه الاماره إنما يترتب على وصول حجيتها الى المكلف وجدانا والعلم بها وجدانا فإذا لم يعلم بالحجيه ولم تصل اليه فلا يترتب على حجيتها أى اثر ولا يمكن للمكلف الاستناد اليها فى مقام العمل لأنه تشريع عملى واسناد مؤداها الى الشارع لأنه تشريع قولى وإيجاب الاحتياط فى المقام غير متصور، فإن معناه فى المقام إنما هو العمل بمضمون هذه الروايه احتياطاً والعمل بمضمونها احتياطاً لا- يوجب وصول حجيتها الى المكلف ولا- يوجب علم المكلف بحجيتها.

ص: ٤٩٤

هذا من ناحيه، ومن ناحيه أخرى قد تقدم سابقاً ان حجيه الامارات المتكفله للأحكام الالزاميه حجيتها طريقه صرفه وشأنها تنجيز الواقع عند الاصابه وتوسيع دائره محركه الواقع وفى طول الواقع ولهذا لا أثر لها ولا يترتب عليها أى أثر والأثر إنما يترتب على الاحكام الواقعيه ولا- مخالفه لها الا بمخالفه الاحكام الواقعيه ولا مثوبه لها الا بمثوبه الاحكام الواقعيه ولا عقوبه على مخالفتها الا العقوبه على مخالفه الاحكام الواقعيه فلا شأن لها الا الحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات.

هذا محصل هذا الاشكال.

والجواب عن ذلك نقضاً وحلاً، أما النقض فإنه لا شبهه فى ان أدله الاحكام الشرعيه التى تدل على جعلها مطلقه ولا مانع من الآخذ بإطلاقها فإنها بإطلاقها تشمل العالم والجاهل بها بالجهل البسيط والمركب والناسى والغافل مع انه لا شبهه فى ان جعل الاحكام الشرعيه للناسى والغافل والجاهل المركب لغو ولا يمكن جعل الاحكام الشرعيه للناسى ولا للغافل ولا للجاهل بالجهل المركب لاستحاله إمكان دعوويه هذه الاحكام فإنه يستحيل ان يكون الحكم المجعول للناسى داعياً له مع فرض نسيانه او الحكم المجعول للجاهل بالجهل المركب داعياً مع فرض جهله فإذا ما هو الجواب عن ذلك؟ والجواب منّا عن جعل حجيه الامارات للجاهل بها.

واما الجواب الحلى فلأن المجعول هو جعل الحجيه للجامع بين العالم والجاهل وتقييد هذا الجامع وتخصيصه بالجاهل غير معقول، فإن أدله جعل حجيه الامارات مطلقه وإطلاقها تشمل العالم والجاهل بالحجيه وتخصيص هذه الأدله وتقييد إطلاقها بالجاهل بالحجيه لغو ولا يمكن، واما جعل الحجيه للجامع فلا يكون لغواً فإن الشارع يجعل حجيه الامارات للمكلف الجامع بين العالم بالحجيه والجاهل بها وهذا لا- يكون لغواً غايه الامر أن انطباق الجامع على أحد فرديه بلا أثر فإن انطباق الجامع على الجاهل يكون بلا أثر وهذا لا يوجب اللغويه فإن الشارع جعل حجيه الامارات للجامع بين العالم والجاهل ويترتب الاثر على جعل الحجيه للعالم غايه الامر انطباق الجامع على الفرد الاخر وهو الجاهل بلا أثر وهذا لا يوجب لغويه هذه الأدله.

ص: ٤٩٥

فالنتيجه: ان هذا الاشكال مبنى على تخصيص أدله حجيه الامارات بالجاهل بها والشاك فيها فعندئذ تكون لغوا واما إذا كان مفاد هذه الادله جعل الحجيه للجامع بين العالم بها والجاهل فلا يكون لغوا غايه الامر أن الأثر لا يترتب على احد فرديه وإنما يترتب على الفرد الآخر وهذا مما يتفق كثيرا فى المطلقات لأن الأثر الشرعى لا يترتب على جميع أفراد المطلق وإنما يترتب على بعضها دون بعضها الآخر مع ان جعل الحكم للطبيعى المطلق لا يكون لغوا.

الأصل فى الحجيه عند الشك فيها. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل فى الحجيه عند الشك فيها.

ذكرنا جواب عن الاشكال نقضا وحلاً، أما نقضاً ذكرنا أنه لا مانع من الأخذ بإطلاقات الأدله التى تدل على جعل الاحكام الشرعيه للمكلف مطلقاً سواء كان عالماً او كان جاهلاً ولو بالجهل المركب، وأما حلاً فقد ذكرنا انه لا مانع من جعل الحكم للجامع بين العالم والجاهل نعم تخصيص حجيه الامارات بالجاهل بها لا يمكن إذ هو لغو لأنه لا يترتب عليه أى أثر، وأما جعلها للجامع بين العالم والجاهل فلا مانع منه، إذ يكفى فى الخروج عن اللغويه ترتب الأثر على أحد فردى الجامع وإن لم يترتب أثر على كلا فردى الجامع.

ولكن قد يستشكل فى المقام بأن الحكم المجموع على الجامع ينحل بانحلال أفراده واصنافه، فهناك جعل متعدد ومجموع متعدد، مثلاً- المكلف البالغ العاقل القادر هو الجامع بين العالم والجاهل بالجهل البسيط وبين الناسى والغافل والجاهل بالجهل المركب فالمكلف الذى هو الجامع ينحل بانحلال أصنافه، وعلى هذا فالحكم المجموع للجامع كوجوب الصلاه او وجوب الحج تبعاً ينحل بانحلال اصنافه فهذا الحكم يثبت لكل صنف مستقلاً يعنى ان هناك جعل متعدد ومجموع متعدد فيثبت للناسى حكم بجعل مستقل وللعالم حكم بجعل مستقل وللجاهل حكم بجعل مستقل، وعلى هذا فيلزم هذا المحذور إذ لا يمكن جعل الحكم للناسى والغافل لاستحاله كونه محرراً وداعياً له طالما يكون ناسياً سواء كان ناسياً للحكم او كان ناسياً للموضوع فعلى كلا التقديرين يستحيل تحركه ودعوته الى الاطاعه التى هى حق المولى إذ الغرض من جعل التكليف هو إمكان دعوته للمكلف وإمكان محركيته الى إطاعه المولى ومن الواضح ان جعل التكليف للناسى طالما يكون ناسياً يستحيل ان يكون دعياً ومحرراً فإذا بطبيعته الحال يكون لغواً، وعلى هذا فجعل وجوب الحج على المكلف البالغ العاقل القادر المستطيع حيث انه ينحل بانحلال اصنافه فيثبت لكل صنف جعل مستقل ومجموع مستقل فلا يعقل هذا الجعل بالنسبه الى الناسى والغافل، والجاهل المركب ملحق بالناسى والغافل فإن معنى الجاهل المركب هو الغافل والتعبير بالتركيب تعبير مسامحى إذ الجهل لا- يمكن ان يكون مركباً والمراد من الجهل المركب هو الغافل فإنه إما غافل عن الحكم الواقعى او غافل عن الموضوع فإذا كان غافلاً يستحيل ان يكون التكليف محرراً وداعياً له فبطبيعته الحال يكون جعله لغواً.

