



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا  
عليكم يا صابغين

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

مؤلفہ: مولانا ابوالفتح محمد رفیع صاحب مدظلہ العالی

# مَسْبُوكُ الْاَصْوَالِ

بمطبعہ  
محمد رفیع پبلشرز کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# سند الاصول بحوث فى اصول القانون و مبانى الدلاله

كاتب:

محمد السند

نشرت فى الطباعة:

فاروس

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريات الكمبيوترىة

# الفهرس

٥	الفهرس
٢٦	سند الاصول بحوث فى اصول القانون و مبانى الدلاله المجلد الاول
٢٦	اشاره
٢٦	اشاره
٣٦	تعريف علم الأصول
٣٩	مباحث القطع
٣٩	اشاره
٤١	١ . أصوليه القطع
٤١	اشاره
٤٤	١ . الضابط فى أصوليه المسأله
٤٤	اشاره
٤٤	رأى المحقق صاحب الكفايه
٤٤	كلام الميرزا النائينى فى الوسط و الحجّه
٤٥	الفرق بين الوسط المنطقى والأصولى
٤٦	تشكيل القياس المنطقى فى الحجج الطريقيه الظنيه عند العراقى (قدس سره)
٤٨	٢ . خروج القطع من مباحث الأصول
٤٨	رأى المحقق الإصفهانى
٤٨	نظريه السيد الروحانى
٥٠	٣ . أقسام مسائل علم الأصول
٥١	٤ . الفرق بين المسأله الأصوليه والقاعده الفقهيّه
٥١	اشاره
٥١	التقريب الأول لتصنيف القطع فى علم الأصول
٥١	التقريب الثانى لتصنيف القطع فى علم الأصول
٥٢	مناقشه مع المحقق الإصفهانى

٥٣	إشكال على رأى الشيخ الأعظم
٥٤	٥ . أنماط وسطيه القطع فى القياس
٥٥	٦ . الكلام فى الظن
٥٦	٢ . الحجج
٥٦	اشاره
٥٨	١-تقسيم مباحث الحجج عند الشيخ
٥٨	اشاره
٥٩	ملاحظات على تقسيم الشيخ
٦٠	تقسيم الأخوند صاحب الكفايه
٦٠	ملاحظات الميرزا النائينى
٦٢	رأى المحقق العراقى والمناقشه فيه
٦٤	٢ . موضوع الحجج
٦٤	رأى المحقق العراقى
٦٦	رأى المحقق الإصفهانى
٦٧	رأى المحقق الإصفهانى فى التقسيم
٦٨	تقسيم السيد الخوئى لموضوع الحجج و ما يرد عليه
٦٩	حصيله النظريات
٧٠	الفرق بين الآراء
٧٠	نظريه النيايه
٧٠	نظريه التنزيل
٧٢	جواب آخر للسيد خوئى (قدس سره)
٧٢	مناقشه السيد الخوئى (قدس سره) لتقسيم صاحب الكفايه (قدس سره)
٧٣	مختار السيد الأستاذ
٧٣	بيان المسالك فى حقيقه جعل الحكم الأصولى
٧٥	الإتجاهات فى الإستصحاب
٧٧	٣ . الرأى المختار و الأدله عليه

٧٧	.....	اشاره
٧٧	.....	الوجه الأول: جعل الميزان لمن هو مكلف بالإستنباط
٧٨	.....	الوجه الثاني: جواز الفتوى ل- (من تفقه) بمقتضى آية نفر
٧٩	.....	الوجه الثالث: لغويه عموميه الحكم الأصولي لهما
٨٠	.....	الوجه الرابع: اختصاص الحكم الأصولي ب- (من يعرف) بمقتضى الأخبار
٨٠	.....	الوجه الخامس: اللغويه فى التعميم بيان آخر
٨٢	.....	محذور الإختصاص بالمجتهد فى بيان الإصفهاني (قدس سره) و الجواب عنه
٨٤	.....	الفتوى بالحكم الفقهي لا تعنى الفتوى بالحكم الأصولي
٨٥	.....	اختصاص موضوع الحجج بالمجتهد
٨٥	.....	شمول المقسم للمقلد
٨٥	.....	الإشكال على قيد الإلتفات
٨٦	.....	الدفاع عن التقسيم الثلاثي للشيخ
٨٧	.....	الفرق بين تحديد موضوع العلم وتحديد موضوع فصوله
٨٩	.....	٤ . تعديل فى تعريف علم الأصول
٨٩	.....	اشاره
٨٩	.....	علم الأصول تمهيد للفهم الدينى
٩٠	.....	وجه الحاجه إلى الإعتبار الشرعى
٩٠	.....	منهج الإدراك النظرى هو البحث العقلى
٩٤	.....	٣ . ماهيه وجوب متابعه القطع
٩٤	.....	اشاره
٩٦	.....	١ . النظريات فى تفسير الحجّيه الذاتيه للقطع
٩٦	.....	النظريه الأولى:
٩٧	.....	النظريه الثانيه:
٩٧	.....	النظريه الثالثه:
٩٧	.....	النظريه الرابعه:
٩٨	.....	ثمرات البحث

١٠٠	٢ . نظريه المحقق الإصفهاني (شرح النظرية الثانيه)
١٠٠	اشاره
١٠٠	محور النزاع
١٠٠	اشاره
١٠١	موازنه ما أفاده (قدس سره)
١٠٦	الإستدلال على رأيه
١٠٦	اشاره
١٠٦	الدليل الأول
١٠٦	مناقشه الدليل الأول
١٠٦	الدليل الثاني
١٠٧	مناقشه الدليل الثاني
١٠٨	الدليل الثالث
١٠٩	مناقشه الدليل الثالث
١١٣	الدليل الرابع
١١٣	مناقشه الدليل الرابع
١١٤	الدليل الخامس
١١٤	مناقشه الدليل الخامس
١١٥	الدليل السادس
١١٥	مناقشه الدليل السادس
١١٦	الدليل السابع
١١٧	مناقشه الدليل السابع
١١٨	٣ . كلام العلامه الطباطبائي في الإعتبار (شرح النظرية الثالثه)
١١٨	اشاره
١٢٨	الإعتبار الإلهي
١٣١	نكات في كلامه
١٣٣	منشأ الإعتبار



١٣٣	جهات الحسن والقبح فى الكليات الفوقانيه والمتوسطه
١٣٤	الإستغناء عن الإعتبار بالإخبار
١٣٥	الإعتبار فى القوانين الوضعيه
١٣٦	محدوده العقل البشرى منشأ لغه القانون الإعتبارى
١٣٦	تعريف الإعتبار
١٣٩	٤ . نظريه السيد الروحانى (شرح النظرية الرابعه) -
١٣٩	اشاره
١٣٩	نظريات فى تفسير العقاب الأخرى
١٤٢	المناقشه فى تقرير صاحب المنتقى
١٤٤	٥ . الحسن والقبح
١٤٤	اشاره
١٤٤	١- تاريخ المسأله
١٤٤	اشاره
١٤٤	الدور الأول:
١٤٤	الدور الثانى:
١٤٥	الدور الثالث:
١٤٥	٢- أدلّه واقعيه الحسن والقبح
١٤٥	اشاره
١٤٦	بدايه المغالطه
١٤٨	العدل والظلم
١٤٩	تلخيص للأدلّه
١٥١	٦ . النظرية المختاره فى حقيقه وجوب متابعه القطع واستحقاق العقوبه
١٥١	اشاره
١٥٢	مباحث الإعتبار
١٥٢	دور الإعتبار فى رساله المعصوم
١٥٤	ميزان الإعتبار الإنشائى

- الإعتبار والشريعة الظاهره والباطنه ..... ١٥٥
- الفرق بين اعتبار المعصوم وغيره ..... ١٥٧
- علاقه الإعتبار بالتكوين ..... ١٥٨
- تفسير العقوبه الأخرويه ..... ١٥٩
- علاقه إعتبار المعصوم بالإعتبار العقلاني ..... ١٦٠
- معنى اعتبار العقلاء ..... ١٦٠
- دور علم الأصول والمعاني فى فهم لغه القانون ..... ١٦١
- دور فهم لغه القانون العقلاني فى الإستنباط ..... ١٦٢
- كيفية استخدام لغه القانون الوضعى فى عمليه الإستنباط ..... ١٦٢
- ٧ . منطق الإعتبار العام ..... ١٦٤
- اشاره ..... ١٦٤
- البحث الأول: تقسيمات الإعتبار ..... ١٦٤
- اشاره ..... ١٦٤
- طاعه المولى وشكر المنعم ..... ١٦٥
- التوصلى والتعبدى ..... ١٦٧
- ميزان التعبدى والتوصلى ..... ١٦٨
- نوع العلاقه بين التعبدى والتوصلى ..... ١٦٨
- الفرق بين المولوى والإرشادى ..... ١٦٩
- البحث الثانى: هل يجرى البرهان فى الإعتبارات أولاً؟ ..... ١٧١
- اشاره ..... ١٧١
- جريان البرهان فى العلوم الإعتباريه فى ما هو تكوينى ..... ١٧٢
- البحث الثالث: المتغير والثابت فى الإعتبار ..... ١٧٥
- اشاره ..... ١٧٥
- الولاية التشريعيه ..... ١٧٦
- الفارق بين الفريضه والسنة ..... ١٧٦
- الولاية التشريعيه تتبع الولاية التكوينيّه ..... ١٧٧

- ١٧٨ ..... السنّه تعنى التطبيق
- ١٧٩ ..... الإعتبار المتغير والثابت
- ١٨٠ ..... الحكم التشريعى والولوى والقضائى
- ١٨٠ ..... الفرق بين الفريضة والسنّه
- ١٨١ ..... مقياس التشريع الثابت والحكم الولوى
- ١٨٣ ..... كشف الأغراض العمقه والإستفاده منها فى الحكم الولوى
- ١٨٣ ..... الدوام فى الحكم الولوى
- ١٨٦ ..... الحكم الواقعى والظاهرى فى الحكم العقلى
- ١٩٠ ..... ٤ . تحديد موضوع حجّيه القطع
- ١٩٠ ..... اشاره
- ١٩٢ ..... ١ . المراد من القطع
- ١٩٢ ..... اشاره
- ١٩٣ ..... إطلاق الحجّيه فى ساحات مختلفه
- ١٩٤ ..... الحجّيه فى القرآن
- ١٩٥ ..... إطلاق الحجّيه على القطع
- ١٩٧ ..... ٢ . اليقين الشرعى
- ١٩٧ ..... ٣ . العلم دخيل فى فاعليه المقدمات
- ١٩٧ ..... اشاره
- ١٩٨ ..... حصيله الكلام
- ١٩٩ ..... عدم إمكان الردع عن القطع وتعليقنا عليه
- ٢٠١ ..... ٤ . حجّيه الإطمئنان
- ٢٠١ ..... اشاره
- ٢٠١ ..... القطع الغالبى الإطمئنان
- ٢٠٢ ..... الصحيح فى حجّيه الإطمئنان
- ٢٠٥ ..... ٥ . سعه حجّيه القطع
- ٢٠٥ ..... اشاره

- ٢٠٨ ..... ١ . استعراض النظريات
- ٢٠٨ ..... نظريات الأخباريين
- ٢٠٨ ..... نظريه الشيخ الأعظم
- ٢٠٩ ..... ٢ . أدلّه إثبات سعه الحجّيه
- ٢١١ ..... ٣ . زوايا البحث
- ٢١١ ..... اشاره
- ٢١١ ..... الزاويه الأولى: صغرى حكم العقل
- ٢١٤ ..... الزاويه الثانيه: قاعده الملازمه بين حكم العقل والشرع
- ٢١٤ ..... اشاره
- ٢١٤ ..... حكم العقل النظرى
- ٢١٥ ..... حكم العقل العملى
- ٢١٦ ..... قاعده الملازمه
- ٢١٧ ..... ٤ . الجهه الأولى هل يمكن للشارع الردع عن حكم العقل العملى؟
- ٢١٨ ..... ٥ . الجهه الثانيه: هل العقل يدرك الملازمه؟
- ٢١٨ ..... اشاره
- ٢١٨ ..... صياغات النفي
- ٢١٨ ..... اشاره
- ٢١٨ ..... الصياغه الأولى:
- ٢١٨ ..... الصياغه الثانيه:
- ٢١٩ ..... الصياغه الثالثه:
- ٢٢١ ..... الصياغه الرابعه:
- ٢٢٢ ..... صياغات الإثبات
- ٢٢٢ ..... اشاره
- ٢٢٢ ..... الصياغه الأولى:
- ٢٢٣ ..... الصياغه الثانيه:
- ٢٢٣ ..... الصياغه الثالثه:

٢٢٣ ..... الصياغه الرابعه:

٢٢٣ ..... الصياغه الخامسه:

٢٢٤ ..... الصياغه السادسه:

٢٢٥ ..... الصياغه السابعه:

٢٢٤ ..... الصياغه الثامنه:

٢٢٤ ..... الصياغه التاسعه:

٢٣٠ ..... تقييم صياغه المختار

٢٣٢ ..... ٦ . الجهه الثالثه: عكس قاعده الملازمه

٢٣٢ ..... اشاره

٢٣٢ ..... نظريه المشهور:

٢٣٢ ..... نظريه الأشاعره:

٢٣٢ ..... نظريه الإصفهاني:

٢٣٣ ..... نظريه صاحب الفصول:

٢٣٤ ..... نظريه الميرداماد:

٢٣٩ ..... التشريع لا يصطدم مع التكوين

٢٣٩ ..... اشاره

٢٤٠ ..... التلازم بين الغرض التكويني و الحكم الشرعي

٢٤٠ ..... نماذج من الأحكام التي ثبتت بتوسط العقل النظري

٢٤٢ ..... استعراض لأدله الملازمه

٢٤٢ ..... الدليل الأول:

٢٤٢ ..... الدليل الثاني:

٢٤٣ ..... الدليل الثالث: قاعده العنايه

٢٤٣ ..... الدليل الرابع: قاعده اللطف الكلاميه

٢٤٤ ..... الدليل الخامس: الدليل الثقلي

٢٤٤ ..... الزاويه الثالثه: الملازمه تنجيزاً وتعديراً

٢٤٤ ..... اشاره

- ٢٤٧ ..... فى إمكان الردع عقلاً عن قاعده الملازمه ثبوتاً
- ٢٤٨ ..... أصناف القيود الشرعيه
- ٢٥١ ..... فى تحقق الردع إثباتاً
- ٢٥١ ..... طوائف الروايات
- ٢٥٢ ..... الطائفة الأولى:
- ٢٥٢ ..... الطائفة الثانية:
- ٢٥٢ ..... الطائفة الثالثة:
- ٢٥٣ ..... الطائفة الرابعة:
- ٢٥٣ ..... الطائفة الخامسة:
- ٢٥٣ ..... الطائفة السادسة:
- ٢٥٣ ..... الطائفة السابعة:
- ٢٥٤ ..... مناقشات الأصوليين
- ٢٥٥ ..... الجمع بين الروايات
- ٢٥٥ ..... الوجه الأول:
- ٢٥٥ ..... الوجه الثانى:
- ٢٥٦ ..... الوجه الثالث:
- ٢٥٦ ..... الوجه الرابع:
- ٢٥٧ ..... الوجه الخامس:
- ٢٥٧ ..... الوجه السادس:
- ٢٥٨ ..... الوجه السابع:
- ٢٥٨ ..... الوجه الثامن:
- ٢٦١ ..... ٦ . حقيقه الحكم الشرعى و مراتبه
- ٢٦١ ..... اشاره
- ٢٦٣ ..... النظرية الأولى: نظريه الآخوند
- ٢٦٤ ..... النظرية الثانية: نظريه الميرزا النائينى
- ٢٦٥ ..... النظرية الثالثة: نظريه الشيخ العراقي

٢٦٦	النظريه الرابعه: نظريه الشيخ الإصفهاني
٢٦٨	النظريه الخامسه: المختار
٢٦٨	اشاره
٢٦٨	١ . تصور المبادئ فيه تعالى
٢٦٨	اشاره
٢٦٨	مناقشه الإصفهاني
٢٧٠	٢ . حقيقه الحكم التكليفي
٢٧٠	اشاره
٢٧٢	استدلال العراقي على إنكاره لمرحله الفعلية
٢٧٣	ملاحظات على العراقي
٢٧٥	٣ . الفرق بين الحكم الفعلي و الإنشائي
٢٧٦	٤ . مراتب الفعلية
٢٧٦	اشاره
٢٧٦	الفعلية الناقصه
٢٧٩	الفعلية التامه
٢٧٩	النقطه الأولى: موقع الفعلية التامه
٢٧٩	النقطه الثانيه: الفارق الدقيق بين الفعلية الناقصه والتامه
٢٨٠	النقطه الثالثه: تنوع القيود الشرعيه
٢٨١	النقطه الرابعه
٢٨١	النقطه الخامسه
٢٨١	النقطه السادسه: قيد القدره
٢٨٣	٥ . مرحله التنجيز
٢٨٣	اشاره
٢٨٣	نتائج ما تقدّم
٢٨٥	٦ . مرحله الإمتثال
٢٨٥	اشاره

٢٨٥	مراتب مرحله الإمتثال
٢٨٧	٧ . بعض المراتب الأخر
٢٨٧	مراتب مبادئ الحكم
٢٨٧	مراتب الحكم الوضعى
٢٨٧	مراتب الحكم الظاهرى
٢٨٨	تطابق مراتب التشريع مع التكوين
٢٩٠	٧ . التجرى
٢٩٠	اشاره
٢٩٢	١ . موقع البحث فى التجرى
٢٩٣	٢ . زوايا البحث فى التجرى وأبعاده
٢٩٣	اشاره
٢٩٣	أبعاد البحث الكلاميه والفقيهيه والأصوليه
٢٩٤	٣ . صور التجرى وأقسامه
٢٩٥	٤ . محور النزاع فى التجرى
٢٩٧	٥ . نتائج البحث
٣٠٠	٦ . طبيعه الأدله المستخدمه فى البحث
٣٠٠	اشاره
٣٠٠	إستدلال الشيخ الأعظم
٣٠١	استدلال الآخوند
٣٠٢	إستدلال الميرزا النائينى
٣٠٢	اشاره
٣٠٢	الجهه الأولى: فى شمول أدله الأحكام الأوليه وعدم شمولها للمتجرى
٣٠٤	الجهه الثانيه: فى الإمكان العقلى الثبوتى لحرمة الفعل المتجرى به شرعاً
٣٠٧	الجهه الثالثه: فى قبح التجرى والفعل المتجرى به عقلاً
٣٠٩	الجهه الرابعه: فى الدليل الثقلى على حرمة التجرى
٣٠٩	الدليل الأول: الإجماع



- ٣٠٩ ..... الدليل الثاني: الأخبار -
- ٣١٠ ..... تعليقات الأعلام على الجبهه الرابعه من كلام الميرزا -
- ٣١٢ ..... إستدلال السيد الخوئي (رحمه الله) -
- ٣١٣ ..... إستدلال السيد الصدر (رحمه الله) -
- ٣١٣ ..... ما أفاده السيد الخميني (قدس سره) -
- ٣١٥ ..... التجري في الكلام والتفسير والحديث -
- ٣١٥ ..... الرأي المختار -
- ٣١٥ ..... اشاره -
- ٣١٦ ..... النقطه الأولى: في قبج التجري والفعل المتجري به بحكم العقل العملي والنظري -
- ٣٢١ ..... محاذير قبج التجري وأجوبتها -
- ٣٣١ ..... النقطه الثانيه: في الإمكان العقلي لحرمة التجري شرعاً -
- ٣٣٢ ..... أدلّه الإمتناع العقلي والجواب عنها -
- ٣٣٨ ..... النقطه الثالثه: الأدلّه النقليه على حرمة التجري (البعد الإثباتي في البحث) -
- ٣٣٨ ..... القاعده الأوليه -
- ٣٣٩ ..... الآيات -
- ٣٤٣ ..... الروايات -
- ٣٤٣ ..... الطائفه الأولى: -
- ٣٤٤ ..... الطائفه الثانيه: -
- ٣٤٨ ..... الطائفه الثالثه: -
- ٣٤٨ ..... الطائفه الرابعه: -
- ٣٤٩ ..... الطائفه الخامسه: -
- ٣٤٩ ..... الطائفه السادسه: -
- ٣٥٢ ..... النقطه الرابعه: الأدلّه النقليه على حليّه التجري -
- ٣٥٤ ..... ٧ . تنبيهات التجري -
- ٣٥٤ ..... التنبيه الأول: كلام صاحب الفصول -
- ٣٥٤ ..... اشاره -

٣٥٤	مناقشات الأعلام
٣٥٥	الإجابة عن تلك الملاحظات
٣٥٨	التنبيه الثاني: مراتب التجري
٣٦٠	التنبيه الثالث: في فسق المتجري وإن لم يكن حراماً شرعاً
٣٦٠	اشاره
٣٦١	هل التجري من الكبائر أو الصغائر؟
٣٦٢	التنبيه الرابع: كلام الآخوند في العقوبه على العزم
٣٦٢	اشاره
٣٦٣	تقييم كلام الآخوند في عدّه محاور
٣٦٨	٨ . القطع الطريقي و الموضوعى
٣٦٨	اشاره
٣٧٠	١ . فهرس عام للبحث
٣٧٤	٢ . حقيقه القطع الموضوعى الصفتى والطريقي
٣٨١	٣ . فى تحقيق ما يمكن وما لا يمكن من أقسام القطع
٣٨١	مناقشه الإصفهانى فى القطع الموضوعى الصفتى
٣٨١	مناقشه صاحب الكفايه
٣٨١	مناقشه النائينى فى الطريقي تمام الموضوع
٣٨١	اشاره
٣٨٢	محاولة العراقى فى حلّ معضله النائينى
٣٨٢	تصوير الإصفهانى عن الطريقي تمام الموضوع على ضابطه الميرزا
٣٨٣	مناقشتنا فى الطريقي تمام الموضوع
٣٨٤	الشك الموضوعى الطريقي
٣٨٥	٤ . فى قيام الطرق والأصول مقام القطع
٣٨٥	اشاره
٣٨٥	المحور الأول: قيام الأماره والأصل مقام القطع الطريقي المحض
٣٨٥	اشاره

٣٨٥	إشكالان في قيام شيء مقام الطريق المحض
٣٨٦	مباني التخريج العلمي في هذا البحث
٣٨٧	الحجّيه في تفسير الشيخ
٣٨٨	الحجّيه في تفسير الميرزا
٣٨٨	حيثيه الكشف في القطع
٣٨٨	الجرى العملى
٣٨٩	التنجيز
٣٩٠	الفارق بين الأصل والأماره
٣٩٠	الفارق بين أقسام الأصول العمليه الشرعيه
٣٩٢	الأصل المحرز التنزيلي
٣٩٢	الحكومه الظاهريه
٣٩٢	الحكومه والورود
٣٩٣	فرق الحكومه الظاهريه عن الواقعيه
٣٩٣	تخريج العراقي لقيام الطرق مقام القطع الطريقى المحض
٣٩٥	تحليل الفوارق في نظريه العراقي
٣٩٥	حجيه الأماره من باب الظن النوعى لا التنزيل بالعلم
٣٩٦	مناقشه العراقي في فكره الحكومه الظاهريه
٣٩٧	تخريج الإصفهاني لقيام الطرق مقام القطع الطريقى
٣٩٨	الصحيح في تفسير الحجّيه على مبنى الإصفهاني
٣٩٩	تفسير الحجّيه في بيان السيد الخوئي
٤٠١	تكميل لتفسير الخوئي عن الحجّيه
٤٠١	تقرير الشاهرودى عن نظريه النائيني
٤٠٣	استحاله جعل التنجيز أو إمكانه
٤٠٥	حقيقه التنجيز
٤٠٥	تلخيص البحث في المحور الأول
٤٠٨	المحور الثاني: قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الصفتى

- المحور الثالث: قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي ..... ٤٠٩
- اشاره ..... ٤٠٩
- مناقشه الآخوند فى قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي ..... ٤٠٩
- محاولة النائىنى للجواب عن مناقشه الآخوند ..... ٤١٠
- تقرير العراقى عن البحث ..... ٤١٠
- إشكال النائىنى فى قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي ..... ٤١١
- أجوبته عن تلك المناقشات ..... ٤١١
- مناقشه المحقق الإصفهانى ..... ٤١٢
- مناقشات الصدر فى قيام التعبد مقام القطع الطريقي ..... ٤١٥
- الرأى المختار ..... ٤١٧
- الأثر المصحح للتنزيل ..... ٤٢٤
- إشكال آخر فى مقام القطع الموضوعى الطريقي ..... ٤٢٥
- التنزيل من شؤون الدلالة أو القانون؟ ..... ٤٢٧
- التنزيل جعل وضعى ..... ٤٣١
- التفرقه بين التشبيه والجعل ..... ٤٣١
- المحور الرابع: قيام الأصول المحرزه مقام القطع الموضوعى الطريقي ..... ٤٣٣
- اشاره ..... ٤٣٣
- بيان المبانى فى الأصل المحرز ..... ٤٣٣
- نسبه الحكم إلى متعلقه وإلى موضوعه ..... ٤٣٤
- مناقشه صاحب الكفايه فى التنزيل ..... ٤٣٥
- محاولة العراقى لحلّ العويصه ..... ٤٣٦
- تصوير الإصفهانى لحقيقه الحكم التعليقى ..... ٤٣٧
- إشكال آخر للشيخ الإصفهانى حول المبنى ذاته ..... ٤٤٠
- التحقيق فى المسأله ..... ٤٤١
- حقيقه الإحراز التعبدى للموضوعات ..... ٤٤١
- التعبد هو فى إحراز الموضوع ..... ٤٤٢

- ٤٤٣ ..... علاقته الحكم مع موضوعه
- ٤٤٥ ..... كيفيه تأخر الحكم عن موضوعه
- ٤٤٦ ..... مختارنا في المسأله
- ٤٤٩ ..... حقيقه الحكم التعليقى
- ٤٥٠ ..... التعليق الشرعى والتعليق العقلى
- ٤٥٣ ..... الدليل على قيام الأصل المحرز مقام القطع الموضوعى الطريقي
- ٤٥٤ ..... الدليل الأول: افتراض حيثيه الإحراز
- ٤٥٦ ..... الدليل الثانى: إطلاق دليل الأصل المحرز
- ٤٥٦ ..... المناقشه فى الدليل الثانى
- ٤٥٧ ..... رد المناقشه
- ٤٦٠ ..... ٩ . أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم
- ٤٦٠ ..... اشاره
- ٤٦٣ ..... ١ . الجهه الأولى: أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه
- ٤٦٣ ..... اشاره
- ٤٦٣ ..... المحور الأول: أخذه كذلك مع تساوى المرتبه
- ٤٦٣ ..... اشاره
- ٤٦٣ ..... آراء الأعلام
- ٤٦٤ ..... المحور الثانى: أخذه كذلك مع اختلاف المرتبه
- ٤٦٤ ..... اشاره
- ٤٦٥ ..... المبنى الأول: مراتب الأحكام
- ٤٦٥ ..... الصحيح فى نظريه الميرزا
- ٤٦٦ ..... المبنى الثانى: فهم أحكام الرتبه
- ٤٦٧ ..... تبين لمرحله الإنشاء
- ٤٦٩ ..... تصوير العراقى عن مرحله الإنشاء
- ٤٦٩ ..... هل يمكن التفكيك بين الجعل والمجوعول؟
- ٤٦٩ ..... مناقشتنا فى نظريه العراقى

- ٤٧٠ ..... الإنشاء عند السيد الخوئي
- ٤٧١ ..... مفردات الإنشاء
- ٤٧٣ ..... سلامه تعريف الآخوند للإنشاء
- ٤٧٤ ..... دفع الإشكال عن صاحب الكفايه
- ٤٧٥ ..... إشكال الإصفهاني في مراحل الحكم
- ٤٧٧ ..... نظريه متمم الجعل
- ٤٧٨ ..... أطروحه (متمم الجعل) تحت الملاحظه
- ٤٨٠ ..... تقييم الملاحظات
- ٤٨٣ ..... فروع فقيهيه قد أخذ فيها العلم بالحكم في موضوع نفسه
- ٤٨٣ ..... اشاره
- ٤٨٣ ..... النموذج الأول: الجهر والاخفات
- ٤٨٣ ..... النموذج الثاني: حرمه الربا التكليفيه
- ٤٨٥ ..... ٢ . الجهه الثانيه: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مضاد
- ٤٨٦ ..... ٣ . الجهه الثالثه: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل
- ٤٨٦ ..... اشاره
- ٤٨٨ ..... الحيثيه التقيديه والتعليبيه
- ٤٩١ ..... ٤ . الجهه الرابعه: أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم
- ٤٩٤ ..... ١٠ . الموافقه الإلتزاميه
- ٤٩٤ ..... اشاره
- ٤٩٦ ..... ١ . المحتملات في المقصود من (الموافقه الإلتزاميه)
- ٤٩٩ ..... ٢ . ثمره البحث
- ٥٠٢ ..... ٣ . تاريخ المسأله
- ٥٠٣ ..... ٤ . آراء الأعلام
- ٥٠٣ ..... رأى الشيخ الأنصارى
- ٥٠٥ ..... رأى المحقق العراقي
- ٥٠٦ ..... رأى المحقق الإصفهاني

٥٠٦	الرأى المختار
٥١١	١١ . تنجيز العلم الإجمالى
٥١١	اشاره
٥١٣	١ . حيثيات البحث
٥١٣	اشاره
٥١٣	التعبير المناسب للبحث
٥١٥	٢ . العليه أو الإقتضاء؟
٥١٥	اشاره
٥١٥	تفسير العليه والإقتضاء
٥١٨	عدم إمكان التفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه والإحتماليه
٥٢١	٣ . المختار
٥٢١	اشاره
٥٢٢	المقدمه الأولى: مراتب الحكم
٥٢٤	المقدمه الثانيه: القيود الشرعيه ودورها
٥٢٤	ثمره البحث
٥٢٤	اشاره
٥٢٦	العلم الإجمالى مقتضى
٥٢٦	تأييد لإرتكاز الإقتضاء
٥٢٧	المناقشه فى دليل العليه
٥٢٧	المناقشه فى دعوى الملازمه بين المقامين
٥٣١	٤ . توهم إذن الشارع فى المخالفه القطعيه فى بعض الفروع الفقهيّه
٥٣١	اشاره
٥٣١	١- الودعى
٥٣٣	٢- الإختلاف فى تعيين الثمن أو المثلث
٥٣٤	٣- الإختلاف فى ماهيه المعامله
٥٣٤	٤- إنتتام أحد واجدى المنى بالآخر

٥٣٤	٥- الإقرار لشخصين متوالياً
٥٣٧	١٢ . الإمتثال الإجمالي
٥٣٧	اشاره
٥٣٩	١ . محل النزاع
٥٤٠	٢ . ثمره البحث
٥٤١	٣ . إستعراض الأدله
٥٤١	اشاره
٥٤١	الدليل الأول: الإجماع
٥٤١	الدليل الثاني: دليل كلامي
٥٤١	اشاره
٥٤٣	الملاحظات
٥٤٥	الدليل الثالث: تمكّن الإنبعاث عن أمر المولى
٥٤٥	اشاره
٥٤٦	الملاحظات
٥٤٦	الدليل الرابع: لزوم العبث واللعب في الإمتثال الإجمالي
٥٤٦	اشاره
٥٤٧	الملاحظات
٥٤٨	تقييم الملاحظات
٥٤٨	مختارنا في المناقشه
٥٤٩	الأخذ بالإمتثال الإجمالي عزيمه
٥٥١	الدليل السادس: الإمتثال الإجمالي أكثر عبوديه من الإحتياط
٥٥٢	٤ . الشك في كفايه الإمتثال الإجمالي
٥٥٢	اشاره
٥٥٢	تقريب البراءه
٥٥٢	تصوير الإشتغال
٥٥٤	ضابطه جريان البراءه أو الإشتغال في بعض الحالات الغامضه



٥٥٤ ..... اشارة

٥٥٤ ..... هل البراءة تجرى في غير المجعول؟

٥٥٤ ..... هل العباديه مجعوله؟

٥٥٤ ..... عدم جريان البرائه في بعض الأغراض

٥٥٩ ..... الإشكال في الإمتثال الإجمالي في صيغه النكاح

٥٦٠ ..... خلاصه البحث

٥٨٧ ..... تعريف مركز

سرشناسه:سند، محمد، ١٩٦٢- م.

عنوان و نام پديد آور:سند الاصول بحوث في اصول القانون و مباني الدلاله / تقرير ابحاث محمد السند ؛ بقلم جعفر السيد عبدالصاحب الحكيم.

مشخصات نشر:قم: فاروس: دار زين العابدين، ١٤٣٨ق.= ٢٠١٧م.= ١٣٩٥ -

مشخصات ظاهري:٢ ج.

شابك:٨٠٠٠٠٠ ريال: دوره: ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٨٣-٥٠-٥؛ ج.١: ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٨٣-٤٨-٢؛ ج.٢: ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٨٣-٤٩-٩

يادداشت:عربي.

موضوع:اصول فقه شيعه

موضوع: \*Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

موضوع:مباحث الفاظ

موضوع:(Semantics Islamic law)

شناسه افزوده:حكيم، جعفر، ١٣٥٢ -

رده بندي كنگره:BP١٥٩/٨/س٩٢٧س ٩ ١٣٩٦

رده بندي ديويي:٢٩٧/٣١٢

شماره كتابشناسي ملي:٥٠٣٢٩٩٧

ص: ١







سند الأصول: بحوث في أصول القانون و مبادئ الدلالة

تقريراً لأبحاث آية الله الشيخ محمد السند

بقلم جعفر السيد عبدالصاحب الحكيم

ص: ٥



بسم الله الرحمن الرحيم

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَلَعْنَهُ اللَّهُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

... منذ أيام كنتُ شريكاً في الحضور مع صديقي الغالي السيد جعفر في حلقة الأستاذ الأصولية بقم المقدسه، كانت أميتي أن أقوم بتحرير بما فيه و.

وحيث كان شريكنا في هذا الميدان فكان التطلع إليه وكنتُ أنا ممن يصرّ عليه بشدّ الحيازيم لإنجاز ل- أستاذنا، موقناً أنه أبو الكراريس وهو، عليّ، ولكن سدّ الطريق أمامه بعض المتاريس ومنعه عن الإنجاز بعض الحواجز... إلى أن أوكل الأمر إليّ وعرضت المشروعه عليّ، وذلك بمنّ الله وكرمه في شدّه حسن ظنّ الأستاذ وزميلي السيد بمقدّرتي في أن أنجز العمل .

وحسبتُ في البدايه أنه يتم الإنجاز بسرعه ولكن حينما فليت الأوراق ونظرتُ وتصفّحت من الباء إلى التاء، تلمّستُ بكلّ شعوري أنّ تحرير ما قرّره من آراء و عن وجوه ما زالت في سترها يحتاج إلى التروى أكثر فأكثر؛ لتشابك نقات قلمه المحبوكه وكلماته الرصيفه... فعشتُ بلحمي ودمي مع كلّ سطر سطر منه ومشيتُ بين النقاط و، فقمّتُ ببسط ما أجمله وفكّ ما حبّكه وتحرير ما قرّره، وكان عضدنا

ص: ٧



ورافدنا فى ذلك أخونا الفاضل الشيخ حسن عبود فله درّه وايضت صحيفته.

فاستغرقت ذلك منّا سبعة سنين وتمدد العمل من الساعه إلى السنين و و عرضت أصول العمل على صاحبه واستعملت دقائق نظره؛ فإنّ . فإذن أنا المطالب فى التحلى والتحرير وإن كان السيد هو المسؤول فى التلقى والتقرير، والحمد لله على التيسير.

وجدير بالانتباه:

أولاً: إنّ هذا التقرير يعبر عن آراء الأستاذ بقم المقدسه وبديهى تغايّر بعضها مع آرائه فى النجف الأشرف عمقاً أو عوداً، فليكن على بالك.

ثانياً: إنّنا على خلاف مؤلف الكتابات لم نرجع الأقوال إلى مصادرها الأصوليه فى الهوامش، إعتماً على عدم خفاء مواضيعها على أهلها.

وثالثاً: إنّ كافه الأسئلة هى من المقرر أبداها فى المجلس أو فى حلقة متأخره عن الدرس ولم أتصرف فيها كثيراً حرصاً على بقاء حالتها الحواريه ونشاطها الدراسيه.

ورابعاً: وضعنا بعض القطعات بين المعقوفتين تنبيهاً على كونها معترضه يمكن غضّ النظر عنها فى القراءه؛ لتربط طرفيها وثيقاً.

ومن الله التوفيق

أيام شهاده بضعه المصطفى

سلام الله عليها وعلى أبيها

من سنه ١٤٣٣

مصطفى الإسكندري

ص: ٨

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الإبتداء فى دراسه مباحث الحجج وكتابتها ابتداءً من مبحث القطع فى يوم الأحد ٢٠ شوال ١٤١٦ هـ، وهى المباحث التى ألقاها سماحه الأستاذ آيه الله الشيخ محمد السند البحرانى فى قم المقدسه.

جعفر السيد عبد الصاحب الحكيم

ص: ٩



وقع الكلام بين الأعلام في إبراز الضابط الموضوعي للتمييز بين القاعده الأصوليه والقاعده الفقهييه ونشأت عدّه نظريات في ذلك، لعل أهمها:

النظريه الأولى: إنّ القاعده الأصوليه علاقتها مع النتيجة علاقه الإستنباط بمعنى الإستكشاف والإثبات، وناظره إلى الحكم الأولى الواقعي، بخلاف القاعده الفقهييه فإنّ علاقتها مع النتيجة علاقه التطبيق المحض.

النظريه الثانيه: إنّ القاعده الأصوليه سنخ الحكم فيها ليس مرتبطاً بعمل المكلف مباشره وإنما بعمل المجتهد، بخلاف القاعده الفقهييه فإنّ الحكم فيها مرتبط بعمل المكلف.

النظريه الثالثه: إنّ الحكم في القاعده الأصوليه حكم ظاهري إستطراقى، بينما القاعده الفقهييه سنخ الحكم فيها واقعي أولى.

النظريه الرابعه: إنّ القاعده الأصوليه لا تختص بباب فقهي دون باب، أما القاعده الفقهييه فقد تختص - في بعض أمثلتها - ببعض الأبواب الفقهييه.

النظريه الخامسه: إنّ القاعده الأصوليه شأنها الجريان في الشبهات الحكميه، بخلاف القاعده الفقهييه فشأنها الجريان في الشبهات الموضوعيه.

إلى غير ذلك من الفوارق التي ترجع روحاً إلى الفوارق المتقدمه.

ثمّ إنّ هناك ظاهره ملفته للنظر وهي وجود قواعد تجرى في علوم شتى كعلم الكلام وأصول الفقه كما تجرى في علم الفقه. منها: قاعده «لا ضرر» فإنّ علماء الكلام استدلّوا بها على أصل لزوم الفحص عن معرفه الله تعالى ولزوم الإيمان به، وكذلك علماء الأصول

استدلّوا بها في مقدمات حجيه الظنّ الإنسدادي ومنجزيه العلم الإجمالي ومسأله الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع وغيرها من المسائل، واستدلال الفقهاء بها أيضاً ظاهر.

وكذلك قاعده «لا تنقض اليقين بالشك» فإنّ المتكلمين استدلّوا بها في نظريه المعرفه لدفع شبهات السوفسطائيين وفي مسائل النبوه والإمامه وإنّ المحكم لا يرفع اليد عنه بالتشابه. والأصوليون استدلّوا بها في الإستصحاب وجعلها الفقهاء كقاعده فقهيه في الشبهات الموضوعيه.

وحيث إنّ يتساءل ما هو الجامع في معنى كلّ قاعده من تلك القواعد المتوفّر فيها حيثيات علوم عديده، فهل هناك وحده ماهويه لها أو وحده عنوانيه مع تباين الماهيات بحسب الموارد، لاسيما وأنّ المعروف في نظام العلوم وترتيبها أنّ علوم المعارف أسبق رتبه من علم الفقه والأحكام الفرعيه العمليه.

كما أنّ هناك ظاهره أخرى تسترعى الإنتباه وهي أنّ الأدلّه الوارده في القواعد الفقهيه قد يستفاد منها من العنوان الواحد في لسانها سنخان من القواعد؛ نظير قاعده «لا حرج» فإنها حكمه للتشريع، في حين أنها رافعه للأحكام التكليفيه، وكذلك قاعده «لا ضرر» وقاعده «البراءه» فإنها في حين كونها رافعه للتكليف، استدلّ بها الأصوليون في مقدمات الإنسداد بما أنّ مفادها محدّد لفلسفه التشريع والجعل لا محدّد للمجعول فقط.

وهناك ظاهره ثالثه أيضاً وهي وجود قواعموا بأنها أصوليه - كغير المستقلات العقليه وقاعده الملازمه وبحث المشتق والصحيح والأعم - إلا- أنّ توسطها ككبرى أصوليه للنتيجه ليس على نمط الإستنباط الإستكشافي، بل بسنخ آخر وهو استخراج النتيجه التفصيليه وتوليدها من محمول الكبرى الإجمالي. فنسبه القاعده الأصوليه إلى النتيجه الفقهيه من قبيل نسبه المدمج الإجمالي إلى المفصل المتولد من ذلك المعنى، نظير تولّد معنى «الجوهر الجسماني النامي الحساس المتحرك بالإراداه الناطق المدرك للكليات» من معنى وحداني بسيط مبهم صوراً هو الإنسان. ونظير تولّد القوانين في المجالس النيابيه التفصيليه من قانون واحد

دستورى، وتولّد القوانين الوزاريه المتكثره من قانون نيابى واحد، وهكذا تولّد القوانين التفصيليه فى المحافظات من قانون وزارى واحد.

فإذن، النسبه بين جمله من القواعد الأصوليه والنتائج الفقيهيه ليست نسبه الإستنباط بمعنى الإستكشاف ولا نسبه التطبيق، وإنما هى نسبه الإستخراج التوليدي التفرعي من الأصل الواحد.

ومن هنا فالصحيح فى تعريف علم الأصول ليس هو البحث عن دليله الدليل فقط، فإنّ هذا هو النصف المشاع من هذا العلم، والنصف الآخر منه هو القواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعى بنحو التوليد والإستخراج وكذلك بنحو الإستكشاف والإستطراق. وبعبارة أخرى: سنخ الإستنباط الثبوتى وسنخ الإستنباط الإثباتى.

فيكون التعريف الصحيح هو الجامع للسنخين من هذه القواعد وبذلك تتضح حال القاعده الواحده التى تجرى تاره فى علم الكلام وأخرى فى علم الأصول وثالثه فى علم الفقه، فإنها بمثابة طبقات من أصل واحد تتوالد كلّ طبقه كنتيجه من الأخرى بنحو الإستخراج المفصل من المدمج.

وعلى ضوء ذلك لابدّ من الإلتفات إلى أنّ القاعده الفقيهيه وإن كانت على تماس من العمل والتطبيق على الموارد العمليه للمكلف، إلا أنّ لها أصلاً هى المنحدره منه، وهذا يلخّ علينا بشده لدراسه علم أصول الأحكام [المعبر عنه بالمبادئ الأحكاميه وعند علماء القانون الوضعى بعلم أصول القانون] وبذلك يرسم منظومه العلاقات الرابطة بين القاعده الفقيهيه والأصل الفوقى.

مباحث القطع

اشاره

ص: ١٤





## ١. أصوليه القطع

اشاره

ص: ١٦



إبتدأ المحقق الآخوند (قدس سره) أبحاث القطع فى أصوله بأصوليه القطع وعدمها وابتدأ الشيخ الأنصارى (قدس سره) بتقسيم الحجج و فهرستها و لكلّ من البدايتين ميزه على الأخرى.

فبدايه الآخوند (قدس سره) تمتاز بخروج القطع عند الجلّ من أبحاث الأصول، فيخرج عن مسائل العلم إلى مبادئه، ومن ثمّ كان تصدير الكلام به أفضل.

و بدايه الشيخ الأنصارى (قدس سره) تمتاز بأنها فهرسه لبحوث العلم ومبادئه، فكان من حقّه التقدّم. و سيكون منهجنا عمومياً منهج الآخوند (قدس سره) إلا فى حالات و من ثمّ نبدأ الكلام بما بدأه فى ضمن نقاط:

إشاره

إنّ الضابطه الإجماليه الشهيره للتعرف على أصوليه المسأله هي وقوعها وسطاً في قياس الإستنباط.

و الشيخ الأنصارى (قدس سره) نفى أصوليه القطع معللاً ذلك:

١. إنّ طريقيته ذاتيه.

٢. عدم وقوعه وسطاً في قياسٍ ينتج حكماً شرعياً.

رأى المحقق صاحب الكفايه

إنّ الآخوند (قدس سره) لم يُثر كلاماً حول ما ذكره الشيخ الأنصارى (قدس سره)، متفقاً معه في خروج بحث القطع من مسائل علم الأصول، ملحقاً إياه بما يشبه المسأله الكلاميه من جهه أنّ واحده من خصوصيات تعريف مسائل علم الكلام أنه ما يترتب عليها مثوبه وعقوبه؛ و القطع بنفسه لا يترتب عليه ذلك و إنما على المقطوع به، ومن ثمّ كان أشبه بمسائل الكلام ولم يكن منها.

كلام الميرزا النائيني في الوسط و الحجّه

إنّ الميرزا النائيني (قدس سره) أفضل من تكلم في هذه المسأله، فإنه (قدس سره) قسّم الوسط والحجّه إلى المنطقيه و الأصوليه، وبعضهم أضاف اللغويه.

ثمّ نفى (قدس سره) حجّيه القطع الطريقي المنطقيه مشيراً إلى عدم صلاحيتها و كلّ الحجج الطريقيه كماده برهانيه، كما نفى (قدس سره) صلاحه حجّه أصوليه و وقوعه وسطاً في قياس الإستنباط و بالتالي فليس مسأله أصوليه.

على العكس من باقى الطرق، فإنها تقع وسطاً أصولياً و على العكس من القطع الموضوعي، فإنه يقع وسطاً منطقياً و بالتالي فليس

مسأله أصوليه أيضاً، و يكون كالقاعده الفقهيه التي لا يستنبط منها

## الفرق بين الوسط المنطقى والأصولى

١. إنَّ الوسط المنطقى علاوه على كونه واسطه إثبات الأكبر للأصغر، فإنه تربطه علاقه تلازُمٍ ثبوتى مع الأكبر فى حين أنَّ الوسط الأصولى يفقد هذه الرابطة الثبوتيه.

٢. إنَّ الوسط المنطقى يجعل من القياس المؤلّف منه حقيقياً، والأصولى ماده قياس أشبه بالمغالطه، و بالتأويل و جعلِ الشارع يكون قياساً صورياً، أى واسطه إثبات لا أكثر، فيأخذ شكل القياس البرهانى دون محتواه، ومن ثم كان صورياً.

٣. إنَّ الوسط المنطقى له دور التطبيق [ تطبيق الأ-كبر على الأصغر ] و استنتاج النتيجة من القياس، فى حين أنَّ دور الوسط الأصولى هو استنباط النتيجة والكشف عنها، أى إنَّ النتيجة الفقهيّه (الخمير حرام) مثلاً، المطلوب إثباتها بالقياس الأصولى ليست مؤلّفه من الأصغر والأكبر، و من ثم كانت مستنبطه من القياس لا مستنتجه. (٢)

ص: ٢٠

١- (١). و منه يتضح: أنَّ الوسط فى الأقيسه الفقهيّه كالمنطقى لا الأصولى، للعلقه الثبوتيه الإعتباريه التى تجعله بمنزله العله. و أمّا إنه كيف يجرى البرهان فى الأقيسه الصوريه الأصوليه، بعد أن لم تكن هناك علقه تلازم ثبوتيه، التى تشكّل أساس البرهان اللّمى والإئنى و الشبيه باللم؟ و كيف يجرى البرهان فى الأقيسه الحقيقيه؛ الفقهيّه أو الأصوليه مع أخذ القطع موضوعياً، بعد أن كانت الضروره الإعتباريه لا توازى الضروره التكوينيّه [التي هى من أحد أسس جريان البرهان] و إنما توازى الدوام، و مع الدوام يمكن التخلف فلا يجرى البرهان لعدم توفّر اليقين المركب فى المقدمات؟ فيتضح فى بحث الإعتباريات.

٢- (٢). [س] إنَّ الحكم الشرعى ينصبّ على الوجود الذهنى الحكائى [المعلوم بالذات]، لا على العلم ولا على الخارج، و من ثمّ أمكن أن يؤخذ المعلوم بالذات وسطاً، مع أنّنا نلاحظ رفض صحه القياس المشتمل على المعلوم لا العلم؟ [ج] إنَّ مصبّ الحكم هو الوجود الحكائى فى ذهن المشرّع لا فى ذهن المكلف، و كلامنا فى بحث القطع يكون فى قطع المكلف.

## تشكيل القياس المنطقي في الحجج الطريقيه الظنيه عند العراقي (قدس سره)

إن الميرزا النائيني (قدس سره) ذهب إلى عدم إمكان تشكيل قياس منطقي في الحجج الطريقيه الظنيه (١)، و الشيخ العراقي (قدس سره) ذهب إلى إمكانه، انطلاقاً من وجهه نظره في ماهيه الحكم وأنه الإراده.

وهذه الماهيه [ التي هي بمثابة الماده ] تتحصل بصوره، وصورتهما وفعليتهما هي الإبراز بالإنشاء مع وصوله للمكلف، والوصول يتم بالخطاب الواقعي أو الظاهري الظني، فكان الظن قيد وجود الماهيه لا مقوماً لحقيقتها؛ لأن ماهيه الحكم تتقوم بوجودها الإرادي عند المشرع.

فالذي استجد في ماهيه الحكم بالظن هو تكامل وجودها، ولكن مع ذلك [ بموجب اتحاد الماده والصوره وسرايه حكم أحد المتحدين إلى الآخر ] أمكن القول بأن الظن سبب الحكم أيضاً، وأن وجود الماهيه المسبب عن الظن عين ماهيه الحكم، و من ثم لم يكن القياس الأصولي صورياً وإنما حقيقي منطقي، و بالتالي ستكون نتائجه استنتاجيه لا استنباطيه.

و هذه المناقشه تستبطن مناقشه للآخوند (قدس سره) أيضاً، حيث التزم أن الوصول دخيل في الفعلية التامه للحكم، والوصول يتحقق بالقطع، فيمكن أن يؤخذ حينئذ وسطاً ويكون مسأله أصوليه و لا داعي لإخراجه من مسائل علم الأصول.

ولكن في الوقت نفسه نجد أن الشيخ العراقي (قدس سره) أخرج القطع من مباحث الأصول أيضاً. فلماذا؟

ص: ٢١

---

١- (١). [س] إن الميرزا النائيني ذكر أن وجوب الإجتنا ب عن الخمر مثلاً- لم يترتب شرعاً على معلوم الخمريه بل على الخمر الواقعي، وعليه فالحكم الإنشائي مترتب على واقع الخمر، ولكن الحكم الفعلي مقيّد بالعلم ومن ثم يمكن أخذه وسطاً منطقياً أو لا- أقل أصولياً ولا تكون الكبرى كاذبه؟ [ج] إن العلم على مبنى الميرزا النائيني قيد التنجيز ولا علاقته له بالفعليه، ولعي مبنا قيد الفاعليه التي هي مرحله عقليه للحكم، ولكن على مبنى الآخوند وكذا الشيخ العراقي فالسؤال وجيه، وتفصيل الكلام إلى المختار.

قد يقال: إنّ النتيجة التي خرج بها الشيخ العراقي (قدس سره) هي أنّ الظن وسط منطقي، ومعه لا معنى للإشكال عليه بكلامه أنه لم يخرج القطع من علم الأصول؟ وإنما لا بدّ من التساؤل أنه لم يخرج من الوسط المنطقي؟

وقد يقال أيضاً: إنه لا معنى لأن يقال: إنّ كلامه يستبطن الإشكال على الآخوند؛ لأنّ حديثه في الوسط المنطقي لا الأصولي.

و الجواب : أنه يظهر من حديث الشيخ العراقي (قدس سره) إلغاء الفرق بين الوسط الأصولي والمنطقي، و أنّ الأصولي لا يتلخص في الواسطه في الإثبات و إنما يكون واسطه ثبوت أيضاً، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، و من ثم كان الإشكال منه على الآخوند الخراساني صاحب الكفايه.(1)

ص: ٢٢

---

١- (١) . أقول: بحدود مراجعتي لكلامه في نهايه الأفكار لم أفهم منه ما ذكره الشيخ الأستاذ، و إنما فهمت منه أنّ الظن يكون وسطاً أصولياً [واسطه اثبات] بالنسبه إلى روح الحكم و حقيقته و وسطاً منطقياً بالنسبه لوجود الحكم و صورته، أي إنه طريقي وواسطه إثبات و تنجيز بالنسبه لروح الحكم، و موضوعي من قبل الشارع في وجود الحكم و تكامله و فعليته؛ و الموضوعي كما قرّر الميرزا النائيني (قدس سره) ليس وسطاً أصولياً و إنما وسط منطقي و مسأله فقهيه من هذه الحثيه، فلا بدّ من الإشكال على الآخوند (قدس سره) أنه لم يصنّفه في الفقه بعد أن كان مأخوذاً شرعاً في الفعليه التامه؟

رأى المحقق الإصفهاني

إنَّ الشيخ الإصفهاني (قدس سره) أخرج القطع من مباحث الأصول، سواء عرّف الأصول وضبطت مسائله بتعريف المشهور أو بتعريف الآخوند (قدس سره) وتعديله لتعريف المشهور أو بتعريفه المختار، بعد الإلتفات إلى أنّ تعريف العلم يستبطن بيان ضابطه موضوعه ومحموله وغرضه.

أمّا على تعريف المشهور فيخرج القطع لعدم إمكان أخذه وسطاً، لأنه يؤدّي إلى أخذ النتيجة وسطاً.

و أمّا على تعريف الآخوند (قدس سره) فيأتي نفس الكلام في خروج القطع على تعريف المشهور في الشق المشترك بينه وبينهم.

وفي الإضافة التي عدّل (قدس سره) بها تعريف المشهور «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل بعد الفحص عن الدليل» فيخرج القطع؛ لوضوح أنّ حجّيته غير منوطه بالفحص والبحث عن الدليل.

و أمّا على تعريفه هو فيخرج القطع؛ لأنّ الغاية من علم الأصول هو إقامة الحجّ، والقطع إذا حصل فهو حجّ بنفسه ولا يحتاج إلى إثبات لحجّيته. و بتعبير آخر أنّ القطع غايه و مسبب لا سبب و وسيله كما هو المفروض في المسألة الأصوليه.

نظريه السيّد الروحاني

أطلق السيّد على القطع أنه حجّ لغويه [ أي معدّر و منجز ] بمعنى إنه أخذ عقلاً في موضوع التنجيز والتعدير، فهو قطع موضوعي إلا أنه عقلي، فإذا صار موضوعاً صار وسطاً منطقياً



لعلقه الثبوتيه بينه وبين محموله الذى هو حكم العقل بالتنجيز.

و كأنه يريد القول بإمكان دخول القطع فى قياس حقيقى منطقى، إلا أنه ينتج المنجزيه و المعذريه، فيقال:

الخمير معلوم الحرمة.

و كل معلوم الحرمة منجز الحرمة عقلاً.

ينتج: الخمير منجز الحرمة عقلاً.

فالشارع يحتج بالتنجيز على الحكم الشرعى المستنتج من قياس أخذ فيه القطع وسطاً، فالقطع حججه إلا أنه ليس تعديده أصوليه. (١)

وبعض آخر من الأعلام (٢) ينتهى إلى أصوليه بحث القطع من خلال أن الهدف من علم الأصول هو تحصيل التنجيز والتعذير أعم من إكتشاف الحكم واستنباطه، فيكون منجزاً و معذراً، أو إكتشاف المنجزيه و المعذريه مباشره.

ص: ٢٤

---

١- (١). يظهر من كلام شيخنا الأستاذ أنه يفهم من كلام المنتقى أنه حججه لغويه؛ يعنى ليست تعديده و إنما هى منطقيه، فيحتج المولى بتنجيز الحكم الشرعى. ولكنى أفهم من كلام المنتقى أنه يريد أن يقول: إن القطع حججه لغويه على الحكم الشرعى و إنما كان ذلك بملاك أنه يؤخذ وسطاً فى قياس منتج للتنجيز العقلى، و حينئذ صح للشارع أن يحتج على الحكم لأنه منجز.

٢- (٢). هو المحقق الشيخ بهجت (قدس سره)

إنّ مسائل الأصول على شكلين:

الشكل الأوّل: مسائل تساهم في الإدراك النظري للحكم الشرعي الفقهي الواقعي ومعرفته واستنباطه. وهذا الإدراك إذا حصل يكون غطاءً لإدراك عملي وهو المنجزية والمعدّرية.

الشكل الثاني: مسائل تساهم في تحصيل الإدراك العملي مباشره، و تحدّد الموقف العملي للمكلّف من دون معرفه للحكم الشرعي، كـبعض مسائل الأصول العمليه، ولذا نجد الآخوند (قدس سره) اضطرّ إلى إضافه «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» لتعريف المشهور من أجل الحفاظ على شموليه الأصول لقطاع واسع ومهم من المسائل، كما نجد أنّ السيّد الخوئي (قدس سره) يعتبر أنّ الغرض من علم الأصول هو التنجيز و التعذير.

و مع هذا، فالقطع يصلح وسطاً منطقياً في قياس يستنبط منه الوظيفة العمليه الفقهيّه، أو المنجزية و المعدّرية العقلية تحديداً لا الحكم الشرعي، فيدخل في علم الأصول. فالوسط الأ-صولي وسط منطقي في الجملة ولا- يختلفان، ومن ثمّ كان القطع مسأله أصوليه.

**إشاره**

و الفرق بين المسأله الأصوليه و القاعده الفقهيّه هو أنّ المسأله الأصوليه فى طول الحكم الأولى الفقهي للأفعال، و ناظره للتنجيز و التعذير بالإضافه إليه، بخلاف المسأله الفقهيّه فإنها متضمنه متن الحكم الفقهي على الأفعال.

**التقريب الأول لتصنيف القطع فى علم الأصول**

بل إنّ مهمه الأصول لا تقف عند تحديد الموقف الشرعى النظرى والعملى، و إنما تتعداه لتحديد الموقف العقلى، و من ثمّ تجد الأعلام بحثوا فى الأصول العمليه العقليه، و الدليل العقلى المستقل و غير المستقل، و أحكام الإمتثال العقليه من الإجزاء و وجوب الموافقه القطعيه، و ما ذاك إلاّ لعموميه الغرض و شموله لمطلق التنجيز و التعذير، الشرعى و العقلى، مع الواسطه و بلا واسطه.

و تحجيم الغرض و تحديده بخصوص استنباط الحكم الشرعى، و بالتالى خروج الكثير من مسائل الأصول من ماهيه علم الأصول، فيكون البحث عنها فيه استطرادياً، بلا مبرر.

و هذا التقريب و جيه و يمكن اعتباره التقريب الأول لتصنيف القطع فى علم الأصول.

**التقريب الثانى لتصنيف القطع فى علم الأصول**

سيأتى أنّ المختار عدم ملازمه القطع لليقين و أنه أعم منه، و أنّ القطع فى غير حالات اليقين حجّيته ليست ذاتيه تكوينيه، و إنما جعليه عقلاييه كالظن، و معه لا بدّ من البحث عن أنّ هذه الحجّيه ممضاه شرعاً أو لا، من دون فرق بين كون القطع قطعاً بالحكم

الشرعى أو فى الفراغ عن الحكم الشرعى واحراز امتثاله، و معه يكون فى هذه الحالات من مسائل علم الأصول كالظن. ومن هنا تتوجه مناقشه البعض فى حججه بعض أقسام القطع، كقطع القطاع والقطع الناشئ من مقدمات عقليه.

### مناقشه مع المحقق الإصفهانى

انتهى الشيخ الإصفهانى (قدس سره) و كذا السيد الروحانى (قدس سره) [ فى دورته الأخيره ] إلى أنّ القطع بنحو الموجه الكليه حجّه عقلائيّه. و من هنا كان على الشيخ الإصفهانى (قدس سره) تصنيفه فى المسائل الأصوليه، مع أنه أخرجها منها حتى على تعريفه (قدس سره) الذى أخذ فيه عنوان الحجّه الذى يمكن شموله لكلّ حجّه عقلائيّه جعليه ومنها القطع، كما يلاحظ على تعريفه (قدس سره) للفقّه بأنه غير جامع.

و ذلك لأننا بعد أن أعطينا فكره عن غرض علم الأصول و أنه الوصول إلى المنجزيه و المعدّريه بواسطه وبلا واسطه، عقليه أو شرعيه، ولا- يختص حينها بالعلم بالحكم الشرعى الأولى، إذ إنّ الكثير من النتائج الفقهيّه [المستنبطه على ضوء التعديل الذى اجرى على علم الأصول] هى أحكام عقليه لا شرعيه أو منجزه و معدّره للحكم الشرعى.

بل هناك من يرى انسداد باب العلم والعلمى، و من ثمّ ليس الفقّه عنده العلم بالحكم مطلقاً، كما أنّ من يرى الإنفتاح قد لا يفسّر جعل الحجّيه بجعل العلم التعبدى، وبالتالي لا يصنف المستنبطات الفقهيّه بالعلم بالحكم مع قلّه العلم الوجدانى.

فكان الأنسب تعديل التعريف بالشكل التالى: «العلم بالحجّه على الحكم الشرعى». و قد تبه على ذلك الشيخ الإصفهانى (قدس سره) فى بعض كتبه. و بتعبير آخر: حيث أننا عدّلنا فى تعريف الأصول و عمّمناه، فلا بدّ من تعميم المطلوب منه [ و هو الفقّه ] ليأخذ شكلاً و نمطاً ينسجم مع الدليل.

إنَّ الشيخَ الأعظم (قدس سره) فى إحدى تنبيهاته مع الأخباريين و كاشف الغطاء (قدس سره) فى قطع القطّاع، يلفت النظر إلى أنّ بعض القطع ليس حجّة تكويناً و ذاتاً و إنما جَعلاً- وهذا من خفايا مباني الشيخ الأنصارى (قدس سره)، و من ثمّ يؤخذ عليه إخراج القطع من مسائل الأصول أيضاً.

## ٥. أنماط وسطية القطع في القياس

مما تقدّم من تقريب وسطية القطع و مناقشه المحقق الإصفهاني (قدس سره) والشيخ الأنصاري (قدس سره) اتضح أنّ القطع طرّاً يؤخذ وسطاً في قياس ولكنه على نمطين:

النمط الأول: ما يؤخذ في قياس اصولي صوري على حدّ تعبير الميرزا النائيني (قدس سره) [ أي واسطه في الإثبات فقط ] و هو القطع في غير حاله اليقين، تُجعل حجّيته من قبل العقلاء وتمضى من قبل الشارع، و من ثمّ يقع كالظن واسطه في الإستنباط.

النمط الثاني: ما يؤخذ وسطاً في قياس منطقي حقيقي، أي واسطه في الثبوت و الإثبات معاً، و هو القطع في حالات اليقين [ و الذى يكون حجّه تكوينيه ذاتيه ] حيث يقع وسطاً في قياس منتج للمنجزيه و المعذّريه عقلاً، و معه تكون المنجزيه و المعذّريه مستنتجه لا- مستنبطه. ولكن حيث إنّنا في التقريب الأوّل عمّمنا الأصول وأجرينا تعديلاً في تعريفه، كان شاملاً لكلّ من كبرى الإستنباط و الإستنتاج، فيكون القطع طرّاً مسأله أصوليه.

و لا يقال : إنّ التعديل الذى أجرى مبنائى.

فإنه يقال : إنّ إرتكاز الأعلام وتصريحهم في بعض الحالات يشهد بما ذكرنا، وقد أشرنا إلى بعضه كتعديل الآخوند (قدس سره) و تعبير السيّد الخوئي (قدس سره)، و كلام السيّد الروحاني (قدس سره)، وإلفات الشيخ الأنصاري (قدس سره) إلى عقلائيه القطع وكذا الشيخ الإصفهاني (قدس سره).

هذا تمام الحديث في القطع.

تقدّم عن الميرزا النائىنى (قدس سره) أنه يأخذه وسطاً فى قياس صورى و الشىخ العراقى (قدس سره) أخذه وسطاً فى قياس منطقى، بتقريب مبنائى.

و الحقّ ما ذهب إليه الميرزا النائىنى (قدس سره) مع مبناءه ومبناها، حيث إنه يبنى على أنّ العلم التعبدى قيد فى تنجيز الحكم الشرعى و نحن نبنى على دخالته قيماً فى فاعليه الحكم الشرعى السابقه على التنجيز، و كلّ من الفاعليه والتنجيز طوران عقليان فى الحكم لا شرعيان.

و كذا الشىخ العراقى (قدس سره) - كمذهب رسمى - يرى دخاله العلم فى الفاعليه و معه تبقى وسطيه الظن والعلم التعبدى صوريه.

نعم، على مبنى الآخوند (قدس سره) يتمّ حديثه لدخاله العلم والظن عنده فى الفاعليه التامه للحكم، و معه يصلح أخذه وسطاً فى قياس حقيقى منطقى كما ذكر الشىخ العراقى (قدس سره) وليس القياس حينئذ صورياً.

تنبيه: بدءاً يبدو من البحث المتقدم أنه فهرسى و منهجى، إلا أنّ الصحيح إنه علاوه على ذلك هو بحث مثمر فى بحث الإجتهد والتقليد، حيث يؤثّر على تعبير الفقيه عن فتاواه لمقلّديه.

٢. الحجج

اشاره

ص: ٣١





قد وقع الكلام فيه في محاور، أهمّها:

تقسيم مباحث الحجج.

في خصوص موضوع الحجّ للمكّلف المجتهد وعمومها للمقلّد.

## ١-تقسيم مباحث الحجج عند الشيخ

### إشاره

فَهْرَس الشيخ الأنصارى (قدس سره) مباحث الحجج وقَسَمَها إلى ثلاثه أقسام من خلال حاله المكّلف إذا التفت إلى حكم شرعى: القطع، والظن، والشك بالحكم الشرعى.

ثمّ ذكر أنّ المرجع في حاله الشك إلى الأصول العمليه، و حَصَرَهَا في أربعة من زاويه الموضوع:

١. الشك في التكليف مع ملاحظه حاله السابقه، فيجرى الإستصحاب.

٢. الشك في التكليف، فتجرى البراءه.

٣. الشك في المكّلف به مع إمكان الجمع، فيجرى الإحتياط.

٤. الشك في المكّلف به، مع عدم إمكان الجمع، فيجرى التخيير.

ثمّ إنّ ما يقصده الشيخ الأنصارى (قدس سره) من المكّلف الذى هو موضوع الحجج، الأعم من المجتهد والمقلّد؛ فالحجج لا تقف عند المجتهد، وإنما تعمّ المقلّد، ولكن بحكم عجز العامى عن الإستفاده الصحيحه منها ينوب عنه المجتهد فى ذلك، فالمجتهد نائب عن العامى فى الإستنباط.

سجّلت عدّه ملاحظات من قبل الأعلام قبل الآخوند صاحب الكفايه (قدس سره) على هذا التقسيم تناولت:

١. المكلف ؛ حيث يظهر في فعليه كونه مكلفاً ومعه لا معنى لتأرجحه بين الأقسام الثلاثة.

٢. و المكلف ؛ لا يشمل الصبي المميّز مع القول بشرعيه عبادته.

٣. إذا التفت ؛ بأنّ غير الملتفت أيضاً له حكم، ولا يخصّ الملتفت.

و الآخوند (قدس سره) في الكفايه سجّل ثلاثه ملاحظات على تقسيم الشيخ الأنصارى:

الأولى: إنّ أحكام القطع [ كوجوب متابعتة ] لا- تخصّ القطع بما هو قطع، و إنما هي للقطع بلحاظ متعلقه، و متعلقه أعم من الحكم الظاهري والواقعي، فالحكم لا يقف عند القطع بالحكم الواقعي.

في حين أنّ الظاهر من كلام الشيخ الأنصارى (قدس سره) أنه الحكم الواقعي لا غير (١)، بدليل أنه جعل الظن والشك [ اللذين هما موضوع الحكم الظاهري ] قسيمين للقطع و معه لا- يترتب على القطع بالحكم الظاهري أحكام القطع، علماً أنّ ما يقصده الآخوند من الحكم الظاهري [ الذي يقع متعلق القطع ] هو الحكم المماثل وأما بناء على جعل الطريقيه فالمعلوم هو الطريق الخاص، والمظنون الحجّه هو الحكم الواقعي.

الثانيه: إنّ القطع الذي تترتب عليه الآثار هو القطع بالحكم الفعلي لا مطلقاً، ومعه لا يستقيم التقسيم الثلاثي كما أوضحه المحقق

ص: ٣٤

١- (١). [س] هل العلم بالحكم الظاهري علم بالحكم الأصولي وهو ظن بالحكم الواقعي؟ [ج] يقصد الآخوند (قدس سره) من الحكم الظاهري الحكم المماثل و من ثمّ كان هو المقطوع، والمظنون هو الحكم الواقعي، و أمّا بناء على جعل الطريقيه فالمعلوم هو الطريق الخاص، والمظنون الحجّه هو الحكم الواقعي.

الإصْفَهَانِي (قدس سره)؛ لأنَّ الظانَّ والشاكَّ يتعلَّق ظنُّه و شكُّه بالحكم الفعلي [ لعدم الأثر لتعلُّقه بالحكم الإنشائي ] و حيث أنَّ الشارِع جعل الظنَّ والشكَّ و عيِّد بهما، بمعنى جعل حكم مماثل ظاهري، فستكون النتيجة هي اجتماع حكَمين فعليين في متعلِّق واحد، أحدهما واقعي والآخَر ظاهري و هو محال.

الثالثة: تداخل قسَمي الظنَّ والشكَّ؛ لأنَّ الظنَّ المعْتَبَر يصنِّف في الشكِّ، كما أنَّ الشكَّ الشخْصِي مع وجود الظنَّ النوعي المعْتَبَر يصنِّف في الظنَّ.

و أضاف المحقق الإصْفَهَانِي (قدس سره): تداخل القطع والظنَّ، فإنَّ القطع بالحكم الظاهري يترتب عليه أحكام القطع، في حين أنَّ الشَيْخ الأنصاري صنّفه في الظنَّ.

و هذه الإلفاته تنطلق مع الإشكال الأوَّل للآخوند (قدس سره) من نكته واحده، لكنَّ كلَّ منهما ركّز على وجهه، فالآخوند (قدس سره) ركّز على عدم جامعِيه القطع، و الشَيْخ الإصْفَهَانِي (قدس سره) ركّز على التداخل.

### تقسيم الآخوند صاحب الكفايه

إنَّ الآخوند (قدس سره) [ تفادياً للملاحظات التي سجّلها على الشَيْخ الأنصاري (قدس سره) ] غيّر التقسيم من ثلاثي إلى ثنائي و عمّم فيه المقطوع إلى الواقعي والظاهري، و خصّص الحكم بالفعلي مع تفادى التداخل.

ثمّ ذكر أنه مع الإصرار على التقسيم الثلاثي للشَيْخ (قدس سره) لا بدّ من تقييد الظنَّ بالمعْتَبَر، تخلصاً من التداخل لا أقل، مع بقاء المؤاخذه الأوّلي والثانيه على حالهما، كما غيّر موضوع الحجج من «المكلّف» إلى «البالغ الذي وضع عليه القلم» الظاهر في الشأنيه دون الفعليه و خصّه بالمجتهد فقط.

### ملاحظات الميرزا النائيني

إنَّ الميرزا النائيني (قدس سره) ألفت إلى مجموعته نقاط في هذا البحث:

الأولى : موضوع الحجج هو خصوص المجتهد كما ذكر الآخوند، خلافاً للشيخ (قدس سره) و ذلك لسببين:

١. عدم قدره العامى على الفحص عن المعارض و كيفية الترجيح، و البحث عن الأدله و فيها، فَجَعَلَ الحجج له جعل للعاجز.

و ناقشه الشيخ الإصفهاني (قدس سره) بإمكان حل هذه المشكله [ مشكله التعميم ] بنظريه النياه التي طرحها الشيخ الأنصارى (قدس سره).

٢. عدم تحقق إلتفات المقلد إلى الحكم، فلا يتحقق معه موضوع الحجج [ المكلف الملتفت ] فيكون جعل الحجج له لغواً.

الثانيه: سلامه التقسيم الثلاثى للشيخ الأنصارى (قدس سره) من زاويه الموضوع؛ لأنّ البحث فى المحمول يقع عن اعتبار الظن و جعله علماً، و عدم اعتباره و إلحاقه بالشك، و حينئذ لا- معنى لأخذ المعتبر [ الحكم الظاهرى ] فى موضوع الحجج؛ لأنه أخذ للمحمول فى الموضوع.

الثالثه: ملاحظته على تقسيم الشيخ الأنصارى (قدس سره) لمجارى الأصول و موضوعاتها و استبداله بتقسيم أسلم.

و الفرق الفارق بينهما أنّ الميرزا النائنى (قدس سره) أخذ جنس التكليف [ من الإلزام، أو الإقتضاء ] و لكن المفهوم من عباره الشيخ الأنصارى (قدس سره) نوع التكليف [ من وجوب أو حرمه ]، و من ثمّ مع العلم بوجود تكليف إلزامى تجرى البراءه عند الشيخ الأنصارى (قدس سره)، و الاحتياط عند الميرزا النائنى (قدس سره).

الرابعه: حصر مجارى الأصول و موضوعاتها فى الأربعة عقلى لا تعبدى، و من ثمّ لا تخرج حاله الشك عن الإندراج فى أحد هذه الأربعة التي أخذت موضوعات للأصول.

الخامسه: الحصر فى الأصول العقليه الثلاثه عقلى بعد أن كانت

الأحكام العقليه لا تقبل التخصيص. (١)

ص: ٣٦

١- (١). [س] إنّ الذى لا يقبل التخصيص من مدركات العقل هو العقل النظرى و العقل العملى فى خصوص ما كان الموضوع علّه تامه للحسن و القبح كالعدل و الظلم، لا ما إذا كان اقتضائياً كالكذب. و من هنا قد يقال: إنّ الأصول العقليه من مدركات العقل العملى لا- النظرى، فيمكن أن تكون اقتضائيه، فتكون قابله للتخصيص حينئذ. [ج] هناك اتجاه لا يحصر الحسن و القبح الذاتى بالعدل و الظلم، و من ثمّ يمكن تصنيف الأصول العقليه كمفردات إضافيه لمكان حسنها و قبحها ذاتياً. و الإتجاه الذى يحصر الحسن و القبح الذاتيين بالعدل و الظلم و أنّ قبح العقاب بلا بيان - مثلاً - لتعونه بعنوان الظلم، يمكنه القول بأنّ عنوان الظلم القبيح لا يتخلّف عن العقاب بلا بيان ضمن الشروط المذكوره له و حينئذ لا يمكن تخصيصه.

السادسه: الأصول الشرعيه [ المحمول ] لا تنحصر بالأربعه؛ إذ قد يوجد خامس وسادس، ولكن ستكون مخصصه لأحد الأصول الأربعة بعد أن كان موضوعها أحد الأربعة و ليس الخروج تخصيصاً.

السابعه: إنّ مجموعه من الأصول لم تبحث في الأصول لاختصاصها بأبواب فقهيه خاصه كأصالة الطهاره بالإضافة إلى المفروغيه عن حجّيه بعضها، والمسأله إنما تصنّف في العلم إذا كان محمولها محور شك و إلا كانت من المبادئ؛ و قد نبّه على ذلك السيّد الخوئي (قدس سره) في حجّيه الظهور، و لكننا نختلف معه صغرياً في المثال كما سنبيّن بعد.

### رأى المحقق العراقي والمناقشه فيه

إنّ الشيخ العراقي (قدس سره) في نهايه الأفكار إنتهى إلى سلامه تقسيم الشيخ الأنصارى (قدس سره)، وذلك لأنّ تثليث الأقسام بلحاظ ما للأقسام المذكوره من الخصوصيات الموجبه للحجّيه من حيث الوجوب في القطع، والإمكان في الظن، والإمتناع في الشك، فالتثليث كان للإشاره إلى الإختلاف من هذه الجهه.

و ناقشه صاحب المنتقى: إنّ البحث في إمكان حجّيه الظن في قبال ابن قبه ليس بحثاً من مباحث الكتاب، بل هي مسأله مصنّفه في مبادئ بحث حجّيه الظن؛ لأنّ البحث عن الحجّيه و عدمها الذي هو

محمول الموضوع الأصولي يعتمد على الإمكان في مرحله سابقه.

و نوقش أيضاً بالشك الفعلي في حاله وجود ظن نوعي فإنه يصنّف في الظن، فالتداخل مازال قائماً.

إضافه: إلى أنّ المرحوم الفشاركي (قدس سره) [ استاذ المحقق العراقي (قدس سره) ] نبّه على أنّ «الإحتمال» فيه إراءه ضعيفه للواقع، ومن ثمّ صنّف الشك والوهم في العلم التصوري وإن كان جهلاً تصديقياً، و مع هذه الإراءه يمكن جعل الحجّيه للشك ولا- يمتنع، وذلك بجعل المنجزيه في بعض الحالات لجانب احتمال الحكم كالشك قبل الفراغ، أو مع احتمال الحكم بناء على قاعده حق الطاعه، أو بجعل المعذّريه لصالح احتمال عدم الحكم كما في الشك بعد الفراغ.

وللعراقي توجيه نذكره في نهايه المطاف. هذا كلّه بالنسبه للتقسيم.

ص: ٣٨

رأى المحقق العراقي

و أمّا بالنسبة للمكلف [ موضوع الحجج ] فالذى يراه الشيخ العراقي (قدس سره) فى نهايه الأفكار هو عمومه للمجتهد والمقلد، بمعنى أنّ أدلّه الأمارات والأصول تشمل العامى. و إن شئت فقل: إنّ الحكم الأصولى الشرعى لا يخصّ المجتهد و إنما يشمل العامى.

و قد أشار إلى إشكالات ثلاثه فى التعميم وأجاب عنها:

الأول: عدم إلتفات المقلد، و هو الذى ذكره الميرزا النائينى (قدس سره) و المحقق الإصفهانى (قدس سره).

وجوابه:

١. الإلتفات يحصل فى صنف من المقلدين، كرجال الدين الفضلاء المتعمقين الذين لم يصلوا درجه الإجتهد بَعْدُ، و بعدم القول بالفصل يعمّم الحكم الأصولى للجميع.

٢. إنه يتصور فى جميع المقلدين، حيث يمكن أن يحصل لهم الشك الوجدانى فى بقاء المجتهد على فتواه، مع يقينهم السابق بها فتستصحب.

الثانى: عدم إمكان الفحص للعامى.

و أجاب عنه بما أجاب به الشيخ الإصفهانى (قدس سره)، بإمكان الإستفاده من نظريه النيايه، مبرهنًا عليها بأدلّه الإفتاء والإستفتاء.

الثالث: إنّ تعميم الحكم الأصولى الشرعى للمقلد يعنى جواز إفتاء المجتهد للعامى، بأحد نحوين:

١. بالحكم الفقهى؛ أعمّ من أن يكون حكماً ظاهرياً جزئياً بناءً على نظريه الحكم المماثل، أو حكماً واقعياً بناءً على جعل الطريقيه، و الجامع أن يكون الإفتاء بالحكم الأولى الجزئى للأفعال كما هو



٢. بالحكم الأصولي الكلي؛ فيفتي له بحججه خبر الواحد كبروياً و صغروياً وعدم وجود معارض له و أنّ ظاهره كذا، أو يفتي له بوجود يقين سابق وشك لاحق، و مثله التخيير المذكور في باب التعارض؛ فإنه إذا كان فقيهاً فليس محلاً للإستشهاد، إذ لا بدّ للمجتهد أن يفتي بالتخيير كخصال الكفاره؛ ولكنّه إذا كان أصولياً [ أي بين الحكمين الأصوليين والحجّتين و بمعنى أنّنا على أنّ التخيير الوارد بين الخبرين المتعارضين هو في المسأله والحكم الأصولي لا- في المسأله و الحكم الفقهي ] فإنّ للمجتهد أن يفتي بأحدى طريقتين:

الأولى : بما يختاره المجتهد من العمل بأحد الحكمين الأصوليين فيفتي بمفاده تعييناً.

الثانية : أن يفتي المجتهد بالتخيير الأصولي، وأنّ هذين الخبرين ينتخب أحدهما للعمل.

و في هذا المثال وما أشبهه يظهر الفرق والثمره واختلاف النتيجة بين الفتوى بالحكم الفقهي والأصولي، مع أنّا لم نعهد من الفقهاء من أفتى بهذه الطريقة، ممّا يكشف عن عدم شمول الحكم الأصولي للمقلّد.

وجوابه:

١. إنّ الإجماع لو كان، لا بدّ من إخضاعه للدراسه لمعرفة أنه تمّ، لعدم رؤيه الفقهاء جواز الإفتاء بالحكم الأصولي، أو يرون الجواز ولكن جرت عاداتهم في الإفتاء بالحكم الفقهي تسهياً على المكلف؛ و مع الشك لا يكشف الإجماع على عدم شمول أدلّه الأمارات و الأصول للمقلّد.

و هذه الإلفاته من الشيخ العراقي (قدس سره) مهمّه في كلّ حالات الإجماع و الشهره و السيره، فإنه ليس كلّ ظاهره فقهيّه تسولم عليها تعنى عدم مشروعيه الطرف الآخر، بل قد يكون مشروعاً ولكن لم يعمل

الفقيه ولا يه الإفتاء به لغرض، وحينئذ لا بدّ من فحص هذه التسالمات و أنها على الطرف الايجابى والسلبى أو على الطرف الايجابى من دون أن تكون بصدد نفي الطرف الآخر.

٢. منع الإجماع المدعى، حيث يوجد فى بعض كتب القدماء شىء من هذا النوع، فإنهم يصدرون الكتاب بأصول الدين، ثم بفتاوى فى أصول الفقه من دون استدلال، ثم بفتاوى فقهيه.

## رأى المحقق الإصفهاني

إنّ الشيخ الإصفهاني (قدس سره) ركّز على مجموعه نقاط:

الأولى: إنّ المكلف [ موضوع الحجّه ] يخص المجتهد و لا يعمّ المقلّد للوجهين اللذين أشار الميرزا النائيني (قدس سره) إليهما، مع مناقشته الأوّل كما تقدّم.

الثانيه: إنّ التخصيص يلزم منه محذور كما لزم من التعميم، و هو كيفيه شمول الحكم الظاهري للمقلّد وتخريجه، بعد أن كانت هذه الأحكام مفاد الطرق والأصول التي خوطب بها المجتهد خاصّه.

و أجاب عنه بنظريه التنزيل، و إلّا لزم لغويه تجويز الإفتاء و الإستفتاء، و معه لا يبقى غبار على التخصيص، و سنتحدّث فى نظريه النيابة والتنزيل والفرق بينهما عند استعراض كلام السيّد الخوئي (قدس سره) و المنتقى.

الثالثه: عمّم المكلف إلى المقامد من زاويه اخرى و هى إنّ جملة من أحكام القطع كالتقطع التفصيلي بوجوب ميا، وجملة من الأصول العقلية كالبراءه من فتوى المجتهد تعمّ المقلّد أيضاً، فلا وجه عندها للتخصيص بالمجتهد.

الرابعه: ايضاح مؤاخذات الآخوند (قدس سره) الثلاثه على الشيخ الأنصاري (قدس سره) و شرحها.

الخامسه: إشكالات على تقسيم الآخوند (قدس سره) لصالح تقسيم الشيخ الأنصاري (قدس سره) مع حفظ تعميم و تخصيص الآخوند (قدس سره):

١. إنَّ التقسيم هو تقسيم الأصول للأبواب المبحوثة تفصيلاً في الكتاب، ويلاحظ أنَّ المبحوث في الكفاية ما يتناسب مع تقسيم الشيخ الأنصارى (قدس سره) لا مع تقسيمه هو.

٢. إنَّ الآخوند (قدس سره) لم يتعرَّض في التقسيم للحيثية المبحوث عنها في الأبواب، حيث بحث في الظن عن اعتباره و عدم اعتباره شرعاً، و في القطع عن حجَّيته العقلية، و في الشك حرمه نقضه و منجزيته تاره، و البراءة عنه و معذريته تاره أخرى و حيث اختلفت جهه البحث في الموضوع كان إختلاف المحمولات المبحوث عنها في العلم.

٣. لا- تداخل في الأقسام؛ لأنَّ موضوع الأصول ليس هو الشك بما هو شك، و إنما هو من لم تتم لديه الحجَّه، فهو موضوع الأصول، لا الظن الشخصي المقارن له، كذا في الظن فإنَّ الحجَّيه للظن النوعي لا للشك الشخصي المقارن له؛ كذا لا تداخل بين القطع و الظن، لأنَّ البحث في الظن مترتب على الظن بما هو ظن، لا بما هو حكم ظاهري مقطوع به.

### رأى المحقق الإصفهاني في التقسيم

و بعد كلِّ ما تقدّم يطرح نظريته في التقسيم و هي:

إمّا أن يُقطع بالحكم الواقعي أو الظاهري، فتترتب آثار القطع.

و إمّا أن يُظن لا بشرط عن الإعتبار، فيبحث حينها عن اعتباره و عدمه لقابليه أن يعتبر.

و إمّا أن لا يحصل ظن لا بشرط، أعم من حصول ظن بشرط لا عن الإعتبار، أو الشك.

و السيّد الروحاني (رحمه الله) وصفه بأنه أسلم تقسيم ولكنّه يواجه إشكال التداخل، حيث أنَّ الشك الشخصي يدخل في الظن المعبر.

ولكن هذا الإشكال مدفوع بما ذكره الإصفهاني في دفاعه عن الشيخ الأنصارى من أنَّ الإعتبار ليس للشك و إنما للظن النوعي

### تقسيم السيد الخوئي لموضوع الحجج و ما يرد عليه

إنَّ السَّيِّدَ الخوئي (قدس سره) عمّم موضوع الحجج إلى المقلّد ولم يخصّه بالمجتهد، وإن كانت غالب الأدلّة والأصول لا تشملها لانحصار طريقه بأماره واحده وهى فتوى المجتهد، كما قد يحصل له القطع - نادراً - بحكم فيعمل بموجب قطعه، و كما أنّ هذه الحالات الثلاث [ القطع والظن والشك ] تتأتى فيه بالنسبه إلى أماريته و معه يطبّق أحكامها، فلا فرق بين المجتهد و المقلّد إلا فى طبيعه دليل كلّ منهما، مع تعاقب الحالات الثلاث فى المقلّد بالنسبه إلى أماريته.

بعد هذا يتعرض (قدس سره) إلى محذور تخصيص غالب الأدلّة على الواقع بالمجتهد، و أنه حينئذ كيف يفتى المجتهد بأحكام لا تخصّه كأحكام النساء، أو أحكام ليست فعلية فى حقّه، بعد أن كانت الأدلّة التى يعتمدها لا تشمل المقلّد من جهه، وليست الأحكام المستفاده منها من أحكام المجتهد من جهه اخرى.

ويجيب عنه:

١. مع قطع المجتهد بالحكم لا مشكله فى إفتائه، لأنه إفتاء بالواقع، كذا مع قيام الطريق المعتبر.

٢. و أمّا مع فقد الطريق الوجدانى و التعبدى، فيمكن تخريج الفتوى من طريقين:

الأول: أن يلاحظ المجتهد حاله المقلّد من شك و يقين [ إن كان ملتفتاً ] و يطبق عليه الأصل، أى يكون دوره إرشاد المقلّد الذى تحقّق فيه موضوع الأصل إلى المحمول الذى يلائم حالته.

الثانى: أن يلاحظ المجتهد حالته من شك و يقين وعلى ضوءها ينظم الأصل الجارى فيها، و ذلك فى صورته عدم إلتفات المكلف، و يرجع إليه المقلّد من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنه مع وجود الطريق المعبر يواجه نفس المحذور، ولا يخلص الأصول، حيث إنه مع عدم شمول الحكم له أو مع عدم فعليته يتساءل عن وجه تعبيد الشارع به، وعن تبرير فتوى المجتهد لمقلده.

ثانياً: فى حالة شك المقلد و يقينه وملاحظه المجتهد له تشمل أدله الأماره والأصل للمقلد، مع أنه حصر طريقه بالفتوى، وإنزواء موضوعات باقى الطرق والأصول عنه، ومعه لا موضوعيه لشكّه و يقينه.

ويمكن الاجابه عنه: أنه (قدس سره) يرى شموليه كل الأدله للمقلد لا خصوص الفتوى ولكن خارجاً لا توجد موضوعاتها فى العامى غالباً، فيتصرف المجتهد بلحاظ شكّه و يقينه، ونادراً ما تحصل للمقلد هذه الحاله فيلاحظها المجتهد حينئذ.

و حينئذ سيختلف مع هذا التوجيه رآيه عن الرأى القائل بالتخصيص بتقييد موضوعات الحكم الأصولى بالمجتهد.

### حصيله النظريات

و مع هذا تكون حصيله النظريات فى هذا المحور ثلاثه:

1. نظريه التعميم التى تبناها الشيخ الأعظم (قدس سره) [ تعميم الأدله والموضوع ] و تخلص عن محذور التعميم بنظريه النيايه.
2. نظريه التخصيص التى تبناها الآخوند (قدس سره) و الميرزا النائنى (قدس سره) و كذا الشيخ الإصفهانى (قدس سره) فى غالب الأدله، مع تقييده موضوعاتها بالمجتهد و تعميمه للموضوع العام، و تخلص من محذور التخصيص فى الغالب بنظريه التنزيل.
3. نظريه التعميم التى تبناها السيد الخوئى (قدس سره) [ تعميم الأدله والموضوع ] مع إبعاد موضوعات غالب الأدله خارجاً عن المقلد، و تخلص عن محذور التخصيص الخارجى بشك و يقين المقلد أو المجتهد، مع طريقه فتوى المجتهد.

## الفرق بين الآراء

و هنا تصل النوبه لبيان الفرق الفارق بين الآراء التي ذكرها الأعلام بشكل دقيق بعد الإلتفات إلى مقدمه و هي:

إنّ الإشكاليه المطروحه [ سواء مع التعميم أم التخصيص ] فى تبرير علاقه المجتهد مع المقلّد فى الفتوى ذات بُعدين:

البعد الأول: إشكاليه فتوى المجتهد للمقلّد من ناحيه المجتهد، و أنها على أى أساس تكون، و قد ركّز السيّد الخوئى (قدس سره) عليها فى مقام الجواب.

البعد الثانى: إشكاليه رجوع العامى إلى المجتهد من ناحيه العامى و أنه على أى أساس يكون.

## نظريه النيباه

إذا اتضح هذا نقول:

إنّ نظريه النيباه انبثقت جواباً عن إشكال أثاره الشيخ الأنصارى (قدس سره) [بناءً على عموم الحكم الأصولى للمقلّد] و هو أنه كيف يمكن للمقلّد الإستفاده من هذه الأحكام و أدائها للوصول إلى النتائج الفقهيّه، مع عجزه و عدم قدرته؟

و باختصار فإنّ الإشكال يعتمد على التعميم و التساؤل عن كيفية العمل مع العموم.

فكان جواب الشيخ الأنصارى (قدس سره) بالنيباه، و من الواضح أنّ هذه الإجاباه حلّ للإشكال من بُعد الثانى، و تخريج لرجوع العامى للمجتهد.

و كان جواب السيّد الخوئى (قدس سره) بأماريه الفتوى، بعد أن عرفت أنه يعتمد التعميم أيضاً، ولكن باختلاف مع الشيخ الأنصارى (قدس سره)؛ و من ثمّ جاز للعامى الرجوع اليها. و قد أُلْفَت (قدس سره) إلى ذلك من دون تركيز.

## نظريه التنزيل

و أما نظريه التنزيل فانبثقت جواباً عن الإشكال المثار بناءً على تخصيص الموضوع بالمجتهد، بأن مفاد الأقيسه الأصوليه لا يشمل العامى، فالتنجيز يخص المجتهد؛ فكيف صحّ للعامى الرجوع إلى المجتهد و تنجز الأحكام الفقهيّه فى حقّه؟

فكان جواب الشيخ الإصفهاني (قدس سره):

أولاً: إنّ مفاد أدلّه الإفتاء هو تنزيل العامى منزله المجتهد فى أحكامه، فكلّ ما للمجتهد من أحكام فهى أحكام للمقلّد تنزيلاً، و لا يستفاد منها النيابة.

و هذه الاجابه ظاهره فى أنها علاج المشكله فى بعدها الثانى أيضاً.

و الإشكال بأحكام النساء والأحكام غير الفعلية و عدم إرتباطها وتنجزها على المجتهد، و من ثمّ لا معنى للتنزيل فيها؛

مردود بأنها جميعاً منجزه و لو بلحاظ الفتوى، و بالتالى أمكن تنزيل المقلّد منزله المجتهد فيها.

و بهذا اتضح اختلاف المحذورين واختلاف منشأيهما واختلاف الجوابين؛ نظريه النيابة والطرق من ناحيه، ونظريه التنزيل من ناحيه اخرى، فأحد الإشكاليين ينطلق من العموم و الآخر من الخصوص.

كما أنّ النيابة تعين وجوب عمل المقلّد بالحكم الأصولى ولكن لعجزه يعمل عنه المجتهد؛ و الطريق يعنى أماريه فتوى المجتهد، و التنزيل يعنى أنها أحكام خاصّه بالمجتهد، و بالدليل ينزل المقلّد منزله المجتهد.

و بهذا يتضح الخلل فى ما يظهر من المنتقى من توحيد الإشكاليين والجوابين.

و أجاب الشيخ الإصفهاني (قدس سره) ثانياً: إنّ أدلّه الإفتاء لولم يكن مفادها تعميم أحكام المجتهد للعامى لكانت الأدلّه لغواً، ويستفاد ذلك بدلاله الإشاره.

و من كلّ ما تقدّم يتلخّص أنّ هذه التخلّصات الثلاث كلّها عالجت الإشكال في بُعد الثاني، ولم يركّز على البعد الأول للإشكال، إلّا السيّد الخوئي (قدس سره) و صاحب المنتقى.

### جواب آخر للسيّد خوئي (قدس سره)

كما أشار السيّد الخوئي (قدس سره) إلى جواب آخر للإشكال و هو:

إنّ حجّيه الطرق والأصول لها ثمره بالنسبة إلى المجتهد و إن كانت الأحكام خاصّه بالنساء أو ليست فعلية في حقّه، و إنما كانت إنشائية، ولكن هذا الإنشاء بالنسبة إلى المجتهد أثره حكم شرعي آخر وهو جواز الإفتاء.

أى إنّ المفهوم من أدلّه الإفتاء أنّ المجتهد كالإمام في بيان الأحكام المجعوله في الشريعة إنشاءً وبنحو القضايا الحقيقية، مع فارق أنّ علم الامام (عليه السلام) بالحكم ينتهي إلى الوحي، و علم المجتهد حاصل من ظواهر الكتاب والسنة.

### مناقشه السيّد الخوئي (قدس سره) لتقسيم صاحب الكفايه (قدس سره)

إنّ السيّد الخوئي (قدس سره) دافع عن تقسيم الثلاثي للشيخ الأنصاري (قدس سره)، مناقشاً مؤاخذات الآخوند (قدس سره) الثلاثه عليه بعد استعراضه لها، مع مناقشه التقسيم الثنائي والثلاثي للآخوند (قدس سره) معاً.

و الجديد الذي ألفت إليه [ بالنسبة إلى ما تقدّم ] أمران:

الأمر الأول: مناقشته لتخصيص الآخوند (قدس سره) القطع بالحكم الفعلي دون الإنشائي، بأنّ الإنشائي الذي لا ثمره فيه ولا أثر هو الإنشائي بداعي التهديد والتعجيز و السخريه، و أمّا الإنشائي بداعي البعث والزجر، والذي يقع في صراط الفعلية، يترتب عليه أثر و هو إنشائي أو هو فعلي مقدّر على حدّ تعبير الميرزا النائيني (قدس سره) [ و هو وقوعه موضوعاً لإفتاء المجتهد ] فإنّ المجتهد إذا علم بصدور الحكم من المولى وإنشائه في مقام التشريع، له الإفتاء به و إن لم يبلغ مرتبه



الفعليه.

و نضيف إليه ما تَبَّه عليه الشيخ العراقي (قدس سره) في الإستصحاب خصوصاً و في الأصول العمليه عموماً، و بلوره الشهيد الصدر (قدس سره)، بأن الإستصحاب - مثلاً - هل يجرى بلحاظ الحكم الإنشائي، فإذا كان متيقناً سابقاً وشك في بقائه هل يستصحب، كما في استصحاب بقاء الحكم في الشريعة وعدم نسخه، أو أنه يجرى في الحكم الفعلي المحقق الخارجي؟ أو التفصيل [ و هو الحق ] بين الشبهه الحكميه فيجرى في الحكم الإنشائي الكلي، والشبهه الموضوعيه فيجرى في الحكم الفعلي الخارجي الجزئي.

و على كل حال، جريانه في الإنشائي عموماً أو في الجملة يعني وجود أثر مترتب على الإنشائي، و معه لا داعي لتخصيص القطع بالفعلي.

الأمر الثاني : مناقشه التقسيم الثنائي للآخوند (قدس سره) بأنه غير مناسب في نفسه؛ لأنّ مورد الحكم الظاهري هو عدم العلم بالحكم الواقعي ممّا يعني أنه في طوله؛ فجمعه في التقسيم يعني أنه في عرض الواقعي، في حين أنّ الظاهر من التقسيم هو بيان الأقسام بشكل متدرّج.

### مختار السيد الأستاذ

إنّ السيد الأستاذ ينتهي إلى أنّ موضوع الحجج: المجتهد والمقلد، وليس الإجتهد قيد الموضوع، بل ولا غلبه في المجتهد، خلافاً لما ذهب إليه السيد الخوئي (قدس سره)، و يدفع شبهه الإختصاص بوجوه سبقت الإشارة إليها.

### بيان المسالك في حقيقه جعل الحكم الأصولي

ثمّ يثير بعد ذلك التساؤل المثار حول المجتهد عن المسوّغ لفتواه الذي هو البُعد الأول للإشكال.

ص: ٤٨

و يجيب عنه : إنّ المسالك في حقيقه جعل الحكم الأصولي ثلاثة، وباختلافها يختلف الجواب.

المسلك الأوّل: إنّ الحكم الأصولي عبارته عن حكم كلّى طريقي مشير [لا- كاشف] إلى أحكام فقهيه ظاهريه مماثله للحكم الواقعي المظنون بالخبر وما أشبهه. و مثل هذه الأحكام الفقهيه يعلم بها المجتهد وجداناً و مع علمه لا مشكله في إفتائه بالحكم الشرعي المعلوم، كما أنه لا مشكله من جهه العامي في رجوعه إلى المجتهد بعد أن كان مشمولاً بالحكم الأصولي. (1).

المسلك الثاني و الثالث: جعل الطريقيه و الكاشفيه، و جعل المنجزيه و المعدّريه، و مع هذا يثار الإشكال من زاويه المقلّد أيضاً؛ لأنّ الطريق و كذا المنجزيه و المعدّريه يتقوم بالوصول، و المفروض أنها لم تصل للمقلّد، فلا- تكون حجّه في حقّه، كما أنها ليست حجّه في حق المجتهد لأنها ليست حكمه أو ليست فعليه في حقّه.

و الجواب عن إشكاليه المقلّد: أنّ الحجّيه شأنها شأن سائر الأحكام الواقعيه، أو إن شئت فقل: إنّ الحكم الأصولي كالحكم الفقهي في أنّ له تقرراً بتقرّر موضوعه و إن لم يصل إلى المكلف المقلّد، و العلم لا- يساهم في وجوده و إنما يتعلّق به بعد وجوده، فالحجّيه موجوده للروايه [الطريق] و إن لم يلتفت إليها المجتهد و العامي، كما أنّ الحكم الفقهي متقرّر و إن لم يعلم به المكلف.

و عبارته ثانيه : إنّ الحكم الإنشائي الأصولي على حدّ الحكم الإنشائي الفقهي لا يتقوم بالعلم و الظن الشخصي، فهما مشتركان من هذه الزاويه. نعم يفترق الحكم الأصولي عن الفقهي في الفعلية، فإنّ فعليه الفقهي بتحقيق موضوعه، و إن لم يعلم المكلف، ولكن فعليه الأصولي كتجنيزه تتم بالوصول. فالحجّه الإنشائيه شامله لكلّ من المجتهد المكلف و المقلّد من دون فرق بينهما، و إن لم يعلم بها

ص: ٤٩

١- (١). ولكن المشكله من زاويه المقلّد مازالت قائمه، لعدم إمكان رجوعه المباشر إلى الحكم الظاهري الذي يشملها، فلا بدّ من التوسل بنظريه النيايه لحلّ هذا العجز.

الثانى بل حتى الأول. و فعليتها متقومه بالوصول، و فتوى المجتهد تحقق الوصول للمكلف فتتحقق فعليتها فى حقه.

و أمّا المسوّغ لفتوى المجتهد فى الحجة التى لا تعنيه، فهو علمه بأنها طريق الجميع، و إن كان المقامد جاهلاً بها، فيكون وسيطاً فى ايصالها و إعلام المقلد بها، فهو يفتى بما يعلمه و جداناً أنه طريق. (١)

### الإتجاهات فى الإستصحاب

هذا كله فى ما عدا الإستصحاب؛ و أمّا فيه فحيث إنه متقوم باليقين و الشك، فقد يقال بعدم تأتى الجواب المتقدم.

وصاحب المنتقى أجاب إنّ الإتجاهات فى الإستصحاب متنوعه: فعلى اتجاه أنه حكم ظاهرى؛ يكون الجواب كالجواب عن مسلك الحجية الأول.

و على اتجاه جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، فهذا الجعل إنشائى مشترك لا يتقوم بعلم و ظن أحد، و المجتهد يوصله إلى المكلف بعد علمه بهذا الجعل المتقرر فى عالمه غير المرتبط بحالات المكلف.

و على اتجاه الطريقيه أو التنجيز والتعذير يكون الجواب كالجواب عن مسلك الحجية الثانى والثالث.

ثم بعدئذ يناقش المنتقى فى نظريه النزيل التى ذكرها الشيخ الإصفهاني (قدس سره) مبرراً لرجوع العامى إلى الفتوى بأن الشيخ الأنصارى (قدس سره) استدلل على حجية الفتوى [المستفاده من أدله التقليد لا من زاويه أدله الإفتاء؛ لأنّ الحديث من زاويه المقلد لا المجتهد]

ص: ٥٠

١- (١). [س] إنّ فتوى المجتهد بما علمه تعنى لزوم ايصال الطريق [الحكم الأصولى] أو صحته، لا المضمون الفقهي، مع أنّ الفتوى عاده تكون بالحكم الفقهي الواقعي؟ [ج] نعم، و زاويه البحث هى فى الحكم الأصولى، ولا- إشكال فى الحكم الفقهي بسبب أدله الإفتاء و التقليد، و أنّ الذى يحتاج إلى التخريج هو الإفتاء بالحكم الأصولى، وهو الذى يرمى إليه المنتقى.

بالرجوع إلى أهل الخبرة، و رجوع الجاهل إلى العالم الذى قامت سيره العقلاء عليه، و نكته هذا التبانى هو الإنسداد و عدم  
تمكن المكلف من الوصول، والتنزيل لا ينسجم مع الإنسداد.

ص: ٥١

اشاره

إنّ المختار فى المحور الأول من البحث هو أنّ موضوع الحجج خاص بالمجتهد، بل و مقيد به ولا يعمّ المقلمد، ويمكن البرهنه على ذلك بوجه:

الوجه الأول: جعل الميزان لمن هو مكلف بالإستنباط

إنّ أدله الأمارات والأصول هى ميزان الفتوى و الإستنباط، بمعنى أنها شرّعت لكى تعتمد أساساً فى عمله الإستنباط و الفتوى؛ و الميزان إنما يجعل لمن هو مكلف بعمله الإستنباط لقدرته عليها، وليس هو إلاّ المجتهد.

وذلك نظير ميزان القضاء فإنّ المخاطب به مباشره القادر عليه و ليس عموم المكلفين المتخاصمين، نعم حكم القاضى و قضاؤه حجّه عليهم بتوسط إعمال ميزان القضاء.

وبتعبير آخر: إنّ ميزان القضاء شرط فى نفوذ قضاء القاضى و حكمه على المتخاصمين، و معه لا بدّ من إحراز هذا الشرط و لو بأصاله الصحه؛ فلو علم بعدم استناد القاضى إلى ميزان القضاء لا يعتمد حكمه، بل التنظير بالقضاء يستبطن الإستدلال على ما نحن فيه؛ فإنّ القاضى يستبطن عمله الإستنباط و إعمال خبرته فى الأدله،<sup>(١)</sup> و الإفتاء، ثمّ التطبيق على الحاله المتنازع فيها، مع أنه لم

ص: ٥٢

١- (١). [س] إنه لم تتضح نكته التعميم للفتوى و أنه بقياس الأولويه أو غيرها؛ ثمّ إنّ الإستدلال بالقاضى بنكته الإستنباط لا تستفاد من ميزان القضاء، ممّا يعنى اختصاص ميزان القضاء بالتطبيق فلا يصحّ التنظير به. [ج] إنّ أدله نصب القاضى وردت فى مورد الخصومه فى الشبهات الحكيمه فى الإرث، و أنه يفصل فيها بميزان القضاء، و من الواضح أنه بميزان فتوائى بحت و إن كان الفصل قضائياً، و هذا سار فى كليه الخصومات فى الشبهه الحكيمه و حتّى بين المجتهدين، فإنّ الفصل فتوائى بحت، و الميزان هنا لا- يكون حجّه إلاّ- للمجتهد غير المتخاصم. ف-«المجتهد» هو الموضوع ل-«جواز القضاء» أى المحمول، مع إعماله ميزان القضاء [الذى هو الفتوى مع اليينه و الأيمان] بدليل: «مَنْ قَضَى بِغَيْرِ عِلْمٍ» الدالّ على اشتراط الإستنباط، و «إنما أفضى بينكم بالبيّنات و الأيمان» الدالّ على ميزان التطبيق، و حينئذ نقول: إنّ ميزان الفتوى إمّا المجتهد و هو المطلوب، و إمّا الأعم، و معه يجوز للمقلمد القضاء، و لو بفتوى مجتهده و من خلالها، و حيث اتفق الأكثر الغالب على شرطيه الإجتهد فى جواز القضاء، فهو دليل اختصاص الفتوى بالمجتهد فينفع فى ما نحن فيه.

يتردد أحد في اختصاص مقاييس القضاء به، والتي هي مقاييس فتيا و تطبيق، ممّا يدلّ على أنّ ميزان الفتوى المجرّده أيضاً يخصّ المجتهد؛ و من ثمّ تجد المشهور عمّوا كثيراً من الشرائط المنصوصه في القاضى كالأفقه و الأورع إلى المجتهد انطلاقاً من النقطه المشتركه و هى الإستنباط.

### الوجه الثانى: جواز الفتوى لـ (من تفقه) بمقتضى آيه النفر

إنّ آيه النفر دلّت على جواز الفتوى و الإخبار عن الحكم الفقهي لمن تفقه لا- لكلّ أحد (١)، والتفقه لا- يكون إلا- بالإلمام بموازين الإستنباط من أدلّه و اصول، و هذا لا- يتناسب مع عموم الميزان للعامى مباشره؛ لأنّه يعنى جواز إخباره عن الواقع من خلال حجّته التعبدية، مع أنه لم يسمح له بذلك (٢).

ص: ٥٣

- ١- (١). [س] إنّ آيه النفر وما شابهها يستفاد منها تقييد الإفتاء بالعلم الإجتهدى، و أنّه موضوع الإفتاء مباشره لا- موضوع موضوعه، و من ثمّ لا مشكله فى عموم الميزان؛ لأنّ عموم الميزان مشكل مع أخذ العامى موضوع الإفتاء المباشر. [ج] لا يظهر من الآيه أنّ هناك موضوعين و حكمين منفصلين [أحدهما الحكم بجواز الإفتاء و موضوعه الإجتهد، و الآخر الحكم الشرعى الأ-صولى و موضوعه الأعم] كى يتوجّه ما قيل، و إنّما المفهوم منها أنّ جواز الإفتاء معلق على معرفه طريقه الحكم الأ-صولى الذى لا يناله إلاّ المجتهد، و حينئذ يعود الكلام السابق و أنّ العموميه لا تنسجم مع تخصيص الإفتاء بالمجتهد.
- ٢- (٢). [س] إنّ المقامد لا- يتصور فى حقّه العلم كى يفتى و إلاّ- كان مجتهداً وهو خلف، فلا- مانع من عموميه الميزان حينئذ و ترتب ثمرات اخرى عليه غير الإفتاء. [ج] إنّ يتصور فى حقّه العلم بالحجّه من خلال مجتهده، حيث يقال عنه: إنّ عالم بالحجّه، ولكن تعبداً لا وجداناً.

إن قلت: إن الإخبار والإفتاء موضوعه الفقه و الإجتهد؛ و الفقه شرطها الإلمام بموازين الفتوى و الإجتهد، فيستلزم شمول الميزان للعامى، فإن شموله له لا يعنى إمكانية إفتائه، لعدم فقاهته و اجتهداه.

قلت: إن موضوع الإفتاء المباشر هو الميزان، و شرطه هو المختلف فيه [أنه المجتهد أو الأعم؟]، و حينئذ نقول: إذا كان الميزان عاماً [ أى كان موضوعه كلاً- من المجتهد و العامى ]؛ لأمكن لكل منهما الإفتاء لتحقق موضوعه، [ فالمجتهد من خلال خبرته و علمه، و المقلد من خلال علمه التعبدى (الفتوى) يفتى بالحكم الفقهي ]، مع أن المتسالم عليه هو اختصاص الفتوى بالمجتهد و هو لا ينسجم إلا مع أخذ المجتهد فقط كموضوع للميزان.

### الوجه الثالث: لغويه عموميه الحكم الأصولى لهما

عموميه الحكم الأصولى لكل منهما، مع عجز العامى الدائم و عدم إمكان الإستفاده المباشرة منها، فى حين وجود الطريق الشرعى له و هو إفتاء المجتهد؛ و من خلال هذه الأدلة لا غيرها، بإضافه علم الشارع بجهله و عجزه، فعموميه الحكم الأصولى حينئذ تكون لغوياً، و اللغويه مانعه من الإعتبار و الجعل مما يعنى اختصاص موضوع الحكم الأصولى بالمجتهد.

قد يقال: إنه لا توجد لغويه بعد إمكان الإستفاده من الحكم الأصولى بالواسطه، و كانت الثمره المترتبه عليه مختلفه عن الثمره المترتبه على الحكم الفقهي، كما بين فى كلام الشيخ العراقى المتقدم مفصلاً، و معه لا لغويه فى تشريع الحكم الأصولى للعامى و إن كان لا يستفيد منه دائماً إلا بالواسطه، ولكن مع اختلاف الثمره أمكن جعله له.

فالجواب: صحيح أن الثمره مختلفه بين الحكم الأصولى بالواسطه

والحكم الفقهي، و معه ترتفع اللغويه من هذه الزاويه؛ ولكن تبقى هناك إشكاليه فى التقنين من زاويه اخرى، و هى الطويله الدائمه بين فردى الموضوع [ المقلد والمجتهد ] بناءً على التعميم، حيث أنّ المقلد دائماً وأبداً يستفيد من الحجّه بتوسيط إخبار المجتهد.

#### الوجه الرابع: اختصاص الحكم الأصولى بـ (من يعرف) بمقتضى الأخبار

إنّ الروايات تخصّ الحكم الأصولى الشرعى و الحجّه الأصوليه بمن يعلم و يعرف، كما فى الروايات التى دلّت على أنّ فهم القرآن لا يتسنّى إلاّ لمن يعرف الناسخ من المنسوخ (1)، و الروايات التى دلّت على أنّ فى حديثهم: ناسخاً و منسوخاً و عاماً و خاصاً، و لا يحقّ لأحد العمل به إلاّ بعد معرفه هذه.

و من الواضح أنّ العلم و المعرفه و ما شاكلهما من المفاهيم التى تعنى الإجتهد، ممّا يعنى أنّ المخاطب بهذه الأحكام إنشاءً خصوص المجتهد لا الأعم منه و من المقلد.

و هذا الفهم من الروايات هو الذى عبّر عنه علماء الأصول أنّ كلّ حجّه مشروطه بالفحص و العلم، أى إنّ الحجّه لا تكون حجّه إلاّ مع الفحص و العلم بحجّيتها و عدم وجود مخيّص و معارض لها و حاكم عليها، و هو من باب أخذ الملكة فى معرفه الحكم الأصولى فى موضوع نفسه، و ليس يعنى أخذ العلم التفصيلى بالحكم الأصولى فى موضوع نفسه الذى يلزم منه المحاذير فإنه يبقى شرط الفعلية.

#### الوجه الخامس: اللغويه فى التعميم بيان آخر

أنه لو بُنى على توجيه الخطاب فى كلّ من الحكم الأصولى و

ص: ٥٥

---

١- (١). [س] إنّ المجتهد على ضوء بعض المباني فى الحجّيه، يفتى بالحكم الفقهي الواقعي، و على مباني اخرى يفتى بالحكم الفقهي الظاهري لا- بالحكم الأصولى، و هى مفاد الحجّه لا الحجّه و معه لا يصدق عليه أنه عالم بالحجّه. [ج] الحال سيان لو فرض إفتاء المجتهد بالحكم الأصولى فى المسأله المعينه، فإنّ سدّه الفتوى ليس بمأذون للعامى فيها.



الفقهى للمقلد، فإن ذلك يوجب نحواً من التدافع أو اللغويه فى اليقين، حيث إن الأخذ بأماريه فتوى المجتهد ومن ثم المخاطبه بالحكم الفقهى يحصل الوصول التعبدى، ومع فرض مخاطبه المقلد بالحكم الأصولى فإن ذلك يعنى تحقق الوصول التعبدى فى الرتبـه السابقه على فتوى المجتهد، ولا يتأتى ذلك فى المجتهد نفسه، فإن له وظيفتين:

الأولى : عمل نفسه،

والثانيه : الإخبار عن الحكم الشرعى والفتوى به، وقد يرجع هذا الوجه إلى الوجه الثالث.

وبهذا الفهم يتضح الخلل فى كل من نظريه المحقق العراقى (قدس سره) وصاحب المنتقى التى عممت الحكم الأصولى، وأن المجتهد يوفّر شرط فعلية الحجّيه للمقلد، بل إن هذا التوجيه فى مقام رفع محذور التعميم هو إذعان بالإختصاص، فإن فحص المجتهد وإعمال خبرته هو محرز الحجّيه، فهو واسطه و هو المطلوب. و نظريه السيّد الخوئى (قدس سره) تبين اختصاص الأماره وتقيدها بالمجتهد؛ لأنها مرهونه بالفحص والعلم، لا أنه خارجاً لا يستفيد منها سوى المجتهد كما ذهب إليه (قدس سره).

وقد يتساءل: أنه مع اختصاص الحجج بالمجتهد، فمع فرض عدم اجتهاد أحد لا- حجّه فى البين لعدم تحقق موضوعها، فلا تكليف حينئذ، والعلم الإجمالى الموجود بالحكم الفقهى لا يصلح منجزاً لعدم معقوليه الإحتياط فى الجميع، وهذا يدلّ على عموميه الحجّه للجميع لا- خصوص المجتهد؛ و حينئذ لا بدّ من تحركهم لرفع عجزهم للإستفاده من الحجّه ثم الوصول إلى التكليف.

فالجواب:

نقضاً بالقضاء، مع عدم إمام أحد بموازين القضاء، مع أنّ أحداً لم يتوهم عموميه الميزان لكلّ المكلفين.

وحالاً: بوجود أدلّه الوجوب الكفائى لتحصيل الأحكام كآيه النفر

ص: ٥٦

وغيرها فإنها بالجمع بينها وبين ما دلّ على اختصاص الحجّه بالمجتهد تدلّ على أنّ تحقيق الموضوع و هو الإجتهد واجب كفائي، كذا في القضاء، هناك أدلّه على وجوب إقامة العدل، و أدلّه اخرى أنه حق للمجتهد؛ فالجمع بينهما يعنى وجوب تحقيق موضوع ميزان القضاء.

و هناك وجوه اخر على الإختصاص ترجع إلى ما ذكرناه.

### محذور الإختصاص بالمجتهد فى بيان الإصفهانى (قدس سره) و الجواب عنه

من هنا كان لزاماً الإجابة عن محذور الإختصاص الذى أثاره الشيخ الإصفهانى (قدس سره) ويمكن تلخيصه فى:

١. كيفية إثبات عموميه الحكم الفقهي الشرعى للعامى، بعد اختصاص الطرق [ و بالتالى مفادها الفقهي ] بالمجتهد.

٢. كيف تتعلّق الحجّيه للمجتهد مع أنها أحكام خاصّه بالمقلّد كأحكام النساء مثلاً؟

٣. من أين تكون الحجّيه حجّه على المقلّد ولو بالواسطه وكيف؟

والإجابة عن الإشكال الأول: إنّ الأحكام الفقهيّه لمّا كانت مشتركه بين الجميع [ العالم والجاهل ] كان ثبوتها لموضوعاتها الواقعيه بما هي هي، لا- بما هي فى منظور المجتهد، فمفاد دليل أقلّ الطهر مثلاً يثبت الحكم للمرأة بما هي، لا للمرأة فى منظور المجتهد.

والإجابة عن الإشكال الثانى من زاويه المجتهد: فعلى مسلك الطريقيه فهو يخبر بما يعلم به وجداناً أو تعبداً، و كذا على المسالك الأخرى فى الحجّيه، و لا داعى لتخصيص المنتقى العلم بالحجّه بالعلم الوجدانى؛ لأنّ دليل حجّيه الخبر مثلاً قد يكون ظنياً كما ذكر السيد الخوئى (قدس سره) فلا علم وجدانى بحجّيته حينئذ وإن وصل فى النهايه إلى العلم.

نعم هناك علم تعبدى بالحجّه و هو كاف فى جواز الإخبار؛ بدليل

ما ذكر في بحث الشهادات بجواز الإخبار مطلقاً حتى في غير باب الإنشاء بالعلم التعبدى ولم يحصر بالعلم الوجدانى، بل عمم قوم جواز الإخبار في باب الشهادات حتى لو كان مستنداً إلى أصل عملي. هذا كله في توجيه إفتاء المجتهد إذا اعتمد على دليل شرعى.

و أما توجيه إفتائه إذا اعتمد على:

[ أ ] حكم عقلى واقعى (اجتهادى) كإدراكات العقل المستقله وغير المستقله.

[ ب ] حكم عقلى ظاهرى (فقهائى) كالإدراكات العقليه التى أخذ فى موضوعها الشك كالبراءه العقليه.

ففى الحاله الأولى فالأمر هين مع الملازمه مع حكم الشرع، حيث يكتشف به حكم الشرع ويعلم به، وعلى ضوء علمه هذا يفتى بالحكم الشرعى.

لكن هناك مسلك آخر فى هذه الإدراكات المستقله [ نتعرض له فى بحث حجيه العقل ] من أنه لا- حاجه فيها إلى كبرى الملازمه واكتشاف حكم الشارع، بل إدراك العقل بنفسه حجّه على الواقع مباشره، منجز و معذر فى عرض حجيه الكتاب و السنه، و إن لم تكن أو لم تثبت الملازمه.

و نظير هذا المسلك موجود فى السنه، خلافاً لما تبناه العلامة الطباطبائى (قدس سره) من أنّ حجيه السنه ترجع إلى الكتاب و ليست فى عرض الكتاب، علماً بأننا نقبل الطويله فى العقل، و نرفضها فى السنه و إنما هى فى عرض الكتاب و التفاصيل إلى مكانها. فالكلام فى حكم العقل المستقل على مسلك العرضيه و توجيه الإفتاء على طبقه يأتى بما سيقال فى الحكم العقلى الظاهرى.

وفى الحاله الثانيه هناك اتجاهان فى الأصل العقلى:

الإتجاه الأول: والذى تبناه الميرزا الكبير (قدس سره) أنّ الأصل يرجع إلى الملازمه العقليه بين الأصل العقلى والأصل الشرعى، ومعه لا مشكله فى الفتوى.

الإتجاه الثانى: وهو المعروف، أنه إدراك عقلى منجّز ومعدّر من دون كشف أبداً عن موقف الشرع، و معه لا- يفتى الفقيه إلاّ بالحكم العقلى، فلا بدّ من إيضاح ذلك فى بدايه رسالته أو عند كلّ حكم حكم، خاصّه على مسلك البعض من أنّ الفقيه فى هذه الحاله لا يستطيع الإفتاء بالحكم العقلى؛ لأنّ أدلّه حجّيه الفتوى دلّت على حجّيتها فى الحكم الشرعى، فغايتة أنه يفتى ليرشد إلى حكم العقل، فلا بدّ أن يحصل لدى المكلف.

والإجابة عن الإشكال الثالث من زاوية المقلّد: إنّ الشارع نصب طريقاً على الطرق و الحجج يعتمد المقلّد، وهو الفتوى و إن كان يبدو من عبارات الأعلام أنّ الفتوى طريق الواقع، ولكنّه مسامحه بل هى كالمراه على المراه، فإنها وإن حكّت الواقع ولكنّها تحكى بالواسطه، فحجّيه الحكم الأصولى على المقلّد بواسطه الفتوى.

### **الفتوى بالحكم الفقهى لا تعنى الفتوى بالحكم الأصولى**

وقد يتساءل: أنّ هذا البيان يعنى حجّيه الحكم الأصولى للمقلّد، و من ثمّ جواز العمل به، مع أننا إنتهينا إلى عدم ذلك و أنه مختص موضوعاً بالمجتهد. نعم هو شرط لحجّيه الحكم الفقهى وفتوى المجتهد، فلا موضوع لإشكال الشيخ الإصفهانى (قدس سره) فضلاً عن الجواب.

والجواب: كما أنّ هناك فرقاً بين أن يفتى المجتهد للمقلّد بالحكم الأصولى وبين أن يفتى له بالعلم الفقهى، نظير ما ذكر فى الفرق بين الفتوى بالتخيير الأصولى أو بالتخيير الفقهى فى موارد تعارض الخبرين؛ كذلك الحال فى المقام فإنّ الفتوى بالحكم الفقهى ولو بالواسطه لا- تعنى الفتوى بالحكم الأصولى، أى إنّ المقلّد ليس مخاطباً بالحكم الأصولى، غايه الأمر إنّ فتوى المجتهد التى هى طريق بالواسطه للمقلّد، مشروط بأن تستند إلى حكم اصولى تامّ فى حقّ المجتهد، نظير الحال بين نفوذ شهاده الشاهدين لدى القاضى،

فإنها مشروطه بالحس في التحمل؛ و نظير نفوذ حكم القاضي في الخصومه أو الهلال، فإنه مشروط بتمامه شرائط البيئه عند القاضي لا عند المتخصصين.

### اختصاص موضوع الحجج بالمجتهد

ويتلخص من كل ما تقدم: اختصاص موضوع الحجج بالمجتهد بنحو التقييد، و على مستوى الإنشاء في الحكم الأصولي، و إنَّ المقلد غير مخاطب بها؛ نعم هي شرط في حججه الحكم الفقهي الذي توصل إليه المجتهد على المقلد، و إنَّ محذور الإختصاص بكل أبعاده وهمي لا حقيقي.

### شمول المقسم للمقلد

ولكن مع كل هذا فالمقسم يشمل المقلد؛ لأنَّ من مسائل الحجج ما يخص المقلد كحججه الفتوى، بل وكذا القطع لا تخص آثاره المجتهد، بل تعم المقلد، كما لو قطع بالحكم الظاهري [ الفتوى ].

إضافه إلى أنه يبحث في الأصول العمليه - و لو استطراداً - عن الشبهات الموضوعيه وهي تشمل المقلد، فلا بد من تعميم المقسم بما يشمل هذه الإستطرادات المبوّه.

و إنَّ تخصيص موضوع الحجج بالمكلف بدون مبرر؛ لأنَّ البحث في أدله الحجج و مؤدياتها أعم من الوضع و التكليف، و الحكم الوضعي لا يخص المكلف.

### الإشكال على قيد الإلتفات

إنَّ قيد «إذا التفت» لا مبرر له؛ لأنَّ وجود الخبر و ان لم يلتفت إليه المجتهد موجب لحججه، مع الإختلاف بين الأعلام في أنها حججه إقتضائه أو فعليه، و إن كنا نميل إلى أنها حججه فعليه [ كما التزم الأعلام بذلك إرتكازاً ] و أنّ الإلتفات قيد فاعليه الحكم الشرعي الأصولي.

وبتعبير آخر: إنّ الحكم الأصولي كالحكم الفقهي لا تتقوّم فعليته فضلاً عن إنشائيته بالعلم و الإلتفات، أى لم يؤخذ العلم قيداً فى موضوع هذا الحكم، و إنما هو دخيل فى فاعليه الحكم مع عدم التقصير، و إلا فمع التقصير لا يؤثّر الجهل على فاعليه الحكم أيضاً و لا- يكون معدماً لها، خلافاً لمن ذهب إلى أنّ الحجّيه فعليتها بالوصول؛ نعم فى بعض الأ-صول العمليه اخذ الشكّ و الإلتفات فى فعليتها، و إن خالف الآخوند (قدس سره) فى الإستصحاب و أخذ فى الموضوع طرفى الملازمه دون الشكّ و اليقين.

قد يقال: كيف ينسجم هذا الكلام مع ما تقدّم من أنّ العلم قيد الإنشاء، و من ثمّ كان المخاطب بالحكم الأصولي خصوص المجتهد، بينما هنا جعل العلم و الإلتفات قيد فاعليه الحكم.

فالجواب: أنّه لا- تنافى بينهما، من جهة أنّ الإلتفات و العلم الذى هو قيد الفاعليه هو الإلتفات الشخصى و الوصول الشخصى للمجتهد، و أمّا العلم الذى هو دخيل فى الإنشاء و الفعليه هو الوصول النوعى كروايات الوسائل و ملكه المجتهد، فالروايات المشار إليها إنشائية ابتداءً، و فعليّه فى حقّ المجتهد لوصولها النوعى مع ملكه المجتهد، و لا تكون فاعله حتّى يعلم بها علماً شخصياً أو يكون مقصراً فى البحث عنها.

### الدفاع عن التقسيم الثلاثي للشيخ

إنّ التقسيم الثلاثي للشيخ الأنصاري (قدس سره) مقبول و جيّد و لا بدّ منه، و كلّ البدائل مرفوضه بما فى ذلك تقسيم الشيخ الإصفهاني (قدس سره) الذى يعدّ أسلمها، و الوجه فى ذلك:

١. إنّ الباحث فى مسأله حول حكم و محمول ذاتى لموضوع تلك المسأله، لا يصحّ له فرز الموضوع عن الموضوع الآخر على ضوء نتائج المحمول، و إنما على ضوء ما قبل البحث عن ثبوت أو لا ثبوت المحمول، بل لا بدّ أن يتمّ على أساس آخر، و أسلم الأسس هو

الفرز الطبيعي، حيث إن طبيعته الظن تختلف عن القطع.

و غايه ما يلزم من هذا الفرز هو التداخل، ولكنّه تداخل محمولى لا موضوعى؛ لأنه مرتبط بالإعتبار و عدمه و لا اشكال فيه، بل حتّى لو كان التداخل موضوعياً بأخذ بعض الظن مصداقاً للشك وبالعكس، لا يؤثر على انقسام الموضوع لعدم صحّحه أخذ نتائج المسأله فى موضوعها، بل يؤخذ الموضوع طبيعياً، ثمّ قد يجرى عليه تعديل أو تغيير عند الدخول فى تفاصيل البحث ولا مانع من ذلك، إذ لا يشترط منطقياً بقاء الموضوع على حاله عند الإنتهاء من المسأله.

### الفرق بين تحديد موضوع العلم وتحديد موضوع فصوله

وهنا قد يتساءل: إنّه ما هو سبب تحديد الموضوع فى كلّ علم، ولماذا لا يكتفى بموضوع شاخص فى بدايه البحث ويتمّ ضبطه وتحديدده داخل العلم، ويعطى فى الأخير تحديد كامل للموضوع مأخوذاً بعين الإعتبار التحقيقات التى تمّت والتي لم تكن فى بدايه الدخول للعلم؟

فالجواب: إنّ مقام تحديد موضوع العلم غير مقام تحديد موضوع فصول العلم و أبوابه؛ فإنه فى الأوّل ينبغى المداقه كى يكون المتعلّم والباحث على جانب من البصيره بحيثيه مسائل العلم عن العلوم الأخرى و كى ينضبط فرز مسائل كلّ علم عن العلم الآخر، بخلاف الحال فى أبواب وفصول العلم الواحد، فإنّ تمييز شقوق البحث قبل النتائج لن توجب اضطراب البحث مادام الفرز حاصلًا فى نهايه المطاف.

٢. هناك خلاف بين الأعلام فى أنّ الظن المعتبر هو الشخصى أو النوعى و كذا الشك، و من ثمّ لم يقمّده الشيخ الأنصارى (قدس سره) بشىء، لاختلاف المشرب فى المسأله. و معه ينحلّ التداخل؛ لأنّ من يأخذ النوعيه لا تداخل بين الظن النوعى والشك النوعى عندها، و من يأخذ الشخصيه لا تداخل بين الظن والشك الشخصيين أيضاً.

٣. إن إراءه الظن تختلف عن إراءه الشك، حيث أنها أقوى منه، ومن ثم فرز عن الشك بهذا الإعتبار وإن اتحدا أحياناً في الحكم والمحمول.

ص: ٦٣



### إشاره

أشرنا سابقاً إلى أصوليه بحث القطع، وعلى ضوء ذلك أجرينا تعديلاً في تعريف علم الأصول وعلم الفقه. و نريد هنا الإلفات و التأكيد على تعديل آخر و هو أنّ الأصول هو تحصيل الحجّه على مطلق الحكم الشرعى الأعم من ما يرتبط بأصول الدين و فروع، و لا موجب لتخصيصه بالحجّه على الأحكام الفرعيه.

كذا الفقه لا يبدّ أن لا- يقيد بالفرعيه، فإنه فى الآيه و الروايه و كلام القدماء يشمل الاعتقاد و العمل، و إن كان الواقع الخارجى للدراسات الفقيهيه اليوم أنها مرتبطه بالفروع فقط، بل السائد فى أذهان البعض أنه مصطلح يعنى علم الفروع.

ولكن الصحيح أنه بحسب واقعيته و حدّه وماهيته عام و شامل للأصول، بل وللأخلاق والآداب أيضاً، و من ثمّ تجد الفقهاء عندما يواجهون مسأله فكريه فى الأصول الدينيه لا يعتمدون فيها على تحقيقات المتكلم و إنما يبحثون فيها و بدقه، كما يبحثون فى أى مسأله اخرى فرعيه، كما نراه فى ضابطه الكفر و الايمان و غيرها من المسائل.

### علم الأصول تمهيد للفهم الدينى

فعلم الأصول يمهّد ويرشد للفهم الدينى الفقهي مطلقاً، فى الفكر والعقيده، و فى القانون و الفروع، و فى الأدبيات الدينيه والأخلاق.

وبعباره اخرى: إنّ علم الأصول يبحث عن شؤون الإعتبار الشرعى، و يمنهج أدوات استنباط الحكم الشرعى، فمادام للإعتبار والحكم مجال كان للأصول مجال و دور.

و فى العقائد يوجد حكم شرعى متعلّق بفعل القلب الذى هو عقد القلب و الايمان فى كلّ تفاصيل العقيده، بل حتّى فى امهات المسائل

عدا التوحيد، بل حتى في التوحيد على بعض التحقيقات من دون أن يلزم من ذلك الدور.

### وجه الحاجة إلى الإعتبار الشرعي

وقد يتساءل عن الحاجة للحكم الشرعي المولوى في هذا المجال بعد أن كان هناك الإدراك النظرى للواقع المبرهن و المستند على أسس المنطق، الذى يدفع الإنسان باتجاه إتخاذ الموقف العملى وهو الايمان وعقد القلب.

فالجواب: أن الإعتبار الشرعى إنما هو لترويض الإنسان فى قواه العمّاله، وبما أن هذه القوى قد لا تستجيب فى أداء دورها للقوى الدّراكه النظرية كانت بحاجه إلى الترغيب والترهيب المحفز لها عبر الإعتبار الشرعى.

و من ثم نجد أن مشهور المتكلمين والفقهاء أقرّوا فكره وجود حكم شرعى فى تفاصيل العقيدة، بل وحتى فى بعض اصولها.

كما أننا نلاحظ أن علماء الأصول لم يدّخروا فرصه لإقحام العقيدة فى بحوثهم، فبحثوا عن إمكان إثبات الفكره العقيديه بخبر الواحد، كما بحثوا ذلك فى الظن الإنسدادى و بحثوا عن حجّيه الدليل العقلى و شؤون اخرى فيه و الإمثال الإجمالى فى العقيدة وغير ذلك.

كما يبحث فى الأصول عن طبيعه العلاقه بين مصادر الإستنباط و دليل الفكر الإسلامى [ الكتاب و السنه و العقل ] و أنها فى عرض البعض أو أن العلاقه طويله، و ما هو المحور فى هذه الثلاثه.

### منهج الإدراك النظرى هو البحث العقلى

نعم، الإدراك النظرى للواقع العقيدى كإدراك وجود الله و ما شابه يخضع فى منهجه للمنطق و البحث العقلى لا لأصول الفقه؛ لأنه لا يرتبط بالإعتبار الشرعى، و إنما هو أمر تكوينى مرتبط بالإنسان. ولكن مع ذلك قد يقال بإمكان تدخّل الشارع لإرشاد و توجيه هذا الإدراك إلى التوجيه الصحيح، ومعه يلمس الحاجه إلى اصول الفقه

أيضاً.

و يعزّز ذلك التعريف المشهور للتصور والتصديق، و أنّ التصور هو الصورة الحاصله في النفس، والتصديق هو الإذعان، على خلاف في أنه تمام التصديق أو مع الصورة.

توضيح ذلك: إنّ العلاقة بين العلم والعمل متبادله، فكما أنّ القوه العمليه تتأثر بالإدراكات النظرية، كذا الإدراكات النظرية - بقاءً - تتأثر بمشاغبات القوه العمليه، حتّى ربما يؤدّي ذلك إلى محو هذه الإدراكات وطمسها؛ كما أنّ وجود الإدراك وإفاضة على الإنسان وان لم يكن اختيارياً، إلّا أنه لا يتمّ إلاّ بعد الإعداد الإختياري له وهو حركة الفكر و هذا الإعداد قد لا يكون موفقاً تماماً ممّا يؤدّي إلى خلل في الإدراك المفاض حينئذ.

إزاء كلّ هذا يتدخّل الشارع لتأمين إدراكات نظريه سليمه، كما نلاحظه في النهي عن قراءه كتب الضلال وأمثاله، فالباحث النظرى لا بدّ أن يستعين بالشارع، ومن ثمّ يحتاج إلى اصول الفقه أيضاً كمنهج للوصول إلى توجيهات الشارع وفهمها.

و يؤكّد ما ذكرناه ما ذهب إليه مجموعه من الفقهاء و المتكلّمين من أنّ من كان ظاناً أو متيقناً ولكن بمرتبته دنيا من اليقين، و حصل الإعتقاد و التسليم و الإذعان على مستوى الفعل القلبي، كفى ذلك في نجاه العبد و إن لم يحصل على إدراك نظري تامّ.

و ذهب البعض الآخر إلى أنّ الشاك إدراكاً والمدعن المخبت عملاً يكفي أيضاً، بل ذكر بعضهم أنّ غالب المكلفين لا يملكون على صعيد النظر إلّا الظن، ولكن على مستوى العمل يوجد إطمئنان أو قطع وسكون في النفس.

و هذا لا- يعنى التقليل من أهميه المعرفه النظرية و الوصول باليقين إلى أعلى درجاته، فإنّ المراتب العاليه والعصمه عن الذنب والرقي في سلّم الكمالات الوجوديه يتم من خلالها. وما ذكرنا من تدخّل الشارع بالإعتبار والأمر، واستفاده العبد منه على مستوى

العمل القلبي إنما هو لتأمين الحد الأدنى للعقيدة المنجى للإنسان، و مما تقدّم تبلور العلاقة بين علمى المنطق و الأصول، و أنّ الثاني مكمل للأول بالنسبة إلى الفكر والعلوم الدينيه، و يمكن أن نحدّد زوايا التكميل ضمن:

١. إنّ المنطق يعنى منهجيه الفكر البشرى بوضع موازين تؤمّن الحصول على إدراكات نظريه صحيحه، ولم يوجّه عنايته للإدراكات العمليه ووضع موازين تؤمّن صحه تصرف القوى العمليه فى الانسان، فكان الرجوع فى ذلك إلى الإعتبار الشرعى، ومع احتجنا إلى الأصول الذى هو منهج فهم هذا الإعتبار و قوانينه.

٢. إنّ الكتاب والسنة بإضافه العقل [ بمقولاته البديهيه والنظريه ] مواد قياس ينتج المحمول والحكم الدينى و اكتشاف مجهولات النظريات الدينيه، و هذه المواد قد تتعارض و لم يعالج المنطق هذا التعارض، فأخذ الأصول على عاتقه وضع حلّ لهذه الإشكاليه.

٣. اعتبار الظن كبديل للعلم، ومفردات الظن المعتر، ومساحه الظن المعتر و أنها تعمّ اصول الدين كلاً أو بعضاً أو تخصّ الفروع، و كذا مسأله التقليد و حدوده، لم تبحث فى المنطق و إنما تبحث فى علم الأصول.

و أما الفرق بين المنطق وأصول الفقه بالنسبه للعقائد كالفرق بين الفلسفه والكلام<sup>(١)</sup>، فالكلام يطبق المنهج المزدوج [ العقل و النقل ]

ص: ٦٧

١- (١). [س] إن علم الكلام كثيراً ما يعتمد حكم العقل العملى [الحسن والقبح] حتى أنه يشكّل المسحه العامه، ابتداءً من فعل الله تعالى وانتهاءً إلى المعاد، بخلاف الفلسفه، فلماذا كانت هذه الظاهره؟ [ج] صحيح، و إنّما ذلك لسهولتها وفهم العامه لها، وهو المنسجم مع وظيفه علم الكلام [والتي هى إرشاد الناس وتوجيههم]، و الملاحظ أنّهم استخدموا العقل العملى حتى فى بعض الصفات الذاتيه، كما أنّ الفلسفه استعملت العقل النظرى بدل العملى فى فعل الله تعالى فى بحث العنايه الإلهيه من دون ظهور ذلك فيحتاج إلى بيان، إضافة إلى أنّها أهملت البحث النظرى فى النبوه و الإمامه كبحتهم فى الإلهيات. إن قلت: إنّ العقل النظرى أيضا فيه بديهيات، ومن ثمّ فهى واضحه للجميع كالعقل العملى؟ قلت: إنّ واحده من الأسباب وراء استخدام الكلام للعقل العملى دون النظرى مع أنّ فيه بديهيات يفهمها الجميع، هو أنّ الربط نظرى والتعميم إلى المجردات يحتاج إلى تجرّد، بالإضافة إلى أنّ الإنسان ذو عقل جمعى فينسجم مع المشهورات. [س] فى العقل العملى غايه ما يثبت أنّه لا ينبغى بالنسبه لله تعالى ولكنه لا يعنى الوقوع والالتزام منه سبحانه، فكيف نثبت ذلك؟ [ج] من خلال مقدمه تتدرج فى العقل النظرى و هى أنّه كمال مطلق ولا نقص فيه، وعدم فعله لما ينبغى نقص. [س] إذن من هذه المقدمه نواصل إثبات الصفات والعقائد؟ [ج] هكذا فعل الفلاسفه وهو طريق شبيهه باللّم، ولكن علماء الكلام اعتمدوا طريق الإنّ من خلال الحسن والقبح.

على حدّ البحوث الفقهيّة في الفروع، و الفلسفة تستخدم الأسلوب العقلي فقط، فهي بمثابة القواعد الفقهيّة للعقائد إلاّ أنّها عقليه. فالدارس للفلسفة يعتبر دارساً للفقّه و يكون مصداقاً لروايات التفقّه شريطه أن يدرس فلسفه الشيعة، كما يدرس فقّه الشيعة و بنحو يطلع على مؤاخذات المحدثين و المتكلمين على القواعد العقليه المزعومه فضلاً عن الإحاطه بآيات المعارف و رواياتها.

هذا بالنسبه إلى فلسفه المشاء، و أما فلسفه الآخوند صدر المتألهين (قدس سره) التي اعتمدت النقل والعقل والكشف ففرقتها عن الكلام هو أنّ الكلام يقبل الظن في النقل في بعض تفاصيل العقيدته ولا يقبله الآخوند (قدس سره) في فلسفته، كما أنّ الآخوند (قدس سره) يتوسّع في الدليل العقلي، في حين أنّ صبغه الكلام العامّه هي النقل؛ إضافة إلى أنّ الآخوند يعتمد العرفان دون الكلام.

و عليه فالمجتهد في الفروع فقط يعتبر متجزياً و لا- يجوز الرجوع إليه إلاّ- إذا كان أعلم في حقله، كما أنّ الإجتهد في العقيدته يلحظ في موازنه الأعلم.





إنّ الحديث فى هذا البحث ليس عن القطع و إنما عن محموله [ أى حجّيته الذاتيه ]، و به يسلّط الضوء على الموضوع [ القطع ] و من ثمّ أّخرنا الحديث عن الموضوع بعد المحمول، علماً أنّ الحديث فى البحث الأول كان عن قضيه «أنّ القطع حجّيته ذاتيه، أو أمّ الحجج، أو تجب متابعتة» و أنها مسأله أصوليه أو لا، و أنّ القطع بلحاظ حجّيته يؤخذ وسطاً أو لا؟

## ١ . النظريات فى تفسير الحجّيه الذاتيه للقطع

### النظريه الأولى:

فُسر المحمول [ الحجّيه الذاتيه ] بثلاث تفسيرات:

الأول: إنّ لازم القطع الذاتى هوالكاشفيه عن الواقع، وهذا التفسير هو الذى يظهر من كلمات الشيخ الأنصارى و الآخوند و من تأخّر عنهم، بل صرّحوا أنّ قوام القطع الكشف، و أنّ الكشف عين القطع و ليس لازماً ذاتياً له.

الثانى: إنّ الحجّيه الذاتيه تعنى أيضاً إدراك العقل ضروره متابعتة. وقد ذكر الآخوند أنّ هذا الإدراك لازم ذاتى للقطع.

و الميرزا النائينى أقرّ الإدراك العقلى و أنه لازم ذاتى تكوينى، ولكن ليس للقطع و إنما لذات المقطوع به.

و الشيخ العراقى بدوره أقرّ وجود الإدراك و لزومه التكوينى ولكنّه قال بلزومه للمقطوع بما هو مقطوع، لا للقطع وحده و لا لذات المقطوع.

و الشيخ الإصفهانى أقرّ اللزوم لذات المقطوع به كالميرزا



النائبي ولكن ذكر أنّ التنجيز يكون بالعلم والقطع.

الثالث: إنّ حجّيه القطع الذاتيه تعنى أيضاً بالوجدان والضروره والبدايه استحقاق العقوبه على مخالفه القطع، بمعنى قبح مخالفه القطع واستحقاق الذم على ذلك، و هو عباره اخرى عن منجزيه القطع.

و الشيخ الأنصاري و كذا الميرزا النائبي و إن علّلا التفسير الثاني بالأول و الشيخ الإصفهاني في بحث القطع يعلّل التفسير الثالث بالأول، ممّا يعنى أنه نتيجه للأول لا تفسير في عرض الأول، إلاّ إنه في النتيجه معنى جديد غير الأول.

هذا و المتأمل في كلام الشيخ الإصفهاني يلاحظ أنه يستدل على الثالث بكبرى قبح مخالفه التكليف وعصيانه و يطبّقها على ما نحن فيه بتوسط القطع و حقيقته و من هنا ينبثق سؤال: أنّ استحقاق العقوبه - إذن - ليس من لوازم القطع وأحكامه، و إنما من أحكام المقطوع به، فما هو الوجه لاندراجه في أحكام القطع؟!

### النظريه الثانيه:

وهي نظريه المحقق الإصفهاني؛ و قد فسّر الحجّيه الذاتيه بالتفسيرات الثلاثه المتقدمه، ولكنّه اختلف مع النظريه السابقه في كون اللزوم في التفسير الثاني و الثالث ليس تكوينياً عقلياً؛ و ذهب إلى أنه جعلى عقلائي، و تحديداً من صنف المشهورات و من قسم الآراء المحموده والتأدييات الصلاحيه.

### النظريه الثالثه:

نظريه العلامه الطباطبائي؛ و هي تتفق مع النظريه السابقه في أنّ اللزوم في التفسير الثاني و الثالث ليس تكوينياً و إنما هو جعلى اعتبارى، ولكنّه يختلف مع النظريه السابقه في تصنيف هذا الجعلى في باب المشهورات في قسم الآراء الممدوحه و المدح والذم، و إنما هي من قسم الإعتبارات الإجتماعيه النظاميه، اللازمه للإراداه من حيث أنّ الموجود الإرادى لا يفعل إلاّ بتوسط الإعتبارات.

### النظريه الرابعه:

والتي تلوح من بعض كلمات الشيخ الإصفهاني،

و تَبَّأها صاحب المنتقى، وتظهر من كلمات السيد الصدر؛ و هي أنّ وجوب المتابعه لازم عقلي أو تكويني، و أمّا استحقاق العقوبه فهو ليس لازماً تكوينياً و لا جعلياً مشهوراً و إنما جعلي تعبدى شرعي محض؛ لأنّ العقل لا يملك القدره على الإدراك أو الحكم، لا تكويناً و لا جعلاً مشهوراً على إثبات العقوبه أو نفيها. (1)

## ثمرات البحث

قبل الدخول في استعراض أدلّه هذه النظريات و تقييمها، نلفت النظر إلى أهميه هذا الخلاف باستعراض مجموعه من الثمرات:

الثمره الأولى: في تنجيز العلم الإجمالي، فإنه مع كون اللزوم تكوينياً لا- يمكن الترخيص الشرعي في بعض أو كل أطرافه، بخلاف ما لو كان جعلياً، فللشارع الردع أو عدم الإمضاء.

الثمره الثانيه: في تحديد الأصل الجارى عند الشك في التكليف، هل هو البراءه العقليه أو الإحتياط؟ فإنه مع النظر به الرابعه لا مجال للبراءه العقليه بعد أن لم يكن للعقل حكم في مسأله استحقاق العقوبه لا سلباً و لا إيجاباً.

الثمره الثالثه: وجود منقذ و توجيه لدعوى الأخباريين مع كون اللزوم جعلياً في نزاعهم الشهير مع الأصوليين.

الثمره الرابعه: إنّ الملازمه بين حكم العقل العملي و حكم الشارع تحتاج إلى إثبات مع كون اللزوم جعلياً [ و إن أصرّ الشيخ المظفر على وجودها، مع أنّ مبناه مبنى الشيخ الإصفهاني ] لأنّ الشارع قد لا يوافق على تشخيص العقلاء في المصالح و المفساد، بخلافه مع كون اللزوم تكوينياً فإنّ الملازمه واضحه. و هذه الثمره قد تكون نفس الثمره السابقه.

الثمره الخامسه: إنه قد تثار شبهه حول الشريعه و الدين الإسلامى على مبنى كون اللزوم جعلياً، و خلاصتها: إنّ أحكام العقل تكون

ص: ٧٣

خاضعه لطبيعته المصالح والمفاسد التي يراها العقلاء، وهي تتغير بتغير الأزمنة والظروف، فلا قانون ثابت عقلائي، و معه ستكون العقائد والشريعة نسيبه و متغيره بعد كون الأحكام الشرعية أظافاً في الأحكام العقلية. و أمّا مع تكوينه اللزوم، كما هو مبنى القول الأول و الرابع في وجوب المتابعه إذا كان عقلياً، فلا موقع لهذه الشبهه.

الثمره السادسه: وهى أخطرها وأبلغها أهميه، وهى أنّ كلّ الأدلّه التى يقيمها العدليه فى علم الكلام المبنيه على حكم العقل العملى جدليه لا- برهانيه، بناء على كون اللزوم جعلياً عقلائياً؛ لأنّ مواد أقيستها المشهورات لا اليقينيّات، على العكس فى حاله فرض اللزوم تكوينياً، و هذه ثمره حساسه لا بدّ من التفكير فى حلّ لها بناءً على الجعليه.

الثمره السابعه: بناءً على اعتباريه الحسن والقبح نواجه مشكله تعميم مدركات العقل العملى لحكم الله سبحانه وتعالى، حيث إنه يتساءل أنه ما الدليل على أنّ الله تعالى يشارك فى هذا الإعتبار؟ بخلافه على التكوينيّه فإننا لا نواجه هذه العقبه.

إشارة

كلام المحقق الإصفهاني حول نظريته يبدأ ببيان مدّعاة وتحديد محل النزاع، ثم استعراضه لأدلّته، ثم استعراض دليلين مضادّين للسبزواري واللاهيجي والإجابة عنهما، ثم استعراض نظريه مضادّه لنظريته و الإجابة عنها.

محور النزاع

إشارة

١. محور النزاع بين الأشاعره والإماميه والأصوليين والأخباريين، والأصوليين بعضهم مع البعض الآخر، هو في الحسن والقبح، بمعنى صحّه المدح والذم على فعل الناشئين من إدراك القوّه العاقله [العقل العملي] لاعتبار العقلاء وتوافقهم على ذلك لغرض حفظ النظام وحفظ النوع، باعتبار أنّ الفعل يشتمل على مصلحه عامه أو مفسده عامه.

و أما الحسن والقبح اللذان يقعان وصفين للأفعال ومتعلقاتها بمعنى الكمال والنقص، أو الملائم والمنافي، كحسن العدل بمعنى أنه كمال، فلاخلاف فيه في أنه واقعي تكويني.

كذلك لا خلاف في واقعيه الحسن والقبح بمعنى حبّ الكمال و الملائم، و بغض النقص و المنافر، و مثله لا خلاف في العلاقة التكوينية بين مجموعه من الأفعال و بين ما يلزمها من صور حسنه أو بذئيه اخرويه و هو المسمّى بتجسم الأعمال الثابت بالبرهان والنقل القطعي كتاباً و سنه و كشفاً.

و مدّعى الشيخ الإصفهاني (رحمه الله) في محور النزاع في قبال مجموعه من المتكلمين والأصوليين هو أنّ هذه القضايا من المشهورات [قسم الآراء المحموده والتأدييات الصلاحيه] من دون أن يكون لها جذر تكويني في حين أنّ آخرين قالوا بتكوينيتهما.

وبعبارة اخرى: إنّ الشيخ الإصفهاني، و المظفر تبعاً له، يصوّران النزاع بينهم و بين الأصوليين بالشكل التالي:

إنّ هناك اعتباراً و توافقاً عقلائياً للمدح والذم لبعض الأفعال بسبب ما تحتويه هذه الأفعال من كمال ونقص ومصلحه ومفسده. و هذا الإعتبار العقلائي لا خلاف في وجوده، إنما الخلاف في أنه البدايه، و أنّ المدح والذم يتولّد به أو أنه يسبقه إدراك عقلي واعتبار فلسفي نفس أمرى، تمّ اعتبار العقلاء و توافقهم على أساسه.

وبعبارة ثالثة: مدح العقلاء و ذمهم، لا المدح والذم في نفسه، هل هو ذو بُعد واحد و هو الإعتبار العقلائي [ الذى هو اعتبار اصولى، يصطلح عليه في المنطق بالمخيّلات، بمعنى الذى لا واقع له ولا منشأ انتزاع واقعى ] أو أنه ذو بُعدين، بُعد منه تكوينى واقعى، و آخر منبثق منه اعتبارى عقلائي؟

الشيخ الإصفهاني ويتبعه المظفر [ مع النسبه إلى ابن سينا والطوسى ] على الأول، و أنّ المدح والذم من العقلاء كظاهره و كحكم إنما هو وليد اعتبار وفرضيه و ايجاد العقلاء.

و لا يخفى أنّ بعض العبارات صوّرت نزاع الشيخ الإصفهاني مع الآخرين بشكل موهم و هو؛ أنّ المدح والذم العقلائي هل هو اعتبار عقلائي أو أنه صفة عينيه تكوينيه واقعيه؟

وهذا كما عرفت ليس ظاهراً من كلام الشيخ الإصفهاني. و من هذا العرض يفهم السرّ في خروج نظريه تجسم الأعمال عن محور النزاع؛ لأنها مرتبطة بالثواب والعقاب وهو غير المدح والذم من قبل العقلاء ماهيه، وإن كان يوازيهما بالنسبه لله تعالى.

### موازنه ما أفاده (قدس سره)

إنه (رحمه الله) قد أذعن بعدّه امور، بل وذكر البرهنه عليها:

الأوّل: إنّ القوّه العاقله واحده في العقل النظرى والعقل العملى؛ غايه الأمر الإختلاف في المدركات فنظريه تاره و عمليه اخرى. وإذا

كان الحال كذلك وكانت مدركات العقل العمليه كلها قضايا من مواد مشهوره غير بديهيه، فكيف يمكن للعقل إقامه برهانٍ في هذا الباب؟ فلا بدّ مع هذا الإعتراف [ تبعاً للشيخ الرئيس والخواجه نصير الدين الطوسى ] من إمكان إقامه البرهان على بعضها من وجود بعض القضايا البديهيه فى هذا الباب وإلاّ فكيف يتمكّن من إقامته.

ومن ثمّ فإنّ الشيخ الرئيس وإن كان أوّل من أبدى وأظهر الخلاف فى الحكم بالبدايه فى الحكماء [ تبعاً لما أتى به الشيخ الأشعرى من المغالطه فى الباب ] إلاّ أنه مع إعترافه بإمكان إقامه البرهان على بعض تلك القضايا فى باب العقل العملى، قد أقرّ لوجود مواد بديهيه هى الأسّ فى الأقيسه البرهانيه الممكن إقامتها فى هذا الباب؛ وبالتالي فهو لا يذهب إلى كون جميع قضايا العقل العملى داخله فى المشهورات فقط، بل بعضها داخل فى البديهيات أيضاً.

الثانى: كون العدل مشتملاً على المصلحه والكمال، والظلم مشتملاً على المفسده والنقص، وأنّ الأوّل ملائم للقوّه بحسب كونه كمالاً لكلّ منها، والثانى منافر لها لكونه نقصاً لها؛ ولذلك يحبّ الإنسان العدل لما فيه من المصلحه العامه، وينفر من الظلم لما فيه من المفسده العامه.

فمع هذا الإعتراف يلزمه تخطئه ما تابع فيه الشيخ الرئيس من أنّ قبح الظلم وحسن العدل إنما يقضى بها الإنسان للإنفعال وللعهاده التى نشأ عليها وتعود عليها من تكرار التأديب؛ إذ الإعتراف المزبور يقضى بأنّ نفره الإنسان من الظلم لحيثيه واقعيه فى فعل الظلم، وأنّ حبّ الإنسان للعدل لحيثيه واقعيه فى فعل العدل؛ لملائمه الكمال للقوى ومنافره النقص لها، لا لكون ذلك انفعالاً أو عاده موضوعه جعليه.

هذا وكذلك يلزمه الإعتراف بقبح الظلم وحسن العدل بالمعنى المتنازع عليه وهو صحّه المدح، فإنّ الذم حدّه الماهوى هو الإخبار بالنقص والشرّ والتوصيف به، والحدّ الماهوى للمدح هو الإخبار

والثناء والتوصيف بالكمال والخير.

فإذا كان الظلم مشتتلاً في نفس الأمر على النقص والشر، فإنّ الذم عليه كان صادقاً مطابقاً للواقع، وإذا كان العدل مشتتلاً في نفس الأمر على الكمال والخير كان الحمد والمدح عليه صادقاً مطابقاً للواقع.

الثالث: كون آراء العقل العملي والمشهورات من التأديبات الصلاحيه والخلقيات ويلزمه الإذعان بواقعيه هذه القضايا؛ إذ أنها واجده للصالح والمصلحه والكمال وكذلك كونه من الخلقيات، حيث إنّ الكمالات الخلقية والشرور الخلقية حيثيات واقعيه، غير معلوله لآراء العقلاء بما هي آراء توافقوا عليها من دون وجودها في الواقع، كما هو الحال في قضايا الحكمه العمليه من كونها برهانيه.

والعجب أنه (قدس سره) يتابع الشيخ الرئيس في كون الآراء المحموده ناشئه من إقتضاء المصلحه العامه أو الأخلاق الفاضله وأنها لذلك مشهوره غير واقعيه، مع إعترافه في ضمن كلامه بأنّ إشمال العدل على المصلحه أمر واقعي وجداني وهو لا يتلائم مع نفى الواقعيه عن الرأي القاضى بمدح العدل، أى توصيفه بالمصلحه العامه. وهذا التهافت بعينه يشار على الشيخ الرئيس والخواجه نصير الدين (قدس سره).

الرابع: كون الغرض من حكم العقلاء بمدح العدل وقبح الظلم هو حفظ النظام وبقاء النوع والمصلحه العامه، يلزمه الإعتراف بترتب كمالات واقعيه على ذلك الحكم مع كونه مشهورياً لا واقع له. فإذا كان الكمال الواقعي من أثر ذلك الحكم كان الحكم لا محاله واقعياً، وإن كان التأثير بتوسيط الفعل العادل وبتوسط الإراده المعلوله للإذعان بحسن الفعل أى كماله. فالمدح وهو الإخبار والثناء على الفعل بالكمال موجب لإذعان النفس وتولّد الإراده والفعل ومن ثمّ المصلحه العامه.

الخامس: ما ذكره من أنّ القطب [ صاحب المحاكمات ] قد سلك مسلك الشيخ الرئيس، وواضح لمن راجع نصوص كلمات القطب أنه

يذهب إلى أنّ آراء العقل العملي بعضها مستنبط من مقدّمات بديهيه [وهو مذهب الشيخ الرئيس أيضاً والخواجه نصير الدين ] كما أنه يذهب إلى أنّ الحكماء قائلون بالحسن والقبح بالمعاني الثلاثة جميعاً.

السادس: ما ذكره من الفرق بين البديهيات والمشهورات المتفق عليها في آراء العقلاء، من أنّ الأولى تطابق الواقع بخلاف الثانيه مع اشتراكهما في إيجاب كلّ منهما الجزم والتصديق، والحال أنها مبادئ الأشياء العمليه ولا يمكن أن تثبت أو تبطل بما هو أبين منها [ كما نبّه عليه الفارابي ] ولأنّ المتشكّك فيها ليس يؤمن أن يهوّن أمرها ويصير من الأشرار الأرياء الأخلاق غير مشارك لأهل المدن. وقد جعل هذا القسم من المشهورات هو الصادق الذي لا ينبغي التعرّض لإبطاله والتشكيك فيه.

السابع: ما ذكره من ثبت العلاقه الزوميه بين الأعمال الحسنه والأفعال القبيحه والصور الملائمه والمنافره في الآخره، إلّا أنه قد غاير بينه وبين إستحقاق المدح والذم، وخطأً بذلك المحقق السبزواري في ذهابه إلى الوحده بين الأمرين؛ لكنّه لم يتفرد المحقّق المزبور بذلك بل قد ذهب إليه الحكيم الملاً صدرا الشيرازي وكذا الحكيم النراقي.

هذا مع ما عرفت من أنّ الحدّ الماهوي للمدح والحمد هو التوصيف بالكمال وفي طرف الذم هو التوصيف بالنقص، فحينئذٍ لا انفكاك بين الأمرين، بل يقوم أحدهما الآخر.

الثامن: ما ذكره من أنّ لذه القوه العاقله هي بإدراك المعارف والمطالب الكليه النافعه في نظام أمور دينه ودنياه وآخريته، وأنه لا شأن للعاقله إلّا الإدراك للأموال الكليه وليست على حدّ شأن بقيه القوى، فليس إدراك العدل الكلي أو الظلم يوجب إنقباضاً أو إنبساطاً؛ وأمّا إدراك الجزئي منهما فليس التآثر من القوه العاقله بل من القوى الأخرى.

ففيه: إن كان إدراك المذكورات كمالاً للعاقله فلا بدّ من الإذعان



بصدق تلك المدركات وحققتها كى يكون إدراكها كمالاً لها. وهذا يخالف ما تابع فيه الشيخ الرئيس من كون الشرائع الإلهيه من التأديبات الصلاحيه من المشهورات التى لا واقع لها وراء الإتفاق، مع أنه قد تقدّم أنّ التأديبات الصلاحيه هى ما فيه مصلحة عامّه وكمال، فكيف تكون قضاياها غير مطابقه للواقع؟

وأما اللذّه؛ فإن كان المراد بها ما هو من خواص القوى الشهويه، فالمفروض أنه فى العدل الجزئى مع الغير لا نيل لها فيه وأما إرجاعه إلى الإنفعاليات من الرأفه والرحمه فى النفس، فالإنفعاليات لا محصل لها إلا أنها آثار الملكات الخلقيه الفاضله أو الرديه وهى كمالات أو دركات للنفس. فالملائم للخلق الفاضل كمال والمنافر له نقص وعلى العكس فى الخلق الردىء.

هذا مع بنائه (قدس سره) على أن لا شأن للعقله إلا إدراك الكليات ولا شأن لها بالجزئيات، كما حرّر ذلك فى برهان الإشارات والشفاء، لكنّه سيأتى فى العقل العيانى إمكان إقامه البرهان على الجزئيات به، وهو عبارته عن إستعانته العقله بالآلات والقوى الأخرى المدركه للجزئيات.

التاسع: ما ذكره [ من أنّ الداعى لدى العقلاء فى الحكم على الأفعال بالحسن والقبح هو وجود المصلحه أو المفسده العامه ] إعتراف بأنّ الحسن الحاكم به العقلاء هو مساوق، بل مصادق للمصلحه أو المفسده، وكذا ما ذكره [ من أنّ فى حكمهم بالحسن والقبح بما هم عقلاء يتحفّظون على المصلحه العامه، لا بما لهم من شهوه التشفّى وحبّ الإنتقام ] يثبت ذلك أيضاً. فمن الغريب بعد ذلك نفيه (قدس سره) التلازم بين الأمرين، مع أنه قد عرفت أخذ أحدهما فى حدّ الآخر.

العاشر: ما أقرّ به [ من الوجوب واللابديه العقليه بين الأفعال وكمالات النفس وصقلتها وتجلّى المعارف الإلهيه على تقدير إرادته هذا المعنى منه، أو لابدّيه الإتيان به العقليه، كى تتحقّق تلك الغايات،

على التقدير الآخر المحتمل فى كلامه [ هو الذى ذكره غير واحد من الحكماء الأوائل من أن الحسن والقبح فى الأفعال، مضافين إلى حدّهما الماهوى المتقدّم، يفسّر بلوازم أخرى من قبيل إنبغاء الفعل وعدم إنبغاء الفعل، وضروره الفعل وإمتناعه، واللابدّيه والبدّيه.

## الإستدلال على رأيه

### إشاره

واستدلّ على رأيه (رحمه الله) بأدلّه مختلفه:

### الدليل الأوّل

إنها لو كانت تكوينيه واقعيه لكانت علاوه على كونها يقينيه - لا- مشهوره - ذات واقع تطابقه، ومعها لا بدّ أن تكون عرضاً خارجياً أو من الإعتبارات الفلسفيه النفس الأمريه المأخوذه من الواقع الخارجى، فى حين أنا لا نجد الفعل يتلّون بالحسن والقبح بمعنى المدح والذم خارجاً، كتلّون الجدار بالسواد والبياض أو كتلّون الموجود بالإمكان والوجوب.

### مناقشه الدليل الأوّل

إنه قد تبلور الخلل فى ما ذكره (قدس سره)، حيث اتّضح أنّ التحسين والتقييح عباره عن الفضيّه الذهنيه الحاكيه عن الكمال الخارجى، ومن ثمّ فهما إعتباران فلسفيان، لهما منشأ إنتزاع وليساً إعتباراً أصولياً صرفاً، ومن ثمّ كانا عرضاً على الكمال والنقص التكوينى ومحمولاً عليه.

### الدليل الثانى

إن القياس البرهانى يشترك مع الجدلى فى كونه جازماً، ولكنّه يتميّز عنه فى اشتراط مطابقيه مواده للخارج، فى حين أنّ الجدلى يشترط مطابقيه مواده لاعتبارات وقرارات العقلاء من دون أن يكون

لهذه الإعتبارات الأصوليه تأصل ومصداقيه خارجاً.

وحيثما نأتى إلى الحسن والقبح ونلاحظ أنهما يتقومان بحكم العقلاء واعتبارهم وتوافقهم، حتى يكون لهما وجود مما يكشف عن عدم وجود واقع لهما سوى إيجاد واعتبار العقلاء لهما.

هذا الدليل ذكره في مجال الردّ على السبزواري، فإنه برهن على تكوينيه الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، ولم يكتف بذلك حتى نسبه إلى الفلاسفة.

وإنّ ما يتراءى من كلامهم أنهما من المشهورات صحيح، ولكنّه في الوقت نفسه يصنّفونهما في الضروريات واليقينيات، ولا يمنع من كون قضيه واحده تندرج تحت مادّتين من حيثيتين.

واستدل على التكوينيّه بنظريه تجسّم الأعمال.

وناقشه الإصفهاني: بأننا نقبل إندراج قضيه واحده تحت مادّتين كما في مثل «الكلّ أكبر من الجزء». ولكن قضيه الحسن والقبح لا تندرج إلاّ في المشهورات بالمعنى الأخصّ لما ذكرناه من الأدلّه على الإعتبار البحث فيها.

وأما مسأله تجسّم الأعمال، فأنا نقبل العلاقه التكوينيّه إلاّ أنها خارجه عن محلّ النزاع.

## مناقشه الدليل الثاني

إنّ كونه من المشهورات لا- ينفي وجود واقع مطابق لها، وأنّ المغالطه بدأت من ابن سينا حيث نفى وجود مطابق حق في المشهورات.

والصحيح ما ذكره القدماء إلى الفارابي من أنّ قسمًا من المشهورات في عين كونها مشهوره هي واقعيه وبديهيّه، وهي قسم الآراء المحموده والتأدييات الصلاحيه التي تطابق عليها جميع الآراء وفي كلّ الأزمنه.

وذلك لما ذكره الفارابي من أنها لو كانت بالإعتبار والمواضعه لم

يعقل مثل هذا الإتفاق على مرّ التاريخ ومن الجميع من دون أن يشدّ أحد، ممّا يعنى وجود سبب واقعى صارخ فى وضوحه وهو بدايتها بالاضافه إلى أنها محموده، والحمد حدّه الحكايه عن الكمال، ومن ثمّ فهو من الواقعى التكوينى والملاحظ لكلام الشيخ الرئيس يجد أنه متناقض.

فتاره يعبر أنّ هذه القضايا مشهوره.

و ثانيه يعبر أنّ العقل العملى يستقى من مشهورات وأوليات، فإنه يعنى أنّ لبعضها حظاً من الواقعيه والبديهيه.

و ثالثه يعبر بإمكان البرهنه على بعضها الذى يعنى واقعيته من جهه، ورجوعها إلى بديهيته من جهه أخرى شأن كلّ نظرى.

و رابعه يعبر أنّ من يتوهم أنّ كلّ ما فى أيدي الناس من حسن وقبح من مواضعهم ولا حقّ يطابقه فهو متفلسف.

### الدليل الثالث

إننا نتساءل عن فلسفه إذعان واعتبار العقلاء واتّفاقهم على المدح والذم؟

فالجواب: إنه لأجل تحقيق غايه عامّه وهى بسط الأمن والنظام ونشر المصلحه والقضاء على المفسده، فعلاقه الحسن والقبح مع الفعل علاقته الغايه وذى الغايه.

من هذه الإجابته قد يلتبس الحال فيتصوّر أنّ للحسن والقبح واقعيه، بعد أن كانت الغايه المتوخاه واقعيه ولكن الصحيح أنّ الإجابته تدلّ على اعتباريتهما وعدم واقعيتهما وخارجيتهما خارج أفق توافق العقلاء، وذلك لأنّ العقلاء من خلال المدح والذم يتوصلون إلى الغايه ممّا يعنى أنّ هذا المدح والذم توجيهى تربوى إصلاحى، وعالم التوجيه والتربيه لا ينسجم إلاّ مع الإعتبار.

فإنه (رحمه الله) يصوّر أنّ العلاقه بين الفعل والمدح والذم علاقته الغايه وذى الغايه، ومن ثمّ فهو دليل اعتباريه المدح والذم مع الإيمان

بعلاقه السببيه أيضاً بين الفعل والمدح والذم وأنّ الأوّل سبب ومقتضى للثانى، ولكن هذه السببيه ناشئه من دواعٍ حيوانيه لا إنسانيه عقلانيه.

كما أنه شدّد النكير على الآخذ فى تصويره وجود ملائم ومنافر للقوه العاقله وإستتاجه من ذلك واقعيه المدح والذم.

### مناقشه الدليل الثالث

إنّ ما تقدّم من بيان حدّ المدح والذم وعلاقتهما التكوينيّه بالكمال والنقص، يتّضح منه أنّ علاقته الغايه وذى الغايه وإن كانت، لكنّها لا تعنى الإعتباريه وإنما تعنى إستفاده العقلاء من هذه الظاهره التكوينيّه فى مجال التوجيه.

فى الوقت نفسه لا- نرتضى تصنيفه لحالات السببيه أنّها من مناشئ حيوانيه؛ إذ أنّ ظاهره سببيه الفعل للمدح والذم يمكن أن نجدّها فى الكمّلين من البشر كالرسول الأعظم (صلى الله عليه و آله) ولا يعقل فى مثله أنّ ذمّه لظالمه حين يظلمه يكون بداعى الغريزه الحيوانيه وإنما بداعٍ عقلى محض يكون الفعل سبباً للمدح والذم، وهو دليل عقليه المدح والذم حينئذٍ.

كما أنّنا نقبل مدعى الآخوند إجمالاً فى وجود الملائم والمنافر فى القوه العاقله، وأنها ليست مختصّه بالقوى الحيوانيه كما حاول أن يصوّره الإصفهانى.

وتوضيحه: إنّ البدايه المغلوطة التى رسمت موقف الإصفهانى بالشكل الذى طرحه فى النقاط الثلاثه المشار إليها أعلاه هى تصويره أنّ مهمّه قوه العقل العملى هى الدراكيه فقط من دون أن تكون قوه عمّاله، فلا- أمر ولا نهى ولا بعث ولا زجر تكوينياً لها، وأنّ تقسيم العقل إلى نظرى وعملى اعتبارى، وأنّ قوه العقل واحده، وأنّ المدركات هى التى تنقسم إلى ما من شأنه أن يعلم وما من شأنه أن يعمل.

ولكن الصحيح ما نظره المتقدمون من الفلاسفه إلى الفارابي من أن قوه العقل العملي قوه عماله ونكتشف صحه هذا التنظير من مجموعه من المسلمات التي اتفق عليها الجميع مع بعض التحقيقات الحديثه:

١. الجميع سلموا أن الإدراك يولد إذعانا.

٢. كذا سلموا أن الإذعان يولد شوقاً.

٣. وسلموا أيضاً أن كمال الإنسان يكون بخضوع وتطويع وانصياع قواه الدانيه لقواه العاليه.

٤. مع تسليم الجميع بأن الإنصياع المذكور يتم بإدراك القوه العاقله واذعانها فيتولد الشوق في ما دون أو النفره وهو البعث والزجر التكويني.

٥. لا يمكن أن يكون هذا الإذعان وليد معلول لواهمه أو لمخيله؛ لأن الإذعان كلي فلا يصدر إلا من قوه مجرده. فهو يحصل في القضايا العقليه البحتة كالإذعان بوجود الله سبحانه.

٦. آخر التحقيقات يقول: إن العلم صرف الإدراك وهو يولد الحكم، فالحكم فعل تقوم به النفس في ظرف الإدراك الذهني، فليس هو من مقوله العلم، فاختلفاهما سنخاً دليل وجود قوتين لا واحده.

٧. تسليم الأعلام أن الإيمان من أشرف العلوم أو أشرف من العلوم لأنه علم وصل إلى حد التأثير، فهو إدراك وعمل والإيمان يكون نتاج العقل كما يذكر في علم النفس الحديث أن الإيمان مهما كان متعلقه - ولو الحجر - من كمالات النفس البشريه، والنفس التي لا تؤمن مريضه مذنبه لا يمكن أن تحصل على كمالاتها وإن بلغت من الإدراك ما بلغت.

\*\*\*

من مجموع هذه النقاط يعرف أنها لا تنسجم مع نظريه الإصفهاني التي تحصر دور العقل بالإدراك، وتصنف الإنفعال والشوق والنفره

في القوى الدانيه الحيوانيه.

ص: ٨٥

فإنها وإن كانت كذلك ولكنها بدواع عقلية، فهناك شهوة حيوانية منبعثه عن العقل، وغضب حيوانى منبعث عن رؤيه وعمل عقلى.

فالصحيح ما ذكره المتقدمون من أن للعقل عملاً وبعثاً وزجراً وأمرأً ونهيأً جنباً إلى جنب إدراكه.

ولكن الصورة لم تكتمل ومن ثم كانت بحاجة إلى مزيد من الايضاح:

إن قوه العقل النظرى تمثل درجه ومرتبه من مراتب النفس تكون قابلاً ومحلاً وموضوعاً للإدراك، الذى يوجد فيها العقل المجرد، وقوه العقل العملى تمثل درجه أدنى تكون قابلاً ومحلاً وموضوعاً للإدعان الذى هو فعل الدمج الذى يوجد فيها العقل النظرى ومن ثم يتضح أن هذه القوه عماله فقط لا درآكه فى قبال القوه النظرية التى هى درآكه فقط لا عماله.

ونؤكد أننا حينما نقول قوه العقل النظرى وقوه العقل العملى لا نعنى إلا المحل القابل للإدراك فى الأول، والقابل لفعل النفس [الحكم] فى الثانى.

وحيثما يقال عن الإدراك والحكم أنهما فعلا- القوه النظرية والعملية، لا- يقصد منه أن القوه النظرية فاعل الإدراك وأن القوه العملية فاعل الحكم، وإنما يقصد أنهما فعلا- القوتين المطاوعتين، بمعنى أن الإدراك فعل القوه النظرية بنحو القبول وأما الفاعل فهو العقل المجرد وأن الحكم فعل القوه العملية المطاوعى بنحو القبول، وأما فاعله فهو القوه النظرية بواسطه الإدراك. والفعل المطاوعى نظير التألم الذى هو فعل النفس المتألمه بنحو القبول ولكن فاعله وموجده هو الضارب.

وبتعبير آخر: الفعل المطاوعى هو المسبب التوليدى ولكن بقاء حلوله فى محل منفعلى، وهو يكون فى صورته مطاوعه وانصياع القوه الدانيه للقوه العالیه كانشياع قوه العقل العملى لقوه العقل النظرى، أما لو تمردت النفس فى هذه الدرجه وجمحت، فإن الفاعل

للحكم والإذعان ليس قوّه العقل النظرى، وإنما قوّه أخرى ومن هنا يحلّ الإنحراف فإنّ ذلك أحد أسبابه.

وبعد الإلتفات إلى أنّ الإيمان بالله هو الحكم والإذعان تتّضح فلسفه وجود الحكم الشرعى الفقهى فى المسائل الإعتقادية الأصلية ودوره بلحاظ أثره من الترغيب والترهيب، فإنه يؤثّر فى كبح جموح النفس المحلّ والقابل [ قوّه العقل العملى ] كى تقبل فعل القوّه العاقله للإذعان فيها.

ومن ثمّ يتبلور أنّ الحكم الشرعى الفقهى لا يغنى عن الإدراك النظرى فى العقيدة، وليس بدلاً له فى فعل الإذعان وإيجاده فى النفس؛ إذ لا يتحقّق الإذعان ويستحيل بدون الإدراك، وتفصيل الكلام متروك إلى بحث الإمامه.

فإذا حلّ فعل النفس وهو الإذعان وحلّ فى مرتبه من مراتب النفس، سيحصل الشوق إلى الفعل والذى هو أيضاً فعل مطاوعى يحلّ فى قوّه من قوى النفس الحيوانيه، وتوجهه قوّه العقل العملى بواسطه الإذعان.

\*\*\*

من هذا العرض تبلورت مجموعه أمور:

١. القوّه العمليه قوّه عمّاله لا درّاكه، أى أنه يحلّ فيها فعل النفس وهو الحكم هو سنخ آخر غير الإدراك وتكون فاعله بواسطه فعلها للشوق والنفره [ البعث والزجر التكوينى ].

٢. إنّ المدركات [ التى قسّمها الإصفهانى إلى قسمين ] تدخل جميعاً فى القوّه النظرية، فهى مدركات القوّه النظرية.

٣. مع مطاوعه القوّه العمليه يكون فعلها الحال فيها معلول القوّه النظرية بواسطه مدركاتها، وإلاّ فقدت هذه الميزه.

٤. دور الحكم الشرعى هو تطويع القوّه العمليه لقبول فعل القوّه النظرية ومنه أتّضحت العلاقة بينه وبين الإدراك.

٥. السرّ فى تسميه القوّه العمليه بقوّه العقل العملى؛ لأنه قوّه



مجزّده ذاتاً وفعالاً، إلا أنه لما كان فعلها الحال فيها وهو الحكم ليس إدراكاً قيّدت بالعملى تمييزاً لها عن القوّه الدّراكه.

٦. اتّضح بعض الشىء طبيعه العلاقه بين العقل النظرى والعملى، فإنّ القوّه الدّراكه لا تستطيع التأثير فى القوى المادون مباشره، فاقتضت حكمه الله سبحانه وجود قوّه تتوسّط بين القوّه الدّراكه والقوى الدانيه تستلم قضايها من العقل النظرى وتوجه ما دونها من القوى.

ونضيف: إنّ القوّه الإدراكيه أكثر تجرّداً من القوّه العمليه فإنّ الثانيه أقرب إلى النفس هويه من الأولى؛ إذ النفس كما هو معروف مجرّد ذاتاً لا فعالاً.

### الدليل الرابع

علاقه الموضوع مع محموله فى القضايا ليست علاقته الفاعل للمحمول والحكم، وإنما يكون فى القضايا العقلية بمشابه العله الماديه الحامله للحكم والفاعل هو العقل، مثل «الأربعه زوج»، فإنّ الحاكم بزوجه الأربعة هو العقل ولكن ليس حكماً عبطياً وإنما بسبب تحليله للموضوع ووجدانه أنه ينقسم بمتساويين، فكان ذلك منشأ لحكمه.

وحين نأتى إلى قضيه «العدل حسن» نجد أنّ الموضوع لا فاعل ولا مادّه أيضاً، أى ليست فيه صفه المدح فينتزعا العقل ويحكم بها عليه ممّا يعنى أنّ فاعل الحكم هو العقلاء فهم الذين اعتبروه وأوجدوه.

### مناقشه الدليل الرابع

ولعلّ الدليل كان وراء نظريه العلامه فى الإعتباريات والمناقشه نقضاً وحلاً:

النقض: إنّ كلّ القضايا بدون إستثناء موضوعها الذهنى ومحمولها

من إنشاء الفاعل لا- الخارج ومعه لا بدّ أن يلتزم بإنكار واقعتها، «فالأربعة زوج» لم يفعلها الخارج وإنما أنشئت وأوجدت في الذهن من قبل فاعلٍ ما على حدّ «العدل حسن» من دون فرق.

الحلّ: إنّ المدار في الواقعيه وعدمها ليس على الفاعل للموضوع والمحمول الذهني وإنما على المطابقه للخارج وعدمها، فإنه هو مقياس الواقعيه وعدمها ففضيه «الدفتر أحمر»، واقعيه لوجود مطابق لها في الخارج وإن كان الذي فعل الحمرة الذهنيه [ صورتها ] غير الخارج.

## الدليل الخامس

إنّ مواد القياس البرهاني منحصره بالبديهيات السّ المعروفه وليس حسن العدل والمدح عليه وبعبكسه قبح الظلم من أحدها، فيتعيّن أن يكون من القضايا المشهوره.

## مناقشه الدليل الخامس

كلّ ما سبق كان يصبّ في إثبات واقعيه الحسن والقبح وتكوينيتهما، وأما بداهتها فلم يركّز الحديث عنها وإن مرّت الإشاره إليها بشكل سريع.

والدليل على البداهه يمكن أن يقولب ضمن نقاط:

١. التتابق في كلّ زمن ومن الجميع على المدح والذم في بعض الأفعال دليل البداهه، وإلّا لم يعقل مثل هذا الإتفاق.

٢. الكمال والنقص في بعض الأفعال بديهي، والمدح والذم يرجع إليهما كما أسلفنا فهما بديهيان.

٣. ذكر الأعلام أنّ الكليّات العاليه التي تكون علّه تامه للمدح والذم كالعدل والظلم مفاهيم فلسفيه لا ماهويه، وهى غالباً ما تكون بديهيه فالمدح والذم معلولهما بديهي أيضاً.

ونحن لا نريد أن ندعى بداهه المدح والذم في كلّ الأفعال، وإنما

بدايتهما في الكليات العاليه وكثير من الكليات المتوسطه.

## الدليل السادس

لو كان الحسن والقبح تكوينيين لما اختلف العقلاء في حسن شيء وقبح آخر، في حين أنا نرى أنّ العقلاء من قطر آخر وفي زمن آخر يختلفون ممّا يؤكّد جعليتهما ومن ثمّ خضوعهما للظروف والحاجات الإجتماعيه.

## مناقشه الدليل السادس

١. إنّ الإختلاف يرجع إلى الإختلاف في الإحراز والتشخيص والإدراك والذي يرجع بدوره إلى إختلاف العقول البشريه وتفاوتها وليس بسبب عدم واقعيه المدرك وعدم حقيقته.

فالإختلاف في المدح والذم زماناً ومكاناً على حدّ الإختلاف في سائر الحقائق العلميه يرجع إلى قصور الإدراك البشري لا إلى تغيير وعدم ثبات المدرك.

٢. إنّ عناوين الأفعال الكماليه وعكسها تختلف بالنسبه إلى المدح والذم فبعضها يكون علّه للمدح والذم وأخرى تكون مقتضيه للمدح والذم ما لم يمنع مانع وثالثه تكون لا بشرط، فإذا اندرجت في عنوان حسن ثبت لها المدح وإذا اندرجت في عنوان قبيح ثبت لها الذم وإن لم تندرج تحت أحدهما لم تكن حسنه ولا قبيحه ومن هنا يعرف أنّ الإختلاف والتغيير يكون في القسم الثالث وشرط من القسم الثاني لا في الحسن والقبح بشكل مطلق.

توضيح الفكره أكثر: إنّ العقل العملي لا يتعاطى في عمله الإدراكي مع الجزئيات، وإنما يختصّ بإدراك الكليات والكليات منها ما هو عام، ومنها ما هو متوسط، والجزئيات يتحدّد وضعها من خلال الكليّ المتوسط [والذي هو بدوره يحسم أمره من خلال انتسابه

إلى الكليّ العام] الذي تنتسب إليه، لا من خلال ماهياتها الخاصه

فإذا كان الفعل الجزئي ضمن شروط معيّنه من زمان ومكان وغيرها يساهم في تحصيل الكمال، إتّصف بالحسن لاندراجه تحت العناوين الكماليه، فلو تغيّرت الشروط وأصبح تأثير الفعل عكسياً لا تُصَف بالقبح ومن هنا لم تكن الجزئيات ثابتة الحسن أو القبح [ لعدم ثبوت الحسن أو القبح لها بماهياتها الخاصّه ] وإنما هي متغيّره ومتلوّنه حسب طبيعه الظروف المحيطه بها.

وأما الكليات المتوسطة فهي التي تقتضى الحسن والقبح بماهياتها النوعيه شريطه عدم المانع من تأثيرها كالصدق والكذب وبالتالي فهي متغيّره ولكن تغيّرها منتظم ومنضبط وليست كسابقتها.

والكليات العامّه كالعدل والظلم علّه تامه للمدح والذم وبالتالي فهي من الثوابت التي لا تتغيّر، بل لها تتحدّد وجهه الأفعال الكليه الأخصّ منها، كذا الجزئيات.

ومن هذا العرض يتبلور وجود ثابت في مدركات العقل العملي وهو في الحسن والقبح التكوينيّين. ومن هذا العرض يتبلور أيضاً الضابطه في حدود تغيّر الأحكام بحسب الزمان والمكان والذي يصاغ بصياغه ثانيه: الفرق بين الحكم الشرعي والمولوي، وما هي مساحه كلّ منهما

وصياغه ثالثه: ما هو المتغيّر والثابت في الشريعه؟

وصياغه رابعه: أين منطقه ولايه المعصوم وأحكام الله الثابته؟

وصياغه خامسه: ما هي منطقه الولايه التشريعيه للمعصوم؟

## الدليل السابع

والذي بلوره الشهيد الصدر: إنّ معنى العدل هو إعطاء كلّ ذي حق حقه والظلم بعكسه، وهذا يعنى أنّهما عنوانان اعتباريان جعليان، لأنّ الحق أمر اعتباري ومعه بالأولويه يكون محمولهما [ وهو الحسن والقبح ] اعتبارياً؛ إذ لا معنى لحمل شيء تكويني على موضوع اعتباري كما لا يخفى.

قد تمت الإشارة إليها فى مناقشه المرحوم الإصفهانى فى دعواه اعتباريه العدل والظلم.

وينتهى الحديث مع الإصفهانى وقد خالصنا إلى هذه النتيجة:

إنّ الحسن والقبح تكوينيان واقعيان وهما دائماً بمعنى الكمال والنقص؛ كذا التحسين والتقييح بمعنى والذم أيضاً تكوينيان، بل بديهيان مع إقرار شهرتهما فى الوقت نفسه وإنّ قوّه العقل العملى درجه أخرى فى النفس غير قوّه العقل النظرى وهى عمّاله لا درّاكه مع عقليتها، وإن كانت المدركات [ ما ينبغى أن يعلم وأن يعمل ] هى مدركات قوّه واحده وهى قوّه العقل النظرى.

إشاره

إنّ النظرية الثالثة وهي للعلامة الطباطبائي - التي أشرنا إليها - تتفق مع نظرية الشيخ الإصفهاني في اعتباره وجوب متابعه القطع و استحقاق العقوبه على مخالفته، ولكنّها لا تقبل أنه من باب الحسن والقبح، وإنما في عرضه إن لم يكن متقدماً عليه، و أنه من النوع الذي لا يقبل الردع من قبل الشارع، لأنه ضروره فطريه وإن كان اعتبارياً ومن صنع الواهمه.

ولمّا كان موضوع الإعتبار من الموضوعات المحوريه في علم الأصول ولم يعنون في كتب الأصول، وإنما بحث عنه بشكل متناثر ومشتت، وجدنا أنّ الأنسب قبل الحديث عن نظريه العلامة في ما يرتبط بمحور بحثنا [ حجّيه القطع ] أن نستعرض بشكل مركز وموجز ما كتبه عن الإعتبار و حقيقته وأقسامه وشؤونه في رسالته حول الإعتبار، فإنه ينفع كثيراً في مجمل بحوثنا الأصوليه وغيرها.

ونلخصه في ضمن نقاط:

النقطه الأولى: كلّ موجود ينتمي إلى حقيقه نوعيه متخصّصه خارجاً إمّا أن يصل إلى كماله من خلال حركته الطبيعيه والقسريه، كما في نمو الأشجار و الثمار.

و إمّا أن يكون وصوله إلى كماله عبر فعله الإرادي و حركته الإختياريه، كما هو ذلك في الموجودات الحيوانيه طراً، وإن امتاز الإنسان عنها بأن إرادته قد تنشأ من القوه العاقله.

النقطه الثانيه: إنّ إرادته الفعل من الموجود الإرادي إنما تنوجد لتحصيل كمال مفقود، ولا تتولّد الإراده من إدراك الحقائق الموجوده خارجاً و إرادته إيجادها، لأنه سيكون إرادته لايجاد الموجود وهو تحصيل للحاصل.

إن قلت: إنّنا نجد الغزال - مثلاً - يهرب من الأسد بعد إدراك

فجوابه: أنّ إرادته لا- لتوليد الأسد الموجود وایجاده، و إنما للهرب منه و هو أمر مفقود، فالإنسان يريد شرب الماء الذى هو مفقود.

إذن مبدأ الإرادة هو إدراك ما ليس بموجود مع التصديق بضرورته، عندها تحصل الإرادة. و هذا الشيء المفقود الذى يدرك والذى كان وراء تحقّق الإرادة أمر موهوم لا واقع له وهذا هو الإعتبار. فالتعقل و الإدراك للشيء و إن كان تكوينياً حقيقياً، إلا أنّ المبدأ يدرك، لمّا كان لا وجود له فى الخارج بعدد، كان هو الإعتبار و هو الذى يكون مولدّاً للإرادة حصراً، إذ الإرادة لا تتولّد عن المدركات التى لها مطابق خارجى موجود أو منشأ انتزاع خارجى.

فتلخص: إنّ الإعتبار عبارته عن المدركات الموهومه التى لا تحضّل لها فى الخارج، والتى تكون معدّه لحدوث الإرادة لتحصيلها وایجادها خارجاً. فالفارق بين الإدراك العقلى والوهمى أنّ الأول كلّى والثانى جزئى، و حينئذ فالإعتبار يتصور حتى فى الإدراكات الكلّيه إذا كانت لشيء مفقود و لا يختص بالوهم، و من ثمّ يتصور الإعتبار كلّياً، و تسميته بالوهم خلاف الإصطلاح، و أنّ الصحيح هو أنّ الإعتبار إدراك كمال لا وجود له أعم من أن يكون الإدراك عقلياً كلّياً، أو وهمياً جزئياً.

ثمّ إنّ الفعل الإرادى يسبقه بالضروره إدراك للكمال الموجود، وهو يكون الحجر الأساس لاستلال الإعتبار، و إنّ الادراكات الأوليه غير اختياريه، كما أنّ الإعداد لها ليس اختيارياً فلا يسبقه اعتبار. فلا يتوهم أنّ الإدراك أيضاً فعل إرادى أو مقدّماته الإعداديه و من ثمّ لا بدّ من اعتبار سابق عليه.

النقطه الثالثه: يتضح من المقدّمه السابقه ضروره الإعتبار، و إنّ إرادات الموجود الإرادى وبالتالي أفعاله متوقفه عليه و منبعثه عنه و أنّ ظاهره الإعتبار ضروره و لو كان الموجود يحيى حياه فرديه لا اجتماعيه، فهو ضروره فرديه مادام هذا الموجود يفعل و يسعى

باتجاه كماله بتوسط إرادته، وإرادته لا- تنوجد إلا من خلال معلوم لا تحصل له فى الخارج، و ما ذكرناه لا يخص الإنسان بل يعم كل موجود إرادى كما ألفتنا، و الحسن والقبح قسم من هذا الإعتبار.

النقطه الرابعه: يتضح من المقدمه السابقه أنّ الموجود الإرادى يعيش بالعلم و يفعل بالعلم.

و توضيحه: إنّ الإنسان بادئ بدء وجد أنّ هناك موجودات خارجيه فتعامل معها، وفجأه وجد نفسه يخطئ، فعرف أنّ ارتباطه بالخارج ليس بالمباشره و إنما بتوسط الصوره التى تحكى الخارجيات، و إلا- لما كان يصيب ويخطئ، و من ثمّ كان الإنسان موجوداً علمياً، أى يتحرّك من خلال معلوماته، وإرادته تنبعث من المعلومات، وتحديدًا من المعلومات الوهميه غير الموجوده.

النقطه الخامسه: الإعتبار الأول الذى منه اكتشف الإنسان هذا العالم الجديد و التى كانت منه البدايه؛ هو أنّ الإنسان حينما يلحظ أعضاءه يجد أنها ضروره لبدنه، و هذه العلاقه المكتشفه علاقه حقيقيه، و حينما ينظر إلى الغذاء الذى يأكله يشعر بنفس الشعور، و أنّ إنتسابه لبدنه ضرورى، و أنه جزء منه على حدّ الأعضاء، وهذا هو أول وهم وخطأ [ أو من أوائل الأخطاء ] يرتكبه الإنسان، حيث أنّ الجوع أمر حقيقى يكون منشأ لأمر اعتبارى وهو الضروره والوجوب توهمه الإنسان أنه حقيقه. فالإعتبار الأول كان عباره عن إستعاره وهميه للوجوب والضروره من نسبه الضروره الخارجيه بسبب الجوع الحقيقى وما شاكل؛ بعدها حصلت مجموعه من هذه الإعتبارات يستهدف بها الإنسان تنظيم حاجاته، واستثمار جهد الآخرين، وتنظيم غرائزه، وحفظ توازن القوى فى الأسره والمجتمع كمفهوم الملك والحق. و الإراده تتولّد من هذه الإعتبارات من دون فرق بين كونها شرعيه أو اعتبارات قانونيه.

النقطه السادسه: يلاحظ أنّ الإعتبار المشار إليه يتوسط أمرين حقيقيين: هما النقص والكمال؛ النقص الحاصل الذى يكون منشأ



الإدراك الوهمي، والكمال الذي يتحقق بالإرادة. فالإعتبار يستل من أمر حقيقي كالجوع والنقص، عندها يدرك ضروره الشيع والكمال و هو وهمي. (١) كما أن الحقيقة تترتب على الإعتبار، لأنه يولّد إرادته المعترف فيوجد الإنسان خارجاً، و من ثمّ كان هناك اتحاد ماهوي بين المدرك الموهوم والكمال الذي تحقّق بين الشيع المدرك والشيع المتحقق.

النقطة السابعة: الإعتبار قد يتضاعف.

فالأول: اعتبار ما ليس بموجود الذي تمّ الحديث عنه.

والثاني: نسبة الضروره بين الموضوع (الشيع) و بين محموله.

والثالث: المحمول، فإنه اعتباري أيضاً.

النقطة الثامنة: إن استحقاق العقاب والوجوب يغيران الحسن والقبح، و إن كانت جميعاً اعتبارية؛ وذلك لأنّ استحقاق العقوبه يعتبره المعترف لتقويه فاعليه ومحرّكه أوامر المولى، و من ثمّ فهو في رتبه متأخره عن حسن الطاعه وقبح المعصيه.

والوجوب يعنى النسبه الضروريه بين الفعل والفاعل، و كذا بقيه الأحكام، فإنها تعبّر عن جهات نسب، في حين أنّ الحسن والقبح لا- يعنى النسبه و إنما بناء العقلاء على عمل ما بنوا عليه واعتبروه، ومدحهم و ذمهم. (٢) و المدح والذم أيضاً يقوى الفاعليه والداعي، إلاّ

ص: ٩٦

١- (١). [س] النقص أمر عدمي فكيف يكون حقيقياً؟ [ج] الأمر الحقيقي الذي يُستل منه الإعتبار هو الإنسان الموجود الناقص لا نفس النقص، بل حتّى نفس النقص، فإنه عدمي لا عدم، و من ثمّ له حظ من الوجود. أو نقول: إنّ الأمر الحقيقي الذي يشكّل جذر الإعتبار هو الخارج المتحد معه في ماهيه كالضروره الخارجيه التي على ضوئها يتمّ اعتبار الضروره الإعتباريه، والملكيه التكوينيّه سلطه الإنسان على أعضائه تكويناً التي على أساسها وبموازاتها يتمّ اعتبار الملكيّه الإعتباريه و هكذا أو من خلال نسبة وارتباط الإنسان بأعضائه يتمّ اعتبار الملكيّه.

٢- (٢). [س] إنّ تفسير الحسن والقبح [بالبناء على ما بنوا عليه] معنى آخر غير المدح والذم، إضافة إلى أنّ المدرك للعقل العملي هل هو البناء الأول أو الثاني؟ [ج] العقل العملي يدرك البناء الأول الذي هو مفاد كان التامه، والبناء الثاني الذي هو ينبغى ولا ينبغى، والذي يأخذ موقع المحمول على الإعتبار الأول ويقع مفاد كان الناقصه و النسبه بين هذين الإعتبارين هي نسبة الضروره والتي هي أيضاً اعتباريه؛ علماً أنّ نسبة الضروره يمكن أن تكون في قضيه سابقه على هذه القضيه العقلانيه، وهي بين الشيع مثلاً الموضوع و بين محموله ثابت للإنسان وحاصل له، فإنّ الموضوع والمحمول في هذه القضيه أيضاً اعتباريان، و الإعتبار الثاني في القضيه العقلانيه هو المدح والذم.

أنه مع ذلك يختلف عن استحقاق العقوبة، لأن المدح والذم جعل اعتبارى يختص بالأحكام العقلية والعقلانية لتقوية فاعليتها ودواعيها، و الإستحقاق جعل لتقوية داعى الإعتبارات الشرعيه.

ومن هنا اختلف العلامه مع الشيخ الإصفهانى فى تصنيف وجوب متابعه القطع بالحكم الشرعى فى الحسن والقبح، كذا فى تصنيفه استحقاق العقوبه فى الحسن والقبح.

فإنّ الأول يعبر عن النسبه الضروريه، وهى غير المدح على الفعل، و الثانى لَمّا كان مرتبطا بالتشريع [ أعم من السماوى أو الوضعى ] فهو اعتبار تشريعى، و المدح و الذم اعتبار عقلائى.

قد يقال: ما هو الفرق بين اعتبار العقلاء الذى يعتبر له الحسن والقبح، و بين التقنين الوضعى الذى يعتبر له الإستحقاق؟

والجواب: أنّ هناك اعتبارات يولدها العقل من ذاته، وهذه تقبل من كلّ العقلاء.

و هناك اعتبارات عقلانيه بدائيه، التى تسمى بأصول الإعتبارات، و تشكّل الدستور الإنسانى العام وهى ليست تشريعات، و من ثمّ توصف بالحسن والقبح و المدح و الذم، مثل الظلم والعدل والصفات الأخلاقيه العامه.

و هناك اعتبارات عقلانيه جزئيه، وهى قانونيه و من قسم التشريع الوضعى كالقانون المصرى، فهذه تشريعات فتحتاج إلى تشريع استحقاق العقوبه لتقويتها والتحفيز نحوها.

وهنا قد يتساءل: أنه على هذا كيف كان لطاعه الحكم الشرعى حسناً و لمعصيته قبحاً، مع أنه تشريع، والحسن والقبح لا علاقته له

والجواب: أنّ المدح والذم فعلهم، ومن ثم جعلوه على طاعه الرئيس حتّى الشرعى وادرك العقل العملى أنها ينبغى، و أمّا العقوبه الأخرويه فهى من شؤون الشارع، فلا يضعها العقلاء، وحسن الطاعه وقبح المعصيه متزعان من قبح الفعل و حسنه، و أمّا استحقاق الثواب فمجمول مع فعله الحكم، و أمّا استحقاق العقاب فهو مجمول مع منجزيه الحكم.

النقطه التاسعه: إنّ الإعتبار - المشار إليه - لا- يقبل الردع من قبل الشارع، لأنه من مقتضيات الفطره على السعى نحو الكمال، والذى لا يكون إلاّ من خلال الفعل الإرادى، والفعل لا يحصل إلاّ عن إرادته مسبقه، وهى لا توجد إلاّ من إدراك موهوم، إضافة إلى أنّ مثل هذا الردع لا- يكون إلاّ- بتوسط الإعتبار من الرادع وإدراكه الموهوم لاعتبارات الآخريين التى لم تحصل بعد، أو لإدراكه الموهوم لردعه الذى لم يتمّ بعد فيلزم الدور.

و تحديداً: إنّ الذى لا- يمكن الردع عنه هو الإعتبار كظاهره عامه وكحاله مجموعيه، و إن شئت فقل: ردع الفطره عن اعتبارها شيئاً، و أمّا بعض جزئيات الإعتبار فيمكن الردع عنها. نعم، اعتبار وجوب متابعه القطع، كذا استحقاق العقوبه على المخالفه لا يمكن الردع عنه، لأنه لا- يمكن التوصل إليه إلاّ- من خلال القطع، فى حين أنّ الشيخ الإصفهانى ذهب إلى إمكان الردع عن وجوب المتابعه و الإستحقاق، لأنهما من الحسن والقبح والجعلين المشهورين.

النقطه العاشره: ألفتنا فى النقطه الثامنه إلى اعتباريه الحسن والقبح، وأنه مغاير لاعتبار الضروره و الإستحقاق، كما ألفتنا إلى دواعى هذا النمط من الإعتبار.

و الدليل على اعتباريته هو أنه وصف قائم بالفعل محمول عليه، و لما كان الفعل وهمياً اعتبارياً، فلا بدّ أن يكون محموله وهمياً اعتبارياً؛ فالحسن و عكسه ينشأ من ضروره الفعل أو أولويته.

وليعلم أنّ لازم كلام العلامه هذا أنّ أدلّه الكلام ليست برهانيه، و إنما اعتباريه مشهوره، مع أنّ المتكلم يعتبرها برهانيه، و هذه مشكله يجب التفكير في حلّها.

و نضيف: أنّ الحسن والقبح أيضاً ضروره فرديه وفطريه في بعض ألوانه، و ليس كلّ ظاهره اجتماعيه.

ولكن قد يقال: إنه مامعنى فطريته، بعد أن كان معناه مدح و ذم العقلاء ممّا يعنى تقوّمه بالمجتمع؟

فالجواب: أنّ الحسن والقبح يعنى ما ينبغى و ما لا ينبغى، والمدح والذم، وتقييده بالعقلاء لبيان جهه الفاعل و الجاعل، و معه يكون الجاعل و الفاعل في الحسن و القبح الفطريين العاقل بما هو عاقل، و المنشأ لهذا الجعل هو المصلحه في نفس الأمر و الكمال في نفس الأمر. و معنى فطريته و ضرورته ليس نفى اعتباريته، بل بمعنى أنّ الفطره كى تصل إلى كمالها الحقيقى لا بدّ أن توسط الإعتبار كما مرّ بيانه في الاراده.

النقطه الحاديّه عشره: ممّا تقدم [ و خاصّه في النقطه السادسه ] يمكن ضبط الإعتبار و تعريفه بأنه إعطاء حدّ شيء حقيقى لشيء وهمى لايجاب موجب، أى بداعى المصلحه أو تجنّب المفسده، أو تقويه جعل.

ولو قيل: إنه ما هى النسبه بين الوهم و الإعتبار؟

فالجواب: العموم والخصوص المطلق، حيث إنّ الوهم أعم مطلقاً من الإعتبار، و أنّ الذى يميّز الإعتبار عن باقى المدركات الوهميه هو القيد الذى أخذ في تعريفه «إيجاب موجب».

النقطه الثانيه عشره: إنّ الإعتبارات الاجتماعيه متأخره عن الإعتبارات الفرديه، اضطر إليها المجتمع بسبب التضارب والتضاد والتراحم بين الإعتبارات الفرديه، فللقضاء على الفوضى و تنظيم حياه المجتمع، كانت الإعتبارات الاجتماعيه التى تحدّد و تنظم الإعتبارات الفرديه، كالرئاسه.

النقطة الثالثة عشره: إنَّ الإعتبار قابل للتغيير فى حالات أربع:

الحاله الأولى: إدراك الإنسان ماهو أشدّ ملائمه ممّا اعتبره، كما إذا أدرك الإنسان طريقه أفضل للسكن، فإنه سيسعى نحوها، وهو كما ترى إعتبار مغاير للإعتبار السابق لطريقه أقلّ حدائه.

الحاله الثانيه: اختلاف وجهات النظر فى تشخيص مصاديق الكمال والمصلحه و المفسده، ممّا يدعو معتبراً آخر لإعتبار شىء مغاير لما اعتبر سابقاً.

الحاله الثالثه: عثور الإنسان على منشأ للإعتبار اللا-حق لا- ينافى المنشأ السابق للإعتبار و إنما يكون متمماً، بأن يرى فعلاً آخر محققاً لنفس الغرض، ومن ثمّ يعتبر الوجوب التخييرى بعدما كان المعبر الوجوب التعيينى.

الحاله الرابعه: تفضنّ المعبر إلى خروج فرد أو حصّه من الإعتبار العام، فيعتبر خروجه والذى يصطلح عليه فى الأصول بالتخصيص والتقييد. و لا- تخفى خطوره هذه الإلفاته [ قابليه الإعتبار للتغيير ] إذ أنها تفتح المجال للقول بإمكان تبدل الحسّن إلى قبيح والعكس، والشريعه أطفاف فى العقل العلمى بحيث لو اطّلع عليها العقل العلمى لاستحسنها، ومعه قد يتخيل القول بإمكان تغيير الشريعه تبعاً للظروف، و أنه لا توجد ثوابت فيها لعدم وجود ثابت فى العقل العلمى والإعتبار. فكان و لا بدّ من التفكير فى حلّ لهذه الشبهه، أو إعادة النظر فى أصل المبنى وتقييمه وسيأتى تمام الحديث عنه.

النقطة الرابعه عشره: ألفتنا إلى أنّ الإنسان موجود علمى، بمعنى أنه يتعاطى مع العلم، وهو وسيطه إلى الخارج، وإن حسب أنه مرتبط بالخارج مباشره. و حينئذ المحمولات التى يحملها على موضوعاتها لا- يحملها على الموضوع الخارجى و إنما على الموضوع الذهنى، وهذا نوع من أنواع الإعتبار و إن كان للموضوع مطابق، إلا أنّ هذا النمط من الإعتبار اعتبار فلسفى نفس الأمري،

أى له منشأ انتزاع خارجى موجود فى حين أنّ الإعتبار الأصولى - والذى تحدثنا عنه - لا مطابق له فى الخارج كما ذكرنا و إنما يكون منشأ لتحقق المعلوم فى الخارج. من هذا العَرَض اتضحت لنا حقيقه الإعتبار، ونظريه العلامه فى مسأله وجوب متابعه القطع واستحقاق العقوبه على المخالفه، كما اتضحت نقطه اختلاف العلامه مع الشيخ الإصفهاني.

\*\*\*

أقول: تفصيل الجواب عن هذا الإستدلال

إنّ فيه غفله بسيطه يبعد صدورها منه جداً، وهى أنّ القضايا الحقيقيه ليست مساويه للقضايا الخارجيه بالفعل فى الآن الحاضر، إذ القضايا الحقيقيه عند ابن سينا مثلاً- هى التى عقد الوضع فيها، أى قضيه الوضع جهته ومادّته بالإمكان غير القضيه المركبه من عقدى الوضع والحمل وجهتها وهى كلّ ذات ثبت لها عنوان الموضوع، ثبت لها عنوان المحمول [فجهه ومادّه الثبوت الأوّل مغايره لجهه ومادّه الثبوت الثانى] فمثلاً هل كلّ ذات ثبت لها عنوان الموضوع بالضروره أو بالإمكان أو بالفعل يثبت لها عنوان المحمول أو لا؟

لدينا جهه قضيه بين الموضوع للمحمول وجهه قضيه فى نفس عقد الوضع وعقد الحمل، وجهه القضيه فى عقد الحمل متناسبه مع جهه القضيه فى قضيه الأمّ المركّبه بخلاف جهه القضيه فى عقد الوضع فقط.

فذهب ابن سينا إلى أنّ جهه القضيه فى عقد الوضع هى الإمكان، أى كلّ ذات أمكن أن يثبت لها عنوان الموضوع، يثبت لها عنوان المحمول، بنفس جهه قضيه الأمّ.

وذهب الفارابى إلى أنّ جهه عقد الوضع هى المطلقه الفعلية، أى الثبوت فى أحد الأزمنه الثلاثه، سواء المستقبل الأبدى أو الماضى الأزلى أو الحاضر من باب التوسعه فى دائره المطلقه الفعلية وليست منحصره فى الماضى القريب.

ص: ١٠١

وأكثر الفلاسفة مالوا إلى رأى ابن سينا وأنه يكفى فى كون القضية حقيقه أن جهه عقد الوضع إمكانيه.

وهنا نقول: القضية الحقيقه قد تكون جهه عقد وضعها جهه إمكانيه، فضلاً عن جهه قضيه الأم التى قد تكون أيضاً إمكانيه، ومع ذلك تبقى القضية حقيقه؛ فلا تحصر القضايا الحقيقه فى الخارجيه، فضلاً عن الخارجيه فى الموضوع الحاضر أو الماضى الوجود، بل أن القضايا الحقيقه تسع الممتنعات، مثل: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (1) فالتلازم الوجود بين الممتنعات واقعى، ويشير إليه جواب الرضا (عليه السلام) عن «هل يعلم ربك بالممتنعات أو المحالات؟» فقال (عليه السلام): «يَعْلَمُ حَتَّى يَلْوِزَ المَمْتَنَعَاتُ»؛ فالقضايا غير البتية حقيقه أيضاً.

فالإرادة البشرية لا تنطلق لتحصل الوجود الحاضر أو الماضى، لكن ذلك لا يلزمه انبعاثها من القضايا الإعتباريه؛ لأن ما يبقى من القضايا غير الخارجيه هو القضايا الحقيقه بلحاظ الوجود الإستقبالى.

فالصدق جميل أو حسن، الكذب قبيح، هذه قضيه مثلاً الإراده تسعى لتحصيل الصدق والصدق غير موجود فى الخارج، لكن لا يستلزم ذلك كون القضية إعتباريه! فعدم وجود الشيء محققاً فى الخارج لا- يعنى أن القضية إعتباريه. فالقضايا الحقيقه موضوعها مقدر موجود.

أما ضروره الحاجه إلى قانون إعتبارى [ سواء سماوى أو بشرى عند المتكلمين والأصوليين من الإماميه ] هو أن العقل العملى لَمَّا كان يقتصر إدراكه على القضايا الكليه الفوقانيه فى الحسن والقبح، مثل «الظلم قبيح والعدل حسن» أو الكليات المتوسّطه القريبه للعالى، مثل «الصدق حسن والكذب قبيح»، وكذلك فى الفضائل والراذل الخلقية، العقل المحدود البشرى تخفى عليه جهات الحسن والقبح فى الجزئيات المادون، مثلاً قضيه «أن فى القمار قبحاً» ليست من

ص: ١٠٢

الكليات الفوقانية، بل من الكليات التحتانية، وكذلك قبح نكاح الشغار يخفى على العقل البشرى وكذا كون الربا ذا مفسد، تخفى على البشر جهات قبحه.

فما أن تنتزل الأفعال وتصل إلى الفعل الجزئي تخفى على العقل البشرى المحدود جهات حسنها وقبحها وكذلك المتوسطات الدانية فضلاً عن التحتانية تخفى على العقل البشرى المحدود جهات حسنها وقبحها، فمن ثم إنبثقت الحاجة إلى القانون.

### الإعتبار الإلهي

فالإعتبار مَمَّنْ يُطَّلَعُ عَلَى جِهَاتِ الْحَسَنِ هِيَ بَيَانٌ وَحِكَايَةٌ لِتِلْكَ الْجِهَاتِ ضَمَّنَ قَوَالِبَ وَقَضَايَا إِعْتِبَارِيَةٍ غَرَضُهَا الْكَشْفُ عَنْ جِهَاتِ الْحَسَنِ وَالْقَبْحِ؛ غَايَةُ الْأَمْرِ لَا تَكْشِفُ عَنْهَا تَفْصِيلاً؛ لِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ الْحِكَايَةَ إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ مِنَ الْقَضَايَا الْعَقْلِيَّةِ، بَلْ تَجْمَعُ الْحِكَايَاتُ فِي حِكَايَةِ إِجْمَالِيَةٍ بِالْقَضَايَا الْإِعْتِبَارِيَّةِ فِي الْكَشْفِ عَنْ تِلْكَ الْجِهَاتِ الْحَسَنِ وَالْقَبْحِ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ الْبَشْرِيَّ إِنَّمَا يَدْرِكُ الْكَلِّيَّاتِ الْفُوقَانِيَّةِ لِجِهَاتِ الْحَسَنِ الْقَبْحِ فِي الْأَفْعَالِ، أَمَّا الْمَتَوَسُّطَاتِ إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ فَضْلاً عَنِ الْجَزْئِيَّاتِ فَلَا بَدَّ فِي الْكَشْفِ عَنْهَا مِنْ تَوْسُطِ الْإِعْتِبَارِ وَلَا إِمْكَانٍ لِلْكَشْفِ بِالْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ إِلَّا بِذَلِكَ.

فالحاجة إلى الإعتبار ليس لأن الإرادة البشرية لا تنطلق إلا من الإعتبار [ كما ادّعاها العلامة ] أو أن الإعتبار ضروره لتوسطه بين الحقيقتين، حقيقته نقص الإنسان وحقيقته كمال الإنسان كما بينه العلامة، بل الإرادة تنطلق دائماً من الحقائق، والإعتبار وظيفته الكشف عن الحقائق اجمالاً. وإلا فالإرادة الإنسانية لا تنبعث عن ما لا حقيقته له مع العلم بأنه لا حقيقته له، فالسراب مع الإلتفات إلى سرايئته لا يبعث الإرادة الحيوانية فضلاً عن الإنسانية. والإرادة حينما تنطلق من الإعتبار إنما تنطلق منه لأجل الحقائق المودعه في ذلك الإعتبار، نظير وجوب مراعاة قوانين العبور والمرور.



ويعباره أخرى: الإرادة لا- تنطلق من الإعتبار بما هو هو، وإنما تنطلق من الإعتبار بما هو كاشف عن الحقائق. والإعتبار أكثر ما يتصل، يتصل بقوة العقل العملي. فأهميه الإعتبار من جهة أنه فعل من الأفعال قد يمارس من قبل النفس البشريه وبتوسط قوه العقل العملي التي لديها، ومن حيثيه الفلسفيه يلجأ الفيلسوف في تحقيق هذه الظاهره الموجوده لدى الفاعل الإرادى الانسانى؛ ومن ههنا تظهر الضروره الملجئه للفيلسوف في البحث عن الإعتبار وأقسامه.

وهناك وجه آخر أو إلقاء آخر له للبحث عن الإعتبار، هو أنه كثير من الحقائق ربّما تختلط لدى النفس بين كونها قضايا إعتباريه، لا- الإعتبار الفلسفى بالمعنى الأخصّ الذى له منشأ نفس أمرى، بل الذى بمعنى مطلق ما ليس له واقع يطابقه ومنشأ يؤخذ إذ كثيراً ممّا تختلط الحقائق بهذه الأمور الإعتباريه، فمن ثمّ تميّزها أمر بالغ الأهميه وكما تبّهت الفلسفه الإسلاميه إلى اختلاط القضايا الذهنيه الحقيقيه مع الحقيقيه الخارجيه وكان مورداً لتشويش الكثير من الأبحاث فيالمعارف البشريه، كذلك اختلاط القضايا الإعتباريه مع القضايا الحقيقيه أصبح مورداً لتشويش الكثير من المسائل فى المعارف البشريه، فلا بدّ من التمييز بين القضايا الإعتباريه والحقيقيه، ثمّ بين الحقيقيه الذهنيه والحقيقيه الخارجيه.

وقد ركّزت فى الفلسفه جهوداً كثيره بتمييز القضايا الحقيقيه الذهنيه عن الخارجيه، والسبب فى أهميه ذلك هو أنّ القناه التى يستلم الإنسان منها معلوماته هى عبر قناه ذهنه فى علومه الحصوليه، فإذا لم يبيّن ما هو من مختصّات رواسب القناه وخصوصيات الوجود الذهنى وما هو آتٍ عبر القناه وما هى الصوره للوجود الخارجى لم يميّز بين أحكام الوجود الذهنى وأحكام الوجود الخارجى وكثير من الإشتباهات نشأت من الخطأ بينهما وأحكامهما. وهذه الأهميه نفسها ثابتة للبحث عن الإعتبار.

ثمّ قال فى مقاله الثانيه: إنّ الفاعل الإرادى كيف تتولّد إرادته

وكيف يتحقق اختياره من الإعتبار.

أقول: ما يذكر في المباحث التكوينية من قواعد بعينها آتٍ في الإعتبارات. وسبب ذلك أنّ الإعتبار يتوقف على شؤون الإرادة، فلذلك بسط العلامه البحث فيها بما يبحث في العله والمعلول وأقسام الفاعل الإرادى، فلذلك لا حاجة لنا إلى ذكرها ونذكر الفصل الآخر فيتلك المقالة وهو مهم جداً، حيث إنّ في مقاله الأولى قد سلط الضوء على كيفية نشوء الإعتبار عن الحقيقه وفي آخر مقاله الثانيه يريد أن يسلط الضوء على كيفية نشوء التكوّن عن الإعتبار.

فالمقاله الأولى فى كيفية نشوء الإعتبار عن التكوين وهنا فى مقاله الثانيه فى كيفية نشوء التكوين عن الإعتبار وهذا أمر معضل، إذ نشوء الإعتبار عن التكوين قابل للتصوير، باعتبار أخذ معنى من وجودات تكوينيه؛ أما نشوء التكوين من إعتبار فهذا ممتنع التصور إبتداءً وهنا يسلط الضوء على ذلك.

وقدم تعريف الإعتبار وهو أخذ الشىء الماهوى من وجود وموجود حقيقى واعطاؤه لشىء آخر. مثلاً ماهيه الملكيه الموجوده بوجود تكوينى لدى الإنسان فى سلطته على أفعاله، هذا المعنى والماهيه يأخذ العقل ويعطيه لشىء آخر، للغذاء مع نفسه أو لنفسه مع الغذاء، فأخذ حدّ الشىء من موجود حقيقى وهو سلطنته على أفعاله وأعطاه للغذاء الذى بينه وبين الإنسان، لأنه لا ربط حقيقياً بينهما، فأخذ حدّ الشىء من موجود حقيقى وهو سلطنته على أفعاله وأعطاه لشىء آخر، هذا هو الإعتبار. غايه الأمر حين ما يعطيه لشىء آخر يفرض له وجود وهمى تخيلى لا حقيقى ونحن نتبع العلامه فى هذا التعريف نفسه.

ثم قال: إنّ الإراده عندما تتولّد وتتولّد منها الفعل التكوينى، الإراده توجد الفعل التكوينى وهو إمّا فيه كمال الإنسان أو نقصه، فههنا نشأ التكوين عن الإعتبار حيث أنّ الإعتبار ولّد الإراده وهى ولّدت الفعل التكوينى الذى فيه كمال أو نقص. فالإراده بتوهم

هذا العنوان

ص: ١٠٥

الإعتبارى ولدت الفعل التكويني، فاتضح بهذا وساطه الإعتبار بين

حقيقتين [ حقيقه النقص فتولّد الإعتبار، فيتولّد الإراده، فيتولّد الفعل التكويني الخارجى ] فتكون الإراده بين حقيقتين.

### نكات فى كلامه

الأولى: هى أنّ الإعتباريات سبب وجودها هو أنّ الفاعل الإرادى لا يمكن أن تتولّد إرادته إلاّ من الإعتبار.

والثانيه: وساطه الإعتبار عنده هو وساطته فيتحرّك الإراده ومن ثمّ إيجاد الفعل التكويني وأخذه من أمر تكوينى آخر أو بين نقص الإنسان وكماله، هاتان النكتتان هما مورد للتأمل، وإلاّ فما ذكره فى تقسيم الأقسام متين.

أما النكته الأولى: وهى أنّ الحاجه إلى الإعتبار هو كون الإراده لا تتولّد إلاّ من الإعتبار، فغفله غريبه منه (قدس سره) حيث إنه نفسه وأكثر الفلاسفه قالوا بأنّ القضايا الحقيقيه ليست مرهونه بوجود الفعل الخارجى، والذى لا يحرك الإراده هو وجود الفعل الخارجى الحاضر، لأنه تحصيل للحاصل وأما القضايا الحقيقيه [ أى غير القضايا الخارجيه المقيده بكونها خارجيه ولو كان قضيه مطلقه فعليه استقباليه أو كانت القضيه حقيقيه تقديرية لوجود استقبالى ] فلمّ لا تكون تلك محرّكه لإرادته الإنسان.

نعم إرادته الإنسان لا تتولّد من قضيه خارجيه موجوده ولذلك يقال: إنّ مدركات العقل النظرى بنفسه لا تحرك الإراده مباشره، وكذلك التوحيد النظرى بنفسه ليس توحيداً تامّاً، بل لا بدّ من وساطه العقل العملى، كى يحرك الإراده ولا بدّ فى التوحيد النظرى من مراتب توحيديه عمليه، كى يقال إنه موحد تامّ، كما أنّ التوحيد النظرى بنفسه ليس بإيمان وتسليم تامّ والإقتصار عليه يكون كمقوله بنى اسرائيل (يُدُّ اللَّهُ مَغْلُوبَهُ) (١) يعنى بالنسبه إلى أفعالنا وقوانيننا لا ربط

ص: ١٠٦

فالعقل النظرى بمفرده لا يوجب تحريك الإراده. هذه النقطة صحيحه ومتينه، كما أنّ الفاعلين بالإراداه لا يستكملون إلا بأفعالهم الإراديه، وهذه نقطه أخرى تامه. فكل فاعل إرادى لا يستكمل إلا بالإراداه. ولكن هاتين النقطتين لا توجبان القول بأنّ الإراده تنطلق من الإعتبار؛ لأنّ فى البين مدركات العقل العملى وهى مدركات حقيقه [ أى مدركات بصياغه القضيّه الحقيقه لا القضيّه الخارجيه ]، يمكن أن تحرك إراداه الإنسان القضيّه المطلقه الفعليه؛ لأنّ هذه القضيّه غير ملحوظ فيها خصوص الزمن الحالى، بل مع زمان الإستقبال وهو شىء غير موجود، فتسعى الإراده لتحصيل شىء غير موجود. والفعل المأخوذ فى القضيّه المطلقه الفعليه المستقبليه أو القضيّه الحقيقه وجوده رهين ومعلول لإراداه الإنسان.

فأتضح أنّ القضيّه الحقيقه تحرك الإراده؛ لأنّ متعلقها شىء غير موجود - لاستقباليتها - والفعل الذى فيه كمال [ وجوده منوط بإراداه الإنسان ] يولّد الشوق للإنسان فإنّ الشوق وليد تصوّر الكمال، فإذا التفت الإنسان إلى أنّ كمالاً ما موجود فى فعل ما [ الفعل الإستقبالى ] والمنوط وجوده بالإراداه حينها يتولّد لديه شوق والشوق تولّد منه الإراده، فيسعى الإنسان لتحقيق تلك القضيّه.

فتلك المقدمتان اللتان استدلتّ بهما العلامه مقدمتان تامتان ولكن لا تستلزمان مدّعا، فيمكن أن تنشأ الإراده من الحقائق وسيأتى أنها دائماً تنشأ من الحقائق وما يتراءى من أنها تنشأ من قوانين إعتباريه ففى الواقع ليس إنبعائها من تلك القوانين.

أمّا النكته الأساسيه الثانيه: إنّ العلامه بعد أن برهن أنّ الإراده تتولّد من الإعتبار، قال: ههنا إنبثقت الحاجه للإعتبار. أنّ علّه الحاجه إلى الإعتبار هو احتياج الفاعل الإرادى للاستكمال فى أفعاله ولا تتولّد الإراده إلا بالإعتبار.

وأما على ما بيناه من عدم لزوم تولد الإراده من الإعتبار، فما هي الحاجه إلى الإعتبار ومن أين نشأ الإعتبار؟

نقول كما ذكره الأصوليون والمتكلمون: إن الإعتبار منشؤه أن العقل العملي أو النظرى محدود فى مدركاته [ بتسليم كافه ذوى العقول مطلقاً ] فإنهم يسلمون بأن العقول البشريه محدوده وليست لا محدوده، ورأس المال الموجود لديها هو البديهيات التى ينطلق منها العقل البشرى سواء النظرى أو العملى، ويتوصل به العقل بمفرده إلى مقدار من النظريات لا إلى كل النظريات.

### جهات الحسن والقبح فى الكليات الفوقانيه والمتوسطه

وبعبارة أخرى: العقل العملى يدرك الكليات الفوقانيه على دائره وسيعه جداً [ مثلاً الظلم قبيح والعدل حسن والإحسان حسن ] والكليات التى تأتى بعدها رتباً كجنس للأفعال أو الكليات المتوسطه [ كالصدق حسن والكذب قبيح والبخل قبيح والعلم حسن والفضائل حسنه والرذائل قبيحه ] وهذه قد تخفى على العقل العملى أو النظرى تمام جهات حسنها أو قبحها، فضلاً عما إذا تنزلت، أى صارت جزئيات إضافيه أو حقيقيه ولذلك لا يستطيع الإنسان دائماً فى الفعل الخارجى الخاص أن يعلم كل جهات الحسن والقبح الموجوده أو المنفعه أو المضره أو جهات الكمال والنقص فيه؛ لأن جهات المنفعه والمضره فى الفعل قد لا تكون فى نفسه بل بلحاظ لوازم الفعل.

وقد يقوم الإنسان بفعلٍ ما وينظر إلى الفعل فى نفسه وبنظره ظنيه أو قد يصل إلى العلم تاره لا فى غالب الموارد، بل الغالب أنه لا يصل إلى كل جهاته وهذا بخلاف من يكون عقله محيطاً بالاتصال بالمنبع اللامحدود، فهو يعلم الفعل الفردى أو الاجتماعى بكل جهات حسنه أو قبحه ولوازمه ولو بألف واسطه كذا وكذا.

فالإنسان الفرد أو المجموع البشرى أو العقل المجموعى التجريبي

من دون شريعته تهديده بإعتماده على نفسه وعقله المحدود الفرد لا

يمكنه أن يعرف كلَّ جهات الحسن القبح في الكليات المتوسطة أو التحتانية، فضلاً عن الفعل الجزئي الخارجى، سواء الفعل الفردى أو المجموعى، ولا- يستطيع أن يتوصّل إلى كلَّ جهات الحسن والقبح لا- أنها غير موجوده، إذ وجودها غير مرتين بالإدراك إذ إدراك الإنسان محدود، فلا بدّ له أن يستعين بالأمحدود وهو البارى عزّ وجلّ، من هو عالم لا تخفى عليه الخفيات. ومن هذه الحاجه للأمحدود تبزغ وتتولّد الحاجه إلى القوانين والإعتبار والشريعته؛ فسبب الحاجه إلى الإعتبار هو محدوديه مدركات إدراك العقل العملى والنظرى للإنسان، وهذه المحدوديه تلجئه للإستعانه بقضايا إعتباريه.

### الإستغناء عن الإعتبار بالإخبار

وقد يتساءل: غايه ما يثبت هو الحاجه إلى العالم المحيط، ويمكن سدّها وإغنائها بالحكايه عن الواقع بالقضايا الخبريه فلمّ تكون إعتباريه؟ إذ منشأ الحاجه هى الكشف عن الواقعيات، وأمّا الإعتبار فلا دخل له فى الواقع.

قلت: هذا الكشف لو كان بالإخبار عنها تفصيلاً، لما وصلّ الإخبار إلى حدّ يقف عنده؛ لأن شجره الأفعال وأنواعها وأصنافها لا تصل إلى حدّ ولو كان البناء على الإخبار بالقضايا الحقيقيه لما وصلّ الإخبار إلى حدّ الذى هو من سنخ العلم الحصىلى.

وبيان آخر: كان من اللازم على البارى أن يجعل الكلّ أنبياء أو رسلاً يبيّن لهم بالعلم الحصىلى آحاد الأفعال وجهات الحسن والقبح فيها وهذا خلف وجود القسم الغالب من الحقيقه الإنسان الذى فيه خير أكثرى، لا خصوص القسم الأوّل الذى هو خير محض، ويبطل الإمتحان بشرائطه الخاصّه فى هذا النظام الأكمل، فلا بدّ من درجات وهذا لا يتوافق مع كون درجه العلم واحده ولا يتوافق مع كون الكلّ

وبيان ثالث: إن الإخبار عن جميع كليات الأفعال لا يكفي أيضاً ولا البيان للأشياء العاليه؛ لأن هناك اختلاطاً بين الأفعال أو بين القضايا الحقيقيه فى الأفعال، فعند الإختلاط بين جهات الحسن والقبح ليس فى البين مميز وتبقى تلك الفاقه وذلك الفقر عند الإنسان، لأن الغرض أن العقل محدود والبيان غير كافٍ.

فلذا مسّت الحاجه إلى الإعتبار؛ لأنّ بالإعتبار يمكن أن ينظّم إرادته الإنسان وفق جهات الحسن والقبح الواقعى بنحو غالبى لا دائمى، فإنّ الدائمى لا- يمكن. لذلك كانت ملاكات الأحكام الشرعيه غالبيه فى مواردّها لا دائميّه ولكن هذا هو المقدار الممكن المقذور. فلذلك صارت القضية إعتباريه ولم تكن حقيقيه، أى هى بلحاظ ما تكشف عنه من جهات واقعيه قضايا حقيقتها خبريه، لكنّها خبريه غالبيه لا- دائميّه، وتنظيم تلك القضايا خبريه يكون بنحو تستوفى غالب الملاكات؛ لأنّ كلّ الملاكات ليس من مقدور الطاقه البشريه.

فهذا هو معنى القضايا الإعتباريه، فليست هى بلحاظ الواقع أن تطابقه دائماً وإنما هى قضيه فرضيه، الغايه منها الإخبار الإجمالى الغالب عن الواقعيات.

فمنشأ الحاجه إلى الإعتبار هو محدوديه العقل البشرى وعدم إمكان اطلاع العقول المحدوده بالوسائل الوجوديه المجهّزه بها من قوى العلم الحصىلى والنظام المفروض إلّا بتوسط الإعتبار.

### الإعتبار فى القوانين الوضعيه

ويّضح من ذلك أنّ الوساطه ههنا فى الكشف لا فى ترتّب التكوين على الإعتبار. ويؤيد ما قلنا إنّ فى القوانين الوضعيه البشريه منشأ الحاجه إلى الإعتبار هو ذلك، مثلاً خبراء المرور وحركه المواصلات ليس بإمكانهم إبلاغ كافّه المجتمع بالقضايا الحقيقيه فى خصوصيات وسائل النقل. وكيف يوصلون إلى كافّه المجتمع كلّ

الجهات فى أفعال حركة المرور، فإنه لا يمكن إلاّ بسنّ قوانين إعتباريه، فتبيان كلّ جهات الحكمة فى إشارات المرور وخطوط غير متيسره.

وكذا الأطباء لو أرادوا أن يُطلعوا المجتمع بكافه خبرتهم، لا يمكنهم ذلك بتوسط قضايا حقيقه خبريه تكوينيه، بل يؤخذ منهم جماعه فى المجالس التشريعيه ويشرّع قوانين طئيه يجب أن لا يتجاوزها عامّه المجتمع وقس على هذا فى بقيه الخبرات.

### محدوديه العقل البشرى منشأ لغه القانون الإعتبارى

فالواضع للسنن والتشريع يجب أن يكون أكمل القوم عقلاً- وأكملهم علماً كى يسنّ لهم ما ينفعهم ويسنّ لهم المنع عن ما يضرّهم، إذ ليس بالإمكان ابلاغ كلّ الجهات إلى كافه الناس ويعبّر عنه هذا بفلسفه القانون، أى القضايا الفرضيه البديله عن القضايا الحقيقه التى لا يمكن إخبار كافه المجتمع، فيسنّ لهم الإعتباريات.

فلغه القانون الإعتبارى فى الفطره البشريه نشأت من محدوديه عقل البشر وألجأه ذلك إلى الإستعانه بعقل أكمل منه وإستعانته لا تتمّ إلاّ- بالإعتبار ولا- تتمّ بالإخبار التكوينى. فلغه القانون وليده للغه العقل ولا يمكن تنزّل لغه العقل الحصى إلى التفاصيل، والقضايا الإعتباريه متولّده من القضايا الحقيقه هذه.

### تعريف الإعتبار

ثمّ ذكر العلامة أنّ الإعتبار هو أخذ حدّ شىء لشىء آخر وهذا التعريف هو تعريف غالب الأصوليين من الإماميه ولا غبار عليه. وبين فى الميزان ورساله الولايه وفى حاشيه الكفايه: أنّ القضيه الإعتباريه هى التى ولّدت الإراده، والإراده ولّدت الفعل، وهذا الفعل البشرى الصادر عن الإراده وإن كان معنوناً بعنوان اعتبارى، لكن نفس الفعل البشرى هو وجود تكوينى. فالإعتبار حيث كان لباساً



وعنواناً لأفعال تكوينيه فيكون واقعها باطن الشريعة وباطن القانون الشرعي، وفي الأفعال التكوينية كمالات وفي الأفعال المحرّمة دركات. فهذا هو دور وساطة الإعتبار بين الحقائق؛ فهو يتوسّط بين الإرادة والفعل التكوينيين بجعله حدّاً عنوانياً ماهوياً للفعل، ولكن على ضوء المبنيين في النقطة الأولى والثانية من كيفية توسط الإعتبار يظهر أنّ وساطة الإعتبار ليست ذلك، حيث ذكرنا أنّ الإرادة تنطلق من القضايا الحقيقية، بل ادّعينا أنها دائماً تنطلق من القضايا الحقيقية لا أنه في الجملة فقط.

وبينا الدليل عليه في الجملة في النقطة الأولى كما أنه في النقطة الثانية بينا أنّ مرجع الحاجة إلى الإعتبار ومنشأها لغاية العلم والإدراك لجهات الحسن والقبح، أي أنّ منشأ الحاجة إلى الإعتبار هو الكشف عن جهات الحسن والقبح، أي الوساطة في الإثبات لا- الوساطة في الثبوت كما بينها العلّامه، حيث إنّ مفاد بيان العلّامه هو الوساطة في الثبوت، باعتبار أنّ الإعتبار يوّلّد الإرادة والإرادته تولّد الأفعال التي هي الكمالات أو الدركات، بينما بناء على ضوء النقطة الثانية التي بيناها من أنّ الحاجة إلى الإعتبار هي محدودية العقل البشري، أي أنّ الإعتبار يحتاج إليه من جهة كشفه اثباتاً عن جهات الحسن والقبح في الأفعال، يظهر أنه ليس في البين واسطه ثبوتيه وهذا هو ما عليه المتكلّمون والأصوليون من الإماميه.

نعم بقيه الأمور والتقسيمات التي ذكرها العلّامه تامه وجيّده والكثير منها زبده التحقيقات الأخيره التي توصل إليها في الفقه والأصول ولا غبار عليها. نعم، في بعض الأمثله تأملات، مثلاً ما مثله من الحاجة إلى الأكل من أنه لابدّ من توسيط الإعتبار، فمن البين أنه لا داعي لفرضه الإعتبار فيه، حيث إنّ الأكل للغذاء مكتمل للبدن بنحو القضييه الحقيقيه ومولّد ومحرك للإرادته، فيتولّد الشوق لإيجاد الأكل، فتتولّد الإرادته، ثم يقوم الإنسان بالفعل فهذه القضييه حقيقيه، فلا- تفرض إعتباريه؛ فكما ذكرنا من أنّ القضايا الإعتباريه

إنما يتوصل بها ويحتاج إليها في الموارد التي لا يدرك فيها العقل النظري أو العملي جهات الواقع، وأما مع إمكان إدراك العقل لجهات الواقع بسهولة فلا حاجة حينئذٍ لتوسط الإعتبار.

ونقول بأنه قد اتضح في ما بيننا من التأمل في كلام الطباطبائي أنّ الإرادة تنطلق دائماً من الحقائق والقضايا الحقيقية ومع ذلك قلنا إنّ هناك حاجة تدعو إلى الإعتبار في ما كان العقل البشري محدوداً لا يطّلع على جهات الحسن والقبح في الفعل، وأنّ الإرادة تنطلق من الإعتبار ولكنها لا تنطلق من الإعتبار بما هو اعتبار أو بما هو لا- واقع له ولا- واقع ورائه وإنما تنطلق من الإعتبار لما للإعتبار من كشف اجمالي عن جهات الحسن والقبح والقضايا الحقيقية، ولذلك أنّ الفاعل الإرادي لا يتبع إعتبار أى معتبر وإنما يتبع إعتبار المعتبر المطلع على جهات الحسن والقبح.

وأما إذا كان المعتبر بنفسه جاهلاً بجهات الواقع فالإرادة لا- تتولّد من اعتبارات ذلك المعتبر؛ لأنّ الفرض أنّ ذلك المعتبر لا يطّلع على جهات الحسن والقبح، فكيف تتولّد الإرادة؛ إذ أنّ الإرادة لا تنطلق إلّا بلحاظ أنّ المعتبر محيط سواء احاطه لدنيّه ذاتيه كالله عزّ وجلّ أو احاطه بسبب تجربته والخبره كما في القوانين الوضعيه مثلاً، فانطلاق الإرادة في الجملة في منطقه القضايا الإعتباريه التي لا يدركها العقل ليس للإعتبار بما هو، بل بما هو كاشف اجمالي عن الواقعيه الحقيقيه عندما تطمئن النفس بهذا الكشف بقدر ما تدعن لذلك المعتبر من علم واحاطه.

ومن ثمّ ذكر أرسطو بأنه لا بدّ أن يكون المسنّن للقوانين التشريعيه في المجتمع والإجتماع أن يكون إنساناً إلهياً محيطاً بالجهات الواقعيه عالمّاً بالعوالم العاليه وهي تتفق مع نظريه الإصفيهانى في إعتباريه الحسن والقبح، ولكنها تزيد عليه أنه من النوع الذى لا يقبل الردع من قبل الشارع، لأنه ضروره فطريه وإن كان إعتبارياً ومن صنع الواهمه.

إشارة

وبيانها أنّ استحقاق العقوبة الأخروية ليست من مدركات العقل العملي، بل هي تعبد نقلى محض.

و ذلك لأنّ مناط اعتبار العقلاء للعقوبة إما أن يكون التأديب أو التشفى أو المصلحه العامه؛

والأول: لا معنى له لمضى وقته، وعدم وجود تكليف في الآخرة؛

والثاني: غير معقول بالنسبه للعقلاء فضلاً عن الشارع؛

والثالث: يعتمد على وجود نظام ومدنيه واجتماع وهو مفقود في الآخرة.

نظريات في تفسير العقاب الأخروي

و من زاويه اخرى: إنّ العقاب الأخروي [ الذي دلّ النقل عليه ] توجد ثلاث نظريات في تفسيره:

الأول: تجسّم الأعمال الذي تشير إليه الآية الكريمة: (وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) . (١)

و لا طريق للعقل إلى معرفه الأعمال التي تكون سبباً تكوينياً وذاتياً للعقاب إلا من طريق كشف الشارع، ولذا قيل في تفسير كون النبي بشيراً و نذيراً: أنه يبشّر بما للعمل من صوره اخرويه حسنه، وينذر بما للعمل من صوره سيئه، ممّا ليس للعقل البشري إحاطه به، ومن ثمّ احتاج إلى متّمم و مكمل و هو الوحي.

فإنّ كلّ تجسّم الأعمال يدركه العقل، و أمّا صغريات العقوبة المتجسمه و كفيّتها فلا يدركها العقل، كذا لا يدرك العقل جزئيات الفعل الشريره الموجه لتجسّم الأعمال. بل حتّى الدليل البرهاني

ص: ١١٤

الكلى مواد كانت يالقات من الشرع و إرشاد و تنبيه، و من ثم ليست المسأله عقليه بمعنى أنها من إبداعات العقل مستقلاً عن الوحي، و إنما بيركه الوحي أدرك ذلك. و يدل على ذلك عدم طرح المسأله و عدم إدراك العقل لها قبل الإسلام.

الثانى: إن العقوبه الأخرويه سير تكاملى للنفس البشريه، على حد المرض فى دار الدنيا، فلا يمكن للعقل الإحاطه به بدون البشير النذير؛ و أن العقوبه الأخرويه جزائيه بجعل من الشارع تشريعاً كما هو الحال فى العقوبات الجزائيه الدينويه لدى الموالى العرفيين، و على هذا فهى تعدد بجعل من الشارع.

الثالث: إن العقوبه الأخرويه من مقتضيات مصلحه ذلك العالم، كالشر الموجود فى عالمنا، فإنه شر نسبي ولكنّه ضروره بالنسبه إلى العالم ككل، و هذه أيضاً لا ينالها العقل.

ونضيف احتمالاً- رابعاً: وهو ما ذكره العرفاء من أن العقوبه من لوازم الأسماء كالقاهر، بالمقابل المثوبه و بجنبه من لوازم أسماء اخرى كالجميل، من دون أن يلزم الجبر لفرد ما على لازم من هذين اللوازم. و من ثم نفى المنتفى قاعده البراءه العقليه و إدراك العقل لعدم ترتب العقوبه.

مناقشه إجماليه للنظريه الرابعه التى تبناها المنتقى فى أن استحقاق العقوبه تعبدى:

فى البدايه نلفت النظر إلى أن تقرير هذه النظريه كان تقريراً لحديث المنتقى ليس أكثر، و هناك عرض آخر للنظريه يشكّل واحده من صياغات مدعى الأخباريين.

و خلاصته: إن العقل لا يمكنه إدراك ثبوت العقوبه أو نفيها، بدليل قوله تعالى: (وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً) (١)، الذى يدل على نفي الشأنيه و الإستحقاق قبل بعثه الرسل فى الفتره بين رسول و رسول؛ فأصحاب الفتره الذين لم تصلهم الدعوه لا ينالهم عذاب، بل ولا

ص: ١١٥

يستحقون، وهذه الآيه المباركه تدلّ وترشد إلى جهل العقل بتلك العوالم، و أنّ الذى يشبثها وينفيها هو الشرع.

و يؤكد هذا الفهم الوسط الفلسفى الحديث الذى يحدّ من مساحه حركه العقل والعلم الحصولى بحدود عالم العقل، و أمّا العوالم التى هى فوق عالم التجرد فليس من شأن العقل إدراكها وكشفها بمعادلاته، فلا بدّ أن تستقى من الوحي.

هذه النظرية سيتم تنفيذها ونقدها تفصيلاً فى موقعين:

الأول: عند الحديث عن دعوى الأخباريين بإمكان النهى عن القطع.

الثانى: فى البراءه.

و نكتفى هنا بالنقض على هذه النظرية [ بتقريرها المشار إليه هنا ] والتي تشكّل أوليات الرد والنقد لا غير.

النقض الأول: الروايات المستفيضه الوارده فى تفسير قوله تعالى (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ) . (١) تحدّثنا أنّ أصحاب الفتره إذا كانوا من عبده الأوثان يخلدون فى النار، فإنها تدلّ بالالتزام على أنّ المراد من الرسول هو الأعم من الرسول الباطنى [ العقل ] أو الظاهرى. و يؤكد ذلك روايه الإمام الكاظم (عليه السلام) الوارده بهذا المضمون، و مع ذلك نتساءل كيف كان للعقل دور فى فهم ما وراء العقل؟ ثمّ ما هو الفرق بين عباده الأوثان والظلم؟ و مع انكار فهم العقل نتساءل عن تفسير الروايات المشار إليها.

النقض الثانى: عوالم الآخره وتفاصيلها وشؤوناتها ليست أعظم من العالم الربوبى، ومعرفة الرب وصفاته مفتوح للجميع باتفاق الجميع، مشفوعاً ذلك بدلاله الروايات؛ فإذا كانت مثل هذه المعرفة تنال بالعقل فكيف بعوالم اخرى دونها فى الدرجه؟! هذا و إن كانت

ص: ١١٤

تثبت للمعرفة العقلية حدود، وما وراءها لا ينال إلا بقناه الوحي، والتي هي عقل مطلق كما يأتي.

### المناقشه في تقرير صاحب المنتقى

أولاً: أنه لا مانع من إدراك العقل لاستحقاق العقوبه الأخرويه تأديباً للعبد في عالم الدنيا، لوضوح تأثير الترهيب في تلك الدار على سلوك العبد في دار الدنيا، بل حتى نفس ثبوت العقوبه الأخرويه، لها دور في تأديب العبد و إعادته إلى جاده الصواب، أو عدم انزلاقه في المعصيه.

ثانياً: أن التشفي الذي تنكر له المنتقى ليس مرفوضاً بالنسبه للعقلاء، بل وحتى الشارع إذا كان عقلياً، بمعنى أن منشأ عقلي بحث لا غير، كما ألفتنا إلى ذلك في مناقشتنا للإصفهاني.

و لتعميق الفكره نقول: إن العرفاء أشاروا إلى أن من لوازم الأسماء الجلاليه [ كالكبرياء والعظمه ] القهر، ومن لوازم الأسماء الجماليه [ كالرؤوف ] الرحمه الخاصه. وقد سبق أن ذكرنا أن الحقائق المدركه بالعقل تكون سبباً في التأثير في القوى الدونيه؛ و لاحتضنا هذه المدركات من زاويه فاعلها لوجدنا أنها مفاضه من موجودات مجردة عقليه، و تنتهي هذه العلوم في تصاعدها حتى تصل إلى مرتبه تكون بها من لوازم الصفات ومظاهرها، مما يعني أن الحقائق العقليه للمعصوم إنما هي تنزلات من حقائق فوقانيه، و التشفي والغضب المؤلم من الحقائق العقليه يكون تنزلاً للغضب الإلهي و بهذا يفهم ما ورد عنهم: «أن رضا الله رضانا أهل البيت، و أن رضاه رضا أوليائه»، و أنه عباره عن أن نفوسهم مجلى التنزل السليم من الحضرة الإلهيه.

ثالثاً: أنه يمكن تصوير منشأ آخر لاعتبار العقلاء العقوبه واستحقاقها غير ما ذكر في المنتقى، و هو ما ألفتنا إليه من أن المدح و الذم تكوينيان يحكيان الكمال والنقص، و العقل له قدره على

اكتشاف الكمال و النقص فى الأفعال ولو بنحو مجمل، و التفصيل يتم ببيانات الشارع، ومعهُ يمكن درج فكره الإستحقاق على الفعل أو العقوبه فى النقص والذم الحاكي عنه، المحمولان على الفعل؛ بل يمكن تصوير حسن الإستحقاق والعقوبه حتى على مبنى اعتباريه المدح والذم، وإنّ العقلاء هم يعتبرون حسن الإستحقاق الأخرى ولكن شريطه ضمّ الملازمه بين اعتبارهم واعتبار الشارع كى تثبت شرعيه الإستحقاق بواسطه الإدراك العملى.

كما أنّ ما ذكره فى المنتقى من عجز العقل إدراك كنه العقوبه، مهما كان تفسيرنا لها و أنها تجسّم العمل، أو مصلحه ذلك العالم، نقبله على مستوى تفاصيل العقوبات و كفياتها، فإنّ العقل لا سبيل له إلى معرفتها منفصلاً عن الشارع، ولكن على مستوى إدراك كلى العقوبه بنحو التجسّم و غيره، فإنّ العقل يمكنه إدراكها و اكتشافها ضمن إدراكه الكلى أنّ حركته باتجاه التجرد و أنّ أفعاله تساهم فى صياغه وجوده الصاعد المجرد، و أنّ وجوده باق، لا فان، فكلّ فعل له مردود تكوينى فى وجوده المجرد، و يكون لهذا الإدراك أثر الترهيب والردع، و إن كان أخفّ بكثير من معرفه الصوره الأخرى المترتبه على كلّ عمل عمل، و التى لا سبيل إلى معرفتها إلاّ من خلال الشارع.

و من مجموع ما تقدّم اتضحت نقاط الخلل فى هذه النظرية بتقريرها.

و يمكن أن تناقش النظرية بنقاش عام و هو أنّ النظرية حاولت أن تشلّ العقل فى إدراكه للمعاد، و أنه عاجز عن إدراك نتائج فعله فى الآخرة، و ما ذاك إلاّ لتقييدها إدراك العقل لكمال الفعل ونقصه بعالم الماده، و أغفلت أنّ للكمال والنقص جنبتين ماديه ومجرده، و أنّهما ليسا موقّتين و إنّهما دائميان و تفصيل الكلام يتضح فى المختار.

إشارة

و الحديث عنه يكون عبر نقاط:

١ - تاريخ المسألة

إشارة

إنّ هذه المسألة مرّت بثلاثة أدوار:

الدور الأول:

ما قبل الإسلام وعلى صعيد كلّ الفلسفات، من اليونانية والهنديّة والفارسيّة، فقد كان الموقف من مسألة الحسن والقبح أنّها بديهية يقينية، والمنكر لذلك سفسطائي، والقياس المشتمل عليها برهاني. وهذا واضح وصريح لمن يتابع كلماتهم وخلافاً لنسبه المظفر والطوسي وابن سينا اليهم شيئاً آخر.

الدور الثاني:

والذي كان رائده ابن سينا حيث ادّعى أنّ المدح والذم من المشهورات، كان ذلك في كتبه المترجمه والمعبره عن آراء المشاء، إلاّ أنه في بعض كلماته في نفس هذه الكتب، قال بإمكان إقامة البرهان على بعضها ممّا يعنى واقعيته.

و من ثمّ يلاحظ التفصيل في كلمات الخواجه و الآخوند، حيث قالوا بالشهره في بعض، والواقعيه [ النظرية ] في بعض آخر.