ص: ٤٩٦

هذا ملخص هذا الاشكال.

ولكن هذا الاشكال مبنى على ان المراد من الإطلاق الذى هو معنى الجامع هو الجمع بين القيود أى الجمع بين قيود المطلق وجعل الحكم للقيود بعناوينها الخاصة وبأسمائها المخصوصه والقيود عباره عن العلم والجهل والنسيان والغفله، فإذا معنى الاطلاق هو الجمع بين قيود المطلق والحكم فى الشريعة المقدسه مجعول للقيود بعناوينها الخاصه وبأسمائها المخصوصه أى باسم الناسى وباسم العالم وباسم الجاهل وباسم الغافل هذا مضافاً الى انه طالما لا يمكن جعل الحكم للناسى وللغافل من جهه انه لا يمكن ان يكون محركا وداعيا له لا يمكن على المشهور جعله للعالم ايضا فإن جعل الحكم للعالم بعنوان العالم لا يمكن الا ان يأخذ العلم بالحكم فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول وهذا مستحيل على المشهور فلا يمكن أخذ العلم بالحكم فى مرحله الجعل فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول اختصاص جعل الحكم بالعالم مبنى على ذلك وهذا مستحيل وإن قلنا بإمكانه ثبوتا ولكنه على المشهور مستحيل.

فالتتيجه أن هذا مبنى على ان المراد من الاطلاق هو الجمع بين القيود هذا مضافا الى ان جعل الحكم لقيود لا يمكن بعنوانه الخاص لا بعنوان الجاهل ولا بعنوان العالم ولا بعنوان الناسى ولا بعنوان الغافل.

والصحيح ان الاطلاق إما عباره عن التقييد بمعنى عدم الملكه لأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه كما اختاره المحقق النائنى(قده) فيكون الاطلاق عباره عن العدم الخاص وهو العدم المضاف الى الملكه، والتقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، و أما أن الاطلاق عباره عن رفض القيود والغائها جميعا وشىء من القيود غير دخيل فى موضوع الحكم فإن الوجوب مجعول للمكلف البالغ العاقل القادر وشىء من الخصوصيات والقيود كقيود العلم او الجهل او النسيان او الغفله غير دخيل فى الموضوع فالموضوع هو الطبيعى ومعنى الاطلاق هو رفض القيود والغائها والتقابل بين الاطلاق والتقييد على ضوء هذا التفسير من تقابل التضاد، لأن الاطلاق كالتقييد امر وجودى فإن الاطلاق عباره عن رفض القيود والتقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم والملكه وقد أختار هذا القول السيد الاستاذ(قد)، أو أن الاطلاق عباره عن عدم التقييد بنحو العدم المحمولى والتقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب أى تقابل المتناقضين فالإطلاق عباره عن عدم التقييد، وهذا القول هو الصحيح فالإطلاق أمر عدمى أى العدم المطلق لا العدم الخاص كما ذكره المحقق النائنى(قد)، وعلى هذا فجعل الحكم للجامع على جميع الاقوال فى الاطلاق وعلى جميع التفاسير ليس جعل الحكم للعالم ولا للجاهل ولا للناسى والغافل بل هنا جعل واحد وليس هنا جعل متعدد وهو جعل الحكم للجامع غايه الامر ان هذا الحكم يتعدد بتعدد الانطباق أى فى مرحله الفعلية يتعدد هذا الحكم بتعدد فعلية موضوعه فى الخارج فإن المكلف اذا وجد فى الخارج إما فى ضمن العلم او فى ضمن الجهل او فى ضمن النسيان او فى ضمن الغفله فإذا وجد فى الخارج لا محاله يكون واجدا لأحد هذه الخصوصيات والحكم يكون فعليا بفعله موضوعه فى الخارج فالحكم يتعدد فى مرحله الفعلية واما فى مرحله الجعل فالجعل واحد ولا مانع من جعل الحكم على الجامع بين العالم والجاهل والناسى والغافل لا مانع من ذلك غايه الامر يستحيل فعلية هذا الحكم عند انطباق الجامع على الناسى ومحر كيته وداعويته طالما يكون ناسيا إما ناسيا للموضوع او ناسيا للحكم وعلى كلا التقديرين طالما يكون ناسيا يستحيل ان يكون هذ الحكم محركا له فالجامع ينطبق على الناسى ولكن يستحيل ان يكون الحكم فعليا بفعله موضوعه فى الخارج طالما يكون الموضوع متلبسا بالنسيان او متلبسا بالغفله او متلبسا بالجهل المركب، إذاً جعل الحكم للجامع بين الناسى والغفل والجاهل المركب والعالم ممكن ولا مانع منه ولكن انطباق الجامع على الناسى لا يوجب فعلية الحكم بل يستحيل ان يكون الحكم فعليا بانطباق الجامع على الناسى او على الغافل او على الجاهل بالجهل المركب نعم اذا انطبق على العالم يصير الحكم فعليا او انطبق على الجاهل بالجهل

البسيط والذي لا يمكن هو جعل الحكم للناسى بعنوان الناسى بأن يجعل المولى الحكم للناسى بعنوانه وللغافل بعنوانه وللجاهل بالجهل المركب بعنوانه هذا لا يمكن ويستحيل لأن هذا الحكم يستحيل ان يكون داعيا ومحركا مع ان الغرض من جعل الحكم هو إمكان داعويته وداعويته غير ممكنه ولهذا كل حكم يستحيل ان يكون داعيا يستحيل جعله وكل حكم يستحيل داعويته ومحركيته يستحيل جعله لأن جعله لغو ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم، هذا من ناحيه

ص: ٤٩٧

ومن ناحيه أخرى احتمال التكليف كاحتمال الوجوب او الحرمة او الحجية فى الشبهات الحكيمه مساوق لاحتمال العقوبه، فإذا احتمل المكلف الوجوب فى الشبهات الحكيمه فهذا الاحتمال مساوق لاحتمال العقوبه طالما لم يكن هناك أصل مؤمن فاحتمال الحكم كاحتمال الوجوب او احتمال الحرمة او احتمال حجية أماره قامت على وجوب شىء او على حرمة مساوق للعقوبه كما إذا كان فى الشبهات قبل الفحص إذ الاصل المؤمن غير جار فى الشبهات قبل الفحص سواء كان عقليا او شرعيا، فقاعده قبح العقاب قبل البيان لا- تجرى فى الشبهات الحكيمه قبل الفحص ولهذا يكون احتمال التكليف مساوق لاحتمال العقوبه، وأما إذا كان بعد الفحص فإذا فحص المكلف فى الشبهات الحكيمه ولم يجد دليلا على الوجوب او على الحرمة او على حجية أماره ولكن الاحتمال موجود فلا بد حينئذ من الرجوع الى الاصل الاولى فهل الاصل الاولى هو قاعده التأمين أى البراءه العقلية او ان اصل الاولى هو قاعده حق الطاعه كما ذكره جماعه؟ وسيأتى تفصيل ذلك فى مبحث البراءه الشرعيه، والمشهور ان الاصل الاولى هو قاعده التأمين فى الشبهات الحكيمه قبل الفحص، فاحتمال التكليف فى الشبهات الحكيمه بعد الفحص مساوق للقطع بعدم العقاب من جهه قاعده التأمين.