و السّرّ في هذا التغيير ما كان سائداً في أوساط الفلاسفه و هو:

١. إنّ أبا الحسن الأشعري فكّك بين المدح والذم وبقى معاني الحسن لنفي واقعيتهما؛ مستهدفاً في ذلك هدم أدلّه علماء الكلام الشيعي في الإمامه، المعتمده على الحسن والقبح؛ و تفكيك اللزوم يعنى أنه ليس كلّ ما يمدح يكون مصيباً للكمال واقعاً وليس كلّ ما يذمّ يصيب النقص الواقعي. و هذا التفكيك انسحب على ابن سينا، فكان إخراج الفلاسفي هو تصنيف المدح والذم في المشهورات أو لا أقلّ إنكار بدايتها.

٢. إنّ القوّه العاقله عند ابن سينا قوّه مدرکه علامه فقط لاعماله،



فى حين أنّ العقل العملى عمّال، فأنكر بداهه مدركات العقل العملى بل يقينيتها وواقعيتها تحاشياً لإشكاليه عمّاليه العقل، و صنّفها فى المشهورات.

٣. عدم جريان البرهان عند ابن سينا فى الجزئيات، وحينئذ إذا قيل: «هذا الفعل الجزئى حسن» لابد أن يكون من المشهورات لا اليقينيات، لعدم جريان البرهان فيها، و اليقينيات مواد برهان.

و هذا الرأى [ عدم جريان البرهان فى الجزئيات ] خدم الأشاعره كثيراً، حيث شوّس بحث الإمامه و سدّ باب البرهان فيه بدعوى أنه جزئى.

### الدور الثالث:

ويتدئ من الشيخ الإصفهانى حيث أنكر بداهه الحسن والقبح بل يقينيتها وواقعيتها كليّيه و صنّفه فى المشهورات و الإعتباريات، ولم يكتفِ رواد هذا الدور حتّى نسبوا ذلك إلى الفلاسفه.

و السبزوارى فى شرح الأسماء وبتبعه اللاهيجى قد تتبها إلى اللبس الذى وقع فيه الأعلام و إن لم يصرّحاً بذلك.

بل الملاحظ لكلمات الفلاسفه [ قديماً وحديثاً، حتّى ابن سينا فى الحكمة العمليه ] يجد أنهم يفسّرونها بتحرّى الأفعال الحسنه و تجنّب القبيحه، و إنّ حسن هذه الأفعال و قبحها ممّا تطابق عليه العقلاء، و إنّ أدلّتها برهانيه وهى يقينيه، واستعمال جانب الشهره فيها فى الإستدلال إنما هو للترسيخ، فإنّ هذا يؤكّد أنّ المرتكز عندهم هو رأى الفلاسفه القدماء، و إنّ التغيير الحاصل إنما هو بسبب لبسٍ حصل عندهم.

### ٢- أدلّه واقعيه الحسن والقبح

#### إشاره

إنّ الأدلّه على واقعيه الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، بل وبتداهتهما [ كما هو مبنى الفلاسفه ما قبل الاسلام والفارابى ] متعدّده و نحن نستعرض واحداً منها تاركين الباقي إلى بحوث علم الكلام.

الدليل يبتدئ من خلال فهم فلسفى لحقيقه المدح والذم.(1) أما المدح فهو عباره عن القضيّه المتكفله لحمل كمال معين على موضوع معين؛ أو هو المخبر به عن الكمال، فالمدح دائماً يتعلّق بكمال. والذم عكسه، فهو القضيّه المتكفله لحمل نقص وشرّ معين على موضوع معين.

وبعباره أدق وأعمق: فإنّ المدح يستبطن الحكايه، فعلاقته مع الكمال الخارجى علاقته الحاكي والمحكى. فهذا الحاكي «المدح» مفهوم فلسفى واعتبار نفس أمرى مأخوذ من نحو وجود الكمال خارجاً، ومن ثمّ فهو ألصق بالخارج من المفهوم الماهوى، وأكثر اتحاداً مع الكمال الخارجى من المفهوم الماهوى للكمال، فيحمل عليه بالحمل الشائع حقيقه، فى حين أنّ حمل الماهيه على الماهيه الخارجيه حمل شائع مجازاً وبواسطه الوجود، و الذم مثله.

### بدايه المغالطه

وبهذا العرض يتضح أنه لا يمكن التفكيك بين المدح والكمال، فإنهما متلازمان أو متساوقان نظير الوحده والوجود، والتفكيك بينهما بصدق أحدهما دون الآخر كان بدايه المغالطه، وقد ألفت سقراط والفارابى إليها وشدّدا النكير عليها.

كذا بين الذم والنقص يأتى الحديث نفسه. ومن هنا كانا واقعيين، لهما نفس أمريه وليسا اعتباريين اصوليين بل المدح والذم بمعنى التحسين والتقبيح لا بمعنى الحسن والقبح، وهذا هو الظاهر من كلمات الأشعري والقائلين باعتباريته.

ومن ثمّ ينسجم تماماً مع ما ذكرناه من أنّ المدح هو حكايه الكمال وهو معنى التحسين، ولا يكون إلاّ بقضيّه ذهنيه، محمولها الكمال الذهنى الحاكي عن الكمال الخارجى. فالحسن والقبح دوماً بمعنى

ص: ١٢١

---

١- (١). و فرق البحث الفلسفى عن اللغوى، أنّ الأول يبحث فى المفاهيم واقتناص صورها ومعرفه حدودها، و من ثمّ يكتسب البحث عموميه ولا يختص بلغه دون اخرى، بخلاف الثانى فإنه يبحث عن وضع الفاظ اللغه و أنها لأى شىء وضعت.

الكمال والنقص ولا يأتیان بمعنى المدح والذم، وإنما التحسين والتقبيح بمعنى المدح والذم.

نعم، الكمال الخارجى مدح عينى لكمال فوقه، أشرف منه وجوداً نظير المعلول، فإنه كلام تكوينى معبر عن علتة. وبما أنه تبلورت علاقته التكوينية بين المدح والذم والكمال والنقص، يتضح فى الوقت نفسه ارتباطهما التكوينى بسلسله من لوازم الكمال والنقص التكوينية، علماً بأنه قد نوقش فى تكوينيه بعض اللوازم، وكان منفذاً للقول باعتباره الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، لأنهما محمولان على تلك اللوازم الإعتباريه، ولا يعقل عروض وحمل تكوينى على اعتبارى.

من هنا كان لزاماً استعراض هذه اللوازم واثبات تكوينيتها حفظاً لتكوينية المدح والذم:

[ ١ ] الملائم والمنافر، وحبّ الملائم وكراهه المنافر.

وهذه قد اتفق على تكوينيتها وواقعيتها، وهى من لوازم الكمال بدليل أنّ الإنسان مفطور على حب الكمال، كما هو مبرهن عليه عقلاً ونقلًا، وعلى كراهه النقص. فالكمال يولد الملائمه وهو مورد الحبّ، والنقص يولد المنافره وهو موردُ للبغض والكراهه.

[ ٢ ] المثوبه والعقوبه الأخرويه واستحقاقهما.

ومن الواضح تكوينيه الأولين لو فسّيرا بتجسّم الأعمال، وحيث إنهما معلولان بحسن الفعل وقبحه، وقد أشرنا إلى أنّ حسن الفعل وقبحه يعنى الكمال والنقص. كذا الإستحقاق الأخروى فإنه تكوينى ولازم للكمال والنقص؛ وذلك لأنه يعنى استعداد الفعل الكامل أو الناقص لترتب الصور البهيه أو القاتمه عليه، والإستعداد والقوه أمر تكوينى معدّ للكمال والنقص الأخروين.

[ ٣ ] العقوبه والمثوبه الدنيويه التى تجعل من قبل العقلاء، كذا العدل والظلم، والخضوع والتعظيم؛ كلّها لوازم الكمال والنقص،

وعلاوه على ذلك تكوينه واقعيه. وإن خالف في ذلك السيد الصدر في العدل والظلم، والعلامة في الأخيرين.

## العدل والظلم

توضيح ذلك: إن العدل عبارته عن استيفاء كلّ موجود إرادى كمالاته الممكنة له، أو إعطاء المستعدّ ما هو مستعدّ له، والظلم عكسه، وهذا معنى تكويني، بل حتى العدالة الإجتماعية واقعيه وتكويني، لأنها تعنى [حسب أدق تعريف عزّها أرسطو] وصول الفرد في المجتمع من خلال نظام المجتمع إلى كلّ كمالاته المرجوّه له، وفي صورته مضاده الاجتماع المدني وصول أفرادها إلى المرجوّ لم تكن عدالة اجتماعية وكان عكسها. كذا القانون العقلائي الذي يشرّع من قبلهم إذا كان يؤمّن وصول الفرد إلى ما يرجوه من الكمالات عند مراعاته وتطبيقه من قبل القوّه التنفيذية، كان عدلاً؛ فإذا فقد القانون هذه الخاصية أو لم يتم تطبيقه حرفياً لم يصل الفرد وسيحرم وهذا هو الظلم.

من هذا الفهم للعدالة القانونيه يعرف أنّ العدالة ليست وصفاً للقانون من حيث هو، وإنما وصف للكمال الذي يستبطنه الفعل المتعلّق للقانون. فالعدالة هي الفعل الكامل، ومع فرض ظلم القانون فهو يعبّر عن أنّ الفعل ظلم ممّا يكشف عن أنّ العدل والظلم في القانون ليس مرهوناً بالقانون وإنما بالكمال والنقص.

من كلّ ما تقدّم يعرف أنّ مقوله «العدل حسن» تعنى أنّ العدل كمال، وبعبكسه «الظلم قبيح» تعنى أنه نقص؛ ومعه لا يكون المدح والذم عليهما اعتباراً جعلياً اصولياً.

وأما الخضوع والتعظيم، فإنهما يوصفان بالحسن من حيث استبطنهما الكمال الذي هو ترويض الصغير على الإقتداء بالكبير، و صفه الإقتداء كمال، والخضوع وأمثاله بما هو تقنين عقلائي اعتباري لا حسن فيه، ومن ثمّ كان الخضوع للجاني فاقداً للحسن

وإن اعتبره ألف معتبر.

كذا العقوبه والمثوبه استحقاقهما فى الدنيا تجعل من قبل العقلاء وتوصف بالحسن من أجل ردع الفاعل عن الفعل القبيح، أو التشجيع والتحفيز على فعل الكمال، فهى معان مشوّقه ومنقّره، والشوق والنفره امور تكوينيه.

وممّا ذكرناه يتضح أنّنا لم ننكر اعتباريه الأمور المذكوره وإنما أنكرنا لزوم الحسن والقبح لهذا الاعتبار من زاويه الاعتبار، بل هما لازمان للاعتبارات المذكوره من بُعدها التكويني الكمال والنقص. وقد أوضحنا البعد التكويني لهذه الأمور. (١)

## تلخيص للأدلة

ولذا يتم الحديث عن الدليل وقبل الانتقال إلى نقطه جديده نلخصه ضمن نقاط:

١. المدح والذم بمعنى التحسين والتقييح لا الحسن والقبح وإنما هما يعبران عن الكمال والنقص دوماً.
٢. علاقه المدح والذم بالكمال خارجاً، علاقه المفهوم الفلسفى الحاكى عن مصداقه. ومن ثم فهما اعتباران فلسفيان لا اصوليان، فهما معنيان حقيقيان.
٣. علاقه المدح والذم بمفهوم الكمال علاقه المساوقه، ولكن مع مفهوم الكمال من حيث حاكيته عن الخارج.
٤. استعراض مجموعه من اللوازم التكويني للكمال التى تقع موضوعاً يحمل عليه المدح والذم.
٥. مناقشه فكره الإعتباريه المحضه لمجموعه من اللوازم الأخرى وإثبات وجود بُعد تكويني فيها، من خلاله تكون لوازم

ص: ١٢٤

---

١- (١). [س] إنّ القانون لو حرّم فعلاً ذا كمال كارتداء الحجاب، عدّ القانون قبيحاً ممّا يعنى أنّ المدح والذم يمكن أن ينصبّ على نفس القانون بما هو؟ [ج] إنّ القبح إنّما هو وصف للكفّ عن الحجاب الملازم للنهى، أو لترك الحجاب المطلوب الملازم للنهى الذى حقيقته الزجر، وهذا واضح بأدنى تأمل.

تكوينه واقعيه للكمال وبالتالي موضوعا للمدح والذم.

٦. يستنتج من مجموع ما تقدم؛ إننا لا نستهدف من الدليل نفي الإعتبار بالمرّه، وإنما نفي فكره كون المدح والذم اعتباريين وهميين أو تخيليين.

٧. بداهه المدح والذم لم تثبت بالدليل بعد وسيتم الحديث عنها لاحقاً.

٨. طبيعه العلاقه بين الإعتبار الفلسفي الإنتزاعي والحسن والقبح الواقعيين.

سيتم إيضاحها لاحقاً إن شاء الله.

ص: ١٢٥

و نوطى لها بالحديث حول الإعتبار:

بادئ بدء لابد أن يعرف أن البحث الأول فى الحجج لابد أن يكون عن حجيه القطع، و ذلك لأن كل حججه تنتهى إليه، وهو لا يرجع فى حجيته إلى حججه اخرى، بل هو يتوسط فى اثبات حجيه باقى الحجج، حتى مع الإنتهاء إلى اعتباريه وجوب متابعه القطع وعدم تكوينيته، كما سيتضح بعد.

ثم لابد أن يكون البحث الثانى حول حجيه الإعتبار العقلانى على مستوى الكبرى. و السر فى ذلك هو أن كل الحجج الإمضائيه - كما سيتضح - هى صغريات الإعتبار العقلانى. (١) و سنلاحظ أن المداومات التى دارت فيها ترجع إلى القوانين العامه فى كبرى الإعتبار العقلانى (٢).

ص: ١٢٤

١- (١). [س] هل البحث عن حجيه خبر الواحد بحث عن صغرى الإعتبار أو السنه أو هما معا من حيثين؟ [ج] البحث عن حجيه خبر الواحد بحث عن صغرى الإعتبار العقلانى الحججه. والبحث عن وجوب السوره [المخبر عنه الخبر] بحث عن صغرى السنه. والبحث الأول يتم فى الأصول والثانى فى الفقه، و صغرى الإعتبار العقلانى يكون كاشفاً عن صغرى السنه.

٢- (٢). [س] ذكرتم ارتباط مسأله حجيه الإعتبار بالعلم، مع أن حجيته نفس أمره [كحجيه السنه] مشتركه بين العالم والجاهل. نعم، إدراكها يتوقف على العلم بحجيته، و معه كان المفروض تقدم بحث الإعتبار كتقدم بحث حجيه السنه [وبحثه فى علم الكلام] والذى يتأخر خصوص الحجج الإثباتيه التى اعتبرت حجيتها لطريقتها، فإنها تتوقف على حجيه العلم. [ج] البحث فى حجيه السنه يكون فى علم الكلام، والناظر لكتبهم يجد أنهم يصدرّون بحث الحجج بالبحث عن العلم، وذلك لأن حجيه السنه وكذا حجيه الإعتبار وإن لم يتوقف على العلم ولكن إحرازها لا يكون إلا بالعلم، ومن ثم قدم البحث فيه.

وقد تتبّه لهذا الموقع الطبيعي لبحث حجّيه الإعتبار كلّ من الشيخ المظفر و السيّد الصدر، ولكن الغريب جعل المظفر مبحث السيره فى آخر بحث الحجج، مع أنه من المفروض أن يبحث فيها [ علاوه على البحث عن مثبتات الإعتبار ] عن الإعتبار الكلى و حجّيته، و مع الإشارة إلى أنّ المقصود من السيره هو التقنين العقلاى، و إنّ ما مضى من الحجج يرجع إليها؛ بل إنّ بحث السيره لابدّ أن يتقدّم حتّى على بحث إمكان التعبد بالظن وليس فقط على الحجج، و ذلك لما سيأتى من أنّ حجّيه السيره صغرى و كبرى بالقطع لا من حيث أنها ظن.

و ما يلاحظ من إقحامنا لبحث الإعتبار فى القطع، و كأنه خلل فى المنهج، اضطررنا إليه الضروره، حيث طرح وجوب متابعه القطع صغرى للإعتبار.

و من ثمّ سنتكلّم علاوه على ما تقدّم فى الإعتبار موضوعاً بالمقدار الذى يوضح الحقيقه فى محمول القطع وهو حجّيته، تاركين الحديث عن محمول الإعتبار [ حجّيته ] مع بعض التفاصيل الأخرى فى الموضوع إلى ما بعد القطع إن شاء الله تعالى، فنقول :

إنّ حقيقه الإعتبار هو نفس ما ذكره العلّامه و آخرون فى الأصول و فى فقه البيع و هو أخذ حدّ من موجود تكوينى و اعطائه لموجود ذهنى فرضى لا مطابق له وهمى، أو فقل: استحداث مصداق وهمى لا واقع له، للمفهوم التكوينى.

و إنّ صحّحه الإعتبار [ بمعنى خروجه عن محيط اللغو و دائره التخيلات ] يتمّ بوجود داع عقلاى صحيح، وهو توخى المصلحه و تجنّب المفسده، و من ثمّ يندرج فى المشهورات و المقبولات العقلايه.

و إنّ كثيراً من تحقيقات العلّامه حول شؤون الإعتبار فى رسالته [ التى ألفتنا إلى جملة منها ] سليمه و جيّده و متفق عليها بين الأعلام، فلا حاجه لتكرارها، و ستتحدد من خلال عرض نقاط الإختلاف معه، التى مرّ بعضها و يأتى الباقي.



و قد ضبط الفلاسفه والمتكلمون والأصوليون علاقه بين الإعتبار والتكوين، ولكن بصياغات مختلفه:

فصياغه الفلسفه هى إنّ الأحكام الشرعيه أطفاف فى العقل العملى.

و أما صياغه الكلام فهى إنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس.

و أما صياغه الأصول فهى تبعيه الأحكام لمصالح ومفاسد فى متعلقاتها، علماً أنّ الروايات كانت وراء هذا الفهم والضبط للعلاقه.

والمؤسف أنّ الكثير قد أجمل الحديث حول هذه العلاقه، عدا الفلاسفه القدماء، مع حساسيه الموضوع وأهميته القصى.

## مباحث الإعتبار

و تفصيل الكلام يقع فى نقاط:

الأولى: إنّ العقل البشرى عاجز عن الإستقلال فى إدراك تفاصيل محاسن الأفعال وكمالاتها، كذا قبائحها ونقصها، ومن ثمّ كان مفتقراً إلى حكمه عميقه وعقل محيط بالواقعيات يزوده بالمعلومات، مع الإيمان بقدره العقل المستقله على إدراك الكليات العامه للكمال والنقص. فالعقل المعصوم عن الخطأ ضروره لعقولنا وتكاملنا؛ لأنه هو الهادى إلى الكمال والنقص المتوسط والجزئى، بل الحاجه إلى المعصوم فطريه، حيث إنّنا لو رجعنا إلى فطره البشر لوجدنا أنها لا تستغنى عن المعصوم ليشخص لها المصاديق الحقيقيه للكمال الذى فُطرت عليه.

## دور الإعتبار فى رساله المعصوم

الثانيه: إنّ طريقه هدايه المعصوم للعقل البشرى العادى تكون بالإعتبار الذى حقيقته الإنشاء لا بالإخبار عن التفاصيل للكمال والنقص، وذلك لأنّ الإخبار إمّا أن يكون تفصيلاً [ أى لكل شخص ] عن كمال ونقص كلّ فعل فعل، أو يكون إخباراً إجمالياً وكلّ منهما غير مجد.

أمّا الإخبار التفصيلي فلأنه يلزم منه الوحي لكل فرد من البشر، حيث لا يكفي في القيام بهذه المهمة الرسول ورسالته الظاهره، فإنّ هذا النوع من المعرفة يتطلب الإطلاع على كل جزئي و ما فيه من كمال أو نقص، بما في ذلك ملاحظه الجهات المزاحمه لحسنه وقبحه، والتي تختلف باختلاف الظروف والحالات التي قد تنتج شيئاً آخر، و لا يكفي الإطلاع على الحسن والقبح النوعي في الفعل.

و هذا الإطلاع التفصيلي على الواقع [ والذي هو الشريعة الباطنه ] التكويني للأشياء يحتاج إلى وحي كي يكون في متناول الجميع، والواقع الخارجي يشهد بعدم حصول أعليه البشر على هذا الشرف، بل حتّى أنبياء اولي العزم الذين يملكون هذا النوع من المعرفة لم يؤمروا بالعمل وفقاً للشريعة الباطنه ومعرفتهم هذه، وإنما كان عملهم على وزان «إنما أفضى بينكم بالبينات والأيمان».

و أمّا الإخبار الإجمالي فلا يحلّ المشكله من جذرها لوقوع الإختلاط بين الكليات.

### میزان الإعتبار الإنشائي

إن قيل: لم يلزم من الإخبار المجمال الإختلاط [ بعد السؤال عن المقصود تحديداً من الإختلاط ] إذا كان بنفس حجم الإعتبار، ولكنّه بدلاً من أن يصاغ إنشاءً يصاغ خبراً، في حين أنّ الواقع لم يكن كذلك إذ التشريع دائماً بالإعتبار ممّا يدلّ على وجود دور آخر للإعتبار؟

قلت: بهذا التصوير صحيح لا- يلزم الإختلاط، ولكنّه يلزم التطويل والتكرار، إضافة إلى أنّ الإعتبار إعمال للمولويه وهو ضروره في البعث والزجر والترهيب والترغيب لتكميل الإيرادات الناقصه التي لا- تنطلق من مجرد إدراك الحقيقه بسبب ضعف النفس وقوّه القوى الحيوانيه الدونيه [ وستأتى الإشارة إلى ذلك ] فلا ينحصر دور الإعتبار بالكشف فقط. والإختلاط الذي أشرنا إليه ليس لازماً لهذا

النمط من الإخبار و إنما لأخبار أكثر إجمالاً.

و من ثمّ كان الإعتبار بالإنشاء ضروره؛ لأنها الوسيله الوحيدده لتعريف البشر بالواقع، ولكن بعد الإلتفات إلى أنّ المأخوذ فيه المصادفه الغالبه للواقع لا الكليه.

### الإعتبار والشريعه الظاهره والباطنه

و هذه الإعتبارات هي الشريعه الظاهره، ومطابقها وواقعها الغالب هو الشريعه الباطنه، بمعنى أنه الواقع التكويني العيني للأشياء. وهذا هو المقصود من أنّ ملاك الإعتبار هو الكشف عن الحسن القبح النوعى فى الأفعال. و لا يمنع - مع وجود الدليل - من مطابقه إعتبار كلى ما للواقع الخارجى دائماً وفى كلّ أفرادها التى ينحل إليها، ولكن لا تشترط الديمومه، بل تكفى الغلبه، بل لو قيّدت صحّته بالمطابقه للواقع دائماً لا ختلّت كاشفيته، ولما كانت ضروره لوجوده؛ إذ ضرورته تكمن فى أنه البديل الأفضل لتعريف الواقع المجهول للعقل والذى إنسدّت معرفته الكليه فى وجه العقل، حيث ذكرنا عدم تحقق الوسيله التى تؤمن تعريف الواقع على وجه كلى.

لابدّ من التنزل إلى الوسائل التى تعرف الواقع بشكل غالب، وليست هى إلاّ الإعتبار والخبر المجمل، وقد ذكرنا أنّ الثانى يسبب إختلاط الواقع، فانحصر الأمر بالإعتبار، و لا يقف الإعتبار عند الشريعه الظاهريه [ المعبّر عنها بالأحكام الواقعيه ] بل يتعدى إلى إعتبار الحكم الظاهرى الكاشف غالباً عن الحكم الواقعى والشريعه الظاهره [ والكاشف بواسطه كشفه عن الشريعه الظاهره عن الواقع والشريعه الباطنه ] ومن ثمّ كان بنسبه أقل من كشف الشريعه الظاهره عن الواقع والتكوين، مع الأخذ بعين الإعتبار بوجود فارق بين الإعتبارين ستأتى الإشاره إليه.

وقد عللّ الأعلام فلسفه تشريع وإعتبار الحكم الظاهرى بعدم إمكان إيصال الحكم الواقعى والشريعه الظاهره للجميع، و منه يفهم

أنّ إيكال دور الإخبار التفصيلي بالواقع ولكلّ شخص، للرسول وكبدل أفضل للإعتبار غير عملي.

الثالثه: وفيها أمور:

١. اللفظ الإنشائي يحكى بالوضع ومطابقه الوجود الفرضي الإعتباري.

٢. إنّ الواقع التكويني من كمال ونقص محكى بقضايا ذهنيه منتزعه منه تصنف في الإعتبارات النفس الأمريه.

٣. الوجود الفرضي المعتر من زاويه ماهيته التي هي عين ماهيه الخارج، يحكى الخارج ولكن لا مباشره وإنما بتوسط حكايته عن القضيّه الذهنيه المشار إليها.

٤. يتضح أنّ الوجود الإعتباري من حيث هو وجود لا مطابق له، وإنما هو وجود فرضي وهمي كما ذكر العلامة. ولكن من حيث ماهيته يحكى عن الخارج [ الكمال والنقص ]، ويكون له مطابق، ويتقوم كما ألفتنا بالإصابه الغاليه، ولكن كلّ ذلك على شرط الغايه، بمعنى أنّ الحكايه لا تتم، وأنّ الإصابه الغالبه لا تكون مقومه إلاّ مع كون الإعتبار بداع عقلائي وليس عبثاً و إلاّ لم يحك شيئاً ولم يتقوم بشيء.

٥. من هنا يتبلور الفرق بين الإعتبار الواقعي و الظاهري [ الأماره ] على مبني جعل الطريقيه، حيث إنّ ماهيه الحكم الظاهري [ الأماره ] هو الكشف والحكايه عن الواقع، و ماهيه الحكم الواقعي ليست الكشف عن الشريعه الباطنه، وإنما تكشف من خلال الإتحاد مع الماهيه الخارجيه بإضافه الغايه.

٦. الإعتبار الفرضي الأصولي ليس إعتباراً نفس أمري وإنما حاك عنه، نعم هما يشتركان في أنّ كلّاً منهما منتزع ومأخوذ من الواقع التكويني ولو بنحو الطويله بانتزاع مفهوم من مفهوم، إذ لا يستطيع الذهن أن يبدع في فرضياته وإعتباراته، بل يستفيد من مجموعه من المفاهيم الواقعيه ويركب بينها بشكل ينتج مفهوماً لا

مطابق له. ويفترقان في أنّ الإعتبار النفس الأمرى حاك عن الخارج بالذات، والإعتبار الأصولى حاك بالقوّه، وفعلية حكايته تتمّ بالغايه.

الرابعه: إرادته المكلف للعمل لا- تنطلق و لا- تتولّد من الإعتبار بما هو اعتبار، وإنما من الإعتبار بما هو كاشف عن قضيه حقيقيه تقديرية و من الدليل على ذلك:

إنه لو علم المكلف خطأ القانون وإنه وهم لا- حقيقه، لا- تحصل له إرادته لامثاله، ممّا يعنى أنّ الإراده بكلّ صورها وحالاتها لا تنبثق إلّا من علم حقيقى تقديرى ولو غالبى، خلافاً للعلامه حيث صوّر أنها تتولّد من علوم وهميه.

### الفرق بين اعتبار المعصوم وغيره

الخامسه: قد يتساءل عن الفرق بين إعتبار المعصوم وغيره، بعد أن كان إعتبار المعصوم يحتمل فيه عدم الإصابه حيث إنّ إصابته غالبية. وبعبارة اخرى: ما الفرق بين الإعتبار الصحيح والخاطىء بعد أن كان الإعتبار الصحيح محتمل الخطأ فى بعض مصاديقه؟

فالجواب: إنّ الفرق يكمن فى الغلبه وعدمها. فاعتبار المعصوم مضمون الغلبه فى مطابقته الواقع بخلاف غيره، والإعتبار الصحيح مضمون الحقّانيه غالباً بخلاف غيره.

ومن هنا يعرف: إنّ إعتبار غير المعصوم غير مضمون الإصابه الغالبه، ومن ثمّ فهو غير مضمون أنه إعتبار لتقوم الإعتبار بالإصابه غالباً، فالإعتبار من غير المعصوم يدور أمره بين أن يكون إعتباراً بالصدفه أو صورته إعتبار لا غير؛ و الإعتبار الخاطىء [ كما فى صورته ردع الشارع عنه ] ليس إعتباراً وإنما هو بمثابة الجهل المركب.

السادسه: نؤكّد أنّ الإعتبار كاشف دائماً عن الكمال والنقص [ بالشكل الذى صوّرناه ] ولا موقع للوهم الصرف وعدم المطابقه فيه، وإنما غالباً ما يكشف عن مصلحه أو مفسده خاصتين بالفعل، وفى

الحالات النادرة يكشف عن مصلحه عامه أيضاً تتحقق بالفعل، مثل الإعتياد على إحترام القانون والطاعه والعبوديه والتنظيم وغير ذلك. ومن هنا كان الإعتبار غالباً [ إن لم يكن دائماً ] يحكى قضيه حقيقه نفس أمره لا وهميه.

السابعه: ممّا تقدّم أصبح واضحاً العلاقه بين المدح والذم والإعتبار، حيث إنّ إعتبار نسبه الضروره - مثلاً - يكون حاكياً عن الضروره التكوينيّه بين كمال الفعل والإنسان، بمعنى أنّ هذا الكمال المعلول للفعل يشكّل ضروره تكوينيه للإنسان فى مسيره تكامله، فالإعتبار ليس عين الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص وإنما حاك عنهما، وكذا ليس عين التحسين والتقييح وإنما كلّ منهما حاك عن الكمال والنقص؛ بفارق أنّ التحسين والتقييح حاك تكوينى عن الواقع مباشره وإعتبار نفس امرى. و أمّا الإعتبار فهو حاك عن قضيه نفس أمره فهو يحكى الواقع بالواسطه.

الثامنه: تبلور ممّا تقدّم كيفيه توسط الإعتبار بين التكوينيّات، فإنه من زاويه يكون كاشفاً عن التكوين والحقيقه، ومن زاويه اخرى يكون مترتباً على الفقدان والنقص، ومن زاويه ثالثه هو منتزع من التكوين، بمعنى أنّ حدود التكوين تستعار للإعتبار.

و الإبراده - كما ألفتنا - تتولّد من المنكشف بالإعتبار لا من الإعتبار، ومن ثمّ كانت وساطته بين النقص والحقيقه المترتبه على الإبراده وساطه إثباتيه احرازيه لا أكثر، و الوسيط الحقيقى بينهما هو العلم الحقيقى التقديرى.

### علاقه الإعتبار بالتكوين

التاسعه: إنّ علاقته الإعتبار بالتكوين وضرورته لا تتلخص فى كشفه الغالب عن التكوين، بل هناك زاويتان اخريتان تعبران عن ضروره الإعتبار وعلاقته مع التكوين:

الزاويه الأولى: الزاويه التنظيميه للتكوين والحقيقه، فإنّ الشارع لو

سلك طريقه الإخبار عن الواقع لواجه مشكله التطويل والكثرة؛ لأنّ عامّه الناس لا تستطيع إدراك وهضم الواقع بسهولة، فتلافياً لهذه المشكله يستعاض بالإعتبار الذى هو إجمال لذلك التفصيل وإقتضاب لذلك التطويل.

الزاويه الثانيه: إنّ الإعتبار يستبطن البعث والزجر نحو التكوين، فهو يمارس دور الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والإغراء والتهديد جنباً إلى جنب كشف الواقع للتغلب على تمرد النفس وجموحها، ولا- يكون ذلك إلا- بالإعتبار و إعمال المولويه، وفرض الهيمنه والسلطنه على النفس لإخضاعها.

### تفسير العقوبه الأخرويه

إن قيل: إنّ الترغيب والترهيب ضروره كما ذكر الشيخ، ولكنّه لا ينحصر بالإعتبار، إذ يمكن أن يكون ذلك بالإخبار بالكمال والنقص فى العمل مع الإخبار والكشف عن باطن هذا الكمال والنقص، فإنّ تأثير آيه الغيبه وآيه أكل مال اليتيم أكبر بكثير من تحريم الغيبه وتحريم أكل مال اليتيم بالإعتبار ويشهد لذلك ما نراه من تأثير كلام الطيب الخبّرى أكثر من الإعتبارى.

نعم، الزاويه التنظيميه مقبوله. ومن هنا لا توجد أى موضوعيه للإعتبار وإنما هو إحرازى إثباتى لا غير.

قلت: إنّ باب الإمتثال وهو كون العبد مائلاً خاضعاً أمام مولاه؛ وهى العبوديه لا مجال لها إلا بالتشريع والإرادته التشريعيه، فباب كمال الكمالات وهى العبوديه حتّى فى التوصليات مرهونه بالتشريع.

العاشره: إنّ هناك مشكله فى كيفيه الأقلّمه بين النظريتين المتضادتين فى تفسير العقوبه الأخرويه؛ حيث تفسّره إحداهما بأنها جزائيه إعتباريه، وتفسّرها الأخرى بأنها تكوينيه مسببه عن الفعل؛ تجسّم الأعمال أو لوازم الأسماء أو غير ذلك.

و فى تصوّرنا وبناء على ما حققناه من أنّ الوجود الإعتبارى

وجود حاك بنحو الغلبه عن التكوين لا مشكله حينئذ؛ إذ القائل باعتباره العقوبه لابد أن يقول بتكوينيتها لكشف الإعتبار عن التكوين، و أنه ليس مجرد وهم. فاعتبار ترتيب العقوبه على ترك الصلاه ليس مجرد وهم لا- مطابق له، بل هو وجود حاك عن أن ترك الصلاه تترتب عليه منقصه وتفويت للكمال، فلا- تضاد بين النظريتين، وإنما إحداها عبّرت عن واقع العقوبه مباشره، والأخرى بالواسطه، والكلام عينه يتأتى فى المثوبه.

بهذه النقاط العشر إضح وبشكل جيد طبيعه علاقه الإعتبار المعصوم مع التكوين من جهه، كما إضح ضرورته وأهميته من جهه اخرى.

### علاقه إعتبار المعصوم بالإعتبار العقلاني

فى البدايه لابد أن يعرف أن ما درج فى تعبير علماء الأ-صول من مثل سيره العقلاء، وبناء العقلاء وإرتكاز العقلاء، يقصد منه تقنين العقلاء وإعتبارهم لا- غير، تسميه للشىء بلازمه ومثبت حجّيته، حيث إنّ المذكورات تثبت لنا وجود الإعتبار العقلاني المعاصر للمعصوم. والذى هذا بهم لممارسه التقنين والإعتبار هو ما ذكرناه من ضروره إعتبار المعصوم، حيث إنّ نخبه المجتمع لما وجدوا عدم إمكان مخاطبه آحاد المجتمع وإفهامهم بالمصالح والمفاسد الجزئيه، وفى الوقت نفسه لا يمكن ترك المجتمع سدى إضطروا لممارسه الإعتبار ولتوجيه المجتمع توجيه الكامل للناقص.

### معنى اعتبار العقلاء

قد يقال: إنه كيف كان للعقلاء إعتبار مع التفاتهم إلى عجزهم العقلى فى إدراك الكمالات المتوسطه والجزئيه؟ ومن ثم إدراكهم لضروره الدين، ومعهم كيف سمحوا لأنفسهم بذلك وتجاوزوا الشارع المعصوم، خاصه مع الإلتفات إلى أن بناء العقلاء المذكور مقيد بما هم عقلاء، مما يعنى أنه ليس بناءً فى وسط خاص غير مقيد بالدين؟



فالجواب: إنّ المقصود من بناء العقلاء ليس تطابق العقلاء بما هم عقلاء و إلاّ لصحّ السؤال، و إنما مصطلح يقصد منه إعتبار مجموعته من العقلاء، مثل قانون العرب آنذاك، أو القانون المصرى الآن أو غير ذلك، و مثل هذا لا- يشترط فيه تدوينهم و متابعتهم للشريعة.

إذن ظاهره التشريع لا تخصّ التشريع الإلهى، بل هى حاصله من قبل العقلاء بتشريعاتهم البشرىة و تقنيناتهم. (1)

### دور علم الأصول والمعانى فى فهم لغة القانون

و من ثمّ يعرف أنّ القانون لغة عامّة لا تخصّ المعصوم، كما لا تخصّ قوميه دون اخرى و مجتمعاً دون آخر. و أشرنا فى مباحث الألفاظ إلى أنّ فهم هذه اللغة و التعرف عليها يحتاج إلى منطق و منطقتها علم المعانى و من ثمّ قلنا أنه لا يخصّ اللغة العربىة، الذى يبحث فيه عن الإنتقال من معنى إلى آخر. و بالتحديد فإنّ علم المعانى يخدم فى الإعتبارات الظاهريه الأماراتيه. كذا علم الأصول هو أيضاً من العلوم التى تصبّ فى خدمه الإعتبار و تحديد مناهجه، فهو منطق لغة القانون.

من هذا العرض تفهم أبعاد كلمه المرحوم السيد الميلانى من أنّ النجّار لو تعلّم الأصول لنفعه فى نجارته، فإنّ الإنسان كما يمارس لغة اللسان يمارس لغة الإعتبار و من ثمّ إحتاج إلى منطق ينظّم إعتباراتها و يرشدها و ليس هو إلاّ الأصول والمعانى.

و الشارع لم يتجاوز هذه اللغة فى تشريعاته، كما أنه لم يتجاوز لغة العرب فى كلامه و إنما صاغ الأفكار التى يريد إيصالها لعباده

ص: ١٣٦

---

١- (١). [س] إنّنا عندما نلاحظ الإعتبار الشرعى نجد له مصادر يؤخذ منها كالكتاب و السنّه، فهل هناك مصادر يرجع إليها فى معرفه الإعتبارات القانونيه البشرىة المعاصره للشارع أولاً؟ [ج] آحاد هذه التقينيات تطلب من الفقه، و أمّا المنهج فعادهً ما يبحث فى اصول الفقه فى بحوث السيره و بعض بحوث الإجماع.

بهذه اللغة، مع أنه كان بإمكانه إستبدالها بلغة اخرى يختص بها، كذا تشريعاته صاغها بلغة القانون والإعتبار. فهو قد أقرّ حجّيه الإعتبار وأمضاها وإن اختلف مع العقلاء في بعض المصاديق، ومن ثمّ ردع عنها واستبدالها بإعتبار آخر صحيح. والدليل على هذا الإمضاء هو الوقوع حيث مارس الإعتبار في شريعته.

### **دور فهم لغة القانون العقلاني في الإستنباط**

من هنا يعرف أنه لسلامه عملية الإستنباط الفقهي الشرعي، ولفهم لغة التقنين الشرعي لا بدّ من فهم لغة القانون العقلاني، فإنه يشكّل مقدمه من مقدمات الإستنباط، كما يشكّل فهم لغة العرب نحواً وصرفاً وبلاغه واحده من المراحل الأولى في عملية الإستنباط، من دون فرق.

و فهم لغة القانون لا يقف عند الإطلاع على نظريات الشيعة والسنة في الأصول، بل لا بدّ من إقحام اصول فقه القانون الوضعي في عملية الإستنباط لأنها بحوث تعنى باللغة القانونية العامّة وليست خاصه بالقانون الوضعي، وبالتالي ربما يكون الجديد في هذه البحوث فلا بدّ من مراجعتها والإستفاده من صحيحها.

وتحديداً فإنّ أيّ بحث كان عن الإعتبار من حيث هو مقابل للتكوين وموازٍ له يمكن الإستفاده منه في عملية الإستنباط حيث يدخل في دائره منطق لغة القانون.

### **كيفية استخدام لغة القانون الوضعي في عملية الإستنباط**

و بتعبير آخر: إنّ البحث إذا لم يكن عن شرعيه القانون أو وضعيته يمكن الإستفاده منه في عملية الإستنباط وأمّا إذا كان البحث صغرياً أو جزئياً [ أي بحث عن المواد لا- عن المنهج ] فإقحام المواد القانونية الوضعيه في عملية الإستنباط بمقدار متابعتها للإستفاده والكشف عن مرتكزات العقلاء لا بأس به ومفيد، وأمّا تحميل تلك المواد على المواد الشرعيه فهو مغلوط، وله مردود سلبي

فى عملفه الإستنباط.

ولإيضاح الفكرة أكثر نقول: هناك دعوه من قِبَل بعض الأعلام لتطعيم الإستنباط الفقهى بالقانون الوضعى، بمعنى أن إستفراغ الوسع لا- يتم إلا- بعد الإلمام بهذه القوانين على حدّ الإلمام بفقّه العامّه، فينبغى طرح آراء فقهاء القانون ونظرياتهم ومناقشتها الحساب فى مقدمات الفقه جنباً إلى جنب الأصول والرجال، وكذا إستعراض آرائهم الفقهيّه داخل البحث الفقهى وتحديدأ فى بحوث المعاملات.

و هذه الدعوه جيده من جانب ورديته من جانب آخر.

فجانب الجوده هو ما أشرنا إليه من إتحاد لغه قانون البشر والشارع، واعتماد هذه اللغه على منطق يؤمن سلامه فهمهما، وآراء مثل هؤلاء تشكّل بالنهايه مدرسه فى فهم هذه اللغه ومنهجاً منطقياً للتعرف عليها، فإهمالها وعدم ملاحظتها ونقدها لا يحقق استفراغ الوسع المطلوب فى العمليه الإجتهاديه.

وجانب الرداءه هو تحميل المواد القانونيه والجزئيات الفقهيّه فى القانون الوضعى على المواد الشرعيّه، والتأثر بها فى مرحله الإستنباط الأخيره بعد معرفه منطق القانون، فإنها مرحله شرعيه صرفه ومواد يصوغها الشارع بلغه القانون كما يصوغها باللغه العربيه.

فالبحث عن الإعتبار وأنه وضعى أو تكليفى، ظاهرى أو واقعى وقوانين تزاممه مع الإعتبار الآخر وتعارضه، كلّها بحوث قانونيه عامّه، وأمّا البحث فى إثبات مرادات الشارع فهو بحث خاص لا- يمكن أن يتكىء على مفردات القانون البشرى، وإن كانت متابعتها مفيده فى البحوث الفقهيّه الإمضائيه كما هو حاصل بنسبه ما فى بحوث المعاملات لمعرفه موضوع الإمضاء ومرتكزات العقلاء.

ص: ١٣٨

إشارة

و باتضح طبيعه علاقته الإعتبار المعصوم مع التكوين من جهه، ومع الإعتبار العقلاني من جهه اخرى يقع الحديث فى مجموعه من البحوث فى منطق الإعتبار العام.

البحث الأول: تقسيمات الإعتبار

إشارة

التقسيم الأول: انقسامه إلى حكم تكليفي و وضعي. و لسنا فى صدد إستعراض التعاريف المذكوره لكلّ منهما وتقييمها، وإنما تعريفهما على ضوء ما نظرناه فى الإعتبار، أى بتعريف حدّي لئى، لا- من خلال الخاصّه والرسم، كما هو حال التعاريف المذكوره.

فالتكليفى هو الإعتبار الكاشف عن القضايا الحقيقيه المقدره التى تولّد الإراده وتوجدّها، أى أنه إعتبار من قبل الشارع يكشف للمكّلف عن واقع تكوينى تقديرى، فيه كماله، فيكون ذلك سبباً فى حدوث إرادته المكّلف نحو هذا الفعل.

و الوضعى هو الإعتبار الكاشف عن قضيه حقيقيه موجوده فى الحال، فالمنكشف فيه حقيقه حاصله لا مقدّره. ومن ثمّ لا تقع هذه الحقيقه فى طريق الإراده، كالملكيه الإعتباريه الكاشفه عن إختصاص تكوينى بين الإنسان والعين المتحقق فى الخارج. و بعبارة اخرى: إنّ الإعتبار الوضعى لا يتعدّى تقرير الواقع التكويني الموجود لا- غير من دون أن يعبر عن كمال حقيقى مفقود كى يتحرّك نحوه بتوسط الإراده. (١)

ص: ١٣٩

١- (١). [س] إنّ الوضعى إذا كان كذلك، فما الفرق بين ملكيه الله تعالى والعبد حينئذ، إذ الفرق على نظريه الوهم واضح، وهو أنّ ملكيته تعالى تكوينيه وملكيه العبد وهميه؛ إلا- أن يقال: إنّ الفارق على نظريتكّم أنّ ملكيه الله بالذات وملكيه العبد بالغير؟ [ج] نعم الفرق بينهما بالذات وبالغير، والملكيه تشكيكيه، فأعلى مراتبها فى الله تعالى وأدنى المراتب فى العبد. [س] ما هى ضروره الإعتبار الوضعى حينئذ، وإنّ حاله حال سائر المعارف التى تمّ الإخبار عنها وليس إعتبارها؟ [ج] الوجه والضروره هى التى مضت فى الحاجه لأصل الإعتبار.

التقسيم الثاني: إنقسامه إلى حكم واقعي وظاهري.

فالواقعي هو الشريعة الظاهره، وهو الإعتبار الكاشف بنحو الغلبه عن الواقع التكويني.

و الظاهري هو الإعتبار الكاشف عن الحكم الواقعي غالباً، وبواسطته عن الواقع التكويني كاعتبار طريقه خبر الواحد والظهور.

التقسيم الثالث: ينقسم الإعتبار إلى حكم مولوي وإرشادي وينقسم المولوي إلى مولوي تعبدى ومولوي توصلى.

و لمعرفة المولوي أولاً ثم معرفه قسميه، و بعدها التفرقه بينه بقسميه وبين الإرشادي [ ومن خلال ذاك يتم التعرف عليه أيضاً ]  
لابد من عرض مجموعه من المقدمات:

المقدمه الأولى: ألفت الفقهاء إلى أنّ الأحكام التكليفية ما عدا العبادات تهيبىء المناخ المناسب للعباده، وأنّ الغايه القصوى من هذه التشريعات هو تهيئه الأرضيه الخصبه للعباده.

### طاعه المولى وشكر المنعم

المقدمه الثانيه: العقل يدرك أنّ شكر المنعم كمال وحسن، ومن ثم يمدح فاعله ويحسن فعله. ويدرك أيضاً أنّ الكمال والحسن فى الشكر بحدّ تكون نسبته إلى الفاعل ضروره وبنحو الوجوب التكويني. ويدرك أيضاً أنّ مولويه المولى ترجع إلى إنعامه وأنّ المولى يعنى المنعم، ومن ثم حق طاعته يعنى شكره.

فإدراك العقل لوجوب طاعه المولى يرجع إلى وجوب شكر المنعم، وإنّ هناك كمالاً-مخبوّاً فى الشكر يحصل عليه فاعل الشكر.

ولمّا كان المولى والمنعم غنياً بالذات، فالشكر له لا يعود بمنفعه له وإنما للشاكر فقط، وإلا كان خلف كونه غنياً بالذات، بل حتّى فى المنعم غير الغنى الذى وجوده أشرف وأكمل من وجود الشاكر لا يعود له النفع وإنما يخصّ الشاكر لما ذكر فى محله «أنّ العالى لا يستكمل بالسافل» ولكن مع ذلك يدرك العقل ضروره الشكر من المنعم عليه.

وأمّا فى المنعم المساوى، فالكمال عائد للمنعم ولكنّه فى الوقت نفسه يعود للشاكر أيضاً، بل إنّ إدراك العقل إنّما هو للكمال فى الفعل الذى يرجع إلى الفاعل، وتحسين العقلاء لكمال يعود للفاعل، وأنه يستحق المدح، لأنه أقدم على تكميل نفسه مستجيباً لفطرته التى فطرت على الكمال.

هذا وقد عرّف أنّ حق طاعه المولى الملقى على عاتق العباد ليس إعتبارياً، كما يصوّره المرحوم السيّد الصدر فى غير الله تعالى، وأنه تكوينى فى الله تعالى ولكن من دون أن يبرهن عليه، بل هو تكوينى فى الجميع ببرهان رجوعه إلى الحسن والكمال التكويني. وقد عرّف أنّ شكر الله تعالى ليس لحاجه الله تعالى وإنما لكمال نفس المخلوق، علماً بأنّ أبرز مصاديق الشكر هو الطاعة، وأبرز مصاديق الطاعة هو العباده [ إذ الطاعة أعمّ من العباده لأنها تشمل أداء التوصليات ] كما يعرف النقص والقبح التكويني فى عدم الشكر وإهماله، خاصّه بالنسبه للمنعم الأعظم الذى يدين الإنسان له فى أصل وجوده وكلّ كمالاته الوجوديه.

فتحصّل أنّ المولويه تعنى الإنعام، وأنّ الطاعة تعنى الشكر، ومن ثمّ كان حق الطاعة أمراً تكوينياً لا إعتبارياً. وأيضاً إنّ كمال الشكر يستكمل به الفاعل لا المشكور، خاصّه فى شكر نعمه الغنى بالذات؛ كما أنّ الإنسان مفطور على حبّ الكمال، ومصمّم بشكل يتحرك لتحصيل الكمال والهروب من النقص.

المقدمه الثالثه: وهنا لا بدّ أن يعرف أنّ الكمال الحقيقى والأقصى

للإنسان هو القرب من الله تعالى الذى هو الكمال المطلق والللا- محدود. و على هذا الأساس كان للشكر درجات ومراتب، فالطاعة تُحقّق القرب أكثر من غيرها، كما أنّ العبادة تُحقّق القرب أكثر من الطاعة.

## التوصلى والتعبدى

ومن هنا يتضح:

١. إنّ إمتثال التوصلى والإتيان به قربته إلى الله تعالى أكمل من أدائه والإتيان به بدون نيه إمتثال أمره، فإنه يقع طاعه لا عباده.
  ٢. إنّ الكمال فى الأفعال المأموره بأمر تعبدى أتم وأكمل من الكمال المخبوّ فى الأفعال المأموره بأمر توصلى، فإنّ الثانى وإن كان يحقّق القرب [لوجىء به بدون تعبد] إلاّ أنه يحقّق القرب المتوسط وليس الدرجه العالیه من القرب.
- و من هنا ينبثق سؤال و هو أنه لمّ لمّ تقييد الأفعال جميعاً بنيه التقرب بعد أن أمكن التعبد فى التوصليات، و بعد أن كان التعبد أكمل مصاديق الشكر، فلمّ كان التعبد فى التوصليات ندباً؟
- كما يتساءل عن العلاقه بين التوصلى والتعبدى، بمعنى أنه هل يوجد ترابط بينهما أو لا، و أنّ الثانى أتمّ والأول أقلّ كمالاً فقط من دون ترابط؟
- ويتساءل ثالثاً عن فلسفه العقوبه فى ترك أداء التوصلى، هل هى لطغيانه وعدم خضوعه لمولويه المولى، ومن ثمّ لا يفترق عن العبادى، أو لتركه الكمال الضرورى فى الفعل، ومن ثمّ يلزم فى مخالفه الإرشادى أيضاً أو لهما معاً؟ وهذا التساؤل يرجع إلى معنى مولويه الأمر فى التوصلى.
- ثمّ يتساءل رابعاً عن الفرق الفارق بين التوصلى والإرشادى [بعد الفراغ عن معرفه الفارق بين المولى المقسم والإرشادى] حيث إنّ هناك تشابهاً بينهما لعدم إشتراط التوصلى بنيه القربه. ومن ثمّ قد

يقال أنه امرّ به لأجل تحصيل المصلحه وتفادى المفسده، فهو شبيه بالإرشاد، خاصّه على تفسيرنا للإعتبار وأنه كاشف عن التكوين.

### ميزان التبعدى والتوصلى

والإجابته عن هذه التساؤلات هو أنّ التوصلى يختلف عن التبعدى فى أنّ ملاكّه النهائى هو التمهيد والتهيئه لأمتثال الواجبات التبعديه، حيث إنّ الملاك الأقصى للتشريع هو الخضوع والتعبد، والأحكام التوصليه بمثابه المقدمه لتحقيق هذا الهدف، فإنّ قوى النفس المادون تنشغل فى سدّ حاجاتها ولا- تلتفت لمطالب القوّه العاقله الداعيه إلى العباده المحقّقه لكمالها وهو القرب الإلهى، فالتوصليات تضمن سدّ تلك الإحتياجات وتأمينها وبالتالي إستقرار النفس وطوعانيتها والتفاتها إلى الأهم لها. و من ثمّ لم يؤخذ قصد القربه شرطاً فيها [ وإن أمكن ] لعدم دخالته فى تحقيق الهدف المشار إليه. نعم لو نوى التعبد حصل لأنه انقياد، وهذه النيه تصيغ الفعل بالعباديه، ولكن العباديه فى الحقيقه من النيه وفى الإنقياد. حينئذ يتضح أنّ مخالفه هذا النوع من الأوامر يوجب العقوبه؛ لأنّ مثل هذه المخالفات تُبَعِد العبد عن التبعبد فهى طغيان وتمرد على المولى، ولذا يعبّر عنه فى هذه الحاله أنه طغى وترك ما هو الملاك.

### نوع العلاقه بين التبعدى والتوصلى

و بهذا العرض إتضح نوع العلاقه بين التوصلى والتبعدى؛ وأنه من قبيل المقدمه وذى المقدمه، كما إتضح الفارق بين الأمرين، وأنّ العقوبه وإن كانت على المخالفه، بل وكانت على الطغيان والتمرد ولكن مع ذلك لا- يعنى أنّ التوصلى تبعدى لمجرد اشتراكهما فى العقوبه، وذلك لما ذكرناه من الفارق بين ملاكيهما وتقوم ملاك التبعدى بنيه القربه وإنما غايه ما يعنى أنّ التوصلى كالتبعدى فى أنّ أمره مولوى لا إرشادى، أى إنّ فيه تخضيعاً لا نجده فى الأمر الإرشادى ونجده فى التبعدى.



وبعبارة اخرى: إنّ الأمر المولوى هو الإعتبار المستبطن أو الكاشف عن كمال خاص وهو الخضوع والتقرب له تعالى، ولا يكاد يعبر عن مثل هذا الملاك سوى الأمر الصادر من مقام المولويه والهيمنه والسلطنه، فإنه الوحيد الذى يستبطن هذا الملاك بمعنى أنّ تكامل العبد الصحيح يكون بطى درجات القرب، وهو إنما يتحقق بالتسليم والإنبعاث والعبوديه المطلقه له تعالى، وهو يحصل بالإنصياع والإنبعاث من الأمر.

فالإعتبار المولوى علاوه على كشفه عن كمال المتعلق يكشف عن كمال مخبوء فى نفس الإعتبار يتحقق ويحصل بالإستجابة والإنقياد لهذا الإعتبار، ومن هنا يكون الفعل مكماً والإعتبار مكماً أيضاً.

و أمّا الأمر الإرشادى فهو إنشاء وإعتبار ولكنه لا يصدر عن مقام المُلْك والسلطنه، وإنما من مقام المرشد المحب الرؤوف المدبر الهادى لعباده فيكشف لهم المصلحه، فلا يجب عقلاً طاعه هذا الأمر وإنما تلحظ المصلحه المرشد إليها، وعلى ضوئها يتحدّد الموقف منها، بخلاف التشريع المولوى فإنّ الإعتبار هو المطاع.

### الفرق بين المولوى والإرشادى

ويمكن تشخيص الفرق بين المولوى والإرشادى ضمن هذه النقاط:

١. إنّ المولوى إعتبار لا إخبار ويلحق به الإخبار بداعى الإنشاء على العكس من الإرشادى.
٢. إنّ المولوى إعتبار صادر من مقام المولويه والهيمنه والسلطه، والإرشاد يتم من مقام آخر.
٣. إنّ الإعتبار المولوى كما يكشف عن مصلحه وكمال متعلقه، كذا يعبر عن كمال فيه، وتحديداً هو خضوع العبد وعبوديته وطوعانيته.

٤. العقوبه تترتب على مخالفه الإعتبار المولوى نفسه، و أمّا فى

الإرشادى فالعقوبه على مخالفه المرشد إليه إن كان له عقوبه.

و بهذا البيان يتضح الجواب عن سؤال خلاصته: إن الإعتبار لما كان كاشفاً عن ملاك لم يكن فرق بين المولوى والإرشادى و حينئذ لم نحمل التشريع على المولويه لا الإرشاديه وأنه اعتبار لا إخبار مع إلزام فى المخبر به؟

هذا كله بيان للفرق بين الأمرين ثبوتاً، و أما إثباتاً فالحمل على أحدهما يتم مع القرينه الخاصه و إلاّ يحمل على المولوى؛ لأنّ الوظيفه الأولى للمولى هى التشريع، و أما غيره فهو تفضّل ومنه. (١)

ومجمل القول: إن إشكاليه الفرق بين المولوى والإرشادى إنبثقت ممّا ذكرناه فى الإعتبار وأنه كاشف غالبى ممّا يوحى بعدم الفرق بينهما حينئذ؛ فكان الجواب عن هذه الإشكاليه على ضوء ما قرّرناه فى الإعتبار.

ثم اعلم أنّ التعبّد [ حقيقه ] فى التوصلى هو بالإنقياد وأما الإتيان بالفعل فهو يقع فى الدرجه الثانيه وهو يساهم فى تعجيل ترويض النفس. (٢)

إن قلت: إنّ هذا التصوير للتوصلى يشبه المقدمه تماماً [ إنه وجب لواجب آخر ] ومن المعروف أنّ استحقاق العقاب لا يكون على ترك المقدمه وإنّما على ترك ذى المقدمه، فكيف كان العقاب على ترك التوصلى؟

قلت: ليس التوصلى مقدمه إصطلاحيه، فإنّ تلك مقدمه وجود جسم

ص: ١٤٥

١- (١). [س] تمّ تمييز المولوى عن الإرشادى وهو واضح، ولكن التعبدى عن التوصلى لم يتضح، فهل أنّ التعبّد يعنى أنّ كمال الفعل لا- يتحقق إلاّ- بالنيه والإلتفات المركب أو كمال الإعتبار أو ماذا؟ [ج] كمال التوصلى فى الإعداد إلى الكمال القربى فى التعبدى مثل درجات السلم الأولى معده للدرجات العليا.

٢- (٢). [س] ومعها لمّ لم يشترط فى التوصلى نيه القربه بعد أن أمكن وبعد أن كان يعجل فى ترويض النفس؟ [ج] لأنّ التهيئه اللازمه تحصل بصرف الفعل بدليل الإنّ، حيث لم يأخذ الشارع فيه قيد نيه القربه.

العبادة، والتوصلى مقدمه إمتثال العباده، و مقدمه تحقق ملاك العباده وكمالها. و أمّا جسم العباده فلا يتوقف فى وجوده على التوصلى. (١)

ثم إنَّ التوصلى فى حاله التعبديه يتمايز عن الفعل العبادى من جهتين: ما ذكرناه من أنَّ التعبده فى التوصلى بالإنقياد لا بالإتيان، وأنَّ الفعل العبادى معدّ مباشر للتقرب ولكن التوصلى التعبدى معدّ بعيد. ومن ذلك إنَّ العقوبه فى التوصلى على التجرى وترك الكمال الإعدادى للكمال العبادى فهو طغيان بهذا المعنى. (٢)

### البحث الثانى: هل يجرى البرهان فى الإعتبارات أولاً؟

أشاره

(٣)

لو طالعنا الكتب الفقهيّه خاصّه بحوث البيع والخيارات، والكتب الأصوليه لوجدنا ظاهره إعمال لغه العقل والبرهان سائده فيها، فنجد المحقق الإصفهانى يضمنى نفسه فى تحقيق ماهيه البيع و أنها من أيه مقوله، و كذا السيّد اليزدى ويرتّبون على النتيجة التى يصلون إليها

ص: ١٤٦

١- (١). [س] ما هو الدليل على أنّ هدف التوصلى ما ذكرتم؟ [ج] مجموعه من الآيات والروايات التى يظهر منها ذلك، بل فى بعضها يظهر أنّ هدف الخلقه هو العباده فضلاً عن التشريع، وبعضها يظهر أنّ الهدف هو المعرفة، والعباده مقدمه فضلاً عن التوصلى، كما يظهر من بعضها التعليل للتوصلى بأنّه مهيبى للعباده. [س] الذى أفهمه من «أنّ هدف الخلقه هى العباده» لا يقصد منه العباده بالمعنى الأخص [الذى تقابل التوصلى] وإتّما الأعم وهو الخضوع للمولويه والتشريع؟ [ج] الخضوع بقول مطلق هو العباده بالمعنى الأخص وغايته حصول المعرفة الحضوريه وهى الخشيّه.

٢- (٢). [س] المعروف أنّ المستحبات تهيبى للواجبات، ومعه لم لم يثبت إستحقاق العقوبه على تركها؟ [ج] بالإلّ ومن خلال عدم وضع الشارع للعقوبه وإذنه فى الترك نعرف أنّ تهيبتها ليست بنحو الإلّزام كى يلزم الطغيان، و العقوبه على تركها. [س] المصلحه المرشد إليها تعرف تفصيلاً أو إجمالاً مثل المولوى؟ [ج] الذى يعرف هو حدود المرشد إليه فى نفسه، فليس الإرشاد إلاّ طريق إليه لا كموضوعيه المولوى.

٣- (٣). تقدم البحث الأول فى صفحه ١٤١.

مجموعه من الآثار، في حين ناقش جماعه هذه الطريقه من البحث بأنّ البيع إعتبار، فلا معنى لإقحام لغه العقل في اكتناه حقيقته.

و كذا يلحظ بحث بعض الفقهاء عن المائز الدقيق بين القرض المعاوضى والبيع من منظور عقلى بحت، وأيضاً أشكال آخرون بأنه إعتبار، ومن ثمّ لا بدّ أن يكون البحث عن المائز بآليه أخرى.

وفي الأصول [ في بحث إجتماع الأمر والنهى، والواجب المعلق والمشروط ] تكلم الكثير بمنطق العقل وبالمقابل ناقش آخرون. وفي مسأله الضد ومسائل اخرى كذلك.

فهل إستعمال لغه العقل ومواد البرهان صحيح ومبرّر؟ أو أنّ الأعلام خلطوا بين قانون الإعتبار والتكوين؟ علماً أنّ تخطئه الأعلام في إستعمال البرهان على شكلين:

الشكل الأول: تخطئه صغرويه بمعنى المناقشه في المورد والمصدق وأنه ليس مجرى البرهان، بعد الإتفاق كبروياً على جريانه في الجملة، نظير تخطئه الآخوند الأ-صوليين إستعمال لغه العقل في الوجوب المشروط والواجب المعلق، لأنّ الشرط والتعليق إعتبارى لا حقيقى تكوينى، فلا معنى للبرهنه فيه.

الشكل الثانى: التخطئه الكبرويه، ورائدها المعاصر العلامه في بعض كتبه بأنّ البرهان لا بدّ أن يحذف نهائياً من العلوم الإعتباريه كعلم الأ-صول والفقّه واستبداله بلغه اخرى هي لغه التقنين والعقلاء [ الإرتكاز العرفى والعقلاى ] وإنّ مجال البرهان هو عالم الواقع والتكوين، ومن ثمّ يخص العلوم الحقيقيه لا-غير، وإنّ ما ارتكبه الأعلام من البرهنه في بعض مسائل الأ-صول والفقّه لا تتعدى الجدل وليست ببرهان حقيقى.

### **جريان البرهان في العلوم الإعتباريه في ما هو تكوينى**

والتحقيق أنّ التخطئه الصغرويه لا يمكن البتّ بها، بل هي متروكه إلى أمكنتها. و أمّا كبروياً فالحق جريان البرهان في العلوم

الإعتباريه، ولكن فى ما هو تكوينى دون ما هو إعتبارى فرضى فيها، بمعنى أنّ العلوم الإعتباريه وإن كان محور البحث فيها هو الإعتبار ولكن لا بدّ أن لا- نغفل وجود التكوين الذى يحفّ هذا الإعتبار، ومن ثمّ ليست البحوث فى العلوم الإعتباريه إعتباريه صرفه.

توضيح الفكره: إنّ مبادئ الإعتبار من الصور الذهنيه للمصالح والمفاسد، وإرادته المنشىء الإنشاء، ونفس الإعتبار [المصدر] بل ومتعلّق الوجود الإعتبارى مثل ماهيه الملكيه كلّها تكوينيات، وأنّ الوجود الإعتبارى ينحصر بوجود المعتبر [دون ماهيته فإنها إعتبار منطقى نفس أمرى] لا- غير، وكثير من البحوث فى العلوم الإعتباريه مرتبطه بالأبعاد التكوينيّه للإعتبار، وبالتالي يستخدم البرهان لحسمها.

فتجد أنّ الآخوند إستدلّ على إمتناع الإستعمال فى أكثر من معنى بدليل عقلى، مع أنّ الإستعمال ظاهره إعتباريه، ولكن لوجود مشكله فى مبادئ الإستعمال التكوينيّه وهى اللحاظ ولزوم تعدّده وهو مستحيل عقلاً، ومن ثمّ منع الإستعمال فى أكثر من معنى. ونجد الأعلام فى كلّ الأبواب الفقهيّه يبحثون بحثاً عقلياً فى ذوات الأبواب وماهياتها، كذا فى موضوعات الإعتبار ومتعلقاته التكوينيّه.

و بعباره اخرى: لما كان الوجود الفرضى الإعتبارى منحصراً بالوجود المعتبر دون مبادئه ودون الآله الموجد له [الإعتبار] ودون ذاته وماهيته ودون متعلقاته، أمكن وبّرر تواجد البرهان فى هذه العلوم، لعدم إقتصار هذه العلوم فى بحوثها عن الوجود المعتبر فقط. نعم لا- موقع للبرهان فى الوجود المعتبر لأنه - وكما ذكر العلامه - مجرد فرض ووهم لا مطابق له، وواحد من شروط جريان البرهان الصدق والمطابقه للخارج فى القضيّه المبرهن عليها.

ولكن لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ الوجود الفرضى المعتبر قد يتكثر مثل إيجاديه الإنشاء، ووجود المنشأ وإستحقاق العقوبه، فإنها مجموعه

فروضات واعتبارات في قضيه واحده مثل الصلاه واجبه وهي جميعاً لا يجرى فيها البرهان. (١)

ثم إن هناك دعوى معاكسه تماماً لدعوى إنكار جريان البرهان في العلوم الإعتباريه وهي أنه في الأمور التكوينيّه الحاقه بالإعتبار لا يجرى إلا البرهان، فما نراه من البعض من الإستشهاد بدليل عقلائي اسلوب خاطيء، مثل الإستدلال على امتناع إجتماع الأمر والنهي بالعرف، لأن المطلوب إثباته أمر تكويني فلا معنى للإستدلال عليه بالإرتكاز العرفي.

و تقييماً لهذه الدعوى أن ظاهرها صحيح بدوياً، ولكن الحق أن فيها نوعاً من عدم الفهم للمراد الأصلي لمن إستخدم هذا النوع من الدليل في التكوينيّات، وإلا لما أنكر مثل هذا الإستدلال.

توضيح ذلك: إن الإستدلال بالإرتكاز ليس لمياً كى يكون لا معنى له، وإنما هو إستدلال إنئي إثباتي بحت، نتعرف من خلاله على حقيقه التكوين المحتفّ بالإعتبار بعد الإلتفات إلى وحده لغه التقنين بين العرف والشارع، و إن إعتبارات العرف كاعتبارات الشارع في وقوعها بين مجموعه تكوينيات، والإلتفات ثانيه إلى أن التكوين يساهم في صياغه الإعتبار، ومن ثم كانت مجموعه مبادئ الإعتبار تكوينيه، ومعه يكون معرفه الإعتبار كشفاً إنياً عن حدود التكوين للتناسب الطردى بينهما، ومنه ينتقل لمعرفة حدود التكوين في اعتبار الشارع.

فما استدلل به جماعه عن وقوع الواجب المشروط عند العقلاء يمكن الإستفاده منه كمعبر إنئي عن حقيقه الشرط وموضوع

ص: ١٤٩

١- (١). [س] ما هو الدليل بشكل مفصل على إتحاد لغه الشارع والعرف في الإعتبار، بل وفي تقسيماته مع العلم أنكم ألفتُم إلى ذلك شيئاً مياً؟ [ج] الأول: الرصد، فإننا إذا طالعنا إعتبارات العقلاء وقارناها مع إعتبارات الشارع لوجدنا اللغه واحده والأقسام مشتركه. والثاني: ما أشرنا إليه من الضروره التي واجهها العقلاء لأصل الإعتبار ولتقسيماته لسدّ إشكاليه بقاء المجتمع سدى ورفع الجهل عنه.

الوجوب. واستغراب الشيخ الإصفهاني وإشكاله على هذا الإستدلال بأن منهج البحث عقلي لا إعتباري في غير موقعه.

## البحث الثالث: المتغير والثابت في الإعتبار

### إشاره

و الكلام فيه يقع ضمن نقاط:

١. إنَّ التساؤل عن المتغير و الثابت في الإعتبار ينبثق حين مطالعه الأبواب الفقهيّه، خاصّه في غير العبادات. ففي بحث الحدود توجد مجموعته روايات حول حدّ القذف وأمثاله، يظهر منها أنّ تلك الحدود [ والتي أفتى بها المشهور ] من تشريعات الأمير (عليه السلام) و أنّها لم تكن في زمن الرسول (صلى الله عليه و آله) على هذا النمط بل كانت بشكل آخر.

ومن ثمّ يتساءل: أنّ تشريعه (عليه السلام) ولوى أو ثابت؟ [ بعد الفراغ كلامياً من أنّ لهم التشريع الثابت في مساحه معينه ] و إلاّ دار الأمر بين كونه تشريعاً متوسطاً أو ثابتاً. و كذا في روايات أقضيه الامام (عليه السلام) بدون البيّنه واليمين، يتساءل عن تخريج مثل هذا الحكم القضائي.

وأوجّه تخريج لذلك هو أنه نحو استلال الإقرار من المتهم، ولكن من دون إرتكاب لما يخالف الشرع. ومعه يبحث هل للقاضي صلاحية ذلك أو أنّ هذه الأقضيه تشريعات خاصّه بمواردها أو تشريعات ثابتة؟

و كذا يتساءل في باب النكاح في قضيه ضرب الحاكم الأجل للغائب، أو تطليقها مع إعتداء زوجها عليها، أنه حكم ولوى أو تشريع ثابت؟

وفي بحث الخمس يتساءل عن إيجاب الإمام الجواد (عليه السلام) الخمس في روايه «قَدْ أُوجِبْتُ الخُمُسَ فِي سَيِّئَتِي هَذِهِ» أنه حكم ولوى أو تشريع ثابت؟

و مثله في مصرف سهم الساده أنه ملك للساده فهو تشريعي، أو مصرف موظف لهم، ومن ثمّ فهو تحت ولايه المعصوم؟

و كذا فى المال المختلط بالحرام، هل إن التصديق به تشريع ثابت أو تحت ولايه الحاكم؟ وينسحب هذا السؤال على مطلق الصدقه فى مجهول المالك، إلى غير ذلك من الحالات التى تقع فى دائره السؤال بأن التشريع فيها متوسط أو ثابت أو ولوى؟

### الولاية التشريعية

٢. إن الرسول الأعظم (صلى الله عليه و آله) مفوض [ بالمعنى الصحيح للتفويض ] فى التشريع، وله توليه فيه علاوه على صلاحياته فى إصدار الأحكام الولويه، بشهاده الآيه المباركه ( ما آتاكم الرسول فخذوه ) (١) والروايات الوارده فى ذيل هذه الآيه. إضافه إلى الروايات الوارده فى الفرائض اليوميه التى اعتبرت الركعتين فريضه، والباقي سنه الرسول (صلى الله عليه و آله)، أى تشريعه.

و الأئمه (عليهم السلام) كذلك لهم التشريع الثابت، ولكن فى دائره أضيق من الرسول (صلى الله عليه و آله)، ويدل على ذلك: الروايات [ المستفيضه لا أقل ] التى جمعها الكافى فى باب واحد، مع وجود روايات اخرى تدل على أن لهم التشريع المتوسط، أو بيان التشريع الثابت.

### الفارق بين الفريضه والسنه

إن قيل: ما الفرق بين تشريع المعصوم وإخباره عن التشريع أو ما هو الفارق بين الفريضه والسنه، فهل أن تشريعه لا واقع له فى الوجودات الصاعده؟ وكيف يكون كذلك مع فرض أن وجوداتهم (عليهم السلام) تنزل من وجودات عاليه؟

قلت: يمكن أن يكون أحد الفوارق أن بعض التشريعات فى وجودها الصاعد تشريع وتنزل على لسان الرسول بصيغه إخبار أو إنشاء بقصد الإخبار، وبعض التشريعات فى وجودها الصاعد المجرد ليست تشريعاً وإنما وجود تكوينى ولكنها تنزلت على لسان

ص: ١٥١



الرسول (صلى الله عليه وآله) بصيغته تشريع.

فالأمر (عليه السلام) شرع الزكاة في الخيل تشريعاً ثابتاً، وكذا تشريعه لأحكام البغاه - عند الأغلب - وبعض صنّفه ولوياً ولكنّه شاذ. وكذا في الحدود في الجملة نجد أنّ هناك تشريعاً منه (عليه السلام)، وفي أبواب أخرى من الفقه تلاحظ ظاهره تشريعه (عليه السلام)؛ مثل النكاح والأرث «ورث أمير المؤمنين ابن العمّ للأبوين مع العمّ للأب»، ويظهر ذلك بوضوح لمن راجع كتاب محمد بن قيس.

ولا تقف هذه الظاهره عند الأمر (عليه السلام) بل نجدّها في الإمامين الحسن والحسين (عليهما السلام) و باقى المعصومين (عليهم السلام) في مثل النوافل الخاصّه والصلوات الأدعيه والزيارات والآداب، فقد ورد في التوقيع الشريف: «أنّ السورة استحبتّ لسنّ الكاظم (عليه السلام)» و ورد في الروايات أنّ فعل إمام ينسخ فعل إمام آخر و هي تدلّ على ثبوت التشريع المتوسط لهم، علاوة على الحكم الولوى الثابت لهم (عليهم السلام) بدليل (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (١) و (إِنَّمَا وَدَّعَى اللَّهُ إِلَىٰ رِسُولِهِ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ) (٢) وغيرها.

### الولاية التشريعية تتبع الولاية التكوينية

٣. آخر التحقيقات حدّدت منطقه التشريع للإمام (عليه السلام) بالأغراض العامّة المبيّنه في كتاب الله وسنّه رسوله (صلى الله عليه وآله)، فمن خصائص المعصوم سنّ تشريعات ثابتة أو متوسطة على ضوء هذه الأغراض العامّة (٣).

ص: ١٥٢

١- (١) . النساء / ٥٩

٢- (٢) . المائدة / ٥٥

٣- (٣) . [س] هل إنّ دائره تشريع الرسول أيضاً في محوطه الأغراض العامّة كالمعصوم أو أوسع؟ [ج] يظهر من كلمات الأمير (عليه السلام) ذلك ولكن لا بدّ أن يعرف تفاوتهم في هذه الصلاحيه حسب تفاوت درجاتهم الوجوديه بعدما كانت التوليه في التشريع تابعه للولاية التكوينية و متناسبه معها طرداً.

والخلاف الموجود بين أغلب الفقهاء فى عموميه ولايه الفقيه وعدمها إنما هو فى عدم هذه الدائره، و أمّا هذه الدائره فاتفقوا على أنها مختصه بالمعصوم (عليهم السلام).

و السرّ فى ذلك أنّ ثبوت حق التشريع للمعصوم: إنما هو لعصمته علمياً و معرفته وإحاطته بالأغراض مع التناسب بينها والأولويات فيها. ومن هنا قيل: «أنّ الولايه التشريعيه تتبع الولايه التكوينيّه»، ويقصد من الولايه التشريعيه التوليه فى التشريع.

وبعباره اخرى: إنّ العبد إذا تكامل فى سلّم الوجود، لا يريد شيئاً إلاّ ما يريدّه الله تعالى، ولا تنبعث إرادته من قواه المادون، بل و لا- حتّى من العقل وإنما ممّا فوق العقل، ومن جهه اخرى سيكون محيطاً بعالم الإمكان وما يصلحه ويفسده. ومن ثمّ كانت له التوليه فى التشريع، فإنّ إرادته والحاله هذه تكون كاشفه عن الإراده الإلهيه ومثل هذه الدرجه لا تكون إلاّ بحدّ أدنى و هى العصمه، والفقيه فاقد للعصمه، ومن ثمّ لم تكن هذه الصلاحيه وإنما كان له الحكم الولوى مع الإختلاف بين الفقهاء فى سعه هذه الصلاحيه وضيقتها.

وحيثّذ ما سنذكره من ضوابط الحكم الولوى [ والتي لا- تتعدى أعمال القواعد العامّه ] لا تتأتى فى دائره التشريع، وإنما هى ضوابط تتبع فى داخل ما شرّعه المعصوم (عليه السلام).

نعم هناك النادر جداً من الفقهاء الذى عمّم [ حسب ما يبدو من كلامه ] صلاحيه الفقيه إلى دائره التشريع، فذكر أنّ له ما للإمام إلاّ الجهاد الإبتدائى.

### السّنه تعنى التطبيق

٤. إنّ التعبير فى الروايات عن تشريعات الرسول والإمام بأنها

سنّه، وعن تشريعات الله أنها فريضة، فيه إشارة لطيفه. فإنّ السنه تعنى الإجراء، فسنّه الرسول وتشريعاته تعنى تطبيق الكليات العالیه المفروضه على الكليات المتوسطة والجزئيه، فهو نوع من التنفيذ والإجراء، وتعبير يشير إلى دائره التشريع المتروكه للرسول (صلى الله عليه وآله) والمعصوم (عليه السلام) وأنها فى ضمن دائره الأغراض العامه التى أشار إليها القرآن.

ومن هذا تتضح كلمه السيد البروجردى (رحمه الله) من أنّ الفرائض المذكوره فى القرآن متن القانون و الإمام شارح لها، فإنه يريد من ذلك ما ذكرناه، من أنّ دائره التشريع التى يخوضها المعصوم لا تتعدى الأغراض العامه المذكوره فى الكتاب وسنّه الرسول (صلى الله عليه وآله).

### الإعتبار المتغير والثابت

٥. هناك قاعده فلسفيه تقول أنّ الشىء كلّما كان أكثر تجرداً كان أكثر ثباتاً، وكلّما كان أقل تجرداً وأكثر إنغماساً فى الماده كان أكثر تغيراً. وهذه القاعده تنطبق على الإعتبار، فإنه كلّما كان أكثر كلياً كان أكثر ثباتاً وكلّما كان مرتبطاً بالأفعال الجزئيه أكثر، كان عرضه للتغير أكثر.

وبتعبير آخر: إنّ الجزئيات الماديه متغيره ومتحرّكه، فالإعتبار المرتبط بها الكاشف عن كمالها ونقصها يكون متغيراً لا ثابتاً. وأمّا الافعال الكليه فهى من زاويه كليتها ثابتة، وكلّما اتسعت كليتها إزدادت ثباتاً ومعه يكون الإعتبار المرتبط بها ثابتاً ويزداد ثباتاً، كلّما كان محكيه أوسع فى كليته. (١)

ص: ١٥٤

١- (١). [س] الحكم المعتبر وإن تعلق بالطبيعه الكليه ولكنّه مرتبط بالخارج؛ لأنّ المتعلق هو الطبيعه بما هى حاكيه لا بماهى هى، ومعه لا يفترق عن الجزئيات، خاصه على نظريتكم أنّ الإنحلال عقلى ولكن الوجوبات المنحلّه شرعيه، فهو يعنى أنّ الوجوب الكلى عبارته عن وجوبات جزئيه ذات متعلقات جزئيه. والقاعده الفلسفيه المذكوره صحيحه ولكنها مرتبطه بالكليات من زاويه كونها وجوداً من موجودات هذا العالم [العلم] لا من زاويه حكايتها [الوجود الذهني]. والمتعلق هو الكلى من زاويه وجوده الذهني. [ج] جيد، ولكن جانب الحكايه يتلازم طرداً مع حجم ونسبه التجرد، فكلّما كانت نسبه التجرد أكثر، كانت الحكايه عن مصاديق أكثر، وبالتالي كان المحكى هو المشترك الخارجى [العموم الوجودى] لا الخصوصيات الفرديه والأفراد بما هى هى، فالكلى كلّما إزداد تجرداً، كانت حكايته عن البعد المشترك الخارجى أكثر وقلت حكايته عن الخصوصيات.

## الحكم التشريعي والولوى والقضائى

٦. لبيان الفرق بين الحكم التشريعى الثابت والحكم التشريعى المتوسط والحكم الولوى والحكم القضائى، يمكن الإستفاده من ظاهره الأنظمه المعاصره لتقريب الفرق وتحديدده. فإنّ الحكم التشريعى الثابت يوازى الأحكام العامه الأساسيه فى دستور الدوله الدائم، وأغراض التشريع العامه توازى الأغراض والأهداف العامه للدستور التى يجعلها شعاراً له من قبيل الحريه والعداله والمساواه، والحكم التشريعى المتوسط يوازى تفریعات الدستور وقوانين البرلمان.

وينقسم التشريعى المتوسط إلى تشريعى ولوى، وتشريعى مطلق.

والأول يعنى به مجموعه التشريعات التى تكون للولاه كى يحكمون على ضوئها، وكثير من تشريعات البرلمان هى تشريعات لمواد قانونيه لوزارات ودوائر البلد تطبق من قبل الولاه والوزراء.

والثانى هو التشريع الفرعى العام لكل المجتمع.

## الفرق بين الفريضة والسنة

و من زاويه اخرى فقد أشرنا إلى أنّ التشريعى ينقسم إلى فريضة وسنة، وأنّ الفريضة هى تشريعات الله سبحانه، والسنة هى تشريعات الرسول والمعصوم.

وقد ذكر الأعلام فارقاً عملياً بينهما وهو أنّ السنة لا تنقض الفريضة، فمع التزاحم بينهما تقدّم الفريضة، كما ألفت الروايه إلى ذلك، حينما رجّحت غسل الجنابه بالماء المحدود على غسل الميت؛

لأنّ الأول فريضه والثاني سنّه.

بل ذكر البعض أنّ قاعده «لا تعاد» هي تطبيق لقاعده «أنّ الصلاه لا تعاد على السنّه وتعاد على الفريضه» وما ذكر له وجه، ومعه يمكن الإستفاده منه في المركبات العباديه الأخرى كالحج، فإنه يمكن القول بعدم بطلانه مع الخلل في سننه [تشريعات المعصوم] وبطلانه مع الخلل في فرائضه. وهذه اللفته لو أمكن توثيقها فقهياً فإنها تشكّل فتحاً جديداً في عالم فقه الخلل.

والحكم الولوى يوازى قرارات القوه التنفيذيه الإجرائيه من رئيس البلد إلى وزاراته.

والحكم القضائى يوازى القوه القضائيه.

ويمكن التمييز بشكل آخر وهو أنّ الحكم التشريعى الثابت حكم كلى فوقانى كالأحكام الدستوريه، والحكم الولوى والقضائى حكم إجرائى تطبيقى على الجزئيات والمواضيع والوقائع المختلفه.

### مقياس التشريع الثابت والحكم الولوى

ومن الفوارق بينها أيضاً أنّ مقياس التشريع الثابت الذى يعتمده المشرّع فى تشريعه هو الأغراض والمصالح والمفاسد الواقعيه والكمال والنقص؛ ومقياس التشريع الثابت الذى يعتمده الفقيه الشرعى فى إفتائه هو موازين الإستنباط المقرره فى محلّها؛ والمقياس المعتمد من قبل الفقيه القانونى فى تقنيناته هو القراءه القانونيه أو اصول فقه القانون؛ بينما مقياس وميزان الحكم القضائى شىء آخر وهو «إنما أفضى بينكم بالبينات والأيمان» فى حين أنّ مقياس وميزان الحكم الولوى شىء ثالث وهو:

الأول: تبدل الموضوع والعنوان الخارجى، فإنّ هناك بعض الموضوعات العامه الإجتماعيه [والتي لها حكم معيّن] قد تبدلت وتغيّرت من دون التفتات عامه الناس إلى هذا التغير، فلا بدّ للحاكم حينئذ أعمال ولايته لبيان الحكم الجديد للموضوع الجديد. وحال هذه

الموضوعات حال الموضوعات المستنبطه فى الإستنباط الفقهى، فإنها من شؤون الفقيه لا العامى. ومن هنا كان ذاك سبباً فى تبدل الأحكام الولويه وتغيرها.

الثانى: إعمال الحاكم لقواعد التزاحم والورود ولا ضرر وما شابه ذلك فى الأحكام العامه الذى يتتبع تنوعاً وتبدلاً وتغيراً فى الأحكام الولويه الإجرائيه؛ علماً أنّ العنوان الثانوى ظرفى ومؤقت دائماً، فإنه يقدر بقدر الضروره ولا يكون أولياً ثابتاً أبداً، وإلا كان حكمه ناسخاً للحكم الأولى. وللأسف أننا نسمع دعوات من هنا وهناك تُصوّر تبدل الحكم الأولى بالحكم الإضطرارى وأنه ثابت. وما ذكرناه لا يخص الحاكم فى حكمه الولوى، بل يتأتى أيضاً فى الفقيه فى استنباطاته.

كما أنه لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ العلاقه بين قاعده «لا- حرج» وغيرها من القواعد الثانويه وبين الحكم الأولى [ حسب أمتن النظريات وهى التى تبناها الشيخ الأنصارى والآخوند ] هى علاقه التزاحم الملاكى لبناً وإن كان فى صورته الورود والحكومته.

وبه يعرف السرّ فى عدم تسويغ أكل الميتة إلا- مع الإضطرار الشديد، وتسويغ التيمّم مع الحرج البسيط، فإنّ ذلك بسبب قوه الملاكات وضعفها فى الأحكام الأولى، ومن ثمّ لا ترفع مؤقتاً إلا بحرج واضطرار يتناسب مع تلك الملاكات.

وليس ما ذكره البعض من أنّ عدم جواز أكل الميتة مع الحرج البسيط لأنه لا- حرج؛ فإنّ الحرج موجود ولكنه لا يتناسب مع حرمه أكل الميتة. كذا يعرف المقصود من الإضطرار العرفى والشرعى، وإنّ الثانى رافع دون الأول، فإنّ الشرعى عرفى أيضاً ولكن يُرفع به الحكم الأولى دون العرفى، فإنه ليس بكلّ درجاته رافع للأولى.

الثالث: سدّ الذرائع والمصالح المرسله، وقد أخطأ فقهاء العامه فى جعله مقياساً للحكم الفتوائى، والصحيح أنهما من مقياس الحكم الولوى وموازينه، فلا يوجبان أحكاماً ثابتة دائماً، وإنما الحاكم إذا

وجد سلوكاً اجتماعياً عاماً يؤول ويؤدى إلى ترك واجب أو فعل حرام، يحترّم هذا السلوك مؤقتاً لسدّ الذريعة أمام هوى المجتمع فى الخطر، كما أنه فى صورته التواحم بين حرام فعلى وواجب إستقبالى يمكنه مع أهميه الواجب الحكم بجواز المحرم مؤقتاً للمصلحه المرسله، مثل تسويغ تشريح جثه الميت المسلم.

### كشف الأغراض العامه والإستفاده منها فى الحكم الولوى

إن قلت: الأغراض العامه التى تكون محور تشريع المعصوم، هل يمكن أن نتعرّف عليها، ومعه هل للفقيه الإستفاده منها فى أحكامه الولويه، فيوجب مستحجاً وبشكل موقت لو لاحظ إبتعاد الناس عن هذا الغرض، كايجاب به صلاه الجماعه مؤقتاً عندما يلاحظ أن الجوّ العام للناس بعيد عن العباده، أولاً أقل هل يمكنه الإستفاده منها كأحد العناصر المرّجحه لأحد الحكمين عند التواحم أو لا؟

قلت: الأغراض العليا يمكن التعرّف عليها، كالعباده والمعاشره بالمعروف فى أحكام الزوجيه والعداله الاجتماعيه، ولكن ليس للفقيه الحكم على ضوئها لا- تشريعاً ولا- ولوياً؛ لأنه لا- يعرف خصوصياتها ولا- الدرجات الملزمه منها وعدمها، وإنما الفقيه يتحرّك فى دائره الأغراض المقننه التى فيها حكم، فيرجع إلى أدلتها لمعرفة الأهمّ منها ملاكاً وهكذا.

الرابع: وهناك زاويه رابعه يمكن الإستناد إليها فى التمييز بين هذه الأحكام؛ وهى أن الحكم التشريعى مرهون بالأغراض بالنسبه للمشرع، وبموازين الإستنباط بالنسبه إلى المفتى. وأن الحكم القضائى مرهون بإنشاء القاضى وإصداره للحكم، فى حين أن الحكم الولوى مرهون بإذن الحاكم والولى، ومن ثم يتصوّر التبدل فيه، لأنه رهن الإذن ولا يتصوّر فى التشريع.

### الدوام فى الحكم الولوى

و من هنا ينبثق تساؤل عويص؛ و هو أن هناك مجموعه من

الأحكام الولائية صدرت من الرسول (صلى الله عليه وآله) والأمير (عليه السلام) والامام الصادق (عليه السلام) مع أنها بقيت نافذه إلى عصرنا هذا [ عصر ولايه الإمام المنتظر \* ] مثل تنصيب الفقهاء قضاه أو ولاه بالنيابه عن الإمام (عليه السلام) وكذا تنصيبهم للفتيا كتنصيب الباقر (عليه السلام) لأبان، وتحليل الموارد الثلاثه للشيعة؛ المساكن و الإمام والمتاجر عند عدم تخميس مالکها لها، وإمضاء التعامل مع الأنظمة غير الشرعيه والإذن فيه، وغير ذلك من الحالات. فالسؤال: أنه كيف استفيد الدوام في مثل هذه الأحكام مع أنها ولائيه؟

والجواب: إننا من خلال مطالعه موارد الحكم الولائي نجد أنه على قسمين:

الأول: الأحكام المؤقتة القابلة للنقض والتبديل والتغيير وأمثله كثيره.

الثاني: الأحكام الولويه ولكن الدائمه والمؤييده، ومن ثم لا- يمكن نقضها وفسخها من قبل حاكم لاحق، نظير المعاهدات والإتفاقيات التي تبرمها الدول مع دوله اخرى التي تكون ملزمه للحكومات اللاحقه ولا يحقّ لها نقضها، نعم قد يكتشف اللاحق خللاً قانونياً في ما أبرم سابقاً فيفسخه لانكشاف فساده من الأول وهذا لا يتصور في المعصوم (عليه السلام).

وحيثما ندرّس صيغه الحكم الولوي الذي حكم به الصادق (عليه السلام) في نصب الفقيه قاضياً أو حاكماً نجد أنها ظاهره في التأييد، فإنه (عليه السلام) وإن نسب الجعل إلى نفسه «إني جعلتُ عليكم والياً» ولكن يظهر في التأييد مادامت الحكومه الحاكمه جائره، بالإضافة إلى التوقيع الشريف [ والثابت بسند صحيح كما ألفتنا إلى ذلك في كتاب دعوى السفاره ] فإنه يؤكد هذا النصب وعموميته. ولسان التحليل في الخمس لسان تأييد، بل فيه نص على أنه إلى يوم القيامة ومعه لا يمكن نقضه. ومنصب الإفتاء أسند إلى الفقهاء في الصدر الأول للإسلام [ وليس في عهد الصادقين (عليهما السلام) كما تصوّره البعض ] ببركه



آيه النفر وهذا التخويل ظاهر في التأيد، وأنه حكم ولوى بقرينه قوله تعالى: (أَلَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (١) والإذن قرينه كون الحكم ولويًا.

وبتعبير آخر: إنه لا-تلازم بين الحكم الولوى وعدم الثبات، بمعنى أنّ الظرفيه والإنقطاع ليس مقومًا له، ومن ثمّ يمكن أن يكون دائماً ومؤبداً ومعه لا بدّ في تشخيص أحد القسمين من مراجعته كلّ حاله ودراستها بشكل مستقل لمعرفة أنّ الحكم فيها دائم أو موقت.

وقد يقال:

١. إنكم ذكرتم موازين ومقاييس، على أساسها يتمّ الحكم الولوى، فأى ميزان يعتمد الولوى الثابت من هذه الموازين الثلاثة أو يعتمد ميزاناً رابعاً؟

٢. إنّ الولوى المؤبد الثابت هل يمكن نقضه أو لا يمكن؟

٣. هل بالإمكان أن نضع فرقاً بين التشريعي بقسميه والولوى بقسميه من خلال جهة القضية المركبه من عقد الوضع والحمل أولاً؟

والجواب عن الفقرة الأولى والثانية: إنه بشكل عام يبقى الولوى والثابت أضيق دائره من التشريعي الثابت، فإنّ نصب الامام (عليه السلام) يفهم منه النيباه مادامت الحكومه الحاكمه جائره وليست حكومه المعصوم أو نائبه، ومن ثمّ لا-يقبل النقض في هذه الدائره، ولكن لا بمعنى أنّ الولوى والحاكم اللاحق لا صلاحيه له وإنما بمعنى أنّ إرادته ليست جزافيه ولا موضوعاً لحكم جديد. فلا يحكم بحكم جديد.

والجواب عن الفقرة الثالثه: فبعد الالتفات إلى أنّ الفرق لا ينحصر في جانب واحد وهو الجهه وإنما متنوع في الميزان، وحيثه الحاكم [ جهه الصدور ]، والإذن وعدمه، وكليه وجزئيه الإعتبار و غير ذلك فإنّ:

جهه القضية المشتمله على الحكم التشريعي الثابت هي الضروره الذاتيه؛

ص: ١٦٠

وجهه القضييه المشتمله على الحكم الولوى الثابت هى مطلقه عامه؛

وجهه القضييه المشتمله على الحكم التشريعى المتوسط بقسميه أيضاً مطلقه عامه؛

وجهه القضييه المشتمله على الحكم الولوى المتغير الخارجيه.

\*\*\*

## الحكم الواقعى والظاهرى فى الحكم العقلى

الأحكام العقليه العمليه كالأحكام الشرعيه تنقسم إلى واقعى وظاهرى؛ ويقصد من الواقعى منها إدراك العقل لحسن الفعل وكماله من دون أن يقيد بعلم وإحراز الفاعل وعدم علمه، وإنما صرف الفعل معدّ للكمال أو النقص وغالب الأحكام العقليه من هذا النوع، مثل حسن العدل وقبح الظلم.

ويقصد من الظاهرى منها ما أدرك العقل حسن فعل أو قبحه، ولكنه ليس فى الفعل فى نفسه وإنما بلحاظ الأحكام الواقعيه والتحقّق عليها، مثل إدراك العقل وجوب الإحتياط ودفع الضرر المحتمل.

إذا إتضح هذا نقول:

إنّ وجوب المتابعه محمول وحكم يختلف عن إستحقاق العقوبه وإن إشتراكهما فى أنهما تكوينيان لا- إعتباريان؛ فإنّ وجوب المتابعه يعنى وجوب الطاعه، ومن ثمّ فهو حكم المقطوع به لا- القطع إذا كان ممّا يجب طاعته ومتابعته، وإلاّ لم يجب حتّى مع القطع كما فى المستحب، وهذا يؤكّد أنه ليس حكماً للقطع وإنما لذات المقطوع به، فالقطع ليس مولى كى تجب طاعته، ومع هذا لا معنى لبحثه فى القطع (1) وإنما يبحث فى الإعتبار فى بحث المولوى والإرشادى، وقد

ص: ١٦١

١- (١). [س] إنّ التنجيز واستحقاق العقوبه كوجوب الطاعه هل هو خاص بالقطع بالحكم الإلزامى ومعناه ماذا تعنى الحجّيه بالنسبه لحالات القطع بالأحكام الترخيصيه أو الأحكام الوضعيه؟ [ج] تصوير التنجيز فى المفتى بالنسبه إلى الأحكام غير الإلزاميه ممكن، فإنّه مخبر وجوباً مع الحجّيه فيدور أمره بين الوجوب والحرمة، فمقدمات الإستحباب منجزه بلحاظ كونها مصداقاً لوجوب الإخبار، بل حتّى لنفسه بلحاظ التشريع.

أشرنا هناك إلى أنّ منشأ حكم العقل بوجوب الطاعة وأنه وجوب شكر المنعم. وقد ذُكرتُ مناشيء أخرى مثل وجوب دفع الضرر المحتمل وقاعده مالكيه الله، وحسن الكمال، وغير ذلك وتفصيل الكلام حول ذلك متروك إلى علم الكلام.

علماء إنّ البحث في وجوب الطاعة وإن لم يكن من القطع إلا أنه يهمننا في الأصول في بحث البراءة وبحث الإجتهااد والتقليد؛ بل إنّ وجوب الطاعة مدرك عقلي واقعي لا- ظاهري، بمعنى أنّ العقل يدرك ضروره كمال الطاعة والشكر بالفعل بالنسبه إلى الفاعل من دون أن يقتئده بعلم الفاعل وإحرازه، وإنما هو كمال واقعي له وإن لم يعلم به الإنسان ولا- بوجوب طاعته. نعم بالوصول يتم كلا الحكمين الشرعي والعقلي.

ومن ثم يتضح أنّ وجوب الطاعة كما أنه ليس حكماً للقطع كذا ليس حكماً للمقطع بما هو مقطوع، وإنما لذات المقطوع لا غير، خلافاً للميرزا والشيخ العراقي.

وأما إستحقاق العقوبه فهو حكم خاص بالقطع، خلافاً لما ذكره العَلَمَان الميرزا النائيني والشيخ العراقي من كونه من أحكام المقطوع به.

توضيح ذلك: إنّ إستحقاق العقوبه يعنى به التنجيز، وهو حكم عقلي للحكم الشرعي أو لحكم عقلي واقعي، كقبح الظلم الواقعي الذي تنجّز ويصل مرمله إستحقاق العقوبه عليه(1). والتنجيز يكون بالعلم،

ص: ١٦٢

١- (١). [س] النقص تترتب في قبح الظلم، سواء علم أم لم يعلم، ولكن المدح والذم لا- يترتبان إلا- مع العلم، فهما حكمان ظاهريان. وبعبارة أخرى: ما الفرق بين التحسين [المدح] والحسن [الكمال]؟ [ج] المدح والذم أيضاً لا يتوقفان على العلم إلا في مرتبه العقوبه، والتحسين يعنى المدح الحاكي عن كمال الفعل المنسوب إلى فاعل، ومفهوم الكمال يحكى كمال الفعل في نفسه بغض النظر عن إنتسابه لفاعل.

وذلك لأنّ التنجيز مأخوذ من نجز وتمّ، وبالتالي فهو يعنى أنّ الحكم الواقعي الأعم من الشرعي والعقلي لا يتمّ تأثير فعله ومتعلّقه إلاّ- بتوسط العلم والإحراز، فتمام ملاك التنجيز هو وصول ما يطرء عليه التنجيز ولا- يكون إلاّ بالعلم، ومعه سينضمّ إلى القبح الفعلي قبح فاعلي، فالعقل يدرك أنّ الجاهل حيث لم يصل له أمر المولى لا معنى لمعاقبته لأنه عاجز، ومع العجز تكون العقوبه نقصاً وقبيحه(١) وبهذا إتضح تكوينه كلّ من وجوب الطاعة واستحقاق العقوبه مع تحديد الفرق بينهما.

ثمّ إنّ وجوب المتابعه يطلق ويراد منه وجوب الجرى وفرض المقطوع به موجود ومماشاه القطع وترتيب الأثر على الإذعان وعدم الجحود بعده، وهذا غير وجوب الطاعة، وإنما هو عين إستحقاق العقوبه والتنجيز أو صنوه. فهو من أحكام ومحمولات وخواص القطع لا المقطوع به.

وقد يتساءل: هل إنّ وجوب الجرى المذكور وإستحقاق العقوبه من مصاديق الحسن والقبح، أو ضروره كمال تلازم الحسن والقبح؟

فالجواب: إنّ وجوب المتابعه بالمعنى المذكور يعبر عن نسبه الضروره لا عن الحسن الذى يقع محمولاً، كما ذكر العلامة وأشرنا إليه سابقاً، ولكننا نختلف معه فى طبيعه وجود هذا المدرك، حيث صنّفه إعتبارياً ونحن صنّفناه تكوينياً. وأمّا إستحقاق العقوبه فهو

ص: ١٦٣

١- (١). [س] الفعل معدّ للكمال والنقص الدنيوى، وهو علمه للكمال والنقص الأخرى [بمعنى أنّ باطن الكمال والنقص الدنيوى كمال ونقص فى النشأ الآخره، وإنّ هناك علاقته تكوينيه بين كمال ونقص الدنيا والآخره] ومعه نتساءل أنّه لِم كان تأثير الفعل فى الكمال والنقص فى الدنيا غير مشروط بالإلتفات والعلم، وإنّ الأثر الوضعى يترتب سواء علم الفاعل بكمال فعله أو لم يعلم، مع أنّ الأثر الأخرى مشروط بالعلم والقبح الفاعلى وليس أثراً للكمال والنقص الدنيوى فقط؟ [ج] العقل يدرك أنّ القبح والحسن الفعلى يترتبان مع العلم والجهل، وأمّا الأثر الأخرى فلا يترتب إلاّ مع القبح والحسن الفاعلى. وليس هذا عين المدعى فإننا ندرك بالبدهه الفرق بين من يعلم ولا يعلم فى الأثر الأخرى، وأنّه أشدّ فى الحاله الأولى.

يعنى قبح المخالفه وتقييح المعاقب(١)، وتقييح الله عقابه، وتحسينه ثوابه، كما ذكر الشيخ المظفر وإن إختلفنا معه فى الدليل وسياًتى.

وبهذا ينتهى الحديث حول محمول القطع، أى حجّيته بتفسيراتها الثلاثة.

ص: ١٦٤

١- (١). [س] ذكرتم إنّ إستحقاق العقوبه يعنى قبح المخالفه، وهو ضدّ حسن الطاعه فكيف كانا حكّمين، وفى تصوورى أنّه حكم واحد ذو مرتبتين؟ [ج] ليس قبح المخالفه حكماً مابناً للحكم الواقعى العقلى [وجوب الطاعه] ناشئاً من ملاك آخر، وإنّما ملاكه التّحفظ على الواقع، فهو إستداد ملاك وجوب الطاعه. وبعباره اخرى: إستحقاق العقوبه عبّاره عن وجوب الطاعه الملتفت إليه، فهو يقوى الحكم الواقعى. [س] أ ليس هذا يعنى أنّ وجوب الطاعه بمرتبتيه مرتبط بالأثر الأخرى، وأمّا الآثار الوضعيه الدنيويه [كمال ونقص الأفعال] فلا تتّصف بوجوب الطاعه واستحقاق العقوبه، وعلم الأصول لا يبحث عن حكمها العقلى؟ [ج] نعم، هما حكمان مرتبطان بالغايه النهائيه وهى الكمال الأخرى، والدنيوى غايه متوسطه آليه غيريه، وقد أشرنا إلى آليه التوصلى للتعبدى وآليه للمعرفه وآليتها للكمال الأخرى (القرب). [س] إنّ هذا يعنى أنّ الإنسان لا تتولّد إرادته إلاّ من الغايه النهائيه لا من كلّ غايه. [ج] نعم، ولكن الغايه النهائيه للتشريع. وأمّا كلّ حكم وفعل على حده فتنبعث الإراده من كمال الفعل الخاص. [س] فى التشريعات البشريه ليس فيها كمال اخرى فكيف تتولّد الإراده؟ [ج] ولكن فيها غايه نهائيه وهى الكمال الدنيوى كالسعاده والحرية.

## ٤. تحديد موضوع حجيه القطع

اشاره

ص: ١٦٥



والكلام يقع في أمور:

## ١ . المراد من القطع

### إشاره

هل يراد من القطع الحجّه الإذعان، أو الإدراك والإنكشاف، أو أسباب الإدراك و مقدماته [ الصغرى والكبرى ]؟

وعلى الثانى؛ هل يراد منه خصوص اليقين أو ما يعمّ الجهل المركب والظن المتآخم للعلم أيضاً؟

الحقّ أنّ القطع الحجّه هو الأسباب والمقدمات، لا- الإدراك الناتج منها فضلاً عن الإذعان. وهذا هو إصطلاح القرآن أيضاً ومتبنّى كلّ علماء الأصول، وإنّ تسامحوا فى التعبير و أوهموا أنّ موضوع الحجّه هو الإدراك أو الإذعان.

والتغاير بين العناوين الثلاثه واضح؛ فإنّ «المقدمات» عباره عن الدليل ومجموعه المعلومات التى يستفيد منها العقل للوصول إلى المطلوب، وهى بين بديهيه أو نظريه قد وصل إليها العقل فى مرحله سابقه. والفعل الذى يقوم به الفكر فى هذه المقدمات يسمّى الفحص وحرکه الفكر.

و«الإدراك» عباره عن العلم واليقين بالنتيجه المعلول للمقدمات وهو عمل إدراكى.

و«الإذعان» عباره عن فعل جانحى يطرأ على الإدراك تقوم به النفس عقيب الإدراك، المصطلح عليه فى كلماتهم بالحكم والدمج والإعتقاد والايمان والجزم.

ص: ١٤٧



و«القطع» عنوان يقصد منه الإذعان فى بعض درجاته، و«الإطمئنان» عنوان للإذعان بدرجه أخف، و«الشك» درجه من الإذعان ثالثه.

وعلاقه المقدمات مع إدراك المطلوب كعلاقه الإدراك مع الإذعان، أى إنها بنحو المقتضى لا- العله التّامه، فربما تتوفّر المقدمات الصحيحه صورته وماده ولا- يحصل للنفس إدراك النتيجة بسبب وجود مانع من ذلك كالوسواس وبعض الأخلاق الرديئه.

كما أنّ هناك تناسباً طردياً بين هذه الثلاثه فى النفوس السليمه، فاليقين يولّد إذعاناً من نمط خاص وهو القطع، والظن المتآخم للعلم يولّد إذعاناً مناسباً له وهو الإطمئنان، والظن يولّد درجه إذعانيه أخف من الإطمئنان وهكذا.

نعم مع اضطراب النفس يفقد هذا التناسب، فتجد أنّ هناك من يملك اليقين ولكن مع إذعان هزيل، وآخر يحوّل مع إذعان قطعى، كما ينقل عن الفخر الرازى أنه مات وهو شاك بالتوحيد مع علمه ويقينه به. كذا قد تخطأ النفس أحياناً فى عمليه التناسب فتجعل القطع ناتجاً من احتمال أو ظن، أو تشك مع علم ويقين.

### إطلاق الحجّه فى ساحات مختلفه

والمناطقه أطلقوا الحجّه على القياس لا على الإدراك الناتج منه ولا على الإذعان. وفى الإصطلاح الشرعى اطلق على المقدمات أنها علم، هدى، نور، حجّه. كذا فى الإصطلاح الأصولى فإنّ وجوب المتابعه والجري [ المعنى الثانى ] إنما هو بلحاظ المقدمات. كذا التنجيز وإستحقاق العقوبه فإنها على المقدمات التى من شأنها الايصال إلى المطلوب والعلم به، بدليل أنّ من توفّرت لديه هذه المقدمات ولم يعلم بالحكم الشرعى فلم يعمل، إستحقّق العقوبه على المخالفه، فإنّ العقل يرى أنّ الحكم واصل من خلال تحقّق سببه وبالتالي لا مبرر لمخالفته.

كذا إنّنا حين نتأمل في الإحتجاجات القرآنيه والعقلائيّه نجد أنّ الإحتجاج القاطع للمسؤوليه لا يكون بايضاح الفرد لدرجته الإدراكيه، ولا بدرجه إذعانه وإنما بدليله ومقدماته التي إستند إليها، كما أنّ إحتجاج المولى القاطع للعذر إنما يكون بالدليل كالمعجزه.

وأما المعدّريه فالمقدمات الصحيحه صوراً ومادهً مصيبه دائماً، فبلحاظ الحكم الواقعي [ إن كان هو المطلوب إثباته ] لا تكون معدّره وإنما فقط منجزه وموصله له؛ وإن كان مؤدّاه [ المطلوب إثباته ] حكماً ظاهرياً أمكن أن تتصف بالمعدّريه عن الواقع في صورته خطأ الحكم الظاهري.

كما أنه في حاله الجهل المركب عن قصور، بمعنى الناشئ من مقدمات غير صحيحه في الصوره أو الماده عن قصور، أيضاً يكون معدّراً عن مخالفه الواقع.

كذا في حاله الغفله وأشبابها عن قصور يكون معدّوراً، والجامع بينهما هو عدم العلم والإلتفات مع القصور الذي يرجع إلى العجز. والمعدّريه -تحديداً- تقع صفه للعجز، فإنه هو موضوع التعذير عن مخالفه الواقع.

وأما مع التقصير فلا عذر في مخالفه الواقع، سواء في حاله الجهل المركب أم في حاله الغفله، وإنما يكون دليل الواقع منجزاً، أي إنّ مقدمات وجوب الصلاه - مثلاً - ودليله تتصف بالمنجزيه الفعلية في حاله الجهل المركب أو الغفله عنها تقصيراً، لكن مع التقصير وإصابه الواقع [ كما لو استند إلى مقدمات لا يصح الإستناد إليها تقصيراً و وصل إلى نتيجته منها توافق الإحتياط ولا يتعلّق معها مخالفه الواقع الإلزامي، كما لو قلّم في العقائد الأساسيه ] قد وقع خلاف في وجود التنجيز وعدمه، ومع وجوده هل هو للمقدمات أو لإدراكه أو لإذعانه؟

فالظاهر من كلمات أعلام الأصول المنجزيه، وأنه لو خالف قطعه

المزبور فالواقع إستحقَّ العقوبه وعلى المعصيه لا على التجزى، كما أنه يستحقَّ المثوبه لو انقاد لقطعه فالواقع على طاعته لا على الانقياد؛ فى حين أن الظاهر من كلمات المناطقه أن المقدمات لا تكتسب صفه الحجيه المنطقيه، لأنها لا تصلح لتوليد العلم، ومن ثم فهو ليس بذى علم فلا قيمه حينئذ لقطعه وإن صادف الواقع.

والصحيح هو المنجزيه، ولكن موضوعها ليس هذه المقدمات، وإنما للإحتمال فى نفسه الذى يحسبه المحتمل علماً من زاويه أنه مصداق لكبرى عقليه ثابتة ومنجزه، وهى وجوب دفع الضرر المحتمل، فإنَّ الجهل المركب يحقِّق موضوعاً لهذه الكبرى المنجزه.

### إطلاق الحجّه على القطع

ومن هدى ما تقدّم تبلور أن إطلاق الحجيه بشعبتيها [التعذير والتنجز] على القطع بنحو كلى مسامحه؛ فإنَّ الأعلام لا يريدون منه المطلق حتى لو اعتمد تقصيراً على مقدمات غير صحيحه، فقد صرّحوا فى تضاعيف كلامهم تاره بأنَّ القطع غير معذّر [كما فى الرسائل] وأخرى بأنه يعاقب على المقدمات، وواضح أن العقوبه لا تنسجم مع كون القطع معذّراً، كما أنهم يقرون جميعاً عدم التنجز فى حاله القصور وإن كان معه قطع بسبب الجهل المركب.

كما اتضح ثانياً أن المعذّريه والمنجزيه ليستا متلازمتين، حيث يمكن وجود أحدهما دون الأخرى كما تقدّم.

واتضح ثالثاً أن التنجز فى كلِّ صورته إنما هو صفه للمقدمات لا للإدراك ولا للإذعان، فى حين أن التعذير قد يكون صفه للمقدمات، وأخرى للعجز.

إن قلت: بعد أن كانت الحجيه تكوينيه وكانت للمقدمات، فهل هى قابله للرفع والجعل إعتباراً، خاصّه مع الإلتفات إلى عقم كثير من المقدمات.

قلت: الحجّه التكوينيّه ليست وصفاً لمطلق المقدمات، وإنما هى

وصف خصوص المقدمات الموصلة شأنًا، وهي صفة واقعیه لها، وأمّا غير الموصلة فهي من الأساس ليست بحجّه. والمقدمات الموصلة إن روعيت وَصَلَ الإنسان إلى نتیجه، وإلاّ كان جهلاً مركباً، ومع القصور يعذّر على قصوره، ومع التقصیر ینجّز مقدمات الحكم الواقعی.

ص: ١٧١

## ٢ . اليقين الشرعي

نلفت النظر إلى أنّ المقدمات التي يستند إليها [ لأنّ من شأنها الايصال إلى المطلوب علماً فقطعاً ] ليست خصوص المقدمات اليقينية العقلية، وإنما تعم المقدمات اليقينية الشرعية أيضاً، فإنها ذات قيمة تنجزية وتعديريه كذلك. وقد صرح بعض أقطاب الفلسفة أنّ الوحي القطعي يصلح مادة قياس برهاني منتج لليقين الأرسطي والحقّ معه.

## ٣ . العلم دخيل في فاعليه المقدمات

### إشارة

قد يتساءل عن المقدمات الموصوفه بالحجّيه، هل هي المقدمات في نفسها، أو إدراك المقدمات؟ ومع الثاني صارت الحجّيه وصفاً للعلم والإدراك ولكنّه لا العلم بالنتيجه وإنما العلم بالمقدمات.

فالجواب: إنّ التنجيز واستحقاق العقوبه وصف للمقدمات في أنفسها [ علم بها الإنسان أو لم يعلم ] ولكن فاعليه وباعثيه ومحركيه هذا الحكم والوصف إنما تكون بسبب العلم بالمقدمات، الذي يحصل من مقدمات قبله أيضاً موصوفه باستحقاق العقوبه في نفسها. ويكون باعثاً وفاعلاً بسبب العلم بهذه المقدمات الذي يكون نتيجه لمقدمات سابقه وهكذا حتّى تصل النوبه إلى المقدمات البدئيه، فإنها أيضاً موصوفه بالإستحقاق في نفسها. وباعثيه هذا الحكم تكون بسبب العلم بهذه المقدمات، ولكن العلم المذكور ليس نتيجه لمقدمات سابقه وإنما هو هبه من الله سبحانه تكوينيه يلقيه ويودعه في الإنسان.

وبتعبير آخر: المنجزيه [ اسم فاعل ] صفه واقعيه للمقدمات الموصوله شأناً [ علم بها المكلف أو لم يعلم ] فإنها موجوده ولكنها مجمده، فإذا علم المكلف بالمقدمات تصبح صفتها الموجوده فاعله

ومؤثره، فالعلم لا يقوم المنجزيه وإنما يكون دخيلاً في فاعليتها. ولا يعنى هذا أن المنجزيه الواقعيه حكم عقلى واقعى هو وجوب الطاعه ولا يختلف عنه كما ربما يتصور، بل هى حكم عقلى ظاهرى فى طول وجوب الطاعه الذى هو حكم واقعى ولكنه كسائر الأحكام، له مراتب لا مرتبه واحده، وفاعليته وهى المرتبه الأخيره تتقوم بالعلم. وأما وجوده فلا يتقوم بالعلم، بل هو متحقق واقعاً للمقدمات الموصله شأناً.

وبتعبير ثالث: إن وجوب الطاعه الذى هو حكم واقعى متعلق بالحكم الشرعى يصل مرتبه الوصول واستحقاق العقوبه فى نفسه مع توفر المقدمات الموصله وإن لم تكن معلومه بعد، وبالعلم يكون هذا الإستحقاق محرّكاً للعبد ودافعاً.

ويدلّ على ما ذكرنا إستحقاق العقوبه على التقصير فى العلم بالمقدمات، فإنه لو كان متقوماً بالعلم ولم يكن له واقع ثبوتى لما كان معنى لفاعليته مع الجهل التقصيرى، إذ لا وجود له حينئذ مع الجهل.

### حصيله الكلام

١. إن موصوف الحجيّه هو المقدمات، فهى الموصوفه بها أولاً وبالذات، والإدراك والإذعان يوصفان بها ثانياً وبالعرض.

٢. إن المقدمات الموصوفه بالحجيّه هى خصوص المقدمات الموصله شأناً، دائمه الإصابه للواقع لا مطلقاً، فإن غير الموصله لا تصف بذلك، وهذه المقدمات إن روعيت وصِلَ الإنسان منها إلى نتيجه وإلا- إبتلى بالجهل المركّب، وهو معذور فى حاله القصور.

و يتبلور من هذا أن الحجيّه التكوينيّه غير قابله للرفع والجعل الإعتبارى، وذلك لما ذكرناه من أنها صفه واقعيه للمقدمات الموصله الصحيحه، والإعتبار لا يغيّر من التكوين شيئاً؛ وقد ألفتنا إلى أن مرتكز الأعلام هو ما ذكرنا من أن الموصوف بالحجيّه أولاً وبالذات هو المقدمات.

٣. ألفتنا إلى أن علاقة المقدمات بالإدراك، وعلاقة الإدراك بالإذعان ليست علاقة العله التامه مع معلولها، وإنما علاقته المقتضى مع المقتضى وشرطه الإختيار؛ فالإدراك إختيارى و كذا الإذعان.

وعلاقته الإذعان والقطع مع القوى المادون [ الشوق ] أيضاً علاقته المقتضى وبالتالي أمكن الردع عن متابعه القطع وتأثيره فى مادون، ويكون ذلك فى صورته إستناده إلى مقدمات لا يصلح الإعتماد عليها، فكما يعاقب على الإستناد على هذه المقدمات، كذا يمكن أن يعاقب على الإستناد إلى قطعه وتأثيره فى ما دون، بعد أن كان إختيارياً، بل أشرنا إلى عدم معقوليه العقوبه على المقدمات مع معذريه القطع.

### عدم إمكان الردع عن القطع وتعليقنا عليه

ولكن الذى يظهر من كلمات الأعلام عدم إمكان الردع عن القطع، وإن كانت المقدمات ليست بحجّه ذاتيه لعدم صحتها، وبالتالي فالقطع ليس حجّه لتبعيته للمقدمات [ كما يظهر منهم ] إلاّ أنه مع ذلك لا يمكن الردع عنه لسببين آخرين غير عدم الحجّيه:

السبب الأول: إنّ القاطع [ وهو قاطع ] غافل عن الخطأ الواقع فيه، وعاجز عن إستقبال النهى والخطاب.

والسبب الثانى: لزوم إجتماع النقيضين فى نظر القاطع فى صورته الخطأ، وفى الواقع ونظر القاطع فى حاله إصابه قطعه.

وتعليقنا على الأول: إنّ خلاقيه النفس وإختلاف درجاتها وهيمنه كلّ درجه عليا على ما دونها يرفع العجز، فإنّ النهى إذا ورد [ سواء صنّفناه مولوياً أم ارشادياً، وسواء قلنا أنّ متعلّقه القطع أم المقدمات ] فهو يعنى شيئاً واحداً وهو الطلب من القاطع أن يعاود النظر فى المقدمات التى اعتمد عليها، ومعه يمكن للنفس التجاوب مع هذا النهى فى درجه من درجاتها، فتثير الشك حول القطع الذى آمنت به النفس فى درجه أدنى مع بقائه قطعاً ومن دون أن يتغير، وبالتالي تتجه ثانيه للفحص والتنقيب عن الواقع واكتشاف جهه المغالطه التى

فما يبدو من كلام الأعلام [ من عدم إمكان إعادته النظر، أو الإمكان مع زوال قطعه ومن ثم لا يعقل النهي عنه ] مرفوض، حيث ظهر الإمكان مع بقاء قطعه حين التريث وإعادته الفحص، وذلك من خلال إثارة الشك في مرتبه أعلى بالقطع الذى فعل النفس في مرتبه أدنى، ومع الإمكان التكويني يعقل نهى الشارع عنه. ومن ثم ورد عنهم (عليهم السلام): «لا- تجعلوا يقينكم شكاً ولا شككم يقيناً».

وتعليقنا على السبب الثانى: إنَّ الحجّيه أمر واقعى لا علاقته له بفهم القاطع، والتناقض مرتبط بفهمه، كذا لا تناقض فى الواقع لأنّ متعلّق الزجر والردع القطع بالنتيجه، ومتعلّق القطع هو النتيجه التى هى الحكم الشرعى الواقعى (1)، علماً أنّ ما ذكره العلماء فى تبرير عدم إمكان الردع دون التذرع بالحجّيه الذاتيه يكون شاهداً على ما ألفتنا إليه من أنّ الحجّيه إنما هى للمقدّمات الموصلة شأنًا لا للقطع، وشاهداً على ما نسبناه إليهم وأنه - لا أقل - مرتكز عندهم إن لم يكن ملتفتاً إليه.

ص: ١٧٥

١- (١). [س] بعد أن كانت علاقته القطع بالشوق إختياريه كعلاقته بالمقدّمات، فكما يمكن الردع عن المقدّمات فى صورته عدم تماميّتها، كذا يمكن الردع عن القطع، أو أنّ الأعلام يرون قهريه العلاقه وأنّ القطع علّه تامه للشوق وحينئذ يكون كلامكم لتصوير الإختياريه لهم، أو مناقشه لهم على مبنى القهريه؟ وبعبارة اخرى: هل كلامكم لإيضاح مبنى الإختياريه المخالف لمبناهم، أو لإيضاح الخلاف البنائى معهم؟ [ج] كلامنا يصلح لتصوير الإختياريه مع الرد عليهم حتّى على مبنى القهريه، وهم لم يتعرّضوا فى كلامهم لطبيعه العلاقه. نعم، مع الإختياريه لا مشكله فى الردع فيكون الكلام إيضاحاً وعميقاً لفكره الإختياريه.



إشاره

صنّف بعضُ الإطمئنانَ [ موضوعاً ] فى القطع على أساس أنه علم عادى عرفى، وبالتالى فهو مصداق من مصاديقه. و الشهيد الصدر لم يفترضه مصداقاً، وإنما النفس تلغى الإحتمالات الضئيله التى تقابله، ومن ثمّ تتعامل معه معامله القطع، وبالتالى تثبت له حجّيه القطع كما تثبت للقطع.

القطع الغالبى الإطمئنان

ويظهر من كلامه (قدس سره) أنّ القطع الناتج من اليقين المرّكب [ المنطقى ] قليل الحصول، وغالب قطوعات الناس إطمئنان تتعامل معه النفس معامله القطع. وهذه الإلتفاتة نجدّها فى تضاعيف كلمات الفلاسفه والعرفاء، من أنّ غالب ما عند الناس ظنّ، وأمّا القطع واليقين فقليل الحصول. ولو فتشنا فى الروايات لوجدنا فيها جذر هذا القول وأنّ اليقين أقلّ ما قسّم الله بين عباده. هذا مضافاً إلى إفتقاد جُلّ البشر للعلم الحضورى عدا الوجدانيات.

فتكون الحصيله أنّ غالب العلوم عند غالب البشر حصوليه ومن النوع الظنى المتآخم للعلم الذى يولّد إطمئناناً وسكوناً فى النفس، ولكن النفس تتعامل مع هذه الدرجه الإدراكيه والفعل الجانحى معامله اليقين والقطع من خلال مصادرات تقوم بها، بحذف وعدم الإحتفاظ بالإحتمالات الضئيله.

وقبل تقييم هذا الإتجاه نلفت النظر إلى أنّ الإطمئنان إصطلاحاً يطلق على درجه من درجات فعل النفس الجانحى وهو السكون والجزم، وهو أخفّ وأضعف درجه من القطع، وقد يطلق على سببه وهو الظنّ القوى المتآخم لليقين. نعم الإطمئنان لغه يطلق على السكون المطلق بكل درجاته.

وأما تقييماً لكلام الشهيد الصدر فيتلخص فيما يلي:

١. ما ذكره هو وغيره من ندره تحصيل اليقين صحيح لا غبار عليه، وأنه من إختصاصات النفوس العاليه، وأما النفوس العاديه فهي محرومه من هذا إلا بعد رياضات شاقه ومجاهدات طويله.

٢. إن الإنسان العلمى ملجأ فى عموم حركته ومعارفه للتعامل مع الظنّ بمختلف درجاته، إبتداءً من الظنّ المتآخم للعلم المولّد للإطمئنان ونزولاً بالظنّ العادى، بل وحتّى مع الإحتمال، كما فى دفعه للضرر المحتمل، ومن ثمّ ما ذكره صحيح، بل وزدنا عليه.

٣. إنّ قسماً من هذه الظنون يوصف بالحجّيه التكوينيّه الذاتيه على حدّ اليقين، وهو الظنّ المتآخم للعلم الذى يطلق عليه الإطمئنان والذى يكون سبباً فى حصول الإطمئنان. فما ذكره (قدس سره) مقبول.

٤. إنّ ما ذكره فى سبب الحجّيه [ من تصنيف النفس هذا النوع من الظنّ علماً بإلغاء احتمال الخلاف، ومن ثمّ يكون مشمولاً بحجّيه القطع ] مرفوض؛ إذ أنّ صرف وجود مصادرات فى النفس لا- تعنى علميته، وصرف كونها ملجأً للعمل لا يعنى درج الظنون المشار إليها فى دائره المقدمات المنتجه لليقين، فهى تبقى تخمينيه وليست برهانيه، يلتجىء إليها الإنسان وغالباً ما تصيب وقد يقع الخطأ، فتعأمل النفس شىء وواقع الإدراك شىء آخر.

### الصحيح فى حجّيه الإطمئنان

والصحيح حجّيته العقليه من باب الإنسداد، فإنّ الطريق اليقيني لعامه الناس مسدود وممتنع وقوعاً، وإن لم يكن مسدوداً حقيقه لانفتاح باب العلم الحضورى ولكنه شاقّ وعسر تحصيله للعامه، ومن ثمّ كان هذا نوعاً من الإنسداد الخفى، فيحكم العقل بحجّيه هذا النمط العالى من الظنّ، دون المراتب النازله، فإنها تحتاج إلى جعل. (١) وهذا الحكم العقلى بالحجّيه بديهى، والمتأمل فى كلمات

ص: ١٧٧

١- (١). [س] فى دليل الإنسداد يحكم بحجّيه الظنّ مطلقاً أو الإطمئنان فقط، ومع الأول لِمَ لم نحكم هنا بالحجّيه العقليه لمطلق الظنّ ولِمَ التفرقه؟ [ج] النظريات هناك مختلفه، ولكن أقواها هو حجّيه الإطمئنان لا- مطلقاً، و من ثمّ قلنا هنا بحجّيه الإطمئنان، فيتضح أنّ الرأى هنا كالرأى هناك بلا فرق.

الأعلام فى بحث الإنسداد يجد أنهم يذهبون إلى فطريه مقدماته.

فنحن نقرّ بأهميه إلفاته السيد الشهيد ومحاولته فى كتابه الأسس المنطقيه للإستقراء، حيث وفق لاثبات حجيه الإنسداد العقلى فى نمط من الظن؛ أى إنَّ إلحاقه الحكمى للإطمئنان باليقين جيّد، ونختلف معه فى إلحاقه الموضوعى، وقد ألفت إلى ذلك جملة من الأعلام.

ص: ١٧٨



٥. سعه حجيه القطع

اشاره

ص: ١٨٠



هذا البحث يمكن أن يعنون بعنوانين:

الأول: هل القطع حجّة مطلقاً حتّى الناشئ من مقدّمات عقلية أو هل المقدّمات حجّة مطلقاً [العقلية والشرعية] أو خصوص الشرعية؟

الثاني: ما هي طبيعته العلاقة بين العقل الحجّج والنقل الحجّج أو ما هي مساحته كلّ منهما؟

و هذا البحث مرتبط بالمحمول، والتسلسل الطبيعي للبحث أن نواصل الحديث حول شؤون القطع [موضوع الحجّج] وأقسامه، ولكن لما كان هذا البحث ينازع في أصل الحجّج التكوينية فهو لصيق به، و من ثمّ كان حقّه أن يذكر بعد الحديث عن الحجّج مباشرة لولا أنه متوقّف على فهم حقيقته موضوع الحجّج، و من ثمّ أخّر عنه.

ص: ١٨٢

### نظريات الأخباريين

نظريات الأخباريين يجمعها القول بعدم إطلاق حججه القطع و هي:

النظريه الأولى: المقدمات العقلية ليست حججه، وينحصر التنجيز بالمقدمات الشرعيه التي من شأنها إنتاج العلم فالقطع.

النظريه الثانيه: التي تبناها الحدائق، إن المقدمات العقلية البديهيه الخاليه عن الشوائب حججه، دون النظريه منها ولعل الإسترابادى يؤيد هذه النظريه.

النظريه الثالثه: المقدمات العقلية حججه فى اصول المعارف، دون تفاصيلها ودون فروع الدين.

و صاحب الفصول والشيخ العراقى والشيخ الإصفهانى و السيد الصدر وافقوا الأخباريين فى بعض الشقوق كما سيتضح بعد.

وسيالاحظ أنّ هذه النظريات لها عمق علمى وليست مجرد مقولات تصطدم مع البداهه والوجدان.

### نظريه الشيخ الأعظم

الشيخ الأعظم (رحمه الله) له تفصيل فى هذا البحث، فهرسته كالتالى: [ بعد إنتفات إلى أنّ هذا التفصيل للعنوان الثانى للبحث . ]

١. إذا ورد دليل قطعى عقلى وآخر نقلى ظنى ولو إطمئنانى، قدّم العقلى ولو كان نظرياً.

٢. إذا تعارض دليل قطعى عقلى نظرى مع آخر نقلى قطعى، يرفع اليد عن العقلى ويتأمل فى المقدمات حتى يتضح أنه صوره برهان كالإجماع على حدوث العالم زماناً المعارض للدليل العقلى



النظري من إستحاله تخلف الأثر عن مؤثره. ومن الواضح أنه (قدس سره) قد وافق الأخباريين في هذه الصورة.

٣. إذا تعارض عقلي بديهى مع نقلى قطعى، قدّم الأول وأوّل الثانى.

علماً أنّ صاحب الحدائق يقبل الصورة الثانى والثالثه دون الأولى، و الإسترابادى يقبل الثالثه دون الأولى والثانيه.

ثمّ قد يناقش الشيخ الأنصارى بنفس ما ناقش به الأخباريين من عدم معقوليه التعارض بين دليلين قطعيين، مع أنّ الصور الثالثه جميعاً هى فرض التعارض بين قطعيين، وجوابه يأتى إن شاء الله.

هذا ويضيف الشيخ الأنصارى أنه ورد إرشاد من الشارع إلى ترك الخوض فى المقدمات العقلية للوصول إلى الحكم الشرعى مستقلاً وفى عرض الوحي؛ معللاً بكثرة وقوع الخطأ فيه، كما أنه أرشد من قبل الشارع إلى ترك الخوض فى المقدمات العقلية فى الأمور الإعتقادية لمن يقصر باعه عن تحرير هذه المسائل.

و واضح أنه (قدس سره) يتفق مع الأخبارى فى ذلك مع إختلاف فى:

١. الإرشاديه، فإنّ الأخبارى صوّر النهى فى الحالين تكليفاً.

٢. إنّ الكثير من الأخباريين لم يقيّدوا النهى الثانى بمن قصر باعه وإنما إستظهروا إطلاقه، كما أنّ الشيخ الأنصارى فضّل فى الحجّيه على ضوء العنوان الأول: بأنّ القطع لا يكون معذوراً مع التقصير فى المقدمات.

و سيتضح بعد أنّ العنوانين والتفصيلين فى روحهما واحد.

## ٢. أدله إنبات سعه الحجّيه

الأدله التى اقيمت لإنبات الحجّيه التكوينية هل تُثبت سعه الحجّيه لكلّ المقدمات العقلية والشرعية أو لا بدّ من إستثناف دليل آخر على السعه؟

فى تصورنا أنّ ما ذكرناه دليلاً على الحجّيه للمقدمات هو بنفسه دليل على السعه.

و ذلك لأننا إنتهينا إلى أنّ الدليل دل على حجّيه المقدمات الموصله شأنًا، الواجده لشرائط الإنتاج ماده وصوره لا مطلقاً، ومعه لا يفرّق بين نوعيه المقدمات مادامت الخصوصيه محفوظه فى الجميع.

ولكن آخرين ذكروا أدلّه على السعه غير الدليل على الحجّيه، يمكن ضبطها فى أدلّه ثلاث:

الدليل الأول: لزوم التناقض عند القاطع مطلقاً وفى الواقع فى صورته الإصابه.

و جوابه تقدّم فى البحث السابق فى مسأله إمكان الردع عن القطع وتحديد حجّيته.

الدليل الثانى: عدم إمكان الردع عن القطع لغفله القاطع وعجزه.

و يناقش بما تقدّم أيضاً و أنه مقدور. و معه لا مشكله حتّى فى النهى عن القطع المصيب المولّد من مقدمات منتجته، ولكنّه يلزم منه محذور آخر وهو التهافت فى الاعتبار، فىكون دليلاً على الإمتناع الوقوعى فى هذه الحاله لا عدم الإمكان.

الدليل الثالث: إنّ الردع عن القطع لا- يكون إلاً بالقطع، فلا بدّ من حجّيه القطع بالرادع وهو خلف كونه مردوعاً عنه، إضافة إلى أنه يلزم اجتماع قطعين: القطع بالواقع، والقطع بالرادع وهو غير معقول.

و جوابه: إنّ القائل بالردع لا- يقول به مطلقاً، وإنما يفصل بين المقدمات المنتجته وغير المنتجته، و أنّ القطع بالواقع يكون من مقدمات غير منتجته، وأمّا القطع بالردع فهو من مقدمات منتجته، والردع يخصّ المقدمات غير المنتجته فقط. وأمّا اجتماع قطعين فهو ممكن مع سعه النفس كما سيتضح بعد.

من مراجعه الأدله على التفصيل يتضح أنّ البحث وقع فى زوايا ثلاث:

الزوايه الأولى: البحث فى صغرى حكم العقل [ على حدّ تعبير الميرزا النائينى ] أو الكلام فى مقام الجعل العقلى [ على حدّ تعبير الشهيد الصدر ] أى هل هناك مقدّمات عقليه فى نفسها تنتج علماً بالحكم الشرعى من دون إعتماذ على الشارع أو لا؟

الزوايه الثانيه: البحث فى مقام الكاشفيه [ على حدّ تعبير الميرزا النائينى ] أو الملازمه بين حكم العقل والشرع [ كما عبّر آخرون ]، أى بعد الفراغ عن وجود مقدّمات عقليه صالحه للعلم بالحكم الشرعى، يبحث عن وجود ملازمه عقليه بينها وبين الحكم الشرعى وعدمها.

الزوايه الثالثه: البحث فى تنجيز الملازمه، بعد الفراغ عن إدراك العقل لها بعد إدراكه للملزومات، فيقع البحث أنّ هذه الملازمه المقطوعه عقلاً هل هى منجزه أو لا؟

وبعباره جامعاً للزوايا الثلاث: إدعى بعض ردع الشارع عن الملزوم وآخر عن الملازمه وثالث عن التنجيز.

علماً أنّ أدله الأخباريين على شكلين: روائيه وعقليه. والروائيه سنتركها إلى آخر المطاف بعد حسم النزاع فى الزوايا الثلاث عقلياً وعلى صعيد الإمكان أو الإثبات، عندها ننتقل إلى البحث الفقهي النقلى الإثباتى لتحديد مفادات هذه الروايات آخذين بعين الإعتبار ما توصلنا إليه من نتائج عقليه.

### الزوايه الأولى: صغرى حكم العقل

(١)

ص: ١٨٦

وفيه نظريات أربعه(١):

النظرية الأولى: النظرية الأشعرية والتي نَفَتْ وجود مدرك عقلي قبل تشريع الشارع ووراءه.

النظرية الثانية: التي أشار إليها الشيخ العراقي وناقشها وهي أنه يوجد حكم عقلي ولكنه معلق على عدم ردع الشارع.

النظرية الثالثة: وهي تفترض أن الأحكام الشرعية عموماً قد اخذ في موضوعها قطع خاص وهو القطع الحاصل عن مقدمات غير عقلية، و من ثم فالحكم العقلي وإن وجد، إلا أن الحكم الشرعي المستنتج منه لا يكون فعلياً لعدم تحقق موضوعه.

النظرية الرابعة: وهي تنكر وجود صغريات عقلية ولكن في خصوص العقل النظري، أي أن قوّه العقل النظري لا طريق لها لمعرفة ملاكات الحكم الشرعي، وأن دين الله لا يصاب بالعقول دعوى برهانية لا تعبديه.

و أما نقد هذه النظريات من قبل علماء الأصول بعد تقريبها:

فأما النظرية الأولى: فقد تقدّم النقاش فيها عند الحديث حول مسأله التحسين والتقييح العقلين، وأثبتنا هناك تكوينيه الحسن والقبح والمدح والذم وعقليتهما.(٢)

و أما النظرية الثانية: فلعلها تظهر من بعض كلمات الفصول،

ص: ١٨٧

- 
- ١- (١) . بعد الإلفات إلى أن البحث في العقل النظري والعملي، المستقل وغيره، الموجب للعلم بالحكم الإعتقادي والفرعي، في حين أن حديث الشيخ المظفر في المستقلات خصّ العقل العملي، وفي غير المستقلات خصّ العقل النظري.
- ٢- (٢) . [س] النزاع في تلك المسأله كان حول إعتباريه أو تكوينيه المدح والذم، الذي يعنى أنه بعد الفراغ عن إدراكهما مستقلاً عن الشرع، وليس عن إمكان إدراكهما مستقلاً وعدمه الذي هو محور النزاع مع الأشاعره كما يظهر من كلام الشيخ المظفر. [ج] نظريه الشيخ الإصفهاني هي نظريه الأشاعره، فإنهم لا ينكرون المدح والذم مستقلاً حتى إعتباراً، وإنما يقولون أنّهما إعتباريان لا تكوينيان، وما صوره الشيخ المظفر مسامحه في فهم كلماتهم.

ومعه يكون موافقاً للأخبارى فى هذه الزاويه، مع أنّ المعروف موافقته له فى الزاويه الثانيه.

وتقريب هذه النظرية: إنّ العقل و إن أدرك جهات الحسن والقبح فى الأفعال إلاّ- أنّ ما أدركه ليس عله تامه للحسن والقبح والتحسين والتقييح، وذلك لأنّ جهات الحسن والقبح بحكم تراحمها، بينها كسر وإنكسار، ومعها غايه ما يدركه العقل هو إقتضاء الفعل للحسن والقبح، والباقي متروك للشارع، و من ثمّ يمكنه الردع عن بعضها [ لأنه إطلع على ما لم يطلع عليه العقل ] وتنجز بعض آخر، ويعرف ذلك من خلال عدم ردعه.

ويمكن النسبه للسيد الخوئى أنه وافق هذه النظرية جزئياً، ويظهر ذلك لمن تأمل فى كلامه.

وهذه النظرية أجاب عنها الأصوليون بأنّ العقل فى صورته عدم إحاطته لا حكم ولا إدراك له، فإنّ معنى كونه حكماً إقتضائياً هو أنه لم يحكم. والكلام إنما هو فى صورته إطلاعه على جميع جهات الحسن، وكما هو حاصل، فكيف ينهى الشارع عنه ويلغى وجوده.

وبعبارة اخرى: ليس كلّ الأحكام العقلية ذات موضوع إقتضائى، وإنما هناك موضوعات تكون عله تامه للحسن والقبح كالعدل والظلم.

و أما النظرية الثالثه: فهى تعتمد على تنبيه يأتى بعد؛ وهو أنّ القطع هل يمكن أن يؤخذ موضوعاً فى الحكم الشرعى؟ وكأصل موضوعى نقول: نعم إنّ القطع بكلّ أشكاله يقبل أخذه موضوعاً، على حدّ أخذ الدلوک مثلاً موضوعاً فى وجوب الصلاه، أى يكون دخيلاً- فى فعلية الحكم الشرعى، لا فى تنجزه كما حاول أن يصوره البعض، كما فى مثل «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» حيث أنّ الرؤيه هنا قيد التنجز، ومعها لا مشكله ثبوتيه فى هذه النظرية ولكن إثباتاً تتوقّف على دراسه مفاد الروايات.

و أما النظرية الرابعه: فتقريبها أنّ العقل عاجز عن إدراك لمّ الأحكام ومعرفه الملاكات التى يستند إليها الشارع فى إعتباراته

وتشريعاته، فالإدراكات العقلية النظرية المستقلّة في الأحكام غير معقوله، وذلك لمحدودية العقل، ومن هنا ورد عنهم (عليهم السلام): «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ»، فليس ذلك تعبدًا وإنما برهن عليه بما ذكرناه.

وقد نوقشت هذه النظرية من قبل الأصوليين أنها خلف الفرض؛ لأنّ الدعوى هي حجّية الإدراك العقلي لو أدرك، وعدم إمكان الردع عنه.

## الزاوية الثانية: قاعده الملازمه بين حكم العقل والشرع

### إشارة

والبحث في هذه الزاوية تارة يكون بلحاظ حكم العقل النظرى المستقلّ وغير المستقلّ، وثانيه بلحاظ حكم العقل العملى، كذا المستقلّ وغيره.

بعد الإلتفات إلى أنّ المقصود من العملى والنظرى ماذهب إليه الشيخ الإصفهاني والشيخ المظفر، أى المدرك العملى والنظرى، لا ما اخترناه بمعنى القوّه العاقله النظرية والقوّه العاقله العمليه.

### حكم العقل النظرى

أمّا فى حكم العقل النظرى المستقلّ، فإنه يعنى إستقلال العقل عن حكم الشرع فى درك واكتشاف الحكم الشرعى من خلال ملاكته، وإن استعان بإرشاد الشارع وإخباره عن الملاك. وقد اتفقت كلمه غالب الأعلام على عدم قدره العقل على ذلك لعجزه ومحدوديته عن إدراك الكليات المتوسطة والجزئيات [ كما مرّ فى بحث الإعتبار ] والذى يظهر من الأخباريين منع حجّيته لو تمّ وحصل الحكم العقلي فى مورد، فى حين أنّ الظاهر من عباره الأصوليين عدم موقفيه العقل للإدراك لا منع حجّيته لو حصل.

و أمّا العقل النظرى غير المستقلّ كالملازمه بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته والإجزاء، فقد ناقش الأخباريون فى حجّيه مثل هذا الإدراك. ولكنّ الظاهر أنهم لا يملكون دليلاً على منع حجّيه هذا القسم سوى الأدله العامه من قبيل أنّ دين الله لا يصاب بالعقول.

وقد أجاب الأصوليون: إنّ هذه الأدلّة العامّة مانعه للإدراك اللمّي للملاك و هو الإدراك العقلي النظريّ المستقلّ؛ وهذه الموارد [ وهى المدركات النظرية غير المستقلّة ] ليست إدراكاً لملاك الحكم، وإنما إدراك خواصّ واقعيه لنحو إرادات المشرّع، أو قل: إدراك للغه القانون والإعتبار على ضوءها يستنتج وجوب المقدّمه شرعاً. فهو إستدلال لتمي على الحكم الشرعي ولكنّه منطلق من الإراده لا من الملاك. (١)

## حكم العقل العملي

وأما العقل العملي فقد أفتنا إلى إنقسامه إلى مستقلّ وغير مستقلّ. مثل الأحكام العقليه فى باب التراحم الملاكي والإمتثالي.

والميرزا النائيني قسّم العقل العملي بطريقتين ثانيه وهى إلى ما يقع فى سلسله علل الحكم الشرعي، وإلى ما يكون فى سلسله معلولات الحكم الشرعي؛ فقال بجريان قاعده الملازمه فى القسم الأول دون الثانى، كما قسّم الأول إلى واقعي وطريقي وأنّ الملازمه تجرى فيهما معاً:

ومثال الأول: حكم العقل الواقعي بحسن شىء وقبحه، فإنّ محاسن الأفعال وقبحها ملاكات الحكم الشرعي، و من ثمّ كان هذا الإدراك فى سلسله علل الحكم الشرعي، و من ثمّ يكشف عن الحكم الشرعي باللمّ. ومثل حكم العقل الظاهريّ الطريقي كوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنه يقع فى سلسله علل حكم شرعي ولكن طريقي. ومن نفس النكته ذكر الميرزا النائيني أنّ أحد أدلّه البراءه الشرعيه هى البراءه العقليه التى هى حكم عقليّ مستقلّ عمليّ طريقيّ واقع فى سلسله علل الحكم الشرعي بالبراءه. (٢)

ص: ١٩٠

١- (١). الفارق بين النظريّ المستقلّ وغيره هو أنّ المستقلّ إدراك لأصل وجود الحكم من خلال إدراك ملاكه وإرادته، وغير المستقلّ إدراك لخصوصيات نظريه فى ملاك الحكم كالترتب أو إرادته أو إعتباره [لغه القانون] بعد ثبوت وجوده من الشارع. ٢- (٢). [س] ما هو الفرق بين المستقلّ فى العملي والنظري، ولمّ كان هناك مستقلّ عمليّ و لم يكن هناك مستقلّ نظريّ؟ [ج] هناك فارق موردي وهو أنّ المستقلّ العمليّ يكون فى الكلّيات العاليه والمتوسّطه المشارفه له، والمستقلّ النظريّ فى المتوسّطه النازله والجزئيات، و من ثمّ أمكن للعقل أن يدرك الأول دون الثانى. ثمّ إنّ الأحكام الوضعيه برمتها من مدركات العقل النظريّ، لأنّها ليست فعلاً مفقوداً كى ينبغى فعله وإنّما هى كاشفه عن واقع تكويني [ لو كان فيها مستقلّ ] وأما التكليفيه فيمكن أن تكون عمليه ويمكن نظريه، وأما كون الانتقال من العمليّ المستقلّ إلى الحكم الشرعيّ لميّاً فيتضح فى الوجوه التى ستذكر فى إثبات الملازمه، كما أنّ هناك فارقاً كنهياً بين مدركاتها أيضاً تأتي الإشارة إليه.

ومثال الثاني: وجوب الطاعة وحرمة المخالفه، فإنه معلول للحكم الشرعي؛ إذ لا ينبثق من ملاك وإنما هو للحفاظ على الحكم الشرعي، ومثل هذا لا يستلزم الحكم الشرعي؛ لما ذكر من لزوم اللغويه منه أو الدور والتسلسل.

هذا والمطالع لبعض عبارات الميرزا النائيني وتلامذته يجد أنّ تقسيمه هذا عين التقسيم إلى المستقل وغيره، وناقش آخرون في أنّ بعض غير المستقلات لتميّه وبعض المستقلات معلوله للحكم الشرعي، و من ثمّ فهو تقسيم آخر.

### قاعده الملازمه

و بعد إتضاح التقسيم أو التقسيمين نتكلّم في الملازمه. و الحديث فيها يقع في جهات ثلاث:

الجهه الأولى: هل يمكن للشارع الردع عن حكم العقل العملي المستقلّ؟

الجهه الثانيه: هل العقل يدرك الملازمه أو لا؟ بمعنى أنّ كلّ ما حكم به العقل العملي المستقلّ حكم به الشرع حكماً مولوياً.

الجهه الثالثه: البحث في عكس قضيه الملازمه، بمعنى أنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل العملي، والمعبر عنه في كلماتهم بأنّ الأحكام الشرعيه أطاق في العقل العملي.



#### ٤ . الجبهه الأولى هل يمكن للشارع الردع عن حكم العقل العملي؟

فإنّ الشيخ الإصفهاني حاول أن يقرب فكره عدم إمكان الردع [ مع أنّ نظريته إعتباريه الحسن والقبح ] بالشكل التالي:

إنّ حكم العقل العملي المستقلّ حكم أطبق عليه العقلاء كافه من زاويه عقلائيّتهم، ومع هذا الإطباق لا يتصوّر من الشارع الردع وعدم الإمضاء، كيف وهو رئيسهم؟!

ويناقد هذا الإستدلال: إنه بعد أن لم يكن واقع للحسن والقبح [ على مبناه ] فلا ضروره في مطابقه وموافقه العقل اللا محدود مع العقل المحدود. نعم على مبنا من واقعيه الحسن والقبح يتمّ الإستدلال.

و العلامه الطباطبائي حاول أن يصوّر عدم إمكان الردع [ مع بنائه على إعتباريه الحسن والقبح ] إنطلاقاً من توسط الإعتبار بين حقيقتين وأنّ الإراده لا تتولّد إلاّ بتوسط الإعتبار، فردع الشارع عن الإعتبار يعنى ممانعته عن الوصول إلى كمالته.

و يناقد في المبني بما تقدّم منّا في بيان الخلل في نظريته، وفي البناء بأنّ الردع كلياً يوجب الممانعه عن الكمالات، ولكن الردع الجزئي وعن خصوص المقدمات غير المنتجه لا يوجب المنع من وصوله إلى كماله، بل على العكس.

**اشاره**

فقد اختلف الأعلام فى إثبات الملازمه ونفيها، كما اختلفوا فى كيفية وطريقه الإثبات والنفي، فكانت النتيجة صياغات أربعه على النفي، و عشره على الإثبات، نذكرها تباعاً.

**صياغات النفي**

**اشاره**

و نبتداً بصياغات النفي:

**الصياغه الأولى:**

[ وهى التى نَفَتْ الملازمه من أساسها والذى ذكرها الأخباريون وبيانات متعدده ] وهى إنّ الشرع فوق العقل فكيف يتابع العقل؟

وبيان آخر: إنّ العقل و إن أدرك حسن فعل أو قبحه ووصل إلى إذعان ذلك وحكم بذلك، لكنّه لا يعنى عدم وجود موانع خفيت عليه وأحاط بها الشارع، حيث إنّ تلك الموانع ربما لا تكون فى الفعل وإنما بلحاظ لوازم ولو بعيده، والعقل غايه ما يدرك حسن الفعل أو قبحه فى نفسه.

**الصياغه الثانيه:**

وهى التى ذكرها الفصول واستدلّ لها، فإنه أقرّ الملازمه ظاهرياً لا واقعياً [ كما فهم الأعلام ذلك من عبارته ] مستنداً فى ذلك إلى البيان الثانى الذى ذكره الأخباريون، وإلى ما ورد فى الشرع من حالات حسّنها العقل وقبحها الشارع.

والركائز التى اعتمدها الفصول فى منعه الملازمه غايه ما تكشف و هو أن تكشف عن تعدّد جهات الحسن والقبح فى الفعل، يحيط العقل ببعض دون بعض، وما أحاط به كاف فى حكمه بالملازمه وأنّ الشارع يحكم ظاهراً طبقاً لما حكم به العقل.

ومع هذا البيان يفهم أنّ الفصول يحاول صياغه الحكم العقلى أنه ظاهرى ويلزم حكماً شرعياً ظاهرياً مع واقعيه الملازمه بين هذين

الحكمين الظاهريين. و من ثم تكون دعواه شبيهه بدعوى الميرزا النائيني في تعميم المستقل إلى واقعي وظاهري ولكن مع فرق بينهما نشير إليه بعدئذ. ومعه لا موقع لاستغراب الأعلام من الفصول أنه كيف يصور الملازمه ظاهريه بين الحكم العقلي القطعي والشرعي.

وقد انتقد أعلام الأصول كلتا الصياغتين [ الأولى والثانية ] بأن محور الكلام في ثبوت الملازمه مع فرض إدراك العقل، في حين أنّ الظاهر من الأخبارى والفصول إنكار الملازمه لعدم الموضوع لها وهو الصغرى، أى أنّ الظاهر من الدليلين هو المناقشه في صغريات حكم العقل؛ إضافه إلى أنّ منع الصغرى كليه مكابره، لإدراك العقل الحسن والقبح في الكليات العالیه والمتوسطه المشارفه والقريبه من العالیه كما أسلفنا.

وأمثله الفصول كحالات حكم العقل وردّها من قبل الشارع، مناقشه بأنه لا يوجد فيها حكم عقلي أساساً كي يحكم بالملازمه لأنها من الكليات المتوسطه النازله التي يعجز العقل عن إدراكها.

### الصياغه الثالثه:

للشيخ الإصفهاني وهى أنّ كلّ ما حكم به العقل العملى حكم به الشارع بما هو عاقل حكماً عقلائياً لا حكماً إنشائياً تكليفاً بما هو مولى، أى أنّ إدراك العقلاء وتطابقهم وتوافقهم بما هم عقلاء يعنى إدراك الشارع بما هو عاقل، بل رئيسهم، بل خالقهم، ومعه يستغنى عن إنشاء الحكم الشرعى المولوى؛ فلا ملازمه بين إدراك العقلاء وحكم الشارع المولوى، وإنما الملازمه بين حكمين عقليين.

واستدلّ على مدّعه بأنّ حقيقه الحكم الشرعى هى جعل ما يمكن أن يكون داعياً وباعثاً، ومع وجود الدعوه والبعث للمكلف البالغ الرشيد العاقل من حكم العقل [ الذى للشارع بما هو خالق العقل ] لا معنى للحكم الشرعى بل يستحيل؛ لأنه تحصيل الحاصل.

ثمّ أشكل على نفسه بأننا نرى فى التكوينيّات إجتماع داعيين، فكيف فى ما نحن فيه الذى يلزم إجتماع داعيين ولكن أحدهما فعلى ]

وأجاب بأنّ داعويه الحكم الشرعی إنما تحرّك المكلف بضمیمه داعويه عقلیه وهی وجوب الطاعة وأمثالها من الأحكام العقلیه التي تقع فی سلسله معلولات الحكم الشرعی، وليست هی بنفسها تحرّك المكلف.

والمفروض أنّ الداعويه العقلیه المعلومه للحكم الشرعی قد تحققت بالحكم العقلی، حیث أنّ إدراك العقل العملی البشري يكشف عن مدح الشارع وذمه والذي هو مثوبته وعقوبته، لأنّ شرطاً من مدائح العقلاء مثوبتهم وشرطاً من ذمهم عقوبتهم.

ومع إدراك العقل لمثوبه وعقوبه الشارع لا معنى للحكم الشرعی، لأنّ وجوده لأجل إيجاد الداعويه العقلیه من وجوب الطاعة وإستحقاق المعصیه.

وأشكل على نفسه ثانيه أنّ الإلتزام بما ذكر فی توجيه عدم الحكم الشرعی يقودنا إلى الإلتزام بعدم وجود شریعه مطلقاً.

وذلك لأنّ الحكم الشرعی يكشف عن ملاك يدركه العقل النظری، فيحقق موضوع العقل العملی، وإنّ هذا الفعل الحاوی للملاك ينبغى أو لا- ينبغى فعله، وهذا العقل العملی يكشف عن مشاركه الشارع بما هو خالق العقل، ومعه نستغنى عن حكم الشرع المولوى وداعويته، لأننا توصلنا إلى الداعويه العقلیه المحرّكه من طريق آخر لا من حقيقه وماهيه الحكم الشرعی، وهی إمكان الداعويه، فيكون وجودها لغواً وتحصيلاً للحاصل، وتتحول الشریعه إلى مجموعه إرشادات ليس أكثر.

وأجاب:

أولاً: بالفرق بين إدراك العقل أولاً- ثم الحكم الشرعی المولوى ثانياً، وبين الحكم المولوى أولاً- فإدراك العقل للملاك والحسن إجمالاً ثانياً؛ لأنه مع وصول الحكم الشرعی وترتب الحكم العقلی عليه وإحاطته للشرعی يلزم منه أن يكون الشرعی سبباً فى إعدام نفسه وهو

وبتعبير آخر: إنّ الحكم الشرعى يكشف عن الحكم العقلى، ففرض عدم الحكم الشرعى حينئذ ولو بقاءً يستدعى عدم الحكم العقلى أيضاً لأنه معلول له، وهذا بخلاف إدراك العقل أولاً والذى لا يدع مجالاً للحكم الشرعى بعد، فإنه لا يلزم منه المحاذير المذكوره.

وثانياً: إنّ الحكم الشرعى [الذى يستتبعه حكم عقلى] حينما أنشئ لم تكن هناك داعويه قبله، و من ثمّ لم تكن داعويته تحصيلاً للحاصل وإنما تحصيل لغير الحاصل، ثم بعدها يأتى الإدراك العقلى وهو حينئذ إمّا لا داعويه له أو داعويته عين داعويه الحكم الشرعى. (١)

### الصياغه الرابعه:

لشهاد الصدور وهى إنّ كلّ ما حكم به العقل التكويني العملى [حيث أنه يختلف مع الإتجاه القائل باعتباره الحسن والقبح] أدركه خالق العقل من دون حكم شرعى إنشائى.

وهذه الصياغه تماثل صياغه الشيخ الإصفهاني ولكنها تختلف فى تبرير عدم الحكم الشرعى، حيث إنّ الشيخ الإصفهاني إنطلق من حقيقه الحكم حسب نظره ولزوم تحصيل الحاصل، فى حين أنّ الشهاد الصدور إنطلق من فهم أنّ فلسفه إنشاء الحكم إنما هى للتحفظ على الملاكات النفس الأمريه، وهذا التحفظ ذو درجات، فلذا تجد الشارع يغلظ ويكتف الأمر أو النهى فى حاله، ويخففه فى حاله اخرى، كلّ ذلك يخضع لشده وأهميه الملاك وعدمه.

ص: ١٩٦

١- (١). [س] على هذا التصوير يمكن القول بالملازمه، و إنّ الحكم العقلى يستلزم الحكم الشرعى، والحكم الشرعى إمّا لا داعويه له أو داعويته عين داعويه الحكم العقلى، فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال. [ج] بينهما فرق، حيث إنّ الإدراك العقلى لا يتقوم بالداعويه وليست الداعويه من خصوصياته اللازمه التى لا- تنفك عنه، و من ثمّ لم تكن مشكله فى وجوده بعد الحكم الشرعى والداعويه الشرعيه، بخلاف الحكم الشرعى [على مبنى الشيخ الإصفهاني] فإنّ حقيقته الماهويه هى الداعويه، فهو إمّا أن يوجد داعياً أو لا يوجد، ومعه فوجوده بعد داعويه الحكم العقلى يلزم منه تحصيل الحاصل مع الداعويه أو عدم وجوده مع عدم الداعويه.

إنّ هذا التفاوت في الإنشاء ينعكس طرداً على داعويته، و من ثمّ قد تكون داعويته في بعض درجاته أضعف من داعويه الحكم العقلي فلامبرّر لوجوده بعد وجود الحكم العقلي من قبل خالق العقل وداعويته التي تؤمن التحفّظ على ملاك الواقع وزياده.

ومع هذا من أين لنا أن نعرف أنّ هذا الحسن المدرك أو ذاك، له ملاك أشدّ لا تؤمن حفظه الداعويه العقليه كي نحتاج إلى داعويه شرعيه مولويه، فلربما تكون داعويه العقل كافيّه أو أشدّ ممّا يحتاجه الواقع.

وعلى هذا الأساس لا يمكن قبول الكبرى على كليتها وإطلاقها من أنّ «كلّ ما حكم به العقل العملي حكم به الشرع» وإن كانت مقبوله جزئياً، نعم «كلّ ما حكم به العقل حكم به خالقه حكماً تكوينياً» صحيح.

ومن هنا يعرف أنّ صياغه السيّد الصدر تختلف روحاً عن صياغه الشيخ الإصفهاني حيث إنّ الثاني نفى الملازمه دائماً والأوّل نفاها جزئياً.

وهذه التجزئه في قاعده الملازمه تبناها السيّد الخوئي ولكنّه أعطى الضابطه لموارد الملازمه وهي أنّ كلّ ما كان الحسن أو القبح شديداً كان الحكم الشرعي المولوي، وأما في المراتب الضعيفه للحسن أو القبح فلا ملازمه. ومن هنا أمكن عد صياغه السيّد الخوئي صياغه خامسه في نفى الملازمه.

## صياغات الإثبات

### إشاره

و أمّا صياغات إثبات الملازمه بشكل مطلق في قبال النفي الكلي والجزئي:

### الصياغه الأولى:

إنّ الدليل الذي استدللّ به الشيخ الإصفهاني على عدم إمكان الردع [الذي أشرنا إليه في الجبهه الأولى من البحث والذي كان في الوقت نفسه مقدّمه لدليل نفى الملازمه بين حكم العقل

وحكم الشرع عنده [ وهو إنَّ كلَّ ما حكم به العقل حكم به الشرع حكماً عقلائياً لأنه رئيس العقلاء.

قد إستفاد منه البعض كدليل على الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع.

### الصياغه الثانيه:

للسبزواری وهی إنَّ الحسن والقبح تكوينیان، وإدراك العقل لهذا التكوين يلزم إدراك الشارع وحكمه، وحكم الشارع إنشاؤه.

### الصياغه الثالثه:

للمحقّق القمی (قدس سره) وهی إنَّ العقل حجّه باطنه ورسول باطن فإدراكه إلهام، وما استلهمه ليس هو حكمه وإنما هو حكم الله، كالرسول الظاهر يكشف عن أحكام الله. فالحكم صوراً عقلي وروحاً شرعي.

### الصياغه الرابعه:

إنَّ الأحكام العقلية حيث لم يردع الشارع عنها فهو نوع إمضاء لها، على حدّ الأحكام الإعتباريه العقلانيه حيث يستفاد منها الإمضاء مع عدم ردع الشارع، بل هناك أولويه لحكم العقل لتجذره وتطابق آراء العقلاء عليه كافه، فتخطئته بشكل عام في كلّ مواردّه يحتاج إلى ردع، ومع عدمه يستكشف الإمضاء بنحو أجلى وأوضح.

و بتعبير آخر: نفس التقريب الذي يصاغ في الإعتبار العقلائي يتأتى في الحكم العقلي، فإنّ القانون - وكما تقدّم - إعتبار كاشف عن التكوين، و إمضاؤه من قبل الشارع يعني صواب كشفه عن التكوين، ولأجله أمضى الشارع، مع العلم بأنّ منشأ الإعتبار هو عدم توصل عقول العامه إلى إدراك كمالات ونقص الكلّيات النازله والجزئيات، ومع ذلك يقرّ الإعتبار العقلائي من قبل الشارع في الجملة ومعه وبنحو أولى يستكشف الإمضاء مع عدم الردع في الحكم العقلي العملي، لأنه إدراك للكلّيات العاليه التي من شأن عامه العقول السليمه إدراكها.

### الصياغه الخامسه:

هناك إلفاته كليه ألفت إليها الشيخ العراقي وهی

إنَّ حقيقه الحكم الشرعى ليست إلا- الإراده التكوينية المتعلّقه بفعل المختار على أن يقع باختياره ولكن بتوسط الإبراز، و من ثمّ تنحلّ مشكله إنفكاك المراد [ فعل المكلف ] عن الإراده؛ لأنّ المراد مباشره هو الإبراز كالإنشاء الذى هو فعل المولى الذى لا ينفك عن إرادته، وفعل المكلف باختياره متعلّق بإنشاء.

وهذه النكته قد قبلت من الجميع، سوى أنهم اختلفوا معه فى أنّ حقيقه الحكم الشرعى هى هذه الإراده أو لازم الإراده وهو الإنشاء.

ونحن نستفيد من هذه النكته فى ما نحن فيه، فإنّ العقل لمّا يدرك واقعاً مرتبطاً بفعل المكلف، يدرك وقوع الفعل فى سلسله الإرادات التكوينية للشارع بماخالق العقل أو بالعنايه الفلسفيه أو اللطف الكلامى فأراده الله لفعل الغير قد تحققت وحصلت وقد أبرزت وظهرت من خلال العقل البشرى فهى حكم شرعى أو ملازم للحكم الشرعى. (1)

### الصياغه السادسة:

إنّ العقل حينما يدرك حسن أو قبح فعل يدرك كذلك أنّ الحقّ سبحانه يعلم بالمدرك، ومعه يعلم بأنّ الحقّ يمدح أو يذمّ الفعل ومدح الحقّ وذمّه ثوابه وعقابه.

وهناك لغه فقيهيه سياله هى أنّ واحده من ألسنه الشارع لبيان الحكم الشرعى وتقنينه المولى يكون بإبراز الثواب والعقاب فإذا أدرك العاقل أنّ الحقّ يمدح ويذمّ ويثيب ويعاقب فقد أدرك الحكم الشرعى حينئذ.

ص: ١٩٩

١- (١). [س] إبراز الإراده إذا كان بإنشاء المولى فقد تعلّقت الإراده بفعل المولى محضاً، و من ثمّ لا ينفك عن المراد و تنحلّ المشكله، و أمّا إذا كان بحكم العقل فهو ليس فعل المولى محضاً و إنّما هو فعل إختيارى فقد لا يتحقق، و من ثمّ نعود فى مشكله انفكاك المراد عن الإراده. [ج] فعل العقل ليس هو المراد المباشر المتعلّق بالإراده التكوينية التشريعيه و إنّما هو كاشف و بيان كالرسول، و من ثمّ فأراده الحقّ فى الحالين تتعلّق بإنشائه التكوينى وهو فعله المحض ولا يتخلّف.



سيأتى [ إن شاء الله عند عرض المختار فى الزاوية الثانية ] المناقشه فى عدم الملازمه بين حكم العقل النظرى المستقل وحكم الشرع، حيث سنثبت أن العقل النظرى قادر على إدراك مجموعه من الأغراض والغايات التكوينية لفعل البارى تعالى، فيدرك معها الملازمه بينها وبين حكم شرعى مسانخ لها وملائم ومناسب.

المهم أن هذا الإدراك النظرى المستقل قد يقال بإمكان الإستفاده منه لإثبات الملازمه بين حكم الشرع وحكم العقل العملى المستقل بالتصوير التالى:

١. إن العقل العملى قادر على اكتشاف كمالات ونقص الأفعال ومعرفه حسننها وقبحها [ كما تم إثباته فى الزاوية الأولى فى البحث ] مستقلاً عن الشارع خلافاً للأشاعره وغيرهم.

٢. إن هذه الكمالات لا تحصل إلا بتوسط الإراده والإختيار الإنسانى.

٣. إن هذه الكمالات هى غايات متوسطه تكوينيه للإنسان من حيث هو فعل الله، باعتبار أنها تحقق ما فطر عليه الإنسان، أو إن شئت فقل: إنها تحقق صغرى للغرض التكوينى من إيجاد الإنسان وخلقه وهو وصوله إلى الكمال الذى فطر عليه، فلا بد حينئذ من التشريع بعين ما أدركه العقل لأنه هو المتناسب مع الغرض التكوينى لوجود الإنسان وإلا لزم مصاده التشريعى له وقد قلنا [ كأصل موضوعى ] أن التشريع دائماً يتناسب مع الأغراض التكوينية وأنه مكمل لها لا مانع عنها. (١)

ص: ٢٠٠

١- (١). [س] إن هذه الصياغه تثبت أن التشريع لو كان لكان مناسباً لغرض التكوينى بأن يكون عين حكم العقل العملى ولكنها لا تكشف أنه شرط أن يكون لكفايه العقل العملى الذى يكشف عن مشاركته الحق بما أنه خالق العقل، فالملازمه الثابته هى بين حكم العقل و بين شرطيه وهى أنه لو كان حكم شرعى لكان مناسباً لمدر ك العقل النظرى من دون إثبات ضروره و وجود حكم الشرع؟ [ج] إن اشتراك البارى فى إدراك ما أدركه كل من العقليين يعنى التشريع والمولويه، كما سيتضح، والمغالطه الحاصله فى السؤال هى فهم التشريع على أساس أنه الإعتبار، و من ثم فالصياغه لا تكشف عن ضروره الإعتبار، لما سيتضح فى الصياغه التاسعه من أن التشريع حاصل وإن لم يكن إعتباراً، كما سيثبت أن الإعتبار ضروره فى كل حالات التشريع ولكن بيان جديد بالنسبه إلى ما سبق فى بحث الإعتبار يحل كل التساؤلات المتكرره حول ضروره الإعتبار، علماً أن ما سيدكر هناك من بيان حقيقه التشريع والمولويه ودور الإعتبار وأنه مبرز وإن كانت صياغته وبلورته للشيخ إلا أنه المرتكز بين الأعلام.

وبعبارة اخرى: إنّ فطره الإنسان وكيفيه خلقته، فعل الحقّ تعالى. وهذا الفعل له غرض تكويني وهو وصول المفطور إلى كماله المنشود وهو القرب الإلهي، و العقل العملي يدرك مصاديق الغرض التكويني، أي الكمالات في الأفعال التي تساهم في الايصال المذكور. فالتشريع لا بدّ أن ينسجم مع الغرض التكويني المذكور بأن يكون عين ما أدركه العقل العملي.

### الصياغة الثامنة:

للشيخ الأنصاري وهي إنّ هناك عموماً فوقانياً مروياً عن الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) و عموماً اخرى من هذا النوع مثل:

فحينئذ مع إدراك العقل لحسن فعل أو قبحه يضمّ إليه العموم الشرعي، ينتج إلتزاماً كون الفعل محكوماً بحكم شرعي؛ لأنه إمّا أن يكون المدرك كمالاً في الفعل فهو مقرب، أو نقصاً فهو مبعّد وكلّ مقرب أو مبعّد، مأمور به أو منهي عنه.

### الصياغة التاسعة:

وهي المختار وهي مقتبسه ممّا ذكرناه في الإعتبار، من أنّ الحاجة إلى الإعتبار وضرورته تنبثق من عجز العقل البشري عن إدراك كمالات الأفعال المتوسطة الناظمة والجزئيات فيكون كاشفاً عن التكوين الخفي بشكل غالبى.

وفي الحالات التي يكون الكمال والنقص في الفعل في متناول العقل كما إذا كان من الكمالات العاليه، يكون إدراك العقل له على شكلين:

١. إدراكه النفسى للكمال، وهو إدراكه لكمال الفعل في نفسه،

وهى رؤيه ناقصه.

٢. إدراكه الإضافى للكمال، أى إدراكه بما أنه مقرب إلى الله ويصبّ فى صراط حركه الإنسان نحو الله.

وبهذه الرؤيه يتكامل الإدراك ويشتدّ الحسن. كما أنه بهذه الملاحظه يكون قد أدرك تشريع الله وروح الإعتبار ولئبه، بل وحتى تنجيزه أيضاً.

وبعبارة اخرى: إنّ الإعتبار ليس دوره إلاّ- كاشفاً عن التكوين و محرّكاً مولوياً إليه، بمعنى أنه يكشف عن التكوين من زاويه إرتباطه بالقرب والبعد الإلهى، و من ثمّ يكون داعياً ومحرّكاً ومحفزاً نحوه، ومن هنا كان تشريعاً، فإذا أدرك العقل التكوين من زاويه مقربيته إلى الله سبحانه ومبعديته عنه تعالى، كان المِدْرَك هو التشريع وروح الإعتبار وليس شيئاً آخر، وكان الداعى والمحرّك هو الله والكمال المطلق والمولويه والشارعيه لا العقل.

#### نتائج المقال

فما يظهر من الأخباريين من إنكار الملازمه لا معنى له بعد أن كان المِدْرَك تشريع الحقّ ومولويته، كما اتضح بهذه الصياغه بطلان ما يظهر من الشيخ الإصفهانى [ بعد أن انتهى إلى الملازمه بين حكم العقل البشرى وحكم الشارع بما أنه رئيس وخالق العقل لا- بما هو مولى و مشرّع ] من أنه لا- داعويه فى البين إلاّ- داعويه واحده وهى داعويه العقل البشرى من دون حاجه إلى داعويه شرعيه إلهيه، بل تستحيل لأنها تحصيل الحاصل.

و وجه بطلانه هو أنّ الداعويه المولويه موجوده بالإضافه إلى داعويه العقل والحسن والقبح النفسيين، وأنّ إدراك الشارع بما هو رئيس العقلاء يعنى تشريعه وإعمال مولويته، إذ ليست المولويه إلاّ الكشف عن قرب الفعل له تعالى و بُعد الفعل عنه تعالى.

كما ظهر ثالثاً أنّ هذه الصياغه تلتقى مع الصياغه الثالثه للقمى

فى روحها، وأنَّ حكم العقل إدراك منه لتشريع الله سبحانه، إن لم تكن تعميقاً لها أو بياناً مفصلاً شارحاً لها.

و كذا تلتقى مع الصياغة الخامسة التى إعتمدت على إلفاته الشيخ العراقى المقبوله من الجميع، فإنَّ إدراك العقل إبراز للإرادة التشريعيه ومعه يكتمل التشريع.

وظهر رابعاً أنّ ما ذكر سابقاً [ من الضروره إلى الشريعة فى ما لا يدركه العقل ] سليم، ولكن فى الأحكام العقليه أيضاً يوجد تشريع ومولويه، و من ثم لا يتخلف فعل [ حتّى المدرك بالعقل ] عن التشريع، فقاعده الملازمه تتميم لتوسعه الإعتبار وشموليته.

ويظهر خامساً الخلل فى منع الشهيد الصدر لكليه الملازمه؛ لأنَّ التحفظ العقلى مهما كان حجمه فإنما هو فى البعد النفسى للكمال وهو غير الكمال الإضافى، و من ثم كان بحاجه إلى تحفظ آخر مستقل له، ولا يكون إلا بالتشريع الذى يدركه العقل أو يوصله الإعتبار. ولا يغنى عنه الإدراك للجبهه النفسيه.(١)

الحاجه إلى الإعتبار فى صوره إدراك العقل العملى للتشريع

نعم يبقى سؤال و هو أنه فى صور إدراك العقل العملى للتشريع والمقريه هل تبقى حاجه إلى الإعتبار والإنشاء والوجود الفرضى، أو أنّ هذا الإدراك يكون بديلاً عنه وفى عرضه؟ كما أنه لو أخبر الشارع عن التكوين من زاويه مقريته هل يكفى مبرزاً للإرادة التشريعيه؟ و من ثم يتكامل التشريع به، أو لابد من الإعتبار والإنشاء؟

فالجواب عن الأول: نعم تبقى الحاجه إلى الإعتبار؛ لأنَّ الإدراك

ص: ٢٠٣

---

١- (١). [س] التشريع الذى يدركه العقل أمر تكوينى حقيقى منكشف بالإعتبار العقلى و يتقوم بالإرادة والإبراز كما عند الشيخ العراقى وليس بالمبرز الذى هو الوجود الفرضى. [ج] نعم، ولكن نختلف مع الشيخ العراقى فى حقيقه الحكم الشرعى، فإنه يراه نفس الإراده المبرزه ونحن نراه غير الإراده والتشريع وإنما هو المبرز.

العقلى للكمال الإضافى ليس فى متناول الجميع، إذ ليس هو من البدايه التى لا- تغيب عن الجميع، ومن ثمّ يلزمه الإعتبار كى يكون هو المحرّك للعموم، ومعهُ يكون المخاطب به الجميع حتّى الرسول (صلى الله عليه و آله) والأئمه (عليهم السلام) مع إطلاعهم على الواقع التشريعى.

وبتعبير آخر: كما أنه أخذ فى كاشفيه الإعتبار قيد الغالبية، كذا يؤخذ فى المخاطبين به الحاله المجموعيه الغالبه لا- الحاله الإستغراقية الإنحلاليه، كى لا- تكون له ضروره بالنسبه للمدرك للتكوين، و من ثمّ يكون الخطاب موجّهاً للجميع على نحو المجموع.

وبعبارة ثالثة: إنّ العجز العقلى عن اكتناه التكوين [ والذى يكون وراء ظاهره الإعتبار ] هو العجز العام الغالبى، وبما أنه موجود كان الإعتبار وكان المخاطب به الجميع، كما كانت كلّ الأفراد محكوميه بالحكم الشرعى واقعاً مع أنّ الغالب هو الواجد للملاك، فلو علم أنّ هذا الفرد لاملاك فيه يقى واجباً أو حراماً، كما أنّ الكمّلين مثل الرسول (صلى الله عليه و آله) والأئمه: لا يفكّرون بالمعصيه فضلاً عن الإقدام عليها، ولكن مع ذلك يشملهم الإعتبار. ومن هنا يمكن أن يفهم واحد من معانى ولايه الرسول (صلى الله عليه و آله) التشريعيه وهو أنّ عقله الشريف أدرك التشريع والمولويه فى فعل لا يدركه الآخرون فهو يعتبر لهم حكم الفعل.

والجواب عن الثانى: إنه تبقى هناك حاجه تنظيميه للإعتبار، إضافه إلى مشكلات الخبر التى ألفتنا إليها سابقاً.

وقد يتساءل: إنّ ما ذكر من ضروره الإعتبار، و إنه لتحرّيك العموم لا- يحقّق الغرض إذ يبقى خفياً على العموم لعدم وجوده بدليل لفظى، بل هو دليل لئى لا يتوصل إليه إلا من خلال العقل الكاشف عنه.

فالجواب: نعم، ولكن يحكى من خلال الفتوى و من ثمّ يطلع عليه العامه، فإنّ الفتوى تحكى الإعتبار وهو يحكى الواقع. (1)

ص: ٢٠٤

١- (١). إذا عولجت المسأله بالحكايه بالفتوى يمكن القول بأنّ الفتوى تحكى التشريع [التكوين المنكشف بالعقل] مباشره وتكون هى الإعتبار الضروره لا أنّها حاكيه عنه.

ومن كلّ ما تقدّم يعرف نفاسه هذه الصياغه لما يلي:

١. تصوير الملازمه بين إدراك العقل للحسن والقبح النفسى، وإدراكه للحسن والقبح الإضافى.

٢. إنّ المولويه فى التشريع تعنى القرب والبعد من ساحه الكمال المطلق، فالحكم المولوى أعم من التوصلى والتعبدى يعنى ما كانت موافقته توجب القرب ومخالفته توجب البعد.

٣. تصوير أنّ اللازم وهو إدراك العقل الإضافى هو إدراك للتشريع بمعنى أنّ المدرّك هو التشريع.

٤. تصوير ضروره الإعتبار الإنشائى حتّى فى حاله الإدراك العقلى للتشريع والمولويه. و من ثمّ يتساوى التشريع مع الإعتبار الشرعى مورداً.

٥. بيان كنه كلّ الوجوه المتقدّمه القائله بالملازمه أو أنّ إدراك العقل هو إدراك للتشريع على نحو القضيّه الحملية، والتوفيق بينها بما ألفتنا إليه فى فقره (١) و (٢).

الصياغه العاشره: ألفت إليها الأصوليون، ويتضح روحها من الصياغه السابقه و تعتمد مقدّمه كلاميه؛ و هى أنّ الإدراك العقلى يعرضه لطف شرعى أو أنّ اللطف العقلى يّمهد له الله سبحانه بلطف شرعى.

ومغزى هذه القاعده إنّ العقل قد يدرك كمالاً فى فعل فيدعو العبد نحوه، إلاّ أنه من اللطف الزائد والتفضّل من الله يزيد فى هذه الدعوه والتحريك من خلال حكم شرعى يحفز أكثر باتجاه الفعل.

وبتعبير آخر: إنّ العقل و إن أدرك الكمال الواقعى للفعل، إلاّ أنه بطرؤّ الندب الإلهى يصبغ هذا الكمال العقلى كمالاً إضافياً. فكلّ لطف وكمال يحرز لا بدّ من اللطف الإلهى معه، ومعه تصدق القاعده

«أَنَّ كُلَّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» زياده فى اللطف والكمال.

وقد يترجم البعض هذه القاعدة بأنَّ فى الفعل كمالاً وهو الحسن الفعلى، وآخر فى الفاعل وهو الحسن الفاعلى.

إن قلت: هل هو كمال واحد يشتدّ بالإضافه إلى الله أو أنه كمالان أحدهما عقلى فى الفعل والآخر شرعى إضافى فى الفاعل؟

قلت: كمالان، بمعنى أنهما حيثتان وجوديتان واقعيتان، ولكنهما يوجدان بوجود واحد. و أما أنه كيف يمكن إنفكاك أحدهما عن الآخر كما فى التجزى حيث يوجب قبح فاعلى لا فعلى، فسيأتى فى بحث التجزى الإجابة عنه.

وإن قلت: الكمال الإضافى الذى أشرتم إليه هو كمال فى الفعل الذى يفعله الإنسان بالإضافه إلى القرب الإلهى و هو غير الحسن الفاعلى المذكور فى التجزى لأنه حسن فى الفاعل من دون أن يكون فى الفعل، و من ثمَّ كيف عبّر عن اللطف الإلهى بالحسن الفاعلى وقلتم أنه الذى يأتى فى التجزى؟

قلت: نفس ما ذكرناه فى الكمال الإضافى يأتى فى التجزى ويصطلح عليه بالحسن الفاعلى، فإنَّ مهنة الأفعال الحسنه رفع الكلم الطيب (إِلَيْهِ يَضَعُدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) (١) فالعمل الصالح فيه جهه إضافيه وهى رفع الكلم الطيب، فالمقرب هو العمل الصالح، غايه ما هنالك أنَّ الجهه الإضافيه فى التجزى لم تأت من نفس الفعل لخلوّه عن الكمال و إنما من فعل آخر وهو النيه.

والكلام المتقدم كله يتأتى فى القبح والنقص أيضاً.

ص: ٢٠٦

## اشاره

وهى البحث عن قاعده «كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل العملى» ، وفيها نظريات:

### نظريه المشهور:

إنّ مشهور متكلمى الإماميه والمعتزله والفلاسفه والأصوليين إنتهوا إلى عكس القاعده، وإنّ العقل يحكم فى عرض حكم الشارع ثبوتاً، وإن كان إثباتاً بتوسط حكم الشارع.

والوجه الذى إعتدوه هو أنّ الحسن والقبح تكوينيان عندهم، والحكم الشرعى بلحاظ الملاك التكوينى فى الفعل ممّا يعنى وجود ملاك سابق على الحكم، فالعقل يدركه بتوسط كشف الشارع عنه إدراكاً إنّيّاً إجمالياً.

### نظريه الأشاعره:

إنّ الأشاعره انطلقاً من مسلكهم فى مسأله التحسين والتقييح أنكروا الملازمه هناك وهنا، وقالوا: إنّ العقل فى طول الشارع إثباتاً وثبوتاً؛ لعدم وجود تكوين سابق على الشارع وإنما التشريع يصنع الحسن والقبح.

### نظريه الإصفهاني:

إنّ المحقق الإصفهاني كذلك أنكروا هذه الملازمه بتبرير أنه إن أريد من حكم العقل اللازم التفصيلى فلا معنى له؛ لأنّ حكم الشارع السابق عليه دليل عجز العقل عن معرفه التكوين بنفسه.

و إن أريد به الإدراك الإجمالى فيلاحظ عليه أنّ حكم العقل العملى من صنف القضايا المشهوره الناشئه من مصالح ومفاسد النظام الإجتماعى، والأحكام الشرعيه كثيراً ما تنشأ من مصالح ومفاسد اخرويه، ومثلها لا تكون وراء إتفاق العقلاء لعدم إرتباطها بالإجتماع المدنى.

ومعه لا يمكن قبول الملازمه حتّى فى الأحكام الشرعيه الإجتماعيه لاحتمال أن تكون منبثقه من مصالح ومفاسد اخرويه.



ويناقش مبنائاً بما تقدّم من إمكانيه إدراك العقل للكمال الأخرى، ومن تكوينه الحسن والقبح وإدراك العقل للبعد الإضافى فيهما.

### نظريه صاحب الفصول:

وهو أنكر الملازمه الواقعيه وآمن بها ظاهرياً على حدّ نظريته في الملازمه الأصليه بين حكم العقل وحكم الشرع.

هذا على فهم الأعلام لكلماته وأمّا حسب فهمنا من كلامه هنا وهناك أنه يقبل الملازمه الواقعيه ولكن بين حكمين ظاهريين طريقتين عقلي وشرعى وشرعى وعقلي؛ وأدلّته هنا هي أدلّته هناك والتي كان منها:

إنّ العقل لا يحيط بكلّ جهات الحسن والقبح، فهناك أنماط من الأمر لا تنشأ من ملاك في متعلقاتها، كالأمر الإمتحاني والتقيّه والأمر العبادى، والحال في الإمتحاني والتقيّه واضح، وفي العبادى يتضح بعد أن يعرف أنّ الخضوع هو الأساس.

وقد استدللّ (قدس سره) بهذا على نفي الملازمه الأولى بأنّ الشرع قد لا يحكم بالملاك الذى أدركه العقل، ومعه لا طريق أيضاً لاستكشاف حكم العقل من الشرع لاختلاف الملاكات والمناطقات فى كلّ منهما.

وقد ناقش الأعلام دليله هذا:

بأنّ الأمر الإمتحاني؛ إمّا أن لا يكون فيه أمر حقيقه أو فيه أمر ناشىء من ملاك ولكنه ليس فى الفعل وإنما فى مقدّماته وهو التخضع والفعل يعدله كما فى مسأله الذبح لإسماعيل (عليه السلام)، فى قبال من يدعى أنّ ملاك الإمتحاني فى نفس الأمر كما كان ذلك سائداً فى فتره ما الذى يؤاخذ عليه أنّ الأمر يسقط بمجرد إنشائه حينئذ لتحقّق ملاكه.

وأما الأمر التقيّه:

فتاره يكون نفس الأمر تقيّه، أى أنها وصف له ومعه ليس الأمر أمراً حقيقه وإنما صورته أمر فلا يصلح للنقض.

وأخرى يكون الأمور به تقيّه.

ففى صورته إجزائه توجد مصلحه فى المتعلق إلا أنها موقتة بظرف التقيه أو أنها مصلحه ناقصه يكتفى بها الشارع فى حال التقيه.

وفى صورته عدم إجزائه فالواجب حقيقه حفظ النفس، والصلاه معهم - مثلاً - تحقّق صغرى للواجب الحقيقى ذى الملاك.

و أمّا الأمر العبادى فأجيب عنه:

أولاً: إنّ النيه شرط ولا يعقل أن يكون ملاك الأمر فى الشرط وإنما يكون فى المشروط، والشرط يكون متمماً لفاعليه الفاعل أو لقابليه القابل.

ويلاحظ على هذه الإجابته ما تقدّم منّا فى التبعدى والتوصلى أنّ النيه ليست شرطاً ولا جزءاً كباقى الأجزاء، بل هى بمثابة الصوره النوعيه للفعل والفعل بمثابة الماده لها.

ثانياً: إنّ بعض أجزاء العبادات كالصلاه عبادته ذاتيه كالركوع والسجود، فكيف يقال: إنه لا ملاك فى الفعل المأمور بأمر تبعدى، كذا فى الصوم فإنّ إمساك القوى الحيوانيه الشهويه بنفسه نوع من القرب إلى الله تعالى.

ثالثاً: الدليل القرآنى والروائى يثبت دور العمل فى عمليه التقرب (إِلَيْهِ يَصِيْعُدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) حيث ورد فى أحد تفسيرات الكلم الطيب النوايا الصالحه فهى المرفوعه بالعمل الصالح. ومثل: «لا تطلبوا الجنه بالأمانى وإنما اطلبوها بالأعمال» تدلّ على مدخلية العمل، وإنّ النيه وحدها بتراء والخضوع لوحده لا يكتفى. كذا ما ذكر من تهيئه الواجبات التوصليه للتبعديه يؤكّد دور العمل واستبطانه للكمال.

### نظريه المير داماد:

أنكر المير داماد الملازمه بمعنى عينيه الحكم العقلى للحكم الشرعى، وقبّلها بتفسير آخر وهو:

إنّ الأحكام الشرعيه تعدّ وتهيئ للحكم العقلى، ولكنّه ليس لكلّ حكم عقلى وإنما لحكم عقلى خاص، فكلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل،

بمعنى أنّ كلّ ما حكم به الشرع إنما هو لأجل حكم العقل، لا أنّ العقل يحكم ويدرك عين ما حكم به الشرع كما هو التفسير المشهور للقاعده.

و الحكم العقلي المعدّ له هو الإدراك العقلي للمعارف الإعتقاديّه، فالأعمال البدنيه العباديه والنسك الجسديه توجب صقل الروح و صفاء النفس لأجل إشراق أنواع المعرفه الحقه في قلب الإنسان. وهذا على حدّ ما ذكرناه سابقاً من أنّ الواجبات التوصليه تهيئ للحصول على الملايكه التعبدي بامثال الواجبات التعبديه. كذا الواجبات التعبديه إنما شرّعت لأجل المعارف العقليه الإعتقاديّه ولو من زاويه بقائها وديمومتها واستمرارها.

واستدلّ (قدس سره) على ما ذكره بالوجدان والرياضات والأدله الفلسفيه؛

حيث إنه ذكر في الفلسفه أنّ العمل معدّ للحال، والحال معدّ للهيئه، والهيئه تعدّ للملكه، والملكه تعدّ لأفاعيل النفس العاليه.

كذا قوله تعالى: (تُمْ كَانْ عَاقِبَهُ الَّذِينَ أَسَؤُوا السُّوَايَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ) (١) تدلّ على المطلوب، وإنّ عمل السوء يؤدّي إلى تزلزل العقيدّه وتكذيب آيات الله.

و من ثمّ نجد المعصومين (عليهم السلام) حذروا مواليهم من عمل السيئات خشيه أن لا يوفّقوا للموت على الولايه، ممّا يعني أنّ الولايه تكون مستودعاً لا مستقرّاً، ومعرضاً للزوال مع العمل السيء، مع أنها أمر إعتقادي جانحي.

و الشيخ الإصفهاني أقرّ هذه النظرية مع تعديلٍ مّا وهو أنّ حكم الشرع يلائم عقلاً حكم العقل النظري لا العمل المطابق له، الذي يكون معدّاً لحكم عقلي معرفي، و أصرّ على نظريه الحكم العقلي اللازم وأنه ليس عملياً.

ملاحظات

ص: ٢١٠

ويلاحظ على ما ذهب إليه الشيخ الإصفهاني: إنَّ اللازم عقل عملي لا نظري لارتباطه بالعمل، و عينيته للحكم الشرعي ممَّا يعنى أن إرتكازه يقبل وجود ضرورات عقلية عملية مرتبطة بالكمال والنقص وهو شاهد على التكوينية التي أثبتناها في الحسن والقبح.

ملاحظات في نظريه الميرداماد

كما يلاحظ على نظريه المير داماد: إنَّ كلامه [ مع تماميته في نفسه ] لا يصلح تفسيراً للقاعده الأصوليه وذلك:

أولاً: إنَّ المعرفة في وجوب المعرفة [ الحكم الشهير ] عنوان مردّد بين ثلاثه امور: الفحص، والإدراك، والإذعان.

ووجوب المعرفة بمعنى الفحص عقلي لا- شرعي و إلا- لزم الدور. كذا وجوبها بمعنى الإدراك عقلي؛ لأنّ بعض درجات الإدراك ليست إختياريه وإنما هي من الله جبراً، وعلى حدّ تعبير الحديث: «فإنَّ البيانَ على الله» ولكن وجوبها بالمعنى الثالث يمكن أن يكون شرعياً لا إختياريه الإذعان إلا أنه فعل إبداعي لا مادي.

و من ثم لا حاجة إلى رفع اليد عن الأدلّه الدالّه على شرعيه المعرفة و إنها من أكبر فرائض الله، بعد أن أمكن تفسيرها بالإذعان الذي يمكن أن يكون شرعياً. والمراد من المعرفة الواجبه التي يعدّ لها الحكم الشرعي العبادي الايمان والتسليم، ووجوبها علاوه على كونه عقلياً شرعي أيضاً.

ومعه يكون صوغ القاعده هو: «إنَّ كلّ ما حكم به الشرع في الفروع معدّ للحكم الشرعي الإعتقادي» فكان طرف الملازمه [ اللازم ] هو الحكم الشرعي لا الحكم العقلي، في حين أنّا نبحت عن وجود اللازم العقلي وهويته.

والذي نراه [ على ضوء ما إنتهينا إليه سابقاً من ملازمه حكم العقل مع حكم الشرع وتبريره ] إنّ كلّ حكم شرعي يلازمه أيضاً حكم عقلي من سنخه؛ فالحكم الشرعي التوصلي يلازمه إدراك عقلي

للملاك التوصلية، والشرعية العبادية يلزمه إدراك إجمالي إني للملاك العبادي، والشرعية الاعتقادية يلزمه إدراك عقلي لحسن وكمال الإذعان والتسليم. (١)

وثانياً: إنَّ ما ذكره (قدس سره) من إعداديه العباده للايمان صحيح في قسم دون قسم، حيث إنَّ العباده قسّمت في كلماتهم إلى عباده علميه، وأخرى بدنيه. (٢)

ولا يقصد من العباده العلميه عباديه العلم - وان كانت - وإنما ما كانت مع التوجّه الذي يستفاد من الروايات أنه قوامها.

ويقصد من التوجّه التوجّه القلبي، وهو حاله أرفع من التوجّه العقلي التي يكون العبد فيها متعرّضاً لإشراق أنوار الملكوت.

و مثل هذه العباده تهتّى [ حسب درجه التوجّه ] لمعرفة حضوريه قلبيه، لا للإذعان والتسليم الذي هو من شؤون المعرفة الحصوليه على حدّ تهيئه العلم الحصولي النافع للعلم الحضورى، إن لم تكن أفضل لعدم إبتلائها بمشاغبات العلم الحصولي، مع الإلتفات إلى أنّ كلاً منهما مكملّ للآخر، فهما جناحان يطير بهما الإنسان إلى أنوار الملكوت. فالعباده العلميه [ وحدها ومن دون تعلّم ] لا تحقّق الغرض، بل الجهل يحولها إلى عباده بدنيه لا أكثر.

ص: ٢١٢

١- (١). [س] إنتهينا إلى ملازمه كلّ حكم شرعي لحكم عقلي من سنخه، وبطبيعته الحال سيكون الفعلي التوصلية معدّاً لامثال الفعلي التعبدى، وهو معدّ لامثال القيد العقائدى؛ لأنّ الإمتثال واحد يكون للشرعي والعقلي، ولكن هل إنَّ الإدراك العقلي التوصلية يعدّ للإدراك العقلي التعبدى وهو يعدّ للإدراك العقائدى؟ [ج] لا أرى ذلك، ولكن الحكم الشرعي يلزمه حكم عقلي إعتقادي بمعنى إدراك العقل لحسن الايمان، وهذا الحكم العقلي يلزم إدراكاً عقلياً لحسن المعرفة، وهو يلزمه إدراك عقلي لحسن الفحص.

٢- (٢). [س] إنتهينا إلى إعداديه الحكم الفرعي لامثال الحكم الشرعي الاعتقادي وتحصيل ملاكته، فهل يعدّ في الوقت نفسه للمعرفة الإدراكيه وكذا يسهل عمليه الفحص؟ [ج] نعم، فإنّ النفس كلّ ما كانت أصفى كانت مهياً للإدراك أكثر، وكانت حركتها أيسر ومن دون معوّقات، حيث إنَّ المعاصي أمراض.

و أمّا العباده البدنيه فهى التى تهيبىء للإذعان والتسليم الذى هو إمتثال للحكم الشرعى العقائدى، علماً أنه لا يعنى من البدنيه المفرغ من العلم تماماً، فإنه غير معقول لاشتراطها - لا أقل - بالنيه وهى نوع من العلم والتوجه. (1)

نتائج البحث فى الجبهه الثالثه

و بهذا ينتهى الحديث فى الجهات الثلاثه المرتبطه بالعقل العملى المستقل فى البحث عنه من زاويه ثانيه وهى البحث فى كبرى الملازمه بعد الفراغ سابقاً من تنقيح البحث فى زاويته الأولى وهى صغرى العقل العملى، وكانت النتائج التى استقرّ الرأى عليها - ملخصاً - كالتالى:

1. موفقيه العقل [ بنفسه ومن دون توسط الشارع ] لإدراك كمالات الأفعال ونقصها، ولكن فى خصوص العالیه والمتوسّطه المشارفه لها دون المتوسطه النازله والجزئيات.

ص: ٢١٣

١- (١). [س] العباده البدنيه هى العباده الفقهيّه بمعنى المسقطه للإعاده والقضاء؛ وهى لا تهيبىء للمعرفه الحضوريه، وممّا يعنى أنّها تهيبىء للعباده العلميه. والعباده العلميه هى الدرجه المستحبه من العباده، و من ثمّ حرکه الفقه الموجوده الآن التى تركّز على الواجبات [ إسقاط الإعاده والقضاء ] ليست عن الشريعه المهيبه للطريقه وإثماً عن مقدّمه المستحب الذى هو يهيبىء للطريقه. ثمّ كيف ينسجم ذلك مع ما نعرفه من أنّ المستحب هو الذى يهيبىء للواجب، و لِمَ لَمْ يركّز الفقهاء على المستحبات بعد أن كان لها هذا الدور؟ [ج] أولاً: إنّ بعض المستحبات تهيبىء للواجب كما ورد فى النوافل أنّها تسدّ نقص الواجب والبعض الآخر على العكس. ثانياً: تركيز الفقهاء على الواجبات ظاهره المتأخّرين، وأما المتقدمين فقد ركّزوا على المستحبات. وربما يكون ذلك بسبب التقصير أو ضيق الوقت، فكانت الأولويه للواجب، لأنّه ينجى من النار، والنجاه من النار نوع من الكمال. وهذا وليعلم أنّ الطريقه (الباطن) ليست وراء الشريعه وإثماً هى قسم من الشريعه، والشريعه الفرعيّه تهيبىء للطريقه التى هى الشريعه الاعتقاديّه كما أسلفنا، فما يظهر من كلمات الأعلام من مغايره الطريقه للشريعه وأنّها ليست الشريعه وإثماً باطنها والشريعه هى الظاهر خطأ.

٢. تكوينه التحسين والتقييح والحسن والقبح، بل وبدايتها.

٣. الفرق بين العقل العملى والنظرى فى القوه، و أنهما قوتان درآكه وعمآله لا فى المدرآك.

٤. الملازمه بين العقل العملى النفسى والإضافى.

٥. الجهه الإضافيه فى الكمال هى التشريع، و من ثم إدراك العقل اللازم لا- يلازمها وإنما هو إدراك لها على نحو القضييه الحملية.

٦. العكس بالعكس، أى إنَّ حكم الشارع فى الكليآت المتوسطه النازله والجزئيات يلازم إدراك العقل للتشريع المنكشف بالإعتبار الشرعى، ولكنّه إدراك إجمالى.

ولكن قبل الإنتقال إلى البحث فى الزاويه الثالثه فى حكم العقل لابدّ من حسم الكلام فى الزاويه الأولى والثانيه فى صغرى إدراك العقل النظرى المستقلّ وملازمته للحكم الشرعى.

## التشريع لا يصطدم مع التكوين

### إشاره

ألفت الأعلام إلى أنّ التشريع وأغراضه لا- يصطدم مع التكوين وأغراضه، وإنما غايه التشريع دوماً هى الوصول إلى التكوين وتحقيق غاياته؛ فالتشريع فنطره وطريق إلى التكوين.

الفرق بين غرض التكوين والتشريع هو:

إنّ الأوّل هو الغايه والغرض و الهدف التكوينى من فعل الله المحض، كالغايه من خلق الإنسان وإيجاده، والغايه من وجود القوى والغرائز وتحديدأ يقصد منها غرض الفعل لا غايه الفاعل.

والثانى أيضاً غرض تكوينى، ولكنّه للتشريع الذى يتعلّق بالأفعال الإختياريه للإنسان.

وبكلمه اخرى: هناك أفعال تكوينيه لم يُزهن وجودها بإرادته واختيار الإنسان، فالغرض منها يسمّى تكوينياً، وهناك أفعال يقوم بها الإنسان، بإختياره وإرادته تكون متعلّقه للتشريع والإعتبار الداعى والمحفز لفعالها، فالغرض منها يسمّى غرضاً تشريعياً.

## التلازم بين الغرض التكويني والحكم الشرعي

المدعى أنّ هناك تلازماً بين الأغراض التكوينية لأفعال الباري سبحانه وبين الحكم الشرعي الملائم والمناسب لها، وليس عينها، لأنّ التشريع يتعلّق بفعل إختياري للإنسان، ومتعلّق الغرض فعل الباري الذي لم يعلّق على إختيار الإنسان.

فالملزوم مدرّك عقلي نظري وهو وجود الغرض [ وليس مدرّكاً عملياً لما ذكرناه من أنّ متعلّق الغرض ليس فعلاً إختيارياً ] ويتم إدراكه من قبل العقل بنفسه أو بتوسط بيانه في القرآن أو الروايات، و من ثمّ فهو مدرّك عقلي نظري مستقلّ يتمّ من دون توسيط حكم الشارع.

والملازمه مدرّك نظري أيضاً ولكنّه طريقي، وهي من مدرّكات عقل الإماميه، وقد بلورت في كلمات المتأخّرين وإن كانت مرتكزه عند المتقدّمين. وقد ذهب البعض إلى أنها تعبيديه وأنها عبارته عن حكم اصولي إستطراقي يوصل إلى اللازم وهو الحكم الشرعي.

واللازم هو الحكم الشرعي المناسب للغرض التكويني والذي لا يتقاطع معه ولا يمنع من تحقّقه، بل يساهم إيجابياً في تحقيقه وهذا الحكم الشرعي دائماً ما يكون قاعده فقهيه وعموماً فوقانياً.

وضابطه التناسب في الحكم التكليفي أن يكون عين المدرّك العملي الذي يحقّق صغرى الغرض التكويني؛ وفي الحكم الوضعي [ حيث لا عقل عملي لانحصاره بالأفعال الإختياريه التي لم تتحقّق بعد ] فهي على حدّ الضابطه التي أشار إليها الشيخ الأنصاري في تنبيهات الإستصحاب [ في التناسب بين الإعتبار التكليفي والوضعي ] حيث إنّ لكلّ حكم تكليفي حكماً وضعياً مناسباً له وبالعكس.

## نماذج من الأحكام التي ثبتت بتوسط العقل النظري

و هذه نماذج من الأحكام الشرعيه التي ثبتت بتوسط العقل النظري المستقلّ:



الأول: قوله تعالى: (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) (١) ففعلُ الله خَلَقَ ما في الأرض، وغايته وهدفه تسخيرهُ ووضعهُ في خدمه البشرية. وقد استفاد منها الفقهاء عموماً شرعياً وضعياً فوقانياً في إحياء الموات و هو إنَّ الأرض يملكها كلُّ أحدٍ بالإستيلاء أو الإحياء.

الثاني: ذمَّ إبليس على مقولته الدالَّة على حرمة مثل هذا العمل لأنه يضادَّ الغرض التكويني من الخلقه.

الثالث: إستئصال العضو التناسلي أو إتلاف بعض الأعضاء أو المُثله، كلُّها محرّمه، وكانت أحد أدلّتها أنها مضادّه للخلقه والغرض منها، و من ثمَّ جاء التحريم منسجماً مع الغرض منها.

الرابع: كثير من الأحكام المرتبطه بالبيئه كتحريم تخريب الأثير، وإستمرار البحوث النوويه المحضه، منبثقه من مناسبتها للغرض التكويني من خلق الدنيا وهو استمرارها وعدم إبادتها.

ويلاحظ في كتابات العلّامه الكثير من الإستنتاجات الشرعيه العامه من العقل النظري داعماً لها بالروايات وبالعقل العملي أحياناً.

و حيث إننا أثبتنا الملازمه لا بدّ أن تؤشر الضوابط التي تعتمد في تشخيص الملزوم:

الأولى: معرفه النفس وقواها وغرائزها يساهم في التعرّف على كمالات وغايات الحقيقه الإنسانيه، حيث يظهر إنَّ كمال القوّه العاقله فما فوق هو المعارف الحقّه، وأنَّ كمال القوّه العمليه هو متابعه الحقائق النظرية وتسخير القوى المادون، و أنّ كمال القوى المادون هو خضوعها للقوى العالیه.

الثانيه: غايه وجود النفس الحيوانيه والنباتيه والجماد، كما يذكر في الفلسفه هو منتهى حرّكتها.

الثالثه: التعرّف على الظواهر والسنن التكوينية للمجتمع يساهم في معرفه أغراضه والتي منها التكافل التكويني الإجتماعي بين أبناء المجتمع، والذي يلزمه حكم شرعي مناسب و هو الواجبات الكفائيه.

ص: ٢١٤

## الدليل الأول:

ما بيّناه فى بحث الإعتبار و ضرورته و تولّد الإراده من العلم الحقيقى التقديرى [ والذى إنتهينا فيه إلى موازاه ومضاهات الإعتبار للتكوين، وأنّ العلاقه بينهما علاقه إنسجام (حاك ومحكى) ممّا يعنى أنّ الإعتبار أوجد للكشف عن الغرض التكوينى، وهذا الغرض التكوينى غرض تشريعى لأنه مرتبط بفعل الإنسان الإختيارى(1) ] الذى يمكن بالإلّ الإستفاده منه لإثبات الملازمه بين الغرض التكوينى والحكم الشرعى الكاشف عن الغرض التشريعى بهذا التصوير:

إنّ الغرض التشريعى يقع فى طريق إيجاد الغرض التكوينى لفعل الله ممّا يعنى أنّ الغرض التكوينى غايه خارجيه للتشريع و علّه غايه له.

## الدليل الثانى:

إنّ كلّ موجود يسير إلى كمال و غايه إيجادها التى هى غايه الفعل لا- الفاعل البارى عزوجل. وهذه الغايه متوسطه ونهائيه؛ والمتوسطه دنويه وبرزخيه وأخرويه؛ والنهائيه: (إِلَيْهِ راجِعُونَ) (٢)، «رَبِّ إِلَيْكَ لا إلى النار»، «من الله وإلى الله».

وهذه الكبرى مبرهن عليها بعده براهين منها تقوّم السافل بالعالى، العنايه، تكامل الرقيقه للحقيقه، قوس الصعود والنزول، ملازمه العلّه الغايه للفاعليه، و إنّ إنتفاء الغايه يوجب إنتفاء الفاعل.(٣)

ويستفاد من هذه الكبرى لإثبات الملازمه، إذ الفرض أنّ الصغرى قد أحرزت فى فعل البارى عزوجل المعين بأنّ له غرضاً تكوينياً؛ وبين تحقّق هذه الغايه والفعل الالهى تتوسط إرادته الإنسان وفعله، فلا بدّ

ص: ٢١٧

١- (١). وهو وإن كان يمكن أن يكون مُدركاً نظرياً أيضاً إلاّ أنه ليس الغرض التكوينى الذى هو محور بحثنا، إذ محور البحث فى الغرض التكوينى «المُدرك النظرى» فى فعل الله تعالى المحض.

٢- (٢). البقره / ١٥٦

٣- (٣). وقد استفاد من هذه الكبرى المرحوم الرفيعى القزوينى فى اثبات الرجعه عقلاً.

من تشريع لهذه الأفعال يناسب الفعل الإلهي وغايته ولا يضاده، وإنما ينظم إرادات المكلفين وتوجيهها للغايه الإلهيه للفعل خاصه بعد الإلتفات إلى أنّ الكبرى التي أشرنا إليها لها تتمه مبرهنه وهي: لا بدّيه وصول الأفعال الإلهيه غاياتها غالباً.

### الدليل الثالث: قاعده العنايه

وموجز هذه القاعده هو أنّ الذات الواجبه المقدّسه هاديه لكلّ كمال مفروض وبنحو أتمّ وأعلى و أكمل ممّا يكون عليه نظام الوجود، وإنّ علمه سبحانه وتعالى بذاته [ الذى هو عين ذاته ] منشأ لصدور الكمالات والآيات الحاكيه عن كمالاته تعالى مع رضاه سبحانه بصدور تلك الآثار عن حضرته. فهناك ثلاثه أركان فى القاعده:

١. كمال الحق.

٢. علمه بكماله وأثره قبل اليجاد.

٣. رضاه بذاته وأثره.

ويستفاد من القاعده أنه فى أىّ مورد يحرز مبرهنًا كونه كمالاً فى نظام الخلقه، يستدلّ حينئذ بالقاعده على ضروره وجوده. وفى ما نحن فيه فالغرض التكويني الخاص المُدرك كمال لفعل البارى الخاص، والإراداه وفعل الإنسان تتوسط بينه وبين فعل البارى، كما أنّ الهادى والمرشد لهذا الكمال هو التشريع. فكان التشريع كمالاً متوسطاً بين الفعل الإلهي والغرض التكويني؛ فلا بدّ حينئذ بموجب قاعده العنايه من صدور هذا الكمال منه تعالى وهو التشريع الخاص بهذا الكمال الخاص الهادى إليه.

ومن هنا تجد أنّ ابن سينا وآخرين قد استدّلوا بقاعده العنايه على ضروره الدين والشريعه عمومًا، ونحن قد استفدنا منها بشكل أوسع، حيث استفيد منها لإثبات تشريعات خاصه نتيجه إدراك أغراض تكوينيه خاصه فى أفعال خاصه، وقد ظهر أنّ صغريات هذه القاعده هى عقل نظري ولكنّه ملازم للعقل العملى.

### الدليل الرابع: قاعده اللطف الكلاميه

ص: ٢١٨

وهي مورداً متطابقه مع قاعده العنايه في كمالات الأفعال البشريه، وموجز هذه القاعده:

إنَّ كلَّ ما أحرز أنه لطف [ أى كمال متوسط ] و أحرز تأثيره وطريقته و إعداده لتكامل الإنسان وتحقيق الغرض التكويني من وجوده فهو يجب عنه تعالى [ بدليل نظري وعملي مذكور في محلّه ] والتشريع لطف، ومن ثمَّ فهو واجب عنه سبحانه.

إن قلت: إنتهيتم إلى أنّ صغريات قاعده العنايه عقل نظري ومن صغريات التشريع، وإلى أنّ صغريات قاعده اللطف عقل عملي ومن صغريات التشريع، فكيف كان التشريع مُدْرَكًا نظرياً وعملياً في آن واحد بعد أن كان المقصود من النظرى والعملى ما ذكره ابن سينا أى المُدْرَك النظرى والعملى، لا ما اخترتم من رجوعه إلى القوّه العاقله؟

قلت: التشريع بما أنه يُؤثّر ويُنغى ويطلب ويقع في طريق تكامل الإنسان فهو عقل عملي ينبغى فعله، ومن حيث هو حقيقه من حقائق هذا العالم فهو ممّا ينبغى أن يعلم فهو عقل نظري. و على هذا فكلّ عقل عملي مُدْرَك، فيه عقل نظري مُدْرَك ولا ينعكس.

### الدليل الخامس: الدليل النقلى

والروايات فيه متعدده يمكن تصنيفها إلى طوائف:

الأولى: لسانها لسان الآيات (فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) (١) وغيرها.

الثانيه: إنّ كلّ التشريعات بلحاظ تكميل الفطره، وإنّ كلّ ما يكمل الفطره قد شرّع «لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ».

الثالثه: ما من شىء يضرّ وما من شىء ينفع إلاّ وقد شرّع، أو إنّ كلّ تشريع هو بلحاظ الضرر والنفع.

والدليل النقلى على الملازمه هو العمده لأنه يوجب الركون أكثر، كما أنّ هذا الدليل النقلى على الملازمه قد يقال: إنه يشكّل عموماً

ص: ٢١٩

فوقانياً<sup>(١)</sup> يستفاد منه لإثبات شرعيه الإعتبارات العقلائيه المستجده الناشئه من حاجات وأغراض تكوينيه مكمله للفطره الإنسانيه أعم من أن تكون هذه المستجديات مرتبطه بالمعاملات أو الحقوق أو الايقاعات أو سائر الأحكام الوضعيه أو الأحكام التكليفيه أو الأصوليه على حدّ عموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (٢) الذي يستفاد منه لإثبات صحه العقود المستجده.

وبعبارة ثانيه: إنَّ هناك بحثاً سنلقت إليه في الإعتبار هو أنَّ الإعتبار العقلائى الممضى من قبل الشارع إنما هو المعاصر للشارع، وأمّا الإعتبارات المستجده في عصر الغيبه ففتقر إلى دليل على الإمضاء. ومن ثمّ يمكن القول بوجود ذلك الدليل وهو عموم «أنَّ دين الله دين الفطره» الذي يعدّ غطاءً شرعياً لكلّ إعتبار عقلائى، ولكن شريطه أن يكون قطعياً لا ظنياً تخمينياً حدسياً كبعض قوانين البحار والبيئه والفضاء.

وهذا القول لو تمّ فهو أفضل دليل على شرعيه كلّ الإعتبارات

ص: ٢٢٠

١- (١). [س] العقل العملى ينتج عموماً شرعياً فوقانياً يعنى أنَّ العقل العملى لا يدرك ولا يوصل إلّا إلى عموم شرعى فوقانى، لأنّ الحكم الشرعى المناسب هو عين حكم العقل العملى. [ج] نعم، كما أشرنا سابقاً إلى أنَّ العقل العملى لا ينال إلّا الكليات العاليه والمتوسّطه المشارفه لها. ويؤكد الملازمه بين مدركات العقل العملى والشرع ومن ثمّ كان دليلاً لمياً على الملازمه بين العقل العملى والشرع، وتحديدأً بين العقل العملى المِدرِك للكَمالات التكوينيّه العليا في أفعال الإنسان الإختياريه التى هى الأغراض التشريعيّه و بين التشريع. فالغرض التكوينى في فعل الله يكون وراء تشريع هذه الكَمالات ووقوعها في طريق الغرض التكوينى، ومن ثمّ إعتبار الشرع لها الذى هو الحكم الشرعى. و يستفاد منه فى الموارد التى لا-عقل عملى فيها كالأحكام الوضعيه، إذ العقل العملى يختص بالكَمالات فى الأفعال التى لم توجد بعدُ والتى يلزمها حكم شرعى تكليفى لا مطلقاً ومن ثمّ العقل النظرى للعقل العملى.

٢- (٢). المائده / ١

المستجده على تنوعها وإختلافها، وإن كانت هناك عمومات في كثير من الأبواب خاصه بتلك الأبواب ك- (أوفوا بالعقود) وأمثالها، ولكن تبقى هناك أبواب اخرى وكثيره لا توجد فيها عمومات شامله للمستجدات العقلانيه فيها، كل ذلك على شرط مراعاة العمومات والضوابط العامه في كل باب أو العامه لكل الأبواب التي هي بمثابه الشروط العامه مثل «كُلُّ شَرَطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ مَرْفُوضٌ»<sup>(١)</sup> وهذه الفكره لو تمت فهي فكره حساسه وخطيره، وقد انبثقت في الذهن [ مع حاجتها للتأمل والدراسه أكثر ] مما سمعناه شفاهاً من عدّه من مشايخنا الكبار عن وجود تحديدات شرعيه فوقانيه عاليه، وإيكال التفاصيل للإرتكاز بين العقلاء المعبرّ عندهم بمنطقه الفراغ.

## الزاويه الثالثه: الملازمه تنجيزاً وتعديراً

### أشاره

### (٢)

والحديث في تصوير الردع [ بعد الفراغ عن إدراك العقل للملازمه بعد إدراكه لملازمها وإمكان الردع عنها وعدمه ] يقع على صعيدين:

الأول: في إمكان الردع عقلاً وأنه لا مشكله ثبوته فيه.

الثاني: حصول الردع إثباتاً بدليل الروايات.

ص: ٢٢١

١- (١). [س] اننا لو رجعنا إلى الاعتبارات العقلانيه المعاصره الممضاه لوجدنا أنّ الإمضاء لأصلها مع تدخل الشارع في إصلاحها كمّاً وكيفاً، ومعها لا يمكن الإستفاده من العمومات الفوقانيه في امضاء المعاملات المستجده حتّى مع مراعاة العمومات والضوابط العامه للشروط؛ لأنّ الشارع تدخل في الإعتبارات الخاصه على مستوى الشروط الخاصه. ولعل هذا وجه من لم يقبل الاستفاده من «أوفوا بالعقود» في إمضاء العقود المستجده. [ج] الوجه الذي إعتمده البعض في عدم الامضاء هو كون الألف واللام عهديه وإن قدّموا لكلامهم ما يشبه هذا الكلام الذي هو من قبيل فلسفه الحكم. وهذا الاشكال سنشير إلى جوابه حين نتحدث في الاعتبار إن شاء الله.

٢- (٢). تقدّم الحديث عن الزاويه الثانيه في صفحه ٢١٧.

أما الصعيد الأول فىمكن تصویره ثبوتاً بشکلین:

الشکل الأول: النهى والردع عن الخوض فى المقدمات العقلیه ولكنّه لا يقصد منه الردع عن صغرى العقل و إنما عن معذريته، وإنه لو وقع فى مخالفه الواقع لا- يكون معذوراً لأنه قد ردع عن الإستبداد والإنفراد بعقله. هذا ما ذكر فى كلمات بعض الأخباریین.

وناقشهم الأصوليون بأنه مجرد تصوير على صعيد الإمكان، ولا دليل عليه إثباتاً.

ونحن نقول: إنّ الحديث فى مقام الإثبات يأتى، ولتوضيح هذا التصوير نضيف: إنّنا أشرنا سابقاً إلى أنّ المقدمات المنتجه فى نفسها لا- معنى لإتصافها بالتعذير، إلاّ إذا كان الحكم المستنتج ظاهرياً فتكون المقدمات معذّره عن الواقع لو خالفه الظاهرى. فالردع ينحصر فى المقدمات غير المنتجه، فإنها لا تكون معذّره فى صورته عدم الإصابه مع التقصير لا مع العجز، و أمّا مع إصابه الواقع فالردع يكون عن التنجيز بمعنى أنّ المكلف لا يعاقب على ترك ما وصل إليه بالعقل، إذ لا غضاظه فى تركه بعد الردع.

الشکل الثانى: أن يكون متعلق الردع مباشره ومطابقه منجزیه حكم العقل ومعذريته و إن أصاب أو أخطأ.

و ناقش الأصوليون فى معقولیه الردع عن المنجزیه والمعذريه إستناداً إلى الأمور التالیه وعلى ضوئها حكموا بعدم إمكان تدخّل الشارع فى مقام الإمتثال.

١. إنّ الفرض تمامیه الجعل العقلی [ الصغرى ] وتمامیه الملازمه وتمامیه الجعل الشرعى، فلا يعقل عدم العقوبه على المخالفه ونفى المثوبه على الموافقه لأنه مناقض لإطلاق الحكم الشرعى والحكم العقلی.

٢. نقض الغرض؛ لأنّ الحكم الشرعى بحكم فعليته يدلّ على إرادته الشارع.

٣. إن النهى لا يثبت إلا بالقطع، ومع عدم منجزيته ومعذريته لا يكون النهى منجزاً ومعذراً حينئذ.

### أصناف القيود الشرعية

ولكن الصحيح تعقله ثبوتاً، وذلك: لأن القيود الشرعية [ حسب آخر تحقیقات الأصول وكما ألفتنا إلى ذلك في مباحث الألفاظ ] تصنف إلى ثلاثة أصناف:

الأول: قيد الوجوب [ قيد الإتصاف، قيد الفعلية من قبل المولى، قيد الفعلية الناقصة ] القيد الدخيل فى الملاك كالزوال بالنسبه لوجوب صلاه الظهر.

الثانى: قيد الفعلية التامه [ قيد الفعلية من زاويه العبد، قيد الفعلية الملازمه للفاعليه الناقصه ] كالأضطرار فإنه لا يرفع الملاك الإختيارى من الفعل وإنما يرفع فعلية الحكم التامه، وأما فعليته من قبل المولى فكما هى لم تتغير، و صنف بعض الحرج كالأضطرار، وآخر صنف بلوغ المميز كذلك.

الثالث: قيد التنجيز كالحرج [ على ما هو المعروف بين الأعلام والحقّ معهم ] والبراءه الشرعيه التى تدلّ على أخذ قيد العلم شرعاً فى التنجيز.

هذا التصنيف المستدلّ يعبر عن إمكان تصرّف الشارع فى مقام التنجيز ولا أقلّ لمن يقبله [ مع إطلاق الجعل وفعليته التامه كما فى الحرج ]. وطريقه التصرف تكون بالتصرف فى متعلّق الحكم الفعلى أو موضوعه لا فى المحمول وهو الحكم العقلى، فإنّ من له الطاعه يأذن فى ترك الطاعه التى هى الحكم العقلى.

وبعرض أكثر تفصيلاً: إنّ حكم العقل بوجوب الطاعه واستحقاق العقوبه من الأحكام العقليه الواقعه فى سلسله معلولات الحكم الشرعى، ويعنى بذلك: أنّ الوجوب العقلى المتعلّق بطاعه الحكم الشرعى مأخوذ فى موضوعه [ متعلّق المتعلّق ] إراداه الشارع



التشريعيه وحكمه الشرعي، فهو حكم عقلي لمتابعه الحكم الشرعي.

و حينئذ لا مشكله في إذن المرید نفسه في ترك إرادته في هذا الظرف.

بمعنى أنها لم تبلغ حدّ التمام، أي لا ينبثق منها إرادته ساخطه على المكلف، فلا شدّه فيها تخفيفاً منه ولكن من دون تخصيص وتقييد لحكمه وإنما هو تخفيف في مقام الإمتثال. (١)

فمن له حقّ الطاعه، ومن حكم الفعل بالوجوب لأجله يأذن في ترك الطاعه، فهو تصرّف منه في الموضوع ونفى له، فهو نوع من الوجود؛ لأنّ الموضوع موجود والمحمول العقلي يخصّص فيه محال لأنّ «عقلية الأحكام لا تخصّص». ومن ثم فالشارع دائماً وفي كلّ موارد حكم العقل يتصرّف في الموضوع بايجاد مصداق له أو نفي مصداق عنه لا في المحمول.

رأى الميرزا النائيني

و كلّ ما ذكرناه يعتمد على قبول التصنيف الثلاثي للقيود الشرعيه، وأمّا من لا يقبل هذا الإنقسام كالميرزا النائيني حيث أرجع كلّ القيود الشرعيه إلى قيود الإتصاف والفعلية الناقصه، فلا بدّ من معرفه دليله أولاً، ثم معرفه نقاط الضعف في دليله ثانياً، حتّى تصل النوبه إلى إلزامه بنتيجته الإنقسام وإمكان تصرّف الشارع وكيفيته ثالثاً.

و أمّا دليل الميرزا النائيني [الذي أشار إليه في من صلّى قصراً في موضع التمام وبالعكس] هو أنه إذا أتمّ في موضع القصر فإنّ

ص: ٢٢٤

١- (١). [س] إذا كانت الإراده مخفّفه ومن ثمّ أذن في الترك، فما هو الفرق عن الإستحباب؟ [ج] الإراده الإستحبابيه دوماً وأبداً مرخص فيها ومأذون بتركها، وأمّا في النهي عن التنجيز فإنّ الإراده لا يكون مرخصاً فيها إلاّ في حاله الردع دون غيرها. فهي في حاله الترخيص ندب عقلي ولكنّه ليس إصطلاحياً بالإضافه إلى ما سنذكره بعد في تصوير الآخوند للإجزاء.

الزائد غير مأمور به، فالعمل المأتى به لا يطابق المأمور به. فإن

بقي المأمور به على حدّه، لا يكون المأتى به إمتثالاً له، فيبقى الأمر على فعليته، فلا يكون ما أتى به مجزئاً.

كذا ذكر ذلك في باب الإضطرار، وإنّ الإمتثال الناقص لا يكون إمتثالاً للتأم، فالإختياري على حدّه لم يؤت به، فأمره ما زال فعلياً فلا معنى للإجزاء، أو نقول: إنّ الإختياري لم يبق على حدّه لأنّ الإضطرار يرفع الشرطيه أو الجزئيه وهو غير معقول.

ويناقش دليله بما ذكره هو (قدس سره) في «لا تعاد» بنفس بيان الآخوند، بأنّ المأمور به باق على حدّه، إلا أنّ الشارع يكتفى بالمأتى به عن الغرض التام، لا أنّ المأتى به مطابق للمأمور به، وإنما المأتى به الناقص يسدّ إمكانيه تدارك الملاك التام. (1)

وبذا ظهر إمكان تصرّف الشارع في الإمتثال والتنجز. بل هو (قدس سره) قال في العلم الإجمالي: إنه منجز إقتضائي للحكم الشرعي وليس علّه تامه؛ وهذا يعني إمكان جعل الشارع للمانع من التنجز كأصل الترخيصي.

وكذا ذكروا أنّ الغفله لا- تستوجب سقوط الملا-ك ولا- عدم فعليه الحكم، ومع ذلك لا تنجز في البين، ممّا يعني أنّ فاعليه الإراده [ التي هي أثر الإراده الشرعيه ] ليست تامه، ولكن لا- لنقص في الإراده وإنما لمانع من الفاعليه والمحركيه؛ فإذا تعقلنا ذلك أمكن أن نتعلّق مع بقاء الملا-ك وفعليه الحكم.

وليلتفت إلى أنّ الأعلام صوّروا القطع الموضوعي خصوص ما كان دخيلاً- في الملا-ك وفعليه الحكم، في حين أنه يمكن تصويره كذلك، وتصويره قيماً في الفعلية التامه، وتصويره قيماً في التنجز،

ص: ٢٢٥

---

١- (١). [س] بيان الآخوند هذا لا- يعني تصرف الشارع في مقام الامتثال وإنما هو حكم العقل بالعجز العقلي عن إستيفاء الملا-ك الإختياري فما تقولون؟ [ج] الإجزاء شرعي وليس من مدركات العقل، وإنما هو شرعي تبعاً لشرعي آخر. فالشرع هو الذي يحدّد أنّ هذا المورد الإضطراري يجرى عن الإختياري دون ذاك.

بل إنّ مثالهم الشهير للقطع الموضوعى وهو «صم للرؤيه وأفطر للرؤيه» بالتأمل يعرف أنّ العلم هنا ليس قيدياً فى وجوب الصوم وإنما فى فاعليته أو منجزيته.

من كلّ ما تقدّم إتضح صواب تصوّر الأخباريين وتصويرهم لإمكان الردع عن التنجيز ثبوتاً، بل ما ذكرناه يثبت الإمكان مطلقاً حتّى لو كانت المقدمات المنتجه غير عقليه.

### فى تحقق الردع إثباتاً

حينئذ يقع الكلام معهم فى الصعيد الثانى؛ وهو أنّ المستفاد من الروايات هل هو الردع كما يقوله الأخبارى أو لا؟

قبل الحكم نفيّاً أو إثباتاً لابدّ من التعرّف على طبيعه الروايات ومفادها التى إعتمدها الأخبارى دليلاً على الردع بعد الإلتفات إلى أنّ فهم الأخبارى للروايات كان متنوعاً نتيجة لتنوّع مفاداتها، فبعضهم فهم منها أنها تأخذ العلم من النقل فى وجوبه الفعلى، وأخرى فهم منها أنها تمنع الملازمه، وثالثه فهم منها أنها تنفى التعذير والتنجيز.

وهذه الروايات يمكن مراجعتها فى باب ٤ إلى باب ٧ من أبواب صفات القاضى فى الوسائل، كذا فى باب الأخذ من المعصومين فى أبواب مقدّمات العبادات من الوسائل، وفى الفوائد الطوسيه للحرّ العاملى حيث جمع أدلّتهم الروائيه، وفى خاتمه الوسائل، ومقدمه الحدائق.

### طوائف الروايات

وقد صنّفها البعض على طائفتين:

الأولى: أنّ شرط صحّه العباده أو قبولها الايمان والتولّى لأهل البيت (عليهم السلام).

وناقشها الأصوليون بأنّ هذه الطائفة تتكلّم عن الإمثال، وكلامنا فى العقل عن محرزيته ومدى قيمتها.

الثانيه: الدالّه على نفي حجّيه الدليل العقلى.

ونوقشت من قبل الأصوليين بأنها في صدد نفى إعتبار الدليل العقلي الظني لا مطلقاً، الذي كان ظاهره متفشيته آنذاك في وسط العامة.

ولكن الصحيح أنّ طوائف الروايات (١) حسب تتبعنا تبلغ سبعة إن لم يكن أكثر:

### الطائفة الأولى:

لسانها «إِنَّ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فَعَلَيْهِ كَذَا» بتقريب أنّ ما أنزل الله هو ما أنزل على نبيه (صلى الله عليه وآله)، وما أنزل على نبيه (صلى الله عليه وآله) فهو عند العترة (عليهم السلام)، ممّا يعنى أنّ كلّ حكم فتوائى أو قضائى لابدّ أن يكون مصدره هم:.. فإن كان المراد من غير ما أنزل الله «المباينة» فلا يدلّ على نفى حجّيه العقل؛ لأنّ العقل يقطع بأنه ما أنزل الله فلا مباينه. وإن كان المقصود «بغير توسط تبليغ الحجّ» فإنها تدلّ على نفى تعذير العقل مع الخطأ بل إنّ الحكم بدون توسط الإبلاغ محرّم فى نفسه.

### الطائفة الثانية:

ولسانها «إِنَّ مَنْ قَاسَ وَقَالَ بِرَأْيِهِ فِي الدِّينِ فَعَلَيْهِ كَذَا» الدالّ على نفى حجّيه الرأى والقياس حتّى فى المعارف العقلية. كذا روايه أبان فى الديه تدلّ على عدم حجّيه القياس، بل عدّه من الأعلام ذكروا أنه يظهر منها أنّ القياس القطعى كذلك ليس بحجّيه فى الفروع لأنّ أبان كان قاطعاً فى هذه الروايه.

### الطائفة الثالثة:

«مَنْ جَعَلَ وُلاهُ أَمْرَ اللَّهِ غَيْرَ بَيْتِ النَّبَوِّهِ وَالصَّفْوَةِ فَعَلَيْهِ كَذَا» فإن كان المقصود من وضع ولاه أمر الله فى غير «التشريع أو التكوين الملازم لتنزّل التشريع» حينئذ إذا كان ذلك بنصب آخرين لا ربط له فى ما نحن فيه.

وإذا كان بمعنى «تحكيم العقل فى بيان أمر الله» فإنه من باب

ص: ٢٢٧

---

١- (١). أنظر: وسائل الشيعه، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى وما يجوز أن يقضى به، الباب ٦: (باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى والإجتهد والمقاييس ونحوها من الإستنباطات الظنيه فى نفس الأحكام الشرعيه) والباب ٧: (باب وجوب الرجوع فى جميع الأحكام إلى المعصومين (عليهم السلام))

وضع أمره في غير بيت الصفوه، كانت دالّة على المقصود لأنّ مفادها لزوم التوسط.

#### الطائفة الرابعة:

النهي عن الظنّ والعمل به في الأحكام الشرعيه وأنه أكذب الكذب.

#### الطائفة الخامسة:

وجوب الردّ إليهم في ما اختلف فيه ولزومه، سواء في العقائد أم الفروع.

وهذه الروايه طبقت كالطائفة الثانيه في الأحكام الاعتقاديه أيضاً.

#### الطائفة السادسة:

حصر العلم من خلالهم (عليهم السلام).

#### الطائفة السابعة:

«مَنْ دَانَ اللَّهَ بِغَيْرِ سَمَاعٍ مِنْ صَادِقٍ أَلْزَمَهُ اللَّهُ بِتَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

\*\*\*

هذه الطوائف تدلّ بمجموعها على موضوعيه القطعي من النقل في مطلق الحكم الشرعي الأعم من الفرعي والاعتقادي إلا أنه ليس قيدياً في فعلية الحكم الشرعي الناقصه، أي ليس دخيلاً في الملا-ك على حدّ مدخليه الزوال والإستطاعه، كما فهمه الأصوليون من الأخباريين، ومن ثمّ شنعوا عليهم وسخفوا مقاتلهم؛ وإنما قطع اخذ قيدياً في موضوع التنجيز أو الفعلية التامه. ويدلّ على ذلك ظاهر بعض الروايات حيث تعرّضت للثواب والعقاب والعذر لا لأصل وجود الحكم.

والغريب عدم استلفات هذه الطوائف لنظر الأصوليين لبحثوا فيها بشكل مفصل، كما بحثوا في صحيحه زراره: «وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَصَامَ نَهَارَهُ وَحَجَّ ذَهْرَهُ وَتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَلَمْ يَعْرِفْ وِلَايَةَ وَلِيِّ اللَّهِ فَيَكُونَ أَعْمَالُهُ بِدِلَالَتِهِ فَيُؤَالِيَهُ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ ثَوَابٌ» التي استدلتّ بها الأخباريون على نفى حجّيه القطع العقلي.

بتقريب أنّ الأعمال إذا لم تكن بدلاله الولي فلا ثواب عليها، ممّا يدلّ على أنّ مرحله التنجيز - لا أقلّ - منوطه بالنقل الشرعي.

وقد تنوّعت أجوبه الأصوليين ومناقشتهم لهذا الإستدلال:

الأولى: [ التي أشرنا إليها في صدر البحث عن الدليل الإثباتي وهي ] أنّ الروايه في صدد بيان أنّ الولاية شرط صحّه الإمتثال أو قبوله وليست في صدد تحديد نمط الكاشف عن الحكم الشرعى الذى هو محور حديثنا.

وقد استضعف الكثير هذه المناقشه؛ لأنّ الروايه عبّرت «وَيَكُونُ أَعْمَالُهُ بِدَلَالَتِهِ عَلَيْهِ» والدلاله لا علاقه لها بالولاية كاعتقاد، وإنما بمعنى الإلتباع والسماع بالأخذ من المعصوم.

مضافاً إلى أنّ قوله (عليه السلام): «وَلَمْ يَعْرِفْ وَلاَ يَهْ وَلِىَّ اللهُ فَيُؤَالِيَهُ» يدلّ على أنّ التولّى المتفرع على المعرفه نوع من المتابعه العمليه لمن عرفه ولياً، والولاية التي تكون شرطاً في صحّه أو قبول العمل هي الولاية الاعتقاديّه والمتقدّمه على العمل.

الثانيه: [ وهي التي ألفت إليها الشيخ الأنصارى فى الرسائل ] أنه مع قطع العقل بحكم شرعى فعلى لا يعقل الردع عنه بدليل ظنى السند ظاهر الدلاله.

ونوقش الشيخ الأنصارى بأنّ الروايه أخذت العلم النقلي موضوعاً للحكم، ومعه لا يتحقّق قطع عقلى بحكم فعلى، ولعدم تحقّق موضوع الفعلية وهو العلم النقلي.

ويلاحظ على هذه المناقشه بما أشرنا إليه سابقاً من أنّ المستفاد من الطوائف بما فى ذلك هذه الصحيحه، هو موضوعيه العلم النقلي فى مرحله ما بعد الفعلية من قبل المولى. ومن ثمّ أمكنت فعلية الحكم بلا علم نقلى، ومعه يتعقّل القطع العقلى بها كما ذكر الشيخ الأنصارى، إلاّ أنّ الشارع رفع منجزيه هذا الحكم الفعلى بالروايه وهو معقول كما أشرنا سابقاً.

الثالثه: [ والتي ألفت إليها الأستاذ السيّد الروحانى وآخرون ] إنّ الروايه فى صدد الردع عن تأسيس مقام تشريعى أمنى قبال

المعصوم (عليه السلام) وفي عرضه (عليه السلام). وإنّ مثل هذا لا يكون معذوراً ولا

يثاب المرء على أعماله. وأمّا في مثل أصحاب المعصومين (عليهم السلام) التابعين لهم (عليهم السلام) [والذين يعملون بتوجيه المعصوم] فعملهم الجزئي بالعقل لا يعدّ مقابله للمعصوم فلا يكون مشمولاً بالرواية.

ويلاحظ على هذه المناقشه: إنها لا تلتئم مع مجموعته متنوعه من الروايات التي نهت فيه الصحابه عن العمل بالعقل مع أنهم لم يطرحوا أنفسهم في قبالهم (عليهم السلام) بل هم في طول الأئمه وتبع لهم كما في روايه أبان وروايه الإستطاعه.

الرابعه: وجود روايات اخرى وكثيره ومتنوعه تعارض ما تقدّم من الروايات، حيث حثّت على العقل بشكل ملفت، بل القرآن الكريم كذلك، حيث ركّز المدح لأولى الأبواب وحثّ على التعقل والتفكر. وكلّ هذا يدلّ على حجّيه العقل ويقع معارضاً لكلّ ما تقدّم من الروايات على إختلاف طوائفها.

### الجمع بين الروايات

هذه الروايات كانت سبباً للتفكير في كيفية الجمع بينها وبين الروايات المتقدمه النافيه لاعتبار الدليل العقلي، فكانت النتيجة وجوهاً للجمع بينهما.

### الوجه الأول:

إنّ هذه الروايات تحمل على حجّيه العقل القطعي البديهي، والروايات النافيه تحمل العقل الظني.

ويناقش هذا الجمع بأنّ روايه أبان النافيه فيها تصريح بالقطع، كذا المحاججات الوارده في الطوائف بين المتكلمين أيضاً وارده في حاله القطع ممّا يأبى حمل الطوائف المذكوره على العقل الظني.

### الوجه الثاني:

[الذي أشار إليه الشيخ الأنصاري في الرسائل تبعاً لصاحب الحدائق في الجمله وأشرنا إليه سابقاً و هو] إنّ العقل حجّيه ويعمل به مع عدم معارضته لنقلي. وأمّا:

١. تعارض الشرعي القطعي مع العقل البديهي لا وجود لها.

٢. مع معارضة الشرعى الظنى مع العقل البديهى أو النظرى يرفع اليد عن النقل الظنى.

٣. فى حاله تعارض الشرعى القطعى مع العقل النظرى القطعى يرفع اليد عن العقلى؛ لأنّ الشرعى القطعى يكشف أنّ العقلى ليس قطعياً. بهذا التقسيم تتضح مساحه العقل الحجّه، ومساحه العقل غير الحجّه، وبه يكون الجمع بين الروايات النافيه والمثبتة لحجّيه العقل.

### الوجه الثالث:

[ وذكره الشيخ الأنصارى أيضاً ] إنّ الروايات النافيه فى صدد النهى عن الخوض فى العقل النظرى المستقل [ قبال البديهى لا قبال العملى ] وإنّ الخائض لا يكون معذوراً لو أخطأ، والروايات المثبتة تتكلم عن العقل البديهى.

وهذا الجمع قد إرتضاه الكثير، وهو يعنى أنّ الشيخ الأنصارى يفصل فى حجّيه القطع حيث ذهب إلى عدم التعذير فى النظرى العقلى. فهو نوع من موافقته للأخباريين فى الجملة، لتسليمه بأنّ الخوض فى المقدمات العقلية مع الإستقلال عن الروايه لا يكون معذوراً وإن أنتج القطع.

### الوجه الرابع:

إنّ وظيفة العقل ودوره هو:

١. التصور والإدراك.

٢. متابعه الشرع فى ما يحكم به من أحكام تصديقيه.

فالعقل يُتبع وحجّه فى إدراكه وتصوراته و أمّا التصديق والإذعان والحكم فيأخذه العقل من الوحى، فالعقل هو الذى يصدق ولكن لا من نفسه وإنما بتوسط الشرع.

وحيث إنّ التصديق لا يمكن أن يحصل إلاّ بتصور مسبق لما ذكر من تفرّعه عليه، يعرف خطوره الدور الأول للعقل وأهميته وأنه ليس تهميشاً له وتقليلاً لقيّمته. فإنّ التصديق لا يمكن متابعته حينئذ إلاّ بعد تصور، والتصور والإدراك وظيفة العقل. ومن هنا تتبلور ضروره البحوث العقلية وأهميتها حيث إنها تساهم فى توسعه افق التصورات العقلية التى تعدّ لتصديق أفضل.



وما يشار ضدّ البحوث العقلية وإلغاء دورها من وقوع الخطأ فيها غير مقبول، بعد أن كانت هذه البحوث تمنح الباحث قدره ورياضه ولياقه تؤهله للوصول إلى حاقّ المعاني [ التي جاء بها الشرع ] وهضمها واستيعاب أسرارها.

وما ذكر من الخطأ صحيح، وهو يتّبه إلى ضروره الإستفاده والتمسك بالنص الذي يؤمّن له لا أقلّ منجزيه ومعذريه، بل يؤمّن له في كثير من الأحيان علماً صحيحاً لسلامه المقدمات.

### الوجه الخامس:

إنّ الأدلّه المثبتة لحجّيه العقل تخصّ العقل البديهي والذي منه صورته القياس حتّى في النظرى على اعتبار أنّ إنتاج الشكل الأوّل بديهي.

و أمّا في النظريات فمَنْهَى عن إعمال العقل فيها بالإعتماد على المواد العقلية وحدها، بل لا بدّ من مراعاة وديمومه إستنتاج الوحي كى يحصل العلم فيها أو المعذريه لا أقلّ عند الخطأ.

فإنّ المواد العقلية النظرية وإن كانت في كثير من الأحيان تستجلى في الذهن بصوره قطع إلاّ- أنها في واقعها مواد لا تنتج إلاّ الظن، كما أنّ تمحيص ماده الظنيه عن العقلية وإن كان بطريقه التحليل والتركيب كما أشير إليه في علم المنطق.

ولكنّه لا يكفي بل لا بدّ من الإستعانه بالوحي كى تتكامل العمليه الفكرية.

### الوجه السادس:

أشار العلامة الطباطبائي في الميزان(1) إلى أنّ تمسك العامه بالكتاب وترك العتره في واقعه ترك للكتاب أيضاً؛ لأنهما بحديث الثقلين لا- يفترقان. فالتفرقه بينهما وإن كانت صورته كذلك، إلاّ أنها في الواقع افتراق وابتعاد وإهمال الشخص لهما. كذلك العكس فإنّ التمسك بالعتره وإهمال الكتاب كما يظهر من بعض المحدّثين هو في الحقيقه ترك للعتره أيضاً؛ فعدم افتراقهما يعني أنّ محكم كلّ منهما يرفع متشابه كلّ منهما.

ص: ٢٣٢

١- (١). الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، آيه ١٥ - ١٩ من سوره المائده.

كذا في مقولات العقل إذا أخذت وحدها وترك الوحي والنقل فهو ترك للعقل أيضاً، كما أنّ نفي العقل والإكفاء بالنقل يؤدي إلى تسطيح الكتاب والسنة وتفريغ لمحتواهما.

وبتعبير آخر: إنّ المخاطب بالنقل هو العقل، فإبعاد المخاطب واستبداله تضييع للخطاب، كذلك العقل إذا لم يسترشد بالنقل يتيه ويضيع؛ لأنّ العقل محدود وبحكم محدوديه مواده لا بدّ أن يستنجد باللا محدود، وإلاّ سجن نفسه ضمن دائره ضيقه.

ثمّ إنه (قدس سره) يتعرض لتاريخ إفتراق الكتاب عن السنّه وبدايته، كذا تاريخ التفرقه بين العقل والنقل، ثمّ يلفت النظر إلى أنّ أى إجحاف يحصل لأحد هذه المنابع ينسحب على الجميع وإجحافٍ فيها جميعاً فالتوسط سبيل النجاه.

### الوجه السابع:

الدليل الذي يستدلّ به الأعلام على الحاجه للنبوه وضرورتها، يدلّ على ديمومه الحاجه للوحي أيضاً. ومعه لا يمكن التفرد بالمباحث العقلية بدون الوحي فضلاً عن تحميل النتائج العقلية على الوحي وتفسيره بها، بل لا بدّ من الجمع بينهما، كما هو المتوخى في مثل منهج الحكمة المتعاليه في المعارف، ومنهج الفقه الأصولي المتوسط في الفروع.

### الوجه الثامن:

[ وهو المختار ] إنّ طوائف الروايات الناهيه عن العمل بالعقل ووجوب ردّ كلّ مسأله إليهم (عليهم السلام)، يقصد منها المسائل النظرية، فإنها هي التي يختلف فيها، وهي التي تحتاج إلى تشكيل قياس، وهي التي تقع مظنونه، وأما البديهيّات فلا يتصوّر فيها خلاف ولا ظن ولا قياس ولا إعمال رأى.

وقد أشير إلى ذلك في بعض الوجوه المتقدّمه، كما في الوجه الذي ذكره الشيخ الأعظم و الذي ذكر أنّ المفهوم من الروايات هو عدم العذر في الخوض العقلي في المقدمات النظرية.

ووجوب الردّ إلى الوحي لا- يعنى إلغاء دور العقل وفهمه، وإنما يعنى الغاء إستبداد العقل وانفراده، وإلاّ فهو الذي يرجع إلى الوحي

وَفَهْمُهُ للوحي هو المحكم لأنه هو المخاطب، فالغاؤه إلغاء للمعاني الشامخه للوحي وتسطيح له، كما ذكر العلامة (قدس سره) فهو حجّه ولكنّه مشتركاً مع الوحي لا منفرداً.

وحيثما نرجع إلى الروايات النافيه والمثبتة نلاحظ أنّ الجمع المذكور جمع عرفي بينها، حيث ورد في لسان الروايات النافيه «الإختلاف، الظن، القياس، إعمال الرأى»، و هي جميعاً تنسجم مع النظريات دون البديهيات.

بل يمكن الإستدلال العقلي البديهي على هذا الجمع بالطريقه التاليه: إنّ العقل لا يرى نفسه معذوراً ما لم تكتمل المصادر والمعلومات التي يتحرّك فيها فاحصاً والتي منها الوحي، حتّى الظنى لأنه لا أقلّ يثير الإحتمال إن لم يكن حجّه في العقائد علاوه على المواد العقليه المخزونه عنده، دون الإكتفاء والإقتصار عليها. (١)

وبتعبير آخر: إنّ رأس مال العلوم جميعاً البديهيات العقليه كما يظهر ذلك من روايه الإمام الكاظم (عليه السلام) (٢) ولكن وحدها لا تكفى في حلّ المسائل النظرية، وإنما في الدرجه الثانيه تأتي البديهيات الدينيه (٣) وهما معاً يستفاد منهما للمسائل النظرية الدينيه في كلّ منهما. (٤)

ص: ٢٣٤

١- (١). [س] ذكرتم أن العقل حجّه ولكنّه بالإشتراك مع الوحي لا منفرداً، ماذا يعنى بالإشتراك هل أنّ الصورة عقليه والماده نقلية أو شيء آخر؟ [ج] الصورة عقليه بحته وبديهيه إذا كان الدليل قياساً وليس للشرع على ما يحضرنا صورته خاصّه للإستدلال. ولكن في المواد يوجد إشتراك بمعنى أنّ البديهيات العقليه والنقلية معاً يستفاد منهما في النظريات.

٢- (٢). الكافي، ج ١، آخر روايه في كتاب العقل والجهل.

٣- (٣). [س] لم كانت البديهيات العقليه هي رأس المال الأول بعد أن كان هناك أوليات وبديهيات في الوحي، فلم أخذت هذه البديهيات المرتبه الثانيه؟ [ج] البديهيات الدينيه في نسبتها إلى الدين وكونها من الوحي، لا في نفسها بخلاف العقليه فإنّها بديهيات في نفسها.

٤- (٤). [س] ذكرتم أنّ الفهم العقلي محكم في النقل، ماذا يقصد من الفهم العقلي هل الإستعانه بالبديهيات بأن تكون قرائن متصله أو ماذا؟ [ج] يعنى من الفهم العقلي الإستعانه بمحكماته التي هي البديهيات أو النظريات الثابته به وبالوحي في فهم المتشابه من الدين، وكذا العكس أى الإستفاده من محكمات النقل وهي القطعيه الدلاله والسند في فهم النظرى والمتشابه من الدين في المجال العقلي والنقلى. [س] ذكرتم أنّ الوحي يرجع إليه في التصديق كما في بعض الوجوه وكثير من البحوث الفلسفيه عقدتها بالتصور فهل يرجع في هذا المجال إلى الوحي أو هو مجال خالص للعقل فقط؟ [ج] نعم يستفاد من الوحي في إحداث أصل التصور، وبعض الروايات تتعرض للتعريف وتحديد المفهوم التصورى خاصّه. والروايات الوارده في مجال التصديق إن نوقش في فائدتها فلا أقلّ تنفع في التصورات.

١. ما ذكره الأخباريون من إلغاء الدليل العقلي غير مقبول.

٢. ما يظهر من بعض كلمات الأصوليين من إلغاء الدليل النقلى فى مجال العقيدة غير صحيح فى المسائل النظرية.

٣. إنَّ الحجَّية الذاتية للمقدّمات المنتجة مشروطه بالفحص التام فلا بدَّ حينئذ من بذل الجهد فى المعارف النقلية على حدّ الجهد الهائل المبذول فى المعارف على المستوى العقلي كى تتكامل ماله المعرفة الدينية وتكون النتائج النظرية مضمونه الحقائيه، مع معذريه النتائج.

ومما تقدّم يظهر الحق فى مسأله قطع القطّاع فلا مبرّر لإعاده البحث والتكرار فيه.

٦. حقيقه الحكم الشرعى و مراتبه

اشاره

ص: ٢٣٦



إختلف الأعلام فى ضبط مراحل الحكم الشرعى التكليفى وتحديدده وحقيقه الحكم فى كلّ مرحله إلى نظريات:

### النظريه الأولى: نظريه الآخوند

قد صوّر صاحب الكفايه فى ذلك مراحل:

المرحله الأولى: الحكم الإنشائى أو الشأى، ويقصد منه: الوجود الإنشائى للحكم الذى يتحقّق بالإنشاء، أى المنشأ والمجعول، الذى تمّ بالجعل والإنشاء.

المرحله الثانيه: الحكم الفعلى الناقص أو الفعلى من قبل المولى، وهو الذى توفّرت وتحقّقت قيود موضوعه الشرعيه، ومن ثمّ سمى فعلياً وإنما كان ناقصاً؛ لأنّ العبد إذا كان فى غفله تامه فلم يصله الحكم حتّى إحتمالاً لا يكون الحكم فعلياً من جهته لعدم قدرته وعجزه. ومن ثمّ لم تكن الفعليه الحاصله بتحقق قيود الموضوع والإتصاف، فعليه تامه وإنما من جهه المولى فقط.

المرحله الثالثه: الحكم الفعلى التام أو الفعلى من جهه المكلف وهو الحكم الفعلى الناقص الواصل ولو بدرجه إحتماليه للمكلف بالمقدار الذى يؤمّن القدره شريطه أن لا يكون على خلافه حكم ظاهرى و إلاّ بقى الواقعى فعلياً ناقصاً إقتضائياً. ومن ثمّ اتضح أنّ الفعلى له جهتان، قد يوجد حكم فعلى من جهه دون جهه.

المرحله الرابعه: الحكم المنجز وهو الحكم الفعلى التام إذا علم به، فالنتجيز أخذ فيه موضوعات المراتب السابقه مع إضافه وهى العلم. وتسبق هذه المراحل جميعاً مرحله ما قبل الحكم وهى مرحله المبادئ من العلم والإراداه والمصلحه والمفسده وغيرها.