الأصل فى الحجية عند الشك فيها بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل فى الحجية عند الشك فيها

ذكرنا أن احتمال التكليف مساوق لاحتمال العقوبه كما اذا احتمل ان الدعاء عند رؤيه الهلال واجب او ليس بواجب؟ فإن احتمال أنه واجب مولوى مساوق لاحتمال العقوبه عند مخالفته واحتمال الحرمة المولويه مساوق لاحتمال العقوبه على مخالفتها، هذا إذا كانت فى الشبهه الحكيمه قبل الفحص لأن المرجع فيها أصاله الاشتغال أو قاعده حق الطاعه باتفاق الكل وأما اذا فحص المجتهد عن مظان وجود الدليل على المسأله ولم يجد دليلا على الوجوب او الحرمة فعندئذ إذا بقى الشك فى التكليف فلا مانع من الرجوع الى الأصول المؤمنه كأصاله البراءه العقلية وهى قاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده البراءه الشرعيه او استصحاب عدم التكليف، هذا بناءً على ان حجية الامارات قد ثبتت فى الشريعه المقدسه فعندئذ يكون المرجع فى الشبهات الحكيمه بعد الفحص هو الاصول المؤمنه من الاصول العقلية والشرعيه.

ص: ٤٩٨

وأما إذا لم تثبت حجية الامارات كحجيه أخبار الثقه فى الشريعه المقدسه و حجيه الظواهر فعندئذ المرجع هو الاصل العملى العقلى إذ الاصل الشرعى غير ثابت لأن الدليل على أصاله البراءه الشرعيه هو الروايات والروايات لم تثبت حجيتها شرعا وكذلك الدليل على استصحاب عدم التكليف او أصاله الطهاره لأن الدليل هو الروايات فإذا لم تثبت حجية الروايات فلا يمكن التمسك بها فعندئذ اذا كانت الشبهه حكيمه وكانت بعد الفحص فالمرجع هو أصاله البراءه العقلية وهى قاعده قبح العقاب بلا بيان وكذلك الحال فى الشك فى الحجية فإذا شككنا فى حجيه أماره فتاره يكون الشك فى حجيه أماره خاصه بعد ثبوت الكبرى فى الشريعه المقدسه وهى حجيه أخبار الثقه كقاعده عامه او حجيه ظواهر الالفاظ كقاعده عامه ونشك فى حجيه هذه الروايه إما من جهه سندها او من جهه دلالتها او من جهه جبهتها فلا نعلم انها صدرت تقيه او انها صدرت لبيان الحكم الواقعى ففى مثل

ذلك اذا كانت الشبهه بعد الفحص فالمرجع هو قاعده البراءه لا قاعده البراءه عن الشك في الحجيه لأننا ذكرنا ان الحجيه حكم ظاهري وطريقى ولا- يترتب عليه أى اثر والأثر إنما يترتب على الواقع ولهذا لا- عقوبه على مخالفتها الا بالعقوبه على الواقع ولا مثوبه على موافقتها الا- بمثوبه الواقع، فالمراد من ان الشك في الحجيه مساوق للشك في العقوبه اذا كانت الشبهه قبل الفحص وأما اذا كانت بعد الفحص فالمرجع هو أصاله البراءه فإن مرجع هذا الشك الى الشك في مضمون الروايه ومؤداها ومضمون الروايه هو الحكم الشرعى المولوى من الوجوب او الحرمة فالشك في الحجيه يرجع الى الشك في الوجوب المولوى او الحرمة المولويه فإذا كان هذا الشك بعد الفحص فالمرجع هو أصاله البراءه غايه الامر تاره يكون الشك في المصداق مع ثبوت الكبرى فإن كبرى حجيه أخبار الثقة كقاعده عامه في الاصول ثابتة او حجيه ظواهر الالفاظ كقاعده عامه ثابتة والشك قد يكون في المصاديق الخارجيه فى روايه خاصه وقد يكون الشك فى الكبرى أى نشك فى أن أخبار الثقة حجه فى الشريعة المقدسه أى يكون الشك فى وجود دليل يدل على حجيه أخبار الثقة كقاعده عامه او هنا دليل على حجيه ظواهر الالفاظ كقاعده عامه او لا؟ وحجيه أخبار الثقة سندا ودلاله وجهه جميعا فإذا دل الدليل على حجيه أخبار الثقة من جميع الجهات فتكون منجزه للواقع عند الاصابه ومعذره عن الواقع عند المخالفه ومن هنا يظهر ان الشك فى حجيه الاماره مساوق للقطع بعدم تنجيزها وعدم تعذيرها فإذا شككنا فى ان هذه الاماره حجه فى مرحله الجعل او لا تكون حجه؟ فالشك فى حجيتها مساوق للقطع بعدم تنجيزها خارجا كما ان الشك فى حجيتها فى مرحله الجعل مساوق للقطع بعدم ترتب الاثرين المذكورين وهما صحه الاستناد اليها فى مقام عمليه الافتاء او فى مقام العمل بها مباشره وصحه اسناد مؤداها الى الشارع فإن الاثر المترتب على حجيه الاماره لا يكون منحصر بالاثرين المذكورين وهما صحه الاستناد وصحه الاسناد بل لها اثر آخر وهو تنجيز الواقع فإن الاماره اذا كانت حجه فهى منجزه للواقع عند الاصابه ومعذره عند الخطأ فإذا الاثر المترتب على حجيه الاماره لا ينحصر فى الاثرين المذكورين.