ويضيف الآخوند: إنّ مرحلة المبادئ والتنجز عقليه ومرحلة الإنشاء والفعليه الناقصه شرعيه مع اختلاف تعبيراته في مرحله الفعليه من جهه العبد، حيث عبّر عنها شرعيه تاره وتكوينيه اخرى.

هذا و إنّ مصطلح الحكم الإقتضائي [ الذي مرّت الإشاره إليه في بحث الإجتماع ] يقصد الآخوند منه الحكم الفعلي الناقص الذي لم تتمّ فعليته من جهه العبد كما فهمه الشيخ العراقي في بعض عباراته. وهذا الفهم هو الصحيح، في قبال فهم الشيخ الإصفهاني الذي أرجع الإقتضائي إلى مرحله المبادئ أو الإنشائي ومن ثمّ ناقشهما. وعلى هذا فالتراحم الإمتالي عند الآخوند من شؤون الفعليه التامه أو التنجز. والتراحم الملاكي يكون في مرحله الفعليه الناقصه. (1)

وهذه المراحل التي يمرّ بها الحكم الشرعي الواقعي، يمرّ بها الظاهري أيضاً ولكن مع إختلاف طفيف مع الواقعي، حيث إنّ أصل فعليه الظاهري مرهونه بالوصول، وليس الفعليه التامه فقط.

وقد فهم الشيخ الإصفهاني من كلامه هذا أنه يقصد من الوصول المأخوذ في فعليه الظاهري الوصول العلمي، ومن ثمّ تكون مرحله التنجز والفعليه في الظاهري مرحله واحده. ولكننا نختلف معه في هذا الفهم، ولا أقلّ إن لم يكن ظاهر عباره الآخوند ما ذكرناه فهو ظاهر كلام المشهور.

### النظريه الثانيه: نظريه الميرزا النائيني

يحدّد فيها طبيعه مبادئ الحكم [ وهي مرحله ما قبل الحكم ]

ص: ٢٣٩

١- (١). [س] إذن تقدّم الأهم يعني إلغاء الفعليه الناقصه في المهم، فهو يعني أنّ الحكم الإقتضائي المهم إنشائي لا فعلي ناقص. [ج] جيد. وعباراه الآخوند لا تخلو من التذبذب، حيث يظهر من بعضها أنّ الإقتضائي هو الإنشائي، ومن أخرى: أنّ الإقتضائي هو الفعلي الناقص. والمهم إنه إذا حصر استكشاف الملايك بالفعلي الناقص لا بدّ أن يكون الإقتضائي عنده الفعلي الناقص. وأما مثلنا ومثل الشيخ العراقي الذي قبل اكتشاف الملايك من الإنشائي فيمكنه تصوير الإقتضائي إنشائياً وأنّ التراحم في الفعليه الناقصه ولا مكشله حينئذ فيه.



وإنها العلم، ثم الشوق، ثم الإرادة التشريعية. وإنَّ حقيقتها إرادته تكوينيه متعلّقه حقيقه بفعل المولى نفسه وهو الأمر، ومتعلّقه إعتباراً بفعل الغير من دون إجماء. وقد أنكر الحكم الإنشائي مع قبوله الإنشاء والمنشأ إلا أنه قال: إنَّ المنشأ هو الحكم الفعلي المقدر لا الحكم الإنشائي.

ثم المرحلة الثانية وهي: الفعلية الخارجية. وتكون عند تحقّق قيود الوجوب الشرعيه والعقليه كالقدره والوصول الإجمالي، لدخالته جميعاً في الملاك.

ثم المرحلة الثالثة وهي: التنجيز. وقيدتها الزائد العلم لا غير، كما أنه (قدس سره) أنكر فكره الحكم الإقتضائي والتزاحم الملاكي وقبّل التزاحم الإمتالي لا غير. وأنه يكون في مرحله الفعلية الخارجيه ومن ثم لا فعلية للحكم المهم فلا يستكشف منه الملاك.

### النظريه الثالثه: نظريه الشيخ العراقي

وهي [ حسب فهمنا ] أنضح النظريات، وهي عين نظريه الآخوند مع فوارق وإيضاحات يمكن تلخيصها ضمن النقاط التاليه:

١. إنَّ حقيقه الحكم عنده ليست هي المنشأ وإنما هي الإراده بقيد الإبراز بل في بعض كلماته إنَّ الإراده الأزليه حكم إلا أنه اقتضائي يكون فعلياً بالإبراز.

٢. تفسيره للحكم الإقتضائي عنده وعند الآخوند بأنه الحكم الفعلي الناقص.

٣. إنَّ بين الفعلية التامه والتنجيز مرحلتين:

الأولى: الفاعليه الناقصه، وهي الباعثيه والزاجريه الملازمه للفعلية التامه والمترتبه عليها.

الثانيه: الفاعليه التامه وهي باعثيه الحكم وزاجريته الملازمه للتنجيز والمتقدمه عليها. وستأتي ثمره تأخر وتقدّم الفاعليتين على الفعلية التامه والتنجيز.

٤. قبوله للتزاحم الملاكي والإمثالي بعد قبوله للحكم الإقتضائي وتحديده.

٥. إنَّ الملاكي يستكشف من الحكم الإنشائي، وحينئذ لا مشكله في إستكشافه مع سقوط الفعلية من أساسها، وهو الصحيح خلافاً للآخوند الذي يحصر إستكشافه بالفعلية الناقصة.

٦. مرحله الفاعلية الناقصة وما بعد مراحل عقلية للحكم الشرعي.

### النظريه الرابعه: نظريه الشيخ الإصفهاني

ويظهر من بعض كلماته أنَّ للحكم مرحلتين:

الأولى: الفعلية المقدر بالمعنى الذي ذكره الميرزا النائيني.

الثانية: الفعلية الخارجية وهو المنجز.

وقد أنكر (قدس سره) فكره الحكم الإنشائي، بل برهن على استحالتها بأنَّ حقيقه الحكم إنشاء ما يمكن أن يكون داعياً بالفعل. والإنشائي بالمعنى الذي ذكره الآخوند لا تتوفر فيه هذه الخصوصيه، بل لا يمكن أن يصل إلى مرحله الفعلية حينئذ؛ لأنَّ المنشأ يأخذ أطواراً ومراتب بحسب داعي الإنشاء. فإذا كان المنشأ بداعي ما يمكن أن يكون داعياً بالإمكان [ كما هو الحكم الإنشائي ] لما وصل حينئذ إلى الفعلية لعدم إمكان تخلف المنشأ عن داعي الإنشاء، نظير ما لو انشئ بداعي الإستفهام فإنه لا ينقلب إلى دعاء. فلا بد من تقييده بالفعل كي تتعقل فعليته، ولكنّه في هذه الحاله تستحيل إنشائيته.

ومن ثمَّ انتهى (قدس سره) إلى إستحاله الواجب المعلق لعدم كون باعثيه الحكم فعلية وإنما بالإمكان.

وأما الفعلية المقدر فلا يواجه مشكله الإنشائي؛ لأنَّ المنشأ هو الداعويه الفعلية، ولكن رتب الحكم على موضوع لم يتحقق بعد فهو مقدر، فكان الحكم مقدرًا أيضاً. فهو فعلي من ناحيه الداعي، ولكنّه مقدر من ناحيه الموضوع الذي هو بمثابة العله الماديه له.

وأما دمج بين الفعلية التامه الخارجيه والتنجز فلأنه مع عدم

العلم لا تتصور، بعد أن كانت خاصية الحكم هي الداعويه وهي لا تتحقق بالإحتمال.

ولكن يظهر من كلمات اخرى له أنّ الحكم يمرّ بمراحل ثلاث:

١. الفعلى المقدر.

٢. الفعلى الناقص.

٣. الفعلى التام، وهو التنجيز.

وذلك بتصوير داعويه مع الإحتمال، إلاّ- أنها تتناسب كيفاً مع الإحتمال. ومن ثمّ هناك فعليه ولكنها خفيفه وناقصه وبحجم الإحتمال وتتكامل وتتمّ هذه الفعليه والداعويه مع العلم.

ص: ٢٤٢

اشاره

و الكلام فيها يقع ضمن أمور:

١ . تصور المبادئ فيه تعالى

اشاره

هناك شبهه تثار في مرحله مبادئ الحكم (١) وهي إننا كيف نتصور هذه المبادئ [ التصديق فالشوق فالإرادة ] فيه تعالى حيث يلزم أن تكون ذاته محلاً للتغيرات.

وجوابها: إن التشريع فعل الله سبحانه، ولكنه ليس صادراً منه تعالى بالمباشرة وذلك لأنه يكون في عالم المادة وعالم المادة فعل الله ولكن لا بالمباشرة. فالحكم والتشريع إرادة النبي (صلى الله عليه و آله) المتمتله من عوالم عليا. والشوق متصور فيه (صلى الله عليه و آله). ومن ثم لا غبار في ما ذكر من مبادئ للحكم الشرعي. (٢)

مناقشه الإصفهاني

ناقش الشيخ الإصفهاني [ في مباحث الألفاظ ] الإرادة التشريعيه بعدة مناقشات ولكن بالتأمل في ما ذكره الميرزا النائيني في حقيقه هذه الإرادة وأنها تكوينيه تندفع كل تلك المناقشات.

ص: ٢٤٣

١- (١) . وليعلم أن بعض مبادئ الحكم بديهي لم يختلف فيه كالعالم، وآخر تحدثنا عنه سابقاً وهو المصلحه والمفسده في المتعلق، وثالث أشرنا إليه سابقاً ويأتي الحديث عنه في الفقرة اللاحقه وهي الإرادة التشريعيه، ورابع هو الإشكال في تصوير المبادئ فيه تعالى، وفي هذه الفقرة الإجابة عنه.

٢- (٢) . [س] ما الفرق بين تشريع الرسول (صلى الله عليه و آله) (السنة) وبيانه للتشريع (الفريضه) بعد أن كان هو (صلى الله عليه و آله) يزاوول عمليه التشريع دائماً؟ [ج] إذا كان التشريع قد صدر عن نفسه المقدسه (صلى الله عليه و آله) الجزئيه فهو تشريعه. وإذا كان صدوره من نفسه الكليه فهو فريضه، وتشريع الحق لأن الآيتيه فيها أكبر. والشوق متصور في عالم النفوس الكليه والجزئيه.

فقد ذكر الميرزا النائيني: أنّ الإرادة التشريعية إرادته تكوينية ومتعلّقة [المراد] هو فعل المولى وهو الإنشاء. وهذا لا ينفك عن الإرادة، حيث أنه كلّما كانت هناك إرادته كان الإنشاء. والإنشاء يولّد وجوداً اعتبارياً وهو المنشأ [ الوجود المعتر]. والمنشأ متعلّق بفعل الغير الإختياري. وهو الذي ينفك عنه ولا مشكله في ذلك.

ص: ٢٤٤

اختلفت تعبيرات الأعلام قديماً وحديثاً فى إيضاح حقيقه الحكم التكليفى، وقد أشرنا فى مباحث الألفاظ إلى عدم تدافع هذه التعبيرات، وأنّ كلّ واحد منها يركّز على زاويه أو مرتبه منه. فالأوفق التأليف بينها فالحكم يبدأ نشوؤه من الإراده التشريعيه التى تتعلق بالإنشاء الذى هو فعل المولى التكوينى وهو يتقوم بلفظ ماده الأمر أو هيئته.

والمُنشأ الإعتبارى هو النسبه الطليه التى تتقوم بالطالب والمطلوب. وهذه النسبه تتعلق بنسبه اعتباريه اخرى، ومنشأ ثان هو النسبه بين العبد المطلوب منه والمطلوب متعلّق الأمر. أو إن شئت فقل هو النسبه الصدوريه، صدور الفعل من فاعله المأمور.

وهذا المُنشأ والنسبه الثانيه لها كفيات. والحكم تحديداً هو كيفيه هذه النسبه الثانيه؛ فإذا اعتبرها المولى ضروره، أى ضروره صدور الفعل من الفاعل المأمور كانت وجوباً وهكذا. وقد اعتبر البعض أنّ النسبه الطليه [الأولى] هى الحكم (١) ولكن الصحيح ما ذكرناه وهو الموافق والموازى للحكم وكيف وماده النسبه فى القضايا التكوينيه. (٢)

ص: ٢٤٥

١- (١). [س] الحكم التكوينى كما تقدّم هو الفعل الذى تقوم به النفس فى ظرف الإدراك الذهنى، وهو عمليه الدمج بين الموضوع والمحمول، وهذا لا يوازيه الحكم الإعتبارى كما هو واضح. [ج] الحكم المذكور مترتب على ماده الواقعيه فهو عمل تقوم به النفس على ضوء كيفيه الواقع ومن ثمّ فلا يلحظ هو الموازى للحكم الشرعى، وإنما ماده الواقعيه، ومن ثمّ كان المُنشأ الثانى [الحكم الشرعى] كيفيه النسبه وليس النسبه.

٢- (٢). [س] النسبه الواقعيه [الماده] إمّا وجوب أو امتناع أو إمكان، ولا أولويه، فمن أين كانت النسبه الإعتباريه الإستجابيه والكراهتيه؟ [ج] الإمكان الماهوى بين الماهيه ووجودها [مفاد كان التامه] ثابت ولا يتغير، وأمّا فى كان الناقصه فإنّه يتغير ويشتدّ. مثل الصوره المنويه فإنّها إذا نسبت إلى ماده كانت إستعداداً ومقوله من المقولات ولكنّها إذا نسبت إلى الصوره الإنسانيه كانت ممكنه بالإمكان الخاص، حينئذ كلّما تبدلت هذه الصوره واشتدّت وتطوّرت، تطوّر الإمكان الماهوى بتبع تطورها وبتبع إستعداد الإستعداد فى الحيثيه الأولى فيصبح له أولويه.

كما أنّ تعريف الشيخ الإصفهاني لم يجانب الحق إلا أنه تعريف بالرسم والخاصه للحكم لا بالحدّ، فالداعويه والزاجريه من قبل العقل العملي تكون بعد إدراك العقل للمُنشأ الثاني كما أنّ هناك زاجريه وداعويه اعتباريه هي خاصه النسبه الأولى. في الوقت نفسه قد يلاحظ في تعبير البعض: إنّ الأحكام الخمسه عقليه، وإنّ الشارع لم ينشئ إلاّ الطلب. وهذا التعبير صحيح ولكن بمعنى أنّ الحكم منشأ ثان اعتباري يكتشفه العقل إثباتاً، لا أنّ الأحكام الخمسه عقليه بمعنى أنها ليست مجعوله.

ثمّ إنّ هذا المنشأ الثاني [ الحكم ] إذا وجد موضوعه فهو مرحله من وجوده، وإذا احتمله المكلف فهو مرحله اخرى من وجوده، ومع العلم به ينتقل إلى مرحله جديده من وجوده فإذا اتضح هذا يعرف:

أولاً: إنّ المنشأ الثاني قبل تحقّق موضوعه هو الحكم الإنشائي وهو الفعلي المقدّر ولا-إختلاف بينهما كما حاول أن يصوّره الميرزا النائيني والشيخ الإصفهاني، لأنّ الفعلي المقدّر يعني به فرض الفعلية عند تواجد الموضوع، فلا فعلية ناجزه؛ والإنشائي يعني به أنه لا فعلية ناجزه له وإنما فيه إمكان الفعلية، فهو إنشائي صرف لا وجود له إلاّ في أفق الإعتبار.

ثانياً: إنّ الحكم الإنشائي حكم حقيقه، ومرحله من مراحل وجود الحكم التكليفي، وليس مجرد إنشاء وألفاظ كما حاول أن يصوّره البعض بدليل الثمرات المترتبه عليه والتي:

منها: النسخ وعدمه فإنه يجرى في هذه المرحله.

ومنها: ثبوت الأحكام للجميع كوجوب الحج وإن لم يكن مستطيعاً فإنه يقصد من الحكم الإنشائي.

ومنها: إنكار الضرورى من الأحكام الموجب للكفر، فإنه يقصد من الحكم الإنشائي.

ومنها: إستكشاف الملاك كما بينه الشيخ العراقي [ ولوّح به الآخوند ] فإنّ الحكم الإنشائي يكشف عن وجود الملاك في ظرف تحقّق قيود الحكم، وإلاّ- لما أنشئ الحكم ولما أقدم المولى على هذا الفعل، فلا حاجة لتصوير الفعلية في إثبات وجود الملاك. وحينئذ أمكن تصحيح العمل مع عدم فعلية الحكم التامه، ولكن على شرط الفعلية الناقصه وتحقّق قيود الموضوع. (1)

ثالثاً: إنكار مرحله الفعلية

ينتقل الحكم من مرحله الإنشاء إلى مرحله الفعلية، من مرحله الكليّه إلى مرحله الجزئية عند تحقّق قيود معينه. وقد ألفت إلى ذلك الشيخ العراقي وآخرون إلاّ أنّ الشيخ العراقي في بعض كلماته والشهيد الصدر أنكرا وجود مرحله الفعلية في الحكم، وإنّ الوجود الإعتباري الكليّ [المُنشأ] لا يكون مولدّاً لاعتبارات جزئية اخرى، وإنما كلّ ما يحصل عند توفّر القيود وانوجد الموضوع هو تولّد نسبه اعتباريه بين الشخص وبين ذلك الإعتبار الكليّ لا أنه يتولّد من الإعتبار الكليّ طفل صغير وهو الوجوب الجزئي المنحلّ من الوجوب الكليّ.

### استدلال العراقي على إنكاره لمرحله الفعلية

وقد استدللّ الشيخ العراقي على ذلك: بأنّ الأمر والنهي يتعلّقان

ص: ٢٤٧

١- (١). [س] على هذا أصبح الكاشف عن الملاك الحكم الفعلي الناقص فهو ثمره له لا الإنشائي، بعد أن كانت صحّه العمل متقومه بوجدانه الملاك، ووجدانه متقوم بتحقّق قيود الإِتصاف. [ج] صحيح. ولكن تنزلاً- وجدلاً يمكن إفحام الطرف الآخر بكاشفيه الإنشائي وذلك: لأنّ مثل الميرزا النائيني أرجع جُلّ القيود للفعلية الناقصه مع تقسيمه لها بين ما كان قيد إِتصاف وما ليس كذلك. ففي حاله وجود الحكم الإنشائي مع قيود الإِتصاف، وفقدان القيود الأخرى لم يصحّ العمل لعدم الفعلية الناقصه فعدم الدليل على وجدان الملاك. حينئذ يمكن إثبات الملاك له من خلال الإنشائي والفعلي المقدّر الذي يقبله على شرط أن تكون قيود الإِتصاف متحقّقه وإن لم يكن هناك حكم فعلي حسب تصوّره.



بالصور الذهنيه لا- بالوجود الخارجى، ومن ثم يبقى المتعلق متعددًا وإن تصادقا خارجاً، وعلى هذا الأساس إنتهى إلى جواز إجتماع الأمر والنهى حتى لو كان التركيب فى الخارج اتحادياً. كذا فى موضوع الأمر والنهى هو الصورة الذهنيه ولا يتعدى إلى الأفراد الخارجيه، ومن ثم لا فعليه خارجيه منحلّه لتقومها بخارجيه الموضوع وموضوعه الخارج. وقد عرفت أن موضوع الحكم ليس هو الخارج، فليس هناك حكم إلا الإنشائى، وغايه ما يحصل عند تحقق الموضوع هو تولد نسبه بين المأمور وبين الإعتبار الكلى.

ونظير هذا الفهم ما ذكره الآخوند فى علاج إشكاليه الشرط المتأخر؛ حيث صوّر الشرط ذهنيًا، ومن ثم فهو مقارن دائماً، والخارج ليس شرطاً.

ومعه سيقع فى إشكاليه تصوير الحكم الفعلى المنحلّ الذى يقبله. ومن ثم أشكل عليه البعض بأن ما ذكره علاج لمشكله الشرط المتأخر على صعيد الحكم الإنشائى لا على صعيد الفعلى. (١)

### ملاحظات على العراقى

ويلاحظ على إنكار الشيخ العراقى:

١. إنه اعترف بتولد نسبه اعتباريه عند تحقق الموضوع، وهو اقرار بفكره الإنحلال.

٢. إن الخطاب شامل وموجه للمكلف قبل تولد النسبه الخاصه؛ فإذا كان يقصد من النسبه المتولده هي النسبه بين الكلى والمكلف فهي موجوده من قبل، وإن كان يقصد تحقق وتولد النسبه بين المكلف وبين الخطاب الفعلى الجزئى لا الكلى فهو دليل وجود

ص: ٢٤٨

١- (١). [س] المشكله فى الشرط المتأخر فى الحكم الفعلى وقيود الوجوب ولا مشكله على صعيد الحكم الإنشائى كى يقال أنه حل لمشكله الإنشائى دون الفعلى. [ج] نعم، لا مشكله فى الإنشائى فى نفسه، والعقد فى الفعلى، ولكن قد يتوهم فى الإنشائى أيضاً بسبب أن إمتناع الفعلى يسبب إمتناع الإنشائى، وحينها يكون حل الآخوند حلاً للإنشائى.

مرحلة فعلية للحكم غير مرحلة الإنشائية.

٣. إننا حينما نراجع عرف القانون نلاحظ أنّ هناك حكماً خاصاً جزئياً يتحقّق بعد انوجاد الموضوع غير الحكم الكلى، فعند ما يقال: هذا الثوب نجس يقصد منه النجاسة الجزئية المتولده لا النجاسة الكليه التقديرية.

٤. إنّ الحاكم بالإنحلال هو العقل ولكن المنحلّ أمر شرعى إعتبارى، وتولّد إعتبار من إعتبار معقول فى عرف القانون نظير عقد البيع الذى يكون سبباً فى تحقّق البيع الإعتبارى الشخصى، وهو يكون سبباً فى تحقّق البيع الإعتبارى العقلانى، وهو يكون سبباً فى تحقّق البيع الإعتبارى الشرعى. (١)

فالإخلاصه: إنّ الحكم له فعلية وخارجيه وجزئيه ينتقل إليها من الإنشائية ولا يقف عندها، كما ذكر هو (قدس سره) فى كلماته الأخر.

ص: ٢٤٩

١- (١). [س] إنى لم أتعمل تولّد منشأ إعتبارى من منشأ إعتبارى، وسبببه وجود إعتبارى لآخر مثله بدون توسط الإنشاء فلا بدّ من فرض إنشاء جزئى منحلّ فى ما نحن فيه وإنشاء عقلانى وثالث شرعى فى مثال البيع، حيث إنّ الوجود الإعتبارى حسب ما تقدم متقوم بالإنشاء الذى هو فعل تكوينى؟ [ج] هناك تصوير أعمق فى بحث البيع يعالج هذا التساؤل وهو أنّ هناك إنشاءً كلياً عقلانياً أخذ فى موضوعه الإنشاء الشخصى، وآخر كلى شرعى أخذ فى موضوعه الإنشاء العقلانى. وحينئذ فتحقّق الإنشاء فالمنشأ الشخصى، يحقّق موضوع المنشأ العقلانى وهكذا. ومن ثمّ فالوجود الإعتبارى العقلانى علّق على الإنشاء العقلانى مشروطاً بالإنشاء الشخصى. [المقرّر]: بهذا التحليل يعمّم السؤال حتّى لمثال البيع لأنّ فعلية الإعتبار العقلانى والشرعى قيدت وحينئذ كيف حصل الإنحلال مع عدم الإنشاء الجزئى. ومن ثمّ لا بدّ من الدراسه فى نظريه «أنّ المنحل عقلى لا شرعى» وحينئذ لا بدّ من إعادته النظر فى مراحل الحكم أو فى تصنيف الفعلية فى الطور الشرعى؟

### ٣. الفرق بين الحكم الفعلي والإنشائي

إنَّ الحكم الفعلي يختلف عن الإنشائي في المبدأ ومتعلّقه [ والذي هو الحكم ] والموضوع. كما ذكر الشيخ العراقي ذلك، فمبدأ الحكم الإنشائي الإرادة التشريعية الكليّة الجُمليّة في حين أنّ مبدأ الحكم الفعلي إرادته تشريعية جزئية منحلّة من الإرادة الكليّة ومتولّده منها.

ومتعلّق الإرادة الكليّة الحكم الإنشائي [ الوجود الإعتباري الكليّ والمُنشأ الثاني ] فإنه متعلّق الإرادة الكليّة بالواسطه في حين أنّ متعلّق الإرادة الجزئية وجود إعتباري جزئيّ [ مُنشأ ثالث ] منحلّ من المنشأ الكليّ الثاني؛ (١) نظير إرادته السفر إلى مشهد فإنها إرادته كليّة متعلّقه بطي المسافه بنحو كليّ تتولّد منها إرادات جزئية تتعلّق كلّ واحده منها بقطعه من قطع المسافه.

علماً أنّ المراد بالكليّة و الجزئية في الإرادة هي الكليّة والجزئية الوجوديه لا المفهوميّه.

وموضوع الحكم الإنشائي فعلى موجود وهو مبادئ الحكم. ومن ثمّ كانت الإرادة الكليّة فالحكم الإنشائي ناجزين تامين. وموضوع الحكم الإنشائي هو شرائط الجعل باصطلاح الميرزا النائيني.

وأما موضوع الحكم الفعلي فهو قيود الإلتصاف وشرائط المجعول

ص: ٢٥٠

١- (١). [س] ذكرتم أنّ الإرادة التشريعية إرادته تكوينيه، ومن ثمّ فهي متعلّقه بفعل المولى التكويني الإعتبار والإنشاء وبفعل الغير بالواسطه. وعلى أساس هذا عولجت إشكاليه تخلف المراد عن الإراده. حينئذ أسأل أنّ الإراده الجزئية بأى شيء تعلّقت؛ إمّا بفعل الغير وحينئذ عاد الاشكال جذعاً أو بالْمُنشأ الثالث وهو غير معقول لأنّ الإراده تكوينيه فلا يعقل أن يكون متعلّقه إعتبارياً أو نقول بانحلال الإنشاء وهو لم يدّعه أحد. كما أنّي لا أتصوّره لأنّه فعل تكويني فلا معنى لانحلاله. [ج] الإراده الجزئية إرتكازاً موجوده ولا بدّ من التأمل في أنّ متعلّقه ما هو. [المقرّر]: هذا إقرار للتساؤل فلا بدّ من إعادته النظر في كلّ هذا التحليل للانحلال الفارق بين الفعلية والإنشائية، مع اقرارى إرتكازاً بوجود هذه المرحله.

على حدّ تعبير الميرزا النائيني. وليست هذه القيود ناجزه وتامه، ومن ثمّ لم تكن الإراده الجزئيه فالحكم الفعلى تامين وناجزين، بل كانت الفعليه مقدره.

وموضوع الإنشائي وشرائط الجعل لا تُوسّع ولا تُضَيّق الحكم، بخلاف موضوع الفعليه فإنها توسع وتضيّق الحكم، حيث يدور مدارها وجوداً وعدمًا. (١)

#### ٤ . مراتب الفعليه

#### اشاره

ثمّ ليعلم أنّ لهذه الفعليه مرحلتين: [ كما ألفت إلى ذلك الشيخ العراقي أيضاً . ]

الأولى: الفعليه الناقصه و الثانيه: الفعليه التامه.

#### الفعليه الناقصه

إنّ الفعليه الناقصه تتحقّق بتحقّق الموضوع الشرعى للحكم خارجاً بل خصوص قيود الإتصاف [ حسب تعبير الميرزا النائيني ] التي تكون دخيله شرعاً في إتصاف الفعل بالملاك. ومن ثمّ اصطلح

ص: ٢٥١

١- (١). [س] ذكرتم أنّ الجعل هو الإنشاء، والمجعول هو الحكم الإنشائي عند إستعراض نظريه الآخوند، في حين يبدو من الميرزا النائيني أنّ الجعل هو الحكم الإنشائي والمجعول هو الحكم الفعلى. فهل هو إصطلاح جديد آخر أو عين ما تقدّم وكيف؟ [ج] الحكم الإنشائي هو المجعول، ولكن الفعلى أيضا مجعول منحلّ عن المجعول الكلّي، ومن ثمّ صح أن تسمّى قيوده بقیود المجعول. وأمّا الجعل فهو الإنشاء والإعتبار التكويني كما ذكرنا، وإتّما أسمى الميرزا النائيني قيود المنشأ الكلّي قيود الجعل باعتبار أنّها قيود للإراداه ومن ثمّ أسماها قيود الجعل وإلّا فهو يقصد أنّها قيود الإراده والمنشأ الإعتباري.

الآخوند على هذه الفعلية بالفعل من قبل المولى.

والقيود الشرعية التي لا تكون دخيله في الإتصاف، لها مدخليه في ايجاد مراحل اخرى كما سيتبلور لاحقاً إن شاء الله.

والقيود العقلية طراً لا تكون قيود إتصاف، بل لا معنى لذلك، ومن ثم لا تتوقف فعلية الحكم الناقصه عليها إلا أن الميرزا النائيني أرجع جل القيود العقلية إلى الفعلية الناقصه، وأنها دخيله في أصل فعلية الحكم، معللاً ذلك بأن الخطاب الفعلي لا يمكن أن يوجّه للعاجز، وهو يعنى دخاله القدره العقلية في الفعلية على حدّ القيود الشرعية.

ولكنّه مع ذلك فرق بينها وبين القيود الشرعية، حيث إن الثانيه دخيله في الملاك-ك دون الأولى فإنها دخيله في الفعلية دون الملاك.

ومن ثم ذكر (قدس سره): إنه بفقد القيد العقلي تنعدم الفعلية الناقصه، ولكن يمكن إحراز الملاك من خلال إطلاق الماده أو طريق ثالث بخلافه في القيد الشرعي فإنّ إنعدامه يكشف عن عدم الملاك.

كذا السيد الخوئي فإنه ذكر أنّ الفعلية تنعدم بانتفاء القيد العقلي ولكنّه لم يجزم بانتفاء الملاك سوى أنه لا طريق إليه بخلافه في الشرعي.

ولكن يلاحظ عليه :

١. إنّ ما ذكره (قدس سره) من عدم إمكان توجيه الخطاب الفعلي للعاجز متين في نفسه.

ولكن الخطاب المزبور ليس متن الحكم، وإنما طور ومرحلة أخرى فيه وهي الفاعلية. وأما متنه فهو إعتبار الضروره أو غير ذلك، ومن ثم لم يقل أحد: إنّ الحكم أمر وخطاب وطلب، وإنما وجوب وحرمة، والوجوب هو إعتبار الضروره، والفعلية متن الحكم المنحلّ، فلا مشكله في ثبوته للعاجز.

وبعبارة اخرى: إنّ هناك خلطاً بين الكنه والخاصّه في كلامه (قدس سره).

٢. إنّنا نتساءل عن معنى تقييد الحكم بقيد عقلي هل يعنى صلاحية العقل للتصرف فيما أسّسه الشارع أو التصرف في موضوع الحكم

ص: ٢٥٢

العقلى العملى المترتب والمعلول للحكم الشرعى؛ فإن كان الأوّل: فهو غير معقول ولم يتفوّه به أحد، كيف وإنّ الإعتبار إنما هو بسبب جهل العقل وعجزه كما تقدّم.

وإن كان الثانى: فهو معقول إلا أنه لا علاقه له بالفعل؛ إذ مرجع القيود حينئذ إلى الأطوار العقلية للحكم الشرعى لا لمتنه وفعليته. وبهذا يتّضح أنّ الفعلية لم ولن تقيّد ب قيد عقلى وتثبت حتّى مع العجز.

ص: ٢٥٣

والحديث حولها يكون ضمن نقاط:

### النقطة الأولى: موقع الفعلية التامة

إنّ الفعلية التامة مرحلة لاحقة للفعلية الناقصة وتلازمها الفاعلية والمحزّكية والداعوية والباعثية الناقصة.

والفعلية التامة منوطه بالإحتمال ولو مع وجود معذّر كالأماره على الخلاف إلا أنّ الواقع المحتمل حكم فعلى تامّ، خلافاً للآخوند حيث ذكر إنّ الظاهري يلتقى مع الفعلى الناقص دون التامّ. وتفصيله إلى بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

والفاعلية الناقصة:

١. يعنى بها الفاعلية النديه بالندب العقلى، وهى عين حسن الإحتياط والإنقياد أو حسن إدراك الواقع فى قبال الإلزام العقلى الذى هو الفاعلية التامة.

٢. هى أثر عقلى [ من أحكام العقل العملى ] للحكم الشرعى، كذا الفاعلية التامة، فهما معلولان للحكم الشرعى وأما الفعلية التامة فقد تعدّ من متن الحكم الشرعى.

٣. القدره العقليه قيد فى الفاعليه، ومن ثمّ أنيطت بالإحتمال لأنه أحد العوامل الرافعه للعجز والمؤمّنه للقدره، وقد أخذها البعض فى الفعلية التامة. (١)

### النقطة الثانيه: الفارق الدقيق بين الفعلية الناقصة والتامة

ص: ٢٥٤

١- (١). [س] ذكرتم أنّ الإحتمال قيد الفعلية التامة والقدره العقليه قيد الفاعليه والداعويه الناقصة. وهو بدوّاً تهافت، لأنكم ذكرتم أنّ الإحتمال المأخوذ فى الفعلية لتأمين القدره ورفع العجز، ممّا يعنى أخذ القدره فى الفعلية التامة، فما الجواب؟ [ج] على مبنا القدره قيد فى الفعلية التامة و الفاعليه الناقصة معاً. وعلى مبني الآخوند، فالجواب يعتمد على التفرقه بين الناقصة والتامة بشكل أرقى وعلى تحرير كلامه فى الجمع بين الظاهري والواقعي.

[ علاوه على الإختلاف فى القيود والموضوع، حيث اخذ فى الفعلية الناقصه قيود الإتصاف الشرعيه وفى التامه قيود اخرى ] هو ما ألفت إليه الشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني و هو أنهما يختلفان فى المبدأ حيث إنّ الإراده الجزئيه فى الفعلية الناقصه ناقصه، وفى الفعلية التامه تامه وبالغه النصاب. ومن ثمّ وبسبب تماميتها إستلزمت التحريك ولو ناقصاً، بخلافه فى الفعلية الناقصه حيث لا تحريك ولا فاعليه.

ويقصد من الإراده الجزئيه الناقصه الإراده الإقتضائيه أو الشوق المنبثق من الإراده الكليه، فالحكم الفعلى مراد باراده إقتضائيه تكتمل وتكون ناجزه وموجوداً فعلياً عند تحقّق قيود الفعلية التامه، ومن ثمّ تكون محرّكه وباعثه. (1)

### النقطه الثالثه: تنوع القيود الشرعيه

ألفت الآخوند وآخرون إلى أنّ القيود الشرعيه ليست جميعاً قيود إتصاف وموضوع الفعلية الناقصه بل منها ما يكون قيداً شرعياً للفعلية التامه كالبلوغ عند الشهيد وكالإضطرار الشرعى عند الأكثر و منها ما يكون قيداً شرعياً فى التنجيز وباللازم فى الفاعليه التامه

ص: ٢٥٥

١- (١). [س] إذن فى الفعلية الناقصه لا- توجد إراده جزئيه التى تستتبع مراداً، وإنّما شوق ومعه كيف نثبت أنّ الحكم الفعلى الناقص له وجود مع عدم الإراده؟ [ج] فى الواقع أن هناك فعليه، وأنّ هناك طوراً للفعلية من النقصان والتمام. وأصل الفعلية ووجودها بنحو مفاد كان التامه ليس مرهوناً بالإراده وإنّما مرهون بالموضوع ودائراً مداره فيحصل الإنحلال بوجوده. وأما طور الفعلية فهو المرهون بالإراده المنحلّه الجزئيه. [س] ولكن النقصان ليس طوراً لعدم أخذ قيد زائد له علاوه على قيود أصل الفعلية، وحيث لا يوجد إلاّ فعليه بنحو مفاد كان التامه، وهذه مرهون وجودها بوجود الموضوع مع الشوق والإراده الناقصه، ثمّ تتكامل هذه الفعلية وتتم بنحو مفاد كان الناقصه، وهى مرهون وجودها بوجود الإراده المنحلّه. [ج] نعم. فإنّ متن الإعتبار الجزئى منحلّ من الإعتبار الكلى عند تحقّق موضوعه ولا علاقه له بالإراده. وطور هذا الإعتبار الجزئى منوط بالإراده الجزئيه عند تحقّق قيده. فالفعلى حيثنذ يتطور إلى تامّ.



كالخرج عند الأكثر، والميرزا النائني والسيد الخوئي صنفاه قيماً في الفعلية، بل الميرزا النائني وكثير من تلامذته ومن تأخر عنه في كثير من كلماتهم والتزاماتهم في الفقه، أخذ القيود الشرعية كلها على نسق واحد، إلا إذا دلّ دليل خاص، وأما بدونه فهي جميعاً على شاكلة واحده ولمرتبه واحده هي الفعلية، وأنها جميعاً قيود إتصاف.

#### النقطة الرابعه

بعد أن عرفت أن القيود الشرعيه ليست جميعاً على نسق واحد، نضيف: أننا بحسب إستقراءنا للأدلة التي أخذت قيوداً عامه في كل الأحكام التكليفية، لم نجد دليلاً على أخذ قيد عام في الفعلية الناقصه، وإنما كل القيود العامه أخذت قيوداً في مراحل ما بعد الفعلية الناقصه، فليس هناك قيد شرعي عام أخذ قيد اتصاف وفي موضوع الفعلية من قبل المولى.

#### النقطة الخامسه

إن القدره الشرعيه قد تؤخذ قيد إتصاف في بعض الأحكام كالإستطاعه بالنسبه لوجوب الحج الفعلي، ولكن لا بد من التنبه والفحص عن حدود ودرجه هذه القدره المأخوذه، فنلاحظ أن السيد الخوئي قد حدّد [ وهو الصحيح ] القدره المأخوذه قيماً في وجوب الحج بالقدره الماليه، وتخليه السرب، والصحة البدنيه، وهذا كما هو واضح أخص من القدره التكوينية بشكل مطلق، وحينئذ لو حصل عجز في أحد الثلاثة إرتفع الوجوب ولم تكن هناك فعلية. وأمّا لو حصل عجز من جهه رابعه فلا يرتفع الوجوب وإنما يحصل تراحم بين وجوب الحج وبين ذلك المعجز كندر زياره الحسين (عليه السلام) يوم عرفه، فيجب الجمود على حرفيه المأخوذ في الدليل إذا كان القيد الشرعي [ القدره أو غيرها ] ذا حيثيات متعدده.

#### النقطة السادسه: قيد القدره

إنَّ القدره [ التي تؤخذ شرعاً قيدياً في حكم أو أيّ قيد آخر، سواء أخذت بدليل عام أم خاص أم بدليل نفس الحكم ] لا بدّ من التنبه إلى المرحله التي أخذت قيدياً فيها، حيث تختلف الآثار والثمرات.

مثال ذلك: القدره على استعمال الماء في الوضوء، حيث اعتبرها الميرزا النائيني ومن تبعه قيدياً في الملاك. ومن ثمّ انتهوا إلى بطلان وضوء المريض، في قبال صاحب الجواهر ومن تبعه، لم يأخذوها قيدياً في الملاك وإنما في الفعلية التامه أو التنجيز، وحيث لو كلف المريض نفسه، وتوضأ أو اغتسل فعمله صحيح، مستندين في ذلك إلى أخذ البديل وهو التيمم الدالّ على أنّ أخذه إمتناني وأنّ المبدل منه مازال على ملاكه.

ص: ٢٥٧

عند العلم بالحكم الفعلى التام ينتقل الحكم إلى مرحله التنجيز وقد تحدّثنا بشكل مستوعب عن حقيقه التنجيز، وأنه طور عقلى، وأنه يلزمه متقدماً عليه فاعليه الحكم التامه ومحرّكته، بمعنى دعوه العقل الإلزاميه لطاعه الحكم الشرعى.

كما ألفتنا إلى إمكانيه تصرف الشارع فى هاتين المرحلتين المتلازمتين [الفاعليه التامه ووجوب الطاعه] بل فى كلّ طور عقلى، ولكن لا- فى نفس الحكم وإنما فى موضوعه إمّا بالتوسعه او التضيق، كما فى الأمارات الكاشفه على بعض المسالك فإنها موسعه لموضوع التنجيز العقلى حيث إنّ موضوعه العلم.

وكما فى عدم منجزيه العلم الإجمالى [على مسلك المحقق القمى] بسبب أدله الأصول والأمارات فإنها ضيّقت موضوع التنجيز.

علماً أنّ الموضوعات التكوينية البحتة أيضاً كالحكم العقلى لا يعقل التصرف الإعتبارى فيها، وإنما يكون التصرف فى الموضوع معقولاً إذا كان فيه أجزاء اعتباريه، فيقع التصرف فى تلك الأجزاء.

والأحكام العقليه العمليه التى تشكّل أطواراً لحكم الشرع، هى أحكام عقليه غير مستقلّه ومعلوله للحكم الشرعى، ومن ثمّ كان جزء من موضوعها إعتبارياً فأمكن التصرف فيها.

### نتائج ما تقدّم

من كلّ ما تقدّم تبلور:

١. إنّ هناك مبادئ متسلسله للحكم الشرعى؛ وهى: المصلحه والمفسده، والعلم بها، والشوق، والإراد.

٢. وإنّ هناك مراحل لنفس الحكم الشرعى؛ وهى: الإنشائيه، والفعليه من قبل المولى، والفعليه التامه.

٣. وإنَّ هناك مراحل للحكم العقلي العملي المعلول للحكم الشرعي؛ وهي: الفاعليه الناقصه، والفاعليه التامه، والتنجز. (١).

٤. إنَّ القيود الشرعيه لا تنحصر في الفعليه الناقصه، بل تتصور في الفعليه التامه، والمراحل العقليه الثلاث أيضاً.

٥. إنَّ القيود العقليه لا تتعلل للفعليه الناقصه، وإنما تتعلل في المراحل البعديه لها من شرعيه وعقليه.

٦. صغروياً قيود التكليف العامه ليس فيها قيد للفعليه الناقصه.

٧. البرهان الذي إستخدمناه في ضبط المراحل الشرعيه والعقليه هو تنوع القيود وإختلاف الثمرات الكاشف عنها، فهو برهان إنّي كما هو واضح وسيأتي برهان آخر ومن نوع آخر.

ص: ٢٥٩

---

١- (١). [س] مقوله إنَّ الأحكام الشرعيه أطفاف في العقل العملي، لا يقصد منه العقل العملي المعلول للحكم الشرعي طبعاً. [ج] نعم لا يقصد ذلك، وإنَّما يقصد المستقل الذي يلزمه حكم شرعي الواقع في سلسله علل الحكم الشرعي، وما ذكر من العقل العملي المعلول يبقى معلولاً للحكم الشرعي والعقل العملي المستقل.

بعد أن يصل العقل العملى بالحكم الشرعى إلى مرحله التنجيز واستحقاق العقوبه على مخالفته، والمثوبه على موافقته، تصل النوبه إلى الإمتثال. وفى هذه المرحله [ مرحله إمتثال الحكم الشرعى التكليفى ] توجد مرتبتان عقليتان مع إمكان تصرف الشارع فى موضوعهما أيضاً كما سيتضح.

## مراتب مرحله الإمتثال

المرتبه الأولى: وجوب الطاعه عقلاً، بمعنى أنّ العقل يحكم بضروره أن يكون الإمتثال مطابقاً للمأمور به. (١)

ص: ٢٦٠

١- (١). [س] ١. لم تكن فى عرض التنجيز ثبوتاً بعد أن كان كلّ منها قد قيد موضوعاً بالعلم؟ ٢. ذكرتم فى بحث القطع أنّ وجوب الطاعه أمر واقعى غير مقيّد بالعلم فى حين أنّكم هنا أخذتم فيه العلم فلماذا؟ ٣. ذكرتم فى بحث حجّيه القطع أنّ التنجيز صفه للقطع لا- للمقطوع به فكيف كان مرتبه من مراتب الحكم؟ ٤. لم لا- نفسير وجوب الطاعه اللاحق للتنجيز بكيفيه الإمتثال، ونفسير السابق أنّه أصل الإمتثال. [مفاد كان الناقصه والتامه]؟ ج ١. يبقى وجوب الطاعه متقدماً؛ لأنّ التنجيز أخذ فى موضوعه العلم مع حكم العقل بوجوب الطاعه، وليس العلم وحده. ج ٢. صحيح ما ذكرناه هناك، إلا أنّ الفاعليه هى خصوص وجوب الطاعه مع قيد العلم، فهو الذى يكون باعثاً ومحركاً، وبدون العلم لا باعثيه وإن كان هناك وجوب طاعه واقعى. ج ٣. نعم، ولكنّه حينئذ يتعلّق بالحكم الشرعى بواسطه العلم. ج ٤. هذا التفسير جيد، حيث إنّنا نقبل إختلاف الحثيه فى الحكم العقلى. ولكن مع ذلك كلاً- التفسيرين سابقان على التنجيز. فالحق ما ذكرناه من التقدّم الثبوتى والتأخر الإثباتى. ولكن الأقرب أنّ المتقدّم هو وجوب الطاعه الواقعى، والمتأخر هو وجوب الطاعه بمعنى وجوب الجرى والمتابعه والإستناد. [س] إذن ما الفرق بينه وبين التنجيز بعد أن صار كلّ منهما مقيداً بالعلم ووجوب الطاعه؟ [ج] الفرق فى المرتبه التكوينيّه، حيث إن المخالفه متأخره فى النفس عن داعويه الحكم وبعثيته.

وقد يتصرف الشارع في موضوع هذا الحكم العقلي بالطرق التاليه:

١. أن يجعل ما ليس بإمتثال إمتثالاً، كما في «لا تعاد»، والأدله العلاقيه الأخرى للخلل. وقد فسّر الميرزا النائيني في بعض كلماته أنّ «لا تعاد» تصرف بالجعل والإنشاء، فعند الجهل بالقراءه لا تجب القراءه، ولكن الصحيح ما ذكرناه.

٢. أن يجعل الإمتثال الناقص إمتثالاً، كما في أجزاء المأمور به الإضطرارى عن الواقعى.

٣. بجعل البدل فى الإمتثال، كالتيّم والصلاه جالساً. ثم إنّ الذى يقبل إمكان التصرف فى مرحله الإمتثال لابدّ من التزامه بإمكان التصرف فى مرحله التنجيز، لأنه من أجل الإمتثال. وحينئذ فما هو ظاهر كلمات الكثير من التفكيك بين التنجيز والإمتثال غير صحيح، خاصه بعد الإلتفات إلى أنّ البعض أخذ الحرج والإضطرار قيد تنجيز، من دون أن يناقش بأنه غير ممكن، فهو نقض عليهم.

المرتبه الثانيه: وجوب إحراز الإمتثال وجدانياً عقلاً؛ وهى مرحله مهمه بالغه التأثير على العلم الإجمالى وتنبهاته. والشارع قد يتصرف فى موضوعها دون موضوع التنجيز، كما فى بعض حالات العلم الإجمالى.

وتظهر الثمره فى وجوب الإمتثال ولو بنحو الموافقه الإحتماليه لو كان التصرف فى موضوع وجوب الإحراز، وجواز المخالفه القطعيه لو كان التصرف فى موضوع التنجيز.

وقاعده الفراغ والتجاوز - فى كثير من موارد هما - تصرف فى موضوع وجوب الإحراز، وفى بعض الحالات تصرف فى موضوع وجوب الإحراز من خلال التصرف فى موضوع وجوب الطاعه.

### مراتب مبادئ الحكم

ما استعرضناه من سلسله مبادئ الحكم ومراحل، ومراحل أطواره العقلية وامثاله، كلُّها مراتب ثبوتيه فى قبال مراتب الدلاله على الحكم فى الأدله التعبدية فى الإستعماليه والتفهيميه والجدّيه [ والتى تحدثنا مفصلاً عنها فى بحث العام والخاص ].

ومن ثمّ فالحرى عدم الخلط بين مراتب القسمين [ كما سنلاحظه بعدُ من الخلط بين الحكومه فى مراتب الواقع والدلاله، وقد نبه الشيخ العراقى على ذلك ] من هنا ينبثق سؤال، إجابته فى بحث الحجج و هو أنّ مفاد الحجج هل مرتبط بالدلاله أو بالواقع؟

### مراتب الحكم الوضعى

نلفت النظر [ والتفاصيل لاحقاً فى تنبيهات الإستصحاب ] إلى أنّ هذه المراتب التى ذكرناها للحكم التكليفى موجوده فى الحكم الوضعى فى الجملة.

فالإنشائيه موجوده فيه، كذا أصل الفعليه، وإن لم تكن فيه ناقصه وتامه وإنما هى مرحله واحده. كذا التنجيز ومراحل الإمتثال ولكن بلحاظ الأحكام التكليفيه المترتبه عليه.

### مراتب الحكم الظاهرى

فى الحكم الظاهرى هذه المراتب على تفصيل يأتى لاحقاً وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ هناك نظريه ذكرت أنه على مرحلتين:

١. الإنشائيه.

٢. الفعليه وهى التنجيز.

بل أفرط بعض القدماء وقال بوحده الإنشاء والفعليه والتنجيز فيه.

وتحقيق ذلك كله متروك إلى موقعه إن شاء الله.

### تطابق مراتب التشريع مع التكوين

إنّ المراتب الشرعيه للحكم ومبادئها [ مع الإلتفات أنه فعل للإنسان في عالم ماده ] مطابقه لمراتب التكوين المادى وموازيه لها؛ فإنّ الأفعال الماديه التكوينيّه سواء المسندة للعلل العاليه أم النازله كإرادته الإنسان، لها نفس المبادئ من العلم فالشوق فالإرادته فالإنشاء والجعل التكويني، وبما أنّ الفعل مادى فهو يحتاج إلى مواد لا بدّ من توفرها أولاً حتّى يتمّ جعله وإنشاؤه الفعلى.

وبهذا العرض يعرف ما ذكره البعض من موازاه الحكم الإعتبارى الإنشائى للإستعداد والإمكان الإستعدادى فى الماده، كما يعرف أنّ الجعل والإنشاء التكويني يوازى الحكم الفعلى الخارجى الجزئى (١). وهذا دليل لَمى على المراحل التى يمرّ بها الحكم الإعتبارى فى وجوده، بحكم ما تقدّم من قاعده موازاه الإعتبار للتكوين. (٢).

ص: ٢٤٣

١- (١). [س] موازاه الحكم الإعتبارى مع التكوين هل يمكن تصويرها مع أحكام العقل ومدركاته. باعتبار أن هناك جامعاً مشتركاً وهو الكشف عن التكوين، وحينئذ هل فى حكم العقل انشائى وفعلى ناقص وتامّ وما هى قيود كلّ منها؟ [ج] نعم يمكن، وهناك مدرك عقلى كلّى عبارته عن قضيه حقيقه الظلم قبيح ثمّ يكون قضيه خارجيه (هذا قبيح) يوازى الفعلى الناقصه ثمّ مع القدره يكون موازياً للفعلى التامه.

٢- (٢). [س] الإيجاد والوجود فى التكوين واحد ذاتاً مختلف إعتباراً، فى حين أنا نلاحظ أن الإنشاء والمنشأ إثنان علّه ومعلول، ومتغيران سنخاً حيث إنّ الأوّل تكوينى والثانى إعتبارى. فكيف يتم ذلك مع موازاه الإعتبار للتكوين؟ [ج] هذه هى إشكاليه السيد الخوئى، التى أنهته إلى القول بأنّ الجعل عين المفعول، ومن ثمّ أنكر جريان الإستصحاب فى الشبهات الحكيمه الكليه. والجواب عنها مفصلاً يأتى فى تنبيهات الإستصحاب.





٧. التجري

اشاره

ص: ٢٤٥



و الكلام فيه يقع ضمن أمور:

## ١ . موقع البحث فى التجرى

البحث فى التجرى قد يعدّ من تنبيهات القطع باعتبار أنه بحث عن حكم القطع فى صورته عدم الإصابه [ أى فى صورته الجهل المركب ] وقد يعدّ لصيقاً بالقطع لتصوير البعض التجرى فى الظن وكذا فى الإحتمال عند فقد الظن المعتبر، وعلى هذا فهو أعمّ مورداً من القطع إلاّ- أنّ البحث فيه شبيه بالبحث عن القطع لاحتوائه على أحكام عقلية موجوده فى حوزة الإنسان كالقطع من غير أن يحتاج إلى مواد خارج عن مدركات الإنسان.

ص: ٢٤٧

إشاره

يبحث في التجري في زوايا ثلاث:

الزوايه الأولى: في حكم التجري [ كفعل جانحي ] عقلاً ونقلاً.

الزوايه الثانيه: في حكم الفعل المتجري به عقلاً ونقلاً.

الزوايه الثالثه: في حكم منشأ التجري [ وباطن الإنسان ] عقلاً ونقلاً.

علماً أنّ البحث النقلى لابدّ أن يتأخر عن البحث العقلي؛ لأنّ البعض إنتهى إلى إستحاله حرمة التجري عقلاً وعدم إمكانها، ممّا يوجب إستحاله حرمة النقليه الإثباتيه؛ كما أنّ البعض كالسيد الخوئي قال بإمكانه عقلاً وأنه قبيح ولكنّه ليس بحرام شرعاً.

أبعاد البحث الكلاميه والفقيهيه والأصوليه

وللبحث أبعاد، وهناك مجموعه تقريبات للبعد الأصولي في هذا البحث:

التقريب الأول: إنه مع الإلتزام بوجود حكم شرعي مترتب على التجري سيكون سبباً في استنباط أحكام شرعيه فرعيه هي عين الأحكام في صوره المصادفه.

التقريب الثاني: البحث يقع في أنّ الأدلّه الأوليه للأحكام هل تخص صوره المصادفه أو تعمّ صوره الجهل المركب لنكته عقليه أو لا. ومعه فهو بحث اصولي لأنه بحث في عموم الأدلّه في كلّ الأبواب الفقيهيه وخصوصها، وهذا تقريب لا بأس به.

التقريب الثالث: ترتب الثمره، وهي الفسق على الحرمة.

ويلاحظ عليه: إنه تقريب فقهي لا اصولي كما هو واضح.

التقريب الرابع: إنّ البحث في منجزيه القطع مطلقاً وإن كان جهلاً مركباً، وأنه يجب موافقته مطلقاً أو لا. فهو تتمه لبحث الحجّيه الذاتيه

### ٣. صور التجرى وأقسامه

١. مجرّد خطور المعصيه فى مورد عدم المصادفه.

٢. التجرى بالشوق البالغ حد العزم.

٣. الإقدام على الفعل بفعل مقدّماته.

٤. إرتكاب ذى المقدّمه، وهو الفعل المتجرى به.

وهذه الصور تاره تفرض مع القطع غير المصيب، وأخرى مع الظن المعتبر والإحتمال المنجّز غير المصيب، وثالثه مع الإحتمال غير المنجّز ووجود المعذّر الظاهرى لكنه يتجرى برجاء كونه معصيه واقعاً كما أنّ التجرى فى صورته يمكن تصويره بسبب اللامبالاه، وأخرى بسبب العناد. كذا يمكن تصويره حدوداً، وأخرى بقاءً.

محور النزاع المتفق عليه فى المسأله هو فى التجرى بلحاظ الموضوع وهو الغالب فى موآرده. ولكن يمكن فرض التجرى بلحاظ الحكم وذلك بأن يجزم بحكم [ تعبداً أو تكوينا ] ويخالفه ويظهر أنه لا وجود له.

وهذا النمط من التجرى له شقوق:

الأول: فى صوره البراهه من الحكم الكلى، والواقع كذلك، ولكنه لاحتمال الحكم الواقعى التحريمى يقدم على الفعل.

الثانى: الحكم الظاهرى على وجوب شىء والواقع أنه مباح ولكنه يخالفه وهو جاهل بالإباحه.

والتجرى هذا تاره يكون بلحاظ الإمتثال، و اخرى بلحاظ الإفتاء، إلا أن البعض أنكر جريان النزاع فى التجرى فى الحكم لوضوح حرمة لكونه تشريعاً محرماً فى ما إذا كان التجرى فى الإمتثال، أو أنه إفتاء بغير علم. فهو بلحاظ الكنه وان كان تجريباً ولكنه مصداق لعنوان محرم فيخرج عن فلك النزاع.

والحق إننا لابد أن نبحث فى حرمة التجرى، فإذا انتهينا إليها أمكن أن يكون دليل حرمة التجرى دليلاً إضافياً على حرمة الإفتاء، أو أن هناك حرمة واحده ذات أدله متعدده؛ دليل حرمة الإفتاء ودليل حرمة التجرى، أو أن هناك حرمتين مشتدتين، ومن ثم فدخل هذا النمط فى محور النزاع لا غبار عليه.

كما أن البعض أنكر فكره التجرى فى صوره وجود حكم ظاهرى منجز [ الشق الثانى ] ومخالفته، وذلك لأن الفعل المأتى به وإن لم يكن مخالفاً للواقع، إلا أنه معصيه حقيقيه لمخالفته للحكم الظاهرى. وقد قرّب هذا الرأى بعده تقرّيات.

ولكن ضعفه ظاهر وذلك لأننا مخطئه لا مصوبه. وحينئذ فالحكم

الظاهري طريق إلى الواقع، فإن كان الواقع موجوداً كان التنجيز وإلا فلا حكم حقيقه وحينئذ يتصور التجري.

ص: ٢٧١



إختلفت النتائج التي انتهى إليها الأعلام في هذا البحث، ومن ثمّ نحن نستعرضها تبعاً مع المختار [ بعيداً عن استعراض الأدلّة التي اعتمدها ] من أجل أن ينتظم البحث وتتضح حيثياته، بعدها نستعرض أدلتهم ونقيمتها.

الأول: [ المشهور ] نسب إليهم الحرمة الشرعية للتجري والفعل المتجري به معاً.

الثاني: [ الشيخ الأعظم ] فهِم الأعلام من كلامه أنه قائل بعدم حرمة التجري عقلاً ونقلاً، فضلاً عن الفعل المتجري به. ولكن الناظر في كلامه يجد أنه (قدس سره) يقبل وجود دليل نقلي على الحرمة الشرعية للتجري بأحد تفصيلين:

١. من عزم وأقدم فهو حرام دون من عزم ولم يقدم.

٢. من عزم وارتكب المقدمات وفعل فقد ارتكب حراماً، دون من ارتكب المقدمات ولكنه ارتدع.

إلا أنّ عدّه من الأعلام ذكروا أنّ بحث الشيخ الأنصاري في النقل تنزلي، لأنه إنتهى إلى إمتناع الحرمة عقلاً، فلا يمكن أن يقبل الحرمة الشرعية.

ولكن الحق أنّ بحث الشيخ الأنصاري في البعد العقلي إنما هو بالنسبة إلى الأدلّة الأوليه للأحكام، وأنها لا يمكن أن تشمل التجري، ومعه لا مانع من دلالة الدليل الخاص على حرمة بعد أن لم يكن المانع العقلي مطلقاً وإنما بلحاظ خاص.

الثالث: [ الآخوند ]

١. إنّ الفعل المتجري به ليس قبيحاً عقلاً ولا محرماً شرعاً، لا بعنوانه الأولى ولا بطرؤ عنوان آخر.

٢. سوء السريره ليس قبيحاً عقلاً، ولا حراماً شرعاً، لأنه غير

إختياري، نعم هو قبيح بمعنى أنه نقص.

٣. إنَّ التجري قبيح عقلاً وحرام شرعاً.

وفسّر مراده من التجري بتفسيرين.

[ أ ] إبراز الطغيان الذي يكون بنفس حاله التهيؤ أو الخوض بالمقدمات أو بدء الحركة.

[ ب ] حركة النفس والنيه وفعل النفس وقد نسب إليه أنه لا يقول بحرمة التجري شرعاً ويقول بها عقلاً فقط، إلا أنّ هذه النسبه مغلوطة، كما هو واضح لمن راجع كلماته.

الرابع: [ الميرزا النائيني ] نفس مسلك الشيخ الأنصاري تقريباً ولكنه يلوح منه التردد.

الخامس: [ الشيخ العراقي ] فقد تبنى نفس النتائج التي تبناها الآخوند مع إضافه حرمة الفعل المتجري به وإستحقاق العقوبه عليه.

السادس: [ الشيخ الإصفهاني ] كالشيخ العراقي من دون فرق على مستوى النتيجة.

السابع: [ السيّد الخوئي ] قبح التجري والفعل المتجري به عقلاً- ولكن من دون حرمة شرعيه فيهما، لامتناعها بما ذكره الميرزا النائيني. ومنه يظهر مدى تحجيم السيّد الخوئي للدليل العقلي وأنه لا يلزمه الحكم الشرعي.

الثامن: [ صاحب المنتقى ] عين مسلك السيّد الخوئي، مع إختلافه معه في الأدله والمناقشات.

التاسع: [ السيّد الصدر ] كذلك عين نتائج السيّد الخوئي، ولكنه بأدله جديده منع فيها الملازمه بين حكم العقل والشرع. وقد أشرنا إلى ذلك في بحث الملازمه.

العاشر: [ صاحب الفصول ]

١. التجري بلحاظ الفعل ليس علّه تامه للقبح وإنما مقتضى كالصدق والكذب، وما فهمه البعض من كلامه [ من أنه يقول: إنّ

التجري ليس عله ولا مقتضى بل هو كشرب الماء [ غير صحيح.

٢. حرمه الفعل عقلاً وشرعاً بالملازمه.

٣. مع إجتماع المعصيه والتجري تتداخل الحرمه.

علماً أن كلامه (قدس سره) كان له محوريه فى بحث الأعلام حيث نظر إليه من تأخر عنه.

الحادى عشر: [ المختار ] و هو كما يلى:

١. التجري قبيح عقلاً بكل صورته و أقسامه ومراتبه إبتداءً من النيه وانتهاءً بالفعل المتجري به.

٢. وهو عله تامه للقبیح لا مقتضى، وقسم من أقسام الظلم.

٣. كذا هو حرام شرعاً ولكن فى الجملة حيث عفى الشارع عن بعض أقسامه.

ص: ٢٧٤

## اشاره

الأدله التى استخدمت فى هذا البحث ليست كلها على شاكله واحده، حيث إن بعضها كان بلحاظ التجرى بما هو فعل جانحى، وبعض آخر بلحاظ الفعل المتجرى به، وبعض ثالث بلحاظ سوء السريره وخبث الباطن.

من جانب آخر: يلاحظ أن قسماً من الأبحاث هو محاوله لمعرفة حكم التجرى من خلال الأدله الأوليه للأحكام، ومن ثم فهى محاوله أصوليه شرعيه، وقسماً آخر بلحاظ الأدله الشرعيه الخاصه، ومن ثم فهى محاوله فقهيه، وأصوليه بتقريب، وقسماً ثالثاً بلحاظ الحكم العقلى المستقل، وهى محاوله أصوليه عقليه.

## إستدلال الشيخ الأعظم

إنّ الفاعل المتجرى يستحقّ الذم من حيث خبث ذاته وسوء سريته من دون أن يلزمه الحرمة الشرعيه.

وذلك: لأنه [ على حدّ تعبيره ] من المعلوم أنّ الحكم العقلى باستحقاق الذم إنما يلازم إستحقاق العقاب شرعاً إذا تعلّق بالفعل لا بالفاعل، وأمّا الفعل المتجرى به فقد ناقش الشيخ الأنصارى الأدله التى اقيمت على تحريمه شرعاً وقبحه عقلاً.

فناقش الإجماع بعدم كونه محصلاً، وعدم حجّيه المنقول، وإنّ المسأله عقليه وهو لا يعتمد فى هكذا مسائل.

وناقش فى بناء العقلاء: إنه على فرض وجوده فهو ذمّ للشخص على شقاوته وسوء سريته لا على فعله الكاشف كما أنه قبل قبح التجرى عقلاً، إلا أنه ليس لقبح الفعل وإنما لكشفه عن القبيح وهو خبث الباطن وسوء السريره.

وأما الدليل العقلى على حرمة الفعل، من أنّ العاصى والمتجرى

لا- يختلفان إلا- في أمر غير إختياري وهو المصادفه وعدمها ولا يعقل إستناد التحريم إلى أمر خارج عن الإختيار، وإنما يكون مستنداً إلى أمر إختياري وهما متفقان ومشتركان في كلّ المقدمات الإختياريه، فيشتركان في التحريم.

فاجاب عنه (قدس سره): إنّ العقوبه وعدمها إنما هي على ما صدر منه من فعل، فهو يستحق العقوبه على هذا الفعل ولا يستحقها على ذاك، وشرط في إستحقاق العقوبه إختياريه الفعل، وإختياريه الفعل تتوفّر بإختياريه بعض مقدماته، وليس شرطاً في إختياريته أن تكون جميعاً إختياريه.

ونحن نقبل أنّ الفعل المصادف مصادفته غير إختياريه، ولكن باقى مقدماته إختياريه فهو إختياري، فيكون موضوعاً لاستحقاق العقوبه.

وأما الفعل غير المصادف [ المتجرى به ]، فلا يعاقب عليه لا لأجل أنه غير إختياري، فإنه إختياري كالفعل المعصيه، وإنما لأجل مقدّمته غير الإختياريه وهي عدم المصادفه فلا يعاقبه المولى.

وليس قبيحاً أن تستند عدم العقوبه وتناط بحيثيه غير إختياريه، وإنما القبيح استناد العقوبه لأمر غير إختياري، وقد عرفت أنّ الفعل المعصيه المصادف إختياري.

بعدها يستعرض الشيخ الأنصارى الأدله النقليه الخاصه، والمتعارضه بدواً ويجمع بينها بجمعين عرفيين أشرنا إليهما ينتهي في كلّ منهما إلى حرمة التجري في الجمله شرعاً.

## استدلال الآخوند

يعتمد نفس أدله الشيخ الأنصارى في نفي قبح الفعل المتجرى عليه وحرّمته، بل يزيد: إنّ الفعل المتجرى به بعنوان أنه تجرّ أو بعنوان أنه مقطوع به ليس إختيارياً ولا- إرادياً؛ لأنّ فرض التجري يتقوم بعدم الإلتفات إلى عدم الإصابه، والقطع بما أنه طريق وآله

للواقع لا يلتفت إليه، والعقوبه لا تعقل على أمر غير اختياري.

وأما نفس التجري فهو قبيح لأنه ظلم وهتك للمولى ويظهر منه الحرمة الشرعيه أيضاً. وأما سوء السريره فلا قبح فيه بمعنى الذم عليه؛ لأنه غير اختياري.

## إستدلال الميرزا النائيني

### إشاره

تحدّث الميرزا النائيني حول هذه المسأله في جهات أربع؛ [ وهو أفضل مَن تحدّث في هذا الموضوع من حيث النظم والإستيعاب، ومن ثمّ سنتعرض لمناقشاته ومناقشات الآخرين في كلّ جهه من جهات البحث، تلافياً للتكرار والإطاله ].

## الجهه الأولى: في شمول أدلّه الأحكام الأوليه وعدم شمولها للمتجري

### (١)

أصوليه و هي في أنّ أدلّه الأحكام الأوليه هل تشمل المتجري أو تخصّص العاصي فقط؟ و ذلك من خلال البحث في نكته عقليه تكون قرينه على التعميم الإثباتي. وقرب الميرزا الكبير [ على ما نسب إليه ] فكره الشمول بما يلي:

١. إنّ التكليف يتعلّق بفعل إختياري، ومنطقه الإختيار في الإنسان الإراده فما قبل، وأمّا ما بعد الإراده في المصادفه فهو غير إختياري، ومعه يكون دليل «لا تشرب الخمر» يساوي قوله: «لا تُرد شرب الخمر».

٢. إنّ العلم مقوّم وموضوع للإراداه، والمعلوم مقوّم للعلم. وموضوعيه العلم للإراداه بنحو الصفتيه لا- الطريقيه بدليل أنّ الإراده تتحقّق عند حصول العلم، كذا الشوق، وإن كان جهلاً مركباً ولا واقع له، ومع التجري يوجد علم. فقد تحقّق تمام موضوع الإراده التي هي

ص: ٢٧٧

متعلق الحكم الشرعي، فيكون محرماً بالدليل الأولي حينئذ. و الشهيد الصدر حاول أن يصور هاتين المقدمتين دليلين، كل منهما يُثبت عموم الأدلة الأوليه.

لكن الصحيح [ وكما ذكر الميرزا النائيني ] أنهما معاً يشكّان دليلاً واحداً؛ لأنه بالمقدمه الأولى وحدها لا يثبت المطلوب لو كان العلم الموضوع طريقياً، لدخاله الخارج حينئذ في تشكيل وحصول الإراده. وبالصفته ينقطع الارتباط بالخارج ويرهن وجود الإراده بحصول العلم، كان له خارج أو لم يكن. كما أنّ بعض الأعلام صاغ هذا البرهان دليلاً على حرمة التجري بما هو فعل جانحي لا الفعل المتجري به.

والميرزا النائيني لم يحدّد أو لم تكن وجهه حديثه بيان أنّ المحرم ما هو؟ وإنما كانت وجهه الحديث تعميم الأدلة الأوليه إلى حاله غير العصيان.

وقد ناقش الميرزا النائيني وآخرون هذا البرهان على التعميم في كلتا مقدمتيه.

أمّا المقدمه الأولى:

فأولاً: إنّ الثابت في مذهب العدليه أنّ الملاكات في الأفعال لا في الإراده، فهي متعلق الأحكام لا الإراده.

وثانياً: ما ذكره الميرزا النائيني من إنّ المصادفه وان لم تكن إختياريه، إلا أنّ الفعل إختيارى بعد أن كانت مجموعه من مقدماته إختياريه فلا مانع من بقائه متعلقاً للتكليف من دون حاجه إلى تأويل.

وثالثاً: ما ذكره الآخوند من أنّ الإراده ليست إختياريه، أو لا- أقل ليست دائماً إختياريه، والفعل هو الاختيارى لأنه بالإراده والإختيار.

وأمّا المقدمه الثانيه : فقد ذكر الميرزا النائيني أنّ العلم المأخوذ موضوعاً في الإراده قد أخذ بنحو الطريقيه لا الصفتيه؛ لأنّ الإراده وكذا الشوق بلحاظ ما للخارج من آثار، ومن ثمّ كان للخارج تأثير ودور في تحقّق الإراده، ومعه يختلف التجري عن المعصيه.

وما ذكره الميرزا النائيني (قدس سره) من تأثير الخارج تام في نفسه، ولكنه لم يبطل إستدلال المستدل من أن الإرادة تنوجد مع عدم الخارج، وذلك في صورته العلم غير المطابق، كما أنها لا تنوجد مع وجود الخارج وعدم العلم به، مما يوحي بصفته العلم وعدم مدخلية الخارج.

ويعزّز ما ذكره المستدلّ مقوله الحكماء من أن الصفات الحقيقيه ذات الإضافه إلى متعلّق [ كالحبّ والبغض والعلم والحكم والتي تسمّى بالصفات التعلّقيه ] تحتاج إلى متعلّق في افق النفس، وهذا المتعلّق هو متعلّقها بالذات، والموجود في الخارج متعلّق بالعرض لعدم تعلّق الصفات به حقيقة أو مطابقه.

وحيث لا بدّ من الجمع بين ما أفاده الميرزا النائيني، وما ذكره المستدلّ بعد أن كان كلّ منهما صحيحاً.

ووجه الجمع [ بعد الالفات إلى أهمّيه هذا البحث في كثير من المعارف ]: إنّ النفس لا تتعلّق بالخارج وإنما تتعلّق بالذهن، ولكن لا بما هو نفسى مستقل وإنما بما هو آله وطريق إلى الخارج، كالنظّاره فإنه ينظر بها لا إليها، فالإرادة تتولّد من المعلوم بالذات بما هو آلى طريقى، ومن ثم لا يمكن إلغاء المعلوم بالعرض بتاتاً لا يثبت دعوى المدّعى عدم الفرق بين التجرى والمعصيه، حيث عرفت مدخلية الخارج في تحقّق الإراده وعدم صفته العلم.

وقد أضاف السيد الخوئى إلى المناقشه بوضوح عقم هذا الإستدلال فى الواجبات حيث إنّ الواضح إرتباطها فى الخارج.

فتلخص ممّا تقدّم [ حسب رأى الميرزا النائيني وآخرين ]: عدم صلاحية هذا الوجه [ ذى الوجهه الأصوليه ] لتعميم الأدلّه الأوليه للأحكام للتجرى، ولإثبات حرمة التجرى كفعل جانحى.

**الجهه الثانيه: فى الإمكان العقلى الثبوتى لحرمة الفعل المتجرى به شرعاً**



إن الملاك في الفعل يتأثر بالجهات والحيثيات الطارئة عليه، فالقطع بخميره ماء يوجب حدوث مفسده في شربه تقتضى حرمة.

وقد ناقش الميرزا النائيني في هذا التقريب بأن القطع لا يغير من الواقع شيئاً؛ لأنه طريق وكاشف وجهه إثبات، وتامام ملاكه في الكشف، فلا يعقل تأثيره على الواقع وذى الطريق وحيثه الثبوت.

نعم، الفعل مع القطع بالحرمة يكشف عن سوء السريره والقبح الفاعلى كشفاً إنياً، أى أنه وليد القبح الفاعلى، ومن ثم يمكن القول بتأثره من جهه الفاعل.

ونظر له بمسأله إجتماع الأمر والنهى؛ حيث لا يكفى في الجواز وتصحيح العباده مغايره وجودى المتعلقين، وإنما لابد من التفكيك بين حيثه الایجاد بأن لا يكون تحقق الوجودين بايجاد واحد والأفع الایجاد والإراده الواحده سيكون هناك قبح فاعلى ينسحب على الفعل العبادى، والعباده مشروطه عقلاً بالحسن الفاعلى الذى يؤمن من جهه المكلف.

وقد ناقش الشيخ العراقى ذلك: بأن الجواز بالتعدّد في وجودى المتعلقين، يلزم منه تعدّد الإيجاد؛ لعدم معقوليه إيجاد واحد لوجودين، والتفاصيل تقدّمت في مسأله الإجتماع.

ويواصل الميرزا النائيني الحديث: إن الفعل وإن كان حسناً في نفسه إلا أنه يتأثر بالقبح الفاعلى فيقبح تبعاً له، ولكن مع ذلك يمتنع تعلق التحريم الشرعى به. وذلك لأنّ الدليل الشرعى على الحرمة إما الأدله الأوليه أو الأدله الخاصه.

والأدله الأوليه قد عرّف في الجهه الأولى عدم عمومها للفعل المتجرى به.

والأدله الخاصه تواجه مشكلات؛ لأنها إمّا أن تتعلّق بالفعل المتجرى به بعنوان أنه متجرى به، أو بالجامع بين المعصيه والفعل المتجرى به كعنوان هتك حرمة المولى، أو إن شئت فقل: بما أنّ فيه قبحاً مشتركاً بينه وبين المعصيه؛ وكلّ محال.

أما الأوّل: فلا يعقل الخطاب له، لما ذكر في الأصل العملى من أنّ الناسى مثلاً لا يمكن أن يخاطب بخصوصه؛ لأنه يستلزم تتبه المخاطب أو عدم إلتفاته للخطاب ومحركيته له.

وأما الثانى: فلا يعقل أيضاً من جهتين:

١. اللغويه؛ لأنه مادام لم يتأثر ويتحرك بخطاب «لا تشرب الخمر» كذلك لا يتحرك بالخطاب الثانى «لا تهتك حرمة المولى».

٢. لزوم إجتماع المثليين فى نظر المتجرى دائماً، «الحكم الواقعى» و «لا تهتك» كذا لزومه فى الواقع وفى نظر العاصى. فعرف ممّا تقدّم عدم استلزام القبح الفاعلى إلاّ لقبح الفعل [ إن كان، حيث سيتمّ تحقيقه فى الجهه الثالثه ] دون الحرمة الشرعيه فى الفعل المتجرى به.

ولما ذكره الميرزا النائى من وجه المنع من الحرمة الشرعيه ووجه اخرى إنتهى السيد الخوئى إلى عدم الحرمة الشرعيه مع قبوله قبح الفعل المتجرى به عقلاً ممّا يعنى إنكاره الملازمه بينهما فى ما نحن فيه بل مطلقاً كما سيتبين فى الجهه الثالثه.

وفى المنتقى ألفت إلى وجه آخر لمنع الملازمه بين قبح الفعل الناشئ من القبح الفاعلى والحرمة الشرعيه بعنوان مشترك بين المعصيه والتجرى و هو أنّ هذا القبح من الأحكام العقليه العمليه غير المستقله الواقعه فى سلسله معلولات الحكم الشرعى كوجوب الطاعه وقبح المخالفه وهى لا يمكن جعل شرعى فيها للزوم الدور أو التسلسل؛ وذلك لأنّ «لا تهتك حرمة المولى» يرجع بالتحليل إلى حرمة المخالفه أو وجوب الطاعه، وليس شيئاً وراءهما.

وحينئذ إذا ورد إثباتاً وفى لسان الدليل تسجيل عقوبه، فإننا نقبله بمقدار العقوبه دون الحكم الشرعى، وإن كان ظهوره الأولى وجود حكم ولكن للمانع العقلى نضطر للتنازل عن هذا الظهور.

فتلخص من كلام الميرزا النائى وآخرين عدم إمكان استفاده الحرمة الشرعيه للفعل المتجرى به من خلال النكته العقليه وهى

القبح الفاعلى علماً أنّ البعض حاول أن يقرب وجهه الإستدلال على التحريم بأنها لتحريم التجرى لا الفعل المتجرى به.

### الجهه الثالثه: فى قبح التجرى والفعل المتجرى به عقلاً

والميرزا النائينى قرّر هذه الجهه وصاغ الكلام فيها لبيان القبح العقلى فى الفعل، فكانت بالشكل التالى:

أنه لا- مبرّر لقبح الفعل من زاويه كونه مقطوعاً به، وإنما من زاويه كونه متجرى به. ويتبلور قبحه من هذه الزاويه من خلال مقدماتين:

المقدمه الأولى: إنّ الأحكام العقليه العمليه طراً ليست بلحاظ الفعل الخارجى وإنما بلحاظ النيه وسوء السريره [ بمعنى الفعل الجانحى لا الصفه، حيث تستعمل كما فى كلام الآخوند بمعنى الصفه النفسانيه ].

وقد أوضح العلامة الطباطبائى هذه المقدمه فى حاشيته على الكفايه؛ بأنّ الحكم الشرعى يكون متعلقاً بالفعل الخارجى وقد يتعلّق بالفعل الجانحى. وأما حكم العقل العملى فلا يتعلّق إلاّ بالفعل الجانحى وذلك لأنّ السعاده والشقاوه هما معيار الحسن والقبح، والمطلوب فى سعاده الإنسان سعاده ذاته التى هى نفسه، لا بدنه الذى هو مجرد آله أجنبيّه تستخدمها النفس فى مجال أداء أفعالها وإنجازها فسعاده وشقاوته بلحاظ فعل نفسه، وفعل النفس هو النيه لا الفعل الخارجى، فإنه فعل البدن وهو كاشف عن النيه ونتيجه لها.

علماً أنّ نظريته فى الميزان تختلف عما هى عليه فى الحاشيه وسنعرض إليها فى نهايه المطاف لأنها تلتقى مع المختار. وبهذا البيان يتضح عدم الفرق بين التجرى والمعصيه فى القبح من حيث أنهما فعل النفس.

المقدمه الثانيه: دخاله العلم بنحو الصفتيه، وبه يكمل عدم الفرق بين المتجرى والعاصى وإلاّ كان للخارج أثر، فيبقى الفرق حينئذ.

وبعبارة أخرى: إنّ الخارج لا- دخل له في الحكمه العمليه، فالحسن والقبح وصفان لأفعال النفس المقطوعه عن الخارج تماماً، وهو لا يكون إلا بأخذ العلم صفتياً.

وذلك لأنّ الإراده الواقعيه لا أثر لها عند العقل ولا يمكن أن تكون محرّكه للعبد إلا بالوجود العلمى والوصول، حينها لا يبقى فرق بين المتجرى والعاصى أبداً على صعيد القبح العلمى.

وقد خدش الميرزا النائيني في المقدمه الأولى بأنّ هناك حسناً وقبحاً في الأفعال الخارجيه، فإن الملاكات بلحاظ الأفعال الخارجيه لا الأفعال الذهنيه. وواضح أنّ هذه الخدشه لا تتناسب مع قوه المقدمه المذكوره، بعد الالتفات إلى أنّ فعل النفس أيضاً فعل خارجى، ومن ثمّ يمكن أن يكون محلاً للملاك.

نعم أقرّ الميرزا النائيني وجود قبحين فاعليين، أحدهما مسبّب عن القبح الفعلى، والآخر مسبّب عن سوء السريره. والأوّل هو الذى يلازم إستحقاق العقوبه، دون الثانى.

وقد ناقشه الشهيد الصدر بأنه كيف نفترضه قبحاً فاعلياً بمعنى القبح فى حيثيه الفاعليه مع تمخّضه فى كونه مسبباً عن سوء السريره وليس للفاعل دور مع أنه قبح فاعليه الفاعل، كما ناقش (قدس سره) الشيخ الأنصارى والآخوند والميرزا النائيني، مبلوراً لكلام الشيخ الإصفهاني والشيخ العراقي؛ بأننا لا نتعقل النظر إلى الفعل بما هو هو وقطع النظر عن جهه الفاعليه، فإنها تتدخّل فى فعليه حسن وقبح الفعل، وبتعبير آخر: لا يمكن دعوى أنّ الحكم العقلى فى الفعل لا يتأثر بجهه الفاعل.

والحق وجاهه هذه المناقشه.

وأما المقدمه الثانيه فقد خدش فيها الميرزا النائيني أيضاً بعد تسليم أخذ العلم صفتياً، وإنما يؤخذ طريقاً وفى موضوع التنجيز للبعث الواقعى الذى لا يمكن الإنبعث عنه ما لم يكن له وجود علمى، فإنّ الأفعال فى نفسها وعلى صعيد الواقع لها جهات حسن وقبح، إلا أنّ

هذا الواقع لا يصلح للتحريك ما لم يعلم به، ممّا يعنى أنّ العلم المأخوذ طريقي وليس بما هو علم وإن كان جهلاً.

### الجهة الرابعة: فى الدليل النقلى على حرمه التجرى

والبحت فى هذه الجهة ذو وجهه فقهيه. وقد استدلل بالإجماع والأخبار على حرمه التجرى.

### الدليل الأول: الإجماع

و الإجماع حصل من كلمات الفقهاء فى موردين للتجى، أفتى فيها الأعلام بالمعصيه الكاشف عن بنائهم على حرمه التجى، وهما: من ظن ضيق الوقف ومن سلك طريقاً مظنون الخطر.

ولم يناقش الميرزا النائى فى قيمه هذا الإجماع، كما فعل الشيخ الأنصارى، وإنما ناقش فى صغويه الموردين للتجى.

بيان ذلك: إنّ المستدلّ بالإجماع فهم من المجمعين أنّ حرمه الإقدام على الضرر، ووجوب الصلاه مع الظن أنه حكم نفسى طريقي، ملائكه التحفظ على الواقع نظير وجوب التعلّم، ومع إنكشاف الخلاف لا يبقى هذا الحكم. فاتفقهم مع ذلك بالحرمه والعصيان يدلّ على إجماعهم على حرمه التجى.

ولكن الصحيح [ والحديث للميرزا ] أنّ الحكم نفسى ذاتى، لا نفسى طريقي ولا إرشادى، وحينئذ فإلحتمال محرم فى نفسه، سواء طابق الواقع أم لا، فالإقدام معصيه حقيقه، على حدّ شرب الخمر وأى معصيه اخرى.

### الدليل الثانى: الأخبار

وأما الأخبار فلم يفصل الميرزا النائى الحديث فيها، وإنما ألقت النظر إلى ما إنتهى إليه العقل فى الجهات المتقدمه من إمتناع حرمه التجى بعنوان التجى، كذا إمتناع حرمه الفعل المتجى به بعنوان أنه مقطوع الحرمه، كذا حرمه عنوان القصد إلى المعصيه. كل ذلك

بسبب عدم الإختياريه فى الأول، وعدم إحداث العلم عنواناً قبيحاً يكون ملاكاً للحرمه فى الثانى، ودلاله جملة من الأخبار على العفو وعدم المؤاخذه على القصد.

حينئذٍ لابدّ قبل قبول التحريم المدلول للأخبار من العثور على متعلّق لا يواجه مشكله العقليه، وينسجم مع الأخبار المقابله الداله على عدم المؤاخذه، وليس هو إلاّ قصد المعصيه مع المظهر.

ولكن مع ذلك ذكر الأستاذ السيد الروحانى - والحق معه - أنّ بحث الميرزا النائينى الإثباتى بحث تنزلى، وأنّ ما انتهى إليه من تصوير المتعلّق تنزلى أيضاً.

وذلك لأنّ هذا المتعلّق [ القصد مع المظهر ] وإن لم يواجه المشكلات التى أشار إليها (قدس سره) فى المتعلّقات الأخرى، إلاّ أنه يواجه مشكله اخرى تمنع من تعلّق التحريم به [ أشار إليها فى الجبهه الثانيه ] وهى لزوم اللغويه وإجتماع الحكمين المتماثلين فى نظر القاصد. وعلى هذا تكون الأدلّه إرشاديه أو إخبار عن تسجيل العقوبه. بهذا ينتهى حديث الميرزا النائينى حول الجبهه الرابعه.

و الآخرون كان لهم كلام فى هذه الجبهه أيضاً وبتفصيل أكثر خاصّه فى الأخبار. وقد أشرنا إلى وجهه نظر الشيخ الأنصارى فى الأخبار، وفهّم الأعلام لكلامه، وفهّمنا المقابل لفهمهم.

فى هذه الجبهه أيضاً نشير إلى رؤى آخريّن فى هذه الأدلّه النقليه.

### تعليقات الأعلام على الجبهه الرابعه من كلام الميرزا

صاحب المنتقى علّق على روايه «الرّاضى بفعل قوم كالدّاخل فيه معهم» أنها وارده فى الرضا وإقرار ما جاء به الغير من المعصيه، لا- فى قصد إتيان المعصيه الذى هو محلّ الكلام، ومن ثمّ فهى ترتبط بباب وجوب إنكار المنكر بالقلب مع العجز عن إنكاره باللسان أو اليد.

وعلّق آخر عليها [ وهو الصحيح ] إنّ الروايات المذكوره تدلّ

على تحريم خاص في الرضا بالمعصيه، مع روايات اخرى دلت على إستحباب الرضا بالطاعه.

وأما الآيه المباركه (إِنَّ تُبِيدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهَا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ) (١) فقد ناقش صاحب المنتقى دلالتها على تحريم التجري بأن الظاهر من الآيه المحاسبه على الأفعال الجوانحيه المحرمه كالنفاق والشرك، سواء أباها العاصي أم لا. وليست في صدد إستعراض موارد التكليف، أو أنّ كلّ ما في القلب محرم، بقرينه أنّ بعض أفعال النفس غير إختياريه، وبعض آخر حسن كنيه فعل الواجب وفعل المندوب.

وأما روايه «القاتل والمقتول في النار» فقد علّق السيّد الخوئي عليها: إنّ مفادها المؤاخذة على نيه المعصيه الواقعيه وقصد ارتكاب الحرام الواقعي لا الخيالي، وما يعتقده المكلف حراماً مع عدم كونه حراماً في الواقع.

وناقشه الشهيد الصدر بأنّ نيه المعصيه الواقعيه مع عدم العصيان أيضاً تجرى لأنها نيه معصيه لا معصيه، والحق معه. ويعزّزه أنّ بحث الأعلام في روايات العفو في التجري مع أنها وارده في العفو عن نيه المعصيه، دليل تعميمهم التجري لمثل هذه الحاله.

وعلق في المنتقى عليها: إنّ القتل من المحرمات التي تحرم جميع مقدماته أو بعضها شرعاً، تغليظاً لحرمة ذى المقدمه. فإرادته القتل محرم شرعي كحرمة الفعل لا من باب التجري وقصد الحرام وعدم تحققه. ومثل هذا الكلام يرد في روايه حرمة غرس العنب لأجل الخمر.

و بعض آخر فهم من مجموع الأخبار أنها في صدد تحريم بعض الأفعال القليله لمفسده فيها، ومن ثمّ فهي تقع معصيه على حدّ العصيان بشرب الخمر، لا أنها حرام لأنها تجرّ، وفاعلها عاصي

ص: ٢٨٤

لحرمة التجري؛ لأنَّ التجري مرتبط بالفعل الجارحي بأن يصدر على أساس أنه حرام ولكنَّه يتبين أو في الواقع لم يكن حراماً وإنما شبه على الفاعل أنه الحرام. ولا يتصور في الأفعال الجانحية الجهل المركب.

ولكن ألفتنا سابقاً إلى أنَّ بعض متأخري الحكماء والعرفاء قبلوا فكره الخطأ في الفعل الجانحي، ومن ثمَّ يفتح الباب للتجري فيه بأن يكون الفعل الجانحي فعلاً متجري فيه.

ملخص ما أفاده النائيني (رحمه الله)

من كلِّ ما تقدّم يمكن أن تلخص وجهه نظر الميرزا النائيني بما يلي:

١. عدم حرمة التجري شرعاً من خلال الأدلّة الأوليه للأحكام، وذلك لعدم تماميه القرينه العقليه على التعميم.

٢. لا يمكن عقلاً وعلى مستوى الثبوت تحريم التجري شرعاً بدليل خاص.

٣. عدم إستحقاق العقوبه الأخرويه على التجري، اللازم لحكم العقل العملي المستقل وهو القبح الفاعلي المسبب عن سوء السريره؛ وذلك لمنع الملازمه في هذا المورد، أو لا أقلّ الشك في وجودها، مع إنكاره للقبح الفعلي فالقبح الفاعلي المسبب عنه في قبال السيّد الخوئي و السيّد الروحاني والسيّد الخميني والشهيد الصدر حيث قبلوا جميعاً القبح الفعلي والملازمه مع إستحقاق العقوبه وتسجيلها مع تفاوتهم في إنكار الحكم الشرعي أو إغفال الحديث فيه.

### **إستدلال السيّد الخوئي (رحمه الله)**

و السيّد الخوئي (قدس سره) آمن بقبح الفعل المتجري به؛ لأنه طغيان على المولى وهتك لحرمة، إلاّ أنه أنكر الملازمه للأسباب التاليه:

١. لما كانت درجات الحسن والقبح متفاوتة، لا يتسنى للعقل



إستكشاف حرمة [ التي هي القبح الشديد ] عند الشارع، وإن كان يلزمه التعذير والتنجيز واستحقاق العقوبة ولكن لا يلزمه حكم شرعى.

وهذا كما هو واضح نقاش فى كبرى الملازمه وانكار لها. وغريب قبوله (قدس سره) للحكم العقلى ولازمه وإنكاره للحكم، مع أنّ العقوبة هى حدّ الوجوب.

٢. إنّنا لو إرتضينا قاعده الملازمه، فإنها تقبل فى علل الأحكام فقط لا فى أحكام العقل العملى الذى هو فى سلسله معلولات الحكم الشرعى. وهذا كما هو واضح نقاش صغرى فى القاعده.

٣. إنّ القاعده فى موارد جريانها لو جرت إنما تجرى إذا لم يستلزم محذوراً خاصاً، كما فى ما نحن فيه حيث يستلزم إجتماع المثلى فى نظر المتجرى، كما ألفتنا إلى ذلك فى الجبهه الثانيه من كلام الميرزا النائنى.

### **إستدلال السيد الصدر (رحمه الله)**

و الشهيد الصدر (قدس سره) آمن أيضاً بقبح الفعل المتجرى به، وآمن بتأثر الفعل بالقبح الفاعلى فى حاله وجوده وإن كان مسبباً عن سوء السريره، كما آمن بجدوى الخطاب الشرعى زياده وتأكيدهم للتحفظ، إلا أنه أنكر الملازمه لما ذكرناه عنه فى بحث الملازمه، وهو عدم إمكان توصل العقل إلى معرفه حدود وأهميه الملاك عند الشارع، وأنه أكثر ممّا هو عنده كى يجعل له تحفظاً، أو بقدر ما هو عنده أو أقلّ فلا يحتاج إلى تحفظ شرعى علاوه على العقلى. ولا يخفى أنّ هذا البيان يلتقى فى روحه مع بيان السيد الخوئى المتقدم.

### **ما أفاده السيد الخمينى (قدس سره)**

و السيد الخمينى (رحمه الله) أشار إلى أنّ العقوبة والمثوبه لها درجات ثلاث:

الدرجة الأولى: العقوبه والمثوبه على الملكات السيئه والحسنه.

ويقصد من الملكة هي الصفات المترسخه في النفس [ التي تكون بمثابة الفصل الجوهرى لها، بمعنى أنها تكمل وتزيد من فصل الإنسان حيث إنّ فصله غير نهائى ] والعقوبه فى مثل هذه الحاله أشدّ العقوبات، والخلود يكون بلحاظها.

الدرجة الثانيه: العقوبه والمثوبه على أفعال النفس كالنيه والخواطر والأحوال والإرادات و الحبّ والبغض، وهى عقوبه ومثوبه متوسطه وطويله الأمد.

الدرجة الثالثه: العقوبه والمثوبه على أفعال الجوارح، وهى أخفّ الدرجات.

ويضيف (قدس سره): إنه من الخطأ حصر تجسّم الأعمال بأفعال الجوارح، كما هو منحنى كثير من المتكلمين والمحدثين.

كذا من الخطأ حصر تجسّم الأعمال بالملكات كما يظهر من بعض الفلاسفه القدماء، ومثله فى الخطأ حصر تجسّم الأعمال بأفعال النفس كما يبدو من بعض العرفاء.

وإنما التجسّم يتصور فى الموارد الثلاثه مع إختلاف فى المرتبه، والتجرى يشترك مع العصيان فى القبح. فالتجسّم فى القسم الأوّل والثانى ويختلف عنه فى القسم الثالث.

وهذه الإلفاته منه (قدس سره) مهمه ومدخل لحلّ الغموض فى بحث التجرى، ولكن لا يخلو كلامه من زوايا نقص نعرضها ونترك علاجها إلى حين عرض المختار.

١. يظهر منه عدم إشتداد القبح الفاعلى [ القسم الثانى ] فى حالات المعصيه وإنه واحد فى المعصيه والتجرى، وهو محلّ تأمل.

٢. إنّ الأفعال الجوارحيه بعد أن كانت حاويه على ملاكات، كانت هى العامل الوحيد أو أحد العوامل الرئيسيه فى بناء الملكات وأفعال النفس، مع أنه (قدس سره) لم يلفت إلى ذلك فضلاً عن بلورته له.

٣. لم يوضح فى اطروحته أنه هل يوجد هناك حكم شرعى

إستندت إليه العقوبه وكيف؟ أو لا- يوجد وإنما كانت العقوبه لازم القبح العقلى، باعتبارها تشكّل أعلى مراتب الذم. وبعبارته ثانيه: إنه (قدس سره) أغفل الحديث فى الحكم الشرعى وكيفيه إستفادته.

كلّ هذا كان فى ما يرتبط بالمقدمه الأولى من الجبهه الثالثه.

### التجرى فى الكلام والتفسير والحديث

بهذا ينتهى الحديث عن تصورات الأعلام وأدلتهم فى التجرى، وقبل الإنتقال لابدّ من تسجيل كلمه أخيره وهى أنّ البحث فى التجرى لم يقتصر على بحث الأصوليين له فقط وإنما بحثه المتكلمون قاطبه فى بحث حكم الأفعال، وكانت الوجهه العامه للأكثر هى تسجيل الحرمة عقلاً وشرعاً. كذا تناوله المفسرون بالبحث فى ذيل مجموعه من الآيات.

عمدتها: آيه ٢٨٤ من سوره البقره، وآيه ٣٦ من سوره الاسراء.

وآيات اخرى: مثل الآيه ٢٢٥ من سوره البقره، والآيه ١٩ من سوره النور، والآيه ١٢ من سوره الحجرات، والآيه ١٠ من سوره الزمر، والآيه ٢٨ من سوره الأنعام.

وبحثه المحدّثون أيضاً، يراجع الوسائل الباب ٦ و ٧ من أبواب مقدّمه العبادات، والكافى والبحار فى أبواب الايمان والكفر باب من يهّم بالحسنه والسيئه، وفى كتاب النيه، مع مراجعه تعليقات المجلسى والمازندرانى فى ذيل البابين حيث توسّعا بالبحث بشكل جيد.

وفى مرآه العقول المجلد ١١، من صفحه ٢٨٧ فما بعد، إستعراض مستوعب للأقوال فى المسأله.

### الرأى المختار

#### اشاره

سيكون المنهج فى الحديث عن هذا البعد ضمن نقاط كالتاليه:

النقطه الأولى: فى قبح التجرى ونقصه وقبح الفعل المتجرى به بحكم العقل العملى والنظرى، والبحث فى هذه النقطه ثبوتى.

النقطه الثانيه: فى الإمكان العقلى لحرمة التجرى شرعاً سواء

استفيدت الحرمة بالملازمه مع حكم العقل الذى يتم إثباته فى النقطة الأولى، أو بالدليل النقلى. ولا يخفى أن البحث فى هذه النقطة ثبوتى أيضاً.

النقطة الثالثة: فى الأدلة النقلية على حرمة التجرى شرعاً، وهو بحث إثباتى.

النقطة الرابعة: فى شقوق موضوع البحث.

النقطة الخامسة: فى تنبيهات البحث، وهى مهمه بل أهم مما ذكره الأعلام من تنبيهات، لارتباط أكثرها بالعقائد.

### **النقطة الأولى: فى قبح التجرى والفعل المتجرى به بحكم العقل العملى والنظرى**

(١)

والحديث فى هذه النقطة يقع ضمن أمور:

١. الحق أن العقل العملى يحكم بقبح التجرى والفعل المتجرى به، كما ذكر ذلك الشيخ الإصفهانى والشيخ العراقى. وينفس الدليل الذى ذكره [تبعاً للآخوند] من أنه طغيان على المولى وهتك لحرمة وخروج عن زى العبودية الذى هو نوع من الشرك، ومثل هذا لا ريب فى مذموميته وقبحه وأنه لا ينبغى.

بل الجبهه المبغوضه جداً فى المعصيه هى جهه الطغيان، وإن اختلفنا مع الأعلام فى تفاوت درجه قبح الطغيان فى التجرى والمعصيه، حيث إن الصحيح هو تفاوت الدرجه، مع غض النظر عن الملابس التى قد تحيط بالتجرى فتجعله أكثر بغضاً من المعصيه أو تحيط بالمعصيه فتجعلها أشد قبحاً بكثير من الحالات الطبيعیه العاديه.

ولكن ليلتفت إلى أن ما ألفت إليه العلمان من قبح التجرى والفعل يقصد منه أن القبح فى التجرى من الأحكام الإمتداديه لا الدفعيه، أى إن متعلقه لا يمثل ولا يعصى دفعه عرفاً نظير حرمة شرب الخمر؛

ص: ٢٩١

فإنَّ شرب كأس أطول أكثر حرمة من شرب كوب وإن كان الشرب في كلِّ منهما واحداً ممَّا يعنى أنَّ الحرمة إمتداديه وأنَّ عصيانها بمنزله معاصي متعدده متصله يتلو بعضها البعض.

ومن ثمَّ من وطأ امرأه شبهه وعلم في الأثناء لا بدَّ من أن يجتنب فوراً أو يتحقق العصيان مع أنَّ الفعل واحد ولكن حرمة ممتده لم تكن منجزه في فتره الشبهه وتنجزت من حين العلم.

كذا في التجري قبحه إمتدادى يبدأ من حين بدايه الفعل وهي الهمَّ ويستمر مع الإراده ففعل المقدمات ففعل المتجرى به، فهو ليس حكماً يخص مرتبه كما أنه ليس أحكاماً متعدده ذات متعلقات متعدده وملاكات متكثره فعقوبات متعدده، وإنما حكم واحد ممتد ذو ذمَّ وذو عقوبه واحده، لكنها تشتدَّ كلما طالت وامتدت ممارسه القبيح.

وبعبارة اخرى: الطغيان الذى يقع متعلقاً للقبح فعل واحد ممتد، له مبدأ ومسير ومنتهى، ومن ثمَّ يشتد قبحه تبعاً له. (١)

٢. الحق أنَّ العقل النظرى أيضاً يدرك نقص الفعل المتجرى به إبتداءً من الهمَّ وانتهاءً بالفعل المتخيل بهذا البيان:

إنَّ كمال العبوديه ربوبيته على من دونه، فكلمًا إشتدت إشتد كمالها، والعكس بالعكس. ومن ثمَّ روى عن الإمام الصادق (عليه السلام): «إنَّ العُبوديَّةَ جوهرٌ كُنْهها الرُّبوبيَّةُ». (٢)

والمخلوق الممكن [ كما قُور في الحكمه ] فى ذاته فقر وإمكان وليس، ووجوده وقدرته وكمالاته من علته، فله من ذاته النقص ومن علته الكمال.

ص: ٢٩٢

١- (١). [س] إذن حقيقه الامتدادى وغيره، وتمييزه عما عداه [الدفعى العرفى] إنما يكون بالمتعلق، فإنه إذا كان فعلاً ممتداً من حيث الكم يزداد، كان حكمه كذلك وإن كان دفعياً كان حكمه كذلك. ولكننا نلاحظ فى التجري أفعالاً متعدده (همَّ، إرادته، مقدمات، فعل جارحى) لا فعلاً واحداً ممتداً. [ج] متعلق القبح فى التجري هو الطغيان والتجرى وهو فعل واحد ممتد فى هذه المصاديق، يزداد كما بل ويشتد كيفاً أيضاً.

٢- (٢). مصباح الشريعة / ٥٣٦

ويعبر عن هذه الحقيقة بتعبير آخر وهو أنّ الموجود الممكن من حيث ربطيته وحرفيته بعلمته كمال ووجود ومن حيث إسميته وإستقلاله عدم وظلمه.

وهذه القاعده تجرى فى الممكن بالنسبه لكماله الأولى والثانوى، أى مفاد كان التامه والناقصه. فكلمًا كان خلوص الإنسان فى أعماله أكثر، كان تمخضه بالربط أكثر فكان كماله أكثر، وكلمًا ازدادت الشوائب كانت النسبه للذات أكبر فكان النقص أكبر.

(١)

إذا تبلور هذا، يعرف أنّ التجرى والطغيان على المولى ترك لجهه الربط وانكفاء على الذات وابتعاد عن الفناء إلى الأنا، وهو عين النقص والطرده عن رحمه الله.

٣. الخطور السابق على الهمم والإقدام قبيح، إلا أنّ قبحه غير إلزامى شديد؛ وذلك لعدم إختيارته، وله تفصيل يأتى لاحقاً.

٤. الصفات [ سواء منها الملكة أم الحاله ] إختياريه إما بالمباشره أو من مقدمات إختياريه، ومن ثم يحكم العقل بقبحها واستحقاق العقوبه عليها مطلقاً.

نعم، الإستحقاق الشرعى بلحاظ الأدله الشرعيه العامه لا- يكون من حين وجودها وإنما من حين مفارقتها الدنيا وهى موجوده يستحق العقاب عليها، فإذا تمكّن من التخلص منها وإزالتها قبل إختتام الأجل لا يستحق عقوبه اخرويه. هذا بالنسبه إلى العقوبه الأخرويه الشديده الناريه. وأما بالنسبه إلى ما دونها كالحرمان فالشرع دلّ على الإستحقاق من حين الوجود، كما ورد: «إنّ فى كلّ معصيه يعصيه ابن آدم يفارقه عقل لا يعود إليه أبداً».

ولكن كذا فى الأفعال ابتداءً من الهمم وانتهاء من الفعل الجارحى التى تصدر عنها التى هى التجرى يستحق العقوبه الأخرويه شرعاً عليها من حين صدورها وفى دار الدنيا، كما سيأتى بيانه فى النقطه

ص: ٢٩٣

١- (١). [س] الربويه كمال العبوديه أو واحده من كمالاتها؟ [ج] العبوديه كما أوضحنا هى الجانب الربطى فى الإنسان. والجانب الربطى هو الوجود، والوجود كلّ الكمالات ومنشأ الآثار من قدره وعلم و غيرها.

وقد يقال: إنّ هناك ملكات غير إختياريه، وهى التى يبلغ الإنسان سن التكليف عليها، ومن ثمّ لا يحكم العقل بقبحها ولا الشرع وإن بقيت موجوده معه حتّى مفارقتة الدنيا.

فالجواب: إذا كانت بدايه نشوها وحصولها مع التمييز، فيبقى إستحقاق العقوبه على حاله حتّى على مبنى من خصّ وجوب الايمان والعقوبه على الكفر بالبلوغ، ولكن مع ذلك يفتى بوجوب الفحص قبل البلوغ بملاك وجوب المقدمه المفوته، فلا بدّ حينئذ وبنفس الملاك من مجاهده نفسه فى الصغر حتّى لا تستحكم هذه الملكات فى النفس.

وأما إذا كانت بدايه نشوها قبل التمييز، وحين وصل مرحله التمييز كانت قد استحكمت فيه، بسبب البيئه والمحيط الإجتماعى، فلا قبح فيها لعدم إختياريتها حينئذ.(٢)

وليلتفت إلى أنّ هناك تناسباً طردياً بين إشتداد العلم واشتداد القبح، فكلمة إشتد العلم وضوحاً إشتد القبح. والعلم عاده فى المميز خفيف

ص: ٢٩٤

١- (١). [س] إشتراط العقوبه الاخرويه الشديده بالموافاه، تصرّف وتحديد فى الحكم العقلى. فالسؤال: أنّه تصرّف فى موضوع اى مرتبه من الحكم العقلى، هل فى موضوع فاعليته أو تنجيزه؟ [ج] الاستحقاق الشرعى أولاً. وبالذات موجود من حين وجود الصفه، ولكن أوعده الله تعالى بالعفو تفضلاً، من دون أىّ تصرّف فى الحكم العقلى فى أىّ مرتبه. نعم، بعد الوعد لا يكون هناك إستحقاق للعقوبه ثانياً وبالعرض.

٢- (٢). [س] الملكه او الحال الحاصل فى غير المميز يبقى نقصاً بالعقل النظرى، إلاّ أنّه ليس قبيحاً بالعقل العملى، ممّا يدلّ أنّ القبح والذم ليس مفهوماً فلسفياً للنقص لدخاله العلم والإختيار فيه، فكيف ينسجم مع ما تقدّم منكم فى مسأله التحسين والتقييح؟ [ج] جيّد، ومن ثمّ نقول: إنّ الذم مفهوم فلسفى لحصه من النقص وهى النقص الإختيارى، مع الإلتفات إلى أنّ ما يتصف به الطفل فى طفولته أقرب إلى الحال من الملكه. وليعلم أيضاً أنّ المقصود من المميز هو الذى يشخص الحسن من القبيح. وما ذكر فى كلمات البعض أنّه من يعرف العوره وقبحها فهو من باب المثال البارز، ومن ثمّ يعرف صعوبه تصوير الملكه فى غير المميز.

٥. إنّنا إذا طالعنا كلمات الأعلام نجد أنهم طراً ومن دون إستثناء، يلتزمون بالحسن العقلي للإنقياد، واستحقاق المثوبه عقلاً عليه من دون فرق بين الإنقياد مع الطاعه أو بدونها.

وكلّ المحاذير التي سجّلت من قبل بعضهم على قبح التجري عقلاً لم يشيروا إليها في الإنقياد فضلاً عن الإيجابه عنها مع أنها تأتي من دون فرق، بل جعل بعضهم حسن الإنقياد أحد الأدلّه المهمه على حسن الإحتياط العقلي.

وهذه مفارقه على الأعلام أن يجيبوا عنها ونحن قد أجبنا عنها، حيث قلنا بالقبح العقلي للتجري. والمحاذير المسجله مجرد شبّهات لا واقع لها - كما سيتضح - كانت هي السبب في اللبس الذي وقع فيه الأعلام.

٦. ألفتنا إلى أنّ قبح الطغيان في التجري أقل من قبحه في المعصيه. وتحليل ذلك:

إنّ ما ذكره العلامه وآخرون [ من أنّ تأثير وتأثر النفس إنما يكون بأفعال في صقع النفس، وأنّ الأفعال الخارجيه عرض على البدن وأجنبيه عن النفس ] صحيح، ولكن لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ هذا التأثير والتأثر الداخلى ليس بسبب الخيال وإنما بتوسط الأفعال الخارجيه.

وبعباره أكثر وضوحاً: إنه من المسلّم به فلسفياً أنّ الفعل وإن كان متصراً وعارضاً على البدن ولكّنه يؤثر على النفس نتيجته نحو الترابط الوثيق بين النفس والبدن، وأنّ النفس تتكامل بتوسط تدبيرها للبدن، وتنجز أفعالها بتوسط البدن، ومن ثمّ كانت مجردة ذاتاً ماديه فعلاً، فصنع الفعل الوجودى لا يمنع من أن يكون له إنعكاس على النفس.

ولكن كما ذكر الشيخ الإصفهاني في بحث الصحيح والأعم وبحث الإجتماع، إنّ التأثير المشار إليه إنما هو بنحو الإعداد لا الفيض،



بمعنى أنّ نحو صدور الفعل من البدن يتأثر بالنفس، ويؤثر ويعدّ النفس ويؤهلها لاستقبال الفيض من الفاعل الإلهي، حيث إنّ الفاعل الإلهي [ معطى الوجود وما منه الوجود ] لا- يفيض على النفس شيئاً إلاّ بتوسط الإعداد المادي، فالفعل المادي معدّ لا أكثر، ولكنّه معدّ وليس لا مدخلية له، بل إنّ هذا الدور مهم جداً، فكلّما كان الإعداد صحيحاً أكثر كان الفيض أتم، فهناك تناسب طردي بينهما.

و هنا يتساءل : إنّ الفعل يتصرم بحكم ماديته، فكيف تبقى إعداديته؟ فجوابه أنّ الباقي من الفعل جنبته الملكوتيه المجرده لا جنبته الملكيه الماديه. وقد ثبت أنّ كلّ موجود شاعر عالم مسبّح وهي مجردات ممّا يعنى أنّ لكلّ موجود مادي وجهه ملكوتيه.

### محاذير قبح التجري وأجوبتها

المحاذير التي سجّلت على قبح التجري أربعة:

١. عدم إختياريه سوء السريره؛ لأنها صفة لا فعل، والقبح مشروط بالإختيار.

٢. عدم إختياريه الفعل المتجري به بعنوان أنه متجري به لعدم الإلتفات إليه.

٣. إنّ العلم المأخوذ في الحكم العقلي طريقي لا صفتي، وهو مانع من قبح التجري.

٤. عدم تأثير القبح الفاعلي المسبب عن سوء السريره في قبح الفعل المتجري به.

وهناك محذور خامس يمكن أن يضاف و هو أنه في حاله التجري لا- مفسده في الفعل المتجري به، ومن ثمّ لا يكون معدّاً لإفاضه الملكات السيئه على النفس، ومعه لا موضوع للقبح، إذ مع عدم الإعداد كيف يتصوّر إفاضه هذه الملكات بخلافه في المعصيه فإنّ الإعداد موجود.

وهذه المحاذير جميعاً يمكن الإجابة عنها.

أما المحذور الأول فقد ظهرت الإجابة عنه ممّا تقدّم، حيث إنّ الملكة والحال موضوعان للقبح، لاختياريتهما باختياريه مقدّماتهما وهى الأفعال المعده لهما، بل الصفه [ وخاصه فى حال رسوخها واستحكامها فى النفس ] أخطر بكثير من الفعل، وذلك لصعوبه زوالها ومبدئيتها ومصدريتها للأفعال السيئه، ومن ثمّ يكون قبحها أشدّ وعقوبتها أكبر.

وأما المحذور الثانى والثالث فيجاب عنهما: أنه لو كانت دعوى الإختياريه والصفتيه فى كلّ متعلّقات أحكام العقل العملى وموضوعاتها، لكان الإشكال بعدم إختياريه المتعلّق وطريقه العلم الموضوع وجيهاً، لوروده فى مجموعه من الأمثله، إلاّ أنه لا يرد على كلّ الأمثله وفى موارد حكم العقل العملى بنحو الموجه الكليه، وإنما هو مقبول بنحو الموجه الجزئيه، وتبقى حالات اخرى لا- موقع للإشكال فيها لاختياريه المتعلّق وصفتيه العلم الموضوع، وعدم فرز الأعلام بين هذين النمطين؛ [ النمط الذى يكون متعلّقه غير اختياري والعلم طريقى، والنمط الذى يكون متعلّقه إختيارياً والعلم صفتى ] أوجب إنكارهم للقبح العقلى بنحو الموجه الكليه. و إنّنا حينما نرصد متعلّقات أحكام العقل نجد أنها:

١. أفعال أو صفات جانبيه وهى بدورها تنقسم إلى:

جانبيه بحته كالإيمان بالحقيقه والواقع وكالحب والبغض.

جانبيه تمتد حتّى تصل إلى فعل جارحى، ولكن لا- بما هو هو وإنما بما هو منتسب وله نشو وصدور إلى الفعل الجانحى كالطغيان.

٢. أفعال جارحيه خارجيه كالعدل والظلم، وغير الإختياري فى التجري هو الفعل المتجرى به، ولكن بما هو هو الذى يقع نهايه الفعل الجانحى الممتد، والفعل الجارحى الخارجى، وذلك لعدم الإلتفات إلى أنه متجرى به وغير مطابق للواقعى، ومن ثمّ لم يكن إختيارياً، وكان العلم المأخوذ فيه طريقياً. ولكن الفعل الجانحى البحت، والجانحى الممتد إلى الجارحى، والجارحى الذى يكون نهايه

امتداد الطغيان ولكن بما هو منتسب إلى الطغيان، كل ذلك اختياري لعدم إرتباطه بمقدمه غير إختياريه؛ وهي عدم الإصابه للخارج كى لا- يكون ملتفتاً فلا يكون اختيارياً حيث لم يؤخذ الخارج دخلياً ومقوماً لها، ومن ثم فالعلم المأخوذ صفتى بل لا معنى لأخذه طريقاً، ومعه لا مانع من قبح مثل هذا الفعل.

والأعلام إنطلقوا فى منع قبح الفعل المتجرى به مطلقاً، من الأفعال الخارجيه أو الأفعال التى تشكّل امتداداً للطغيان ولكن بما هى هى، ولم يميزوا بين الفعل الخارجى بما هو هو، وبما هو تجرّ ومنتسب للطغيان، ومن ثم عمّموا المنع، كما أنهم تصوروا إرتباط كل الأفعال الجانحيه بالخارج وتقومها به، الذى يستدعى أخذ العلم طريقاً دائماً، المانع من قبح التجرى مطلقاً.

وقد يقال: إنّ غالب الصفات والأفعال الجانحيه تعلقه بالخارج كالحب، ومعه ستكون منوطه بالخارج، فلا يعقل أن يكون العلم المأخوذ موضوعاً فى حكمها صفتياً وإنما هو طريقى، وحينئذ فى صورته الخطأ لا يتحقق الموضوع فلا قبح.

فالجواب: يقصد من تعلقه الصفات والأفعال الجانحيه أنه يستحيل انوجادها بدون المتعلّق بالذات الذى هو ذهنى، لا المتعلّق بالعرض الذى هو الخارج.

فالعلم يستحيل بدون معلوم بالذات، ولا يستحيل أن يتكوّن بدون معلوم بالعرض المطابق له.

حينئذ الحكم إذا اسند إلى الصفه أو الفعل بلحاظ أصل وجوده، أى الصفه أو الفعل بما أنّ له متعلّقاً بالذات كان العلم المأخوذ موضوعاً صفتياً، وإذا اسند إلى الصفه أو الفعل التعلقى بلحاظ الخارج والمتعلّق بالعرض كان العلم المأخوذ طريقياً.

ومثال الأول فى العقل النظرى: الفرح الذى يدرك العقل النظرى أنه موجب للبهجه وانسراح الصدر متقوم بالمتعلق بالذات، سواء كان له مطابق خارجى أو كان خطأ.

ومثله الحزن: فإنه مرهون بالمتعلق بالذات، فإنَّ الإنسان يحزن عندما يعرف بموت عزيز له وإن لم يكن ميتاً في الواقع، فالحكم في مثل هذه منوط بالصفه النفسيه بما هي هي لا بلحاظ الخارج. وواضح أنَّ العلم المأخوذ صفتي.

كذا في العقل العملي، هناك أحكام اسندت للفعل أو الصفه بما هو له متعلق بالذات [ أي للجانحي بما هو هو لا بلحاظ الخارج [ كقبح الظن السيء بالأخ وإن كان مصيباً، وقبح الخوف ومذمومته وإن لم يكن متعلقه بالذات واقع خارجي، بل قد يختص الذم بحاله عدم المطابقه أحياناً، ومثله الخضوع والتسليم لله سبحانه والإنقياد فإنه حسن في نفسه وإن لم يكن لمتعلقه بالذات واقع وخارج.

إذا إتضح هذا نقول: إنَّ الطغيان والتجري وإن كان تعلقياً، إلا أنه ينوجد بالمتعلق بالذات لا بالعرض، والحكم بالقبح عليه أسند إلى أصل وجوده لا بلحاظ المتعلق بالعرض الخارجى، وأصل وجوده ملتفت إليه وإختياري، والعلم فيه صفتي لا طريقي، وإن توهمت النفس أنه طريقي، إلا أنَّ تأثيره بما هو صفه نفسيه لا بما هو آله.

فلا مشكله تواجه حكمه من هذه الزاويه؛ فالفعل المحمول عليه القبح ليس فعلاً خارجياً ولا جانحياً منوطاً بالخارج، فهو إختياري لعدم تقيده بقيد عدم الإصابه غير الإختياري، والعلم الموضوع بما هو هو لا بما هو آله ومعبر عن الخارج.

من هذا العرض ينبثق هذا السؤال: أنه لا دور للفعل الخارجى حينئذ، وهو لا ينسجم مع ما تقدّم من أنَّ له دوراً إعدادياً في إفاضه أفعال النفس وصفاتها.

وبعباره اخرى: بعد أن كان الفعل الخارجى معداً كيف إنتهيتم إلى وجود الطغيان فقبحه فصفتيه العلم مع عدم الفعل الموجب لذلك، ومن ثم كان التجري قبيحاً من دون معدّ؟ وهذا التساؤل هو إعادته أو صياغه اخرى للمحذور الخامس الذى أشرنا إليه.

والجواب: إنَّ بعض الكمالات التى تفاض على النفس مرهونه

ومشروطه في وجودها بالاعداد الخارجى المادى الخاص مسبقاً.

والبعض الآخر لم يرهّن أصل وجوده بالإعداد الخاص، وإنما إشتداده ونموّه مرهون بالإعداد، والطغيان من القسم الثانى حيث لم يعلّق أصل وجوده على المعصيه، وإنما إشتداده وإزدياده علق على المعصيه.

ومن ثمّ كان فرق بين صورته الإصابه وعدمها وكان للخارج دور محفوظ وإعداد دائم، إلاّ أنه فى بعض الحالات يكون إعداداً للإشتداد والتفاهم فى الفعل النفسانى الذى كان موضوعه العلم صفتياً، إلاّ أنّ الجنبه الطريقيه فى العلم لها دخل أيضاً ولكن فى تزايد. (1)

ولم يبق فى أيدينا سوى المحذور الرابع، وهو أيضاً كالمحاذير السابقه لا واقع له وإنما مجرد شبهه يمكن حلّها والإجابه عنها بالتالى:

أشرنا فى البحث السابق إلى أنّ الحكم الإعتبارى القانونى له مراتب فى وجوده مبتدئاً بالمرتبه الكليه فالفعليه الناقصه فالتامه، فالأطوار العقلية العمليه فيه. وبما أنّ الإعتبار مقتبس من التكوين، فهذه المراتب بعينها موجوده فى الأحكام التكوينيّه [ أى أحكام العقل العملى ] كما ألفتنا إلى ذلك، بل ذكرنا إلى أنّ إنقسام العقل العملى وتقلّبه فى هذه المراتب هو لثمّ إنقسام الحكم الشرعى وترتبّه بهذه الشاكله.

فحكم العقل العملى يُبتدأ وجوده كلياً مثل «الظلم قبيح». ومع

ص: ٣٠٠

١- (١). [س] كيف يتعقل وجود فعل نفسانى من دون إعداد مسبق، بعد ان كانت النفس ماديه فعلاً ولا تتمكن من إنجاز أفعالها إلاّ- عبر الماده وبواسطتها، إذ هو يعنى مشروطيه فعل النفس فى أصل وجوده وفى نموّه بالخارج؟ [ج] نعم، ولكن بعض الأفعال النفسانيه كالطغيان غير مرهونه بالفعل الخارجى الخاص والمعصيه الخاصه، وإنما يحصل نتيجة إعدادات سابقه ومتنوعه وعامه جعلته مؤهلاً لأن يكون طاغيه. وهذا يزداد لو عصى معه بأن شرب الخمر. ولا يزداد لو كان المشروب ماءً. ولكن أصل وجوده لم يرهّن بعملية الشرب هذه وإنما هو نتيجة لمعاصى سابقه ومتنوعه جعلته محروماً من فيض الكمال.

تحقق موضوعه الخاص يكون القبح فعلياً، ومع إجماله تكون فعليته تامه حينها تنوجد فاعليته الناقصه، ومع العلم تتحقق فاعليه التامه فتنجزه.

ومن ثم يتضح:

١. إن فعله الحكم بالقبح على الفعل غير منوطه بالعلم.

٢. إن الحكم بالقبح الفعلى على متعلقه لكى يتكامل فى مراتب وجوده يحتاج إلى علم، وتحديدأ فى طور فاعليته التامه فتنجزه.

والتنجز عباره عن قبح مخالفه المخاطب بالحكم للحكم، ويكون فى مورد كون الحكم المنجز قبحاً بالإتيان بمتعلقه وعدم تركه.

وهذا القبح حكم عقلى متعلقه فاعليه الفاعل، وهو المصطلح عليه بالقبح الفاعلى فى كلمات الميرزا النائينى، وهو المسبب عن القبح فى الفعل الواقع فى سلسله معلولاته، والمأخوذ فى موضوعه العلم ينضم إلى قبح الفعل.

وهذا يعنى أن القبح فى الفعل وإن لم يرهن وجوده بالعلم، إلا أنه لا يتكامل إلا بالعلم والقبح فى فاعليه الفاعل.

ومثله الحسن، فإن الحسن فى الفعل وإن كان وجوده الكلى وفعليته لم ترهن بالعلم، إلا أن تكامله ووصوله مرحله التنجز مرهون بالحسن الفاعلى والعلم، فإذا فقد العلم لم ينتجز حسن الفعل وإن كان فعلياً.

ومنه يعرف أن الفعل وإن كان قد يكون علمه تامه كالعديل فى أن يحكم عليه بالحسن بحيث لا يختلف ولا يتخلف، إلا أن علمه التامه للحكم الفعلى لا-غير، وأما بالنسبه إلى الفاعل فلا يكون الفعل علمه تامه مطلقاً وإنما جزء العله، والجزء الآخر علم الفاعل بالحسن. (١)

ص: ٣٠١

١- (١). [س] قبح المخالفه والعصيان من الفاعل مرهون بالعلم بالحكم والمتعلق أو بالحكم فقط؟ ومع علمه كيف نفسر عدم التنجز فى صورته الجهل بالظلم أو بمصداقه مثلاً؟ [ج] نعم، مرهون بالعلم بالحكم و المتعلق، أى اخذ فى موضوع التنجز العلم بالحكم بمراتبه السابقه والمتعلق، ولكن ليلتفت إلى أن كثيراً من حالات الجهل إنما تكون من الجهل بمتعلق المتعلق كالجهد بالعالم، وهو يرجع إلى الجهل بالموضوع الذى يكون سبباً فى الجهل فى فعله الحكم له.

وبعبارة ثانية: إنّ فاعليه الحكم العقلي التامه مرهونه بالعلم، وليس الفعل المحكوم علته تامه لها. كذا قبح مخالفه وعصيان وطغيان الفاعل الذي هو التنجيز مرهون بالعلم، وليس الفعل وحكمه إلا جزء الموضوع لهذا الحكم لا عله تامه. (1)

فالكمال والنقص في الأفعال [ التي هي ملاكات الحسن والقبح ] بقطعها عن الفاعل لا فاعليه لها ولا محركيه، ومع نسبتها إلى الفاعل يؤخذ العلم في الموضوع فلا تكون عله تامه حينئذ للحسن والقبح الفاعلي.

حينئذ القطع بحكم فعلى للفعل كالقبح، له تأثير على الفعل بمعنى أنه والفعل معاً يشكّلان موضوعاً لحسن أو قبح فاعليه الفاعل.

فإذا كان الإدراك فالقطع خاطئاً كالقطع بالقبح في حاله كون الفعل محكوماً بالحسن واقعاً، كما هي حاله التجري، فيكون هذا الإدراك الخاطيء:

١. مانعاً من فاعليه الحسن التامه بل وحتّى من فعليته التامه [ لعدم احتمالها مع القطع بالخلاف ] فيتمحور الحسن ويقف عند الفاعليه الناقصه.

٢. مانعاً من الحكم بالحسن على فاعليه الفاعل وإقدامه وموافقته للحسن الواقعي لعدم تحقّق العلم بالحسن الفعلي بالفعل.

٣. إنّ هذا الإدراك الخاطيء يحقّق موضوع الحكم بالقبح على طغيان الفاعل ومخالفته.

ص: ٣٠٢

---

١- (١). [س] ذكرتم أنّ متعلّق التنجيز عين متعلّق الحكم الفعلي، ولكن الذي أفهمه أنّ متعلّقه الطغيان لا الفعل المحكوم. وهو الذي ينسجم مع ما تقدّم منكم أنّ التنجيز صفة القطع لا ذات المقطوع به ممّا يعني أنّ القبح لا يتعلّق بالمقطوع به وإنّما بشيء آخر، وهو الطغيان، وموضوع قبحه العلم. [ج] نعم، متعلّق التنجيز الطغيان، ولكن لا- يخفى أنّ حيثه الفاعليه لا تنفك عن الفعل. فالقبح في الفعل في مرتبه الفاعليه هو قبح الفاعل في مرتبه الفاعليه وهو قبح خفيف يشد بالعلم، فالتفت.

٤. إنَّ هذا القبح الفاعلى ينعكس على الفعل من جهة نسبه إلى الفاعل فيقبحه ويزاحم حسنه النفسى. فيكون الفعل محكوماً بالقبح فى مرتبه الفعلية. فما ذكره الميرزا النائنى من عدم تأثير القبح الفاعلى فى الفعل الجارحى غير مقبول.

وقد يقال: إنَّ هذا الإدراك الخاطئ غايه تأثيره المنع من تماميه فعليه حسن الفعل وفاعليته ومنجزيته، من دون أن يوجب قبحاً فى الفاعل لأنه ليس تمام الموضوع، حيث إنَّ موضوع قبح فاعليه الفاعل - وكما تقدّم - العلم مع الحكم الفعلى بالقبح، والثانى مفقود. ولو أمّنا بالقبح الفاعلى فهو قبح عملى واقع فى سلسله المعلولات. فكيف يكون ذا تأثير رجعى فيوجب الحكم الفعلى بالقبح على الفعل ومزاحمته للحسن الفعلى فى الفعل؟

فالجواب: إنَّ الفعل الجارحى لا يمكن أن ينفصل عن الفاعل؛ لأنَّ حيثيه اليجاد هى حيثيه الوجود، فحسنة يعنى حسنه بما هو فعل الفاعل لا حسنه منفصلاً عن الفاعل، فإنَّ حقيقه الفعل يعنى أنه ربط بالفاعل، ففصله عن فاعله سلخ حقيقته، ومعه لا بدّ من تأثير القبح الفاعلى فى الفعل.

وبعباره اخرى: إنَّ الفعل يؤثر ويتأثر بالفاعل، فيكون حسناً وموجباً لحسن الفاعل لو علم بذلك الفاعل، كما أنه يتأثر بقبح الفاعل فيكون قبيحاً، وقبح الفاعل لا يكون إلا مع جهله المركب بحسن صدور الفعل منه.

وبعباره ثالثه: إنَّ الفعل وحكمه إنما يكون سبباً فى القبح الفاعلى [التنجز على شرط العلم] فى ما نحن فيه إنما هو فى إشتداده، وأما أصل قبح طغيان الفاعل فهو غير مرهون بالحكم بقبح الفعل، والعلم و إن اخذ فيه إلا أنه صفتى كما تقدّم. وهذا الطغيان القبيح بهذه الدرجه يكون مؤثراً فى قبح الفعل ومزاحمه حسنه.

وبعباره رابعه: إنَّ الطغيان فعل كباقي الأفعال إلا أنه جانحى، فله حكم وهو القبح، وحكم العقل هذا من العقل العملى المستقل، الذى له



فعلية وفاعليه وتنجز، غايته أنّ هذه المراتب تندكّ وتحصل دفعه، بخلاف الحكم بالقبح على الفعل وليس من الأحكام المعلوله للحكم بالقبح على الفعل.

نعم، مع قبح الفعل كالظلم ينبثق منه قبح الطغيان [ وهو حكم عملي غير مستقل ] يكون موجباً لاشتداد الحكم بالقبح الأول، بل إنّ الحكم بالقبح المستقل على الطغيان يشتد ويمتد - كما ألفتنا - باشتداد وإمتداد الطغيان، فإذا إمتد إلى الفعل المحكوم بالحسن من دون فاعليه وتنجز مع فاعليته وتنجزه هو أثر على الفعل وقبحه من حيثيه كونه طغياناً لأنّ الفعل لا- ينفصل عن الفاعل وبالعكس فقبح الفاعل هذا يكون مع الفعل، وهو في بعض حالاته جانحي وفي الأخرى جارحي، ولا يعقل أن تصور قبح فاعل من دون فعل.

والميرزا النائيني بتفكيكه بين حيثي الفعل والفاعل، وعدم تركيزه على قبح الفاعل المستقل أدى به إلى أن ينتهي إلى هذه النتيجة.

وبكلمه أخيره: إنّ قبح الفعل في مرتبه الفعليه، هو في الواقع قبح الفاعل في هذه المرتبه؛ لأنّ الفعل ربط في الفاعل، وهذا القبح يشتد مع العلم ففي صورته حسن الفعل والفاعل في مرتبه الفعليه، مع قبح الطغيان المستقل الذي هو قبح الفاعل والمنجز المشتد سيزاحم حسن الفاعل في مرتبه الفعليه ويأخذ مكانه في الفعل.

كلّ هذا تحليل لرؤيه وجدانيه إرتكازيه بقبح فعل الطغيان من الفاعل بمجرد الهمّ والإقدام واشتداده بالخطوات اللاحقه حتّى يصل الذروه بالفعل الخارجى.

والغريب نفى جهه الفاعليه والإصدار في الفعل، مع أنهم ذكروا أنّ الموجودات الصادره منه تعالى من حيث هي ظلّمه ومن حيث ربطها حسنه وكمال. ونحن إذا طالعنا الروايات وجدنا أنها تشير إلى إنعكاس حيثيه الصدور على الفعل، وتنظر إلى الداعى إلى الفعل، كما يلاحظ ذلك في الأفعال الحسنه كإكرام الفقير والصدقه. والتحليل

العقلى يعزز ذلك، حيث إنَّ الابداع الجارحى يتم بعد تحقّق مبادئه التى منها الأفعال النفسانية.

كما أنّ الوجدان يشهد أنّ الفعل الجانحى وحده كالذكر النفسى، أقلّ ملاكاً وحسناً من الذكر النفسى الممتد إلى الذكر الجارحى اللسانى، هذا من الإبتداء حتّى الإنتهاء، و بالمقابل لو لاحظنا العكس [ أى لاحظنا الفعل الجارحى فما قبل ] لوجدنا أنّ صدور الفعل بداعى العاده أقلّ ملاكاً من صدوره بنيه إرتكازيه، وهو أقلّ ملاكاً من صدوره بنيه والتفات وحضور تفصيلى.

ومن جانب آخر: أنّ الأفعال الجارحيه وإن كان لها إعداد وتأثير فى النفس فى ترسيخ الحالات النفسانية وتحويلها إلى ملكه ففُضِّل، ولكن الأفعال النفسانية أيضاً توجد حالات فهيات فملكات ففصول وإن كانت بمساعده الفعل الجارحى أشد وأسرع فى تحقيق ذلك.

وبهذا يتبلور أنّ كلاً من الفعل الجانحى والجارحى يرتبط بالآخر ويتأثر به، ومن ثم لا يعقل إلغاء حثيه الصدور وفصلها عن الوجود، ومن هنا أجمع الفقهاء فى العقيدة [ التى هى فعل نفسانى ] أنه لا يكتفى بعقد القلب بل لابدّ من التلطف بها باللسان. ومثله: «لا- عمِلَ إِلَّا بِنَيْتِهِ» يدلّ على مدخلية النية وتأثيرها فى العمل الجارحى(1)، علماً أنّ القدماء تعاملوا مع هذه الروايه على أساس أنها

ص: ٣٠٥

١- (١). [س] إذا كان التأثير والتأثر متبادلاً بين العمل والفعل الجانحى يلزم الدور فما هو حلّه؟ [ج] الجواب المدرسى: إنّ الفعل النفسانى علّه فاعليه [أو ما به الوجود على رأى الآخوند]، والفعل الجارحى معدّ، فاختلفت الجهه. ولكن يبقى إشكال كيفية تأثير السافل [المعلول، الفعل الجارحى] فى الصاعد [العلّه، الفعل الجانحى] حيث إنّه أضعف وجوداً؟ فالجواب الحق: إنّ نحو إصدار العالى للسافل يهيئه لتقبيل فيوضات أعلى من ترسيخ لهذه الحالات أو اتحاد أو علوم اخرى إضافيه، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك فى مطاوى كلامنا المتقدم. [س] إذا كان التأثير والتأثر متبادلاً بين الفعل الجانحى والجارحى كان لكلّ فعل جارحى حكم عقلى إمتدادى، خاصه مع ما ذكرتموه من أنّ الطغيان فى المعصيه أشدّ؟ [ج] فى الأفعال الجنانية كالشجاعه والايمان كان لها حكم إمتدادى وبملاك واحد يشتد، يبدأ بالنيه وينتهى بالفعل الجارحى. ومثله الطغيان فى المعصيه والتجرى مطلقاً فى الحرام الشرعى والقبیح العقلى. وفى مثل الظلم القبيح مقدماته ومبادؤه أيضاً قبيحه ولكن بملاك وقبح آخر غير قبح الفعل، وهو أنّ اراده الظلم تكشف عن حاله سببيه، وأما فى التوصليات العقليه الصرفيه فلا تقبح المقدمات.

عموم فوقاني على عباديه كل فعل مأمور به، وهم على حق، بل الأدلة المخصصة لا تخصص أصل الطلب العبادي، وإنما محموله وهو عدم الإذن بدون نيه القربه. (١)

وأما حديث إعتباريتها حيث لا فرق ذاتي بين الایجاد والوجود إلا بالاعتبار. فواضح فساده بعد أن عرفت أن هذه الحيشه هي فعل نفساني تشكّل مبدئاً وعله فاعليه للفعل.

### النقطه الثانيه: في الإمكان العقلي لحرمة التجري شرعاً

(٢)(٣)

ص: ٣٠٦

١- (١). [س] الحكم الشرعي لطف في العقل العملي فيكشف عن قبح متعلقه، وبالتالي القبح يكشف عن قبح إمتدادى أو قبح المقدمات؟ [ج] نعم إذا كان من القسم الأول أو الثاني وأما إذا كان من القسم الثالث فلا. [س] الفعل الجانحي وكما ذكرتم عله فاعليه للفعل الجارحي فكيف كانت لها حرمة إمتداديه مع أنهما وجودان لا وجود واحد ممتد؟ [ج] كان حديثنا في قبال الأعلام الذين قالوا إن الفعل تكويناً لا يتلون بخصائص الفاعل. فكان جوابنا أنه يتلون؛ لأن الفعل الجارحي معلول ورقيقه تلك الحقيقه [الفعل الجانحي]. فإذا ثبت التلون حينئذ يحكم الوجدان باشتداد الطغيان مع الفعل فالعله التامه مع المعلول أشد من العله وحدها والتي لا تكون تامه وإنما إقتضائيه. فيحكم العقل بسريان القبح إلى المعلول وهو ما نقصده من الإمتداديه لا أنه وجود واحد ممتد. [المقرّر]: هذا البيان غايه ما يثبت فرق العله التامه عن الناقصه فتمتد وتشتد الحرمة في التامه إلى آخر أجزائها وهو الإراده ولا يدل على إمتدادها وسريانها إلى الفعل، وإنما الفعل يكشف عن تماميه العله فعن شدة حرمتها. وبهذا لا دليل واضح على حرمة الفعل حينئذ.

٢- (٢). وتقدّم الحديث عن النقطه الأولى في صفحه ٣٣٨

٣- (٣). [س] هل الباحث عن الإمكان العقلي للحرمة الشرعيه خصوص من آمن بالقبح العقلي أو حتّى من أنكره؟ [ج] من أنكره بالضروره والأولويه ينكر الحكم الشرعي، كما ذكر في كتاب المنتقى.

سواء استفيدت الحرمة من دليل نقلى أم بقاعده الملازمه بعد الفراغ عن قبح التجرى عقلاً فى النقطه السابعه.(1)

والحديث عن إمكان الحرمة أعم من أن تكون للفعل الجارحى المتجرى به، أو لمبادئه والتجرى الجانحى حيث إن بعض الأدله على الإمتناع منصبه على الفعل الجانحى والجارحى، وآخر على إمتناع الحرمة فى التجرى النفسى فقط، كما يظهر من عباره الميرزا النائينى، حيث إلتزم بحرمة الفعل الجارحى دون الجانحى.

### أدله الإمتناع العقلى والجواب عنها

ويمكن ضبط أدله الإمتناع فى أربعة وجوه:

الوجه الأول: لزوم اللغويه فى الحرمة الشرعيه، حيث لا بعث لخطاب «لا تتجرّ» بعد أن كان المتجرى قاطعاً بأن ما أقدم عليه هو الحرام، فهو مخاطب بخطاب «لا تشرب الخمر»، وهذا المانع مانع حتى لو قلنا إن الحرمة التشريعيه مختصه بالتجرى الإصطلاحى [ صورته المخالفه ].

الوجه الثانى: إن حكم التجرى يقع فى سلسله معلولات الحكم الشرعى نظير حكم الطاعه، فلا يمكن استفاده الحرمة الشرعيه

ص: ٣٠٧

١- (١). [س] لماذا، بعد أن كان الإنكار لإدراك العقل المستقل للقبح، فلا مانع من وجود دليل شرعى على الحكم الشرعى كما فى سائر موارد الأحكام الشرعيه مع عدم إدراك العقل، ومن الواضح أنه لا ملازمه بين عدم الحكم العقلى وعدم الحكم الشرعى؟ [ج] نعم لا ملازمه كبروياً. ولكن فى خصوص المقام توجد ملازمه بين من أنكر القبح وإنكاره للحكم الشرعى كما سنبين. وخلاصته: إن من أنكر القبح العقلى هنا أنكره لمانع يحيله لا لصرف عجز العقل وقصوره عن إدراكه، والمانع كما يكون عن الحكم العقلى يمنع من الحكم الشرعى أيضاً.

بقاعده الملازمه، لما تقدّم أنها لا تثبت إلاّ في ما يقع في سلسله علل الحكم الشرعى. ولا بدليل روائى حيث يحمل على الإرشاد.

الوجه الثالث: إنّ الحرمة التشريعيه يلزم منها التسلسل؛ لأنّ الحرمة العقليه تستلزم حرمة شرعيه الطغيان، والجرأه على هذه الحرمة الشرعيه تستلزم حرمة شرعيه وهكذا.

كما ذكر في وجوب الطاعه لله والرسول (صلى الله عليه و آله)، ومن ثمّ فهم الأعلام من (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ) (١) الحكم الإرشادى بناء على أنّ المقصود من الطاعه طاعه التشريعات الأوليه (٢). وأما من فهمها بأنها الطاعه في مجال الولايه فلا مشكله في فهم الوجوب الشرعى (٣).

ص: ٣٠٨

١- (١) . النساء / ٥٩

٢- (٢) . [س] هل هناك أحكام ولويه إلهيه تصدر عن مقام الولايه الإلهيه التشريعيه ومن الذى يكشفها؟ [ج] نعم توجد، كالحكم بوجوب العمره [عمره القضاء] الذى كان موجهاً للجميع آنذاك وليس للرسول فقط. وهو أمر إعتبارى في عرف العقلاء ولوى وليس تشريعياً. وهناك أحكام ولويه خاصه بالرسول (صلى الله عليه و آله) والمعصوم (عليه السلام) .

٣- (٣) . [س] هل المانع الثانى والثالث مانع واحد أو مانعان؟ وكيف بعد أن كان المنع للحكم الشرعى في سلسله المعلولات بسبب لزوم التسلسل كما ذكر الأعلام فهما مانع واحد؟ [ج] نعم، عند الميرزا النائينى مانع واحد لا مانعان؛ لأنّ المنع عن الحكم الشرعى في ما يقع في سلسله المعلولات بسبب لزوم التسلسل. ولكن عندنا حيث لم نقبل مانعيه التسلسل كما سيتضح يمكن القول بأنّ المانع الثانى مانع مستقل الآ أنّه مانع إثباتى يكون قرينه على أنّ ما ورد في الشريعه للإرشاد. وسرّ قرينته ما ذكر في المانع الخامس، إلاّ أنّ الفرق بينهما أن المانع الخامس ينطبق على التجرى وهذا المانع لا ينطبق على التجرى. ومن ثمّ ليس نقاشنا في مانعيته وإنّما في كون التجرى منه. بخلاف مناقشتنا للتسلسل فإنّها في وجوده ومانعيته، علماً أنّ التسلسل مانع ثبوتى. والمحذور الخامس كما ألفتنا يرجع لبأ إلى المانع الثانى في كونه قرينه إثباتيه إلاّ أنّه يقرب فيه أنّ التجرى من قبيل سلسله المعلولات ويبرهن على هذا التنظير فيه.

الوجه الرابع: لزوم إجتماع حكّمين متماثلين، حرمة الفعل وحرمة التجري وهو محال. وفي تصورنا أنّ هذه الموانع يمكن مناقشتها جميعاً.

أمّا الأول:

١. فإننا لا- نبحت في التجري عن خصوص حاله القطع، بل يعم الإحتمال والشك والظن المعتر وغيره. وفي هذه الصور يمكنه الإلتفات لخطاب «لا- تتجرّ» ويكون باعثاً له، فلو قامت اليّنه على أنّ هذا السائل خمر يبقى إحتمال عدم الخمرية قائماً، فيمكن حينئذ أن يلتفت لحرمة التجري فيكون زاجراً له عن شرب السائل.

٢. حتّى مع القطع يمكن تصوير الإلتفات والبعث، بعد الإلتفات إلى أنّ تشريع الأحكام الشرعيه يكون بنحو كلّى والمخاطب عام، فالقاطع لم يخاطب بتشريع جزئى «لا تشرب هذا الخمر»، وإنما بقطعه يحقّق مصداقاً للتشريع العام.

فحرمة التجري [ إن كانت ] عامه وهى ملتفت إليها، وإن كان حسب فهم المكلف أنه لا يتحقق لها مصداق مع القطع، ولكنّه إلى جانب علمه بالخطاب الكلى «لا- تتجرّ» وإلتفاته إليه وقطعه بأنّ هذا السائل خمر ومن ثمّ فهو مصداق «لا تشرب»، هناك علم إجمالى تقديرى أنّ هذا السائل المقطوع بخمريته حرام على كلّ حال؛ لأنّ قطعه إما طريقي مصيب فهو خمر، وإما صفتى فيصيب حرمة التجري.

ومثل هذا العلم كاف في تحقيق الإلتفات المشروط به بالبعث وفي تحقيق التنجيز نظير ما لو علم أنّ السائل هذا خمر ولكنّه جنباً إلى جنب علمه هذا، علم بنحو القضية الشرطيه التقديرية أنّ السائل لا يخرج عن كونه خمرأ أو متنجساً، ففي مثل هذه الحاله تنتجز حرمة شرب المتنجس. فلو تبيّن في الواقع أنه ليس خمرأ وإنما متنجس كان عاصياً لحرمة «لا تشرب المتنجس».

٣. إنّ حقيقه الحكم الشرعى ليست مرهونه بالبعث والتحريك.

وإنما - وكما تقدّم - حقيقته إعتبار كيفية النسبه ليس أكثر من دون تقييد بالبعث.

نعم، البعث من خصائص الحكم وآثاره على حدّ سائر الآثار، وليس مقوماً له بل ولا حتّى من لوازمه التّى لا تنفك.

وحينئذ لو تماشنا مع تصور المانع أنّ حرمة التجري لا تصلح للبعث لعدم الإلتفات لا يكون ذلك مانعاً من وجود الحكم.

وأما الثانى: فيعتمد على فرض عموميه الحرمة الشرعيه حتّى لحاله المعصيه التجري اللغوى، وأما مع تصوير إختصاص الحرمة الشرعيه بموارد عدم المعصيه للواقع [والذى هو التجري الإصطلاحى] فليس هناك حكم شرعى مسبق كى تكون الحرمة فى سلسله معاليه.

نعم، إذا إنتهينا إلى أنّ دليل حرمة التجري هو القبح العقلى فالملازمه، لا- يمكن التفكيك بين التجري الإصطلاحى وغيره. وحينئذ لا بدّ من إنكار الحرمة وإن كان يمكن القول بالفرق بأنّ القبح المدرك فى المعصيه أشدّ من المدرك فى التجري، ونحن نكتشف الحرمة الشرعيه بالملازمه مع القبح من النمط الثانى.

وبعبارة اخرى: إنّ القبح العقلى له حصّتان؛ واحده فى سلسله معاليل الحكم الشرعى فلا تلازم الحرمة الشرعيه، وأخرى فى سلسله العلل فتلازمه الحرمة الشرعيه.

وأما الثالث؛ فقد ألفت المحقق الإصفهانى إلى أنّ مثل هذا التسلسل غير محال؛ إذ المحال مشروط بشروط ثلاثه:

١. أن يكون فى الوجود.

٢. أن تكون العلاقه بين الموجودات طوليه لا عرضيه.

٣. أن يفرض وجودها دفعه.

والشرط الثالث منخرم فى ما نحن فيه، حيث إنّ التسلسل باعتبار المعبر فتقطع السلسله بانقطاع اعتباره، بل فى ما نحن فيه لا تسلسل؛ لأنّ الحرمة العقليه تستلزم حرمة شرعيه للطغيان والجرأه

على الحرمة الشرعيه [ معصيه ] فلا تجرى فى التجرى كى يتحقق موضوع التجرى.

وأما الرابع:

١. فلا اجتماع للمثلين فى غير القاطع، وحرمة التجرى لا تخص القاطع.

٢. بل حتى فى القاطع لا اجتماع للمثلين لو كانت الحرمة خاصه بالتجرى الإصطلاحى [ صورته المخالفه ] حيث لا حكم واقعى.

٣. بل حتى فى القاطع وعموم الحرمة للمعصيه لا- اجتماع للمثلين وإنما الذى يحصل هو تأكيد الحرمة واشتدادها فى صورته الموافقه.

و يمكن أن يذكر مانع خامس: إن سنخ حكم التجرى [ سواء كان شرعياً أم عقلياً ] من قبيل المهيئات والممهدات والمحفظات لطاعه وامتنال الأحكام الأوليه على حدّ الطاعه فكما أنها لا حكم لها وإنما هى فى طول الأحكام الأوليه.

والتجرى الإصطلاحى وإن لم يكن بالدقه فى طول وفى سلسله معاليل الحكم الشرعى [ كما ذكرنا سابقاً ] ولكنه من قبيل الحاجز عن المعصيه، ومن ثمّ سبيله سبيل الطاعه، فهو ضمن دائره ومحوطه معلولات الحكم الشرعى. فمن أجل عدم فتح باب المعصيه كان حكم التجرى وحكم الطاعه ومثله لا يكون شرعياً وإنما عقلى غير مستقل، وبعبارة موجزه: إن حكم التجرى من قبيل سدّ الذرائع.

وبتقريب آخر: إن عدم التجرى يوطى ويمهد لامتنال الأحكام الشرعيه فهو مقدّمه للإمتثال، أى عدم الفعل الجانحى [ الطغيان ] يقع مقدّمه لامتنال الأحكام الشرعيه.

وبتقريب ثالث: [ كما يستوحى من كلام السيّد الخوئى من دون تصريح ] إن ملاك التجرى لما كان الطغيان فهو موجود فى المعصيه، وفى المعصيه يوجد محذور من الحكم الشرعى وهو كونه فى سلسله المعلولات ولا يعقل التفكيك بينهما، فلا يمكن حينئذ

ص: ٣١١



١- (١). يمكن المناقشه في هذا المانع بما ذكرتموه في مناقشه المانع الثاني من أنّ القبح فيها ليس واحداً وإنما متعدد بدليل فارق الشده والضعف، وأنّ الشده في المعصيه مسببه عن الحكم الشرعي، ومن ثمّ أمكن لقبح التجري الإصطلاحى أن يستلزم حكماً شرعياً لفقده هذه الميزه، ولا- مشكله في التفكيك حينئذ. كما يمكن الملاحظه على التقريب الأول أنّ صرف التهيئه والتمهيد لا يمنع من الحكم الشرعي، كيف والتوصلى يمهد للتعبدى مع أنّ أحداً لم يدّع عدم حكم شرعي. ويمكن المناقشه في التقريب الثاني بأنّ المقدمه للإمتثال ترجع إلى المقدمه للوجود، ومقدمه الوجود لا مشكله في وجوبها الشرعي.

(١)

قد يستدل على حرمة التجري بكثير من الآيات وطوائف من الروايات ولكنها مترامية الأطراف مع تنوع، ومن ثم ذكر بعض الأعلام أنّ الخروج منها بنتيجته واضحة ومحدّده صعب، والبحث فيها منحصر بالبحث الكلامي.

ومن ثمّ سنذكر القاعده الأوليه ما هي ثم ندخل في تفاصيل الأدله، فإن خرجنا بنتيجته واضحة فيها، وإلا رجعنا إلى القاعده الأوليه في حكم التجري.

### **القاعده الأوليه**

إنتهينا إلى قبح التجري عقلاً الملازم لاستحقاق العقوبه الأخرويه، فسواء إنتهينا إلى حرمة شرعيه أم لا فرادعيه إستحقاق العقوبه موجوده. (٢)

لو استحصلنا من الأدله على لسان العفو فهو لا يدل على عدم الحرمة وعدم إستحقاق العقوبه، وإنما على صرف عدم ترتيب

ص: ٣١٣

١- (١). وتقدّم الحديث عن النقطة الثانيه في صفحه ٣٥٧

٢- (٢). [س] هل يعقل التفكيك بين إدراك العقل للملازمه بين القبح العقلي واستحقاق العقوبه الأخرويه، وبين إدراكه للملازمه مع حكم الشرع حيث يدرك الأولى دون الثانيه خاصه على مبناكم، حيث أتصور أنه لا يمكن التفكيك حسب ما مرّ من رأيكم في الملازمه؟ [ج] هناك من فكك حيث يمكن للعقل أن يدرك القبح مع استحقاق العقوبه دون إدراك الحكم الشرعي بالملازمه كالشهيد الصدر والسيد الخوئي بل وحتى يمكن أن يظهر من كلام الاخباريين. لعدم ثبوت الملازمه عندهم مع الحكم الشرعي أو لوجود مانع منه. وأما على مبنانا، فإذا كان هناك مانع من الإعتبار أيضاً يمكن التفكيك ويبقى إدراك العقل للعقوبه الأخرويه على حاله. ولكن التفكيك غايه ما يكون بين الإستحقاق والحكم كالإعتبار وأما كروح ومضمون واراده وتشريع فلا يمكن التفكيك كما مرّ سابقاً؛ إذ إدراك إستحقاق العقوبه هو إدراك القبيح مضافاً إلى الله، أي من زاويه اضافته وهو التشريع.

العقوبه، بل بالدلاله الإلتزاميه يدلّ على وجود الحرمة والتشريع كما هو واضح.

وحينئذ إذا وجدت روايات دالّة على الحرمة لا تكون معارضة لهذه القاعدة، كما أنه مع عدم الدليل على الحرمة أمكن التمسك بهذه القاعدة لإثبات الحرمة و آثارها الأخرى ما عدا العقوبه من الفسق - مثلاً - الذى يتحقق بمخالفه الشرع.

وقد اختلف فى فهم لسان «مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ (١)» هل هو يعنى عدم الإستحقاق أو صرف العفو وعدم ترتيب العقوبه.

والحق هو الثانى وأنه يدلّ بالإلتزام على الحرمة الشرعيه. ولذا نجد البعض قد إستفاد مشروعيه عباده الصبى المميّز من لسان «تُكْتَبُ لَهُ الْحَسَنَاتُ وَالْأَسْئَاتُ عَلَيْهِ السَّيِّئَاتُ» الدالّ على المشروعيه إلتزاماً، وعلى العفو وعدم ترتيب العقوبه مطابقه منه منه تعالى.

هذا ولا بدّ من الإلتفات إلى أنّ بعض مراتب التجرى قد تتصادم مع القدسيه التى لا بدّ منها للمؤمن العارف، وهى التسليم للربوبيه، فإذا بلغ التجرى حدّ عدم الخضوع وعدم التسليم فلا خلاف فى حرمة وقبحه.

## الآيات

الآيه الأولى: قوله تعالى (إِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ). (٢)

استدل بهذه الآيه كثير من الأعلام على حرمة التجرى، فإنّ الجراه والهتك والطغيان امور نفسيه ومن ثمّ أوعد الله سبحانه فى مقام التشريع على المحاسبه عليها، فهو دليل الحرمة.

ص: ٣١٤

١- (١). وسائل الشيعة ٥١/١، الحديث ٩٨ (كتاب الطهاره، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٦: باب استحباب نيه الخير والعزم عليه، الحديث ٦) وراجع أيضاً إلى نفس الباب، الحديث ٧ و ٨ و ١٠ و ٢٠ و ٢١.

٢- (٢). البقره/ ٢٨٤

أشكل آخرون: بأنه لا شك في عدم المحاسبه والحرمة على كل ما

يجول في النفس من الخواطر والمباحات. وعليه فعمومها أو إطلاقها غير مراد حتماً، فلا بدّ من حملها على الوظائف التي دلّ الدليل من خارج أنها للقلب [بمعنى أنه لا بدّ أن يمارسها أو لا يمارسها الإنسان جانحياً] فالآية تريد أن تقول: إنّ وظائف القلب [التي ثبتت بأدلتها الخاصة] لا بدّ من الإلتزام بها [لأنها في معرض المحاسبه] لا أنها في صدد تشريع حرمة الفعل النفسى.

وأجيب عن الإشكال: بأنّ مورد الآيه ليس الأفعال غير الإختياريه كالخواطر، ولا- المباحات، وإنما الإختياري من الصفات والهيئات والملكات والأفعال الثابته في النفس من الفضائل والرذائل التي تكون مصدراً ومنشأً لصدور الأفعال، بقريته «في أنْفُسِكُمْ» حيث تدلّ الظرفيه على الإستقرار(١) وبقريته «إِنْ تُبْدُوا» فإنّ الخطورات والهواجس النفسانيه الطارقه على النفس من غير إرادته من الإنسان كذا التصورات الساذجه لا تكون منشأً لصدور الأفعال .

بل قد يقال: إنّ ظهورها في التجري أكثر [الأعم من حاله المخالفه والموافقه] بقريته المحاسبه الظاهره في التهديد فإنها لا تكون إلا- على الطغيان والعصيان الذي يكون في النفس، وبقريته الإخفاء أيضاً فإنها لا تكون إلا في الأفعال القبيحه، وبقريته (فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ) (٢) وبالعموم الموجود في الآيه نعمّم المحاسبه إلى التجري الإصطلاحى.

والحق أنها تامه الدلاله على حرمة التجري شرعاً واستحقاق العقوبه عليه كما إلا أنها لا تتنافى مع العفو لوروده في أدله اخرى خاصه مع الإلتفات إلى ذيلها (فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ) .

ص: ٣١٥

١- (١) . الميزان ٢/٤٣٦.

٢- (٢) . البقره / ٢٨٤

الآية الثانية: قوله تعالى (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا). (١).

أ. ضمير (عنه) يرجع إلى المتابعه، وقيل: إلى العمل الحاصل بالسمع والبصر والفؤاد وهو الأقرب.

وعمل الفؤاد [الذي هو عمل القلب والجنانح ويكون التجري قسماً منه] هو محور الكلام في الآية.

فهم الطباطبائي أن الآية تنهى عن متابعه غير العلم، فيخرج متابعه ما علم حرمة [التجري] عن النهي في الآية.

و الطبرسي في مجمع البيان فهم أن الآية تنهى عن اتباع كل شيء إلا ما علم جوازه، ومن ثم ما علم حرمة منهى عن اتباعه، فالتجري حرام.

والحق مع الطبرسي وذلك:

١. لقرينه عموم التعليل [والذي هو بمثابة الكبرى] حيث إن السؤال عن عمل السمع والبصر والفؤاد عام يشمل صورته الفعل مع الإستناد إلى عدم العلم وصوره العلم بالحرمة، فالصغرى (لا تقف) تكون مصداقاً للحكم بالتحريم لا أكثر.

٢. إن القفو المنهى عنه إنما هو بسبب أن غير العلم غير معذر، ومن ثم قد يرتطم الإنسان بمخالفه الواقع والوقوع في الحرام، فالمسوغ للمتابعه هو العلم بالمعذريه، وإن فعل القلب السائغ هو المستند إلى العلم بالجواز، ومع هذا يكون مفاد الآية ظاهراً في شموله لحاله العمل مع العلم بالحرام.

وبكلمه ثانيه: إن النهي في الآية (لا تقف) كناية عن حرمة العمل بلا معذر.

ص: ٣١٦

٣. التجري لا- يخص صورته العلم، فيتصور في الإحتمال والظن مع عدم المعذر الذي يكون منجزاً للمحتمل والمظنون، فيكون العمل خلافاً للمنجز مستنداً إلى غير العلم فيكون مشمولاً بالآية.

وفي مثل الطغيان حيث إنه قبيح عقلاً لا تجرى فيه البراءة العقلية بل ولا الشرعية، فيكون فعله فعلاً بلا علم.

٤. لو سلمنا جدلاً أنّ ما علم حرمة غير مشمول بالآية، إلا أنّ ما

علم حرمة في صور التجري هو الفعل الجارحي، وأما الفعل الجانحي [الطغيان] فلم تعلم حرمة فيكون مشمولاً بالآية.

إن قلت: مفاد الآيه الأولى مطابقتة المحاسبه، والتزاماً حرمة أفعال النفس التي ثبت من خارج أنها ذميمة كالطغيان.

قلت: إنّ الحرمة مشتدّه أو أنّ المجموع من الإراده والفعل حرام شرعاً، كما ذكر الشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني أنّ المجموع من إرادته الفعل قبيح عقلاً.

وقد يقال: إنه مع عدم العلم بحرمة تجرى البراءة فلا يكون حينئذ مشمولاً بالآية، وتكون قاصره عن إثبات حرمة ولا يكون فعله بغير علم لوجود المعذر الحجّه.

فالجواب: إنّنا لا نريد الاستدلال بهذه الآيه وحتى الآيه السابقه بمفردها على حرمة التجري والطغيان، وإنما الذي نريده بالدقه:

١. إنّ ظاهره كلّ من الآيتين أنّ فعل القلب والفعل الجانحي الداخلي، محلّ محاسبه ومورد سؤال وله أحكام على حدّ الفعل الجارحي، وهو ظاهر بوضوح من الآيه السابقه ومن هذه الآيه بقريته الفؤاد.

٢. إنّ المحاسبه والسؤال حيث أنهما حدّدا من الولي في مقام التشريع [إعتماداً على الأصل في كلام المولى أنه للتشريع ما لم يكن مانع أو قريته على الخلاف] فهما يدلان بالالتزام على حكم شرعي، وهو الحرمة بقريته التهديد المستبطن في الآيه الأولى والثانيه، وقريته

الإخفاء فى الأول والنهى فى الثانى.

٣. الطغیان قبیح عقلاً ویستحق العقوبه الأخرویه علیه بإدراك من العقل، ومع القبح العقلى لا تجرى البراءة. فىكون مصداقاً من مصادیق السؤال والحاسبه لانه بلا معذر، فتثبت حرمة الواقعیه بالدلاله الإلتزامیه.

و أمّا من ینکر الحکم العقلى فلا- تكون الآیه دليلاً- على الحرمة؛ لأنها ليست فى صدد تشخيص المصادیق والى منها الطغیان، وإنما مفاد الآیه الأولى هو المحاسبه على أفعال النفس الخبيثه فحرمتها.

ومفاد الآیه الثانیه: السؤال فالحرمة بالنسبه لأفعال القلب والسمع والبصر التى تكون بلا مؤمن ولا معذر، وحيث انتهينا إلى أنّ الطغیان قبیح عقلاً- فهو فعل مذموم خبيث يكون مورداً للمحاسبه، ولا تجرى فيه البراءة فىكون مورداً للسؤال لأنه بدون مؤمن ويكون حراماً بالدليل النقلى، علاوه على استفاده الحرمة أيضاً بالملازمه لمن يقبلها.

وأما من لا يقبلها مع قبوله القبح العقلى فىمكن إثبات الحرمة له بالآيتين المباركتين. (١)

## الروایات

وهى على طوائف:

## الطائفة الأولى:

ما دلّ على أنّ الرضا بفعل بمنزله الفعل المرضى به، مثل قول أمير المؤمنين (عليه السلام): « الرّاضى بِفِعْلِ قَوْمٍ كالدّاخلِ فىهِ مَعَهُمْ » وقوله (عليه السلام): « مَنْ رَضِيَ بِفِعْلِ فَقَدْ لَزِمَهُ وَ إِنْ لَمْ يَفْعَلْ ». (٢)

ص: ٣١٨

١- (١). [س] كلّ القرائن المذكوره لتعميم النهى [الطريقى] فى صدر الآيه لصوره العلم تصطدم مع ما يفهم من الآيه من أنّ التحريم إنّما هو فى صوره الإستناد إلى شىء، وفى صوره التجرى لا يوجد استناد إلى العلم وإنّما يحصل فى ظرف العلم لا أكثر فلا يمكن الإستفاده فى الآيه فى شموله. [ج] نعم. ولكن يمكن الإستفاده من الآيه بتوسيط دلاله الإشاره.

٢- (٢). راجع: وسائل الشيعه ١٣٧/١٦، الحديث ٢١١٧٨ (كتاب الأمر والنهى، أبواب الأمر وما يناسبها، الباب ٥: باب وجوب إنكار المنكر بالقلب على كلّ حالٍ ...، الحديث ٢)

وقد نوقش في دلالتها على حرمة التجري بكلّ مراتبه وأنواعه، أنها خاصة بحصه من التجري وهو التجري مع المعصية، حيث دلت على أنّ الرضا بفعل المعصية من الغير حرام لا أكثر، وهذا ليس من التجري الإصطلاحى الذى نبحت عنه وإنما من التجري بالمعنى الأعم [ اللغوى ] لأنّ الرضا المذكور نوع من حب المكابره مع الله سبحانه.

وبتعبير آخر: إنّ هذه الطائفة تدلّ على أنّ من مراتب إنكار المنكر الواجب [ الذى لا يسقط بحال ] هو الإنكار القلبى، فلا تقيه فيه لأنه لا يطلع على الضمائر إلاّ الله سبحانه.

وهناك كلام فى أنّ وجوب الإنكار القلبى المستبطن للمصلحه، وحرمة الرضا المستبطن للمفسده، هل هما حكمان وبينهما واسطه وهى اللامبالاه أو أنهما حكم واحد؟

والحق حسب ما يظهر من الروايات أنهما حكمان، ومن ثمّ فالراضى أخلّ بحكمن ترك واجب وفعل حرام، واللاأبالى أخلّ بحكم واحد وهو ترك الواجب.

ولكن يمكن التأمل بأنّ ما ذكر من ظهور الروايه صحيح، ولكنّه يستشعر منها [ ويستأنس بالحد الذى يقرب من الظهور ] قبح التجري الإصطلاحى أيضاً معتضداً بالعنوان العام [ الرضا بالمعصيه ]، والمتجري الإصطلاحى راض بالمعصيه، وإن كان فى العنوان خصوصيه أنه رضا بمعصيه الغير [ التى هى معصيه قد جهر بها وأعلنت ]، ومثل هذه أشدّ من المتسترّ بها.

## الطائفة الثانيه:

ما دلّ على العفو عن قصد المعصيه(1)، ومضمون

ص: ٣١٩

١- (١). راجع: وسائل الشيعه ٥١/١ و ٥٢ و ٥٥، الحديث ٩٨ و ٩٩ و ١٠٠ و ١٠٢ و ١١٢ و ١١٣ (كتاب الطهاره، أبواب مقدمه الكتاب، الباب ٦: باب استحباب نيه الخير والعزم عليه، الحديث ٦ و ٧ و ٨ و ١٠ و ٢٠ و ٢١) وإليك نصّ الحديث السادس وهو ما رواه زراره عن أحدهما (عليهما السلام) قال: إنّ الله تبارك وتعالى جعل لآدم فى ذرّيته أنّ من همّ بحسنه فلم يعملها كتبت له حسنه، ومن همّ بحسنه وعلمها كتبت له عشرأ، وممّ بسئته لم تكتب عليه ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيئه.



هذه الطائفة مستفيض.

ولكن إن كان المقصود من الهم مجرد النية أو الشوق المشتد من دون مبادره وإقدام واختيار وعمل [ بمقابله من هم وعمل، حيث يفهم من العمل الأعم من فعل السيئه أو فعل المقدمات ]، فستكون الطائفة داله على العفو عن مرتبه من مراتب التجري الإصطلاحى مع حرمة سائر المراتب البعديه.

وإن فهم منها أنّ المقصود من العمل هو فعل المعصيه وهو المدار فى كتابه السيئه وإلا لم يكتب عليه شىء، فإنّ كلّ مراتب التجري [ من الهم بلاعمل وما بعد ] فهى معفو عنها باستثناء التجري الذى يحصل معه فعل جارحى.

ولا يقرب الفهم الثانى للطائفة؛ لأنّ الذى يفهم من الهم أنه مرتبه أخرى غير النيه، وإنما هو نيه مع مبادره وأنّ الظاهر من العمل بالسيئه «وعملها» فعل نفس المعصيه لا فعل المقدمات أيضاً، فإنها مبادره وإقدام نحو السيئه وليست عملاً للسيئه، كما أنّ الروايه فى مقام الإمتنان والتفضل وهو يتناسب مع فتح باب العفو حتى اللحظة الأخيره وما لم يرتكب الفعل الجارحى الحرام.

إضافه إلى أنّ ظاهره المقابله مع الحسنات والتفضل فى مقام تخفيف السيئه يشكّل قرينه أيضاً على هذا الفهم، حيث إنّ من هم بالحسنه كتبت له حسنه ومن هم بالحسنه وعملها كتبت له عشره، وواضح أنّ العشره لمن فعل الطاعه (من جاء بالحسنه فله عشر أمثالها) (١)، فتفضلاً منه تعالى فى فعل المعصيه أنه لم يكتب عليه إلا واحده، وهذا يعنى أنّ محور هذه الطائفة المقابله بين العمل الحسن

ص: ٣٢٠

والسّيء، إلا أنه قد تناقش هذه القرينه بأن الظاهر من روايات هذه الطائفة أن التفضل من زاويتين:

الأولى: في مقدار ما يكتب لعمل السيئه وأنه أقل مما يكتب لعمل الحسنه فهو تفضل في زياده ما يكتب للحسنه أو تخفيف ما يكتب للسيئه أو كليهما.

الثانيه: المقابله بين الهمين؛ الهّم على السيئه بدون عمل والهّم على الحسنه بدون عمل.

وحينئذ لم يجعل له مقابل العمل كي يحدّد مفهومه من خلال تحديد مفهوم العمل كما هو مقتضى القرينه المذكوره.

وإذا راجعنا ما ذكر في تفسير الهّم لعه وأنه الأعم من النيه أمكن المناقشه من خلال فهم الهّم الوارد في آيه يوسف (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ) (١) حيث نلاحظ أنه لم يطلق على المقدمات التي قامت بها زليخا وإنما عنونت تلك المقدمات بنفس عنوان العمل ( غَلَقَتْ ) ، ( هَيْتَ لَكَ ) (٢) ، ( قَدَّتْ ) (٣) ولم تلخص جميعاً بالهّم ممّا يدلّ على أنّ الهّم يقصد منه مجرد النيه ولكن المشتدّه والشوق الأكيد من دون أن يؤخذ في مفهوم ملابسه المقدمات.

وبهذا يتعين الفهم الأول للطائفة وأنّ المعفو عنه خصوص النيه، وأما ما بعدها من الخطوات العمليه فالطائفة تدلّ بالإلتزام على حرمتها مع عدم العفو عنها.

ويعضد هذا الفهم أنّ الطائفة لا تشمل قطعاً من همّ وبادر وعمل التجري، ممّا يعنى أنّ العمل لم يقصد من فعل المعصيه، إنما هو مع كلّ فعل معنون بالطغيان سواء كان من المقدمات أم الفعل المتجري به، إضافة إلى أنّ شبهه تفسير العمل بفعل المعصيه هو إقترانه

ص: ٣٢١

١- (١) . يوسف / ٢٤

٢- (٢) . يوسف / ٢٣

٣- (٣) . يوسف / ٢٥

بالصفه العائده عليها «عمل بها» ولكن بعض الروايات وردت «وَمَنْ هَمَّ وَعَمِلَ» من دون القرن بالضمير وهو واضح فى شموله للمقدمات أو الفعل المتجرى به.

قد يقال: إنه على هذا التفسير للعمل وبمقتضى المقابله لابد من الإلتزام بأن من أتى بمقدمات العمل الحسن له عشر، مع أن الآيه (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) تخص المجيء.

فالجواب: كلاً، فإن الروايه ذكرت الحد الأدنى للهيم، والحد الأعلى

للعمل وما بينهما من المقدمات متوسطات فلها أجر متوسط. كذا فى السيئه الحد الأدنى للهيم لا شىء عليه، والأعلى للعمل، وما بينهما أقل من الواحده، وهذا بنفسه بيان وتقريب لهذه الطائفه. (1)

ويظهر من الروايات فى هذه الطائفه أن المرفوع تفضلاً وامتناناً العقوبه فقط مع وجود مقتضيتها فى حاله الهيم بالسيئه من دون عمل، وذلك لعدم معقوليه ترخيص الشارع بالقبيح عقلاً والإغراء به. وهذا متفق عليه حتى عند من أنكر الملازمه ولكنه مادام قد حكم العقل قطعاً بالذمّ وجزم به و قطع باستحقاق العقوبه شرعاً عليه لا يعقل ترخيص الشارع به، خلافاً لمن فهم هذه الروايات بأنها رافعه للحكم والحرمه، ومع وجود الحرمه أمكن القول بترتب آثارها الأخرى عدا العقوبه كالفسق، وسيأتى تحقيق ذلك. (2)

ص: ٣٢٢

١- (١). [س] هل يمكن أن نجعل كتابه العشره على الحسنه وتخفيف تسعه فى عمل السيئه قريبه على أن المقام مقام عفو وليس رفع حرمة حيث لا-ريب فى بقاء حرمة العمل فكذا فى الهيم؟ [ج] نعم إذا كان التفضل زاويه التخفيف فى السيئه لا الزياده فى الحسنه وإلا لو كان التفضل فى زياده الثواب فلا يدل على شىء.

٢- (٢). [س] ذكرتم أن تسجيل العقوبه والمحاسبه والسؤال يدل على الحرمة التزاماً، لأنه فى مقام التشريعى، لم رفع العقوبه وهو فى مقام التشريعى لا يدل على رفع الحرام وآثارها واستبدالها بالترخيص؟ [ج] للزوم القبح بالترخيص بالتقبيح عقلاً، حيث لم يدع حتى منكر الملازمه إمكان الترخيص، كما يلزم حينئذ التناقض بين حكم العقل القطعى مع الظهور الظنى.

## الطائفه الثالثه:

ما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار وأهل الجنة في الجنة بعزم كل منهما على الثبات على ما كان عليه من المعصيه والطاعه لو خلدوا في الدنيا. (١)

وواضح أن هذه الطائفه مخصصه للطائفه السابقه الداله على العفو، حيث دلت على أن الكافر سيحاسب على نيته بقاءً أو [ كما في البعض الآخر من رواياتها ] أن من يرتكب المعصيه دائماً ووطن نفسه على الإستمرار سيحاسب.

ولكنها قاصره عن الدلاله على الحرمة في كل أنواع التجري الإصلاحى حتى في من لم يكن دائم الفعل موطن النفس بحيث تصبح المعصيه جزءاً من وجوده، وإن كان يستأنس منها ذلك.

## الطائفه الرابعه:

الداله على أن «نبيّه المؤمن أفضل من عمله ونبيّه الكافر شر من عمله». (٢)

والتعليل فيها بأن ذلك «لأن الكافر ينوى الشر ويأمل من الشر ما لا يدركه» صريح في التجري ولكن نوقشت دلالة هذه الطائفه:

١. أنها دلت على الحرمة في خصوص الكافر فلا عموم فيها.

٢. أنها دلت على أن النبيه شر وهو بمعنى النقص لا الحرمة.

ص: ٣٢٣

١- (١) . مثل قوله (عليه السلام): «إن الله يحشر الناس على نياتهم»، وقوله (عليه السلام): «إنما خلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً... ثم تلا قوله تعالى: (قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ) [ وسائل الشيعه، كتاب الطهاره، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٥: باب وجوب النبيه في العبادات الواجبه، الحديث ٥، الباب ٦: باب استحباب نيه الخير والعزم عليه، الحديث ٤ ]

٢- (٢) . مثل قول أبي جعفر (عليه السلام) أنه كان يقول: «نيه المؤمن أفضل من عمله، وذلك لأنه ينوى من الخير ما لا يدركه، ونيه الكافر شر من عمله، وذلك لأن الكافر ينوس الشر ويأمل من الشر ما لا يدركه». [ وسائل الشيعه، كتاب الطهاره، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٦: باب استحباب نيه الخير والعزم عليه، الحديث ١٧ ]

ويلاحظ على المناقشه الأولى: أنّ التعليل يستأنس منه العموم.

كما يلاحظ على الثانيه: أنّ الشرّ فى مورد الحرمة يفهم منه الحرمة وفى مورد النقص يفهم منه القبح والنقص.

### الطائفة الخامسة:

«مَنْ أَسْرَّ سَرِيرَةً رَدَّاهُ اللَّهُ رَدَاهَا، إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ». (١)

وهى تدلّ على تأثير النيه على نحو الإستقبال فضلاً عن نيه التجرى أو الخير القريبه.

ولكن قيل: إنها لا تدلّ على الحرمة وإنما على ترتب الأثر التكويني فى الدنيا من قبيل حرمان الرزق كما فى بعض الروايات: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَنْوَى الذَّنْبَ فَيَحْرُمُ رِزْقَهُ». (٢)

ونحن نسأل من القائل: إنّ الامام (عليه السلام) لِمَ أنبأ بهذا اللسان عن أثر النيه؟ والجواب: إنه للزجر والردع فى نيه السوء والذنب والشرّ لا- أنه أعم من الزجر الكراهتى أو التحريمى، كما أنها ليست ظاهره فى الإرشاد لأينّ ما أخبر به (عليه السلام) من الأثر التكويني لا يدركه العقل المستقل ويخفى عليه.

وروايه أبى بصير «... وما مِنْ عَبْدٍ يُسِرُّ شَرًّا إِلَّا لَمْ تَذْهَبِ الْأَيَّامُ حَتَّى يُظْهَرَ اللَّهُ لَهُ شَرًّا» (٣) أقوى دلالة فى الزجر والردع.

### الطائفة السادسة:

ما ورد من أنه «إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفِهِمَا عَلَى غَيْرِ سُنَّتِهِ، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا الْقَاتِلُ،

ص: ٣٢٤

- ١- (١). وسائل الشيعة ٥٧/١، الحديث ١١٨ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٧: باب كراهه نيه الشرّ، الحديث ١)
- ٢- (٢). وسائل الشيعة ٥٨/١، الحديث ١٢١ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٧: باب كراهه نيه الشرّ، الحديث ٤)
- ٣- (٣). وسائل الشيعة ٥٧/١، الحديث ١١٩ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٧: باب كراهيه نيه الشرّ، الحديث ٢)

فَمَا بِالِّ الْمُقْتُولِ؟ قَالَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): لِأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلًا. (١)

ونوقش فيها:

أولاً: أنها ضعيفه السند، حيث إن سلسله سندها من الزبيديه.

وثانياً: أنها قد تكون خاصه بالقتل لعظم جُرمه، فلا قرينه على التعميم.

وثالثاً: ما ذكره السيد الخوئي من أنها وارده في نيه المعصيه الواقعيه وهو ليس من التجري الإصطلاحى.

ويلاحظ على المناقشه الثالثه:

١. ما ذكره الصدر أنه من التجري الإصطلاحى لأنه يحسب أنه يقدر على الفعل وهو لا يقدر عليه.

٢. إن التجري الإصطلاحى لا يخص نيه المعصيه إشتباهاً بل حتى حاله نيه المعصيه الواقعيه من دون فعلها وإن كان قادراً على فعلها فهو تجرّ إصطلاحى.

ومثل هذه الطائفه فى الخصوصيه ما ورد فى الخمر والربا من حرمة التجري فيهما. كذلك هناك بعض الآيات الواردة فى مورد خاص مثل (آثِمَ قَلْبُهُ) (٢) فلا ينفع الإستدلال بها على الحرمة لعدم العموميه.

نعم هى جميعاً مع مجموعه من روايات الطوائف المتقدمه تدلّ على أنّ فعل القلب اختيارى فى قبال من ادعى غير اختياريتها، فأحال الحكم العقلى فيها فضلاً عن الحكم الشرعى.

والحصيله من كلّ ما تقدّم: إنّ عموم الآيتين مع حكم العقل باستحقاق العقوبه الأخرويه يثبت حرمة التجري بكلّ مرتبه وألوانه، مع دلالة طوائف الروايات التى استشعر واستأنس منها العموم الذى

ص: ٣٢٥

١- (١). وسائل الشيعة ١٤٨/١٥، الحديث ٢٠١٨٤ (كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٦٧: باب تحريم قتال المسلمين على

غير سنّه، الحديث ١)

٢- (٢). البقره/ ٢٨٣

يعضد بعضه بعضاً فيشكل ظهوراً في العموم، مع دلالتها الخاصة ودلاله الروايات والآيات الخاصة التي دلت على حرمه عدّه مراتب ومجموعه موارد من التجري.

وما ورد من العفو [ كما هو في الطائفة الثانيه ] فالمتيقن منه العفو عن التجري في النيه، وما عداه من سائر مراتبه عدا الأخيره، فإنّ الروايات مجمله إن لم تكن ظاهره في عدم العفو، مع تخصيص العفو ببعض الطوائف التي تحدّثت عن العقوبه على نوع ومرتبه من التجري، كما في الطائفة الثالثه.

وتذكيراً: إنّ العفو لا يعنى عدم الحرمة وإنما يدل بالإلتزام على الحرمة.

(١)

واستدل على حليته التجري بدليلين:

الدليل الأول: رواه مسعده بن صدقه عن أبي عبدالله (عليه السلام): «لَوْ كَانَتِ النَّيَاتُ مِنْ أَهْلِ الْفِسْقِ يُؤْخَذُ بِهَا أَهْلُهَا إِذَا لُؤْخِذَ كُلُّ مَنْ نَوَى الزُّنَا بِالزُّنَا وَكُلُّ مَنْ نَوَى السَّرْقَةَ بِالسَّرْقَةِ وَكُلُّ مَنْ نَوَى الْقَتْلَ بِالْقَتْلِ وَلَكِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ الْجَوْرُ مِنْ شَأْنِهِ... وَلَا يُؤْخَذُ أَهْلُ الْفِسْقِ حَتَّى يَفْعَلُوا» (٢).

قد يقال: إن الرواية صريحة في نفي الحرمة فإن الله عدل لا يظلم ولا يجور كما عبر (عليه السلام).

إلا أن الحق عدم دلالتها على ذلك، فإن المنفى في كلام الإمام (عليه السلام) تسجيل مؤاخذة المعصية على نية المعصية وأنه ظلم، من دون نفي وجود مؤاخذة أخف على نية المعصية فيطلب من دليل آخر. وقد تقدم أن نية السيئة تحرم الرزق (٣)، وتقدم حرمة الطغيان بالآيتين وبعض الروايات فلا دلاله للرواية على العفو المطلق حتى عن الدرجة الأقل.

والرواية تصلح تفسيراً لطائفه الهم وأن العفو فيها عن كتابه مؤاخذة السيئة على الهم ونية السيئة، لا عن العفو المطلق عن الهم، فمن هم ولم يعمل لم يكتب عليه سيئة العمل، ولا يعامل هممه معاملة العمل.

وبهذا الفهم تفقد تلك الطائفة دلالتها على العفو المطلق عن الهم فضلاً عن عدم حرمة.

وهذا الفهم أيضاً لا يخرج تلك الطائفة عن كونها إمتنانية كى

ص: ٣٢٧

١- (١). وتقدم الحديث عن النقطة الثالثة في صفحة ٣٦٤

٢- (٢). وسائل الشيعه ٥٥/١، الحديث ١١٣ (كتاب الطهاره، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٦: باب استحباب نيه الخير والعزم عليه، الحديث ٢١)

٣- (٣). راجع: وسائل الشيعه ٥٨/١، الحديث ١٢١ (كتاب الطهاره، أبواب مقدمه العبادات، الباب ٧: باب كراهه نيه الشر، الحديث ٤)



يناقش بأنه خلاف ما يظهر منها أنها في الإمتنان، حيث إنّ النيه أشدّ من الفعل لأنها علته، والعلّه فيها كمال المعلول وزياده. فلمّا لم تكتب السيئه على النيه كان إمتناناً وتفضلاً، وما ورد في روايه مسعده من تعليل ذلك من أنه ظلم.

الدليل الثاني: إنّ روايات الهمّ والآيه الكريمة: (وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا) (١) دلّت على أنّ جزاء فعل السيئه سيئه واحده، فلو كانت النيه توجب كتابه السيئه، لكان حكم التجري والمعصيه واحداً وهو غير معقول؛ لوضوح أنّ الهمّ مع الفعل أشدّ من الهمّ وحده، فلما كانت سيئه واحده كان الهمّ وحده معفواً عنه ولا يكتب عليه شيء.

ويمكن المناقشه في هذا الاستدلال بما ألفتنا إليه سابقاً في ذيل طائفه الهمّ من أنّ معصيه الفعل واحده إلا أنها مشتدّه، ولا يمنع أن تكتب هذه السيئه وبدرجه واطيه على الهمّ.

ص: ٣٢٨

التنبيه الأول: كلام صاحب الفصول

إشاره

ذكر صاحب الفصول (قدس سره) «أنّ قبح التجري لا يكون ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والإعتبارات؛ فإذا صادف الفعل المتجري به المعصيه الواقعه كان فيه ملاكان للقبح: ملاك التجري وملاك المعصيه الواقعيه، فلا محاله يتداخل العقابان. وقبح التجري [ فى هذا الفرض ] يكون أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجري به فى الواقع مكروهاً، كما أنّ القبح [ فى هذا الفرض أيضاً ] أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجري به مباحاً، والقبح فيه أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجري به مستحباً. وأما إذا كان الفعل المتجري به واجباً فى الواقع فيقع التزاحم بين ملاك الوجوب وملاك قبح التجري، فربما يتساويان، وربما يكون ملاك الوجوب أقوى فيتقدم، وربما يكون ملاك قبح التجري أقوى فيكون قبيحاً» (١).

فهم الأعلام من كلام صاحب الفصول أنه قائل بقبح التجري بنحو المقتضى على حدّ الكذب وليس عله تامه للقبح، ومن ثمّ فهو يشتدّ ويضعف بحسب طبيعه الفعل المتجري به، حيث قد يكون واجباً وقد يكون مستحباً وقد يكون مباحاً وقد يكون مكروهاً وقد يكون حراماً فى نفسه، وأنه فى صورته الحرمة يتداخل عقابها.

مناقشات الأعلام

وقد سجّل الأعلام ثلاث ملاحظات على هذا الكلام، ونَدّر من أيد مدّعا.

الملاحظه الأولى: إنّ التجري إذا كان قبيحاً فقبحه ذاتى، بمعنى أنه

ص: ٣٢٩

١- (١). الفصول الغرويّه / ٤٣١ و ٤٣٢ (فصل: فى أنّ جاهل الحكم غير معذور)

علّه تامه للقبیح، ومن ثمّ لا يتخلّف في حاله من الحالات، فهو كالظلم لا كالكذب.

الملاحظه الثانيه: إنّ الفعل المتجرى به وإن كان حسناً وراجحاً في نفسه إلا أنه لا يعقل انعكاسه وتأثيره على قبیح التجري بعد أن كان غير ملتفت إليه فلا فاعليه له.

الملاحظه الثالثه: كذا لا يعقل تأثير الحرمة في الفعل المتجرى به في زياده القبیح بعد أن كان مغفولاً عنها، وعلى فرض التأثير فلم كان التداخل ووحده العقاب، إذ لا مبرر له وإنما تكون هناك عقوبتان، واحده على التجري وثانيه على المعصيه.

### الإجابة عن تلك الملاحظات

ويمكن الإجابة عن الملاحظه الأولى: إنّ صاحب الفصول لا يريد أن يقول إنّ التجري مقتضى لا- علّه تامه كما فهم الأعلام ذلك من حديثه، إلا أنه أراد أن يلفت إلى نكته وهي أنّ التجري يختلف عن سائر القبائح، باعتبار أنه غير مصيب فهو دائم الإبتلاء مع عنوان آخر هو عنوان الفعل في نفسه، يتلازم معه فيتزاحمان في صورته الإختلاف كما إذا كان الفعل واجباً، فلا بدّ من حساب الكسر والإنكسار عند التزاحم، فهو قبيح دائماً ولكنّه قد يزاحمه حسن، لا أنه اقتضائي فيكون في حاله قبيحاً وفي حاله اخرى حسناً حسب العنوان الذاتى الذى يندرج تحته كما فى الكذب.

كما يمكن الإجابة عن الملاحظه الثانيه: بأننا نقبل بأنّ فاعليه حسن الفعل في نفسه مشروطه بالإلتفات، إلا أنه لا يمنع من التزاحم بين حسن الفعل في نفسه وقبحه الطارئ عليه بسبب طرؤ عنوان التجري على الفعل المؤثر عليه، إلا أنه ليس تزاحماً امتثالياً وإنما تزاحم ملاكى اقتضائي وهو غير مشروط بالإلتفات وإنما يكون في متن الواقع، نظير التزاحم الحاصل بين الأمر والنهى في مسأله الاجتماع

ومع التزام الإقتضائي قد يتقدم القبيح إذا كان أقوى وأهم، وقد يكون العكس إذا كان الحسن أهم. (١) وهذا هو الذى يريد صاحب الفصول الإلتفات إليه لأنه يريد القول أنّ قبح التجرى كقبح الكذب إقتضائياً، ومن ثمّ قد لا يحكم بالقبح وإنما يحكم بالحسن إذا اندرج تحت عنوان حسن ذاتي، وإنما التجرى قبيح دائماً، غاية قد يزاحمه حكم آخر فيتقدم عليه فيكون القبح فعلياً من دون فاعليه. (٢)

ويمكن الإجابة على الملاحظه الثالثه أيضاً بما ذكره الميرزا النائيني من أنّ جنس الحرمة معلوم والإشتباه حصل فى نوعها فى أنها غصب مع أنها غصب، وهذا كاف فى تنجيز الحرمة الواقعيه وتأثيرها.

وناقشه المحقق العراقى بأنّ مثل هذا العلم إنما يكون منجزاً مع الإلتفات إلى التردد فى الفعل كما فى صور العلم الإجمالى، وأما مع عدم الإلتفات إلى التردد كما فى ما نحن فيه [ حيث إنّ علمه تعلق

ص: ٣٣١

١- (١). [س] هل يعقل التزام الإقتضائي مع ما يكون علّه تامه للحسن والقبح كالعدل والظلم وكيف؟ [ج] نعم، كما إذا كان فى فعل واحد عدل من جهه وظلم من جهه أخرى.

٢- (٢). [س] فى التزام الوجود والتجربى وأهميه الوجوب كيف يكون الوجوب فاعلاً- منجزاً مع أنه غير ملتفت إليه؟ ثمّ مع تقدّم الوجوب يفقد القبح فاعليه فلا استحقاق عقوبه حينئذ. [ج] يتصوّر الإلتفات إلى الوجوب فى صور التجربى مع الإحتمال. كما إذا احتل حرمة فعل وتجرى فإنه يلتفت إلى أنه واجب لأنه محتمل. فيمكن حينئذ معرفه الأهم وتقدمه. كذا يتصوّر تقدّم الوجوب من دون حاجه إلى الإلتفات فى ما إذا كان توصلياً، فإنه إذا كان الأهم تحقّق أدائه مع التجربى فيسقط ولو بدون التفات. كذا يتصوّر الأداء [لا الامتثال] فى الوجوب العبادى. كما فى الأمر بين العباديين العرضيين أو الطولين، كما فى الغسل حيث يكون امتثالاً- للأمر بغسل الجنابه مثلاً- وأداءً لغسل مس الميت. حيث إنه لم يقصد امتثال أمره، فيكون أداءً له لا امتثالاً وتتحقّق عباديته بنيه الأمر بغسل الجنابه. وهذا يعنى أنّ ما ذكر من مراتب الحكم التكليفى وأنّ العلم دخيل فى فاعليته وتنجيزه إنّما هو فى الأمر العبادى وأما التوصلى فلم يؤخذ الإلتفات قيداً فى فاعليته.

بالحصه الخاصه من الجنس كالخمر [ فلا تنجز لحرمة الغضب، لعدم العلم بالحرمة الجامعه والغفله بالجهل المركب عن الطرف الآخر.

والحق إلى جانب الميرزا النائيني في مدّعاءه من تنجز الحرمة الواقعيه وإن كانت مناقشه الميرزا النائيني لدليله في موقعها، إلا أنّ لنا دليلاً آخر وهو: ما ذكره الأعلام [ في آخر تحقیقاتهم ] أنّ الإقدام على أي فعل لا بدّ أن يكون بمؤمّن عقلي أو شرعي وإلاّ كان حكمه منجزاً. فالأصل في الفعل الحرمة ما لم تثبت الحليّة وجواز الإقدام والمعدّريه، على العكس ممّا كان يقال من أنّ الأصل في الفعل الحليّة ما لم تعلم حرمة.

ولا يفهم من هذا الكلام عدم البراءه العقليه وأنّ العقل يحكم بالإحتياط [ كما هو رأى الشيخ الطوسى والشهيد الصدر ] لأنّ الحديث في مرحله ما قبل البراءه العقليه، كما إذا لم يتمكن المجتهد من تقديم البراءه العقليه على الإحتياط العقلي، فإنّ العقل يمنع من الإقدام على الفعل حينئذ ما لم يكن هناك مؤمّن. فلا يمكن إرتكاب احتمال الحليّة من دون معدّر، فلو كان الفعل في واقعه حراماً، كانت حرمة منجزه وكان احتمال الحرمة منجزاً. (1)

وفى ما نحن فيه لم يرتكب المتجرى الفعل الحرام واقعاً بعذر، وجّهله المركب [ القطع الخاطئ ] ليس معدّراً عن الواقع لأنه قطع بالحرمة فإقدامه مع هذا الجهل كان تجريباً.

وأما إشكاليه التداخل فنحن نقبل أنّ العقاب ليس واحداً، وإنما هناك عقوبتان؛ واحده منها على التجري، وثانيتها على المعصيه، إلاّ أنّهما يندكّان وتكون عقوبه واحده مشتدّه، نظير التجري في صوره العصيان، فإنّ عقوبته - وكما ألفتنا - أشدّ من عقوبه التجري الإصطلاحى في صوره المخالفه.

ص: ٣٣٢

١- (١). [س] مافرق الإحتياط الفوقانى من الإحتياط المقابل للبراءه، فهل هما مدركان عقليان أو ماذا؟ [ج] نعم، هناك مدركان عقليان، أحدهما أدلته معارضه لأدله البراءه دون الآخر.

فی الإلفات إلى بعض شقوق التجری ومراتبه، علاوة علی ما ذكرناه فی صدر البحث

### ١. الخطور

فقد یخطر ببال الإنسان تواجد موضوع المعصیه إلا أنه لا یعزم علی ترکها من دون بناء علی اللامبالاه.

وتصنيف هذا النوع من التجری فی التجری الذی إنتهینا إلى قبحه وحرمة بالأدله محلّ تأمل. نعم، إننا ندرك القبح الکراهی فی مثل هذا، لأن من کمالات الإنسان توطين النفس دائماً علی عدم المعصیه، ومحاولة التحکم بخواطره، وهو المشار إليه فی علم الأخلاق.

### ٢. الشوق

ولکن بدون عزم علی فعل المعصیه المتخيله أو الواقعيه.

وقد صنّفه بعض كسابقه فی التجری إلا أنّ الحق أنه أمر مشکّك، فالشديد منه قبيح كقبح سائر مراتب التجری، وأما الدرجات المتوسطة فالأمر فيها خفي فضلاً عن الخفيف منه. نعم، يدرك العقل قبحها الکراهی، بل يظهر من الآيات المادحة للإخبات والنادبه له حسن توطين النفس علی الطاعة والإنقياد، علاوة علی كراهه التجری اللأبالی والشوق الخفيف والإستلذاذ.

وواضح أنّ هذه المراتب تكون بدايه العمل وأرضيه الفعل اللاحق، فكلّما كان أسلم كانت صمام أمان لمجمل فعل الإنسان، وإلا كان فی معرض السقوط فی مراتب قبيحه ومحرمه والعياذ بالله.

### ٣. مخالفه الحكم الطريقي الظاهري

والسؤال: أن التجري متصور فيها أم لا؟

فالميرزا النائيني صورّه ومثّل له بمن حصل له طريقٌ مفادُه الإلزام ولكن كان الحكم الواقعي الإباحه من دون أن يعلم طبعاً، فيقدم على مخالفه الأماره رجاءً أن يكون مباحاً. (١)

و الشيخ العراقي لم يقبله مثلاً للتجري، لأنّ رجاء الإباحه مع كون الواقع مباحاً يخرجّه عن كونه تجريباً وطغياناً.

والحق سلامه المثل وأنه تجرّ في الحكم والأصول، وحيث خالف الأماره مع عدم إصابتها الواقع، مع التجري في الحكم الفقهي أيضاً لاحتماله أن يكون الواقع إلزامياً وعدم مبالاته بهذا الإحتمال، مع العلم أنه احتمال منجز للواقع لقيام الطريق عليه. وليس شرطاً في تحقّق التجري والطغيان أن يكون ناشئاً من عناد، بل يكفي فيه أن يكون عن لامبالاه كما في المثل. (٢) ولكن ليلتفت إلى إمكانيه تصوير التجري بلحاظ الحكم الطريقي من دون لحاظ الحكم الواقعي، وإنما بما هو هو لأنّ له واقعاً بحيان نفسه. (٣)

ص: ٣٣٤

١- (١). [س] الحكم الطريقي عند الميرزا النائيني ليس الحكم المماثل وإنما جعل الطريقيه وتنزيل الظن منزله العلم. ومن ثمّ كيف يعقل تصوير التجري فيه منفكاً عن ملاحظه الواقع أو كيف نصوّر التجري في الحكم الأصولي بعيداً عن ملاحظه الحكم الفقهي؟ [ج] أنه وإن أنكر الحكم المماثل إلاّ- أنه قبل الحكم الأصولي وأنه حكم وضعي. فالحجّيه حكم وضعي متعلّقها خبر الثقة وما شاكل. وهذا الحكم الوضعي له خواص وآثار وأحكام تكليفيه مرتبطه به، مثل جواز الاستناد وجواز الإفتاء، فيحصل التجري بلحاظ هذه الأحكام لا بلحاظ الحكم الفقهي الواقعي، فيتجري بعدم استناده إلى خبر الثقة في عمليه الاستنباط وإسناد الحكم إلى الله وهكذا.

٢- (٢). [س] حرمة التجري في الحكم الظاهري هل هي حرمة واقعيه أو طريقيه؟ [ج] ذكر الأعلام أنه حرمة مخالفه الطريق طريقيه لا- واقعيه، بمعنى إن أدت إلى مخالفه الواقع كان الواقع منجزاً وعوقب عليه، وإن لم تؤدّ لم يكن عليه شيء. فبالأولويه تكون حرمة التجري طريقيه.

٣- (٣). [س] ما هي الثمره في الحرمة الطريقيه في التجري بعد أن أخذ فيه عدم الإصابه للواقع فالتجري في الحكم الأصولي لا يؤدي إلاّ- إلى إصابه الواقع وأنّ التجري عليه كان في محله؟ [ج] إنّ التجري على الحكم الأصولي يلازم عدم مخالفه الواقع الأصولي، ولكنه قد يقع في مخالفه الواقع الفقهي مع عدم استناده إلى المعذّر الأصولي كما لو لم يعتمد البراءه وارتكب الحرام فإنّ الحرمة الطريقيه ستكون مؤثره أثرها حينئذ في تحميل مسؤوليته الواقع. [س] عكس المثل الثاني ما هو حكمه وهو ما لو كان الطريق الزامياً ومخالفه فكان الواقع مباحاً، وهو روح المثل الأول فهل يقبح؟ [ج] كلا، لما ذكرناه من أنّ الحرمة طريقيه، فإذا انكشف عدم مخالفه الواقع لم يكن قد ارتكب قبيحاً واقعياً.

فى حىن أنّ المىرزا النائىنى صوّره بلحاظ الحكم الواقعى فى كلاً- مثالىه الأول والثانى، مع أنّ لحاظ الواقع لا أثر له فى تحقّق التجرى وعدمه فى الحكم الأصولى، فلا بدّ من الفصل بين العمل الأصولى والعمل الفقهى.

والمثال الثانى هو أن توجد براءة شرعية فى فعل إلاّ- أنه لا- يستند إليها لاحتمال مخالفه الطريق للواقع ويرتكب الفعل ويظهر حرمة فى الواقع، فإنه يعاقب على الواقع حينئذ.

وفى هذا المثال هناك تجرّ فى الحكم الأصولى فقط وهو عدم استناده للبراءة، مع معصيته للحكم الفقهى المنجز بسبب تجزيه على الحكم الأصولى، ولا يكفى صرف وجود البراءة الشرعية والعلم بها فى تعذير الواقع ما لم يستند إليها.

وهذا عين ما تقدّم فى التنبيه الأول من أنّ الجهل مع الجراه لا يكون معذراً، لعدم الإستناد إلى المعذّر وإن كان موجوداً فى نفسه. فلا بدّ أن يكون الفعل مع معذّر وإستناد إليه كى يتخلص الإنسان من المسؤوليه.

### **التنبيه الثالث: فى فسق المتجرى وإن لم يكن حراماً شرعاً**

#### **أشاره**

ألفت جماعه من علماء السنّه أنّ المتجرى فاسق وإن لم يكن التجرى حراماً إلاّ- أنه يفسق لحرمة العقلية بل ذكر البعض أنّ التجرى يوجب الفسق حتّى مع عدم الحرمة العقلية.



والوجه فى ما ذكر واضح بناءً على تفسير العدالة بالملكه؛ فإنّ التجرى يعنى زوال هذه الملكه، فلا أقلّ إن لم يوجب الفسق أوجب عدم العدالة. وأما مع حرمة العقليه أو العقليه والشرعيه معاً فواضح زوال الملكه والفسق أيضاً.

ومن هنا أفتى السيد الخوئى (رحمه الله) بفسق حائق اللحيه، مع احتياطه الوجوبى فى عدم جواز حلقها، لمخالفته حكم العقل الإلزامى الطريقي، إلا أن يكون الحائق قد عدل لمجتهد آخر يجيز الحلق.

إن قلت: معيار الفسق هل هو مخالفه الحرمة الشرعيه أو استحقاق العقوبه أو زوال الملكه؟ والذى يظهر من كلامكم أنه زوال الملكه، وحينئذ مع الفعل مرّه واحده لا تزول الملكه فلا بدّ أن لا يحصل الفسق.

قلت: انعدام الملكه فى من شأنه الإتيان بها يزيل العدالة وهذا قد يتحقق بغير الحرام شرعاً أو عقلاً. وإذا كان بالحرام شرعاً أو عقلاً أوجب الفسق، وفعل الصغيره لمرّه واحده لا يرفع الملكه، والكبيره يرفع الملكه.

وإن قلت: الملكه هيأه راسخه فى النفس فكيف ترتفع بمرّه واحده، وكيف تعود مع زوالها بمجرد الاستغفار والندم.

قلت: حينما نقول زوالها أو عودتها بالإستغفار لا نقصد وجود الملكه يزول ويعود مفاد كان التامه، وإنما يزول حدّ منها [ مفاد كان الناقصه ] ويعود. ولا مشكله فى زواله بهذا المعنى بفعل واحد وعودته بالإستغفار.

### هل التجرى من الكبائر أو الصغائر؟

ثم يقع الحديث عن أنّ التجرى فى نفسه بغضّ النظر عن الضمائم كالعناد والكفر هل هو من الكبائر أو الصغائر؟

الآيتان المباركتان اللتان دلّتا على الحرمة لا توعدان بالنار الذى هى ضابطه الكبيره كما فى الروايات.

والروايات التي دلّمت على الحرمة لم يظهر منها أنه من الكبائر، والحرمة العقلية [ القبح الالزامى ] ما لم يكن شديداً جداً لا يكشف عن كونه من الكبائر. نعم، من جعل ضابطه الكبيره ذكر القرآن لها، أمكن القول بأنّ التجري كبيره لنهى القرآن عنه، إلا أنّ هذا الضابط لا يمكن قبوله؛ لأنّ القرآن تناول حتّى الصغائر.

### التنبيه الرابع: كلام الآخوند في العقوبه على العزم

#### اشاره

ذكر الآخوند أنّ العقل يدرك استحقاق العقوبه الأخرويه فى الجرى على القصد والعزم على الطغيان، وذلك لأنّ العزم على ما يراه المكلف مخالفة للمولى، جرأة على المولى وهتك لحرمة، فهو يكشف عن خبث الفاعل فيتّصف المتجرى بالقبح الفاعلى والشاهد عليه هو الوجدان. وأجاب عن شبهه كون القصد غير اختيارى ومن ثمّ لا معنى للعقوبه عليه بجوابين:

١. إنّ القصد اختيارى لا اختياريه بعض مباديه كالتأمل وتركيز الإلتفات فى ما ترتب على مثل هذا القصد من عقوبه ولوم ومذمه، والذي هو فعل نظرى يستطيع بواسطته من عدم القصد والعزم.

٢. أو نقول بعدم اختياريه القصد لأنه من لوازم الذات الخبيثه، فيستحق العقوبه بسبب نقصانه واستعداده الذاتى لا بسبب الإختيار. ولا معنى للسؤال لِمَ كانت الذات هكذا؛ لأنّ الذاتى لا يعلل، فعندما تصل النوبه إليه ينقطع السؤال بلم. وليست مثل هذه العقوبه ظلماً لأنها إعطاء المستحق ما هو مستحق له.

ومن هنا يتساءل عن جدوى بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار. فإنّ الفعل وإن كان اختيارياً وبالقصد إلا أنه يرجع فى النهايه إلى أمر غير اختيارى مفروض على الإنسان وهو القصد اللازم لذات الإنسان.

فأجاب (قدس سره): إنه لأجل اىصال كلّ ذات إلى كمالها وإظهار مكنونها

(لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنِهِ وَيُحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيْنِهِ). (١)

وفى الحاشيه أكد أنّ الإجاباه الثانيه هى المتعينه؛ لأنّ موضوع العقوبه ليس هو المخالفه وإنما المخالفه بوصف العمديه، والعمد والقصد ليس اختيارياً.

### تقييم كلام الآخوند فى عدّه محاور

وقد أثار هذا الكلام لغطاً بين الأعلام حتّى شنع البعض على الآخوند أنه جبرى. فلا بدّ من الحديث فى عدّه محاور، منها يتبلور الخلل فى كلام الآخوند:

المحور الأول: إنّ ضابطه الإختيار العلم والقدره فهما يوفّران الإختيار، [سواء فسّرناه أنه عينهما أم هما شىء زائد، أم هو الشىء الزائد، أم أنه عين الإراده أم غيرها]. المهم أنه لا بدّ من علم وقدره فى تحقّق الإختيار، وثبوت العلم فى الإنسان بديهى.

وأما القدره فقد عرفت فلسفياً (إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل) وكلامياً (إن شاء فعل وإن شاء ترك)، حيث أخذت المشيّه فى التعريف وبقى الغموض يكتنف القدره؛ لأنّ المشيّه هل هى الإراده أو ماذا؟ ومعها يصعب إثبات وجود القدره فى الإنسان من هذا الطريق.

ولكن هناك طريق آخر لاثبات وجودها وهو العلم، حيث إنّ العلم منشأ القدره، فكلّ علم يلازم لوناً من القدره لأنه منشأ أثره فالتأثير هو القدره. ومع توفّر الإنسان على العلم والقدره كان مختاراً فى فعله، غايه ما هنالك أنه فى الفواعل والأفعال الماديه يحتاج الفاعل علاموه على علم إلى آلات ومواد لايجاد فعله والمجرد لا- يحتاج إلا إلى العلم من دون آله، فيقول للشىء كن فيكون.

إن قيل: إنه وإن وجد العلم والقدره، إلا أنّ الذات لا تستثمرهما إلا فى ما هو لازم ذاتها. فالذات الخبيثه لا تعلم ولا تقدر إلا على ما

ص: ٣٣٨

يسانخ ذاتها، ومن ثم لا يصدر منها إلا نوع خاص من الأفعال. من دون علم وقدره فاختيار النوع الآخر وهو لون من ألوان الجبر والحتم.

فالجواب: وليكن ذلك، إلا أنه لا جبر مادام كل فعل جانحي أو جارحي يستحيل في أن يصدر من دون علم وقدره وهو كاف في اختياريه الفعل و تصحيح العقوبه عليه.

إن قلت: هل يمكن لهذه الذات أن تختار ما لا يناسب ذاتها، ومع العدم كيف كان مختاراً لفعله الخبيث مع أنه لا خيار آخر له، والإختيار يتقوم بإمكان الطرفين؟

قلت: هو يعلم بما يناسب ذاته وما لا يناسب ذاته ومن ثم فهو يقدر على المناسب وغير المناسب، وبالتالي فهو مختار على الفعل المناسب وغير المناسب، إلا أنه لا يعمل قدرته ولا يستثمر اختياره إلا في الفعل المناسب المسانخ لذاته فلا يصدر ولا يجب منه إلا هذا الفعل.

المحور الثاني: سلمنا أن العقوبه ليست ظلماً لأن الفعل اختياري وليس جبرياً، ولكن يستاءل: أليس من الرحمه والعنايه الإلهيه أن لا يخلق الحق تعالى مثل هذه الذوات الخبيثه وتمكينها وإقذارها وهو يعلم أن مصيرها النار وأن اختيارها لا يكون إلا لما يسانخ ذاتها فيجب عنها؟

فالجواب: أن النفس لم تكره العذاب والشر إلا لأنه عدم كمالاتها، وهي تنفر من مثل هذا العدم وتحب الحق والوجود والأبديه والكمال، ومن ثم فهي تسعى وتطلب دوماً كمالاتها الثانويه [ مفاد كان الناقصه ]، ومع هذا تكون نفرتها من عدم أصل الذات أشد.

وبعبارة أخرى: إن الإنسان إنما يحب الكمال ويطلبه ويسعى نحوه بسبب حبه لذاته، فحبه لذاته يشكّل الحد الأوسط لحبه لكماله الثانوى ونفرتة من عدمه، ممّا يعنى أن حبه لذاته [ مفاد كان التامه ] أشد من حبه لكماله الثانوى. فنفرتة من عدم ذاته أشد من نفرتة من عدم

كَمالاته الثانويه، فالإنسان لو وجد من حين وجوده معذباً، لسأل عن السبب في كونه معذباً.

ومعنى هذا السؤال أنه يحبّ ذاته، ومن ثمّ ينفر من ألمها وعذابها وإلاّ لما سأل، فحبّه لوجوده دليل خيريه وكمال وجوده، ومعها كان مقتضى العناية تأمينه وإيجاده لا حرمانه منه.

ثمّ ليلتفت إلى أنّ العناية والرحمه لم تكون في أصل وجود الذات الخبيثه فقط، وإنما وجود هذه الذوات عنايه بالنسبه إلى النظام الكلّي وإلى الذوات الصالحه حيث تمتحن هذه الذوات الطاهره بالذوات الخبيثه، فيكون في ذلك رقيها واستكمالها.

المحور الثالث: بعد تسليم العدل في وجود الذات الخبيثه والعنايه والرحمه في خلقها، بم نفسير خلودها في العذاب من قبله سبحانه وتعالى؟

والجواب: حسب آخر التحقيقات الفلسفيه، كما ذكر ذلك الآخوند الملا صدرا في الشواهد الربوبيه، أنّ الملكات السيئه بعد أن تشتدّ رسوخاً في الإنسان وتستحكم فيه وتتجذر في وجوده وتصبح جزءاً منه، وتكون فعلاً- وصوره نوعيه طارئه على انسانيته. فيكون [حيواناً ناطقاً سيّباً] أو [حيواناً ناطقاً بهيمه] أو [حيواناً ناطقاً شيطاناً]، بل يكون أشدّ سبعية من السبع الحيوان، وأضلّ من الحيوان البهيمه، وأكثر شيطنه من الشيطان حتّى لربما يصل درجه يتعلّم منه الشيطان، كلّ ذلك لاستعانه سبعيته بالناطقيه، كذا بهيميته وشيطنته، حيث تتأمر على قوّه العقل وتجعلها أسيره وخادمه وطيعه لها، وهذا ما يفقده الحيوان العادى والشيطان.

فإذا وصل الإنسان إلى هذه الدرجه، علماً أنها باختياره وكمال إرادته، فالطريق مفتوح للتراجع وصياغه الذات من جديد بشكل حسن مادام في هذه الدنيا، فاذا وافاه الأجل وهى فصول له كانت نتيجة هذه الذات الخلود في العذاب قهراً، (وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا

فليس الخلود منه تعالى، وإنما من الإنسان حيث يوصل نفسه إلى درجه، باطنها وجزاؤها العذاب الدائم.

قد يقال: إنَّ صيروره الناطق سُبْعاً أو بهيمه أو شيطاناً قسر للطبيعه حيث تضادد هذه الصور الناطقيه، والقسر الدائمي.

فالجواب: إنَّ هذه الصور عادت وأصبحت فصلاً له، فكما فسّر الخلود بفصليتها، تفسّر صيرورتها جزءاً من طبيعه الإنسان فلا قسر، ولكن لا يعنى ذلك تحول العذاب إلى عذب للملاءمه مع طبيعته، لبقاء المضادده مع الناطقيه حيث لم يفقد هذا الموجود عقله ومن ثم يبقى هذا الجزاء عذاباً وألماً.

المحور الرابع: سلّمنا العدل والعنايه وفهمنا فلسفه الخلود، إلاّ أنا نسأل لِمَ لم تكن هناك عنايه اخرى زائده على ما تقتضيه الذات، تستبدل الذات الخبيثه بذات طيبه صالحه، وتغير الطينه السجنيه إلى اخرى علينيه إحساناً وتفضلاً منه تعالى ينقذ به الذات من خباتتها ومصيرها السيء؟

فالجواب: إنَّ السؤال يستبطن مغالطه؛ لأنّ الذوات الصالحه بكلّ أنواعها ومراتبها وأفرادها المفروضه إما وجدت أو ستوجد فتبديل الخبيث إلى طيب لا يزيد من أفراد الطيب، وإنما يكون عين المبدّل إليه خارجاً والمفروض أنه قد وجد.

وبعباره أخرى: فالأمر يدور بين ايجاد الخبيث وعدم ايجاده، وقد أشرنا أنّ أصل الايجاد وإن كان مع العذاب عنايه فهو في عين كونه عذاباً إلاّ أنه يستبطن الرحمه و الوصل ولكّنه مع الأسماء الجلاليه وتركه وعدم ايجاد فصل وجفاء «كفى بى فخراً أنّ تكون لى ربّاً» وهذا الفخر موجود حتّى فى إبليس، فإنّ ربّه ومدبره الله وهو موضع فخره وهو فى العذاب مقيم.



## ٨. القطع الطريقي و الموضوعي

اشاره

ص: ٣٤٣





الحديث في هذا البحث يقع ضمن نقاط:

## ١ . فهرس عام للبحث

القطع إما طريقي، دوره الكشف عن الحكم الشرعي ولم يؤخذ في القضييه الشرعيه المجمعوله وثمرته إجمالاً-التنجز؛ وإما موضوعي، مأخوذ في موضوع القضييه الشرعيه وهو على أقسام:

١. ما يؤخذ تمام الموضوع بنحو الصفتيه

٢. ما يؤخذ تمام الموضوع بنحو الطريقيه

٣. ما يؤخذ جزء الموضوع بنحو الصفتيه

٤. ما يؤخذ جزء الموضوع بنحو الطريقيه

هذا ما ذكره الشيخ الأنصاري وأضاف الآخوند في تمام الموضوع الصفتي والطريقي سواء أصاب أم أخطأ.

في تقديرنا عدم إمكان تصوير الطريقي تمام الموضوع مع الخطأ.

والميرزا النائيني أشكل في الطريقي تمام الموضوع.

والشيخ الإصفهاني أشكل في تصوير الصفتي مطلقاً [تمام الموضوع وجزئه].

و الشيخ الحائري فسّر الصفتي والطريقي بمعنى يختلف عن الدارج بين الأعلام.

الشيخ الأنصاري وبتبعه النائيني والعراقي دمّجوا بين البحث عن أقسام القطع مع بحث أخذ القطع بالحكم في موضوع ذلك الحكم

ص: ٣٤٥

فى بحث واحد والآخوند فصل بين البحثين وهو الأنسب.

الهدف من البحث فى أقسام القطع

١. قيام الأمارات مقام القطع الطريقى، فكان ولابد من فرز الأقسام، وتحديد الصفتى بشكل دقيق حتى يعرف عدم قيام الطرق مقام العلم فى الموارد التى أخذ فيها صفتياً.

٢. تنجيز الحكم الشرعى

٣. أخذ القطع والطريق فى موضوع نفسه.

صرف أخذ العلم فى الأدله الشرعيه [ كما هو كثير ] هل يعنى أخذه إثباتاً فى الموضوع أو أنه ظاهر فى الطريقيه ما لم يدل دليل على أخذه موضوعاً؟

افترض البعض أن الظهور الأولى للطريقيه لظهور العلم فى الحكايه، فالصفتى يحتاج إلى قرينه.

بل الظهور الأولى فى الطريقيه المحضه، فأخذه جزءاً أو تمام الموضوع بنحو الطريقيه يحتاج إلى دليل انطلاقاً من نكته الطريقيه التى تعنى أن العلم لا لون له إلا الحكايه فأخذه موضوعاً يحتاج إلى قرينه، وانطلاقاً من طبع العلم وأنه منجز فمن باب التعبير عن ثبوت الشىء يعبر بالعلم المنجز له.

و عرض مجموعه من النماذج الفقهييه التى أخذ العلم فيها، ومنها تنضح أهميه البحث فى أقسام القطع، حيث يتحدد على ضوئه طبيعه الأخذ فى هذه النماذج.

النموذج الأول: أخذ العلم فى الركعتين الأوليين من كلّ صلاه.

النموذج الثانى: بناء على صحه مقوله الأخباريين، فأفضل صياغه لكلامهم: أخذ العلم النقلى فى موضوع الأحكام الشرعيه.

النموذج الثالث: علم المجتهد من الطرق المتعارفه أخذ فى موضوع رجوع العامى له فى التقليد.

النموذج الرابع: «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» فقد التزم البعض كالسيد الخوئى أن الرؤيه طريق محض، وآخر أنه جزء الموضوع.

النموذج الخامس: أخذ علم القاضى بالخبر فى موضوع حكمه فى ما إذا تبرع شاهد بالشهادة من دون طلب من القاضى وبدون لفظ أشهد، وإنما قال: المال لزيد.

النموذج السادس: التجرى متقومّ بالعلم الخاطئ، إلا أننا أشرنا أنه أعم مورداً فيحصل مع العلم المصيب ومع غير العلم.

النموذج السابع: أخذ العلم فى موضوع جواز قضاء القاضى بعلمه فى الأمور الحسيه أو القريبه منه فى حقوق الناس، وفى حقوق الله وقع الكلام أنه يحكم بعلمه أو لا؟ وقد وافق البعض على شرط العلم الحسى، وهناك حدود أخذت فى موضوعها طرق ظنيه بنحو الصفته، فلا يقوم العلم حينئذ مقامها.

النموذج الثامن: انتهى صاحب الحدائق إلى أن النجاسه أخذ جزءاً من موضوعها العلم، وليس موضوعها صرف العين النجسه والملاقاه.

النموذج التاسع: يظهر من الميرزا النائنى أن الأحكام العقلية طراً قد أخذ فى موضوعها العلم بالموضوع. ونحن أشرنا إلى صحه ذلك فى حكم العقل بالحسن والقبح فى مرتبه الفاعليه، وأما مرتبه الفعلية الناقصه فلم يؤخذ العلم فى موضوع الحكم العقلى.

وينقض عليه بما قبله من وجود أحكام عقلية ظاهرية طريقه، حيث تدلّ على وجود واقع مجهول.

النموذج العاشر: ما ألفت إليه صاحب المنتقى فى الإستصحاب حيث أخذ فى موضوعه اليقين السابق. ومن ثمّ وقع الكلام فى كيفية قيام الأمارات مقام هذا اليقين.

النموذج الحادى عشر: جواز الإسناد إلى الله والشريعته والدين أخذ فى موضوعه العلم.

هذه النماذج وغيرها تعكس أهميه البحث الذى فى أيدينا، لأجل معرفه طبيعه العلم المأخوذ فى الموضوع وأنه بنحو الطريقه أو الصفته، أخذ جزءاً أو كلاً، بعد الفراغ عن أنه أخذ فى لسان الدليل

موضوعاً أو طريقاً محضاً، وفي أيّ مرتبه من مراتب الحكم، وبعد الفراغ عن إمكان هذه الأقسام أو بعضها حينئذ يبحث الفقيه عن القرائن الإثباتية عن طبيعه المأخوذ كي يعرف بعد كلّ هذا أنّ الأمارات تقوم مقامه أو لا.

ألفتنا سابقاً ونؤكد أنّ العلم الذي يؤخذ في الموضوع في بعض الأمثلة ليس طراً موضوع الحكم الفعلي وإنما قد يؤخذ من قبل الشارع في موضوع الفعلية التامه وقد يؤخذ في موضوع التنجيز والفاعليه، بل لا يبعد أنّ المأخوذ في الموضوع أحياناً وإن أخذ في لسان الدليل في موضوع الإنشائي إلا أنه مأخوذ شرعاً وعلى صعيد المراد الجدى في مرتبه لاحقه، كلّ هذا خلافاً لما يظهر من كلمات الأعلام من أنّ القطع إذا أخذ موضوعاً فإنما يؤخذ في موضوع الإنشائي بمعنى أنه يكون قيد الفعلية الناقصه.

ص: ٣٤٨

## ٢. حقيقه القطع الموضوعى الصفتى والطريقى

إنّ القطع الطريقى المحض من حيث الماهيه نفس حقيقه الموضوعى الطريقى من الجبهه الطريقيه ، إلاّ أنه فى الطريق المحض لم يلحظ إطلاقاً من قبل الشارع؛ إذ الملحوظ من قبله يعنى أنه موضوع شرعاً لمرتبته من المراتب، ومن ثمّ فدخاله الطريقى المحض فى التنجيز أو فى أى مرتبه تكون عقليه، بمعنى أنّ العقل يأخذه موضوعاً فى مرتبه ما من مراتب الحكم لا الشرع أو يؤخذ فى كلام الشارع - كما ألفتنا - إلاّ أنه إرشادى إلى الثبوت فيكون طريقاً محضاً حينئذ.

وبما أنّ كلّ واحد من الأعلام نظر إلى زاويه من حقيقه القطع الطريقى فقد اختلفوا فى تعريفه ونشير إلى أهمّها:

١. تعريف الشيخ الأنصارى والآخوند: العلم نور لنفسه ولغيره، فإذا أخذ العلم موضوعاً من حيث نوريته لنفسه فهو صفتى، وإذا أخذ من حيث نوريته لغيره فهو موضوعى طريقى.

٢. تعريف الميرزا النائينى: إن لوظ العلم موضوعاً من حيث المعلوم بالذات فهو صفتى، وإن لوظ العلم بما هو متعلّق بالخارج فهو الطريقى، وهو يقرب من تعريف الآخوند.

٣. تعريف الشيخ الحائرى: إن أخذ العلم من حيث الكشف التام موضوعاً فهو صفتى، وإن أخذ العلم من حيث أنه معتبر و حجّه و منجّز فهو طريقى.

٤. تعريف الشيخ العراقى: فالمقتنص من مجموع كلماته: العلم الموضوع إن لوظ من حيث هو صفه نفسانيه متعلّقه بالمعلوم بالذات فتلك الصفه هى الصفتى، وإن لوظ فى العلم الموضوع المعلوم بالذات أو بالعرض فهو طريقى. وهذا يقرب من تعريف الشيخ الأنصارى.

وقد صاغ الشيخ الإصفهاني هذا التعريف بصياغته علمية: إن لوحظ الوجود الذهني من حيث هو وجود في نفسه متميز عن الصورة المعلومه بالذات، أى من حيث هو وجود و تقوم به الصورة المعلومه بالذات فهو صفتي، وإن لوحظ المعلوم بالذات والصورة القائمه به فهو طريقي. إلا أنه ذكر أن هذه التفرقة فرضيه بحثه لا واقع إثباتي فقهي لها، وتحليل عقلي دقيق لا وجود له في لسان الأدله والمحاورات، وليس مراد الشيخ الأنصاري هذا المعنى من الصفتي.

تعريف آخر للعراقي أيضاً، متصيد من كلامه: تاره يؤخذ العلم بما هو كشف محض لا شك فيه وبمعنى أنه يؤخذ بما هو نفى للشك فهو صفتي، وله درجتان:

الأولى: أن يكون النفي وجدانياً، أى يؤخذ من حيث هو نفى وجداني للشك، فلا تقوم الأمارات مقامه.

الثانيه: أن يؤخذ النفي بمعنى عدم ملاحظه الشك، فتقوم الأمارات مقامه دون الأصول المحرزه لأنها قد لوحظ في موضوعها الشك شرعاً و الأماره لم يؤخذ في موضوعها الشك شرعاً وإن أخذ عقلاً كما سيتضح في مكانه إن شاء الله.

٥. تعريف الشيخ الإصفهاني: العلم الموضوع تاره يلحظ بما هو عرض من الأعراض، وأخرى يلحظ بما أنه من مقوله الكيف.

وثالثه: يلحظ بما أنه كيف نفساني.

ورابعه: يلحظ بما أنه كيف نفساني له تعلق.

وخامسه: يلحظ بما أن معه تصديقاً وإذعاناً.

وسادسه: يلحظ من حيث كشفه التام.

هذه هي الصور المتصوره في كفيه أخذه ولا سابع لها ولا يعقل أن يؤخذ بالإشكال الثلاثه الأولى، حيث يلزم قيام كل ما يندرج تحت هذه العناوين مقامه وهو غير معقول.

وأما لو أخذ بالكيفيه الرابعه فهو قطع طريقي لقيام الظن والشك والإحتمال بل وحتى صرف التصور والإدراك مقامه حيث إنه جميعاً

كيف نفساني له تعلق.

كذا أخذه بالكيفية الخامسة يعنى أنه طريقي، لقيام الظن مقامه حيث إنه تصديق وإذعان أيضاً، وأما أخذه بالكيفية السادسة فهو وإن لم يشاركه فيه أحد، إلا أنه مع ذلك طريقي لأنّ المعلوم ملحوظ فيه ولا يمكن سلب الطريقيه عنه.

وبهذا تبلور أنّ الصفتى غير متصوّر ومن ثمّ كان ممتنعاً.

ثمّ ناقش كلّ المحاولات التى استهدفت تصوير الصفتى، مبرهنناً أنها محاولات فاشله.

[ أ ] ناقش محاوله الآخوند بأنّ حيثيه كونه نوراً لنفسه عين حيثيه كونه نوراً لغيره ذاتاً ووجوداً، فإنّ النور يعنى الكاشفيه، فعدم ملاحظه كاشفيه العلم تساوى سلب علميته.

[ ب ] ناقش محاوله الحائرى بأنّ نظريه الحائرى لم تجعل للعلم خصوصيه فى الطريقي وإنما جعلته للإعتبار، ومن ثمّ يكون عاماً للطرق والأصول المحرزه بنفس الدليل الذى يأخذ العلم موضوعاً بنحو الطريقيه، فى حين أنّ القائلين بقيام الطريق والأصول المحرزه مقام الطريقي افترضوا أنّ العلم المأخوذ قد أخذ بخصوصيته، غايته أنّ أدلّه اعتبار الطرق والأصول فيها قرينه على قيامها مقام العلم الطريقي.

[ ج ] وناقش محاوله الميرزا النائينى بأنّ ذاتى المعلوم بالذات أنه وجه متحد مع المعلوم بالعرض، ومع هذا فهو طريقي لا صفتى.

[ د ] وناقش محاوله الشيخ العراقى الأولى بعد أن صاغها بعباره فنيه بما تقدّم.

من كلّ ما تقدّم اتضح أنّ الصفتى [ حسب رؤيه الشيخ الإصفهانى ] ممتنع ومجرد فرضٍ لعدم إمكان تصويره بشكل يمكن أن يستفاد من عرف المحاورات.

٦. تعريف السيد الخوئى لا جديد فيه، وإنما يلتقى فى روحه مع بعض ما تقدّم من التعاريف.



٧. والسيد الروحاني في المنتقى لم يخرج في تعريفه عن تعريف الشيخ الإصفهاني إلا أنه حلّ عقده تصوير الصفتي بالشكل التالي:

إنّ الكاشفيه لا تسلب عن العلم ولكن إذا أخذت هذه الكاشفيه مع خصوصيه الإستقرار والإذعان الخاص [ الذى هو وليد العلم خاصه ] سيكون العلم الموضوع صفتياً ولا يقوم شىء مقامه، فإنّ الطرق وإن اشتركت مع العلم فى خصوصيه الكشف إلا أنّها جميعاً تفقد خصوصيه النفسيه اللازمه للقطع، وحيث إنّ المأخوذ هو العلم مع هذه الخصوصيه لم يصلح شىء للقيام مقامه.

المختار

إنّنا إذا كنّا نبحث عن تعريف وتحديد لكُنه الصفتي وحقيقته، فالكثير من التعاريف المتقدمه لم توفّق لأداء هذه المهمه.

وأما إذا كنّا نبحث عن الصفتي الإصطلاحي [ وهو الذى لا تقوم الطرق والأصول المحرزه مقامه بالدليل الأولى على اعتبارها، وإلا أمكن بالدليل الخاص أن تقوم بعض الطرق أو الأصول مقامه فى الصفتيه ] فالكثير من المحاولات المتقدمه صائبه وتحديد المحقق العراقى [ الثانى الذى صوّر الصفتي بدرجتين ] جيد وكذلك تصوير المنتقى.

بل يمكن الإستفاده من تصوير الحائري أيضاً بتفسير مراده من الإعتبار بالإعتبار العقلي [ لا الأعم من العقلي والشرعى كى يقال إنّ الطريقي سيكون عاماً للطرق والأصول ] ومع تفسيره بالعقلي فقط لا تقوم الطرق والأصول مقامه لاختصاصه وجداناً وتكويناً بالعلم، وإنما لابدّ من التماس ذلك من الدليل إعتبارها.

كذا يمكن توجيه تصوير الميرزا النائيني والآخوند صاحب الكفايه بأنّ الصفتي هو المعلوم بالذات بما هو صورته ذهنيه، فإنه وإن كان ذاتيه الحكايه إلا أنه يمكن أن تضاف إليه خصوصيه تمنع من قيام شىء مقامه وتجعله صفتياً كالتى ذكرها صاحب المنتقى.

يناقش الشيخ الإصفهاني فى حصره السداسى لكيفيه أخذ العلم،

ص: ٣٥٢

حيث يمكن تصوير كيفية سابعه وهي أخذة من حيث هو عرض أو أئى قسم آخر مع خصوصيه الإستقرار والإذعان الخاص [ التى ألفت إليها صاحب المنتقى ]، فيكون صفتياً اصطلاحياً لا يقوم مقامه شىء.

بل لو أخذ بالكيفيات الثلاث الأول مع تقييده بالخصوصيه لكان قطعاً صفتياً تكوينياً أيضاً علاوة على كونه إصطلاحياً، وذلك باعتبار أنه عرض أو كيف أو كيف نفسانى، وجميعها صفه لم تلحظ فيها الكاشفيه.

ألفت المحقق العراقى إلى أن الآخذ للعلم [ فى ما نحن فيه ] الشارع فى مقام القضييه الحقيقيه، فهو يأخذ علم المكلف موضوعاً فى الحكم الشرعى وفى هذه الحاله الملحوظ المأخوذ هو مفهوم العلم لا واقعه، وهو يمكن تفكيكه عن المعلوم وليس خارجاً عن لسان المحاوره كما صوره الشيخ الإصفهانى، والذى يصعب تفكيكه واضطربت كلمات الفلاسفه فيه هو واقع العلم حيث يصعب تفكيكه عن المعلوم، وإذا فكك فبالتحليل العقلى الدقيق الذى لا يلتفت إليه فى لغه القانون والمحاوره.

وبهذا أمكن تصوير العلم الصفتى التكوينى مع الإصطلاحى ثانيه بشكل واقعى يمكن الإلتفات إليه وممارسته.

قد يقال: إن هذه التصويرات للصفتى الإصطلاحى متنوعه ولا تلتقى فى روحها فى تصوير واحد، فهل يعقل أن تكون له هذه المعانى المتعدده.

فالجواب: إنها ليست معان متعدده، وإنما هى بمثابة أقسام للصفتى الإصطلاحى، وكلّ علم من الأعلام حينما تنازل النماذج الفقهيّه مثل قسماً منه، حيث إن ألسنه أدله هذه الأمثله التى أخذت العلم موضوعاً أنه لا يقوم مقامه شىء، إلا أنها اختلفت فى كيفية هذا الآخذ بحيث لا يقوم مقامه شىء فكانت هذه التصويرات.

اتضح من التحديدات المتقدمه للصفتى الإصطلاحى والطريقى

الذى يقابله، أنّ الصفتى الإصطلاحى عبارته عن العلم الموضوع الذى لا يقوم مقامه طريق أو أصل محرز بحسب الأدله العامه المعبره لها، وهو يشمل الصفتى التكوينى والطريقى التكوينى الذى أخذت معه خصوصيه تمنع من قيام الأمارات والأصول مقامه.

وإنّ الطريقى الإصطلاحى عبارته عن العلم الموضوع الذى يقوم مقامه الأماره و الأصل المحرز بحسب دليل اعتبار كلّ منهما، وهو يخص جزءاً من الطريقى التكوينى، وهو فاقد لخصوصيته المانع.

ومورد الثمره الفقهيّه هو العلم الصفتى والطريقى الإصطلاحى لا التكوينى، إلاّ أنه بهذه البلوره مغفول عنه فى كلمات الأعلام فى الأصول. وإن كنت تجدهم إرتكازاً يقرّون ذلك، حيث إنهم فى حالات عدّه فى الفقه يكون العلم المأخوذ طريقياً تكوينياً، ولكنهم لا يقيمون الطرق والأصل مقامه، وما ذلك إلاّ لأنّ المعيار هو الطريق والصفتى الإصطلاحى، وإنّ هذا الطريقى وإن كان طريقياً تكوينياً، إلاّ أنه أخذت معه خصوصيه منعت من القيام مقامه فكان صفتياً بالإصطلاح.

بل حينما نتصفح كلّ الأمثله الفقهيّه التى أخذ العلم موضوعاً فيها لا نلاحظ أثراً للعلم الصفتى التكوينى، وإنما المأخوذ فيها جميعاً العلم الطريقى التكوينى، غايته إنّ بعض الأمثله أخذ الطريقى موضوعاً فيها مع خصوصيه تمنع من قيام الطرق والأصول مقامه فهو صفتى اصطلاحى، وفى البعض الآخر لم تؤخذ الخصوصيه فهو طريقى اصطلاحى أيضاً، وإلاّ جميعاً وعلى صعيد التكوين أخذت حيثه الكاشفيه التكوينيه، وربما يكون سر ذلك أنّ العلم آله ومرآه.

وقد ألفت الفقهاء طراً إلى هذه الظاهره الفقهيّه، وكما ذكرنا منعوا فى بعض الأمثله وبوحى من ارتكازهم من قيام الطرق والأصول مقام العلم بسبب الخصوصيه التى أخذت مع العلم.

وحينئذ لا بدّ أن ينصبّ الجهد الفقهى على البحث عن الخصوصيه

وكيفيه إثباتها.

نعم، في خصوص مثال التجري الإصطلاحي هناك مجال للقول بأنّ القطع المأخوذ في موضوعه الصفتي التكويني. (1).

إثبات الصفتي الإصطلاحي يحتاج إلى بيان زائد، والصفتي التكويني يحتاج إلى بيان أكثر، أي إنّ الظهور الطبيعي للقطع المأخوذ في لسان الشارع في الطريقيه الإصطلاحيه، وأما ظهوره في أخذه مع خصوصيه [الصفتي الإصطلاحى] فيحتاج إلى مؤونه زائده، فضلاً عن الغاء صفه الكاشفيه [الصفتي التكويني] فيحتاج إلى بيان أكثر مؤونه.

ص: ٣٥٥

---

١- (١). [س] هل هذا يخص الإصطلاحى أو يتصوّر في التجري اللغوى في صورته المطابقه؟ [ج] فى الإصطلاحى وفى غيره مادام فى المقدمات فهو صفتي فإذا تلبس بالمعصيه الخارجيه كان موضوعاً على نحو الطريقيه حينئذ. [س] هل الصفتيه خاصيه بالتجري مع القطع أو تتأتى فى الظن والإحتمال؟ [ج] الجميع صفتي القطع والظن والإحتمال على شرط الخطأ أو مع الاصابه مع عدم التلبس بالفعل الجارحى وإلا كان طريقياً.

## ٣ . في تحقيق ما يمكن وما لا يمكن من أقسام القطع

### مناقشه الإصفهاني في القطع الموضوعي الصفتي

الشيخ الإصفهاني ناقش في إمكان القطع الموضوعي الصفتي بما تقدّم منه من عدم إمكان تصويره، وأنّ كلّ الحالات المتصوره إما غير معقوله أو قطع طريقي.

وقد سبقت مناقشته حيث أمكن تصوير الصفتي التكويني والإصطلاحى وبأشكال متعدده، فالحق إمكانه.

كما ناقش في واقعيه القطع الطريقي تمام الموضوع، وأنه مجرد فرضيه لا واقع إثباتي له في الفقه، وهو على حق. ومن ثمّ لخص الأقسام في الطريقي المحض، والطريقي جزء الموضوع، ولم يكتف بذلك حتّى نسب للشيخ أنّ مراده هذا لاغير.

### مناقشه صاحب الكفايه

إنّ صاحب الكفايه ألفت [ وهو على حق ] على عدم معقوليّه الطريقي والصفتي جزء الموضوع مع الخطأ؛ لأنّ الجزء الثاني هو الواقع مع الخطأ في العلم يتخلّف الجزء الثاني، ومن ثمّ حصر حاله الخطأ في الطريقي والصفتي تمام الموضوع.

### مناقشه النائيني في الطريقي تمام الموضوع

### اشاره

الميرزا النائيني ناقش في معقوليّه فكره الطريقي تمام الموضوع؛ لأنّ الطريقي آله للواقع ويلحظ فيه الواقع، فلا يمكن أن يؤخذ هو فقط مستقلاً من دون دخل للواقع وأخذه معه، لاستحاله اجتماع اللحاظ الآلي والإستقلالي في شيء واحد، علماً أنه يظهر من بعض كلماته أنّ المحذور ليس عقلياً وإنما لزوم اللغويه والتهافت.

والشيخ العراقي يجيب عن إشكال الميرزا النائيني العقلي: إنّ المشرّع حين تشريعه لو كان يأتي بحقيقه القطع الطريقي وواقعه في ذهنه لأمكن القول أنه حين كونه آله لا يمكن أن يلحظ إستقلالاً فلا يكون تمام الموضوع، ولكن الذي يحصل هو أنّ المشرّع يشير إلى قطع المكلف من خلال عنوان ومفهوم، فينظر استقلالاً إلى القطع الآلي عند المكلف فيأخذه تمام الموضوع في حرمه شرب الخمر، فالآليه عند المكلف حين ما يتلبس بالقطع، ولكنّه عند المشرّع يلحظ هذا الآلي من خلال مفهوم اسمي.

وبعبارة أخرى: حيث إنّ الشارع ينظر إليه من خلال المفهوم الإسمي واستقلالاً أمكنه أن يلحظ حيثه الآليه في قطع المكلف من دون لحاظ ذي الآله وهو المنكشف بالقطع.

وهذا الحلّ هو نفسه الذي ذكره [ وألفتنا إليه في النقطة السابعة ] رداً على الشيخ الإصفهاني في بيان واقعه الصفتي و التكويني ووقوعه في لسان القانون والمحاورة.

### تصوير الإصفهاني عن الطريقي تمام الموضوع على ضابطه الميرزا

والشيخ الإصفهاني أجاب الميرزا النائيني بنفس ضابطه الميرزا النائيني في الصفتي و الطريقي، فصور الصفتي عند الميرزا النائيني [ النظر للمعلوم بالذات بما هو هو ] الطريقي تمام الموضوع؛ لأنّ خاصيه الصورة الإراءه، وعدم أخذ الخارج كجزء في الموضوع، بعد أن ناقشه في الصفتيه بما تقدّم، وصور الطريقي عند الميرزا النائيني الطريقي جزء الموضوع.

و هذا الجواب مقبول لو كان الميرزا النائيني [ كما هو الظاهر منه ] يتكلّم في الطريقي التكويني وأنه لا يكون تمام الموضوع.

وإلا لو كان كلامه في الطريقي الاصطلاحي فقد سبق أنّ ضابطه الميرزا النائيني جيده في الصفتي بعد ضمّ تقييم المنتقى لها، وأنه

طريقي تكويني أخذ مع خصوصيه تمنع من قيام الطرق والأصول المحرزه مقامه.

فهو وإن كان يمكن أن يقع تمام الموضوع إلا أنه صفتي لا طريقي فلا يصلح نقضا ولكنه كما ذكرنا خلاف الظاهر من كلام الميرزا النائيني ومن ثم يكون جواب الشيخ الإصفهاني سليماً.

### مناقشتنا في الطريقي تمام الموضوع

لنا ملاحظه على الطريقي تمام الموضوع مع الخطأ فإن الإصطلاحى بل مطلق التكويني [ حتى لو كان منه صفتياً بالإصطلاح ] فإنه مجرد فرض؛ وذلك لأن معنى «الطريقي» أنه يرى الواقع وهو مقوم لطريقيه وإن لم يؤخذ الواقع جزءاً من الموضوع، فالخمر وإن لم يؤخذ في الموضوع شرعاً لأن الفرض أن القطع تمام الموضوع إلا أنه لا بد من فرضه ولو بنحو القضية الحينيه بعد أن كان القطع المأخوذ طريقياً، فإنه يعني أن المأخوذ حصه من الآليه وهي الإستطراق للخمر لا كل استطراق وإن لم يكن لخمر وإنما لشيء آخر، ومع الخطأ لا إراءه للخمر، فلو كان مع ذلك قد أخذ تمام الموضوع فهو معناه إما أخذه حتى من جهه عدم كشفه عن الواقع وهذا هو الصفتي التكويني، أو أخذ الإستطراق بشكل مطلق لا لخصوص الخمر وهو غير معقول.

فتلخص مما تقدم [ حسب وجهه نظرنا ] أن كل الأقسام ممكن أخذها موضوعاً شرعياً عدا:

القطع الموضوعى الطريقي تمام الموضوع مع الخطأ. (1)

ص: ٣٥٨

١- (١). [س] القطع الطريقي المحض مع الخطأ يكون منجزاً أو لا؟ [ج] كلاً، وإنما يكون قطعاً موضوعياً لقبح وحرمة الجراه. [س] إشكالكم فى الموضوعى الطريقي تمام الموضوع مع الخطأ يخص الشرعى أو الموضوع القطع (الطريقي المحض)؟ [ج] فى نفسه ممتنع بغض النظر عن الآخذ له وأنه الشرع أو العقل.

والقطع الموضوعى الطريقي جزء الموضوع مع الخطأ كما ذكر الآخوند.

كذا الصفتى جزء الموضوع مع الخطأ.

فتنحصر صورته الخطأ إمكاناً بالصفتى تمام الموضوع.

### الشك الموضوعى الطريقي

أوقع الأعلام هذا التقسيم للقطع فى الظن والشك أيضاً كما سيأتى. وهنا يتساءل: إنَّ الشك الموضوعى الطيقى غير معقول؛ لأنَّ الشك لا حكاية فيه وحالُه حالُ الجهل المركب، بل لا يعقل حتَّى الطيقى المحض.

والجواب كما أشار إليه الفشاركى: إنَّ الشك البسيط يختلف عن الجهل المركب، حيث أنَّ فيه درجةً من العلم والإراءه، إلاَّ أنها هابطه إذ لا غفله مطلقه كما فى الجهل المركب. ومن ثمَّ كان العلم بأنه لا يعلم فضيلةً أو نصفَ العلم أو درجةً من العلم.

ومع هذا تتصور الطريقيه والإراءه فى الشك بل حتَّى فى الوهم باصطلاح المناطقه، ومن ثمَّ أمكن أن يؤخذ طريقياً سواء محضاً أو من قبل الشارع فى موضوع الحكم الشرعى. كذا يمكن أخذه فى الموضوع طريقياً تكوينياً مع خصوصيه تمنع من قيام شىء مقامه. وهذه الخصوصيه فى الشك هى اضطراب النفس والتردد، وفى الوهم هى التجافى وعدم الإعتناء به، وبهذا يكون صفتياً اصطلاحياً. ويمكن أيضاً أن يؤخذ بنحو الصفتيه التكوينييه على حدِّ أخذ العلم ومن نفس الحيثيه.



إشاره

والحديث في هذه النقطة سيتمّ ضمن محاور متعدده:

المحور الأول: قيام الأماره والأصل مقام القطع الطريقي المحض

إشاره

(١)

اتفقت الكلمه على قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي المحض و وقع الخلاف في تخريج ذلك فنياً، و كانت صورته البحث علميه صرفه إلاّ أنّ الحق أنّ للبحث ثمرات جمّه تظهر في بحث الحجج، وله ثمرات في المحاور الأخرى من بحثنا هذا كما سيتضح.

إشكالان في قيام شيء مقام الطريقي المحض

السبب الذي حدا بالأعلام التفكير في تخريج القيام علمياً وجود إشكالين يمنعان من قيام شيء مقام القطع الطريقي المحض، لا بدّ من الإجابة عنهما كي يكون القيام المتفق عليه سليماً من الناحيه النظرية العلميه.

الإشكال الأول: إنّ القطع الطريقي المحض عباره عن قطع موضوعي بنظر العقل في قضيه عقليه ذات محمول عقلي وهو التنجيز.

وبعباره اخرى: إنّ العقل يأخذ العلم [ الذي لم يأخذه الشارع في تشريعه ] موضوعاً لحكم العقل بتنجيز الحكم الشرعي، وتحديدأ: يأخذه موضوعاً في حين أخذه بنحو الطريقيه؛ لأنّ العقل يحكم بتنجيز الواقع بلحاظ وصوله. ومن ثمّ كان البحث عن القيام مقام القطع الطريقي المحض في الواقع بحثاً عن قيام الطرق والأصول مقام القطع الموضوعي [ بأخذ العقل ] والطريقي [ بحكم العقل بالتنجيز ].

ص: ٣٦٠

حينئذ يتساءل: إنَّ الشارع حينما يتعبد بالأماره والأصل وقيمهها مقام هذا القطع، هل يتصرف في موضوع القضية العقلية أو في الحكم العقلي [محمول القضية]؟

فإن قيل: في الموضوع، فإنه يقال: إنَّ الموضوع العقلي تكويني محدد له أثر تكويني، ومثل هذا لا يقبل التوسعه الإعتباريه، فألف اعتبار لا يحقق موضوعاً تكوينياً كي يترتب أثره عليه.

وإن قيل: إنه في المحمول، فإنه يقال: إنَّ المحمول حكم عقلي أيضاً، ولا معنى لتدخل الشارع فيه.

وهذا الإشكال هو الذي سيكون محور الحديث في بحثنا هذا.

الإشكال الثاني: لو فرضنا جدلاً عموميه الموضوع في القضية العقلية للعلم والعلمى لدى العقل، فاعتبار الشارع لطريق معين يعنى الورد [لأنه إيجاد تعبدى لمصداق للموضوع العقلي فهو تصرف في الموضوع الواقعي] وهو نوع من التصويب؛ لأنه يعنى حينئذ تسجيل المؤاخذه عقلاً على عصيان ما أفتى به المفتي وإن كان فتواه مخالفاً للواقع، لأن فتواه مصداق لموضوع حكم العقل.

بل المشكله قائمه حتى لو كان تصرف الشارع بنحو الحكومه الواقعيه، نعم مع الحكومه الظاهريه يرتفع الإشكال حيث لا تصويب.

وهذا الإشكال سوف يتناوله الأعلام بعمق تقريراً وجواباً في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وأما هنا فيكتفى بالمرور السريع على إجابته، والإلفات إلى النكته الأساسية في حل الإشكال.

### مباني التخريج العلمى فى هذا البحث

والسرّ في اختلاف الأعلام في التخريج العلمى لقيام الأماره والأصل مقام القطع الطريقي المحض [أى اختلافهم في الإجابة عن الإشكاليين المشار إليهما] يرجع إلى اختلاف مبانيهم في تفسير وفهم حقيقه الحجّيه في الطرق والأصول [حتى بلغ عمدتها الخمسه].

فلا بدّ من معرفه الحجّيه أنها ما هي؟ كي يعرف أنّ تصرف

الشارع أين هو؟ فإن كان في الموضوع أو المحمول للقضية العقلية [الإشكال الأول] عولج هنا، وإن كان بنحو الورد الذي يستلزم التصويب [الإشكال الثاني] عولج في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

وبهذا يظهر الجواب عن السؤال عن الفرق لباً بين بحثنا هذا وبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي؛ فإن كلاً منهما يبحث عن القيام مقام القطع إلا أنه من زوايا متعددة، ومن ثم فبحثنا وإن عنون بالقيام مقام القطع إلا أنه عرّف أنه ليس كل البحث وإنما من زوايه محدّده أشرنا إليها.

علماً أنّ البحث لمعرفة ماهية الحجّيه متفرع على معرفه الحثيات الثلاث في العلم [التي ألفت إليها الميرزا النائيني] لكي نحدّد الحث الذي تقوم الطرق والأصول مقامه.

### الحجّيه في تفسير الشيخ

الشيخ الأعظم صوّر القيام بشكل إجمالي حيث ذكر أنّ التنجيز وإن كان أثراً للعلم، إلا أنه بتعبد الشارع واعتباره منجزاً يُجعل في رديف العلم.

علماً أنّ مبنى الشيخ الأنصاري في حقيقه الحجّيه جعل الحكم المؤدّي، بمعنى وجوب السوره ظاهراً المطابق للمخبر عنه بالخبر، وحرمة شرب الخمر وملكيه كذا. فمفاد الحجّيه مفاد الحكم الفقهي إلا أنه حكم فقهي صورته وأصولي لثباً لأنه طريق موصل للواقع. هذا المبنى هو مبنى الشيخ الأنصاري في أكثر الرسائل.

وله مبنى آخر أقلّ انتشاراً في الرسائل وهو أنّ حقيقه الحجّيه هي الأمر التكليفي بالعمل بخبر الواحد - مثلاً - ومتابعته، فمعنى حجّيه خبر الواحد في أنّ السوره واجبه وفي أنّ العصير العنبي حرام، هو وجوب العمل بهذا الخبر ومتابعته، لا - وجوب السوره ظاهراً وحرمة

العصير العنبي ظاهراً كما هو المبنى الأول. وعبارته (قدس سره) فى قيام الطرق والأصول مقام القطع الطريقي المحض تنسجم مع كلا مبنيه.

والآخوند أيضاً كالشيخ الأنصارى فى إجمال تصويره للقيام حيث ذكر أنه جعل ما يكون منجزاً، كما أنه لم يستقر على مبنى واحد فى حقيقه الحجّه، وإنما ذكر مبنى الشيخ الأنصارى، وذكر مبنى الطريقيه [ وقد سبقه إلى ذكره الشيخ الأنصارى فى الإسناد مع ايضاح له إلا أنه لم يعتمد ] وذكر تفسيراً رابعاً وهو جعل المنجزيه والمعذريه. وظاهر التعبير فى التفسير الرابع أنّ التصرف من الشارع حصل فى محمول القضية العقلية.