فالتتيجه انه لا فرق بين ان يكون الشك فى التكليف كالوجوب او الحرمة مباشرة كما فى الشك عند وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال او حرمة شرب التتن مباشرة او يكون الشك فى حجيه الاماره فإن مرجع هذا الشك الى الشك فى الوجوب او الحرمة وهذا الشك يرجع الى الشك فى مؤدى الاماره إذ مؤداها اما الوجوب واما الحرمة فمن هذه الناحيه لا فرق بين ان يكون الشك فى التكليف مباشرة او يكون الشك فى حجيه الاماره لا- فرق من هذه الناحيه، ثم ان موضوع الخلاف بين الاصوليين فى ان المرجع فى موارد الشك فى التكليف هل هو قاعده الاشتغال أى قاعده حق الطاعه او ان المرجع قاعده البراءه العقليه مورد هذا النزاع هو الشك فى الحكم الشرعى المولى فى الشبهه الحكميه بعد الفحص وقبل اثبات حجيه الامارات إذ المكلف يشك فى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال ولكن لم يثبت عنده حجيه الامارات بعد كحجيه أخبار الثقه وحجيه ظواهر الالفاظ فعندئذ المرجع عند الشك فى التكليف واحتماله بعد الفحص هل هو قاعده البراءه العقليه لأن قاعده البراءه الشرعيه لا تجرى من جهه ان دليلها الروايات والروايات لم تثبت حجيتها ودليلها حجيه الظواهر وظواهر الالفاظ لم تثبت حجيتها فإذا المرجع هل هو قاعده البراءه العقليه كقاعده قبح القاب بلا بيان وهذا هو المعروف والمشهور بين الاصوليين او ان المرجع هو قاعده حق الطاعه؟ نعم الاخباريون قد اختلفوا فى ذلك وذهبوا الى وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريميه لكن المشهور بين الاصوليين ان المرجع قاعده قبح العقاب بلا بيان، ولكن ذهب جماعه الى ان المرجع هو قاعده حق الطاعه أى وجوب الاحتياط فإذا شك فى وجوب شىء او حرمة شىء آخر قبل ان تثبت حجيه الامارات وحجيه ظواهر الالفاظ فالمرجع هو قاعده حق الطاعه أى وجوب الاحتياط ولكن المشهور هو ان المرجع هو قاعده قبح العقاب بلا- بيان وتفصيل ذلك فى أول مبحث البراءه والظاهر ان ما ذهب اليه المشهور هو الصحيح.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاصل فى الحجيه عند الشك فيها

الى هنا قد تبين ان قاعده ((الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها)) إنما تنطبق فى موردين:

الاول: فيما اذا كان الشك فى الحجيه فى مرحله الجعل، فإنه مساوق للقطع بعدمها فى مرحله الفعلية ونقصد من القطع بعدم الحجيه فى مرحله الفعلية عدم ترتيب آثارها كصححه الاستناد اليها فى مقام العمل وصحه اسناد مؤداها الى الشارع فإن ترتيب هذين الاثرين لا يمكن مع الشك فى الحجيه.

الثانى: ما إذا كان الشك فى الحجيه الفعلية كما اذا قام خبر الثقة على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال وشككنا ان هذا الخبر حجه سندا او دلالة او جهه والجامع ان المكلف يشك فى حجيته، والشك فى حجيته مساوق للقطع بعدمها أى القطع بعدم ترتيب الاثار عليها فلا يمكن الاستناد اليها فى مقام عمليه الفتوى ولا فى مقام العمل بها مباشره كما لا يمكن اسناد مؤداها الى الشارع لأن كلا الاثرين تشريع ومحرم.

فإذاً الشك فى الحجيه فى هذين الموردين مساوق للقطع بعدم ترتيب اثارها عليها.

ثم أن للحجيه أثرا آخر غير هذين الاثرين وهما صححه الاستناد اليها فى مقام العمل وصحه اسناد مؤداها الى الشارع، وهذا الاثر هو تنجيز الواقع عند الاصابه، فإن حجيه الاماره اذا اصاب الواقع فهى منجزه له وإذا أخطأت الواقع فهى معذره له إذا كان الواقع حكما الزاميا، فالتنجيز والتعذير من آثار حجيه الاماره.

وأما إذا شككنا فى حجيه الاماره وهذا الشك مرجعه الى الشك فى ثبوت الواقع وهو مؤدى الاماره فإن كانت حجه فمؤداها ثابت فى الواقع والا- فلا- يكون ثابتا، فمرجع الشك فى حجيه الاماره الى الشك فى ثبوت مضمونها ومؤداها فى الواقع وفى الحقيقه يكون الاثر مترتبا على ثبوت المؤدى ولا أثر لنفس الحجيه لما تقدم من ان الحجيه حكم ظاهرى طريقى ولا شأن لها غير تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ ولا مخالفه لها الا بمخالفه الواقع ولا عقوبه عليها الا بالعقوبه على الواقع ولا مثوبه عليها الا بالمثوبه على الواقع.

ص: ٥٠١

فإذاً الحجيه بما هى لا أثر لها والاثر إنما يترتب على ثبوت الواقع وهو التكليف الالزامى من الوجوب او التحريم ومن هنا يكون احتمال التكليف مساوق لاحتمال العقوبه سواء كان التكليف وجوبيا او تحريميا وكذلك احتمال حجيه الاماره مساوق لاحتمال العقوبه باعتبار ان احتمال حجيه الاماره يرجع فى الحقيقه الى احتمال ثبوت الواقع وهو مؤدى الاماره فمن اجل ذلك يكون مساوقا لاحتمال العقوبه فيكون منجزا فكما ان القطع بالواقع يكون منجزا والظن به منجزا فاحتماله ايضا منجز.

هذا كله فى الشبهه قبل الفحص، ولم يكن هنا أصل مؤمن فى البين.

وأما إذا كانت الشبهه بعد الفحص فلا أثر للشك فى حجيه الاماره وكذلك لا أثر للشك فى وجوب شىء او حرمة شىء فإنه لا يترتب على الشك فى الحجيه لا تنجيز الواقع ولا التعذير، بل المترتب انما هو عدم التنجيز، فعند الشك فى حجيه الاماره يكون المكلف قاطعا بعدم التنجيز وعدم التعذير كذلك قاطع بعدم صحه الاستناد اليها فى مقام العمل وعدم صحه اسناد مؤداها الى الشارع، ولكن كل ذلك انما هو من جهه الاصول المؤمنه كأصالة البراءه العقليه وأصالة البراءه الشرعيه واستصحاب عدم التكليف فهذه الاصول المؤمنه مانعه عن التنجيز فاحتمال التكليف إنما يكون منجزا إذا لم يكن هناك أصل مؤمن كأصالة البراءه العقليه او اصالة البراءه الشرعيه او استصحاب عدم التكليف فإذا لم يكن شىء من هذه الاصول المؤمنه كما فى الشبهات قبل الفحص لكان احتمال التكليف منجز، ولكن مع وجود الاصول المؤمنه كما فى الشبهات بعد الفحص على المشهور وهو الصحيح _ فعندئذ لا يكون احتمال التكليف منجزا سواء أ كان احتمال التكليف مباشره ام كان احتمال التكليف من جهه احتمال حجيه الاماره فعلى كلا التقديرين فلا أثر لهذا الاحتمال بالنسبه الى تنجيز الواقع فإن الاصول المؤمنه مانعه عن التنجيز للواقع أما أصالة البراءه العقليه فلأن موضوعها عدم البيان ومن الواضح ان الشك فى الحجيه ليس بيانا سواء كان المراد من البيان البيان الوجدانى ام كان المراد منه اعم من البيان الوجدانى والبيان التعبدى فعلى كلا التقديرين الشك فى الحجيه ليس بيانا واحتمال التكليف ليس بيانا فمن اجل ذلك لا يكون مانعا عن إجراء الاصل العملى العقلى كقاعده قبح العقاب بلا بيان واما البراءه الشرعيه فإن أدلتها الروايات فعلى تقدير تسليم تماميه الروايات سندا ودلاله فأصالة البراءه تكون حجه وأصالة البراءه تجرى فى موارد الشك فى الحجيه إذا كان الشك فى الحجيه يرجع الى الشك فى ثبوت التكليف فى الواقع الذى هو مؤدى الاماره، إذ مفادها دفع الكلفه ودفع العقوبه ولولا- أصالة البراءه لكان احتمال ثبوت التكليف منجزا وموجبا لاستحقاق العقوبه، واما إذا كان احتمال ثبوت التكليف فى الواقع ناشئا من منشئ آخر غير الشك فى الحجيه فعندئذ لا تجرى أصالة البراءه فى موارد الشك فى الحجيه لأن الحجيه لا- أثر لها ولا- توجب مخالفتها العقوبه حتى يمكن دفعها بأصالة البراءه فلا تجرى أصالة البراءه فى موارد الشك فى الحجيه لعدم ترتب الاثر عليها والشك فى ثبوت الواقع لا يكون مستندا الى الشك فى الحجيه، وأما الاستصحاب فلا شبهه فى أن أدلته مطلقه وبإطلاقها تشمل موارد الشك فى الحجيه فلا مانع من استصحاب عدم الحجيه لكن شريطه ان يكون الشك فى الحجيه يرجع الى الشك فى ثبوت التكليف فى الواقع فعندئذ لا مانع من استصحاب عدم ثبوت الحجيه فإن مرجعه الى استصحاب عدم ثبوت التكليف فى الواقع بل استصحاب عدم ثبوت الحجيه حاكم على استصحاب عدم ثبوت التكليف فإن الشك فى ثبوت التكليف فى الواقع مسبب عن الشك فى حجيه الاماره والاستصحاب فى مورد السبب حاكم على الاستصحاب فى مورد المسبب فإذا الاستصحاب فى مورد عدم حجيه الاماره حاكم على استصحاب عدم ثبوت التكليف فى الواقع هذا إذا كان منشأ الشك فى ثبوت التكليف الشك فى حجيه الاماره وأما إذا كان منشأ الشك فى ثبوت التكليف جهه أخرى لا الشك فى حجيه الاماره فعندئذ لا يجرى استصحاب عدم حجيه الاماره لعدم ترتب اثر على الحجيه لأنها حكم ظاهرى طريقي فلا يترتب عليها أى اثر ولا عقوبه على مخالفتها ولا مثوبه على موافقتها ولهذا لا يجرى استصحاب عدم الحجيه حينئذ هذا كله فيما إذا كان دليل اعتبار البراءه الشرعيه واعتبار الاستصحاب قطعيا، واما اذا كان دليل اعتبارها ظنيا فلا يمكن التمسك به إذ لو كان كذلك كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ والمفروض ان الكلام إنما هو فى حجيه أخبار الثقه ولهذا فلا يمكن التمسك بها لأثبات حجيه أخبار الثقه او لإثبات حجيه الاستصحاب او أصالة البراءه ولهذا يكون دليل حجيه اصالة البراءه الشرعيه لا- بد ان يكون قطعيا وكذا دليل اعتبار الاستصحاب واما اذا كان ظنيا فلا يمكن الاستدلال به لأن الكلام إنما هو فى

اصل حجيتہ.

ص: ۵۰۲

ثم ان الآثار المترتبة على الحجية على قسمين:

القسم الاول: الآثار المترتبة على الحجية الواصلة الى المكلف فهذه الاثار مترتبة عليها وطالما لم تصل الى المكلف فلا تترتب هذه الاثار عليها كصححة الاستناد اليها فى مقام عمله الافتاء وفى مقام العمل بها مباشرة وصحة اسناد مؤداها الى الشارع والتنجز والتعذير فهذه الاثار جميعا مترتبة على حجيه الامارات الواصلة الى المكلف ومع عدم وصولها اليه فلا يترتب عليها شىء من هذه الاثار.

القسم الثانى: الآثار المترتبة على الحجية الواقعية فإذا كان خبر الثقة حجه واقعا فهذا الاثر مترتب عليها كحكومه الامارات على الاصول العمليه الشرعيه فإن الحكومه من آثار حجيه الامارات واقعا لا من آثار حجيتها الواصلة الى المكلف فإذا كانت الامارات كأخبار الثقة وظواهر الالفاظ حجه فهى حاكمه على ادله الاصول العمليه الشرعيه كأصالة البراءة الشرعيه والاستصحاب وأصالة الطهاره وما شاكل ذلك.

واما اذا لم تكن حجه فلا- حكومه، فإذا الحكومه من الآثار المترتبة على حجيه الامارات بوجودها الواقعي، واما التنجز والتعذير وصحة الاستناد والاسناد فهى من الآثار المترتبة على حجيه الامارات بوجودها العملى.

الاصل فى حجيه الظن عند الشك فيها بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاصل فى حجيه الظن عند الشك فيها

ذكرنا أن الآثار المترتبة على حجيه الاماره على نوعين:

النوع الاول: الآثار المترتبة على حجيتها بوجودها العلمى كتنجيز الواقع والاستناد اليها فى مقام عمله الفتوى وفى مقام العمل بها مباشرة واسناد مؤداها الى الشارع.

النوع الثانى: الآثار المترتبة عليها بوجودها الواقعي كحكومه الامارات على الاصول العمليه الشرعيه، فإن الحكومه مترتبة على حجيه الامارات بوجودها الواقعي فإن كانت الاماره حجه فى الواقع فهى حاكمه على دليل حجيه الاصول العمليه الشرعيه وإن لم تكن حجه فى الواقع فلا حكومه فى البين، وقد ذكرنا فى باب التعادل والترجيح أن مردّ الحكومه فى مقام الثبوت الى التخصيص والتقييد، فإن الدليل الحاكم فى الواقع مخصص لدليل المحكوم ومقيد له ومن الواضح ان التقييد والتخصيص من آثار الحجيه بوجودها الواقعي لا بوجودها العلمى.

ص: ٥٠٣

نعم بناءً على مدرسه المحقق النائيني(قده) من أن الحكومه من آثار حجيه الاماره بوجودها العلمى وقد تبنت على ان المجعول فى باب الامارات هو الطريقيه والكاشفيه والجامع هو العلم التعبدى، فالشارع جعل الامارات كأخبار الثقة وظواهر الالفاظ علماً

تعبدياً، فالأمارات بدليل حجيتها علم تعبدي، وأما الاصول العمليه فحيث ان الشك مأخوذ في دليل حجيتها فموضوع الاصول العمليه مقيد بالشك في الحكم الواقعي وعلى هذا فالأمارات حاكمه على الاصول العمليه ورافعه لموضوعها تعبدياً لا وجداناً، إذ موضوع الاصول العمليه مقيد بالشك وأما الامارات فهي علم عند الشارع تعبداً، فإذا كانت علماً تعبداً فهي رافعه لموضوع الاصول العمليه الشرعيه تعبداً، وهذا هو معنى الحكومه.

وعلى هذا فلا يجوز التمسك بإطلاق ادله الاصول العمليه الشرعيه عند الشك في حجيه الاماره، فإذا شككنا في ان اماره حجه او لا، فإن كانت حجه فهي حاكمه على الاصول العمليه الشرعيه وإن لم تكن حجه فلا حكومه.