### الحجّه فى تفسير الميرزا

الميرزا النائينى تكلم بإسهاب حول الموضوع، ويمكن أن نوجز كلامه ضمن النقاط التاليه:

### حيثه الكشف فى القطع

إنّ القطع له حيثتان تكوينيتان وأثران كذلك:

الحيثه الأولى: حيثه كونه صفه قائمه بنفس العالم، وهذا هو الصفتى التكوينى حسب [ رؤيه الميرزا النائينى ] أو الإصطلاحى [ حسب تصوّرنا ]، وعلى آيه حال لا يقوم مقامه شيء من هذه الحيثيه.

الحيثيه الثانيه: أنه كشف ونور لغيره.

ونضيف أنه لا يخفى أنّ الكشف لا يخص العلم القطعى، وإنما هو موجود فى الظن والشك والوهم كما ذكر الفشاركى، غايه ما هنالك أنّ أرقى أنواع العلم بل العلم التصديقى هو القطع، ويليه الظن، وأما الشك والوهم فالكشف فيهما تصوّر لا أكثر مع حفظ فارق الدرجه بينهما.

### الجرى العملى

ص: ٣٤٣

و الأثر الأول لتلك الحيشه هو الجرى العملى والإذعان ومتابعه العلم وعقد القلب والبناء عليه. وهذا أيضاً لا يخص العلم القطعى والكشف التام وإنما هو موجود فى العلم بالظنى إلا أنه بدرجه أخفّ تتناسب مع درجه العلم.

بل البناء والجرى العملى متصوّر فى الشك والوهم أيضاً بالبناء على أحد طرفى الشك والموهوم إلا أنه بدرجه هابطه تتناسب طردأً مع طبيعه الكشف.

هذا وقد ذكر الميرزا النائينى أنّ البناء والإذعان أثر قهرى غير اختيارى للقطع، ولكنّه تقدّم منّا أنّ الحق أنه أثر إختيارى (و) جحدوا بها وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ (١) وإن كان الطبع السليم يتابع الكشف التام.

## التنجيز

و أما الأثر الثانى لها فهو التنجيز واستحقاق العقوبه، وهو لازم ذاتى للحيشه الثانيه من القطع.

ونضيف أنّ تحقيقات المتأخرين من علماء الأصول لم تجعل التنجيز رهين العلم التصديقى فقط، بل يتصوّر أثراً ولازماً للعلم التصورى أيضاً وهو ألفتنا إليه فى بحث التجرى فى التنبه الأول، غايته أنّ الكشف التام التصديقى يلزمه التنجيز بشكل مطلق، وأما الإحتمال فيلزمه التنجيز معلقاً على عدم وجود مؤمن ومعدّر.

كما أنّ الأعلام لم يشترطوا فى لزوم التنجيز للكشف مقارنه الكشف للفعل، وإنما لو كان كشف عن حكم وغفل عنه تماماً قبل وقت الفعل، فإنه يبقى منجزاً [خاصه فى التكاليف المرتبطه بالعقيدى والدين] فإن العلم التصورى [وليس شرطاً التصديقى] وبصرف وجوده [وليس شرطاً استمراريته] يكون منجزاً للواقع وكافياً فى احتجاج المولى على عبده.

ص: ٣٦٤

إن لوحظ في التعبد الشرعى بغير العلم التصديقى التام حيشه الكشف والإراده، كان علماً تعبدياً وأماره.

وإن لوحظ في التعبد جهه البناء والجري العملى كان أصلاً عملياً محرزاً.

فارق آخر بين الأماره والأصل و هو أنّ الأماره لم يؤخذ فى موضوعها الشك بالمعنى الأعم [ مطلق عدم العلم التام ] من قبل الشارع وإنما أخذ عقلاً فقط، بخلافه فى الأصول حيث أخذ فى موضوعها الشك و عدم العلم من قبل الشارع. وهذا الفارق تترتب عليه آثار جمّه كما سيظهر فيما بعد.

### الفارق بين أقسام الأصول العمليه الشرعيه

الفارق بين الأصل العملى الشرعى المحرز وبين باقى الأصول الشرعيه [حيث تنقسم الأصول إلى محرزه وتنزيليه ومحضه ] من زاويتين:

الزاويه الأولى: إنّ الأصل المحرز نلا-حظه دوماً فى مورد الأمارات الفعلية [فى قبال اللفظيه ] كاليد فى قاعده اليد، فإنها أماره فعلية على الملكيه تُصادق دوماً معها، والأماره الفعلية ضعف فى كشفها وإحرازها من الأماره القولية لعدم وجود لسان لها يمكن أن يتمسك بعمومه وإطلاقه و غير ذلك.

الزاويه الثانيه: البناء العملى [ المقوم للأصل كما سبق ] فى الأصل المحرز مستند إلى الأماره الفعلية [ كشف الفعل ] وليس بناءً عملياً تعبدياً صرفاً. وقد اختلف الأعلام فى أنّ المعبر شرعاً فى الأصل المحرز الكشف الضعيف ويلزمه البناء العملى، أو البناء العملى المستند إلى الكشف الضعيف. (1)

ص: ٣٦٥

١- (١). [س] مع الإلتفات إلى أنّ كل أماره فعلية فهى أصل محرز فهل فعلية الأماره تتقوم فى الكاشف أو المنكشف؟ [ج] كلامنا فى الكاشف عن السنّه، إن كان لفظاً فهو أماره لفظيه وإن كان المنكشف فعل المعصوم، وإن كان فعلاً فهو أماره فعلية كاليد، وإن كان المنكشف قول المعصوم بهذه القاعده.

الفارق بين الأصل العملى الشرعى التنزىلى عن باقى الأ-صول يتلخص فى أن جعله فيه للحكم الفقهى الظاهرى، المنزّل منزله الحكم الفقهى الواقعى.

أو بتعبير آخر: جعل الحكم الفقهى الظاهرى بلسان الحكم الواقعى أو كما ذكر الشيخ العراقى أنه يشترط فى الصلاه إحرار الطهاره، فيجرى المكلف أصاله الطهاره «كُلَّ شَيْءٍ لَمَكَّ طَاهِرٌ» و يدخل فى الصلاه و يتيقن الفراغ؛ لأنّ الأصل الجارى كان بلسان التنزيل منزله الواقع. فليس هذا الأصل فقط بناءً و جرياً عملياً وإنما بناءً عملى على وجود حكم وصياغه الظاهر بقالب الواقع.

مما تقدّم يعرف الفارق بين الأصل التعبدى المحض وبين سائر الأصول الشرعيه، حيث لا يوجد فيه سوى البناء و الجرى العملى من دون نظر للواقع [ كما فى المحرز ] ولا بصياغه الواقع [ كما فى التنزىلى ] نظير الإحتياط الشرعى فى الفروج والدماء، ومثل البراءه بناءً على أنّ مفادها الرفع، وأما بناءً على كون مفادها الترخيص وأنّ التعبير بالرفع كناية عنه كما هى وجهه نظر الشيخ الإصفهانى فقد يقال إنها أصل تنزىلى.

ألفتنا إلى أنّ الأماره اعتبرت فيها حيثيه الكشف عن الواقع، بمعنى أنها اعتبرت علماً تعبدياً، أى إنّ الحجّيه المحمول على الظن والأماره تعنى أنها علم. فالشارع اعتبر هذا المحمول وهو العلم للأماره، ويظهر من كلمات الميرزا النائينى أنّ الحجّيه بهذا المعنى حكم شرعى وضعى.

وحيث إنّ العلم الطريقى موضوع فى القضييه العقلية [ التى محمولها وأثرها التنجيز ] فهذه الحجّيه بالمعنى المذكور تحلّ محلّ الموضوع فى القضييه العقلية وينحلّ الإشكال الأوّل بأنّ الشارع

تصرف في الموضوع بجعل مصداق تعبدى له، و أما الأثر وهو التنجيز فيبقى عقلياً و لا يمكن أن يكون شرعياً.

## الأصل المحرز التنزيلي

في الأصل المحرز التنزيلي [ حيث دمّج بينهما في هذا البحث ] فقد ذكر بيان مجمل أنها جعلت شرعاً مشتركه مع العلم في التنجيز. وفي بحث الإستصحاب ذكر أنّ الإعتبار فيه [ وهو أصل محرز ] اليقين السابق من حيث البناء العملي، وحينئذ قد يقال: إنّ المحرز علم تعبدى، وفي التنزيلي عبر أنه منجز للواقع بنفسه باعتبار أنه موصل للواقع، فإذا قطع به الإنسان ترتب الأثر وهو التنجيز.

في الأصل العملي المحض اعتبر منجزاً للواقع ولكن لا بنفسه وإنما بطريقه، بمعنى أننا نعلم وجداناً بالطريق للواقع، ومثل هذا العلم منجز كما ينجز العلم بالواقع مباشرة.

## الحكومه الظاهريه

الأدله التي تعتبر بلحاظ أحد حيثيات العلم تكون حاكمه على الواقع بلحاظ الطريقى [ الذى يكون بلحاظ القضية الشرعيه، لا بلحاظ القضية العقليه التي يكون العلم موضوعا فيها ]، إلا أنّ الحكومه ظاهريه لا واقعيه، فخير الواحد الحجّه و الظهور الحجّه يكون حاكماً بحكومته ظاهريه.

## الحكومه والورود

ولأجل فهم فكره الحكومه الظاهريه [ والتي هي من إبداعات الميرزا النائيني ] لابدّ من معرفه الحكومه بشكل عام وتمييزها عن الورد، فقد عرفت بأنها توسعه أو تضيق تعبد لتعبد آخر بالتعبد، والورد تضيق أو توسعه تعبد لتعبد آخر بالوجدان.

مائر آخر: إنّ الحكومه فيها تضيق وتوسعه في حين أنّ غالب حالات الورد تضيق.



ومائز ثالث: إنّ الحكومه قد تكون في الموضوع وقد تكون في المحمول، في حين أنّ الورد دوماً في الموضوع.

ومائز رابع: الحكومه دوماً فيها ناظره لدليل المحكوم [ مع اختلافهم في تفسير النظر ] وفي الورد لا نظر.

ومائز آخر: إنّ الورد قسم واحد أو قسمان، في حين أنّ للحكومته تقسيمات متعدده، واحده منها تقسيمها للحكومته الواقعيه والظاهريه.

### فرق الحكومه الظاهريه عن الواقعيه

وفرق الحكومه الظاهريه عن الواقعيه [ حسب تصور الميرزا النائيني ] أنّ الدليل الحاكم في الظاهريه وإن كان ناظراً لدليل المحكوم إلا أنه لا يوسّعه ويضيق واقع الدليل المحكوم، وإنما يوسّع ويضيق في شبكه إحراز الواقع، فالواقع على حاله، فالتوسعه ظاهريه لا واقع لها بخلاف قوله: «الطواف بالبيت صلاه» فإنه يوسّع واقعاً في شرطيه الطهاره.

هذا ويلوح من عبارته الميرزا النائيني أنّ الأدله المعبره حاكمه ظاهراً حتّى بالنسبه للقضيّه العقليه.

وقد استفاد الميرزا النائيني من ابتكاره هذا في حلّ الإشكال الأول، حيث إنه بعدما حدّد المراد من الحجّيه وأنه حكم وضعي تنزيلي، ذكر أنّ طبيعه العلاقه بين هذه الأدله والواقع هي علاقه الحكومه الظاهريه، أي التوسعه في الإحراز وبها ينحلّ الإشكال وتقوم الأدله مقام العلم المحرز.

### تخريج العراقي لقيام الطرق مقام القطع الطريقي المحض

الشيخ العراقي ناقش الميرزا النائيني وفي الوقت نفسه صاغ تخريجه الفني للقيام مقام القطع الطريقي المحض.

ناقش في تفسير الميرزا النائيني عن الأماره: بأنّ تفسير الحجّيه أنّها علم تعبدى يعني أنّها حكم تنزيلي [ أي تنزيل كشفها منزله الواقع ] والحكم التنزيلي لا بدّ أن يكون بلحاظ أثر يكون مصححاً

للتنزيل؛ إذ بدونه لا معنى للتنزيل.

وهذا الأثر إما أن يكون عقلياً أو شرعياً. فإذا كان عقلياً فهو التنجيز وهو لا يكون موضوعه إلا العلم الوجداني، وتنزيل الأماره منزله العلم الوجداني لا يجعل منه وجدانياً كي يترتب الأثر العقلي عليه.

وهذه الملاحظه كما هو واضح هي الإشكال الأول الذي سبقت الإشارة إليه.

وإن كان الأثر شرعياً فليس هو الأثر العلم التعبدي وهو الأمر التكليفي باتباع الأماره [الذي هو مبني الشيخ الأنصاري في حقيقه الحجّيه]. ومثل هذا الأثر موجود في كلّ الأدلّه الشرعيه ولا يخص الأماره، وهو المعبر حقيقه للموضوع الذي هو الأماره أو الأصل، وفلسفه هذا الإعتبار وحكمته هو كاشفيه الأماره.

وبعباره موجزه: إنّ الأثر إذا كان عقلياً فالإشكال الأول لم يعالجه في حين أنّ التخريج العلمي لا بدّ أن يستهدف حلّ الإشكال.

وإن كان شرعياً فهو لا يخص الأماره أولاً، وهو المجعل ثانياً وليس العلم والكاشفيه.

ويضيف الشيخ العراقي: حيث ظهر أنّ الحجّيه المعتره عباره عن حكم تكليفي مجعول، وهو وجوب اتباع موضوع الحجّيه [الأماره] فلا حكم تنزيلي ولا حكم وضعي، وظهر أنّ هذا الإعتبار نفسه موجود في الأصول ولا يخص الأماره، فيظهر الإشكال الأول؛ وذلك لعدم تصرّف الشارع في موضوع حكم العقل [العلم] بتوسعته، وإنما كان التصرّف في متعلقه. فالعلم الواقع مباشره موضوع التنجيز، كذا العلم الوجداني بالأمر باتباع الأماره الذي هو حكم ظاهري يكون منجزاً. (1)

ص: ٣٤٩

١- (١). [س] هل التنجيز هو للطريق [الذي هو المعلوم وجداناً]، وهو غير معقول، أو أنّ التنجيز لذي الطريق [وهو غير معلوم وجداناً وإتّما تعبداً] ومن ثمّ يعود الإشكال من جديد ولم يكن علاجاً للإشكال الأول؟ [ج] جيّد ولكن يمكن أن يقال: إنّ التنجيز للطريق بلحاظ الواقع.

وهذا البيان يفسّر كلام الميرزا النائيني في الأصل التنزيلي بعد العلم أنه إستثناء جزئي من الميرزا النائيني عن نظريته، حيث أنكر (قدس سره) الحكم الظاهري من أساسه ولم يقبله إلا في الأصل التنزيلي.

### تحليل الفوارق في نظريه العراقي

الشيخ العراقي قَبِلَ كُلَّ الفوارق التي ذكرها الميرزا النائيني بين الأماره والأصل وبين الأصول بعضها مع البعض الآخر في عين اختلافه في حقيقه الحجّيه وكنه المجعول الأصولي المحمول على الأماره والأصل وأنه بمعنى واحد في الجميع. وهو بدوياً نوع من التنافي حيث أرجع الميرزا النائيني هذه الفوارق إلى اختلاف معنى الحجّيه في كلّ منها. (١)

إلا أنّ الشيخ العراقي (قدس سره) يجب: إنّ هذه الفوارق هي مبادئ وحكم وفلسفه وألسنه وعناوين الجعل المذكور [ الأمر بالاتباع تكليفاً ]، فالكاشفيه هي حكمه ومبدأ الأمر بالاتباع ولسان من ألسنه جعله. فما هو المعتبر واحد في الجميع وماهيته حكم تكليفي [ الأمر بالاتباع ]، وهذه الفوارق تنفع في بيان رتبه كلّ منهما ومدخليته في تقديم بعضها على البعض الآخر. (٢)

### حجيه الأماره من باب الظن النوعي لا التنزيل بالعلم

قد يتساءل [ والكلام ما زال للعراقي ] أنّ الملاحظ يرى أنّ سيره العقلاء تتعامل مع الأماره [ كخبر الواحد مثلاً ] على أساس أنه

ص: ٣٧٠

١- (١). [س] هل الفوارق بنظر الشيخ العراقي مجعوله من قبل الشارع أو حقيقه، غايته أنها تؤخذ في لسان الشارع عند جعله للحجّيه والأمر التكليفي بالاتباع؟ [ج] حقيقه تؤخذ في لسان الشارع والجعل للأمر بالاتباع فقط.

٢- (٢). [س] في معرفه الرتبه الوقف على معرفه الحقيقه يتوقف على لسان الشارع أو هناك طريق آخر؟ [ج] معرفه الرتبه [إثباتاً] يتم من خلال لسان الشارع في صياغه الأمر بالاتباع أو من خلال معرفه كيفيه بناء العقلاء في الإضائيات.

كـالعلم يفيد الإطمئنان الشخصى، والشارع فى جعله للحجّيه أمضى ما عليه العقلاء ولم يؤسّس شيئاً جديداً ممّا يدلّ على أنّ الحجّيه حكم وضعى وليس حكماً تكليفاً، وعليه يكون الحق مع الميرزا فى فهمه لحجّيه الأماره وأنها حكم تنزىلى أو وضعى. (١)

والجواب: إنّ العقلاء يتعاملون مع خبر الواحد على أساس أنه يفيد الظن النوعى وأنّ حجّيته لهذا السبب، لا لأنه بمنزله العلم. (٢)

### مناقشه العراقى فى فكره الحكومه الظاهريه

ناقش العراقى فى فكره الحكومه الظاهريه لدليل اعتبار الأمارات وسائر الحجج الأخرى بأنّ هناك قضيتين واقعيتين:

الأولى: قضيه عقليه، موضوعها العلم الوجدانى بالواقع وأثرها حكم العقل بالتنجيز واستحقاق العقوبه على المخالفه.

الثانيه: قضيه شرعيه، موضوعها الخمر، ومتعلّق الحكم فيها

ص: ٣٧١

١- (١). [س] الأصل التنزىلى قوامه و وجوده يتمّ بلسان الشارع وليس له وجود سابق يكشف عنه الشارع، وذلك لأنه أمر صياغى [صياغه لظاهر بلسان الواقع] فلا وجود له قبلى كى يؤخذ بلسان الشارع عند الأمر باتباعه، بخلافه فى الأماره مثلاً، فإنّ الكشف الناقص موجود ويؤمر المكلف باتباعه ويصاغ الأمر بلسان يوضح أنّ فلسفه الإّتباع هى الكشف، ومعه كيف يتمّ كلام الشيخ العراقى من أنّ الفوارق حقيقيه؟ [ج] صحيح، ولكن ماهيه التنزىل غير متقومه بالصياغه، ومن ثمّ قد يمكن بقاء الفارق الحقيقى.

٢- (٢). [س] الإشكال يستهدف دعم الميرزا النائى فى أنّ الحجّيه حكم وضعى تنزىلى من خلال سيره العقلاء وكيفيه بنائهم، وليس مركز السؤال أنهم يتعاملون معه كـالعلم بما أنه يفيد الإطمئنان كى ينصب جواب الشيخ العراقى أنه لا يفيد الإطمئنان وأنّ سيره العقلاء تعاملت معه على أساس أنه ظن نوعى؛ فإنه حتّى لو كان ظناً نوعياً يبقى السؤال أنهم تعاملوا معه على أساس أنه حكم وضعى تنزىلى والشارع أمضاه أو أنّ الحجّيه إمضائه وسيره العقلاء ليس فيها حكم تكليفى وإّتما تكون فى الأحكام الوضعيه فالسؤال يريد أن يستفيد من ظاهره كون الحجّيه إمضائه. [ج] جيد، وصحيح و سيأتى فى المختار قولته صناعياً.

الشرب، والحكم الحرمة.

وأدله إعتبار الأماره والحجج بالنسبه إلى القضيه العقلية وارده لا حاكمه؛ لأنها بالأمر باتباع الحجّه والأماره يحصل علم وجدانى بالأمر التكليفى الظاهرى [ أى يتحقق الموضوع التكوينى للحكم العقلى من خلال التعبّد والجعل لمتعلّق الموضوع ].

وبالنسبه للقضيه الشرعيه فلا تصرّف فى الواقع كى يكون حكمه، فتسميته بالحكومه بلا مبرّر، والصحيح أن يسمّى محرزاً لا أكثر.

وما قيل: من وجود تصرّف وهو التوسعه فى دائره المحرز للواقع والكاشف عنه بعد أن كان محصوراً بالعلم.

فجوابه: إنّ هذا التصرف وإن كان، إلاّ أنّ أثره يظهر فى القضيه العقلية حيث إنّ المستهدف فيه التنجيز، وقد ذكرنا أنه ورود بالنسبه إليها، وأما صرف الكشف عن الواقع فلا أثر شرعى له كى يكون حاكماً.

### تخريج الإصفهاني لقيام الطرق مقام القطع الطريقي

الشيخ الإصفهاني ناقش الميرزا النائيني أيضاً وصاغ تخريجه الفنى للقيام مقام القطع الطريقي المحض بالبيان التالى:

إنّ الجعل الشرعى لا يخلو إما أن يكون جعلاً وضعياً أو تكليفاً واقعياً أو ظاهرياً.

ويمتاز الأول عن الثانى بأنّ الوضعى اعتبارى صرف، والتكليفى فيه شائبه التكوينيّه [ للباعثيه التى فيه وكونه ناشئاً من إرادته المولى للفعّل وهى تكوينيه ].

وأما الثالث فهو حكم أصولى وطريقى، وهو فى كلّ حالاته [ فى الأماره أو الأصل ] عبارته عن جعل حكم مماثل إما للمؤدى أو للواقع أو حكم بعنوان الواقع.

حينئذ يفهم أنّ ما ذكره الميرزا النائيني فى حقيقه الأماره والأصل

[ من أنه إعتبار العلم ] يعنى أنه من الحكم الوضعى؛ لعدم الباعثيه فيه كى يكون تكليفياً. والحكم الوضعى يحتاج إلى ملاحظه أثر يصحح جعله؛ فإن كان الأثر عقلياً وهو التنجيز فيلزم ما ذكر فى الإشكال الأول من أنّ موضوع التنجيز أمر تكوينى وهو العلم الوجدانى وهو لا يقبل التوسعه الإعتباريه.

وما ذكره الميرزا النائينى من الحكومه الظاهريه فى حلّ الإشكال يناقش بما ذكره الشيخ العراقى من أنه ورود وليس حكومه.

وإن كان الأثر المصحح شرعياً فلا بدّ أن يكون التنجيز شرعياً [ أى يكون التصرف فى المحمول ] فهو وإن لم يكن ممتنعاً [ لما ذكرناه من أنّ الحسن والقبح اعتبار قانونى عقلائى وليس أمراً تكوينياً فللشارع أن يضع قانوناً غير قانونهم أو يوسّع فى قانونهم فى التنجيز ]، إلاّ أنّ ما ذكره الميرزا النائينى من الحكومه لا موقع له، لأنّ موضوع مثل هذا التنجيز هو الإعتبار [ من أماره أو أصل ] فالشارع يحقق ويوجد موضوع التنجيز الشرعى بجعله وهو الحكم الوضعى وهذا ليس من الحكومه. إضافه إلى أنه لم يقل أحد بأنّ التنجيز شرعى، كما أنّ الحكم الوضعى قسم من الأحكام الواقعيه وليس من الأحكام الظاهريه.

فتلخص: أنّ تفسير الحجّيه بالحكم الوضعى [ كما انتهجه الميرزا النائينى ] غير صحيح.

### **الصحيح فى تفسير الحجّيه على مبنى الإصفهانى**

الصحيح فى تفسير الحجّيه هو المعنى الثالث؛ وهو أنها حكم تكليفى مماثل، أو لا أقلّ [ على صعيد حلّ الإشكال فى القيام ] أنها حكم تكليفى كما ذكر الشيخ الأنصارى والشيخ العراقى وهو الأمر باتّباع الأماره.

حينئذ نقول فى حلّ إشكال القيام: إنّ التعبد الشرعى بالحكم المماثل توسعه عنوانيه لما هو الموضوع فى القضييه العقليه، وليست

توسعه حقيقه فلا ورود، وهذه التوسعه العنوانيه هي الحكومه الظاهريه لا ما ذكره الميرزا النائيني.

ويقصد من التوسعه العنوانيه هي التوسعه في الوجود إعتباراً وادعاءً لا حقيقه، نظير الوجود الكتبي فإنه وجود للفظ إعتباراً وادعاءً. فهو وجود عنواني له لا وجود حقيقي للفظ، يفرض أنّ هذا هو ذاك الوجود على حدّ المجاز عند السكاكي حيث يفرض أنّ وجود الرجل وجود ادعائي لوجود الأسد وعليه فالمعنى المجازي لا- يباين المعنى الحقيقي. وبخلافه في المجاز في الكلمه؛ فهناك تباين بين المعنى المجازي والحقيقي باستثناء المشابهه بينهما. فالحكم المماثل وجود عنواني للواقع بمعنى أنه وجود لنفس الواقع ادعاءً، فحرمه الزيب الظاهريه وجود عنواني للحرمه الواقعيه.

حينئذ يتعلّق العلم الوجداني بهذا الوجود الإدعائي فيترب أثره، كما يترب أثره في ما لو تعلّق بالوجود الحقيقي.

فالموضوع في القضيه العقليه هو هو ولم يتصرف فيه الشارع وإنما الشارع وسّع من دائره متعلّقه [ بعد أن كان خاصاً بالحكم الواقعي ] إلى الحكم العنواني أيضاً.

ولكن مع عدم مطابقه الحكم المماثل [ الوجود العنواني الإدعائي ] للواقع لا تنجيز، وإنما كلّ ما يوجد صورته تنجيز. ومن ثمّ قلنا إنّ جعل الشارع هذا يرجع إلى الحكومه لا إلى الوجود خلافاً للعراقي؛ إذ الوجود يعني أنّ التنجيز يتحقق حتّى مع عدم الواقع لأنه ايجاد مصداق حقيقي للموضوع، وهو غير معقول.

فالحصيله: إنّ تفسير الحجّيه بالحكم التكليفي مع الحكومه الظاهريه [بالمعنى الذي قرر ] يؤمّن لنا تخريج القيام مقام القطع الطريقي وحلّ الإشكال الأول المسجل عليه من خلال التوسعه الظاهريه في متعلّق موضوع القضيه العقليه.

**تفسير الحجّيه في بيان السيّد الخوئي**

السيد الخوئي دافع عن الميرزا النائيني في تفسيره للحجيه في قبال العلمين الشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني، فذكر أنّ مؤاخذه العلمين على تفسير الميرزا النائيني للحجّه، هو أنّ هذا الإعتبار [ إعتبار العلم ] حكم وضعي، والحكم الوضعي يحتاج إلى مصحح كي لا يكون لغواً، ولا يعقل أن يكون الأثر شرعياً ولا عقلياً، فيكشف عن أنها ليست حكماً وضعياً. (١)

فأشكل عليهم [ وهو على حق ] أنّ الحكم الوضعي وإن كان غالباً ينظّم الأحكام التكليفية [ ومن ثمّ يجعل بلحاظ هذه الآثار الشرعيه ]، ولكن لا يمنع في بعض الحالات من وجود حكم وضعي لا يترتب عليه سوى أثر عقلي فقط. وليكن من هذه الحالات الحجّيه الوضعيه للطرق والأصول، فإنها جعلت بلحاظ الأثر العقلي وهو التنجيز فقط، ولا توجد آيه وروايه تمنع من مثل هذا الجعل وتلغى مصحّحه مثل هذا الأثر. (٢)

ويعزّز ما ذكره السيد الخوئي: إنّ الإباحه الوضعيه في المباحات العامه لم تكن إلّا بلحاظ أثر عقلي وهي الإباحه اللاإقتضائيه، التي ليست هي حكماً شرعياً.

ونضيف إلى كلام السيد الخوئي [ رداً على الشيخ الإصفهاني في حصره الحكم الوضعي بالواقعي ] إنه لو أتى خبر واحد ليحمل مفاداً وضعياً فعلي نظريه الشيخ الإصفهاني من جعل الحكم المماثل لا بدّ أن يكون المجعول حكماً وضعياً طريقياً. (٣)

ص: ٣٧٥

١- (١). [س] على نظريه الشيخ الإصفهاني هل الحكم المماثل حكم أصولي أو فقهي ظاهري؟ [ج] إجمالاً- صورته فقهي، و لكنّه لباً أصولي لأنّه طريقي و تفصيله في بحث الحجج.

٢- (٢). [س] الجعل الكلّي لحجّيه الخبر قبل جعل المؤدّي فإنّه ينحلّ إليه الجعل الكلّي هل هو حكم ظاهري عند الشيخ الإصفهاني أو لا؟ [ج] لم يفترض هناك جعلاً كلياً، و إنّما الجعل أوّلاً ما كان لجعل المماثل و التفاصيل في بحث الحجج.

٣- (٣). [س] إنّ السيد الخوئي لم يُجب على إشكالات العلمين في الحكم الوضعي. [ج] نعم، فقط أجاب عما ذكره من أنّ الحكم العقلي لا يتصوّر بالنسبه إلى الأثر العقلي.



## تكميل لتفسير الخوئي عن الحجية

ولكن السيد الخوئي لم يجب عن إشكالات العلمين في الحكومه الظاهريه للميرزا، بأنّ نسبه الأدلّه إلى القضيّه العقليه نسبه الورود لا الحكومه، وإلى القضيّه الشرعيه لا حكومه [ كما ذكر الشيخ العراقي ] أو يرجع إلى التصرف في التنجيز [ المحمول ] وهو ممّا يحيله الميرزا النائيني ولا يقبله الشيخ الإصفهاني، ومن ثمّ تبقى نظريه الحكم الوضعي بحاجه إلى الخطوه الثانيه في حلّ الإشكال الأول، وهي تحديد العلاقه بينها وبين العلم والواقع.

وفي تصورنا أنّ الإشكالات المسجله على الحكومه الظاهريه حسب فهم الميرزا النائيني لها [ ولا أقلّ بعضها ] موقفه وصائبه.

وبالتالي إذا أردنا أن نكمل تفسير الميرزا النائيني للحجيه ودفاع السيد الخوئي عنه في حلّ الإشكال الأول فلا- طريق سوى الحكومه الظاهريه حسب فهم الشيخ الإصفهاني، حينها يتكامل الحلّ ويعرف أنّ الشارع لم يتصرف لا- في موضوع ولا- في محمول القضيّه العقليه وإنما في متعلّق الموضوع حيث وسّعه إلى الوجود الإدعائي ولم يحصره بالواقع الحقيقي.

## تقرير الشاهرودي عن نظريه النائيني

في تقرير السيد الشاهرودي لبحوث الميرزا النائيني يقوّر نظريه الميرزا النائيني في كيفيه جعل الأماره بشكل يرتفع معه الإشكال الأول.

وهو بناء العقلاء على اعتبار الأماره إنما كان لغالبيه إصابتها للواقع، وإمضاء الشارع لما بنى عليه العقلاء وجعلهُ للأماره [ بأيه صيغه كانت اعتبارها؛ علماً أو بكيفيه اخرى ] يزيد الثقه بهذا الطريق إلى حدّ يكون سبباً في حصول الإطمئنان والعلم العادي منه.

فالجعل الشرعى موجود ولا يهّمنا فى بحثنا هذا [ وهو تخريج القيام وحلّ الإشكال الأول ] أن نتعرف على كَيْفِيَّتِهِ بعد أن كان سبباً ومولداً للتكوين وهو العلم الوجدانى العادى بالواقع المعبّر عنه بالإطمئنان.

وبما أنّ السائد بين الناس فى أكثره معارفهم هذا النمط من العلم؛ إذ العلم الحقيقى واليقين بالمعنى الأخص ليس متوفراً عند الكثير وفى الكثير من القضايا، حينئذ يعرف أنّ موضوع القضية العقلية هو العلم الوجدانى الأعم من اليقين والإطمئنان.

وهذا الحلّ وإن كان صوره ورود [ وبالتالي سيلزم ما ذكره الإصفهانى فى مناقشته للعراقى من لزوم ثبوت التنجيز حتّى للإطمئنان الحاصل من أماره غير مصيبه للواقع، وهو غير معقول ] إلاّ أنه لبأ هو الحكومه الظاهرية [ بالمعنى الذى ذكره الشيخ الإصفهانى ] موضوعه عدم المنجزيه للظاهر وحده ومعه لا يبقى خلل فى هذا الحلّ. (١)

فالحصيله: إنّ ما ذكره الشاهرودى فى نفسه [ سواء صحّت النسبه أم لم تصح، حيث لم يعهد هذا من أحد من تلامذه الميرزا النائينى أو التقريرات المتعدده لبحوثه ] حلّ معقول للإشكال الأول، وتخريج سليم لقيام الأماره مقام العلم الطريقي المحض، بضميمه الحكومه الظاهرية للإصفهانى.

ص: ٣٧٧

١- (١). [س] كيف كانت حكومه ظاهريه مع أنّ التنجيز ليس للوجود الإدعائى وإئتما لمسببه وهو العلم العادى، ثمّ ما الحاجه إليها وإئتما يكون الإطمئنان والعلم العادى حال العلم، فمع إصابه العلم يكون موضوع التنجيز للواقع، ومع خطأه [الجهل المركب] علم ولكنه أيضا يكون موضوعاً للتنجيز ولكنه لواقع آخر وهو قبح الجراء، كذلك نقول فى العلم العادى المسبب عن التعبد أنه إن أصاب كان موضوع تنجيز الحكم الواقعى، وإن اخطأ فهو ليس بعلم ويكون موضوع تنجيز قبح الجراء فهناك تنجيز للواقع كلى يعلمه المكلف إما للواقع الشرعى أو لواقع التجرى؟ [ج] إئتما قلنا حكومه ظاهريه فى مجال رفع التصويب وثبوت التنجيز حتّى فى صوره الخطأ، فأوردنا القول أنّ التنجيز للواقع يخص العلم المصيب لا المطلق.

ألفتنا إلى أنّ الشيخ الإصفهاني قال بإمكان الجعل الشرعي للتنجيز، وقد أحاله الكثير من الأعلام باعتبار أنّ التنجيز من مدركات العقل العملي غير المستقلة والواقعه في سلسله معلولات الحكم الشرعي، والتشريع في مثل هذه يقودنا إلى مشكله الدور والتسلسل، على حدّ ما يذكر في وجوب الطاعه، إلا أنّنا إنتهينا سابقاً إلى:

١. أنّ أحكام العقل العملي [ ومنها وجوب الطاعه والتنجيز ] تكوينيه لا اعتباريه.

٢. إنّ وجوب الطاعه يمكن أن يكون شرعياً، وما ذكره من المحاذير غير صحيحه، إلا أنه إثباتاً توجد قرينه على عدم شرعيته.

هنا نتساءل: هل يمكن أن يكون التنجيز شرعياً، وإذا أمكن فهل هناك مانع إثباتي أولاً؟

وفى الجواب نقول: إنّ بدو الأمور ومنتهاها بالعقل، فإنّ التنجيز وإن لم يكن مانع عقلي من كونه شرعياً (١) إلا أنه بعد أن أمكن تصوير التشريع للحكم الشرعي ظاهراً، [ حيث تخطينا الإشكال الأول من خلال الموضوع أو متعلقه ]، يكون التشريع للتنجيز [ المحمول ] لغواً لا فائده منه. (٢)

ص: ٣٧٨

١- (١). [س] على رأيكم لا- مانع عقلي من جعل التنجيز شرعاً، والإشكال الأوّل في القيام مقام العلم أفترض أنّ التعبد يواجه مشكله في موضوع ومحمول القضية العقلية، حينئذ لم فضّلتم الحلول المرتبط بتفسير الموضوع أو متعلقه على حلّ جعل التنجيز، وكان بالإمكان من البدايه أن يفسر التعبد بأنه جعل شرعي للتنجيز [المحمول] وتنحلّ المشكله من أساسها ويخرج القيام بدلاً من كلّ التطويل المذكور في تخريجه من خلال الموضوع، ولا لغويه لعدم التشريع الظاهري للواقع لأنه إنّما يتصوّر إذا فسّرنا الحجّيه بغير المنجّزيه، كالعلم التعبدى أو ما يسبب العلم العادى أو الحكم المماثل. [ج] حينئذ يكون المجعول حكماً شرعياً كلامياً لا حكماً أصولياً ولا فقهيّاً.

٢- (٢). [س] التنجيز يكون بلحاظ الواقع، ومن ثمّ يبقى طريقياً فيكون حكماً أصولياً. [ج] صحيح، إلا أنّ السنّه أدلّه الجعل غير ظاهره في جعل المنجّزيه وإنّما ظاهره في غيرها كما سيتضح في بحث الحجج، ولو كانت ظاهره في جعل المنجّزيه لتّم ما ذكر في السؤال. [س] على هذا فليس المانع اللغويه وإنّما عدم ظهور الأدلّه. [ج] نعم، ولكن حيث ظهرت الأدلّه في تشريع حكم يكون عندها جعل المنجّزيه لغواً.

نعم، للشارع أن يخبر عنه ويحكم العقل بعده، كما أنّ تفاصيل العقوبة وحدودها وكيفيةها ممّا لا سبيل للعقل إلى إدراكه كان للشارع بيانها.

## حلّ آخر للإشكال الأول

ومن هذا البيان ينبثق حلّ آخر للإشكال الأوّل الذي يعترض قيام التعبد مقام العلم الطريقي.

بيانه: إنّ ملاك حكم العقل باستحقاق العقوبة هو عدم أداء حق المولى، [ وحقّه طاعته ومتابعته ]، فمع وجود الحجّج [ أيّ كان المبني في تفسير الحجّج ] فإنّ المتابعه أو التحفظ على الواقع هو فإنّه القدر المشترك بين كلّ النظريات، ومعه يترتب التنجيز على هذه الحجج وتكون موضوعاً له عند العلم بها لانطباق ملاك التنجيز عليها.

كما يتضح حلّ الإشكال الثاني أيضاً بما تقدّم من الشيخ الإصفهاني وغيره من أنّ العقوبة ليست على الظاهر مطلقاً حتّى مع الخطأ كما يلزم التصويب وإنما في خصوص حاله والإصابه، وفي حاله الخطأ لا تنجيز وإنما صورته تنجيز فقط. (1)

ص: ٣٧٩

---

١- (١). [س] يبدو من هذا العرض أنه عين حلّ الشيخ العراقي المتقدم. [ج] مع فارق: ١. إنّ حلّ الشيخ العراقي كان على مبناه في الحجّج و أنّه الأمر باتّباع الأماره و هذا على كلّ المباني مستفيداً من القدر المشترك. ٢. إنّ حلّ الشيخ العراقي لم يبين النكته لثبوت التنجيز للعلم الوجداني بالحجّج في حين أنّنا بينا ذلك في خلال ذكر ملاك التنجيز، و من ثمّ لا- يرد السؤال الذي أوردتموه على الشيخ العراقي.

ويبقى سؤال: إنَّ التنجيز هل هو حكم الواقع بشرط الوصول الوجداني [ العلم ] أو الوصول الظاهري أو العنوانى أو العادى ] حسب اختلاف التخريجات فى حلّ الإشكال الأول ] أو أنّ الإستحقاق على الظاهر من أماره أو أصل شريطه الإصابه للواقع؟

خلاف بين الأعلام، وإثارته تفصيلاً مع حسم الخلاف متروك إلى فرصه أخرى عند الحديث عن وجوب التعلّم والفحص، حيث يثار نفس السؤال هناك بأنّ استحقاق العقوبه على الواقع مع عدم الفحص أو على عدم الفحص بشرط مخالفه الواقع.

### تلخيص البحث فى المحور الأول

من كلّ ما تقدّم يمكن تلخيص الكلام فى المحور الأوّل ضمن النقاط التاليه:

١. القطع الطريقي المحض [ الذى لم يؤخذ فى لسان الشارع موضوعاً ] يأخذه العقل فى موضوع قضيه عقليه وبنحو الطريقيه.

٢. قيام الأمارات والأصول مقام هذا القطع يواجه مشكلتين:

الأولى: مشكله التصرف فى الموضوع أو المحمول العقلى بالتوسعه والإعتباريه وهو غير معقول، لأنّ القضايا العقليه تدور فى إطار التكوين.

الثانيه: مشكله التصويب التى تنبثق من كون طبيعه العلاقه بين التعبد والقطع الطريقي علاقه ورود.

٣. إنّ بعض الحلول المتقدمه [ حلّ النائينى مع دفاع السيّد الخوئى، وحلّ الإصفهانى، وحلّ الشاهرودى المنسوب للميرزا مع الحكومه الظاهريه للإصفهانى، والحلّ الذى أشرنا إليه ] موقفه (١).

ص: ٣٨٠

١- (١). [س] ألفتّم إلى إشكالين فى قيام التعبد، وفى تصورى وحسب ما فهمت من كلام الأعلام إنّ مراحل الحل تبدأ ببيان المبنى بالحجّيه والذى من خلاله يعالج الإشكال الأول، أو بإيجاد قدر مشترك بين الحجج من خلاله يعالج الإشكال الأول، وجميع الحلول المقبوله تلتقى فى توسعه الموضوع أو متعلّقه، ومن ثمّ ينبثق الإشكال الثانى وهو إشكال التصويب المنبثق من التوسعه الشرعيه التى عولج بها الإشكال الأول و التى بدواً ورود، فتأتى المرحله الثانيه من الحلّ وهى الحكومه الظاهريه للإصفهانى أو الحكومه الظاهريه للميرزا - إن قبلت - و التى تعنى أنّ التنجيز لا يثبت بالدليل الشرعى مطلقاً وإنّما فى خصوص حاله الإصابه. وإن كان البحث فى فكره الحكومه أو الورود فى نفسه بحث عن طبيعه العلاقه بين التعبد والعلم بعد أن ثبت التوسعه، فيبحث أنها بأى شكل ولكن استفيد منه هنا لبيان العلاقه بين المحمول وبين البديل الشرعى وأنه مطلق أو مقيد بالإصابه. وهذا هو الظاهر أيضاً من كلامكم فى الحلّ الأخير الذى ذكرتموه مع أنّ ظاهر كلامكم فى تقرير كلام الميرزا النائينى أنّ الحكومه تكمله لحلّ الإشكال الأوّل. ينبثق سؤال أنّ التنجيز حكم من، هل هو حكم الظاهر مشروطاً بالإصابه أو الواقع

مشروطاً بالوصول، حينئذ تأتي المرحله الثالثه للحل والتي تتم بها الصياغه النهائيه لقيام التعبد مقام العلم الطريقي من كل جهاته.  
[ج] نعم، لا بأس بهذا الفهم.

بغض النظر عن سلامه بعض المباني و عدم سلامتها، إلا أنّ كلاً منها بالتسلسل والكيفيه المذكور يصلح لعلاج المشكله في قيام التعبد مقام القطع الطريقي.

ص: ٣٨١

١. ألفت الأعلام إلى أنه لا يوجد فى الفقه حاله يكون القطع المأخوذ فيها موضوعياً صفتياً، وقد أشرنا إلى صحه هذه المقوله غالباً وأن الطبع الأوّل للقطع [ مع عدم القرينه الخاصه ] ظهوره فى الطريقيه، ومن ثمّ لا ثمره تذكّر فى بحث قيام التعبد مقام مثل هذا القطع.

٢. وأمّا ثبوتاً فقد ذكر الأعلام أنّ أدلّه اعتبار الطرق [ وبغضّ النظر عن الأدلّه الخاصه ] لم تدلّ إلّا على اعتبارها من حيث كاشفيتها، وأدلّه اعتبار الأصول لم تدلّ إلّا على اعتبارها من حيث الجرى العملى والتنجز. ومعه لا تقوم مقام الصفتى التكويني بل ولا الإصطلاحى أيضاً، لأنّ الإصطلاحى غير التكويني هو الطريقي مع الخصوصيه التى لم تلحظ فى أدلّه اعتبار الطرق فضلاً عن الأصول.

نعم، للآخوند تصوير للقيام مقام الصفتى فى الأصل المحرز نشير إليه فى المحور الثالث.

ص: ٣٨٢



ليلتفت إلى أنّ بعض الإشكالات التي سجّلت في هذا البحث على القيام استهدفت الطريقي الإصطلاحى، وأنّ أخذه موضوعاً يساوى كونه صفتياً اصطلاحياً. والبعض الآخر قبل فكره الموضوعى الطريقي ولكنّه ناقش فى قيام التعبد الشرعى مقامه.

### مناقشه الآخوند فى قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي

والآخوند ناقش القيام وقد قرّبت مناقشته بتقريبين:

التقريب الأول: إنّ اعتبار الأدلّه للطرق والأصول كان من حيث كاشفيه العلم فهى نظرت لقطع الطريقي المحض بشكل آلى ونزلت الأماره منزلته، ولو أريد مع ذلك تنزيلها منزله الموضوعى بنحو الطريقيه لنظر للقطع فى دليل التنزيل إستقلالاً؛ لأنّ الموضوع ينظر إليه كذلك، فيجتمع النظر الآلى والإستقلالى للقطع المنظور والمحلوظ فى الأدلّه التى نزلت الأماره منزلته.

التقريب الثانى: إنّ اعتبار الأدلّه من حيث الطريقيه ينافى اعتبارها موضوعاً؛ لأنّ اعتبارها من حيث الأول يعنى ملاحظتها آلياً ومن حيث الثانى يعنى ملاحظتها إستقلالاً، فيجتمع اللحاظ الآلى والإستقلالى فى الأماره المنزله منزله العلم.

وفرق هذا التقريب عن سابقه واضح، حيث إنّ الأول صوّر اجتماع اللحاظ الآلى والإستقلالى فى القطع [ المنزّل عليه ] الذى يؤخذ ويلحظ فى دليل التنزيل منزلته فى المقامين [ مقام القطع الطريقي المحض ومقام الموضوعى بنحو الطريقيه ]، والثانى صوّر الاجتماع فى الأماره [ المنزّل ].

هذه المناقشه تنسج على القطع الموضوعى الطريقي الإصطلاحى المأخوذ فى الأحكام الفقهيّه أيضاً، مع أنّ الآخوند لم ينكر جواز إمكان أخذ الطريقي موضوعاً فى الأحكام الشرعيه الفقهيّه، فى حين أنه يلزم اجتماع الآليه والإستقلاليه فيه.

والميرزا النائبي أجاب عن هذه المناقشه [ بعد أن ألفت إلى سبق الإشكال وأنه من زمن الشيخ الأعظم ] بما يلي: إنّ جزئيه القطع لموضوع الحكم الشرعي في طول الجزء الآخر [ بعد التذكير أنّ مبنى الميرزا النائبي في القطع الموضوعي الطريقي أنه يكون جزء الموضوع فقط، وأنّ الطريقي تمام الموضوع غير ممكن ] إضافة إلى أنه إذا وجد القطع وجد الجزء الآخر لأنه محرز له وكاشف عنه، بخلافه في الأجزاء العرضيه فإنّ إحراز أحدها وجداناً أو تعبداً لا يحرز الجزء الآخر وإنما يحتاج إلى إحراز آخر.

فأدله اعتبار الطرق والأصول علماً يلحظ القطع فيها [ المنزّل عليها ] والدليل [ المنزّل ] استقلالاً من دون حاجه إلى لحاظه آله في تنزيل التعبد منزله الطريقي المحض، وتترتب على هذا الدليل خاصيه القطع الواقعيه وهو أنه محرز الجزء الآخر وفي طوله.

ولا يأتي هذا التقريب في قيام التعبد مقام الصفتي؛ لأنّ وجه الشبه بين المنزّل عليه والمنزّل في أدله الإعتبار هو الكاشفيه وعلى هذا الأساس لا يقوم الأصل غير المحرز مقام الموضوعي الطريقي أيضاً، ومن ثمّ لا تقوم الأدله مقام القطع الصفتي لعدم التنزيل عليه.

### تقرير العراقي عن البحث

الشيخ العراقي قبل حلّ النائبي أيضاً بناء على تفسير الحجّيه بجعل العلم، و شرح كلام الميرزا بما تقدّم منه سابقاً من أنّ المقنن الجاعل يتعامل مع المفاهيم، فهو يأخذ قطع المكلف الطريقي المحض فضلاً عن الموضوعي في دليل التنزيل مفهوماً وبالحمل الأولى ومن ثمّ يلحظه استقلالاً، والقطع الملحوظ آله هو قطع المكلف نفسه بالحمل الشائع.

علماً أنه بهذا الحلّ عالج إشكاليه النائبي في القطع المأخوذ في موضوع الحكم الفقهي بنحو الطريقيه تمام الموضوع.

وليلتفت إلى أنّ نكته إشكال الآخوند هنا هي نفسها التي اعتبرها الميرزا النائيني في منع الموضوعى الطريقي تمام الموضوع، ومن ثمّ جاء الحلّ من الشيخ العراقي في الموردين واحداً.

### **إشكال النائيني في قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي**

بعد هذا يثير الميرزا النائيني إشكالاً حول قيام التعبد مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه، أمتن من إشكال الآخوند وخلاصته: أخذ العلم في موضوع الحكم الفقهي بنحو الطريقيه إذا لم يكن له خصوصيه فأخذه لغو، وإذا كان له خصوصيه كما هو الظاهر فلا يقوم شيء مقامه.

ونضيف في مجال تأكيد الخصوصيه ما ذكر من أنّ الأصل في القيود الإحترازيه، وحيث أخذ في لسان الشارع خصوص العلم، فالظاهر منه [بموجب قاعده الإحتراز] نفى أخذ الغير، وهو الذى عبّرنا عنه بالمفهوم الصغير.

ومن ثمّ يستظهر من الطريقي التكويني المأخوذ في الموضوع في لسان الشارع أنه صفتى اصطلاحى ولا وجود للطريقي الإصطلاحى، فلا يقوم شيء مقامه، وتختص القيام بالقيام مقام القطع الطريقي المحض.

### **أجوبته عن تلك المناقشات**

أجاب الميرزا النائيني بثلاثه أجوبه، ناقش الأوّل والثانى منها وتبني الإجابته الثالثه وهى: حيث إنّ مفاد دليل التعبد الحكومه الظاهريه، فسيكون حاكماً على «صم للرؤيه» لأنّ دليل الإعتبار ناظر للعلم وتنزيل الأماره منزلته بشكل مطلق [سواء كان طريقاً محضاً أم موضوعاً بنحو الطريقيه]، فتكون العلاقه بينه وبين القضيه الفقهيه التى أخذ العلم موضوعاً فيها علاقه الحكومه ولكنها ظاهريه؛ لأنه مع الخطأ فى الأماره لا يوجد شيء. وحينئذ تقوم الأماره والأصل مقامه كما قامت مقام القطع الطريقي المحض [

الذى يأخذه العقل موضوعاً فى القضية العقلية [ لنفس السبب.

والشيخ العراقى يقبل إجابته الميرزا النائينى إلا أنه يعقب: إنَّ الحكومه الظاهريه للتعبيد إنما هى بالنسبه إلى متعلق القطع الذى يشكّل الجزء الآخر من الموضوع كالهلال وأمثاله لأنَّ المدار على الواقع لا على مطلق الظاهر.

وأما بالنسبه إلى العلم فالحكومته واقعيه، فإنَّ التعبيد [ فى صورته إصابته] يوسّع هذا الجزء من الموضوع [ العلم ] حقيقه.

### مناقشه المحقق الإصفهانى

والشيخ الإصفهانى ناقش إشكال الآخوند [ اجتماع الآليه والإستقلاليه] بأنَّ الآليه تتصور فى حاله تعدّد الآله وذى الآله وتغايرهما كوجود المرآه والصوره المنعكسه فيها، والقطع والمقطوع بالذات لا تعدّد فيهما ولا تغاير بينهما، فإنَّ القطع عين وجود المقطوع بالذات وليس وجوداً آخر ينظر به للمعلوم بالذات كى يكون آله ومرآه له.

وبتعبير آخر: إنَّ وجود القطع عين لحاظ المقطوع بالذات، و لحاظ المقطوع بالذات وجوده، فوجود القطع عين وجود المقطوع بالذات.

نعم، بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض تغاير، فقد ينظر إلى المعلوم بالذات بنفسه فالنظره استقلاليه، وقد ينظر إليه فانياً فى الخارج فيكون وجوداً آلياً وملحوظاً آله. (١)

ص: ٣٨٦

١- (١). [س] إذا كان العلم الطريقي هو ما يكون طريقاً إلى المعلوم بالعرض الخارجى فلا ينحلّ إشكال الآخوند بمناقشه الشيخ الإصفهانى حيث يجتمع اللحاظ الآلى والإستقلالى فى المعلوم بالذات بالنسبه إلى المعلوم بالعرض بالعرض كما ذكره هو (قدس سره). [ج] نعم، ولكنه لا يرى استحاله الاجتماع، ومن ثمّ لم يمنع من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى بسبب اجتماع اللحاظين وإنما بسبب آخر، إضافة إلى حلّ آخر يذكره للاجتماع المدعى هنا، لم نعرضه.

إلا أنه ناقش قيام التعبد مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه بمناقشه اخرى، وقال: ربما تكون هي مراد الآخوند من كلامه لا ما فهم من اجتماع اللحاظ الآلى والإستقلالى.

وحاصل المناقشه: إنَّ لسان الدليل [ دليل التعبد والتنزيل منزله العلم ] إما أن يكون الظن كالقطع وإما أن يكون المظنون كالمقطوع.

فإن كان الأول وكان المراد الجدوى منه أنَّ المظنون كالمقطوع، كان التعبير المذكور [ الظن كالقطع ] كنايةً.

وأما إذا كان المراد الجدوى منه أنَّ نفس الظن الكاشف يشبه القطع ومنزّل منزلته، كان المراد الجدوى مطابقاً للمراد التفهيمى والإستعمالى فلا كناية. وتنزيلُ الظن منزله الموضوعى الطريقي لا بدّ أن يكون عبر الإستعمال الحقيقى الذى يراد جداً، وتنزيل الظن منزله الطريقي المحض يكون عبر الإستعمال الكنائى الذى يكون هو المراد جداً (المظنون كالمقطوع) ولا- عبر المعنى الحقيقى (الظن كالقطع).

ومن الواضح عدم إمكان إرادته المعنى الحقيقى و الكنائى جداً معاً، حيث إنَّ المراد الجدوى إما أن يكون مطابقاً للمراد الإستعمالى الحقيقى فيكون التنزيل منزله الموضوعى بنحو الطريقيه، وإما أن يكون مطابقاً للمراد التفهيمى الكنائى فيكون التنزيل منزله القطع الطريقي المحض ولا يجتمعان لامتناع استعمال اللفظ فى اكثر من معنى.

هنا يشكل الإصفهانى على نفسه بأنه يمكن تصوير إرادتهما جداً معاً من خلال المدلول المطابقى و الإلتزامى بأن نفترض أنَّ المدلول الإستعمالى الحقيقى المطابقى هو أنَّ (الظن كالقطع) ولازمه هو أنَّ (المظنون كالمقطوع) وكلّ منهما مراد تفهيماً ومراد جداً، فثبت التنزيلان: التنزيل منزله القطع الطريقي المحض، ومنزله الموضوعى بنحو الطريقيه، ولا نواجه مشكله الإستعمال فى اكثر من معنى؛ لأنَّ المدلول الإلتزامى لا يستعمل فيه اللفظ.

ويجب الشيخ الإصفهاني: إنَّ التلازم ليس بين قضيتين (الظن كالقطع) و (المظنون كالمقطع) كي يصحَّ ما ذكر.

وبعبارة أخرى: ليس التلازم بين التنزيلين. وإنما بين المنزل [الظن] وبين المظنون، وبين المنزل عليه [القطع] وبين المقطوع. وتلازم كل من المفردتين [الظن والقطع] مع المظنون والمقطع لا يعنى تلازم حكميهما، وهو التشبيه والتنزيل الثابت بين القطع والظن، فإنه لا دلالة على وجوده بين ملزومي كل منهما.

وبهذا العرض يظهر الخلل في ما ذكره الشيخ العراقي من حلّ لعقده المسأله [في مجال إجابته عن إشكال الآخوند] وعدم تأتية جواباً عن هذا الإشكال، لأنَّ نظر الشارع وإن كان للمفهوم [لا لواقع القطع]، إلاَّ أنه إذا كان قد لوحظ القطع بالنسبة للتنجيز العقلي، [أي لوحظ التنزيل منزله القطع الطريقي المحض] كان استعمال الشارع له كثنائياً، وإن كان بالقياس إلى الحكم الشرعي كان الإستعمال حقيقياً.

وأمّا إذا كان لسان دليل التعبد والتنزيل هو الثاني (المظنون كالمقطع) فهو وإن كان مجرد فرض [لأنه ليس مفاد الأدلّه وإنما مفادها الظن كالقطع] إلاَّ أنه يمكن أن يلحظ تاره المظنون بالذات آله للحاظ الواقع الخارجي، وثانيه يلحظ استقلالاً بلحاظ نفسه.

وفي اللحاظ الأول يكون منزلاً- منزله القطع الطريقي المحض، وفي اللحاظ الثاني يكون منزلاً منزله الموضوعي بنحو الطريقيه. فالتنزيل منزلتهما يلزم منه اجتماع لحاظين الآليه والاستقلاليه، وهو وإن لم يكن محالاً على مبنانا [والكلام مازال للإصفهاني] إلاَّ أنه يلزم إشكال قانوني، وهو أنه في الموضوعي للمظنون والمقطع مدخليه من حيث هو مقطع وفي الطريقي المحض لا دخاله للقطع، ومدخليه شيء وعدم مدخليته لا يجتمعان في جعل قانوني واحد. (1)

ص: ٣٨٨

١- (١). [س] إشكال الشيخ الإصفهاني كاشكال الميرزا النائيني والآخوند يرجع إلى انكار الموضوعي الطريقي الإصطلاحى. [ج] هو في صدد بيان عدم إمكان تكفل الدليل للمفادين المتناقضين، فجعل المشكله في دلالة دليل الجعل والتنزيل، نعم يمكن سحب إشكاله إلى الطريقي الإصطلاحى وانكاره.

وفى المنتقى فهم من كلام الشيخ الإصفهاني أنه ناظر إلى من يبنى على أن الحجّيه جعل الحكم المماثل وغير ناظر إلى كلام الميرزا النائيني، إلا أنك عرفت عموميه كلامه وعدم تخصيصه للإشكال بمبنى دون آخر، بل هو فى صدد تأكيد الإشكال على كل المباني، وأن حلّ الميرزا النائيني والشيخ العراقي لا يعالج الإشكال بالشكل الذى هو صوراه.

ويستفيد من مجموع كلام الشيخ الإصفهاني أن المانع إثباتي، حيث يمكن تصوير التنزيلين وجمعهما بالإراداه الجديّه للمدلول المطابقي و الإلتزامي، أقصاه أنه لا-قرينه إثباتيه على تلازمهما بالحكمين، وحيث لو وجدت قرينه خاصه على التلازم أمكن اعتمادها.

ولكنك عرفت أن الحلّ من خلال القرينه الخاصه ليس حلاً إصولياً، وإنما هو حلّ فقهي، إذ الحلّ الأصولي يعتمد قرائن عامه. نعم، بركه حلّ الشيخ الإصفهاني لا امتناع، ومن ثمّ يمكن إثباتاً ومع القرينه الخاصه قبوله من دون حاجه إلى تأويله، وبخلافه مع المانع الذى ذكره الآخوند فإنه لو تمّ لا يفسح مجالاً للقرائن الخاصه، لأنه مانع ثبوتى ومحدور عقلي.

### **مناقشات الصدر فى قيام التعبد مقام القطع الطريقي**

الشهيد الصدر ناقش فى قيام التعبد مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه بثلاثه مناقشات:

المناقشه الأولى: إن مفاد دليل تنزيل التعبد منزله القطع الطريقي المحض، أن الملا-ك فى التنزيل هو التحفظ على الواقع وملاكاته، فى حين أن مفاد دليل التنزيل منزله القطع الموضوعى بنحو الطريقيه -

إن وجد - أنه جزء من موضوع حكم جديد تأسيسي، له ملاك خاص.

وتباين المفادين واضح، فلا يجتمعان في لسان واحد، ومن ثم لا تفي بالثاني.

وواضح أنّ هذه المناقشه ترجمان عرفي لمناقشه الشيخ الإصفهاني الصناعيه [مدخلية القطع وعدم مدخليته] علماً أنّ هذه المناقشه مع مناقشه الشيخ الإصفهاني في قصور أدلّه الإعتبار في التزليل على القطعين، لا- في وجود القطع الموضوعي بنحو الطريقيه الإصطلاحيه.

المناقشه الثانيه: الملاك الأساسى لاعتبار الأماره بناء العقلاء الذى يعقبه إمضاء الشارع، وحينما ندرس هذا البناء نجد أنه تعامل مع الأماره كبديل عن القطع الطريقي المحض، حيث لم يكن للعقلاء فى قضاياهم العرفيه قطع موضوعى، بالإضافة إلى أنّ البناء العقلائى لا يتصرف فى الجعول الشرعيه فلا معنى لادعاء عموميه لقيام الأماره مقام القطع المأخوذ فى الموضوعات الشرعيه.

المناقشه الثالثه: أخذ العلم الوجدانى فى قضيه شرعيه ظاهر فى دخاله خصوصيه الوجدانيه، فاستظهار عدم المدخلية من دليل اعتبار الأماره والأصل وأنها تقوم مقامه خلاف الظهور الأولى لأخذ القطع.

وواضح أنّ هذا الإشكال يستهدف القضاء على وجود قطع موضوعى طريقي إصطلاحى، وأنّ كلّ قطع موضوعى طريقي تكوينى هو صفتى إصطلاحى، وهو تعبير آخر عن الإشكال الذى ذكره الميرزا النائينى.

من كلّ ما تقدّم تبلور أنّ الإشكالات المانع من قيام التعبد مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه على صنفين:

صغرويه: أنكرت وجود قطع موضوعى طريقي إصطلاحى فى الفقه وفى دليل الأحكام الأوليه الفقهيّه، و أنّ كلّ قطع أخذه الشارع بنحو الطريقيه التكوينيّه فإنما هو صفتى إصطلاحى، أى لوحظ مع خصوصيه تمنع من قيام غيره مقامه.



كبرويه: قبلت وجود الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه فى الفقه وإلا- أنّ دليل التعبد إما لمانع ثبوتى عقلى أو لمانع اثباتى دلالى لا يدلّ على قيام التعبد مقامه.

## الرأى المختار

ويتضح من خلال نقاط:

١. مدّعانا على صعيد الصغرى: وجود القطع الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه فى الفقه، بمعنى أنه أخذ فى مجموعه من أدلّه الأحكام الأوليه.

وعلى صعيد الكبرى: دليل التعبد دلّ على قيامه مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه، حتّى وإن كان بناء العقلاء هو الدليل الوحيد على الإعتبار فى الأماره، مع أنه ليس كذلك، حيث توجد أدلّه أساسيه اخرى على الإعتبار.

٢. نذكر بما تقدّم من انقسام القطع الموضوعى إلى الطريقي، والصفى. ونذكر لما ألفت إليه المحقق العراقى من أنّ الطريقي الإصطلاحى قد يكون بالنسبه إلى الأماره فقط وأما بالنسبه إلى الأصول فهو صفى إصطلاحى كما إذا أخذ العلم فى الدليل الفقهى من حيث مقابلته للشك والإضطراب والتردد، وقد يكون صفى إصطلاحى بالنسبه للجمع أو طريقياً إصطلاحى بالنسبه للجمع.

ونذكر بما اتفق عليه الأعلام من أنّ الظاهر من الأدلّه الأوليه أنّ العلم المأخوذ فى موضوعات الأحكام ليس صفى تكوينياً، وإنما أخذت حيثه الكاشفيه دوماً فى الموضوع، وقد قبلنا هذا الإتفاق ولكن بشكل غالب حيث تحفظنا فى التجرى.

ومع هذا ينحصر البحث الأصولى - ولو غالباً - فى الصغرى فى القطع الطريقي التكوينى أنه إصطلاحى أيضاً أو أنه صفى إصطلاحى فلا يقوم حينئذ شىء مقامه.

ونعنى بالبحث الأصولى البحث فى القرينه والإستظهار العام

الطبعى الأولى من أخذ العلم الطريقي فى الموضوع لولا القرينه الخاصه، مع مناقشه الموانع التى ذكرت فى وجود الصغرى.

٣. طبيعه العلم الكاشفيه والإراءه وإنّ المدار على المعلوم لا عليه، وبهذا كان هذا العلم مختلفاً فى ظهوره عن بقيه القيود العقليه، حيث إنه فى طولها لا فى عرضها ممّا يعنى أنّ طبيعته ظاهره بشكل أوّلى فى عدم دخالته، وإنما هو آله وكاشف لا يرى نفسه وإنما يُرى المعلوم. ومن ثمّ فهى تدافع الموضوعيه، ومن هنا كان أخذه فى الموضوع يحتاج إلى قرينه زائده على أخذه فى لسان الشارع حيث ذكرنا آنفاً أنه قد يؤخذ فى لسان الشارع ولا- يظهر فى الموضوعيه بل يبقى ظاهراً فى الطريقيه المحضه وعدم دخالته كقيد شرعى فى موضوع مرتبه من مراتب الحكم الشرعى، وإنما أخذ للتعبير والإرشاد إلى أنّ المعلوم تمام الموضوع أو الإرشاد إلى أنّ التنجيز يكون به.

وحيثما تتوفر القرينه يؤخذ موضوعاً، والظاهر الأولى أنّ المأخوذ هو حيثه كشفه التكويني وإراءته وطريقته التكويني للواقع الخارجى بنفس الشكل الذى كان يظهر فيه الطريقي المحض ولم يتغير فيه سوى أخذه موضوعاً.

وظهوره فى الصفتيه التكوينييه يحتاج إلى قرينه إضافيه، ومن ثمّ اتفق فهم الأعلام واستظهارهم بعد أن لم تكن القرينه الإضافيه فى كلّ الحالات الفقهيّه التى أخذ فيها موضوعاً، أنه موضوعى بنحو الطريقيه.

وحيث إنّ الطريقي المحض لم تكن فيه خصوصيه تمنع من قيام غيره مقامه فى ما لو اشترك معه فى الطبيعه ولو بالتعبد، وحيث إنه نفسه أخذ موضوعاً [ ما لم تقم قرينه على الخلاف ] فلا يمنع من قيام غيره مقامه، وهو الطريقي الإصطلاحى.

يبقى سؤال : لماذا أخذ موضوعاً بعد أن كان نفس الطريقي المحض ولا خصوصيه فيه، فما هو المبرر لأخذه موضوعاً بحيث

ترتفع لغويه مثل هذا الإجراء والجعل الشرعى؟ مع العلم أنّ الأعلام عالجوا اللغويه بالخصوصيه المانع، فأخذ موضوعاً من أجل التفرقه بينه وبين الطريقي المحض من خلال أخذ خصوصيه الكشف التام فيه التي تمنع من قيام غيره مقامه والذي هو الصفتي الإصطلاحى.

وبعبارة اخرى: حيث إنّ الشارع وجد أنّ إحراز الواقع بشكل عام يتمّ بالعلم وبما يقوم مقامه من تعبد، ففى الحالات التي أراد حصر إحراز الواقع بالعلم يأخذه فى لسان الدليل موضوعاً لكى يغلق الطريق على غيره. هكذا فهم الأعلام فلسفه أخذه موضوعاً و حيث إنّنا لم نفرق بين الطريقي الموضوعى والتكويني من هذه الجبهه يمكن السؤال حينئذ عن الفرق الفارق بينهما، وما هى حكمه أخذه فى الموضوع فى حالات دون اخرى؟

والجواب: يمكن أن نصوّر خصوصيه إضافيه كانت وراء أخذه موضوعاً غير ما ذكره الأعلام، وهى خصوصيه التحفظ بشكل أكبر على إحراز الواقع، كما هو واضح فى أخذ العلم النقلى فى موضوع الأحكام الشرعيه كتوجيه لمقوله الأخباريين، فإنّ الشارع فى أخذه العلم لم يكن من أجل حصر فرضه به وعدم قيام غيره مقامه وإنما من أجل أن لا يكون إحراز الواقع من أى طريق كان، وبالتالي قد تترتب عليه مضيعه الأحكام، فحرصاً وزياده فى التحفظ أخذ العلم فى الموضوع ولكن بما هو معتمد وكاشف، ومن ثم لا يمنع هذا الأخذ بهذه الخصوصيه من قيام غيره مقامه.

وظهور هذا الأخذ فى خصوص الرتبة العليا من الكشف وهى الكشف التام النقلى [ والذي هو الصفتي الإصطلاحى ] يحتاج إلى قرينه خاصه إضافيه، علاوه على القرينه التي جعلت منه ظاهراً فى الموضوعيه، على حدّ حاجه الصفتي التكويني، وإلا فالظهور الأوّلى هو أخذه بما هو معتمد وكاشف وحبّه لا غير.

وقد يصاغ التساؤل [ بشكل أكثر صناعه ] فى أنّ قاعده إحترازيه القيود تثبت أنّ العلم الذى أخذ موضوعاً بنحو الطريقيه التكوينيّه

صفتي إصطلاحى كما تقدّم بيانه.

فالجواب روحاً هو الجواب عن التساؤل بصياغته السابقه، وتوضيحه بشكل أكثر تفصيلاً:

تقدّم أنّ طبيعه العلم كقيد يختلف عن سائر القيود التى تظهر نفسها استقلالاً حيث إنه لا يرى نفسه وإنما يرى غيره، وهذا يؤمّن لنا أنّ الظهور الأولى يدافع الصفته بقسميها التكوينيّه والإصطلاحيه، بل يدافع حتّى الموضوعيه، ولا يُخرج عن هذا الظهور إلاّ بقربنه خاصه وبقدرها.

وما ذكر من قاعده الإحترازيه كقرينه عامه على الصفته الإصطلاحيه جيّد لو كان الإحتراز محصوراً فيها، ولكنّه متصوّر حتّى مع الطريقيه الإصطلاحيه. وبعد الإلتفات إلى زاويه حساسه فى القاعده وهى أنّ الإحتراز يدلّ على عدم ترتب الحكم من دون القيد من دون أن يحدّد ويفسّر ويرسم حدود القيد، فإذا قال: الهلال المرئى يجب معه الصوم، فإنّ غايه ما يدلّ الإحتراز على انتفاعه لحكم عن صرف الهلال بوجوده بالواقعى من دون أن يفسّر الموضوع وأنّ المراد منه ما هو.

والإحتراز المتصور مع الطريقيه الإصطلاحيه هو الإحتراز عن الطرق غير المعتره، كذا عن توهم ترتب الحكم الفعلى على متن الواقع فى نفسه وبالتالي تترتب آثار على ذلك كالقضاء ونحوه.

وبعباره اخرى: إنّ الطريقي المحض يكون موضوع حكم العقل بالتنجيز، وبالتالي ففعله الحكم الناقصه والتامه تتحقق مع الجهل وتترتب آثارها حتّى لو لم يعلم بالتكليف، فى حين أنّ أخذ الشارع للعلم فى موضوع الحكم يعنى أنّ الفعليه [ الناقصه أو التامه على الخلاف فى أخذه فى أيهما ] لا تتحقق مع الجهل فلا تترتب آثار تلك المرتبه حينئذ إلاّ مع العلم.

وفى هذا وسابقه كفايه فى حفظ الإحتراز، فمع ضمه إلى الفتره الأولى لا يصلح الإحتراز قرينه على الصفته الإصطلاحيه.

حيث إنّ المستشكل إنما استفاد منها قرينه بعد أن توهم انحصار الإحتراز فى الصفته.

٤. بعد أن اتضح أنّ القطع المأخوذ موضوعاً [ مع عدم القرينه الخاصه ] هو الطريقي التكويني بل الإصطلاحى، [ ومن ثمّ لا مانع من جهته من قيام غيره مقامه ] كان من الضرورى البحث فى دليل التعبد لئرى أنّ فيه ما يدلّ على قيام التعبد مقام مثل هذا القطع أو لا- إذ لا- يكفى فى التعميم مجرد كون القطع الموضوعى طريقياً إصطلاحياً؛ لأنه غايه ما يدلّ على عدم المانع من تعميم الموضوع من دون إثبات لذلك.

و الحق: أنّ فى دليل اعتبار التعبد ظهور فى القيام بعد الإلتفات إلى النقاط التاليه:

النقطه الأولى: ما أشار إليه الصدر من أنه على كلّ مبانى الحجّيه فى الأمارات توجد جهه مشتركه وهى أنّ ملاك الجعل هو الكاشفيه والتحفظ على الواقع الشرعى، وأنه بدون جعل الأماره وإناطه تنجز الشريعه بالعلم فقط يكون سبباً فى ضياع الشريعه لندره توفر العلم، وهذا الملاك مقبول من الجميع على اختلافهم الحادّ فى تفسير الجعل وتحديد هويته.

النقطه الثانيه: تسالم الجميع على قيام الأمارات بل الأصول المحرزه مقام القطع الطريقي المحض بالأحكام أو الموضوعات التى لم يؤخذ العلم جزءاً منها، وإن اختلفوا فى كيفية تخريج ذلك فنياً.

النقطه الثالثه: إنّ علاقه العلم الموضوعى بنحو الطريقيه التكوينيّه الإصطلاحيه بل مطلق التكوينيّه مع الجزء الآخر للموضوع [ الهلال ] علاقه الطريقي المحض، فإن أصاب الواقع فالمدار على الواقع، وإلا- لم يتحقق الموضوع كلّ على حدّ علاقه القطع الطريقي المحض الذى لم يؤخذ فى لسان الشارع موضوعاً مع الحكم الشرعى من دون فرق، وأنّ موضوعيه القطع شرعاً تتصور بالنسبه للحكم الشرعى، لا لأجزاء الموضوع الأخرى.

فالقطة بموضوع الحكم طريقي محض دائماً، أخذ موضوعاً في لسان الشارع أو لم يؤخذ. وقد ألفت إلى ذلك الميرزا النائيني، وأن الإنقسام إلى طريقي محض وموضوعي إنما هو بالنسبة إلى الحكم الشرعي.

النقطة الرابعة: إن العلقه المذكوره بين القطة الموضوعي الطريقي وبين الجزء الآخر وهي العلقه الطريقيه المحضه هي بنفسها أخذت من قبل الشارع موضوعاً وقيداً وشرطاً في وجود الحكم وفعليته.

من هنا يتبلور أن هذا العلم الموضوع له إضافتان:

الأولى: إلى الجزء الآخر من الموضوع الشرعي، وهو علم طريقي محض.

الثانية: إلى الحكم الفقهي وهو موضوع له، ولم يؤخذ في موضوع الحكم الفقهي شيء وخصوصيه غير إضافته وعلقته مع الجزء الأول وهو الطريقيه المحضه، وهو لا يناقض قاعده الإحتراز كما تقدم.

وقد ألفت الشيخ العراقي إلى النقطتين الثالثه والرابعه حيث ذكر أن العلم بلحاظ الجزء الآخر من الموضوع محرز ظاهري. وهذه هي النقطة الثالثه حيث إن المعيار طريقيته المحضه، ومن ثم لا بد من إصابته وإلا لم يتحقق الموضوع، وهذا هو المقصود من الإحراز الظاهري.

وهذه العلقه الإحرازيه لها دخل واقعي في الحكم الفقهي، وهذه هي النقطة الرابعه. وحينئذ إذا دل دليل [ والكلام ما زال للشيخ العراقي ] التعبد على القيام فهو حاكم ظاهراً بالنسبه للعلم بالقياس إلى الجزء الآخر [ الهلال ]، وحاكم واقعاً بالنسبه للعلم المأخوذ في الحكم الفقهي.

من هذه النقاط الأربعه يفهم سرّ دلالة دليل التعبد وظهوره في قيام التعبد مقام القطة الموضوعي بنحو الطريقيه الإصطلاحيه، حيث دل على أن ملاك الحكم الجعل لحفظ الواقع، ومن ثم دل على قيامه مقام

القطع الطريقي المحض مطلقاً سواء القطع بالحكم أم الموضوع.

والقطع بالجزء الآخر من الموضوع طريقي محض، فالأماره تقوم مقامه بموجب دلالة دليلها وتكون طريقاً محضاً إليه. (1)

وبما أنّ المعبر في موضوع الحكم الفقهي هذه الحثيه لا غير كانت الأماره الواجده لهذه الحثيه موضوعاً من هذه الحثيه.

إذا اتضح ما ذكرناه نعود إلى الإشكالات التي ذكرت على الكبرى [دلاله دليل التعبد على قيام الأماره مقام الموضوعى الطريقي الإصطلاحى] لمناقشتها.

مناقشه إشكال الثانى للصدر

فالحق أنه يوجد فى أحكام العقلاء علم موضوعى بنحو الطريقيه وبكثره كآثره.

ففى أحكام العقل العملى طراً [بناء على أنها أحكام عقلائيه لا تكوينيه] أخذ العلم جزءاً من الموضوع فيها على الخلاف فى المرتبه التى أخذ العلم جزءاً من موضوعها، وفى الأحكام العقلائيه الأخرى أيضاً نلاحظ فى كثير منها يشكّل العلم جزءاً من موضوعها مثل جواز التصرف فى مال الغير وعقوبه الجنايه وأمثالهما.

بل ألفتنا سابقاً إلى أنّ سيره العقلاء وبناء العقلاء وارتكاز العقلاء يقصد منه لغه القانون، والسيره والبناء والإتفاق آثار ومسببات عن تلك اللغه ولوازم لها، ومن ثمّ التقسيم الذى نجده فى الإعتبار الشرعى إلى تكليفى ووضعى، وظاهرى وواقعى وغيرذلك كلّها

ص: ٣٩٧

١- (١). [س] قد يقال: إنّ الحكومه لا بدّ أن تكون ناظره لأثر، وإنّ الحكم الوضعى والتنزيلى لا بدّ أن يكون بلحاظ أثر مصحح، وقيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض بالحكم يكون بلحاظ أثر وهو التنجيز المفروض السابق رتبه على جعل الأماره، وأما قيامها مقام القطع الطريقي المحض بالموضوع الذى أخذ موضوعاً للحكم فلا أثر مصحح له، فلا معنى للجعل والتنزيل منزلته، فإنّ الجزء الآخر [الهلال] لوحده لا- أثر له ولا- يترتب عليه شىء لأنه ليس الموضوع وحده. [ج] جيّد، وهو إشكال الشيخ الإصفهانى فى مطلق الموضوعات المركبه الطويله. وسنجيب عنه إن شاء الله.

موجوده ومستوحاه من لغة القانون وليست لغة اخرى، وأقسامُ القطع واحده من مفردات تلك اللغة وليست من ابتكارات الشارع.

وجود القطع الموضوعى فى الأحكام الشرعيه

وأما ما ذكره (قدس سره) من أنه لو فرض وجود قطع موضوعى فى الأحكام العقلائيه إلاّ أنه لا يمكن تسريته إلى الأحكام الشرعيه، فجوابه:

نقضاً بالقطع الطريقي المحض الموجود فى أحكام العقلاء كيف سرى إلى الأحكام الشرعيه.

وَحالاً كما ذكره هو (قدس سره) فى أمكنه متعدده من كلامه وذكره آخرون: يكفى فى تحقق الإمضاء بواسطه عدم الردع وجود ارتكاز عقلائى فى معرض التعدى منه إلى الشرعيات، أى يكفى وجود لغة تقنين فى معرفه تعميمها إلى أحكام الشرع.

بل سيتضح بعدئذ أنّ ارتكاز العقلاء فى الإعتماد على خبر الواحد قد أسروه إلى الشرعيات، وحينئذ عدم ردع الشارع دليل الإمضاء.

### الأثر المصحح للتنزيل

هناك إشكال آخر [ لم نعرضه فى ما سبق وقد ألفت إليه السيد الصدر ]، وهو: أنه نفترض أنّ دليل الجعل يجعل للأماره نفس حيثيه العلم الطريقي، وأنها هى بعينها التى أخذت جزء الموضوع.

ولكن دليل الجعل عند ما يجعل الطريقيه وينزلها منزله القطع فى طريقيته لا بدّ له من أثر يصحح هذا الجعل والتنزيل؛ لأنّ التنزيل بلغه الأصول هو التشبيه بلغه البلاغه، والتشبيه يحتاج فى صحته إلى وجه شبه الذى هو الأثر بتعبير الأصول، مع فارق أنّ التشبيه من شؤون اللفظ واستعمالاته، والتنزيل من شؤون الإنشاء والإعتبار.

والأثر العقلى موجود للقطع الطريقي المحض وهو التنجيز، فإذا كان هناك تنزيل فيكون بلحاظه، وأما القطع الموضوعى فأثره



شرعى وهو الحكم الشرعى المترتب عليه، فهل التنزيل كان بلحاظهما أو بلحاظ أحدهما؟

المعروف فى وسط الأ-صوليين أنّ عموم التنزيل يحتاج إلى مؤونه بيان زائد وإلا- يقتصر فيه على المتيقن وهو أبرز الآثار، ف-«الطواف فى البيت صلاه» يكون بلحاظ أبرز الآثار وهو الطهاره وما زاد وإن كان ممكناً إلا أنه يفتقر إلى دليل.

وفى ما نحن فيه الأثر المتيقن هو التنجيز، ومن ثمّ فالمتيقن تنزيل الأماره منزله القطع الطريقي المحض بالحكم.

وأما التنزيل بلحاظ الأثر الشرعى «يجب الصوم» منزله القطع الموضوعى بنحو الطريقيه فيحتاج إلى مؤونه زائده وهى مفقوده فى دليل جعل الأماره.

### **إشكال آخر فى مقام القطع الموضوعى الطريقي**

وهناك إشكال آخر [ لم نعرضه سابقاً ] يمنع من دلالة دليل التبعيد على قيام الحجّه مقام القطع الموضوعى الطريقي الإصطلاحى أيضاً وهو:

إنه مع التسليم فى أنّ الحثيه المجعوله للأماره هى عين حثيه العلم، ولكن الملاحظ أنّ الأماره حينما تقوم مقام القطع الطريقي المحض هناك أثر مفروض فى الرتبه السابقه للمعلوم وهو الأثر الشرعى الفقهي الواقعى، وقد لوحظ فى عمليه التنزيل.

وأما فى ما نحن فيه فالمعلوم هو ذات الهلال وهو لوحده لا أثر شرعى له مفروض فى الرتبه السابقه لأنه ليس تمام الموضوع، وإنما بعد حصول العلم [ المأخوذ جزءاً من الموضوع ] يترتب الأثر الشرعى على كلّ من المحرّز والمحرّز معاً.

وجعل الإحراز فى الأدلّه المحرّزه يجب أن يكون بلحاظ أثر شرعى مفروض فى الرتبه السابقه وقبل جعل المحرّز مترتب على المعلوم يكون مصححاً لاعتبار و جعل إحراز المحرّز، ومع هذا لا

يدلّ الدليل على قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي.

وهذا الإشكال أثاره الشيخ الإصفهاني في الأصل المحرز وقيامه مقام العلم الموضوعى، وهو مرتبط كل الارتباط بالموضوعات المركبة الطولية، ومن ثم سترك الإجابة عنه إلى هناك.

ونكتفى هنا بالإجابة على الإشكال الذى سبقه، فنقول:

أولاً: تعميقاً للإشكال أو توسعه لدائرته نلقت إلى أنّ المجعول الشرعى فى التنزيل من قبل الشارع حقيقه هو الأثر الذى يكون التنزيل بلحاظه، فالتنزيل وإن كان بلحاظ أبرز الآثار [ مع عدم القرينه على العموم ] إلا أنه لابد أن يكون شرعياً كى يجعل من قبل الشارع للمنزل، فى حين أن الملاحظ أن أبرز الآثار للقطع الطريقي المحض هو التنجيز وهو عقلى، وهو غير قابل للجعل الشرعى كما تقدّم.

ثانياً: هذا الإشكال هو الذى حرّك الذهن الأصولى الحديث للتفكير فى حقيقه التنزيل وأنه ما هو، بعد اتفاقهم على أنّ فى التنزيل جعلاً شرعياً، ولكنهم اختلفوا فى أنّ المجعول هو وجه الشبهه [ الأثر ] أو التشبيه والمثليه، فكان ذلك محور بحثهم ومثار تفكيرهم.

وبعبارة ثانية: إنّ محور بحثهم فى أنّ التنزيل شأن من شؤون اللفظ الدالّ على الجعل، أو شأن من شؤون الجعل و القانون؟

وثالثاً: يلاحظ أنّ عناوين (ظاهر، أظهر، نص، عموم، خصوص، إطلاق، تقييد، وما شابهها) جميعاً أقسام وأصناف مرتبطة بالأدله لا بالأحكام المراده من الأدله [ أى إنها مرتبطة بالدالّ لا بالمدلول والمراد الجدّى النهائى منه ] فهى بنفسها ليست تشريعاً.

وبعبارة أخرى: إنّ الجعل وإن كان مراداً جدّاً إلا أنه ليس المفاد المطابقى، فجعل الطهاره للطواف المراد جدّاً فى قضيه «الطواف بالبيت صلاه» ليس مدلولاً مطابقاً لعدم ذكره فى الكلام.

فى حين أنّ عناوين «حكم استغراقى، وحكم مجموعى، وكفائى، ووضعى، وتكليفى، وواجب مطلق، ومشروط، وما شابهها» جميعاً

أقسام وأصناف لنفس القانون والمنشأ، أى أنها تمثل متن الحكم والشريعة، فهى من شؤون المدلول لا الدال والدلالة، أى إنَّ الجعل يكون مفاداً مطابقاً لقضيه التنزيل.

وبحوث الأصول جميعاً تتأرجح بين هذين البابين، وفصل البحوث وفرزها فى غايه الأهميه بعد أن كان لكل من البابين أحكام تخصه، فما كان مرتبطاً بالدال والدلالة يخضع لمقاييس وموازن الدلالة، وإلا خضع لموازن ومعايير القانون.

### التنزيل من شؤون الدلالة أو القانون؟

رابعاً: بعد هذا يطرح هذا السؤال، هل التنزيل [ بل والحكومته والورود ] من الباب الأول أو الثانى؟

بعض التعبيرات فى الأصول عن الحكومه توحى أنها من الباب الأول، أى أنها شأن دلالى، مثل قولهم: إنَّ الحكومه لبأ تخصيص، فإنَّ ذلك يعنى أنها لبأ دلاله لفظيه، وإن كانت نتيجة هذه الدلالة [ المدلول ] شرعيه وهى الإخراج من الحكم.

ومثل قولهم: إنَّ شرط الحكومه فى كل أقسامها النظر إلى الدليل المحكوم، حيث يظهر من النظر أنها من الشؤون الدلاليه، فهى بنفسها ليست جعلاً وليست متن قانون، وإنما دالّه على الجعل.

إلا- أن الحق [ على ما سيتضح تفصيله فى بحث التعارض ] إنَّ بعض أقسام الحكومه من شؤون الدلالة، والأقسام الأخرى من شؤون الجعل والقانون، كذا الحال فى الورود فليس كل حالاته على شاكله واحده.

وأما التنزيل [ والذى هو محور بحثنا ] فهو الحكومه - على ما هو التحقيق - وليس قسيماً لها، ومن ثمَّ فهو ينقسم إلى البابين، بل هو فى نفسه ينقسم وإن لم يكن حكومه، كما ينقسم الورود. مرتكز الأعلام هو الإنقسام، و تذبذب الكلمات شاهد على هذا الإنقسام المرتكز.

خامساً: فحينما نتأمل فى إشكال الشهيد الصدر حيث عبّر عن

التنزيل أنه لا بد أن يكون بلحاظ أثر فهو يعنى أن التنزيل من شؤون الدلالة، فى حين أنا إذا تأملنا فى الإضافه التى أضفناها للإشكال يفهم أنه بنفسه جعل فلا يحتاج إلى أثر كى يجعل للمنزّل.

فى الوقت نفسه فإنّ لفظه التنزيل ظاهره فى أنه من شؤون اللفظ، حيث أنها مأخوذه من علم البيان، فى حين أنّ الأعلام عبّروا عن الأصول العمليه أنها تنزيله، وواضح أنها قانون وجعل وليس من شؤون اللفظ.

سادساً: الحكومه و التنزيل الذى هو من شؤون الجعل لا- يحتاج إلى ملاحظه أثر كى يجعل للمنزّل؛ إذ الحاجه إلى الأثر إنما تكون حاله كون التنزيل نوعاً من الدلاله فيحتاج إلى أثر يكون مدلولاً له هو المجعول شرعاً، وحينئذ يقال: إنّ التنزيل دالّ على أنّ الجعل لمطلق الآثار أو الأثر المتميز، وإن كان الحق أنه بلحاظ الأثر البارز لأنّ ديدن التشبيه الأولى أنه يكون بلحاظ أظهر وجوه الشبه فيكون قرينه مانعه عن الإطلاق.

بخلافه فى حاله الأولى فإنه هو جعل فلا حاجه للتفكير بأثر فضلاً عن التفكير فى أنه مطلق الأثر أو خصوص المتميز، بل إذا كان هو الجعل لا محاله تترتب عليه كلّ الآثار، أى كلّ ما أخذ فى موضوعها المنزّل عليه، مثل الطهاره التى أخذت شرطاً فى مجموعه من الجعول، ف-«كُلُّ شَيْءٍ لَمْ يَكُ طَاهِرًا»، تنزيل مرتبط بالجعل والقانون، ومن ثم تترتب عليهم كلّ الآثار الشرعيه التى أخذت الطهاره موضوعاً فيها.

علماً أنه إذا كان التنزيل من شؤون الدلاله لا معنى لأن يكون بلحاظ الأثر العقلى لعدم قابليته للجعل، ومن هنا قد يتوقف فى حلّ السيد الخوئى حيث صوّر الأثر الملحوظ عقلياً.

سابعاً: استعراض مجموعه من النماذج الفقهيّه، وبيان أنّ الإختلاف الواقع فى حدود التنزيل والحكومه فيها بسبب الإختلاف فى أنه تنزيل لفظى أو جعلى.

النموذج الأول: تبعيه أولاد الكافر للكافر

فقد اختلف في حدودها وأنّ مطلق أحكام الكفر تثبت للولد أو خصوص جواز الإسترقاق، وهو ناشٍ من الإختلاف في فهم لسان الدليل وأنه من شؤون الألفاظ والحكم.

والحق أنّ الدليل ظاهر في جعل حكم للولد وهو الكفر الظاهري [بمعنى الكفر بلحاظ عالم الدنيا] وهو حكم وضعى شرعى، ومثله الإسلام الظاهري فإنه حكم وضعى شرعى أيضاً.

النموذج الثانى: القطعه المبانه من الحى ميته

فاختلف في التنزيل منزله الميته بلحاظ حرمة الأكل أو مطلق آثار الميته كالنجاسه وحرمة التجاره، وذلك لاختلاف فهم لسان الدليل وأنه من شؤون اللفظ أو الحكم.

الحق أنّ الميته ليس عنواناً وجودياً وقاعياً كى يتصور التنزيل اللفظى في الدليل وتشبيه القطعه المبانه به وإنما حكم وضعى شرعى، وبالتالي فالدليل ظاهر في جعل الميته للقطعه المبانه.

النموذج الثالث: فى صلاه المسافر

فقد ذكروا أنّ الناوى عشره أيام مقيم، فقد اختلف فى أنّ «مقيم» جعلٌ مُعَدِّمٌ لعنوان السفر فتترتب كلّ الآثار كالصوم، أو تنزيل لفظى منزله المقيم وحينئذ لا يترتب إلّا الأثر البارز وهو اتمام الصلاه، وقد انتهينا إلى الأول لقرينه خاصه دالّه عليه.

النموذج الرابع: الفقاع خمر استصغره الناس

فإن كان تنزيلاً وتشبيهاً لفظياً وزجراً للسائل فيدلّ على الحرمة فقط، ولكن الصحيح أنه ليس من التنزيل وإن كان لسانه لسان التنزيل وإنما من الإخبار عن حقيقته وأنه خمر تكويناً لا جعلاً وتشبيهاً.

النموذج الخامس: ماء الحمام كماء النهر

فإنه واضح في أنه تنزيل لفظى، ومن ثمّ حمل على أبرز الآثار وهو الإعتصام، وأما مطهريته فليست كالجارى وعلى هذا الأساس

بنى السيد الخوئي أنه يغسل الثوب المتنجس بالبول مرتين به في حين أنه يغسل بالجاري مره واحده.

النموذج السادس: المطلقة الرجعية زوجه

فإنه ظاهر في التنزيل الجعلى بسبب كون المنزل عليه حكماً وضعياً ومن ثم ترتب عليه كل الآثار.

النموذج السابع: الطواف بالبيت صلاه

فإنه وإن كان عين النموذج السابق من حيث الصياغه إلا أنّ المنزل عليه لما لم يكن حكماً وضعياً كان ظاهراً في التنزيل اللفظي، ومن ثمّ يلحظ بالنسبه إلى أبرز الآثار وهو الطهاره.

ثامناً: من النماذج المشار إليها يمكن الإلفات إلى بعض الضوابط:

الضابطه الأولى: ليس كلّ لسان تنزيل يعنى أنه تنزيل حقيقى لفظى أو جعلى، وإنما قد يكون إشاره إلى الإندراج التكويني [ كما لاحظناه فى النموذج الرابع ]، وقد يحصل العكس بأن لا- يكون اللسان ظاهراً فى التنزيل إلا أنّ ملاكه هو التنزيل [ كما ستأتى الإشارة إلى مثاله ].

الضابطه الثانيه: إذا كانت ماده قضيه التنزيل حكماً تكليفاً أو وضعياً يكون قرينه على أنّ التنزيل جعلى، [ كما شاهدنا ذلك فى النموذج الثالث والأول والثانى والسادس ].

الضابطه الثالثه: فى صورته حذف المشبه به يكون التنزيل ظاهراً فى أنه جعلى، كما فى مثل «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ».

الضابطه الرابعه: مع ذكر أداه التشبيه يظهر بوضوح فى كون التنزيل لفظياً، [ كما فى النموذج الخامس ].

تاسعاً: بعد كلّ هذا يتضح أنّ إشكال الشهيد الصدر والنقض الذى ذكرناه والإشكال الموجه للسيد الخوئي حول تصوير إمكانية التنزيل منزله الأثر العقلى كلّها تستحكم إذا كان التنزيل فى ما نحن فيه تنزيلاً لفظياً، وأما إذا كان تنزيل التعبد منزله العلم الموضوعى الطريقي الإصطلاحى تنزيلاً جعلياً فلا موقع لكلّ هذه التساؤلات.

## التنزيل جعل وضعي

والحق أنّ التنزيل في ما نحن فيه جعل، [ أي أنه متن حكم وقانون وجعل وضعي كما سيتمّ التدليل عليه في بحث الحجج ]، ومعه تترتب كلّ آثار العلم الشرعي والعقليه على التعبد.

وما يقال: من أنّ الظاهر هو التنزيل اللفظي من قولهم: «الأماره علم» المقتبسه من أدلّه حجّيتها، حيث يظهر من هذه الصيغه تشبيه الأماره بالعلم التكويني.

فجوابه: [ ما تقدّم في بحث الإعتبار من ] أنّ حقيقته وماهيته ليست إبداعيه، وإنما كلّ ماهيه إعتباريه لها وجود حقيقي، والفرض والإعتبار يكون لوجودها حيث يفرض لها وجود اعتباري. فالكفر وجوده الحقيقي هو الإنكار القلبي، والطهاره والزوجيه والطلاق كلّها لها وجودات حقيقه تكوينيه، والمعتبر يفرض لها وجودات ومصاديق إضافيه فرضيه إعتباريه.

## الفرقه بين التشبيه والجعل

حينئذ حينما يؤخذ في دليل التنزيل ماهيه، لا بدّ من التريث لمعرفة أنّ المراد منها وجودها التكويني أو الإعتباري؛

فإذا فهم أنها بلحاظ وجودها التكويني كان اللسان لسان تشبيه وتنزيل لفظي، حيث تكون الماهيه منزلاً عليه ومشبهاً بها.

وإذا فهم أنها بلحاظ وجودها الفرضي فهو تنزيل جعلي، حيث تجعل هذه الماهيه للموضوع في قضيه التنزيل.

ونحن نفهم من صيغه «الأماره علم» أنّ المقصود من العلم العلم التعبدى لا الوجداني التكويني، ومن ثمّ فمفاد الصيغه يكون وجود جعل العلميه للأماره لا تشبيه الأماره بالعلم الوجداني.

وما يقال: إنّ اللسان لا يكون لسان تنزيل حينئذ وإنما هو مثل «تجب الصلاه» الدالّ على الجعل ولكن بدون تنزيل.

فالجواب: نعم، ولكن ملاك هذا الجعل هو تنزيل الأماره منزله

العلم الوجدانى بجعل العلم تعبدًا لها، أو بعبارة أدق: بجعلها وجودًا إعتباريًا للعلم.

ثمّ لابدّ من الإلتفات إلى أنّ الأثر [ الذى أخذ فى كلمات القوم وأنه ممّا لابدّ من ملاحظته ] قد وقع فى كلماتهم بنحو الإشتراك اللفظى [ ممّا أوجب خلطاً ولبساً فى الإشكالات والحلول ]، حيث إنّ الأثر يطلق ويراد منه تارة المصحح للجعل والإعتبار، والمخرج له عن اللغويه، وهذا ممّا لابدّ منه فى كلّ إعتبار تكليفى أو وضعى سواء كان الجعل من خلال التنزيل أم لا، ويكفى فيه أن يكون عقلياً لتتحقق الغرض به.

والسيد الخوئى فى مناقشته للعلمين ودفاعه عن الميرزا النائى لاحظ هذا الأثر، ومن ثمّ لم يجد مشكله فى أن يكون عقلياً، فإنه يكفى تصحيح جعل التعبد الوضعى. سواء كان الجعل من خلال التنزيل أم لا.

و أخرى قد يطلق الأثر ويراد منه وجه الشبه فى دليل التنزيل، الذى يراد جدّاً جعله من قبل الشارع، وهذا لابدّ أن يكون شرعياً ولا يعقل أن يكون عقلياً، إلاّ أنه شرط فى خصوص التنزيل اللفظى دون الجعلى.

فالحصيله: إنّ تنزيل الأماره منزله العلم الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه جعلى، ومن ثمّ لا يحتاج إلى فرض وملاحظه الأثر المقوم للتنزيل لأنه هو متن جعل وقانون، والأثر المصحح له كجعل والمخرج له عن اللغويه يكفى فيه الأثر العقلى وهو التنجيز.



الحديث فى المحور السابق [ إبتاتاً أو نفيّاً ] كان فى مطلق التعبد وأنه يقوم مقام العلم الموضوعى الطريقي أو لا، أعم من أن يكون أماره أو أصلاً محرزاً أو أصلاً تنزلياً أو أصلاً محضاً، على خلاف فى الأخير حيث نفى الآخوند قيامه؛ لأنه متن التنجيز فلا معنى لقيامه مقام العلم الذى حكمه التنجيز، ومن ثم فالبحت فيه فنى صرف حيث إن الأمر يدور بين قيامه مقام العلم الموضوع أو أنه جعل التنجيز مباشره.

وفى الأصل المحرز إختلفوا بين قائل بقيامه كالأماره وهم الشيخ الأنصارى والميرزا النائنى والشيخ العراقى، وبين منكره كالآخوند والشيخ الإصفهانى و السيد الروحانى و السيد الصدر، إلا أنه توقفوا فى قيامه لإشكال خاص فيه لا يأتى فى الأماره ومن ثم كان الفصل بينهما.

### بيان المبانى فى الأصل المحرز

المبانى فى الأصل المحرز كالإستصحاب يمكن ضبطها فى سته:

الأول: اعتبار اليقين وجعل الأماره الفعلية علماً تعبدياً، على حد الأماره اللفظية.

الثانى: اعتبار حكم تكليفى [ الوجوب ] متعلقه البناء والجري الذى هو فعل جانحى.

الثالث: اعتبار حكم تكليفى [ الحرمة ] متعلقه النقص العملى الجارحى، وقد يعبر عنه بوجوب البناء الجارحى.

الرابع: اعتبار الحكم المماثل ذى الصوره الفقيهيه والمحتوى الأصولى التحفظى.

الخامس: جعل المنجز وقد ذكر فى الإستصحاب.

السادس: جعل الملازمه بين البقاء والحدوث وقد ذكره الآخوند في تنبيهات الإستصحاب.

### نسبه الحكم إلى متعلقه وإلى موضوعه

الموضوع للحكم الشرعى قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً من جزئين فصاعداً، وفي المركب قد تكون علاقته بين الأجزاء عرضيه وقد تكون طوليه.

ولا- مشكله فى الموضوع المركب سوى أنه لابد من الإلتفات إلى ما ذكره الشيخ الإصفهاني من أن نسبه الحكم إلى متعلقه المركب من أجزاء تختلف عن نسبه إلى موضوعه المركب، ففي المتعلق ينسب الحكم الشرعى على كل جزء منه فكل جزء من الصلاه مثلاً واجب ضمناً، بخلافه فى الموضوع [ قيود الوجوب ] فإن الحكم لا ينسب على كل جزء منه وإنما هو ينوجد ويترتب على مجموع تلك الأجزاء.

ومن هنا كان من الضرورى التقارن الرتبى بين أجزاء الموضوع وإحرازها من قبل الشارع دفعه كى يترتب الأثر وهو الحكم الشرعى عليها وإلا كان إحراز السابق لغواً، بخلافه فى المتعلق حيث إنه لما كان كل جزء يتصف ومحكوماً بالوجوب الضمنى لم تكن مشكله فى التقدم والتأخر الرتبى بين الأجزاء، ومن ثم أمكن جريان قاعده التجاوز فى القراءه وإحرازها وإن كانت متقدمه على باقى الأجزاء.

وقد ألفت الشيخ الأنصارى فى البراءه إلى هذه النكته [ اختلاف نسبه الحكم إلى المتعلق والموضوع ]، بل رتب ثمره عليها وهى جريان البراءه عند الشك فى جزئيه فعل للمتعلق من وجوبه الضمنى، بخلافه فى قيود الوجوب فإنه مع الشك فى قيديه قيد لا تجرى البراءه من الوجوب بالنسبه إلى هذا المشكوك، وبالتالي يترتب الوجوب على القيود المعلومه الأخرى فإن ذلك لا يتناسب مع

الإمتنان المأخوذ في تشريع البراءة، وإنما البراءة في مثل هذا الحال إما أن تجرى في كل الحكم أو لا، من دون تبويض.

علماً أنّ واحده من الوجوه الأساسية لجريان البراءة في الشك بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، هي النكته التي أشرنا إليها ويلاحظ أيضاً أنّ المحقق النائيني في بحث الصحيح والأعم في المعاملات قد ألفت إلى هذه النكته، ومن ثم منع من جريان البراءة لنفي القيود المشكوكه للحكم الوضعي.

والسيد الخوئي تمسك بأصالة الصحه في المعاملات في خصوص ما إذا كان الشك في الأجزاء والشرائط التي هي من قبيل المتعلق، دون الشك في الأجزاء والشرائط التي هي من قبيل الموضوع، فمثلاً عند الشك في رشد الزوجه وعدمه لا تجرى أصاله الصحه في النكاح، والسرّ في ذلك هو تمييزه بين علاقته الحكم مع متعلقه وعلاقته مع موضوعه.

والخلاصه: أنه لَمّا كان علاقته الحكم مع موضوعه تختلف عن علاقته مع متعلقه وأنه لا- يترتب ولا- يوجد إلا مع انوجد كل أجزاء الموضوع لا أنه يوجد بقدر ما يوجد من أجزاء الموضوع ويتكامل حتى يستقر ويكتمل وجوده بانوجد الجزء الأخير كان من اللازم تقارن رتبه الجزئين وإحرازهما في الموضوع المركب وإن كان أحدهما يحرز بالوجدان والآخر بالتعبد.

### مناقشه صاحب الكفايه في التنزيل

التنزيل منزله جزء من الموضوعات المركبه الطوليه يواجه مشكله [تنوعت الصياغات في عرضها]، هذه المشكله تنبثق من النكته التي ألفتنا إليها من اختلاف نسبه الحكم إلى متعلقه وموضوعه، ومن ثم ضروره تقارن إحراز كلا الجزئين للموضوع وعدم تقدّم أحدهما على الآخر.

والآخوند في حاشيته على الرسائل نظر لقيام الإستصحاب مقام

العلم الموضوعى الطريقي، بناء على أنّ حجّيته بمعنى جعل الحكم المماثل للواقع بالطريقه التاليه [ مع إغفاله لعرض المشكله فضلاً عن علاجها ]:

إنّ المجموع تنزيل المؤدّى منزله الواقع، وفي الموضوعات التى يكون العلم جزءاً منها يكون المؤدّى [ الهلال ] الجزء الآخر، فيكون التنزيل تنزيلاً لجزء الموضوع [ المؤدى ] منزله الواقع، وأما تنزيل العلم بالحكم الظاهرى [ المؤدى ] منزله العلم بالموضوع الواقعى، فهو تنزيل آخر لازم للتنزيل السابق يكون مدلولاً إلتزامياً لدليل التنزيل السابق.

هذا الوجه فى نفسه ضعيف، ومن ثمّ ناقشه هو (قدس سره) فى الكفايه بإنكار دعوى الملازمه العرفيه بين التنزيلين المانع حينئذ من قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى الطريقي.

فى الوقت نفسه أثار المشكله الأمّ فى الموضوع المركب الطولى وضروره تقارن الرتبه فى عمليه التنزيل [ والتى لم يؤمنها الوجه المذكور فى الرسائل ] إنّ تنزيل المؤدّى منزله الواقع إنما يشمل حاله كون الواقع جزء الموضوع مع فرض وجود دليل آخر فى عرض الدليل الأول ينزل الجزء الآخر [ العلم بالمؤدى ] منزله العلم بالموضوع الحقيقى كى يكون التنزيل الأول مفيداً ويترتب عليه الأثر الشرعى، فى حين أنّ التنزيل الثانى بحكم كونه مدلولاً إلتزامياً متأخر عن التنزيل الأول.

### محاولة العراقى لحلّ العويصه

الشيخ العراقى ناقش فى أصل فكره ضروره تقارن الإحرازين فى الموضوعات المركبه الطولىه بأنه لا يشترط ترتب الأثر الفعلى على أحد الجزئين [ الهلال ] فى إحرازه، وإنما يكفى ترتب الأثر تقديراً وعلى فرض إحراز وتحقق الجزء الآخر، فنسبه الأثر وهو الحكم الشرعى إلى الجزء الواقعى نسبه تعليقيه متوقفه على إحراز الجزء

الثانى.

فإحراز الجزء السابق رتبه لم يكن عديم الأثر كى يكون لغواً، وإنما أثره الحكم التعليقى لا الفعلى، وليس شرطاً أن يكون الحكم الفعلى.

وبهذا يتضح الخلل فى إشكال الآخوند، حيث يكفى فى تنزيل المؤدى منزله الواقع أن يكون بلحاظ الأثر الشرعى التعليقى حتى يتحقق التنزيل فى الجزء الآخر.

وبعبارة أخرى: إن فكره شرطيه تقارن رتبه نشأت من تصور أن السابق رتبه عديم الأثر فيكون جعله لاغياً، ولكنه تصور خاطئ لعدم الالتفات إلى أن من الأحكام ما هو تعليقى وهو الذى يترتب مع سبق الرتبه والإحراز، فليس شرطاً التقارن فى الموضوع المركب الطولى ولا فى التنزيل منزلته.

وبعبارة ثالثة: إن ما ادعاه الإصفهاني وغيره من اختلاف نسبه الحكم غير صحيحه، وإن علاقه الحكم مع موضوع تشبه العلاقه مع المتعلق من جهه أن الحكم لا يترتب على مجموع القيود دفعه، وإنما يوجد تدريجاً ويشتد كلما تحقق قيد، فهو يتجزأ فى انوجاده بلحاظ أجزاء الموضوع.

### تصوير الإصفهاني لحقيقه الحكم التعليقى

الشيخ الإصفهاني ناقش الشيخ العراقى فى الحكم التعليقى ومن ثم انتصر لفكرته من ضروره التقارن بين جزئى الموضوع.

وحصيله نقاشه: إن المباني فى حقيقه الحكم التعليقى ثلاثه:

المبنى الأول: إنه سنخ حكم وضعى مباين للحكم الفعلى المقابل له.

وفى هذا العرض للمبنى مسامحه؛ لأن الحكم التعليقى يتصور فى التكليفى والوضعى معاً، مثل «العنب إن غلى يحرم» و «الغاصب يضمن مع التلف». والذى يريد أن يقوله صاحب هذا رأى بالدقه: إن الحكم التعليقى مباين سنخاً للحكم الفعلى المقابل له، على حد ما

ص: ٤١١

ندركه من التباين السنخي بين التكليفي والوضعي. فهناك من الأحكام ما تكون ماهيته تعليقيه كالضمان، فإننا ندرك الفرق بين ضمان الغاصب بمجرد وضع يده على العين، وبين دينه الفعلي في صورته تلف العين، فإن الضمان حكم شرعي إلا أنه على تلف العين.

ولكن المحقق الإصفهاني يعلق على هذا المبنى بأنه تفسير ودعوى تفتقر إلى الدليل.

المبنى الثاني: إن الحكم التعليقي [ سواء كان وضعياً أم تكليفياً ] مرحله من مراحل الحكم يشتد فيصبح فعلياً، كالفرق ما بين الإنشائي والفعلي فإنه فرق تشكيكي لا سنخي.

إلا أن الفرق بين التعليقي والإنشائي أن الإنشائي فيه توقفٌ على الموضوع وفي التعليقي يؤخذ التعليق على الموضوع زياده على التوقف.

وبعبارة أخرى: في الإنشائي هناك توقف تكويني على الموضوع غير مجعول، والمجعول هو الحكم في ظرف الموضوع، أي الحكم مضيقاً، بخلافه في التعليق فإن المجعول علاوه على الحكم هو التعليق والحصر بالموضوع.

هذا ثبوتاً، وأما إثباتاً فهناك أدوات متمحضة في دلالتها على التعليق مثل «إن» الشرطية، فإذا استخدمها الشارع في جعله الحكم دلّ على جعل التعليق أيضاً، ومن ثم يثبت المفهوم بالتبع لهذه الجملة، لا أن التعليق من خلال الشرط استخدام للدلالة على المفهوم فقط، وإنما المدلول المطابقي والمراد جداً بيانه هو التعليق وبتبعه يراد المفهوم.

وأما مثل «إذا» فإنها ظرفية لا تدلّ على التعليق الشرعي إلا إذا ضمننت التعليق، وأوضح منه الجملة الحملية مثل «العصير العنبى المغلى حرام».

وبهذا يتضح فرق بين التعليقي والإنشائي في المصداق، حيث إن كل الأحكام فيها مرحلة الإنشائية والفعليه، بخلافه في التعليقيه

والفعلية المقابلة لها فانها تخص بعض الأحكام.

وعلق الشيخ الإصفهاني على هذا المبني: إننا لم نعهد مرحلة وراء مرحلة الإنشاء والفعلية في الحكم.

المبني الثالث: الحكم الشرعي ينقسم إلى حكم طبعي إقتضائي وإلى حكم مطلق فعلي. وأول من ألفت إلى ذلك حسب تتبعنا السيد محمد الفشاركي.

ونحن قد تعرضنا لهذا التقسيم شرحاً ومثلاً في بحث اجتماع الأمر والنهي وذكرنا إن مثل «جواز شرب الماء» حكم حيثي ثابت للماء من حيث طبيعته المبينه للخمر، ومن ثم لا يضافد حرمة الخمر حاله ما لو تصادقا فيبقى السائل المغصوب حلالاً شرعاً لكن لا مطلقاً وإنما من حيث هو ماء، ومنه يفهم معنى الإفطار المحرّم بمحلل وأنه يقصد منه الحلال الحيثي.

وفي قبال الحكم الحيثي يوجد الحكم المطلق كحرمة الغصب الثابت للغصب مطلقاً بمعنى أنه إما هو الموجود والفعلية أو لا وجود له، فلا يجتمع مع غيره ولا يتكيف مع حكم آخر وإنما يرتفع بالتخصيص أو الورود أو غير ذلك.

وعلى هذا الأساس ذكر الآخوند في بحث اجتماع الأمر والنهي أن الدليل إذا دلّ على أن كلا الحكمين مطلقان فعليان سيقع التعارض [بناء على الإمتناع] لعدم إمكان اجتماعهما، وأما إذا دلّ على أن أحدهما أو كليهما حيثي لم يقع تعارض [بناء على الإمتناع] وإنما تراحم إقتضائي(1) بالإضافة إلى ثمرات أخرى تظهر لهذا التقسيم في بحوث أخرى كتتجزيل العلم الإجمالي.

إذا اتضح هذا التقسيم فإن صاحب هذا الرأي يقول: إن الحكم التعليقي صنف من الحكم الحيثي، فحرمة العصير العنبي حرمة حيثيه من حيث الغليان وتعليقيه، وحرمة من حيث العنب حرمة

ص: ٤١٣

---

١- (١). [س] الحيثي والمطلق تقسيم للحكم التكليفي فقط أو يأتي في الوضعي؟ [ج] يأتي في الوضعي مثل جواز عقد الوكالة والهبة فإنه حيثي طبعي، ويلزم إذا أخذ شرطاً في عقد لازم آخر كالبيع.

حيثيه فعليه مقابله للتعليقيه، وأما حليّه العصير العنبي فهي حليّه مطلقه فعليه مقابله للحيثيه تتقدم على الحرمة الحيثيه المذكوره لأنها أقوى منها.

وقد علّق الشيخ الإصفهاني على هذا المبنى بأنّ الحكم الحيثي تحليل عقلي وليس بشرعي يرجع إلى التقدير الموجود بين الحكم الإنشائي وموضوعه، وهو لا- يترتب عليه أثر كالإنشائي، وإنما يترتب الأ-ثر على الحكم الجزئي الفعلي فإنه هو الذي يجري استصحابه وما شاكل ولا وجود له شرعاً مع الحيثي، ومن ثمّ لا يصلح أثراً مصححاً لاعتبار وإحراز السابق رتباً.

ومما تقدّم تتضح ضروره التقارن الرتبي في الموضوع المركب وتتأكد فكره اختلاف نسبه الحكم إليه عن نسبته إلى المتعلّق، وبالتالي يكون الحق مع الآخوند في إشكاله على تنزيل الأصل المحرز منزله العلم الموضوعي.

### إشكال آخر للشيخ الإصفهاني حول المبنى ذاته

لو سلّمنا أنّ الإ-حرازين طوليان إلّا- أنه ينجم من ذلك أنه مع إحراز الجزء الأول [ الهلال ] للموضوع يحصل إحراز للحكم، لما هو المقرر من أنّ إحراز الموضوع من قبل الشارع يرجع لثبوتها وكنهاً إلى التعبد بالحكم؛ لأنّ الشارع لا يتدخل في الموضوعات التكوينية، فهو يتصرف صورته في الموضوع وأما لثبوتها فهو يتعبد بالحكم.

وإن شئت قل: إنّ التصرف في الموضوع شأن دلالي والمراد الجدّي هو التعبد بالحكم فهو صورته يقول: استصحب بقاء زيد، وأما واقعاً فيريد جعل الحكم.

فإذا كان إحراز الهلال يرجع إلى التعبد بالحكم فهو يعني جعل الحكم قبل إحراز الجزء الآخر من الموضوع وهو العلم، فيؤوّل في النتيجة إلى تقدّم الحكم على نفسه.

هذه الآثاره بنفسها وبغضّ النظر عما نحن فيه من المسائل



الأصولية المهمة والتي لم تعنون في كلماتهم بشكل مستقل وهي أنّ إحراز الموضوعات سواء كانت بسيطة أم مركبة، عرضيه أم طوله هل يرجع لئياً إلى التعبد بالحكم لأنّ الشارع لا يتصرف في الموضوعات، أو إنه إحراز تعبدى للموضوع ويحتاج التعبد بالحكم إلى دليل آخر، وهو نفسه يكون مصححاً للتعبد بالموضوع؟

### التحقيق فى المسأله

يلاحظ أنّ البحث والسجال بين الأعلام فى قيام الأصل المحرز مقام العلم الموضوعى قد أثرت فيه ثلاثة مسائل أصوليه حساسه لم تعنون فى كلمات الأصوليين بشكل مستقل ومن ثمّ وقع البحث فيها متناثراً، وهذه المسائل هى:

الأولى: حقيقه الإحراز التعبدى للموضوعات.

الثانيه: طبيعه علاقه الحكم مع موضوعه وأنه كعلاقته مع متعلّقه أو تختلف وما هى حدود الإختلاف.

الثالثه: حقيقه الحكم الشرعى التعليقى.

ونحن سنسلط الضوء على هذه المسائل بالقدر الذى يسمح به المقام ثمّ نبحت رابعه عما نحن فيه وهو أنّ الأصل المحرز هل يقوم مقام العلم الموضوعى بنحو الطريقيه أو لا، بعد تجاوز كلّ العقبات العامه فى المسائل السابقه.

### حقيقه الإحراز التعبدى للموضوعات

المسأله الأولى: إختلف الأعلام فى حقيقه احراز الشارع بالبينه والإستصحاب مثلاً لمصداق موضوع الحكم الشرعى إلى قولين:

١. فريق إنتهى إلى أنه يؤول لباً إلى التعبد بالحكم الشرعى الفقهى الفعلى، وفى بعض عباراتهم إلى أنه يؤول إلى إحراز الحكم الشرعى الفقهى الفعلى لا إلى نفس متن الحكم الفقهى.

وبعباره اخرى: إنّ الحكم الأصولى يرجع إلى حكم فقهى أو إلى حكم أصولى ظاهرى آخر على إختلاف كلماتهم.

وذلك لأنه ليس من شأن الشارع بما هو شارع إلا جعل واعتبار و تشريع الحكم، وأما التصرف في الموضوع تكويناً أو اعتباراً فليس من مهام الشارع، فإذا وجد شيء من هذا القبيل فهو مجرد صورته، وأما اللب والواقع فهو جعل للحكم الفقهي أو إحراز أصولي له.

٢. فريق آخر ذهب إلى أنّ إحراز الشارع للموضوع إحراز له فقط، والتعبد بالحكم يحتاج إلى دليل آخر. نعم، التعبد بالموضوع يحتاج إلى مصحح وهو الأثر والحكم الشرعي، والذي يتكفله الدليل الآخر الدال على جعل الحكم، فهناك تعبدان لا تعبد واحد.

### التعبد هو في إحراز الموضوع

والحق حسب فهمنا مع الفريق الثاني، وذلك:

١. إنّ الشارع لم يتصرف ولا يتصرف في الموضوع لا تكويناً ولا اعتباراً؛ لأنه ليس من شأنه بما هو شارع، وإنما كان تصرفه في إحراز الموضوع، وكل ما شرعه في هذا المجال إنما هو قواعد إحرازيه للموضوعات مستهدفاً بذلك رفع حيره المكلف.

٢. إنّ كلا الفريقين قبّل ظاهره التعبد الشرعي بالموضوع، وكلّ منهما اشترط مصححاً لهذا التعبد وهذا هو الحكم الشرعي، واختلفا في حقيقته المصححيه ما هي، ففهمها الفريق الأول أنها لب ومحتوى التعبد بالموضوع، في حين أنّ الصحيح هو أنّ حقيقته المصحح هو تضييق التعبد المصحح له في ضمن منطقه خاصه لا غير، من دون أن يكون هو محتوى ذلك التعبد، وإلاّ بم نفسّر قبول الكلّ للمصححات العقلية، فهل يعقل أن تكون هي لب ومحتوى التعبد الشرعي!؟

٣. إضافه إلى وضوح تباين التعبدين فالتعبد بالموضوع مرتبط بالشبهه المصداقيه، والتعبد بالأثر مرتبط بالشبهه الحكميه، ممّا يؤكد عدم رجوع أحدهما إلى الآخر، وإنّ التعبد بالموضوع لا يرفع حيره المكلف في الحكم.

٤. إنَّ التعبد بالموضوع مثل عدم القرشيّه يكون عبر تشريع كلى للإستصحاب - مثلاً - ومثل هذا التشريع الكلى لا نظر فيه للأحكام الفعلية الجزئية للحكم المترتب على عدم القرشيّه كى نقول: إنه عينها لبناً، وإنما هناك جعلان كليان إنشاءً يان أحدهما للدليل المحرز الذى ينحلّ إلى المحرز الشرعى الفعلى للموضوع، والآخ الحكم الفقهى الإنشائى الذى ينحلّ إلى حكم فعلى خارجى جزئى عند إحراز موضوعه. والعلاقه بين الموضوع وحكمه علاقته العله والمعلول، وهما إثنان فلا- معنى لأن يكون المنحلّ الشرعى الفعلى المحرز لوجود العله هو عين الحكم الفقهى الفعلى المعلول للموضوع أو عين المحرز للمعلول.

وقبل الخروج عن الموضوع لابدّ من التنويه إلى أهميه هذا الخلاف فى حقيقه المصحح وانعكاساته فى الفقه.

فاستصحاب عدم قرشيّه المرأه فى عشره الستين إن كان يرجع إلى التعبد بعدم تحيضها فهو يعنى أنّ الحكم بعدم التحيض ثبت بالأصل العملى، وإن كان لا يرجع فهو يعنى أنّ عدم التحيض يثبت بدليل إجتهادى، ومثل هذا له كبير الأثر فى باب التعارض.

### علاقه الحكم مع موضوعه

المسأله الثانيه: إنّ علاقته الحكم مع موضوعه المركب تختلف تماماً عن علاقته مع متعلّقه المركب، حيث ينبسط الوجوب فى الثانى على الأجزاء ويتجزأ بعددها، فى حين أنّ انوجاده لا يتدرج بقدر ما ينوجد فى الموضوع، وإنما ينوجد دفعه عند انوجاد تمام أجزاء الموضوع.

فما ركّز عليه الشيخ الإصفهانى وألفت إليه آخرون مقبول جدّاً، خلافاً للعراقى الذى سنناقش فكرته فى الحكم التعليقى وإنّ الحكم ينوجد ضمن حاله تشكيكيه متدرجه وليس دفعى الوجود.

مناقشتنا فى نتيجه كلام الإصفهانى

ولكننا نختلف مع الشيخ الإصفهاني في النتيجة التي أخذها من هذا التحليل [ وهي ضرورة التقارن الرتبي في المركبات الطولية و إلا كان إحراز الجزء السابق من الموضوع عديم الأثر فيكون لاغياً ] وذلك لأسباب:

الأول: إنَّ الطولية الرتبية المأخوذة في لسان الشارع أخذت في أجزاء الموضوع بعضها مع البعض الآخر ولم تؤخذ هذه الطولية في كيفية ترتب الحكم على موضوعه.

وبعبارة أخرى: إنَّ علاقة أجزاء الموضوع بعضها مع البعض وفي نفسها ووجودها الخارجي الطولية الرتبية، إلا أنَّ علاقة الأجزاء ونسبتها إلى بعضها بالنسبة إلى الحكم فهي نسبة عرضيه. فالسبب والتأخر لم يؤخذ بالقياس إلى الحكم كي نقول: إنَّ الحكم لا يترتب على السابق، ومن ثمَّ يكون أخذه عديم الأثر، وإنما السابق والمتأخر في أجزاء الموضوع أخذًا بالقياس إلى الحكم من حيث موضوعيتهما وعليه كلُّ منهما منضمًّا للحكم من دون إقحام للسبب والتأخر بينهما في الموضوعية للحكم.

وبعبارة ثالثة: إنَّ الحكم في ترتيبه على مجموع الأجزاء ليس طوليًّا كي نقع في أحد محذورين: إمَّا تجزئه الحكم على طريقه الشيخ العراقي أو لغويه جعل السابق لعدم ترتب الحكم عليه، وإنما الحكم يترتب على الأجزاء الطولية وجوداً بشكل عرضي، أي أنَّ كلاً من الطولين [ العلَّة والمعلول ] علَّة تامه للحكم وكلُّ منهما علَّة ناقصه للحكم مع عليهما أحدهما للآخر ومعلوليه الآخر للأول.

وتتلور هذه الفكرة بالتنظير بالموضوع المركب العرضي، فإنَّ العرضيه فيه من حيث الرتبة وأما من حيث الزمان فهناك سبق ولحوق بينها كالبلوغ والعقل، إلا أنَّ هذه الطولية الزمانية طوليه واقعيه خارجيه لا تؤثر على وجود الحكم حيث لا ينوجد إلا دفعه وعند انوجادها واجتماعها.

ومن ثمَّ فالسابق وجوداً كالسابق زماناً لا ينعكس على الحكم حتَّى

ندخل فى مشكل وإنما يستمر وجوده حتى يوجود لاحقه عندها يوجود الحكم.