فإذاً الشك في حجيه أماره مساوق للشك في موضوع الاصول العمليه وهو الشك ان موضوعه باق او مرتفع فإن كانت الاماره حجه فموضوعه مرتفع تعبداً وإن لم تكن الاماره حجه فموضوعه باق ومع الشك في حجيه الاماره يشك في بقاء موضوع الاصول العمليه وعدم بقائه ومع الشك في الموضوع لا يجوز التمسك بالإطلاق لأنه من التمسك بالإطلاق في الشبهه الموضوعيه وهو غير جائز. فمن اجل ذلك عند الشك في حجيه الامارات فحيث انه يستلزم الشك في موضوع الاصول العمليه فلا يجوز التمسك بإطلاق دليل حجيه الاصول العمليه لأنه من التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه وهو غير جائز.

ولكن ذكرنا وسوف يأتي أن نظريه مدرسه المحقق النائيني لا يمكن المساعدة عليها ثبوتا وإثباتا ولا يرجع معنى جعل الاماره علما تعبديا الى معنى محصل ثبوتا، وأما أثباتا فعمده الدليل على حجيه الامارات هو السيره القطعيه من العقلاء وفي سيره العقلاء ليس هنا أى جعل إذ سيره العقلاء هو عملهم بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ والشارع أمضى هذا العمل ومعنى إمضائه عدم صدور الردع من الشارع عن هذه السيره وسكوته عنها فليس هنا جعل ومجعول وليس مفاد دليل حجيه الامارات أى جعل فما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قده) من ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى لا يمكن المساعدة عليه لا ثبوتا ولا أثباتا.

وهنا نظريه ثالثه، وهى أن حجيه الامارات وارده على دليل حجيه الاصول العمليه الشرعيه، فإن أدله الاصول العمليه الشرعيه ظاهره فى ان حجيه الاصول العمليه مقيده بعدم قيام الاماره على خلافها ومع قيام الاماره على خلافها ينقلب موضوعها من العدم الى الوجود او قل يرتفع موضوعها وجدانا ومع ارتفاع الموضوع وجدانا يكون دليل حجيه الامارات وارد على دليل حجيه الاصول العمليه الشرعيه.

ولكن فى هذا الفرض ايضا لا يجوز التمسك بإطلاق أدله الاصول العمليه عند الشك فى حجيه الاماره، لأن مع الشك فى حجيه الاماره القائم على خلاف الاصول العمليه الشرعيه فإنها لو كانت حجه فهى رافعه لموضوعها وجدانا وإن لم تكن حجه فموضوعها باق كذلك وجدانا ومع الشك فى الحجيه يشك فى بقاء موضوعها ومع الشك فى بقاء موضوع الاصول العمليه لا يجوز التمسك بإطلاق أدلتها لأنه من التمسك بالعام فى الشبهات المصادقيه وهو غير جائز.

فالتنتيجه لا فرق بين هذه النظرية ونظريه مدرسه المحقق النائيني (قده) ولكن هذه النظرية أقرب الى الواقع ولهذا قد اخترنا هذه النظرية فى مبحث التعادل والترجيح أى ان أدله الاصول العمليه الشرعيه كأدله أصاله البراءه والطهاره والاستصحاب ظاهره فى أن حجيه الاصول العمليه الشرعيه مقيده بعدم قيام الامارات على خلافها فإذا قامت الامارات على خلافها يرتفع موضوعها وجدانا وينقلب من العدم الى الوجود.

هذا كله فى الآثار المترتبه على حجيه الامارات.

والى هنا قد تبين أن تنجيز الواقع من آثار حجيه الاماره فإذا كانت الاماره حجه واصابت الواقع فهى منجزه له وإذا أخطأت الواقع فهى معذره اذا كان الواقع حكما الزاميا.

ولكن ذكر (1) السيد الاستاذ(قده) ان التنجيز ليس من آثار حجيه الامارات بل التنجيز الواقعى من آثار العلم الاجمالي الكبير او الصغير.

ولكن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) لا يمكن المساعده عليه :

أما أولاً: فلأن العلم الاجمالي ينحل حكما بقيام الاماره على خلافها إذ هو ينحل بقيام الاماره على بعض أطرافها الى علم تفصيلي تعبدى والى شك بدوى وفى موارد الشك لا- مانع من الرجوع الى الا-صول العمليه المؤمته مثلا- إذا علمنا إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين فى يوم الجمعة أما صلاة الظهر او صلاة الجمعة فنعلم بأن إحدى الصلاتين واجبه فإذا قامت الاماره على ان الواجب هو صلاة الظهر أنحل هذا العلم الاجمالي الى علم تفصيلي تعبدى وهو وجوب صلاة الظهر والى شك بدوى وهو وجوب صلاة الجمعة فعندئذ لا- مانع من الرجوع الى الا-صول المؤمته كأصاله البراءه عن وجوب صلاة الجمعة فى يوم الجمعة بل لا حاجة الى الرجوع الى أصله البراءه فإن نفس الاماره كما تدل بالمطابقه على وجوب صلاة الظهر تدل بالالتزام على عدم وجوب صلاة الجمعة باعتبار أننا نعلم وجدانا بأن فى يوم واحد خمس صلوات واجبه لا أكثر وفى وقت واحد لا يمكن ان يكون الواجب على المكلف صلاتين صلاة الظهر وصلاة الجمعة هذا غير محتمل وهذا العلم الوجدانى يشكل الدلاله الالتزاميه للأماره فالأماره تدل بالمطابقه على وجوب صلاة الظهر وبالالتزام على نفي وجوب صلاة الجمعة.

ص: ٥٠٦

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ١١١.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاصل فى حجيه الظن عند الشك فيها

ذكرنا ان السيد الاستاذ(قده) ذكر ان تنجيز الواقع من آثار العلم الاجمالى الكبير او العلم الاجمالى الصغير وليس من آثار حجيه الامارات وذكرنا ان ما ذكره(قده) لا يتم وتفصيله يأتى فى أول مبحث الانسداد ولكن نقول على نحو الاجمال:

أما اولاً: فلأمن الامارات إذا كانت حجه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ فهى توجب انحلال العلم الاجمالى ومع انحلال العلم الاجمالى فلا- أثر له حينئذ فإن العلم الاجمالى إنما يكون عله لتنجيز الواقع إذا كان موجوداً وأما مع انحلاله فلا يعقل ان يكون تنجيز الواقع مستند اليه وإلا- لزم انفكاك المعلول عن العله وهو مستحيل، فلا- محاله يكون تنجيز الواقع مستندا الى حجيه الامارات، واما فى موارد غير الامارات فلا- مانع من الرجوع الى الاصول العمليه المؤمته كاستصحاب عدم التكليف او اصاله البراءه او اصاله الطهاره.

ودعوى ان تنجيز الواقع مستند الى أسبق عله وهو العلم الاجمالى خاطئه ولا واقع موضوعى لها، إذ هذه الدعوى مبنيه على ان سرّ حاجه الاشياء الى العله كامن فى حدوثها فإذا حدثت استغنت عن العله بقاءً، وهذه النظرية باطله بالضرورة لأنها قد اسرفت فى تحديد مبدأ العليه وأن لازمها ان الاشياء واجبه بعد حدوثها وهو مما لا- يمكن الالتزام به فإن المعلول مرتبط بالعله ذاتاً لأن المعلول عين الارتباط بالعله لا- ذات لها الارتباط لأن الممكن عين الاحتياج للواجب لا انه ذات له الاحتياج أو قل الممكن عين الفقر وعين التعلق بالواجب والمعلول عين الربط بالعله حدوثاً وبقاءً فلا فرق بين الوجود الأول والوجود الثانى والوجود الثالث فالمعلول وجوده فى كل آن بحاجه الى وجود العله فى هذا الآن ولا- يعقل ان يكون وجود المعلول فى هذا الآن مستندا الى وجود العله فى الآن السابق فإن وجود المعلول فى هذا الآن مرتبط بالعله.

ص: ٥٠٧

فالتبجيه أنه لا- يمكن ان يكون تنجيز الواقع مستندا الى العلم الاجمالى بعد انحلاله فبطبيعه الحال يكون مستندا الى حجيه الامارات فإنها موجوده فعلاً.

ثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان تنجيز الواقع مستند الى العلم الاجمالى وحيث ان التنجيز فى كل آن بحاجه الى العله فى ذلك الآن أى بحاجه الى العلم الاجمالى لأن المعلول عين الارتباط بالعله فى كل آن ذاتاً فلا يمكن وجود المعلول فى هذا الآن مستندا الى وجود العله فى الآن السابق فوجود المعلول فى الآن السابق مستند الى وجود العله فى ذلك الآن، واما وجود المعلول فى هذا الآن فهو مستند الى وجود العله فى هذا الآن، وعلى هذا فإذا فرضنا أن الاماره حجه وفى آن حجيه الاماره قد اجتمع على الواقع منجزان أحدهما العلم الاجمالى والآخر الاماره كما إذا فرضنا أن الاماره قد قامت على وجوب صلاه الظهر فى يوم الجمعة ففى هذا الآن أى آن قيام الاماره قد اجتمع على وجوب صلاه الظهر منجزان أحدهما العلم الاجمالى والآخر حجيه الاماره فعندئذ تنجيز الواقع لا يمكن ان يكون مستندا الى أحدهما لأنه ترجيح من غير مرجح بعد ما كان نسبه الى كل منهما على حدّ سواء

فإذاً نسبه تنجيز الواقع وهو المعلول الى أحدهما المعين ترجيح من غير مرجح وألى أحدهما لا بعينه لا يمكن لأنه إن أريد من أحدهما لا بعينه المفهومى فلا واقع موضوعى له فى الخارج غير مفهومه فى عالم الذهن وتصوره فى عالم الذهن وإن أريد من الواحد لا بعينه المصداقى فهو غير معقول لأنه عبارة عن الفرد المررد فى الخارج والفرد المررد فى الخارج غير معقول فبطبيعته الحال يكون تنجيز الواقع مستندا الى مجموع الامرين أى الى العلم الاجمالى وحجيه الاماره فى هذا الآن ولا يكون سبق العلم الاجمالى مرجحاً لأن يكون مستندا اليه لأنه لا دخل فى عليته فى هذا الآن فوجود العلم الاجمالى فى الآن السابق عله للتنجيز فى الآن السابق واما فى هذا الآن فهو عله للتنجيز وحيث أن فى هذا الآن قد اجتمع على الواقع علتان ومنجزان فلا محاله يكون تنجيزه مستند الى المجموع فيكون كل منهما جزء العله كما هو الحال فى جميع موارد اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد فإن المعلول مستند الى المجموع فيكون كل منهما جزء العله لا تمام العله وما نحن فيه من هذا القبيل.

فالتجيه ان ما ذكره السيد الاستاذ(قده) غير تام.

ثم أن للمحقق الخراساني في المقام كلاماً (1) وحاصله:

أنه يمكن أن لا تكون الاماره حجه ومع ذلك يصح الاستناد اليها في مقام العمل والافتاء ويصح اسناد مؤداها الى الشارع كما إذا فرضنا أنه قام دليل من الخارج على انه لا يجوز الاستناد الى هذه الاماره في مقام العمل والافتاء ولا يجوز اسناد مؤداها الى الشارع واذا قام دليل من الخارج على انه يجوز الاستناد الى هذه الاماره في مقام العمل والافتاء ويجوز اسناد مؤداها الى الشارع رغم ان الاماره لا تكون حجه في نفسها فمن اجل ذلك انكر ان صحه الاستناد الى الاماره في مقام العمل والافتاء وصحه اسناد مؤداها الى الشارع ليست من آثار حجيه الاماره فيمكن ان لا تكون الاماره حجه ومع ذلك يصح اسناد مؤداها الى الشارع ويصح الاستناد اليها في مقام العمل والافتاء كما لو قام دليل من الخارج على ذلك.

ويمكن ان تكون الاماره حجه ومع ذلك لا يصح اسناد مؤداها الى الشارع كالظن الانسدادي على القول بالحكمه فإنه حجه ومع ذلك لا يصح اسناد مؤداها الى الشارع.

فالتجيه أن ما ذكره(قده) يرجع الى نقطتين:

الأولى: يمكن ان لا تكون الاماره حجه ومع ذلك يصح الاستناد اليها في مقام العمل والافتاء ويصح أسناد مؤداها الى الشارع إذا قام دليل على ذلك.

الثانيه: يمكن ان تكون الاماره حجه ومع ذلك لا يصح اسناد مؤداها الى الشارع.

ولكن كلتا النقطتين خاطئه ولا يمكن المساعده عليهما.

أما النقطه الاولى فإن افتراض ان الاماره لا تكون حجه ومع ذلك يصح الاستناد اليه في مقام العمل والافتاء ويصح اسناد مؤداها الى الشارع مجرد افتراض لا واقع موضوعي له فإن الدليل الدال على صحه الاستناد الى هذه الاماره في مقام العمل والافتاء وصحه اسناد مؤداها الى الشارع فإن هذا الدليل يدل بالمطابقه على ذلك وبالالتزام على حجيه هذه الاماره فإن حجيه الاماره عباره عن حجيه سندها وحجيه دلالتها ومدلولها وثبوت مدلولها فالأماره مركبه عن ذلك أى عن الدال والمدلول فإن مدلولها هو الحكم الشرعى الواقعى من الوجوب او الحرمة ودلالتها على ذلك هو الظهور فإن الاماره ظاهره فى أثبات الوجوب والحرمة وسند هذه الاماره وذكرنا فى مبحث التعادل والترجيح أن الحجيه المجعوله للأماره سنداً ودلاله وجهه حجيه واحده لا أن لدلالتها حجيه ولسندها حجيه أخرى ولجتها حجيه ثالثه فكيف يمكن الاستناد الى هذه الاماره فى مقام العمل والافتاء بمضمونها من الوجوب والحرمة مع كون هذه الاماره لا تكون حجه؟ فلا يعقل ذلك وكيف يعقل صحه اسناد مؤداها الى الشارع أى أن هذا الوجوب ثابت من قبل الشارع فى الواقع او هذه الحرمة التى هى مدلول هذه الاماره فكيف يمكن الحكم بثبوتها رغم ان الاماره لا تكون حجه؟ فهذا غير معقول فإذا بطبيعته الحال هنا دلالة التزاميه والا لكان الدليل الخارجى الذى يدل على صحه الاستناد اليها فى مقام العمل والافتاء وصحه اسناد مؤداها الى الشارع لكان لغواً إذ لو لم تكن الاماره فى نفسها حجه كيف يجوز ذلك كيف يصح اسناد مؤداها الى الشارع؟ لأنه غير ثابت من قبل الشارع وكيف يمكن للمكلف الاستناد اليها فى

مقام العمل والافتاء مع ان الاماره لا تكون حجه؟ فإذاً هذا الدليل يكون لغواً.

ص: ٥٠٩

١- كفايه الاصول، المحقق الخراساني، ص ٢٨٠.

فمن جهة الحفاظ على أن لا يكون لغواً يشكل الدلالة الالتزامية فهذا الدليل يدل بالمطابقه على صحة الاعتماد عليها في مقام العمل والافتاء وصحة اسناد مؤداها الى الشارع وبالالتزام يدل على حجيه هذه الاماره.

فإذاً الدليل الخارجى له مدلولان مدلول مطابقى وهو صحة الاستناد الى هذه الاماره فى مقام العمل والافتاء وصحة اسناد مؤداها الى الشارع، ومدلول التزامى وهو حجيه هذه الاماره فى نفسها.

واما النقطة الثانيه فأيضاً خاطئه لا ترجع الى معنى محصل.

فما ذكره المحقق الخرسانى لا يمكن المساعده عليه .

فالتتيجه أن ما ذكره المحقق الخرسانى غير تام

الاصل عند الشك فى حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاصل عند الشك فى حجيه الظن

تحصيل مما ذكرنا أن ما ذكره صاحب الكفايه(قده) من انه يمكن ان لا تكون الاماره حجه ومع ذلك يجوز الاستناد اليها فى مقام العمل والافتاء ويجوز اسناد مؤداها الى الشارع كما إذا فرضنا أنه قام دليل من الخارج على انه يجوز الاستناد اليها فى مقام العمل والافتاء واسناد مؤداها الى الشارع رغم ان الاماره لا تكون حجه، ذكرنا ان ما ذكره(قد) لا يرجع الى معنى محصل.

فإن الاماره اذا لم تكن حجه يعنى ان مضمونها غير ثابت فى الشريعه المقدسه إذ معنى حجيتها أن مضمونها ثابت فى الشريعه المقدسه فإذا قامت الاماره على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال فإن كانت هذه الاماره حجه سناداً ودلالهً وجههً فوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال ثابت شرعاً ويجوز الاعتماد على هذه الاماره فى مقام العمل والافتاء فيفتى بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال ويعتمد عليها فى مقام العمل ومن الواضح ان الاعتماد عليها إنما هو بسبب حجيتها، وأما إذا فرضنا ان هذه الاماره لا تكون حجه أما سناداً او دلاله او وجهه فوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال لم يثبت شرعاً ومع عدم ثبوته شرعاً فكيف يمكن الاعتماد عليها فى مقام العمل والافتاء؟ وكيف يمكن اسناد وجوب الدعاء الى الشارع وأنه ثابت فى الشريعه المقدسه مع انه غير ثابت.

ص: ٥١٠

فإذاً التفكيك بين صحة الاستناد الى الاماره فى مقام العمل والافتاء وصحة اسناد مؤداها الى الشارع وبين حجيتها غير معقول ولا يمكن.

فإذاً هذه الملازمه بينهما تشكل الدلالة الالتزاميه فإن الدليل الخارجى الذى يدل على صحة الاستناد اليها فى مقام العمل والافتاء وصحة اسناد مؤداها الى الشارع بدون التعرض لحجيتها وهذه الملازمه تشكل دلالة التزاميه لهذا الدليل فهذا الدليل يدل بالمطابقه على صحة الاستناد اليها فى مقام العمل والافتاء بها وصحة اسناد مؤداها الى الشارع وبالالتزام على حجيه هذه الاماره

وهذه الملازمه تشكل هذه الدلاله الالتزاميه، فلا يمكن صحه الاستناد الى الاماره فى مقام العمل والافتاء وصحه اسناد مؤداها الى الشارع رغم انها ليست بحجه فهذا غير معقول، نعم الدليل الخارجى إذا دل على ثبوت وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال لا انه مدلول لهذه الاماره تدل على ان وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال ثابت سواء كان ثبوته بطريق هذه الاماره او كان بطريق آخر فعندئذ ليست هنا دلالة التزاميه، فالدلاله الالتزاميه إنما هي فيما اذا كان مدلول الدليل الخارجى ان وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مدلول لهذا الدليل ومدلول هذا الاماره فعندئذ لا بد من الالتزام بالدلاله الالتزاميه والا لكان الدليل الخارجى لغوا ولا أثر له.

واما ما ذكره (قده) من ان الاماره قد تكون حجه ومع ذلك لا يجوز اسناد مؤداها الى الشارع ومثل لذلك بالظن الانسدادى على الحكومه وأن الظن الانسدادى على الحكومه حجه ومع ذلك لا يجوز اسناد مؤداها الى الشارع ما ذكره أيضا لا يمكن المساعده عليه، فإن الظن الانسدادى بناءً على الحكومه ليس بحجه لا- شرعا ولا- عقلا- وإنما يحكم العقل بوجوب العمل بالظن من باب الاحتياط فإن الاحتياط فى جميع المشكوكات والموهومات والمظنونات جميعا لا يمكن او انه حرجى وضررى فهذا الاحتياط بهذه الدائره المتسعه إما أنه لا يمكن أو انه حرجى وضررى وغير واجب فلا بد من التبعض فى الاحتياط والتبعض فى الاحتياط يقتضى اختيار المظنونات لأنها أقرب الى الواقع من المشكوكات ومن الموهومات فالعقل يحكم بتعيين العمل بالمظنونات ولا يمكن الحكم منه بالعمل بالموهومات والمشكوكات لأنه ترجيح للمرجوح على الراجح، فحكم العقل بوجوب العمل بالظن من باب التبعض فى الاحتياط لا ان الظن حجه بناءً على الحكومه وهذا معنى الحكومه أى حكم العقل بالتبعض وترجيح المظنونات على المشكوكات والموهومات، وعلى هذا فالظن لا- يكون حجه حتى يقال انه لا يصح اسناد مؤداها الى الشارع وإنما يحكم العقل بوجوب العمل به من باب الاحتياط فمن اجل ذلك لم يثبت مضمونه ومدلوله شرعا حتى يصح اسناده الى الشارع.

هذا تمام كلامنا في هذا الوجه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان

الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