فالإحراز الموجود للهلال وإن تقدم رتبه على إحراز الرؤيه أو حصل ترتب فى التنزيل منزلتهما إلا أنه مجرد تقدم وتأخر فى الوجود وليس بلحاظ الحكم.

الثانى: حيث انتهينا فى المسأله السابقه إلى أن إحراز الموضوع شرعاً لا يؤول إلى التعبد بالحكم وإنما هو مجرد مصحح له ليس أكثر، حينئذ أمكن أن نقبل ضروره الأثر المصحح لإحراز جزء الموضوع السابق، لكنّه ليس شرطاً أن يكون فعلياً كى تقع فى محذور التجزء أو فى فكره الحكم التعليقى، وإنما يمكن أن يكون الأثر المصحح هو الأثر المترتب بعدً عند اكتمال الموضوع.

نعم، لو كان التعبد بالموضوع يرجع إلى التعبد بالحكم لوقعنا حينئذ بمشكل تَشَطُّرِ الحكم أو لغويه جعل السابق.

### كيفية تأخر الحكم عن موضوعه

الثالث: بناءً على تحليل الشيخ الإصفهاني واستنتاجه سنواجه المشكله فى كلّ المركبات الطويله وليس فى خصوص الأصل المحرز، فإن عين المشكله موجوده فى الإمارات، بل وحتّى فى أخذ العلم جزءاً من موضوع الحكم الشرعى، ولكان اللازم أن يمنع من ظاهره الموضوع المركب من العلم والمعلوم للطويله وعدم تقارن الرتبه بالنسبه للحكم الشرعى، ولا يقف النقض بالموضوع المؤلف من العلم والمعلوم وإنما يعمّ كلّ موضوع لحكم فقهي مركب من العله والمعلول والشرط والمشروط كما فى قطع مسافه ثمانيه فراسخ متصله، هذا كلّ نقضاً.

وأما حللاً فيعتمد على التذكير بمسأله [ سبقت الإشاره إليها ولم تعنون فى كلمات الأعلام بشكل مستقل أيضاً وإنما ذكرت فى طيات مسائل اخرى كالترتب ] وهى:

لا ريب أنّ الأحكام الشرعية متأخره عن موضوعها باعتبار أنّ الموضوع بمثابة العله الماديه للحكم، إلا أنّ الخلاف حصل فى أنّ التأخر الملحوظ هل هو التأخر الزمانى أو التأخر الرتبى وإن تقارن زمن وجود الحكم ووجود موضوعه؟

وبعبارة أخرى: هل الأحكام تدور مدار الزمن أو الرتبة؟

١. دليل القائلين أنها تدور مدار الزمن: إنّ المخاطب بالحكم الفقهى والأصولى هو المكلف بلحاظ عمله الخارجى، ومن ثمّ فهو قرينه على أنّ الملحوظ هو الوجود الخارجى، ومن ثمّ يلحظ الزمن السابق فى الموضوع فلا بدّ من تقدّم الموضوع زمنياً، فكلّ موضوع يؤخذ مفروض الوجود زمنياً، وأمّا الرتبة فحيث أنها تحليل عقلى فلا تلحظ.

كلّ هذا مع الإيمان أنّ الجملة الشرطيه فى أصل وضعها هى للترتيب الرتبى، إلاّ أنّ القرينه العامه وهى نظر الأحكام لعمل المكلف الخارجى تدلّ على أنّ السبق واللحوق المأخوذين هما السبق واللحوق الخارجى الزمنى، ومن هنا لا بدّ أن يكون الظرف الزمانى مقدراً فى الجمل الشرعيه.

٢. ودليل القائلين بالدوران مدار الرتبة وأنّ العبره بالسبق الرتبى للموضوع فى ترتب الحكم وإن كان مقارناً زماناً له هو: إنّ الشارع حيث صاغ القضيّه الشرعيه بصياغه الرتبة دلّ على أنها مأخوذه ومراده، ولو كان يريد الزمان قيده لأخذه كما نشاهد ذلك فى الصوم حيث أخذ الزمان فيه، فعدم أخذه يكشف عن عدم كونه قيده شرعياً.

كذا لا ملزم لأخذه قيده عقلياً، لعدم استحاله تقارن الحكم مع موضوعه زمنياً.

### مختارنا فى المسأله

والحق فى المسأله التفصيل ، فالحكم يدور مدار الرتبة ولكن لا مطلقاً وإنما فى الجملة، ويدور مدار الزمان ولكن لا مطلقاً وإنما فى

وتوضيحه: إننا نقبل الرتبة بمقدار ما يأخذه الشارع في لسان الدليل والجعل، وأما غير ذلك من لوازم الرتبة وأحكامها العقلية مما لم يؤخذ في جعل الشارع فلا عبره بها.

والمأخوذ في لسان الشارع في عموم الأحكام هو جعلها في رتبة متأخره عن الموضوع، وأمّا مثل التعليق المستنتج من كون الموضوع بمثابة العلة المادية للحكم فلا نبني عليه إلا إذا أخذه الشارع في جعله كما في بعض الأحكام، وإلا يبقى عقلياً لا يدور الحكم مداره.

وما استدل به القائل بالزمن لنفي الرتبة عن نظر الأحكام للخارج مغالطه؛ لأنّ القائل بالرتبة لا يلغى زمانيه الحكم وانوجاده في الزمان وبعثه في الزمان وإنّ الحكم يعالج فعل المكلف في الزمان، وإنما يلغى شرطيه تقدّم الموضوع على الحكم زماناً لا غير.

ومن هنا تتضح ضروره الزمن أيضاً فالأحكام [ ولا أقل التكليفية ] لا تتمحض بالرتبة وإنما لا بدّ من فرض تحققها في الزمان، وإلا لم يكن الجعل عرفياً، وهذا غير تأخرها الزماني عن موضوعاتها، فإنه ليس شرطاً كما أسلفنا وإنما لا بدّيه انوجاد الحكم في الزمن.

وتظهر ثمره ذلك - مثلاً - في الموارد التي تترامى فيه الأحكام وتتوالد بحيث يكون الحكم موضوعاً لحكم آخر، كما في ملكية الولد لوالده الذي يقع موضوعاً للعتق، فهناك خلاف في أنّ الملكية رتبيه فقط أو أنها تتحقق ولو آناً ما وبعدها يتحقق العتق؟

وتظهر ثمره هذا الخلاف في مسائل وفروض فقهيه عديده، من قبيل ما لو كان هناك ماء قليل أريد إكماله كراً بماء قليل آخر نجس بحيث يكون آن ملاقاته النجس هو آن كريتته، فهل يحكم بطهارته او نجاسته؟

القائل بالرتبة قال بالإنفعال، والقائل بالزمن قال بالتعارض بين دليل «الكرّ معتصم» ودليل «القليل يتنجس بالملاقاه».

والسرّ في ذلك: إنّ الإعتصام متأخر رتبه عن الكثر لأنه من صفاته الشرعيه، والملاقاه متقدمه رتبه على الكريه، لأنها علّه الكريه وجوداً إلاّ أنها مقارنه لها زماناً وفي الوقت نفسه هي موضوع الإنفعال.

فإذا لوحظت الرتبه يحكم بانفعال الماء؛ لأنّ الملاقاه للماء النجس سابقه على الكريه فالإعتصام رتبه.

وإذا لوحظ الزمن فحيث إنّ هناك تقارناً زمنياً بين الملاقاه للنجس والكريه فيقع التعارض بين الدليلين.

مثال آخر: ماء قليل نجس وصل بماء قليل طاهر آخر فيتممه كراً وفي نفس الآن نجساً، فالملاقاه للنجس ليست علّه للكريه وإنما اقترنت معها زماناً.

فالقائل بالزمن يقول بالتعارض أو النجاسه؛ وذلك لضروره تقدّم الكريه زماناً على الإعتصام لأنها موضوعه، وفي زمنها حصلت الملاقاه للنجس أي أنّ الملاقاه للنجس سابقه زماناً على الإعتصام، وحينئذ ستعاصر النجاسه مع الإعتصام زماناً فيتمّ التعارض، أو نقول بعدم تخصيص دليل الكثر لعموم نجاسه الماء الملاقى للماء فيحكم بالنجاسه.

وأما القائل بالرتبه فالكريه وإن كانت سابقه على الإعتصام رتبه إلاّ أنها معاصره له زماناً، والملاقاه للنجس حيث إنها ليست علّه للكريه فهي ليست سابقه عليها وعلى الإعتصام وإنما معاصره زماناً لهما، ومن ثمّ لا يحكم بالنجاسه.

ومن موارد الثمره ما نحن فيه، حيث إنه على التفصيل الذي اخترناه في القاعده ينحلّ الإشكال الذي أثاره الشيخ الإصفهاني في المركبات الطويله مع النقوض التي وجهت له بنفس البيان الذي ذكرناه في مناقشتنا الأولى له من أننا نقتصر على الرتبه بمقدار ما يأخذه الشارع في جعله، وهو قد أخذ الرتبه بين أجزاء الموضوع وأخذ الرتبه بين الحكم وبين مجموع أجزاء الموضوع ولم يأخذها



بين الحكم وبين الموضوع على ترتيبه.

## حقيقه الحكم التعليقى

وقد ألفتنا إلى أنّ الشيخ الإصْفَهَانِي أشار إلى ثلاثة تفسيرات له في المقام وناقشها جميعاً، إلا أنّ هناك تفسيرين آخرين أشار إليهما في تنبيهات الإستصحاب وقد التزم بأحدهما.

التفسير الأول: يلاحظ في بعض الأحكام أنّ التعليق فيها من ذاتياتها وداخله في متن ماهية الحكم، لا أنها خارجه عن ماهيته وتلحظ في الصياغه بين الحكم وموضوعه. (١)

وذلك في مثل الصفات قبل التلف والمطهره، فإنّ التعليق قد أخذ في ماهيه كلّ منهما، وقد أفرط بعضهم في منع التعليق حتّى في مثل هذه الحالات. (٢)

التفسير الآخر: حيث إنّ الاعتبار خفيف المؤونه أمكن للشارع أن يعتبر الحكم التعليقى في ظرف إعتبارى مغاير لظرف إعتبار الإنشائي والفعلى، كما أمكن إعتبار الإنشائي في ظرف مغاير للفعلى بالعكس وحيث إنه اعتبر حكماً كلياً مشروطاً بقيود اتصاف وهو الإنشائي، واعتبر حكماً خارجياً جزئياً فعلياً في ظرف تحقّق الشروط، أمكن أن يعتبر ثالثاً وفي بعض الأحيان حكماً جزئياً إلاّ أنه

ص: ٤٢٣

١- (١). [س] بم تفترق هذه النظرية عن النظرية الأولى بالايضاح الذى ذكرتموه لها؟ [ج] النظرية الأولى كانت تركّز على التباين السنخى بين التعليقى ومقابله وأنه ليس مرحله، والضمان ذكرناه كمثال، وإلاّ فهى تصور التعليق راجعاً إلى كيفية علاقه المحمول بموضوعه، بخلافه في النظرية الرابعه.

٢- (٢). [س] مع هذا التفسير هل هناك ضمان بعد تلف العين في يد الغاصب أو لا؟ فإنّ أجيب ببقاء الضمان فهو يعنى أنّ التعليقى ليس من ذاتياته و إنّما يرجع إلى كيفية علاقه بين الحكم وموضوعه وإلاّ لزم تبدل الماهيه، وإنّ أجيب لعدم الضمان فبم نفسّر تعبير الفقهاء بالضمان بعد التلف؟ [ج] ليس هناك ضمان و إنّما هناك مديونية فعلية. والتعبير بالضمان إن كان فهو تعبير مجازى عن حكم آخر فعلى ولكنه ليس مابيناً تمام البون للحكم التعليقى و إنّما يشترك معه في الجنس.

جاء هذا الكلام في مجال الرد على من أنكر واقعيه التعليقي وأنه إما أن يرجع إلى الحكم الإنشائي أو الفعلي ولا ثالث وراءهما. فالشيخ الإصفهاني قال بإمكان تصور الثالث سيما بعد أن كان الإعتبار خفيف المؤونه.

ونحن سنترك التحقيق في المسألة إلى بحث استصحاب الحكم التعليقي وبعد الإلفات إلى أننا نقبل وجود حكم تعليقي في الشرعيه.

والذي يهمننا التركيز عليه هنا في مجال مناقشه الشيخ العراقي هو ما أثاره الأعلام في بحث استصحاب الحكم التعليقي من أن محور النزاع والنفي والإثبات إنما هو في التعليق الشرعي، وأما التعليق العقلي الذي ينتزع من علاقه الحكم الشرعي بموضوعه الشرعي وعلاقه المحمول بموضوعه فلا منكر له ولا نزاع فيه، كما لا تترتب عليه الآثار الشرعيه التي تترتب على التعليق الشرعي.

### التعليق الشرعي والتعليق العقلي

حينئذ لا بد من الإلتفات إلى كثره ما يحدث من الخلط بين التعليق الشرعي [ على تقدير قبوله ] والتعليق العقلي. (1).

ص: ٤٢٤

١- (١). لا بد من التمييز بين التعليق الحرفي والترتب الحرفي من خلال المعاني الإسميه الموازيه لها. فكما أن هناك فرقاً بين الظرفيه والإبتداء، كذلك هناك فرق بين التعليق والترتب كما هو واضح وسبقت الإشارة إليه في بحث مفهوم الشرط. والشارع في الحكم التعليقي يأخذ التعليق بين الحكم وموضوعه علاوه على جعله للحكم. وبعبارة اخرى يجعله معلقاً على موضوعه. وأما في الحكم الإنشائي فلا- يأخذ التعليق فيه. نعم يأخذ الترتب على موضوعه، فالشارع يجعل الحكم مرتباً على موضوعه، وليس الترتب عقلياً وإنما العقل ينتزع من هذا الترتب الشرعي التعليق. قد يقال: إن الترتب يختلف سنخاً عن التعليق فكيف ينتزع الثاني من الأول، بالاضافه إلى أن الترتب أعم من التعليق لأن التعليق ترتب خاص، فكيف ينتزع الخاص من العام؟ فالجواب: ذكرنا في بحث الشرطيه أن الجمل التي لم يؤخذ التعليق فيها وإنما أخذ الترتب تدل على انتفاء شخص الحكم عند انتفاء قيده، وهذا يعني أن هناك تعليقاً غايته أن طرفه شخص الحكم لا سنخه، هذا النوع من التعليق عقلي لأن المجعول هو صرف الترتب، ومثل هذا التعليق عقلي ينتزع من جعل الحكم مرتباً على موضوعه. ومثل هذا التعليق هو الذي يقع الخلط بينه وبين التعليق الشرعي. ثم إن الأعلام اختلفوا في تفسير الترتب الشرعي الموجود بين الحكم الإنشائي وموضوعه على ثلاث مسالك: المسلك الأول: إنه ترتب قيدي وهذا هو الصحيح فلسفياً، وهو مفاد القضييه الشرطيه. المسلك الثاني: إنه ترتب بنحو القضييه الحينييه. المسلك الثالث: إن المجعول هو ذات القيد والمقيد المجموع. وهذا في قيد الواجب أوضح منه في قيد الوجوب. هنا قد يسأل عن الفارق بين الترتب القيدي وبنحو القضييه الحينييه (التفسير الأول والثاني). فالجواب: إنه في الحينييه ليس هناك جعل واعتبار للقيد ولا التقييد وإنما المجعول ذات المقيد مضيقاتاً من دون دخاله العنوان المضيقي في الجعل وإنما يؤخذ بنحو مشير، وفي الترتب القيدي التقييد مجعول شرعاً مع المقيد.

مثال ذلك: ما ذكره الشيخ الأنصاري [ من دون جزم ] من استصحاب صحّة الصلاه عند الشك في طرو مانع. وقد جزم المتأخرون عنه بعدم جريان الإستصحاب لأن الصحه المذكوره عقليه، فهي ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي وإنما هي انتزاع وتحليل عقلي.

وذلك لأنّ الصحه في الأجزاء إما بلحاظ الأجزاء السابقه بمعنى أنها قابله لأن يلحق بها وينضم إليها باقى الأجزاء فيسقط التكليف أو بلحاظ الأجزاء اللاحقه، بمعنى أنها إذا وجدت مع فرض السابق يتم المجموع ويسقط التكليف، أو بلحاظ مجموع الأجزاء بمعنى مطابقه المأتى به للمأمور به - وهو الذى ذكر فى الصحيح والأعم - وواضح أنها فى الجميع انتزاع عقلي، وتقع موضوعاً لحكم عقلي وهو لسقوط الأمر ومعه لا يجرى الإستصحاب.

من هنا ينبثق هذا السؤال : إنه كيف نفسّر قاعده الفراغ والتجاوز مع أنهما جعلان شرعيان لإحراز الصحه وهي عقليه؟

ص: ٤٢٥

علماً أنّ هذا التساؤل ثبوتى لا إثباتى لصراحه دليل القاعدتين على ارتباطهما بمورد الإمتثال، ومثله استصحاب الطهاره الحديثه والخبيثه فإنه أيضاً مرتبط بمورد الإمتثال.

والجواب: قد أشرنا سابقاً إلى أنه ليس من الضرورى انحصار تعبد الشارع الفقهى أو الإحرازى الأصولى بمنطقه الحكم بلحاظ موضوعه، بل يمكن أن يكون فى منطقه الإمتثال، سواء كان واقعياً كما فى مثل «لا تعاد»، أو أحرارياً كما فى مورد السؤال، فإنها كلّها جعلت شرعيه بلحاظ رفع العقوبه المصحح لها. (١)

وقد نحى السيد الخوئى و السيد الميلانى منحى آخر فى الجواب حيث أرجعا [تبعاً للميرزا فى أحد قوليّه] كلّ هذه الجعول إلى أنها تصرّف فى الحكم واقعاً.

يبقى السؤال عن أصاله الصحه فى المعاملات هل هى عقليه أو

ص: ٤٢٦

١- (١). [س] بعد قبول الأصل المحرز فى مورد الإمتثال كقاعده الفراغ واستصحاب الطهاره لم لا نقبل استصحاب الصحه وأنه أيضاً بلحاظ رفع العقوبه كقاعده الفراغ؟ [ج] إنّ استصحاب الصحه فى أثناء الصلاه لا يترتب عليه الأثر العقلى [سقوط الأمر ورفع العقوبه] إلاّ بنحو مثبت، أى إذا انضمت إليه بقيه الأجزاء. حينها يمكن النقص بقاعده التجاوز. وجوابه: التعبد فى الإستصحاب إمّا لأثر شرعى أو موضوع أثر شرعى. ومن هنا لا بدّ أن نفسّر الإستصحاب فى مقام الإمتثال فإنه ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعى. فنقول: إنّ الدليل إذا أردنا تعميمه لمقام الإمتثال من خلال التمسك بعمومه فلا يمكن، وإذا ورد فى خصوص مقام الإمتثال قبله. وذلك لأنّ الطبع الأولى للتعبد الإحرازى أنه تعبد بالحكم أو الموضوع وما عداه يحتاج إلى مؤونه بيان. هذا ولسان الدليل الخاص بمقام الإمتثال ليس التعبد الحفظى وإنّما لسان الإكتفاء بالملاك الناقص. وقد ينقض بروايات الإستصحاب فى مقام الإمتثال. فجوابه: إنّ الإستصحاب ليس سنخين ولسانين وإنّما هو سنخ واحد ولسان واحد وهو التحفظ على الملاكات والأحكام والذى كان من خلال التعبد بالطهاره، وليس بلسان الإكتفاء بالناقص. والصحه ليست أثراً شرعياً كى تستصحب تحفظاً، وإنّما التعبد بها يكون بلسان الإكتفاء بالناقص والإستصحاب لا يتكفله.

الجواب: إذا رجعت الصّحة إلى صحّح السبب فهي عقليه، لأنها تعنى مطابقه المسبب المأتى به للسبب الكلّي المجعول.

وإن رجعت لإحراز وجود المسبب عند السبب المشكوك أو عند الشك في السبب [ على اختلاف تعبيراتهم ] فهي أمر وضعي عرفي شرعي، وعلى فرض عقليتها فالحديث فيها كالحديث في الصّحة في المركبات المأمور بها.

بعد كلّ هذه المداخله نعرج على مقوله الشيخ العراقي بأنّ الأثر المترتب على الجزء السابق للموضوع الطولي هو الحكم التعليقي، ونقول له: إنّ هذا التعليق عقلي لا شرعي.

وذلك: لأنّ الجعل لم يلحظ إلاّ الطوليه بين الحكم ومجموع الجزئين الطولين في أنفسهما من دون أن يأخذه مترتباً على الموضوع بنحو الطوليه كى يقال إنّ الموجود من الحكم عند توفر الجزء الأول هو التعليقي.

فالتعليق لم يؤخذ في كلام الشارع في ما نحن فيه [ المركبات الطوليه ] نعم، العقل ينتزع التعليق بعد إنشاء الشارع للحكم المرتب على الموضوع الطولي وقبل فعليته، حيث يرى أنّ كلاً من الجزئين لو توفر منفرداً يترتب عليه الحكم الجزئي ولكنّه معلق على وجود الجزء الآخر حتّى يكون فعلياً.

من كلّ ما تقدّم اتضح أنّ الموضوع المركب الطولي لا مشكله فيه، وأنّ التقارن الرتبي ليس شرطاً فيه، ومن ثمّ يفتح المجال للبحث عن قيام الأصل المحرز مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقيه الإصطلاحيه. ولكن عرفت أنّ الوجه الذي ذكره الآخوند في حاشيته على الرسائل ضعيف، فلا بدّ من تلمّس أدلّه اخرى تدلّ على القيام، مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف المباني في حقيقه الأصل المحرز، والتي أشرنا إليها في بدايه البحث.

**الدليل على قيام الأصل المحرز مقام القطع الموضوعي الطريقي**

وقد ذكر لذلك دليلاً:

### الدليل الأول: افتراض حيثية الإحراز

إن الأصل المحرز وإن اختلفوا في تصويره بسبب خفاء ماهيته [ وذلك لاشتماله على بُعدى الإحراز والبناء العملى فلا يعلم حينئذ أن الشارع قد لاحظ في جعله جنبه الإحراز أو البناء العملى أو تنزيل البناء العملى منزله البناء العملى فى العلم - كما ذكر الميرزا النائنى - فكان ذلك وراء تعدد التفسيرات وتنوعها ] إلا - أننا حينما نطالع المبانى نجد أن أكثرهم متفقين فى افتراض أن الملحوظ فى الجعل حيثية الإحراز، ومعها لا مشكله فى القيام مقام العلم الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه.

والذى يرصد الشواهد والقرائن يجد أن هذه المبانى [ على اختلافها ] أكثر واقعيه من الإتجاه الآخر الذى يفترض أن الجعل قد لوحظ فيه حيثية البناء العملى.

فمثلاً - إن دليل الإستصحاب جاء فى مورد الشك فى الطهاره للصلاه، وهو دليل على ملاحظه وأخذ جنبه الإحراز؛ لأن الطهاره لا بد من إحرازها فى سقوط التكليف بالصلاه.

ونرى الشارع قد سوغ للقاضى العمل بالأصول الإحرازيه فى تحديد المنكر والمدعى كالعامل بقاعده اليد وأمثالها. (1)

ص: ٤٢٨

١- (١). [س] هل يشترط فى تحديد القاضى للمنكر والمدعى الإحراز كى يدلّ تسويغ الشارع له العمل بالأصل المحرز أنه أخذ حيثية الإحراز؟ [ج] نعم، ومن ثمّ لم يكف اعتماده على مثل البراءه وغيرها من الأصول العمليه المحضه. [س] هل ورد فى القاضى جواز اعتماده على الأصل المحرز، أو أن الأعلام بعد ما فهموا أن حيثية الإحراز مأخوذه طبّقوه على القاضى، ومن ثمّ لا ينفع شاهداً على أخذ حيثية الإحراز؟ [ج] لم يرد به نص، إلا أننا نجد فى أقضيه الإمام أميرالمؤمنين أنه قد مارسه، بالإضافة إلى أن الجميع قال بجواز اعتماد القاضى عليه، حتى من فسّر الأصل المحرز بالبناء، مع اشتراطهم جميعاً اعتماد القاضى على المحرز، كما أنهم لا - يقولون على الشخص أنه ممن بنى على أنه منكر وإنما يعبرون عنه منكرًا، فلو كان الأصل المزبور لم تؤخذ فيه حيثية الإحراز وصح جدلاً الإعتماد عليه مع ذلك لكان اللازم أن يقال عن المنكر والمدعى أنه ممن بنى على أنه منكر أو مدّع.

ونجد أنه طبق الإستصحاب فى مورد الأهلّه فى اليوم المشكوك (١).

كلّ هذا وأمثاله يشهد على تعامل الشارع مع هذه القواعد من حيثها الإحرازية، بل يمكن القول إنّ هذه الشواهد تؤكّد التفسير الأوّل وأنها أمارات فعلية، وعلى هذا لا مشكله فى قيامها مقام العلم الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه.

وبعبارة اخرى:

١. لا- شبهه فى القيام فى الأصل المحرز إذا كان الجعل قد أخذ فيه حيثه الإحراز. فالكلام فى قيام الأصل المحرز يتمحور فى تحديد أنّ الإحراز مأخوذ أو لا؟

٢. ومن ثمّ لا شبهه فى القيام على المبنى الأوّل وأنه أماره فعلية وحكمه مع حكم الأماره اللفظية.

٣. كما لا شبهه فى عدم القيام بناء على المبنى الثانى [ وجوب البناء الجانحى ] والمبنى الرابع [ الحكم المائل ] مثلاً؛ إذ لا معنى للقيام بعد أن كان الإحراز التكويني غير ملتفت إليه فى الجعل الشرعى.

٤. الشواهد الإثباتية إلى جنب أخذ الإحراز فى الجعل، ومن ثمّ كان الأصل المحرز كالأماره اللفظية فى قيامه مقام العلم الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه.

ولابدّ من التنويه بأمرين:

ص: ٤٢٩

---

١- (١). [س] تطبيق الشارع وحده لا يدلّ على أخذه لحيثه الإحراز وبالتالي لا يصلح شاهداً على الإحراز. [ج] ظاهر روايات التطبيق أنّ الشارع يأخذ يوم الشك فى الحساب وأنه اليوم الثلاثون وليس مجرد أنه يرتب عليه آثار الشهر المستصحب، وهذا دليل على أخذ حيثه الإحراز.

الأول: الإلتفات إلى ما ذكره الشيخ العراقي من أنّ الشارع قد يلحظ درجه معينه من الكشف فيكون صفتياً إصطلاحياً بالنسبه للأصل المحرز، وطريقياً إصطلاحياً بالنسبه إلى الأماره.

الثانى: إنّ الذى ينتهى إلى أنّ الأصل المحرز جعل الحكم المماثل أو البناء الجانحى العملى، يتعامل مع الشواهد التى أشرنا إليها على أساس أنها حكمه الجعل المزبور لا أنها مأخوذه فى الجعل.

هذا وإنّ القائل بجعل الحكم المماثل فى الأمارات سيواجه مشكله تكييف قيام الأماره مقام العلم الموضوعى بنحو الطريقيه؛ إذ الإحراز غير مأخوذ فى عمليه الجعل الشرعى، أو فقل إنه سيواجه مشكله أخذه موضوعاً حيث لا معنى لأخذ الحكم موضوعاً.

### الدليل الثانى: إطلاق دليل الأصل المحرز

يمكن إثبات قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى بنحو الطريقيه [على كلّ المبانى] من خلال التمسك بإطلاق «لا تنقض اليقين بالشك»،<sup>(١)</sup> سواء اليقين بلحاظ المتيقن أو بلحاظ آثار نفسه التى منها كونه جزء موضوع الحكم الشرعى، فلا تنقض آثار اليقين مطلقاً وليس خصوص آثاره بلحاظ متعلّقه [المتيقن] فيثبت أنّ الواقع المشكوك [المستصحب] موضوع الحكم كالواقع المعلوم.<sup>(٢)</sup>

### المناقشه فى الدليل الثانى

وقد نوقش هذا الدليل بعدّه مناقشات:

الأولى: إنّ آثار اليقين و المتيقن مختلفه، ومن ثمّ كيف يمكن الجمع

ص: ٤٣٠

---

١- (١). [س] بل سيواجه مشكله الأمارات أو التعبد الذى يتحدث عن الموضوعات حيث لا معنى للحكم المماثل لها. [ج] نعم، ومن هنا اضطر القائلون [كما سيأتى فى حينه] بالحكم المماثل للقول بأنّ إحراز الموضوع يرجع التعبد بالحكم المماثل للحكم الواقعى.

٢- (٢). [س] هذا الدليل خاص بالإستصحاب كما يظهر أو يعم كلّ الأصول المحرزه، وكيف؟ [ج] بدواً الظاهر الإختصاص.



بينهما بكلام واحد؟

وبعبارة اخرى: إنّ أحدهما مدلول حقيقي والآخر مدلول كئائي، فكيف جمعا باستعمال واحد؟

الثانية: إنّ النقض مقابل العقد والإحكام والإرتباط وإنما يكون مع المتيقن، فلا تنقض هذه العقده و الإرتباط مع المتيقن، ولا يدلّ الدليل على أكثر من هذا.

الثالثة: إنّ آثار اليقين زالت بزوال اليقين تكويناً وحلول الشك محله، فلا معنى للتكليف بعدم نقض آثاره بعد أن لم يكن لها وجود، إلا أن يقال بأنّ الشارع وسّع موضوع الحكم الشرعي إلى الواقع المستصحب ومثل هذه التوسعه فقهيه واقعيه لا أصوليه إحراربه.

بخلاف آثار المتيقن فحيث يمكن بقاءها مع ذهاب اليقين أمكن التكليف بإبقائها بحكم أصولي إحراربي، حينئذ كيف يمكن أن يجتمع في دليل واحد وصياغه واحده جعل فقهى وأصولي، واقعي وتحفظي إحراربي.

### ردّ المناقشه

أولاً: بالنقض على المناقشه الثالثه بالأماره، فإنّ حجيتها حكم اصولي ولكن موضوعيتها بقيامها مقام العلم الموضوعي توسعه فقهيه، بالإضافة إلى أنّ اليقين مفقود فيها أيضاً واستبدل بالشك، فكيف بقت آثاره وقامت الأماره مقامه في جزئيه للموضوع؟

ثانياً: ما ذكرناه من الحلّ في الأماره يتأتى هنا وهو أنّ دليل الحجيه في الأماره أو الأصل المحرز نتحفّظ عليه ويبقى مفاده حكماً أصولياً، غايته أنه حكم أصولي بلحاظ الواقع الذي هو جزء الموضوع، وأما بلحاظ الحكم الفقهى الشرعي المترتب عليه فهو موضوع فقهى كالعلم، والتوسعه فقهيه.

علماً أنّ هذه التوسعه الفقهيه في الموضوع بلحاظ الحكم الشرعي لا تتمّ إلا إذا كان مفاد الأصول والأمارات اصولياً.

ثالثاً: إنّ الشارع كما لغى الشك في الأماره معتبراً إياها علماً تعديداً، كذا في الأصل المحرز يلغى الشك وإن أخذ في موضوع الحجّه والحكم الأصولي إلا أنه حيث يجامع ظناً نوعياً كاليد و اليقين السابق يعتبره الشارع علماً.

رابعاً: إنّ رفع اليد عن اليقين رفع اليد عن المتيقن وبهذا يحصل نقض للأحكام الموجود مع المتيقن، ومن هنا إذا أردنا أن نتحفظ على ما ذكر في المناقشه الثانيه من أنّ النقص بلحاظ الإرتباط مع المتيقن، إلا أنه لا بدّ من عدم رفع اليد عن اليقين و إلاّ سنقع ممّا فرّ منه المستشكل.

خامساً: إنّ المتيقن حيث أنه جزء الموضوع فالأثر وهو الحكم الشرعي لا ينسب له وحده وإنما له وللجزء الآخر وهو اليقين، وكلّ منهما بمفرده لا أثر له. فرفع اليد عن اليقين يساوى عدم ترتب الأثر على الملكيه، وبهذا اتضح سلامه الدليل وإمكان التمسك بإطلاق دليل الإستصحاب لإثبات قيام مقام المقطع الموضوعى بنحو الطريقيه الإصطلاحيه.

يبقى أنه هل يدلّ على القيام على كلّ المباني في الإستصحاب أو خصوص المباني التي تفترض لحاظ الشارع لحيثه الإحراز؟

ولا بدّ من الإلتفات إلى الإستدراك الذي ذكرناه في ذيل الدليل الأول وتأتيه هنا، وإنّ قيام الإستصحاب إذا كانت طريقيه العلم الإصطلاحيه على إطلاقها وأما إذا كانت مقيده بمعنى أنه كان صفتياً بالنسبه للأصل المحرز فلا يقوم مقامه حينئذ.



## ٩. أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

اشاره

ص: ٤٣٤



إنّ البحث فى أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم يقع فى جهات ثلاث:

الجهة الأولى: أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه.

الجهة الثانية: أخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم مضاد.

الجهة الثالثة: أخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم مماثل.

والبحث بجهاته الثلاث يأتى فى الظن بالحكم واحتماله.

و ثمره البحث تظهر فى:

١. إنه توطئه للوجوه المختلفه للجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، فمثلاً- أنّ هذا البحث له دخل فى كيفية جريان الأ-صول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى وعند تعارض الخبرين بلحاظ الحكم الواقعى.

٢. دخالته فى بحث إشتراك الأحكام المرتبطه بأصول الدين أو فروعها الأصوليه والفقهييه بين العالم والجاهل.

٣. أخذ قصد القربه فى الحكم الذى مآله إلى أخذ العلم بالحكم فى متعلّق الحكم، ومن ثمّ فهى ثمره غير مباشره لأخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم.

ص: ٤٣٤

إشاره

و يقع فى محورين:

المحور الأول: أخذه كذلك مع تساوى المرتبه

إشاره

(١)

أى أخذ العلم بالحكم الإنشائى أو الفعلى فى موضوع الحكم الإنشائى نفسه أو الفعلى.

آراء الأعلام

صاحب الكفايه قال باستحالته للزوم الدور، بتقريب أن الحكم يتوقف على العلم به، و العلم به متوقف على الحكم.

وقد قرّر الدورَ قداماء الأصوليين، والآخوند تلقاه بالقبول هنا مع أنه ناقشه فى بحث التعبدى والتوصلى بأن العلم لا يتوقف على الوجود الخارجى العينى للمعلوم [ المعلوم بالعرض ] وإنما على المعلوم بالذات، والذى يتوقف على العلم هو المعلوم الخارجى لا المعلوم بالذات فلا دور.

والميرزا النائينى لم يرتض مناقشه الآخوند، وأقرّ الدور بتقريب أن المحمول المتوقف على العلم هو الحكم المقدر الوجود، والعلم وإن توقف على المعلوم بالذات ولكن لا- بما هو هو وإنما بما هو حاك عن الحكم المفروض وجوده فى الخارج، فما تعلّق به العلم هو بنفسه يتوقف على العلم.

والشيخ الإصفهانى يناقش تقريب الميرزا النائينى بمناقشتين:

الأولى: إن الوجود التحقيقى غير الوجود التقديرى، والذى يتعلّق به العلم هو الوجود التقديرى، و الذى يتوقف على العلم هو الوجود الفعلى الخارجى التحقيقى.

ص: ٤٣٧

وبعبارة اخرى: إنَّ المحمول في القضية الإنشائية يتوقف على الإنشاء لا العلم، والمحمول في الخارج يتوقف على العلم، والعلم يتوقف على المحمول التقديرى.

وقد ردّه صاحب المنتقى: [ وهو على حق ] بأنَّ علم المكلف بالحكم الإنشائي ليس موضوعاً للحكم الفعلى؛ لأنَّ الحديث فى فرض تساوى الرتبة. فالموضوع حينئذٍ هو علم المكلف بالحكم الفعلى، ومعه يلزم الدور بتقريب الميرزا النائنى.

الثانى: إنَّ الذى يلزم من موضوعيه العلم بالحكم هو الخلف لا الدور.

والفارق بين الخلف والدور هو أنه فى موارد الخلف هناك خلف فرض لشيء واحد، وفى موارد الدور هناك شيئان يتوقف أحدهما على الآخر.

وفى ما نحن فيه فالمعتبر اعتبر الحكم متقدماً رتبه على العلم لأخذه فى الموضوع، ثمَّ فرضه نفسه متأخراً عن العلم وهذا خلف، ومحذوره لغويه مثل هذا الإعتبار.

وهذه المناقشه مقبولة وفى محلها، مع الإلتفات إلى أنه كثيراً ما يقع الخلط بين الدور والخلف فى الأمور الإعتباريه وغيرها. فالنتيجه: إنَّ أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه مع تساوى المرتبه غير معقول.

## المحور الثانى: أخذه كذلك مع اختلاف المرتبه

### اشاره

#### (١)

بأن يؤخذ العلم بالحكم الإنشائي موضوعاً لنفس الحكم فى مرتبه الوجوديه الفعليه.

والآخوند قال بإمكانه، ودعواه هذه تعتمد على تحقيق مبنيين:

المبنى الأول: هل لدينا فى عالم الأحكام مراتب، أو فقل: هل للمُنشأ مراتب أو لا؟

ص: ٤٣٨



المبنى الثانى: إشكال الشيخ الإصفهانى والذى يرجع إلى فهم أحكام الرتبة.

### المبنى الأول: مراتب الأحكام

فقد عرف المشهور الإنشاء: «استعمال اللفظ بقصد إيجاد المعنى فى وعائه الإعتبارى المناسب له».

وذكر فى المنتقى أنه على ضوء هذا التعريف ليس للمُنشأ مرتبه وجود إنشائى وإنما أول ما يوجد فعلياً، وذلك لأنه ليس لدينا إلاّ الإنشاء والإعتبار العقلائى، وكلّ منهما ليس هو الحكم الإنشائى، إذ الإنشاء منصرم الوجود والإعتبار العقلائى هو الحكم الفعلى.

وعرّف الآخوند الإنشاء: «إيجاد المعنى بوجود إنشائى كى يكون موضوعاً للإعتبار العقلائى للآثار».

وذكر فى المنتقى: أنه على هذا التعريف يمكن تصور الحكم الإنشائى، وذلك لأنّ إنشاء الحكم عبارته عن إيجاد بنحو وجود إنشائى ويترتب عليه الإعتبار العقلائى. وهذا الحكم الإنشائى غير الإنشاء وغير الإعتبار العقلائى وإنما هو الوجود الإنشائى للحكم.

والميرزا النائينى ذكر أنّ هناك جعلاً و مجعولاً، وأنّ الجعل هو الإنشاء وأنّ المجعول هو الحكم، والمجعول له فعلية مقدّره وله فعلية خارجيه.

فلا وجود إنشائى للحكم وإنما وجوده أول ما يوجد فعلى، غايته أنّ فعليته على مرتبتين مقدّره وخارجيه.

### الصحيح فى نظريه الميرزا

وليلتفت إلى أنّ ما ذكرناه عن الميرزا النائينى هو الرأى الصحيح الذى يتبناه ويظهر من بعض كلماته، فى الوقت الذى يظهر من كلمات اخرى ما يوجب اللبس، وهو أنّ الجعل هو الفعلى المقدر، وأنّ المجعول هو الفعلى الخارجى.

وقد بنى على ذلك السيد الخوئى ورتب آثاراً عليه. بل حتّى الشيخ

الإصطفهاني في بعض عباراته ذهب إلى ذلك حيث ذكر أن النسبه بين الجعل والمجعول هي النسبه بين اليجاد والوجود فهما شيء واحد ذاتاً، فالفرق بينهما اعتباري، ومن ثم فعد الجعل يعارض بقاء المجعول بعد أن كانا شيئاً واحداً حقيقه.

### المبنى الثاني: فهم أحكام الرتبه

والشيخ الإصطفهاني ناقش دعوى الآخوند في الحكم الإنشائي بدعوى أن الإستعمال إذا كان بقصد إيجاد المعنى بوجود إنشائي استحال وصوله إلى حدّ الفعلية؛ وذلك لأنّ المعنى المنشأ يتبع داعي الإنشاء دوماً، فكما لا يمكن أن ينقلب المنشأ باللفظ بداعي التهديد إلى الدعاء، كذلك إذا كان الداعي هو الوجود الإنشائي فلا يتعدى الحكم هذا الداعي إلى الفعلية.

ومن ثمّ في بعض كلماته يتابع مبنى الميرزا النائيني حرفياً في حقيقه الإنشاء وأنه الجعل والحكم وأنه المجعول ومراتبه المقدّر و الخارجى.

وصاحب المنتقى حيث باين بين مبنى الآخوند والمشهور [ تبعاً لمباينه الآخوند في فوائده ]، أخذ يستدل بشواهد على صحّحه مبنى الآخوند ووجود الحكم الإنشائي وإنّ هذه الشواهد [ وهو على حق ] يقرّها الجميع حتّى المحقق الإصطفهاني الذى ناقش فى الحكم الإنشائي وأنه مرتبه غير الفعلية.

إلا أننا أشرنا سابقاً إلى عدم التباين بين تفسير الآخوند والمشهور إلاّ على مستوى اللفظ والإصطلاح، وإنّ كلام المشهور يمكن تفسيره بشكل ينسجم مع الحكم الإنشائي، مع الإقرار بوجود نفر من المشهور أنكروا مرتبه الحكم الإنشائي إلاّ أنه ليس لازماً لتفسير المشهور.

كما أشرنا سابقاً إلى عدم التباين أيضاً بين تفسير الميرزا النائيني والآخوند إلاّ على مستوى التعبير. فايقاع المباينه بينهما كما صنع

## تبين لمرحلة الإنشاء

إلى هنا اتضح أنّ هناك تفسيراً واحداً للإنشاء [ وإن تعددت صياغته والتعبير عنه ]، وهذا التفسير ينسجم مع مرتبه الحكم الإنشائي الكليّ وأنها غير مرتبه الفعلية والخارجية والجزئية. وزيادة في التوضيح نقول:

١. ألفت الأعلام في حواشيه على المكاسب في إنشاء البيع أو أيّ معاملة إلى أنّ هناك ثلاثة عوالم إعتبارية؛ الإعتبار الشخصي والذي يتقوم بالمتعاقدين، وهو يكون موضوعاً لإعتبار العقلاء، والذي هو يكون موضوعاً لإعتبار الشارع .

والإعتبار الأول قد يتقوم بشخص واحد في ما كانت ماهيته متقومه بشخص، والإعتبار الثاني قد يختلف باختلاف الأعراف، والإعتبار الثالث قد يختلف مع الثاني سعه أو ضيقاً.

وذكر هؤلاء أيضاً إنّ البيع العرفي العقلائي موضوع أدلّه الصّحّه الشرعيه، وإنّ البيع الشرعي موضوع أدلّه اللزوم في المعامله.

وما ذكره الأعلام يتبه على أنّ تفسير المشهور ليس خاصاً بالإعتبار العقلائي العام، لوجود الإعتبارات العقلائية الخاصه والإعتبار الشخصي والشرعي، بعد الإلتفات إلى أنّ هؤلاء الأعلام لهم نظر إلى كلام المشهور بل ربما يتبنى الكثير منهم تعريف المشهور.

٢. من تفسير المشهور يعرف أنّ كنه الإنشاء إستعمالي دلاليّ وليس اعتبارياً وإنما هو سبب الإعتبار، في حين أنّ كثيراً من الأعلام افترضوا الإنشاء هو الإعتبار، وبالتالي فهو والمعتبر واحد ذاتاً مختلفان إعتباراً. أما على تفسير المشهور فالإنشاء يختلف عن الإعتبار فالمعتبر حقيقه و ذاتاً لأنه من سنخ الإستعمال [ استعمال

اللفظ فى المعنى [ بغرض ايجاده فى عالم الإعتبار. ] كذا على تفسير الميرزا النائىنى الصحيح، فإنّ الإنشاء هو الجعل وهو غير المجعول حقيقه. نعم، على تعبيره الآخر يكون الإنشاء هو الجعل وهو الحكم الفعلى المقدر، ولكنّه غير مراد كما أسلفنا. ]

بناءً على هذا الفهم وأنّ الإنشاء من سنخ الإستعمال لا يجرى فيه الإستصحاب لعدم حاله سابقه له لأنه متيقن ومردد بين متباينين، بالإضافة إلى عدم جريان الإستصحاب فى الشؤون الدلاليه، وبالتالي لا يعارض استصحاب بقاء المجعول بخلاف ما لو قلنا إنه من سنخ الإعتبار. ومن ثمّ يختلف عن المعتر اعتباراً فإنه سيتعارض استصحاب عدم الجعل مع استصحاب بقاء المجعول.

٣. من النكته الأولى والثانيه يتبلور أنّ مراد المشهور من الإنشاء السببيه للوجود فى عالم الإعتبار الأعم من الشخصى والعقلانى والشرعى، وليس خاصاً بالعقلانى والشرعى ومن ثمّ يلتقى مع مبنى الآخوند ولا تباين بينهما.

٤. ومراد الآخوند من الحكم الإنشائى الحكم الكلى غير الخارجى لتقيده بقيود لم توجد بعد، وهو عين المراد من الفعليه المقدره التى تعنى أنها ليست بتيه وخارجيه وإنما مرهون بتحقق القيود، ومن هنا لم يكن فرق بين تفسير الآخوند والميرزا النائىنى.

ومن هنا كان الأنسب الجمع بين التعبيرين وتقديم تعبير الفعلى المقدر ثمّ قرّنه بالإنشائى.

وذلك للتنيه على أنه ليس خارجياً وليس من سنخ الإنشاء الذى لا يتجاوز دائره الإنشاء كما فى شعر الشعراء وأدب الأدباء، لأنه لم يكن بداعى الإنشاء.

والحكم الإنشائى ليس من هذا السنخ من الإنشاء كى يُشكّل الشيخ الإصفهانى عليه باستحاله صيرورته فعلياً، وإنما من سنخ الإنشاء المعلق على قيوده. والآخوند أراد أن يبين أنّ هناك مرتبه قبل

الخارجيه يوجد فيها الحكم وهي الفعلية المقدّره.(١)

### تصوير العراقي عن مرحله الإنشاء

بقي هناك مبنى آخر مال إليه الشيخ العراقي في تنبيهات الإستصحاب، وهو أنّ الإنشاء دوماً وأبداً مرحله واحده وهو إنشاء منشأ فعلي، وليس هناك فعلية مقدّره وخارجيه. وعلى هذا ليس هناك حكم كلى وجزئى منحلّ، بل المنشأ مجموع الأحكام الجزئيه الذى يسمّى بالكلى. غايته إذا وجد الموضوع لمكلف خاص تحدث نسبه حرفيه بين المكلف والحكم الفعلى، وصريح هذا المبنى أنّ الأحكام دوماً ومن حين إنشائها فعليه.

### هل يمكن التفكيك بين الجعل والمجوعول؟

ومن هنا يثار هذا السؤال : هل يمكن التفكيك بين الإنشاء والمنشأ و الجعل والمجوعول على أساس هذا المبنى؟ مجموعه من الأعلام ذهبوا إلى عدم إمكان التفكيك لأنهما واحد ذاتاً والفرق بينهما اعتبارى كالايجاد والوجود.

### مناقشتنا فى نظريه العراقي

وقد ناقشنا هذا المبنى سابقاً، ونذكر:

أولاً: إنّ العقلاء تباؤوا على وجود حكم جزئى منحلّ عن الكلى، ومن ثمّ يقال «وجب على كذا ولم يجب على كذا ولم يجب على فلان»، ويقول غير المستطيع للحج أبداً أنه «لم يجب على الحج»، ويقصد من ذلك الوجوب الجزئى، وإلا فالوجوب الكلى ثابت فى

ص: ٤٤٣

---

١- (١). [س] واحده من خواص الإنشائى الكليه، ومن خواص الفعلى الجزئيه. ومن الواضع أنّ الكليه [المفهوم الذهنى] مع الجزئيه الخارجيه ليستا مرتبتين وجوديتين على حدّ الترتب الموجود بين الموجود المثالى والمادى مثلاً. [ج] الحكم الإنشائى كهيولى عالم الأجسام، فيه قابليه التحول إلى فعليات متعدده فهو كلى من هذه الحثيه وهي حثيه قابليه.

الشريعة المخاطب به الجميع.

وثانياً: إنّ النسبه التي ادّعاها الشيخ العراقي للمكلف الخاص والحكم الكليّ إن كانت تعنى اختصاص الحكم بهذا دون ذاك فهو الحكم الجزئيّ الفعلي، وإن كانت تعنى قابليه الإنطباق على كلّ واحد فهو موجود قبل النسبه لإذعانه بتوجه الخطاب للجميع. وثالثاً: إنّ الإعتبار مواز للتكوين، وحينما نأتى إلى القضايا العقلية نلاحظ أنّ فيها موضوعاً كلياً وجزئياً، وحكماً كلياً وجزئياً، فلماذا كان الحكم الشرعيّ مختلفاً، ولم كان لموضوعه حالتان [ كليّه وجزئيه ] ولم يكن للحكم ذلك؟

### الإنشاء عند السيّد الخوئي

ثمّ إنّ السيّد الخوئيّ فسّر الإنشاء بكيفيه اخرى وهى الإعتبار مشروطاً بالإبراز وليس إيجاد المعنى باللفظ. دور اللفظ إنما هو الإبراز لا أكثر، بل أحال أن يكون إيجاداً للمعنى باللفظ، كما فسّر الإعتبار بأنه اللحاظ الذهنيّ.

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ الإعتبار ليس اللحاظ الذهنيّ وإنما هو أمر فرضيّ تخيليّ يكون متعلّقاً بلحاظ. فالمعتبر ماهيه الشئ، والإعتبار وجود تلك الماهيه الفرضي، والذهن يلحظ ذلك الوجود وليس الماهيه فقط.

بل حتّى لو قلنا إنّ الإعتبار هو لحاظ الذهن وأنّ المعتبر هو وجود الماهيه الفرضي، لا يتمّ حديث السيّد الخوئيّ؛ لأنّ الحيثيه الايجاديه لم تؤخذ فى الإعتبار وإنما له تقرر مستقل عن ايجاديه الشخص حتّى فى الإعتبار الشخصى له تقرر مستقل عن حيثيه إيجاد الذهن له. (1)

ص: ٤٤٤

١- (١). [س] هل تريدون القول إنّ الملاحظ هو الموجود فى الذهن بما هو هو من دون لحاظه مقيداً بالوجود الذهني، أى يلاحظ كالكليّ الطبيعيّ لا- كالكليّ العقليّ. [ج] لا، وإن لوحظ مقيداً بالذهنيه كالكليّ العقليّ، ولكن لم يؤخذ فيه [حتّى فى الإعتبار الشخصى] حيثيه إيجاد اللاحظ الشخصيه فيه، كالكليّ العقليّ فإنه مع تقيده بالوجود الذهنيّ لم يؤخذ فيه حيثيه اللاحظ والمتصوّر وإنما له تقرر ماهوى ووجودى مستقل عنه، فى حين أنّ الذى يبدو من عباره السيّد الخوئيّ دخاله ذلك.

وثانياً: استحاله كون الإعتبار ايجاداً للمعنى باللفظ إنما يصح [ كما ذكر (قدس سره) ] لو كان الإيجاد تكوينياً، ولكنه ليس كذلك وإنما هو ايجاد اعتبارى قد تبنى عليه العقلاء كتبانيهم على سببيه الموضوع للحكم، فإن الفاعل والموجد الحقيقى هو المعتر. هذا ثبوتاً.

وأما إثباتاً فلا- يعتبر العقلاء الإعتبار أنه مجرد اللحاظ الذهني، وأنّ اللفظ مجرد حاك و إنّ «بعت» مثل «حصل البيع» وإنما يتعاملون مع اللفظ «بعت» كآله موجد له للاعتبار.

ونؤكد ثانيه إنّ اللفظ بمنزله السبب لايجاد المنشأ، وأما السبب الحقيقى فهو فرضهم واعتبارهم ولحاظهم إلا أنهم تبنوا على سببه اللفظ وايجاديته.

كما أنّ الشارع كما درج فى تشريعاته معتمداً على لغة اللسان ولم يستحدث لغة خاصة به، كذلك درج على استعمال لغة القانون العقلاني إلا فى حالات، وهى ربما تكون تطبيقات وليست إستثناءات.

إلى هنا اتضح أنّ للإنشاء مراتب كما ذكر الآخوند وغيره، ومن ثمّ أمكن أخذ العلم بمرتبته سابقه للحكم فى موضوع الحكم فى مرتبه لاحقه.

## مفردات الإنشاء

وقبل الإنتقال إلى فقره جديده من البحث نلفت النظر إلى مفردات الإنشاء:

١. اللفظ الذى يستعمله الالفاظ فى معنى.

٢. المعنى الذى يوجد بوجود اعتبارى [ أى الماهيه المعتره أو الموجود المعتر. ] وهذا هو الذى يقع المعتر وصفاً له لا للمفرده الثالثه.

٣. الوجود الإعتبارى الافتراضى.

ص: ٤٤٥

والعلاقه بين المفرده الثالثه والثانيه كالعلاقه بين وجود العلم ووجود المعلوم بالذات؛ فإنَّ وجود العلم وجود حقيقى تكوينى أصيل، وأما وجود المعلوم بالذات فهو وجود طفيلى تابع للوجود العلمى. هو وجود الماهيه بتبع وجود العلم، هو الموجود ذهنى الذى يقع وصفاً للماهيه، لا بما هي هي وإنما بما هي موجوده بتبع الوجود العلمى. وهذا الوجود التبعى نسبه من التحقق الا أنها ضعيفه وطفيليه. (١)

كذا فى الاعتبار فإنَّ وجود المعنى والماهيه المفترضه والمعتبره بتبع وجود الافتراض، وتوصف بالمعتبر كما هي موجوده بالتبع لا بما هي هي.

٤. إنَّ الفاعل لهذا الوجود الافتراضى الاعتبارى [ والذى ينسب بالتبع للمعنى والماهيه المعتبره وبالحيقته والتكوين للاعتبار ] ليس هو اللفظ وإنما المعتبر. ومن ثمَّ يقال: إنَّ الماهيه الموجوده بتبع الوجود الافتراضى موجودها حقيقه وتكويناً المعتبر لا اللفظ. وهذه المفردات الأربع متفق عليها بين الجميع. (٢)

٥. اللفظ سبب قانونى تبنى على سببته العقلاء ولكن للماهيه الموجوده بالتبع، للا للوجود الافتراضى؛ لأنَّ مدار القانون على الماهيات المفترضه من بيع وملكيه لا الافتراض من حيث هو وجود تكوينى. (٣)

ص: ٤٤٦

١- (١). [س] هل العلاقه بين وجود العلم ووجود المعلوم بالذات كالعلاقه بين الوجود العينى الأصيل وماهيته الاعتباريه، وإذا كان كذلك فقد ذكروا أنَّ وجود الماهيه بالعرض والمجاز وليست موجوده بالتبع؟ [ج] واحده من أقسام الوجود بالعرض ما ذكر فى المنظومه وهو الوجود بالتبع [المجاز الأخرى] بل ليس مجازاً أصلاً وإنما الماهيه كالصوره المنطبقه فى المرآه موجوده ولا- موجوده، فإنَّ الموجود حقيقه فى المرآه النور أما الصوره فلا- يمكن القول إنها ليست موجوده كما لا- يمكن القول إنها موجوده.

٢- (٢). [س] ما هي فلسفه أخذ اللفظ سبباً فى وجود المعتبر، من قبل العقلاء؟ [ج] جواب هذا السؤال يتكفله بحوث فلسفه القانون، ويمكن أن تكون واحده فى حَكَم هذا التبنى هو تنظيم الاعتبارات.

٣- (٣). [س] هل سبب اللفظ تعنى أنه لا- وجود للمعتبر مع عدم اللفظ، كيف وهو يتوجد بتبع وجود الافتراض الذى يفعله الإنسان ولا- يتقوم باللفظ؟ [ج] فلسفياً يبقى له وجود بتبع الوجود الحقيقى للافتراض، إلا أنَّ هذا الوجود بنظر القانون والعقلاء، بدون اللفظ كلا- وجود ولا- يترتب عليه أى أثر قانونى، بل كما ذكرنا أنَّ القانون يلغى النظر للفاعل الحقيقى للماهيه المعتبره، ويجعل السبب الموجد للمعتبر هو اللفظ فيدور مداره، مع أنَّ اللفظ ليس سبباً حقيقياً تكوينياً فى موجوديه المعنى، إذ قد يحصل الافتراض وتبعه وجود الماهيه بدون لفظ، إلا أنَّ العقلاء لا يرون للمعتبر مع عدم اللفظ وجوداً قانونياً.



وقد اختلف فى هذه المفردة حيث أنكر البعض سببه اللفظ القانونيه لموجوديه الماهيه المعبره. (1)

على أیه حال فالإفتراض والإعتبار كفعل مصدرى [ المفردة الثالثه ] ليس محطّ نظر وأثر للقانون، وإنما على المعبر والماهيات الموجوده بتبعه، ومن ثمّ إثارته فى القضايا الجعليه القانونيه فى مقام ترتب الأثر أو إحراره أو فى مراحل الإستظهار والدلاله بعيد عن الصواب ولغه القانون.

نعم إثارته فى مقام التحليل ومعرفه عالم الإعتبار ولوازمه أو كمفرده توطى المعرفه المعبر لا بأس به.

### سلامه تعريف الآخوند للإنشاء

من كلّ ما تقدّم تبلور سلامه تعريف الآخوند والميرزا النائى للإنشاء، وبالتالى ثبوت المراتب للحكم مبتدئه بمرتبه الحكم الفعلى المقدر الإنشائى ثمّ الفعلى الخارجى الجزئى.

وموضوع الحكم الإنشائى ليس إلاّ إستعمال اللفظ فى المعنى بقصد ايجاده فى عالم الإعتبار، فإنه بمجرد أن يتحقق ذلك وجد الحكم المعبر فى مرتبته الأولى.

وأما القيود الشرعيه [ التى تؤخذ فى كلام المشرع عند تشريعه

ص: ٤٤٧

---

١- (١). [س] وضع اللفظ للمعنى عمليه اعتباريه مع أنا نلاحظ أنها لا تتقدم باللفظ، وأنّ اللفظ وصفت لفظه زيد لولدى مجرد مبرز ومخبر وحاك. [ج] كلاً يتقوم باللفظ وإلاّ لم يكن له وجود قانونى، كما هو واضح عند التأمل ومجرد لحاظه من دون تلفظ لا يكون اعتباراً قانونياً.

للحكم كالزوال والبلوغ والإستطاعه [ فهى موضوع الفعلى الخارجى، وأما الإنشائى فهو يوجود بما ذكرنا لا بالزوال. وما يتردد فى بعض العبارات [من أنّ هذه القيود موضوع الإنشائى] لا يقصد منه [ كما صرّح الأعلام] أنها سبب وجوده، وإنما هى موضوع الإنشائى لكى يوجود فى الخارج، وهو الفعلى الخارجى.

### دفع الإشكال عن صاحب الكفايه

وبهذا البيان يسهل تصوّر مدعى الآخوند فى أخذ العلم بالحكم فى مرتبه موضوعاً لنفسه فى مرتبه اخرى، فيؤخذ العلم بالحكم الإنشائى موضوعاً للإنشائى لكى يوجود فى الخارج أى يؤخذ دخيلاً فى الحكم الفعلى.

ويندفع الإشكال المثار من أنّ موضوع الفعلى الخارجى [ لو سلّمنا أنّ للحكم مراتب ] عين موضوع الفعلى المقدر، فلا يمكن حينئذ الإستفاده من اختلاف مرتبتهما، فإذا أخذ العلم بالحكم الإنشائى فى موضوع الفعلى الخارجى فهو قد أخذ فى موضوع الفعلى المقدر أيضاً؛ وذلك لأن صراط تحقّق الفعلى الخارجى يمرّ عبر الفعلى المقدر، فكيفيه صياغه الإنشائى مع موضوعه هى بنفسها تتجسد فى الخارج. فالقيد الذى يؤخذ فى الفعلى الخارجى مأخوذ فى الفعلى المقدر، فستكون النتيجة أخذ العلم بالحكم الإنشائى فى موضوع الحكم الإنشائى.

وجه الإندفاع هو أنّ الموضوع الذى يصوغه الشارع مع الحكم الإنشائى ليس موضوع الإنشائى وإنما موضوع الفعلى الخارجى، غاية أنه موضوع كلى نظر إليه بنحو السعه وحينما يتحقق فى الخارج يتحقق الحكم الفعلى الخارجى.

وبتعبير آخر: الذى يتجسد خارجاً و ينحلّ ليس هو كيفيه صياغه الإنشائى مع موضوعه، وإنما هو كيفيه صياغه الإنشائى إذا اريد انوجاده وهو الفعلى فالموضوع الجزئى للفعلى الخارجى لا يمرّ عبر

موضوع الإنشائي وإنما عبر الموضوع الكلي للفعلي الخارجي.

إلى هنا اتضح سلامه دعوى الآخوند من زاوية المبنى الأول الذي تعتمده.

### إشكال الإصفهاني في مراحل الحكم

وأما المبنى الثاني: فقد ذكر الشيخ الإصفهاني أنّ اختلاف الرتبة في ما نحن فيه لا يؤثر في رفع محذور الدور، فإننا لو سلمنا [ بأنّ للحكم مراتب وأنّ العلم بالحكم الإنشائي في الفعلي المقدّر يؤخذ في موضوع الفعلي الخارجي ] إلاّ أنه عند التدقيق نلاحظ أنّ المشكله مازالت قائمه وذلك بسبب العلم؛ حيث أنه بمجرد العلم بالفعلي المقدّر يصبح الحكم فعلياً، فسيكون العلم بالفعلي المقدّر مساوقاً للعلم بفعليه الحكم الخارجي، فأخذ العلم بالإنشائي في موضوع الفعلي سيعين أخذ العلم بالفعلي في موضوع نفسه.

وواضح أنّ هذا الإشكال ينطلق من حيث التسليم بالمراتب للحكم، إلاّ أنّ السيد الخوئي [ والذي ينكر المراتب للحكم ] جعل هذا الإشكال دليلاً على استحاله مدّعى الآخوند، مع أنه إشكال مستقل، وإنكار المراتب وحده كاف في هدم دعوى الآخوند.

علماً أنّ السيد (قدس سره) نفى أن يكون للمكلف حكم غير المجمعول [ الفعلي الخارجي ]، وأنّ الحكم في مرتبه الجعل [ الفعلي المقدّر ] ليس حكماً للمكلف وإنما حكم غيره.

مع أنّك عرفت أنّ تعبير الجعل والمجمعول والفعلي المقدّر والخارجي مأخوذ من أحد تعبيرين للميرزا، ولكننا لم نستظهر منه إنكار مراتب الحكم وإنما قبوله للمراتب غايته أنّ الفعلي المقدّر هو الجعل ولكنه مرتبه من حكم المكلف.

على أيه حال فإنّ إشكال الشيخ الإصفهاني له نظائر ذكرت في فلسفه:

منها: إنّ تشخّص المعلول بالعلّه ولكن العله لا تؤثر ولا توجد إلاّ

ما هو متشخص، وهو يعنى أنّ التشخص سابق رتبه على الوجود.

وبعبارة أوضح: إنّ العلة توجد الموجود أو المعدوم؟! كلّ منهما محال.

ومنها: إنّ العلم لا يتعلّق بالمجهول، وإنما هو انكشاف الشيء [المعلوم بالذات] فيكشف، في حين أنّ الفرض أنّ العلم هو الكاشف فكيف يفرض أنه لا يتعلّق إلاّ بمنكشف الذى يعنى تقررّاً سابقاً للمعلوم بالذات على العلم وأنّ الماهية حاكيه وكاشفه قبل تعلّق العلم بها.

والحلّ فى الجميع هو أنّ العلم لا يتعلّق باللاشئ وإنما يتعلّق بماهيه متقرره، ولكن كشفها آت من العلم أى إنّ عين تعلّق العلم [الإنكشاف] بها عين حصول الكاشفيه لها، وليست الكاشفيه فى رتبه سابقه على العلم.

ومثله العلة فإنها لا بدّ وأن تتعلّق بماهيه متقرره ولكن من دون أن تقيّد بالوجود أو العدم أو اللابشرط الأعم من الوجود والعدم. وصفه الوجود وتشخص المعلول آت من العلة الذى هو عين تعلّق العلة به. (1)

كذا ما فى ما نحن فيه فإنّ العلم بالحكم الإنشائى وإن كان عين

ص: ٤٥٠

١- (١). [س] ما الفرق بين التعلّق والايجاد، حيث تعبرون تاره تعلّق العله، وأخرى ايجاد العله؟ ثم أطلقتم على الماهيه المتقرره قبل تعلّق العله أنها شئ مع أنّ الشئيه تساق الوجود. وما قبل الخلق والايجاد لا شئ فما معنى فرض ماهيه متقرره، مع أنّ الماهيه حد الوجود ومتفرعه عليه، فهل تريدون الإشاره إلى المبني العرفانى وهو الأعيان الثابته أو ماذا؟ [ج] لا ريب أنّ فعله عزّ وجل لا بدّ أن يتعلّق بشئ مع أنّ صفه الوجود آتية من العله ويحكى هذه الحقيقه (أوجد الله السماء) مثلاً ولذا فى الروايات (خلق الله الأشياء لا من شئ) على نحو السالبه المحصله، ولا يوجد فى الروايات أنّ الله تعالى خلق من اللاشئ أو من العدم على نحو الموجبه المعدوله، لذا لا يوجد أنه خلق من شئ.

العلم بالفعلية ولكنّه لا محذور فيه ولا يؤدّي إلى أخذ الفعلية في موضوع نفسها وفي رتبه سابقه عليها؛ لأنّ الفعلية آتية منه.

وخلصه الجواب في الجميع: إنّ عين فرض التعلّق عين فرض الصفه، وهي ليست سابقه عليه وإنما آتية من تعلّق العلم والعلّه.

وهناك جواب آخر عرفي ألفت إليه صاحب المنتقى: وهو أنه مع العلم بالإنشاء وعدم تحقّق باقى أجزاء الموضوع الفعلى الخارجى، لا يكون حينئذ عين العلم بفعلية الحكم ولا عين فعلية الحكم ممّا يدلل على عدم صحّه النقض والإشكال.

من هنا اتضح إمكان أخذ العلم بالحكم في مرتبه سابقه موضوعاً لنفسه في مرتبه لاحقه كما ذكر الآخوند ولا محذور فيه.

### نظريه متمم الجعل

والميرزا النائيني ألفت إلى حلّ آخر لمشكله أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وهو حلّ متمم الجعل الذى ذكره الآخوند إلّا أنه شيده وبلوره.

وهذه الفكره تعنى أنه متى لم يمكن استيفاء الشارع للشرائط وقيود الجعل بلحاظ موضوعه أو متعلّقه في جعله الأول، يتوسل إلى ذلك بجعل آخر يأخذ فيه ما لم يأخذه في الجعل السابق.

وليس شرطاً أن يكون الجعل الثانى [ المتمم ] فى كلام مستقل آخر وفى مجلس تخاطب منفصل عن الأول، وإنما يمكن أن يكون فى مجلس واحد وفى سياق كلام واحد ولكن على شرط أن يكون بأداه إنشائيه اخرى أى بقضيه إنشائيه اخرى.

ويمكن التعبير عن علاقته الجعل الثانى [ متمم الجعل ] مع الجعل الأول أنهما جعلان صورته إلّا أنها لباً وملاكاً واحداً، أو أنهما جسدان مع روح واحده.

والميرزا النائيني قد استفاد منه فى حلّ مشكل عقلى فى عدّه حالات نشير إلى بعضها:

الحاله الأولى: فى التعبدى و التوصلى، حىث لا يمكن عقلاً أخذ قصد الأمر فى متعلق الأمر لتقدمه رتبه على الأمر وتأخر المتعلق عنه فيتوسل لحل المشكله بأمر ثان بالعباده مشروط بقصد إمتثال الأمر الأول.

الحاله الثانیه: فى أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه، حىث لا يمكن تقييد موضوع الجعل الأول بالعالم؛ لإشكاليه الدور فلا يمكن التمسك حينئذ بإطلاقه للعالم والجاهل، [ حىث إنه إذا امتنع التقييد إمتنع الإطلاق ] فيتوسل بجعل آخر يؤخذ العلم بالحكم الأول أو المطلق فى موضوع الحكم الثانى.

الحاله الثالثه: حاله تعارض الأمارات، فإنّ الدليل الدالّ على حجّيه الأماره لا يتكفل حلّ مشكله التعارض ورفع الحيره [ فإنها من الإنقسامات الثانويه ] فلا بدّ من متمّم للجعل وهى الأخبار العلاقيه المنطلقه من نفس ملاك أدلّه الحجّيه.

الحاله الرابعه: إثبات العموم الأزمانى للحكم الإنشائى [ عدم النسخ ] أو للحكم الفعلى، فإنه يحتاج إلى متمّم الجعل [ لأنّ الزمان من القيود الثانويه ] من قبيل: «حلالٌ محمّدٍ (صلى الله عليه و آله) حلالٌ إلى يوم القيامه و حرامٌ محمّدٍ (صلى الله عليه و آله) حرامٌ إلى يوم القيامه».

الحاله الخامسه: أصل جعل الحكم الظاهرى والطريقى إنما هو متمّم جعل للحكم الواقعى، حىث لا يتكفل الايصال للمكلف فكان تشريع الطرق وغيرها لا يصال الأحكام الواقعيه للمكلفين، فهو متمّم الجعل لفاعليتها أو منجزيتها.

### **أطروحه (متمّم الجعل) تحت الملاحظه**

هذا وإنّ هذه الفكره من أساسها وبغضّ النظر عن خصوصيه الموارد التى طبقت عليها لم تسلم من النقد والإشكال.

الإشكال الأول: [ الذى أثاره السيد الخوئى ] و هو أنه مع امتناع التقييد لا يمتنع الإطلاق وإنما يكون ضرورياً؛ لامتناع الإهمال فى

الإشكال الثانى: [ وذكره السيد الخوئى أيضاً ] وهو إشكال بنائى لا مبنائى. وخلاصته: إنه لو سلّمنا أنّ الجعل الأول مهمل [ لا مطلق ولا- مقيد ] إلا- أنه مع ذلك لا- نحتاج إلى متّم الجعل فى التقييد، وذلك لأنّ القضية المهملة فى قوّه الجزئيه، والجزئيه تساوق التقييد. نعم، الإطلاق يحتاج إلى متّم الجعل.

الإشكال الثالث: [ الذى أشار إليه الآخوند فى الكفايه فى بحث التعبدى والتوصلى ] وهو أنّ متّم الجعل إما أن يقول: إنّ الحكم الأول مقيد بالعلم به نفسه، أو الحكم الثانى مقيد بالعلم به نفسه، أو الحكم الثانى مقيد بالعلم بالحكم الأول.

فإن كان الأول عاد الإشكال جذعاً، وإن كان الثانى فهو أجنبى عن الجعل الأول ولم يكن حينئذ متّمّاً له.

وإن كان الثالث فيتساءل عن كيفيه ارتباطه بالحكم الأول، حيث إنّ تقييد الثانى بالعلم بالأول إما أن يجعل الأول مقيداً أو لا؟ فإنّ جعله مقيداً عاد الإشكال من جديد، وإن لم يجعله لم يكن متّمّاً للأول، حيث لم يعوّض عما امتنع أخذه فيه.

إلا أن يقال: إنه لا يتصرف فى الجعل الأول ولكن لبّاً ملاك الأول لا يسقط إلا بالثانى.

فإنه يقال: إنّ الجعل الثانى لا دلالة فيه على ذلك فلا بدّ من فرض قرينه ثالثه من حكم العقل وأمثاله، ومعه لا حاجة إلى متّم الجعل

١- (١). [س] هل أنّ المستشكل يلتزم بحاجه التقييد إلى متّم الجعل، ومن ثمّ فهو قبول للفكره ولكن جزئياً؟ [ج] يمكن أن يصاغ الإشكال بكيفيتين؛ الأولى: إنّ الإطلاق لا يحتاج إلى متّم الجعل، وأما التقييد فيحتاج. ومن ثمّ يكون إشكالاً على الميرزا النائينى فى متّم الجعل والحاجه إليه مطلقاً فى الإطلاق والتقييد. الثانى: إنّ لما كان التقييد متّمّاً محالاً مطلقاً لم نحتاج إلى متّم الجعل فى الإطلاق.

ويكون لغواً لكفايه القرينه المفترضه الرابطه بين الجعلين، حيث إنها تبين نحو الملاك في الجعل الأول.

## تقييم الملاحظات

هذه هي أهم الإشكالات على فكره متمم الجعل، ونحن بعد أن أثبتنا أن للحكم مراتب أمكن أن يؤخذ العلم بالحكم في مرتبه سابقه موضوعاً لنفسه في مرتبه لاحقاً فلا نحتاج إلى متمم الجعل في ما نحن فيه، ولكن مع ذلك لا بد من تقييم هذه المناقشات، لأهميه الفكره وتنوع تطبيقاتها واحتياجنا إليها في ما نحن فيه في حاله اتحاد المرتبه.

فنعول: أما الإشكال الأول فيمكن الإجابة عنه بأن الإطلاق إنما يكون ضرورياً عند امتناع التقييد في الإطلاق والتقييد الذاتى [ الذى سبقت الإشارة إليه أكثر من مره ] بقسميه، و هى الإطلاق والتقييد فى الماهيه، والإطلاق والتقييد فى الملاك، فإن امتناع أحدهما دليل ضروريه الآخر؛ لأنّ العلاقه بينهما علاقه الضدين اللذين لا ثالث لهما أو علاقه التناقض، كما هو الصحيح.

والمشكل فى أخذ العلم أو قصد الأمر ليس فى هذه المرتبه؛ لأنّ الملاك تكويناً وواقعاً إما أن يكون خاصاً بالعالم أو عاماً له وللجاهل، وإنما المشكله فى الإطلاق والتقييد للحاظى أو الدلالى [ فى كيفيه اللحاظ أو فى كيفيه التقنين ] وفى كلّ منهما امتناع أحدهما لا يعنى ضروره الآخر؛ لأنّ العلاقه فى اللحاظى علاقه الضدين اللذين لهما ثالث، وفى الدلالى علاقه الملكه والعدم، ومن ثم فامتناع أحدهما فيه يعنى امتناع الآخر وليس عدم ضرورته فقط.

وأما الإشكال الثانى فيمكن الإجابة عنه أيضاً بما ذكره الأصوليون من أن الإهمال وكذا الإنصراف [ الذى يعنى عدم الإطلاق ] وإن كانا على مستوى النتيجة كالتقييد، إلاّ - أنهما كنهياً يختلفان عن التقييد، ومن ثم تبقى الحاجه إلى متمم الجعل ولا يكون لاغياً.



إن قلت: ولكن متمم الجعل وبصريح كلمات الميرزا النائيني ليس تقييداً وإنما يعطى نتيجة التقييد ومعه لا يضيف شيئاً للإهمال الموجود في الجعل الأول.

قلت: الإهمال غايه ما يوصلنا إلى الضيق [ الذى هو قدر متيقن ] من دون أن يدل على أخذ خصوصيه العالم كقيد اتصاف، وإنما يقول إن الحكم يترتب على طبيعه العامه فى هذا المورد والمتيقن من دون دلالة على مدخله خصوصيه المتيقن فى الإتصاف.

بخلاف متمم الجعل المقيّد موضوعاً بالعلم، فإنه [ بضمّ كونه ناظراً للجعل الأول وأنّ الأول يلتقى روحاً وملاكاً معه ] يدل على أنّ العلم قيد اتصاف وأنّ الحكم يترتب على خصوصيه العلم. أقصاه حيث لم يمكن أخذه مباشرة قيماً فى الجعل الأول، استبدل ببركه قانونيه اخرى وهى متمم الجعل.

ومن هنا يتضح الفرق بين متمم الجعل وأنه فى النتيجة كالتقييد للجعل الأوّل مباشرة ولكن يختلف معه فى الإخراج القانونى بينما الإهمال لا يدل على تعنون العام بالخاص.

وتظهر الثمره فى أنه فى حاله التقييد ولو عبر متمم الجعل لابدّ من إحراز انطباق العنوان المقيّد على المصداق المشكوك ولا يكفى إحراز عدم اندراجه تحت الخاص فى ترتيب حكم العنوان المقيّد عليه.

وبتعبير آخر: أنّ الشبهه المصداقيه ستكون فى طرف العام المقيّد بخلافه فى حاله الإهمال والإنصراف فصّرف إحراز عدم اندراجه فى غير المتيقن المنصرف إليه كاف فى تطبيق حكم المتيقن والمنصرف إليه عليه.

وبعبارة ثالثة: إنّ الشبهه مصداقيه من طرف الخاص فقط.

وأما الإشكال الثالث فليس أحسن حالاً من سابقه؛ إذ يمكن الإجابة عنه بأنّ الشارع لا يتعامل مع أتباعه بإرشادهم إلى الملاكات وإنما طريقته العامه [ كما سبقت الإشارة إلى ذلك فى بحث الإعتبار ]

توجيه عبيده من خلال الأحكام، وأما الملاكات والمصالح فهي خفيه علينا وتكشف بالإِنّ وبنحو مجمل من خلال الأحكام.

وعلى هذا فنحتاج إلى متمم الجعل [ جعل ثان ] والذي هو صيغه قانونيه تعالج ما امتنع أخذه في الجعل الأول.

فتبلور ممّا تقدّم سلامه نظريه متمم الجعل كبروياً، [ كما ذكر الميرزا النائيني ] وإنّ الإشكالات التي أثّرت حوله غير مقبوله، ومن ثمّ يمكن للشارع أن يعتمد كمبركه قانونيه في الحالات التي يستعصى أخذ القيد في الجعل الأول.

إلا أننا نختلف مع الميرزا النائيني في ضروره متمم الجعل في أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، حيث أمكننا أن نصوّر أخذه في الجعل الأول من خلال اختلاف المرتبه. هذا بناء على أنّ قصد الأمر شرط في الواجب.

وأما بناءً على ما حققناه من أنّ الاختلاف بين التعبدى والتوصلى سنخى وليس بزيادة شرطه في الأول فلا- موضوع حينئذ للإشكال كى يقع الكلام في كيفية الإجابة عنه، ومن ثمّ ما يرد من أدلّه اخرى بعد جعل التعبدى فهي إرشاد إلى سنخيه الأمر ليس أكثر.

كذا في ما نحن فيه لا- نحتاج إلى جعل جديد في أخذ العلم بالحكم في مرتبه سابقه موضوعاً لنفسه في مرتبه لاحقه، حيث لا يواجه هذا الجعل مشكله الدور وما أشبه. نعم، قبول مثل هذا الجعل مشروط بقبول فكره المراتب للحكم ومثل الميرزا النائيني يقبلها كما تقدّم.

وأما مع اتحاد المرتبه فله صورتان:

الصوره الأولى: أن يؤخذ العلم بالإنشائي في موضوع الإنشائي.

الصوره الثانيه: أن يؤخذ العلم بالفعلى في موضوع الفعلى.

أمّا الصوره الأولى فلا- تعالج بمتمم الجعل [ أى لا يمكن أن يؤخذ العلم بالحكم الإنشائي الأول في موضوع الحكم الإنشائي الثانى ] وذلك لما ذكرناه من أنّ الحكم الإنشائي لا موضوع شرعى له وأنّ موضوعه [ العقلى ] ينحصر بالإنشاء واستعمال اللفظ فى المعنى

بقصد ايجاده، وأما ما يؤخذ في لسان الشارع من قيود فجميعها قيود فعلية.

وأما الصورة الثانية فيمكن علاجها بمتّم الجعل بأن يؤخذ العلم بالحكم الفعلى الأول في موضوع الحكم الفعلى الثانى.

### فروع فقهيه قد أخذ فيها العلم بالحكم فى موضوع نفسه

#### اشاره

وفى نهايه المطاف نعرض لنموذجين فقهيين قيل إنّ العلم بالحكم قد أخذ فى موضوع نفسه.

#### النموذج الأول: الجهر والاخفات

وقد تذبذبت كلمات الميرزا النائينى فى تصوير الجعل فيهما. ففى بعض كلماته ذكر أنّ الحكم الفعلى لكيفيه الصوت مقيده بالعلم، وتابعه فى ذلك السيّدان الميلانى و الخوئى، ومن ثمّ احتارا فى توجيه المعصيه مع الجهل التقصيرى، حيث إنه لا معنى لها مع تقييد الحكم بالعلم، بالإضافة إلى أنه لا ينسجم مع مختار السيّد الخوئى فى المسأله من عدم معقوليه أخذ العلم حتّى من خلال متّم الجعل.

وفى كلمات اخرى له أرجع التصرف إلى منطق الفراع والإمتثال، وأنه تعبد بالإكتفاء بالناقص [ فى حاله الجهر محلّ الإخفات وبالعكس جهلاً ] ومثل هذا الخلاف وقع فى «لا تعاد» وأنه تصرّف بالجعل أو تعبد بالإكتفاء بالناقص.

#### النموذج الثانى: حرمه الربا التكليفيه

ومن ثمّ تتبعها الوضعيه، فإنها مقيده بالعلم عند الكثير [ كما نقل ذلك السيّد اليزدى فى ملحقات العروه ] ويستدلّ على هذا الرأى بالآيه المباركه (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ) (١). وما ورد من الروايات فى الباب الخامس من أبواب الربا فى الوسائل.

ص: ٤٥٧

فى قبال هذا الرأى رأى آخر يقول: إن الحرمة التكللففه عامه للعالم والجاهل ولكن تنجفزها مقفد بالعالم، والجاهل معذور، والحرمة الوضعفه تقع الحرمة العذرفه.

رأى ثالث: إن الحرمة عامه ولكن هناك تفحصف فى الضمان، فلا ضمان مع الجهل، مع اختلاف بفن أصحاب هذا الرأى فى حدود التفحصف ومساحته.

ص: ٤٥٨

الآخوند قال باستحالته؛ لأنه يلزم فيه اجتماع حكيمين متضادين على متعلق واحد.

ونحن قد تحدّثنا عن تضاد الأحكام [ بشكل مفصل فى بحث اجتماع الأمر والنهى ] وانتهينا إلى أنّ التضاد موجود ولكنّه بلحاظ المبدأ أو المنتهى للحكم، وأما بين الأحكام أنفسها فلا- تضاد بموجب اعتباريتها، من دون فرق فى ذلك بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي. (١) وحينئذ يمتنع أخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم مضاد بسبب التضاد بين مبدأى الحكمين ومنتهاهما. (٢)

ص: ٤٥٩

١- (٢) . [س] لابد أنّ البحث هذا وما يليه مع وحده رتبه كلّ من الحكمين، وأما مع اختلاف الرتبه كأن يؤخذ العلم بحكم إنشائي موضوعاً لحكم فعلى مضاد، لا مشكله فيه بعد أن كان لا مشكله فيه فى أخذه فى موضوع نفسه، وبعد أن لم تكن مشكله فى أخذ الظن بالحكم الإنشائي فى موضوع حكم فعلى كما سيأتى عن الآخوند والذي اعتمده الوجه الأساسى فى عمليه الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى. [ج] مع اختلاف الرتبه تبقى مشكله تضاد المبدأ، واختلاف الرتبه لا يحلّ سوى مشكله الوسط [الإراد] والمنتهى دون المبدء، ومن ثمّ كان حلّ الآخوند فى الظن والجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى لحلّ إشكاليه الوسط بعدما وجد أن كلّ الحلول تعالج مشكله المبدأ أو المنتهى، كما أنّ هذه المشكله لا نواجهها فى أخذ الحكم فى موضوع نفسه لعدم تعدّد المبدأ والملاك.

٢- (٣) . [س] أخذ العلم بحكم فى موضوع حكم مضاد لا- يحقق لنا صغرى ومصداق لمسأله اقتضاء النهى عن الفساد لأنه سيؤول فى النتيجة إلى اجتماع حكيمين على متعلق واحد. [ج] أولاً: لابدّ أن يلتفت إلى أنّ البحث فى مسأله الاجتماع واقتضاء النهى و الحكومه وأمثالها إنّما هو عن شؤون الأدله والأحكام عند اختلاطها وتصادقها. والبحث هنا عن كيفيه الصياغه القانونيه، وكيفيه وآليه عمليه الجعل وما هو الممكن منها وما هو غير الممكن. وثانياً: لابدّ أن يكون الأمر عبادياً أو وضعياً كى يفكر فى اندراجة وعدم اندراجة فى تلك المسأله، وإلاّ فى صورته كون الأمر توصلياً لا ربط له بتلك المسأله كما هو واضح.

اشاره

قيل قديماً: إنّ التماثل نوع من التضاد، ومن ثم سيكون هذا المحور كسابقه فى الإمتناع.

ولكن آخر التحقيقات انتهت إلى أنه لا تضاد؛ لأنه بلحاظ المنتهى يحصل اشتداد وتأكيد، وبلحاظ المبدأ والملاك إن كان العلم الموضوع صفتياً فيمكن أن يوجب زياده واشتداداً فى الملاك الذى فى المتعلق.

نعم إذا كان العلم الموضوع طريقياً أمكن القول بعدم مدخليته فى الملاك سوى كاشفيته عن الواقع، ومن ثم يشكل أخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم مماثل.

ضابطه التأكد

ثمّ إنّ الميرزا النائينى والشيخ العراقى اختلفا فى ضابطه التأكد، حيث ذهب الأول إلى أنّ التأكد يحصل مع وحده متعلق الحكمين غير المتضادين كالوجوب ومثيله أو الوجوب والإستحباب كما فى صلاه الليل المنذوره، وبالتالى يندرج ما نحن فيه تحت هذه الضابطه فيحصل تأكد فى الحكم لو اخذ العلم به فى موضوع مثيله.

إلا أنّ الشيخ العراقى فضّل فى المسأله؛ فى حاله العرضيه بين متعلّقى كلّ من الحكمين يحصل تأكيد، وفى حاله الطوليه بينهما لا تأكيد. فبمجرد تلاقى الحكمين بدءاً فى متعلّق واحد لا يكفى فى القول بتأكدهما، وإنما لابدّ من التدقيق فى طبيعه العلاقه بين متعلّقيهما. وهذه العلاقه لا تكتشف إلاّ من خلال معرفه طبيعه العلاقه بين موضوعى كلّ من الحكمين.

وذلك لأنّ قيود الحكم قيود للمتعلّق أى تكون متعلّق المتعلّق، وإن شئت فقل: إنّ قيود الهيئه قيود للماده قهراً، ومن ثمّ فكما أنّ العلاقه

بين الحكمين [ وأنها الطولية أو العرضيه ] تعرف من خلال معرفه العلاقه بين القيود، كذلك العلاقه بين المتعلقين؛ لأنّ القيد قيد للحكم والمتعلق.

وواضح أنه مع الطولية لا- تأكّد لتعدّد المتعلق واقعاً إن كان صورته واحداً، ومعيار التأكّد هو وحده المتعلق واقعاً الكاشف عن وحده الملاك واشتداده.

مثلاً لو تعلّق النذر بصلاه الليل المستحبه لا يحصل تأكّد؛ وذلك للطوليه بين الصلاه المنذوره [ متعلق الوجوب ] وبين صلاه الليل [ متعلق الحكم الإستحبابى ] وذلك لأنّ صيغته النذر [ موضوع الوجوب ] حيث أخذ فيها أن تتعلّق بأمر راجح فى مرتبه سابقه، كان الوجوب متأخراً عن الإستحباب بخلافه فى الإجاره؛ فإنّ الوجوب الناشئ منها يؤكّد استحباب النيباه [ لأنها لم يؤخذ فيها أن تتعلّق بأمر راجح فى مرتبه سابقه ومن ثمّ يطرأ الوجوب الإجارى واستحباب النيباه على الفعل فى عرض واحد. ]

وبعباره أوضح: لمّا كانت العلاقه بين الإجاره والنيابه [ موضوعا الحكمين ] عرضيه، كانت العلاقه بين الوجوب والإستحباب عرضيه وفى مرتبه واحده، كذا تكون العلاقه بين المتعلقين هى العرضيه فيحصل التأكّد.

وإذا طبقنا هذه القاعده على أخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم مماثل لوجدنا أنّ هناك طوليه بين الموضوعين؛ وذلك لأنّ موضوع الحكم الثانى هو العلم بالحكم الأول، والعلم متأخر عن المعلوم [ الحكم ] فضلاً عن موضوعه، فلا تأكّد.

بعد كلّ هذا يستدرك الشيخ العراقى ويقول: إنّ هذا التفصيل إنما هو مبنى على أنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين وأما إذا كانت تسرى إلى المعنون فكلام الميرزا النائينى صحيح؛ لأنّ وجود الصلاه المنذوره وصلاه الليل واحد فى الخارج وإن كان بين العناوين طوليه.

إن قلت:

ص: ٤٦١

١. كيف نَمَيِّز بين أخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم مماثل وأخذ العلم فى موضوع نفسه، حيث أنهما صورته واحد؟

٢. معيار التأكد فى كلام العراقى هل هو وحده المتعلق أو العرضيه بين المتعلقين؟

قلت:

١. يمكن التمييز من خلال الصياغه؛ فإذا قال: «إذا علمت بالحكم فهو عليك واجب»، [ أى استخدم الضمير ] فهو ظاهر فى أخذه فى موضوع نفسه، وإذا قال: «إذا علمت بوجوب صلاه الجمعة فتجب عليك صلاه الجمعة» كان ظاهراً فى المماثل. وهذه المشكله نواجهها فى الحكم الواقع والظاهرى، ومن ثم ذكروا أن قوله: «فَهُوَ لَمَكَ حَلَالٌ»، ظاهر فى الظاهرى، ولو قال: «فَهُوَ حَلَالٌ» فهو ظاهر فى أنه حكم الشىء الواقعى وفى نفسه.

٢. الشيخ العراقى يريد أن يقول: حيث إن قيود الحكم قيود المتعلق، فمع الطويله بينها لا يعقل أن تتوارد على متعلق واحد لعدم اجتماعها فى الوجود. فلا بد أن يكن المتعلق متعدداً وإن كان صورته واحداً، وأما مع عرضيه القيود فلا مشكله فى أن ترد على عنوان واحد صلاه البالغ فى الزوال لاجتماعها فى مرتبه وجوديه واحده. ومن ثم لا حاجه للقول بالتعدد، ويكون العنوان الواحد [ صورته ] واحداً [ واقعاً ].

فمعيار التأكد وحده العنوان مع عرضيه القيود الذى يعنى إمكان انجاده فى العنوان الواحد، وأما مع الطويله فحيث لا يمكن انجادهما فى العنوان الواحد مع كونها قيوداً للمتعلق كان لا بد من تعدد المتعلق.

### الحيثه التقيديه والتعليه

وإن قلت: ماذا يعنى من الحيثه التقيديه والتعليه فى علم الأصول، حيث استعملها الشيخ العراقى فى كلامه فى المقام فى

ص: ٤٦٢



قلت: لم تستقر الحيشه التقيديه والتعليه فى الفلسفه والمنطق على اصطلاح واحد، فقد ذكرت فى الكلمات بمعان متعدده:

المعنى الأول والأشهر: إذا كان المحمول يسند إلى الموضوع حقيقه ولكن بتوسط علّه كانت العلّه حيشه تعليه، وإذا كان المحمول لا يسند إلى الموضوع حقيقه وإنما للحيشه، [ولكن بما أنّ الموضوع كان له ارتباط مع الحيشه أسند له الحكم إسناداً مجازياً عقلياً] كانت الحيشه تقيديه.

وواضح أنّ هذا المعنى يعتمد الفرق بين التقيديه والتعليه بلحاظ طبيعه الإسناد بين المحمول والموضوع.

المعنى الثانى: الحيشه العقلية الذهنيه حيشه تعليه، والحيشه الوجوديه الخارجيه حيشه تقيديه. وهاتان الحيشتان بهذا المعنى كلاهما ينفى عن الذات المقدسه فى بحث الصفات، فيطبق هذا المعنى على التركيب الذهنى الخارجى.

المعنى الثالث: علل القوام [سواء على أصله الوجود أم الماهيه] حيشه تعليه لأنها من الداخل، والعلل الخارجيه حيشه تقيديه لأنه من الخارج فهو بمثابة ضمّ شىء.

وهذا المعنى قد يرجع إلى سابقه وقد يغيره فإنه يحتاج إلى تأمل وتدقيق.

وهناك معان اخر ذكرت لهاتين الحيشتين من كلماتهم يمكن ضبطها بمراجعته كتب القوم. وفى الأصول أيضاً لم يستقر الإصطلاح على شىء واحد. وكحدّ أدنى استعملت فى كلمات الأصوليين لمعنيين:

المعنى الأول: [وهو الأشهر] نفس المعنى الأول الفلسفى.

المعنى الثانى: الحيشه التعليه التى تعمّم وتخصّص، مثل «لا تأكل الرمان لأنه حامض»، فهو فى قوّه «الرمان حامض، وكلّ حامض منهى منه، إذن الرمان منهى عنه».

والتقييده مثل حموضه الرمان مضره، التي لم يجعل المدار فيها على طبعى الحموضه. وإن شئت فقل: ما كان الموضوع فيها مركباً من القيد والمقيد، فتكون في قوه «هذا مصداق لحموضه الرمان، وكلّ حموضه الرمان منهي عنها، إذن هذا منهي عنه».

وليلتفت إلى أنّ هذا الإصطلاح عكس الإصطلاح الأول، فإنّ حيثه الحامض على الإصطلاح الأصولى الأول تقييده لأنّ الإسناد للرمان [الموضوع] غير حقيقى، وعلى الثانى تعليبه لأنها تعمّم وتخصص.

المعنى الثالث: التقييده وهى القضيه الحملية وما هو بقوتها من الشرطيات، والتعليبه الشرطيه المنحصره.

وإن قلت: موضوعات الأحكام طراً على الإصطلاح الأول تعليبه.

قلت: نعم، موضوعات الأحكام هى حيثيات تعليبه بالنسبه إلى أصل إسناد الحكم إلى متعلّقه، فالزوال حيثه تعليبه بالنسبه إلى إسناد الحكم للصلاه، فإنه يسند إلى الصلاه حقيقه.

وأما كيفيه إسناد الحكم إلى متعلّقه فقد يكون الموضوع حيثه تعليبه أيضاً، وقد يكون حيثه تقييده.

وبعباره اخرى: القيد يلعب دوراً فى تنويع اسناد الحكم إلى متعلّقه بعد أن كان القيد قيداً ومتعلّقاً للمتعلّق، فإسناد وجوب النذر إلى صلاه الليل إسناد إلى غير ما هو له، ممّا يعنى أنّ النذر حيثه تقييده، وأنّ الوجوب يسند حقيقه إلى الصلاه المنذوره.

وأما إسناد الوجوب الإجارى إلى صلاه الليل فهو إسناد إلى ما هو له، ممّا يعنى أنّ الإجاره حيثه تعليبه بالنسبه إلى صلاه الليل.

وبعباره ثالثه: إنّ نسبه الحكم إلى موضوعه وإن كانت تختلف عن نسبه إلى متعلّقه [كما أسلفنا] إلا أنّ كيفيه النسبه للموضوع لها دخل فى كيفيه النسبه للمتعلّق، فإذا كانت النسبه إلى الموضوعين طوليه كانت نسبه الحكم إلى المتعلّقين طوليه فلا تأكّد، و الموضوع حيثه تقييده بالنسبه لكيفيه نسبه الحكم إلى متعلّقه.

#### ٤ . الجبهه الرابعه: أخذ الظن بالحكم فى موضوع الحكم

الآخوند انتهى إلى إمكان أخذه فى موضوع حكم مصاد أو مماثل حتى لو كان مصيباً على العكس من العلم.

وذلك لأنه حيث كان للحكم الظاهرى مجال مع الظن، كان دليلاً على تعليق الحكم الواقعى وتجميده، فأمكن أن يؤخذ الظن بالحكم الواقعى المجمع فى موضوع الحكم الظاهرى الفعلى. ولا مشكله فى ذلك بعد أن لم يكن هناك تضاد فعلى بين الحكمين بموجب عدم فعليه الواقع وتجميده.

ويريد الآخوند من تجميد الواقع أن هناك قيوداً شرعية تؤاخذ فى مراتب اخرى من الحكم غير الفعلى و بلا- أن تكون قيود اتصاف، فتؤخذ من قبل الشارع قيوداً فى الفعلى التامه أو الفاعليه أو التنجيز.

وقد قبل المشهور هذا النوع من القيود و رفضها الميرزا النائنى وأتباعه جاعلاً لمثل النسيان والخرج والخطأ مخصصات للحكم الشرعى، وبالتالي لا تشريع ولا ملاك فى مواردھا. ومن ثم كانت الصلاه الحرجيه بحاجه إلى دليل على مشروعيتها.

أما المشهور فلم يجعل هذه القيود قيود اتصاف وفعلى وإنما هى قيود المراتب اللاحقه للحكم حتى لو كانت عقليه، وحينئذ مع تحقّق الحرج يجمد الحكم الواقعى بمعنى أنه لا يكون فاعلاً أو منجزاً مع بقائه على فعليته واتصاف متعلقه بالملاك.

كذا فى الحكم الظاهرى والواقعى؛ فإنّ الظاهرى فعلى تام والواقعى فعلى ناقص، وهو دليل على أن الظن بالواقع يمكن أن يؤخذ شرعاً فى موضوع الظاهرى الفعلى التام.

علماً أنّ ما ذكره الآخوند من كيفيه الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى لا يعالج إشكاليه اجتماع الحكمين من حيث المبدأ والمنتهى، وإنما هو حلّ لإشكاليه اجتماع الإرادتين، بعد أن وجد أنّ

الحلول المذكوره جميعاً تعالج إشكاليه التضاد فى المبدأ أو المنتهى دون الوسط [ اجتماع إرادتين متضادتين ] فجاء حلّه بتصوير أنّ الإراده للحكم الواقعى إقتضائيه ليكون الحكم الواقعى المراد إقتضائياً [ فعلياً ناقصاً ]، والإراداه للحكم الظاهرى فعليه فيكون الحكم الظاهرى فعلياً تاماً، والإراداه الإقتضائيه هى صرف الشوق من دون أن يصل إلى حاله يستتبعها العمل.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ التفسير الصحيح للحكم الإقتضائى هو الفعلى الناقص والذى تكون إرادته إقتضائيه، فى قبال من أطلق الإقتضاء على مبدأ الحكم وهو الملاك قبل الإنشاء.

وليلتفت إلى أنّ المبنى الحقيقى للأخوند فى بحث العلم الاجمالي هو أنّ تنجيزه بنحو الإقتضاء وليس بنحو العليّه، وذلك لأنّ موضوع الحكم الظاهرى فى الأطراف محفوظ، فالحكم الواقعى المعلوم إجمالاً ليس فعلياً تاماً.



اشاره

ص: ٤٦٨



والكلام فيها يكون فى نقاط:

## ١ . المحتملات فى المقصود من (الموافقه الإلتزاميه)

كلمات الأعلام فى عرض مرادهم من الموافقه الإلتزاميه لا تخلو من إجمال وتشويش واضطراب وايهام. فتجد أنّ كلام الواحد منهم كالشيخ الأنصارى وغيره يحتمل أكثر من معنى، وتجد آخر يفسرها بتفسير ويستدلّ عليها بما هو أجنبى عن تفسيره وهكذا. ولأجل ضبط المراد بشكل دقيق نعرض أولاً للمحتملات فى المقصود من الموافقه الإلتزاميه وهى أربعة ثمّ نشخص أيها المراد.

المحتمل الأول: والذى يطفح من بعض الكلمات والإستدلالات أنّ الموافقه الإلتزاميه تعنى موافقه التكليف الفرعى [ الأعم من الفقهى والأصولى الظاهرى والواقعى وإن لم يتبه الأعلام لذلك ] بعقد القلب عليه والتسليم به كما فى أصول الدين علاوه على وجوب طاعته عملاً وجارحاً.

المحتمل الثانى: الإنقياد القلبى والقربى بقصد الأمر حين الإتيان بالعمل، بحيث يكون المحرك نحو العمل كما فى العبادات، حيث إنها لا تتخلص بفعل الجارحه وإنما تتقدم بفعل جانحى وهو الإنقياد بقصد الأمر والذى يكون الداعى والمحفز نحو الفعل الجارحى. (١)

ص: ٤٧٠

---

١- (١). [س] على هذا التفسير كيف يمكن تقسيم الأوامر إلى تعبدية وتوصليه؟ [ج] يمكن عدّ ما تقدّم فى التعبدى والتوصلى من انقسام الأمر إليهما نقداً لهذا التفسير، كما يمكن اصلاح هذا التفسير بالإنقياد العام الذى هو بمثابة الجنس للإنقياد القربى، والذى يقع مقابلاً للتجرى.



وواضح الفرق بين هذا المحتمل وسابقه، حيث إنّ الأول لم يربط بين الفعل الجانحي والجارحي وإنما كلّ منهما مستقل عن الآخر، بخلافه في الثاني حيث يشكل الفعل الجانحي داعياً ومحرّكاً نحو العمل.

المحتمل الثالث: البناء العملي بالمعنى الذي يذكر في الأصول العمليه.

وفرقة عن سابقه أنه لا- يستبطن العباديه ومن ثمّ لم يشترط فيه الخلوص وعدم الرياء، فمن بنى عملاً على الطهاره رياءً في مورد أصل الطهاره لا يؤثّر على جريان الأصل، بل ولا يستبطن حتّى الداعويه وإنما هو بمعنى التصميم والقرار والالتزام لا أكثر، في حين أنّ الإنقياد يعنى الداعويه.

وأما فرقة عن الأول فأوضح من أن يذكر، حيث إنّ الأول فعل جانحي أقرب للعلم والإيدراك كما سبق، والبناء العملي فعل جانحي أقرب للعمل. (١)

المحتمل الرابع: الإستناد نظير المجتهد حينما يريد الفتيا فإنه يستفد ويتكئ على الحجّه [الحكم الأصولي] القاطعه للعدر، ونظير التقليد [حسب تفسير البعض] فإنه إستناد واتكاء على مبرّر وحجّه. (٢)

ص: ٤٧١

١- (١). [س] أشرت سابقاً إلى أنّ مبادئ الفعل التكوينيّه تبدأ بالعلم والإدراك ثمّ الإذعان والايمان وعقد القلب ثمّ الشوق ثمّ الإراده فتحريك العضلات فالفعل خارجاً، والسؤال: إنّ البناء العملي بعد أن لم يكن هو عقد القلب فأين موقعه من هذه السلسله بعد وضوح أنّه ليس الإراده، كذا الإنقياد هل هو الشوق أو شيء آخر وما هو؟ بعد التسليم بالفارق بين هذه الثلاثه ارتكازاً إلا أنّ السؤال عن حقيقتها وموقعها؟ [ج] البناء العلمي لون من ألوان الإعتبار ومن ثمّ لا- يجرى الأصل إلا- به، وبالتالي فهو يتقوم بالالتفات، فمن عمل مده من دون اعتناء بالطهاره والنجاسه فضلاً عن الشك ومراعاته، ثمّ بعد مده أراد أن يقيم أعماله فلا يكفي في صحتها أن تكون مطابقه لمفاد أصل الطهاره ما لم يجرى الآن لتصحيح أعماله السابقه.

٢- (٢). [س] بناءً على هذا التفسير يكون استناد المجتهد للحجّه واستناد المقلّد لحجّته [فتوى المجتهد] هو الموافقه الإلتزاميه وليس شيئاً آخر، ومن ثمّ بحثه في المقام يؤثّر على البحث في التقليد. [ج] نعم هو الموافقه الإلتزاميه بالنسبه للحكم الأصولي، ولكن يبحث هنا من أجل الثمرات التي سنذكرها ويبحث في التقليد من زوايا اخر، ولثمرات اخر. وضبط البحث وأحكامه هنا يؤثّر هناك.

واختلافه عن سابقه فضلاً عن الأول والثاني أيضاً واضح؛ فإنه يعنى جعل العمل متكئاً على وفق حججه.

ثم إنَّ المحتمل الأول ليس مراداً من بحث الأعلام في الموافقة الإلتزاميه [وإن كان ذا أهميه في نفسه وسنبحثه] وإن أقحمت أدلته على المراد في المقام الذي هو غيره، وذلك للتلازم بينه وبين المراد حسب تصورهم.

ومثله المحتمل الثاني، فإنه ليس المراد وإنما ذكر أو ذكرت أدلته للتلازم بينه وبين المراد حسب فهمهم.

وأما المحتمل الثالث والرابع فهما المرادان من الموافقة الإلتزاميه و هما محور النفي والاثبات.

ثم إنَّ الشيخ العراقي عمم البحث للحكم الشرعي الاعتقادي كوجوب الإيمان بالنبوه، حيث قد يقال فيها ما يقال في الأحكام الفرعيه من عدم كفايه الإتيان بمتعلقاتها [عقد القلب] وإنما لابد من الإلتزام [بأحد معانيه المردده] بوجوبها.

كما أنَّ الشيخ الإصفهاني ألفت إلى تشقيق [تظهر دقته بعد] وهو أن لازم الموافقه تاره يكون منبثقاً من نفس الأحكام الشرعيه، فإنَّ كل واحد منها كما يلزمنا بالعمل به وأدائه أو امثاله هو بنفسه يلزمنا بالإلتزام به، وأخرى يكون لزوم الموافقه مدلولاً عليه بدليل آخر يدل على أن التكليف كما لها طاعه والتزام عملي بالإتيان بمتعلقاتها لها طاعه والتزام جانحي بها.

ثمره هذا البحث تظهر في:

١. نفس الموافقه الإلتزاميه وأنها واجبه أم لا؟ وهي تمهّد لثمره أهم وأخطر وهي:

٢. إنّ التكفيك بين اللوازم الواقعيه في الأحكام الظاهريه [الأصول العمليه] غير عزيز في الشريعه، كما تلحظ ذلك في فتوى السيد الخوئي بطهاره الجلد واللحم المشكوك التذكيه من جانب وحرمة أكله والصلاه فيه من جانب آخر، مع أنّ الطهاره و حليّه الأكل متلازمان في الواقع وحكمان لا ينفكّان عن الموضوع في الواقع ولكنهما إنفكّا عند الشك وإجراء الأصل.

ومثله ما ذكره الشيخ الأنصاري من طهاره البدن وبقاء الحدث عند الوضوء في سائل مردّد بين البول والماء. كذا ما يذكره الأعلام من صحّه الصلاه السابقه ولزوم الطهاره اللاحقه عند الشك في الطهاره بعد الفراغ من الصلاه.

علماً أنّ الشيخ الأنصاري تمايل إلى قبول هذه القاعده في الشبهات الموضوعيه دون الحكميه كما في الأمثله السابقه.

وأما وجه ارتباط هذه القاعده بالبحث الذي نحن فيه فهو أنه قد يقال: مع البناء على عدم لزوم الموافقه المذكوره يمكن التفكيك، ومع القول باللزوم لا يمكن التفكيك.

أو تصوير العلامه بأنه مع القول بلزوم الموافقه كيف يمكن تخريج القول بالتفكيك؟ بل تردد البعض في القول بالتفكيك حتّى مع عدم لزوم الموافقه الإلتزاميه.

٣. ذكر الأعلام عدّه موانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، كالمخالفه العمليه وتناقض الصدر والذيل ومناقضه الإحراز التعبدي للإحراز الوجداني وعدم الثمره العمليه.

وواحد من الموانع التي تذكر هي الموافقة الإلتزامية، فإنه على القول بلزومها تكون مانعاً من جريان الأصول العمليه في أطراف العلم الإجمالي المنجّز أو غير المنجّز كما في حالات الدوران بين محذورين، وأما مع القول بعدم وجوب الموافقة الإلتزامية فيمكن جريان الأصول حينئذ.

مثلاً في صورته دوران الأمر بين حرمة وطئ هذه المرأة للنذر ووجوبه للنذر، فالأصل العملي هو أصالة الحلّ من الوجوب والحرمة معاً، مع العلم الإجمالي بوجود تكليف إلزامي في حقه، ولكن مع وجوب الموافقة الإلتزامية لا يجري الأصل بعد أن كان يمكن إمتثال التكليف اللزومي إلتزاماً بخلافه مع عدم لزوم الموافقة الإلتزامية.

ومثله العلم بطهاره أحد الإناءين؛ فإنّ استصحاب نجاستهما معاً وإن لم يستلزم مخالفه عمليه كي يمنع من جريان الأصل لأنّ المعلوم إجمالاً حكم ترخيصي، ولكن مع لزوم الموافقة الإلتزامية تكون هي المانع من جريان الإستصحاب للعلم بطهاره أحدهما يجب البناء العملي عليه أو الإستناد إليه، علماً أنّ النسبه بين هذه الثمره وسابقتها هو العموم من وجه.

نشير هنا إلى مثال افتراق كلّ منهما عن الآخر ومثال التقائهما.

مثال افتراق ثمره التفكيك عن ثمره جريان الأصل في الأطراف؛ حدّ الترخيص، فإنّ الخارج من بلده مسافراً إذا شك في نقطه أنها حدّ الترخيص أو لا، فإنه يستصحب العدم ويتمّ صلاته، والعائد من سفره إذا شك في نفس النقطه بالذات أنها حدّ الترخيص أو لا، يستصحب العدم فيقصر مثلاً.

ومثله الماء القليل والكثير في ما إذا أخذ من الكثير للقليل حتّى أصبحا في حدّ واحد وشك في كراهه هذا الحدّ، فإنه يستصحب قله القليل وكثره الكثير. ففي هذين المثالين وان كان فيهما علم إجمالي وجريان أصول، إلا أنّ المعلوم بالإجمال ليس تكليفاً إلتزامياً، والثمره

الثانيه هي حاله العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي، ففي هذين المثالين يلزم التفكيك جراء إجراء الأصول ولا تلزم مخالفه عمليه، فإن كان مانع فليس هو إلا الموافقه الإلزاميه.

ومثال افتراق ثمره جريان الأصول في الاطراف؛ الدوران بين محذورين كما في وطئ المرأه، فإن جريان الأصول لا يلزم منه التفكيك، كما لا يلزم منه مخالفه عمليه، فإن كان هناك مانع فهو الموافقه الإلزاميه. (1)

ص: ٤٧٥

---

١- (١). [س] ما هي الحالات التي لا يلزم منها مخالفه عمليه كي يكون المانع من جريان الأصول إن كان المخالفه الإلزاميه ليس إلا؟ [ج] الأولى: الدوران بين محذورين. والثانيه: حاله العلم بحكم ترخيصي إجمالاً كالعلم بطهاره أحد الإناءين. والثالثه: حاله الشك في التذكيه، فإن الأصل ينهينا إلى الطهاره مع حرمة الأكل وعدم جواز الصلاه، ومعه لا تلزم أيه مخالفه عمليه.

تاريخ هذه المسأله إبتدأ بعنوانه الشيخ الطوسى بحثاً هو أنه (لا يجوز إحداث قول ثالث غير القولين الموجودين فى مسأله ما يعلم أن قول المعصوم فى أحدهما).

وواضح أن هذا العنوان مرتبط بالشبهه الحكيمه، وأن الإحداث فعل جانحى.

كذا ذكر هذا العنوان فى بحث الدوران بين محذورين فإنه لا يجوز إحداث قول ثالث ولكن يتخير.

مناقشه الحلّى فى المعارج بأن التخير قول ثالث.

والترم آخرون جانب الطوسى بأن التخير ليس قولاً ثالثاً وإنما هو إلتزام بأحد القولين.

وثالث دافع عن الطوسى أيضاً بأنه لم يُفْتِ بالتخير وإنما هو متوقف على صعيد الفتوى، ومن ثم عملاً يتخير.

ثم الشهيد فى قواعدهِ وتحديداً فى القاعده رقم (١٠٥) ألفت إلى عدّه موارد ورد الدليل فيها على التفكيك بين اللوازم الواقعيه فى الأحكام الظاهريه.

وهكذا أخذت المسأله تتبلور و تنضح تدريجياً حتّى وصلت إلى ما وصلت إليه فى يومنا هذا بحيث أضحت من المسائل المهمه والمركزيه فى علم الأصول.

## رأى الشيخ الأنصارى

هنا نستعرض كلام الشيخ الأنصارى وأدلته [ بعد الإلتفات إلى أنّ الآخوند لا يتعد عنه كثيراً إلا في إضافات أضافها ] فقد ذكر الشيخ:

إنّ وجوب الاعتقاد بالنبي (صلى الله عليه و آله) وبما جاء به لا- يقتضى وجوب الاعتقاد والتسليم لكلّ حكم حكم وبشكل تفصيلي، كذلك يقتضى وجوب الاعتقاد تفصيلاً لكلّ حكم حكم؛ إذ لا فرق بين الطاعة والاعتقاد بعد أن كان حدّهما الأوسط واحداً.

والحق أنّ مراد الشيخ الأنصارى والآخوند هو أنّ وجوب الاعتقاد مشروط بالعلم وليس مطلقاً بحيث يكون العلم من شروط الواجب [ومن ثمّ يجب عليه تعلّمه] وإنما هو من شروط الوجوب [ومن ثمّ لا- يجب العلم] نعم، يجب الاعتقاد عند حصول العلم.

فالشيخ الأنصارى وبتبعه الآخوند ليس في صدد إنكار وجوب الاعتقاد التفصيلي مطلقاً حتّى مع حصول العلم، وبهذا يفترق الاعتقاد التفصيلي في التفاصيل عن الاعتقاد بالأصول الاعتقاديّة؛ حيث إنّ الوجوب فيها مطلق، [ وبالتالي يجب على المكلف السعى نحو تعلّمها بالإيمان وعقد القلب عليها. ] وأمّا في غير الأصول الاعتقاديّة فقد ذكرنا أنه لا يجب الاعتقاد فيها إلاّ بعد حصول العلم التفصيلي [ التكويني التعبدى ] وأما قبل حصول العلم فلا- يجب إلاّ الاعتقاد بها إجمالاً، (١) وذلك بالاعتقاد بما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله). (٢)

ص: ٤٧٧

١- (١). [س] هل يقصد من الاعتقاد الإجمالي المختزل وفي الجملة في قبال العام أو العام المجموعى في قبال العام الإستغراقى؟ [ج] العام المجموعى، ولكن مع التردد والإبهام في الإنطباق لا مع وضوح المصاديق.

٢- (٢). [س] هذا صحيح في تفاصيل العقيدة، وأما في الفروع فحيث يجب امتثالها لا بدّ أن يتعلمها ولا أقل بالنسبة للمسائل الإبتلائية ممّا يعنى أن العلم شرط واجب أيضاً كالأصول الاعتقاديّة. [ج] في الأحكام الفرعية ليس العلم مقدّمه واجب فيها وإنّما مقدّمه عمل وامتثال وطاعه، ومن ثمّ لا- يجب تعلمها مع عدم لزوم مخالفه عمليه لها، كمن يتمكن من الإحتياط والإتيان بها رجاءً، بخلافه في الأصول الاعتقاديّة فإنّ العلم شرط واجب.

ثمّ يتنزل الشيخ الأنصاري ويضيف: إنه لو سلّمنا أنّ وجوب الاعتقاد بما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) يقتضى وجوب الاعتقاد تفصيلاً لكلّ حكم، إلّا- أنه لا- ينتج ولا- يثمر منع التفكيك بين اللوازم ومنع إجراء الأصل العملي في أطراف العلم الإجمالي.

وذلك لأنّ التكليف بوجوب الاعتقاد تفصيلاً [ والموافقه الإلتزاميه للتكاليف ] مشروط بالقدره، ومع الإجمال لا يمكن أداء هذا التكليف فيجرى الأصل في مورد العجز [ الذى هو مورد العمل ] ويقتصر فى الموافقه الإلتزاميه على ما يمكن [ وهو الاعتقاد بالتكليف المجمل المشكوك ]، بل الاعتقاد التفصيلي بأنّ هذا حرام وذاك حلال فى مورد العلم الإجمالي سيكون تشريعاً محرماً. فاتضح أنّ دليل وجوب الاعتقاد لا يعارض أدلته لأصول.

بل [ و الحديث ما زال للشيخ ] إنّ الأصول العمليه المنقحه للموضوع تكون وارده على دليل وجوب الاعتقاد ورود الحكم الظاهري على الواقعي، فاستصحاب عدم نذر الوطء يخرج المرأه من موضوع وجوب الوطء الذى يجب الاعتقاد به، كذا يخرج من موضوع حرمة الوطء الذى يجب موافقته الإلتزاميه.

نعم، فى الشبهه الحكميه قد يقال بالتعارض؛ لأنّ الأصل العملي يجرى فى نفس الحكم لأنه المشكوك فيعارض نفس الحكم.

إلّا أنه يجب بما تقدّم من أنّ ما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) غير محرز تفصيلاً فيجرى الأصل فى التفصيل ويقتصر فى الموافقه الإلتزاميه ووجوب الاعتقاد على المعلوم وهو المجمل.

ومن الواضح أنه فى مثل هذه الحاله لا تلزم مخالفه عمليه من



جراء إجراء الأصول، كما لا تلزم مخالفه التزاميه.

وقد ألفتنا فى بدايه البحث إلى أنّ محور حديث الأعلام إنما هو فى البناء العملى على الحكم والإستناد إليه لا فى الإعتقاديه والإنقياد إليه، وإنما جاء حديث الشيخ والآخوند فى الإعتقاد لأنه لمّ البناء العملى والإستناد. فمن وجوبه نتقل إلى وجوبهما بقرينه أنّ الشيخ الأنصارى صار فى صدد بيان المنافاه وعدمها بين إجراء الأ-صول العمليه التى هى بناء عملى وبين وجوب الإعتقاد وعدمه، وهو لا يكون إلاّ فى صورته استلزام الإعتقاد للبناء والإستناد حينها يكون للبحث عن المنافاه وعدمها بين البناءين العمليين معنى، وإلاّ- صرف وجوب الإعتقاد منفكاً عن البناء الذى يستتبعه لا ينافى البناء الموجود فى الأصول وإن كانت نتيجته الأصل مخالفه لما يعتقد به.

### رأى المحقق العراقى

الشيخ العراقى إنتهى إلى أنّ وجوب الإعتقاد الإجمالى ممّا لا بدّ منه كما ذكر الشيخ الأنصارى، ولكن الموافقه للإلتزاميه لا تعنى الإعتقاد وإنما تعنى الإنقياد العام.

ولم يقم دليل فى غير التعبديات على أنّ كلّ حكم كما يبعث المكلف نحو الإتيان بمتعلّقه وبعثه نحو الإنقياد التفصيلى للتكليف، لا- من طبع التكليف ولا- من دليل آخر. نعم، أصل الإسلام يستلزم الإنقياد والتسليم العام الإجمالى لأحكام الشريعة والدين.

ويعزّز ما ذكره (قدس سره) من أنّ الهاتك لحرمت الدين إنما يحكم بارتداده لكشفه عن تزلزل اعتقاده، ممّا يعنى التلازم بين الإعتقاد الإجمالى العام والإنقياد الإجمالى العام. وعلى هذا فإذا وجدنا فى حاله فقهيه أنّ إجراء الأصل لا يقود إلى مخالفه عمليه فلا- تعارض بين أدلّه الأصول وبين دليل الإنقياد العام؛ لأنّ غايه ما يحصل من إجراء الأصل هو مخالفه الموافقه للإلتزاميه التفصيليه، وهى لم يقم دليل على وجوبها.

الشيخ الإصفهاني لم يخرج عن افق كلام الأعلام في عدم دلالة الأدلة العامة على وجوب الموافقة الإلزامية التفصيلية، سوى أنه ألفت بشكل مركز على عدم دلالة نفس التكليف أيضاً على ضروره موافقة الإلزامية، ببيان أنّ الملاك قائم بالمتعلق [ العمل ] فالتكليف لا يقتضى عقلاً إلا طاعته بالإتيان بالعمل دون الإلتزام به.

### الرأى المختار

والتحقيق في المسأله يمرّ عن عدّه نقاط:

الأولى: ألفتنا إلى أنّ البحث في وجوب الموافقة الإلزامية وعدمه وإن كان في نفسه مفيداً [ لأنه بحث عن ثبوت حكم شرعى عام وعدمه ]، إلاّ أنّ أساس البحث إنما هو في الثمره [ وهى التفكيك بين اللوازم الواقعيه ]، وأنّ البحث في الموافقة الإلزامية يوطئ لهذه الثمره، حيث يقال: إنّ القطع بالحكم الشرعى كما ينجز الحكم بنحو تقبح مخالفته العمليه، ينجزه بنحو تقبح مخالفته الإلزاميه، ومن ثمّ تكون هذه المخالفه وبما هى هى كالمخالفه العمليه مانعاً من جريان الأصل بالنحو الذى يؤدى إلى التفكيك بين اللوازم الواقعيه، أو الذى لا ينسجم مع العلم الإجمالى بالتكليف الملزم.

ومن هنا كان القول بالتفكيك أو جريان الأصل مع العلم بالتكليف بحاجة إلى تخريج علمى أو إنكار وجوب الموافقة كما فعل الشيخ الأنصارى وآخرون.

الثانيه: بل حتّى مع إنكار وجوب الموافقه ليس القول بالتفكيك بذلك الوضوح [ ومن ثمّ توقف البعض فيه ] وذلك لأنّ الإستناد إلى الأصول المنتجه للتفكيك فى الشبهات الحكميه، يصطدم مع العلم بالخلاف، وأنّ حكم الله الواقعى عدم الإنفكاك.

وبعباره أوضح: قوام مفهوم الحجّيه بعدم العلم بالخلاف فى حين أنه فى مورد التفكيك يعلم بالخلاف ومعه تتزلزل حجّيه الأصول ولا

يمكن الإستناد إليها؛ إذ أنّ إستناد الفقيه إلى الأصل إنما هو باعتبار كونه معذراً أو حجّه، ومع علمه بمخالفه نتیجه الأصل للواقع يصعب القول بتعديره أو حجّيته.

نعم، في الشبهات الموضوعية يمكن أن يعالج الإشكال بما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ مهمّة الأصل إخراج المشكوك من دائره موضوع الحكم، ومعه لا يعلم بالخلاف فلا مشكله في الإستناد للأصل.

الثالثه: كذا البناء العملي كالإستناد لم يسلم من الإشكال، حيث لا يمكن البناء العملي على مفاد الأصل مع علمه بمخالفته للواقع، كذا نسبه مفاد الأصل وإسناده إلى الله مشكل مع علمه بأنّ حكم الله الواقعي مخالف له، وقوام حجّيه الأصل الشك بالواقع وعدم العلم بالخلاف.

وأنت خير بأنّ حلّ الشيخ الأنصاري المتقدم لا يفي بعلاج المشكله [بالشكل الذي قرّرناه] بعد أن عرفت توجيه الإشكال حتّى مع القول بعدم وجوب الموافقه.

الرابعه: ومع عدم وجود مخرج من هذين الإشكاليين [في الإستناد والبناء العملي] سيتحولان إلى دليلين على لزوم الموافقه الإلتزاميه، وسيكون وجوب الموافقه ثمره لهما وليس العكس.

الخامسه: وحلّ إشكال الإستناد يعتمد على الإلتفات إلى أنّ الإستناد والإتكاء على الحجّه يكون تاره من حيث العمل، وأخرى من حيث الحكايه والإخبار عن الواقع.

والأصول العمليه يستند إليها الفقيه في المنجزيه والمعذريه من زاويه وحيشه العمل، ومن ثمّ لا مشكله في الإستناد إليها وإجرائها في أطراف العلم الإجمالي في ما نحن فيه وإن أدت إلى التفكيك بعد أن لم يلزم منها مخالفه عمليه كما هو الفرض، وذلك لأنّ الإستناد إلى العلم الإجمالي إنما هو من حيث الكشف عن الواقع لا- من حيث العمل لاقتترانه بعلم إجمالي مضاد له، فالعلم بطهاره أحد الإناءين

مقرون بالعلم بنجاسه الآخر، ومن ثم لا يستند إليه من حيث العمل وإنما ينحصر الاستناد إليه من زاويه كشفه عن الواقع ليس أكثر.

فتلخص أن لا- تعارض بين الاستنادين [ الاستناد إلى العلم وإلى الأصول ] لاختلاف الحيث، وإن المشكله إنما تتعقد إذا كان الحيث واحداً حيث سيكذب أحدهما الآخر حينئذ.

وبتعبير آخر: إن الاستناد إلى الحجّه من حيث العمل موجود فى الأصول دون العلم، وإن الاستناد إلى الحجّه من حيث الإخبار عن الواقع موجود فى العلم دون الأصول، فلا تكاذب بينهما.(1)

السادسه: مثل الكلام المتقدم فى الاستناد يعالج به إشكاليه البناء العملى فى الأصول، فإن الحكم المعنون بأنه ظاهرى و أنه لرفع الحيره والذى اخذ فى موضوعه شرعاً الجهل والشك وعدم العلم لا مشكله فى البناء العملى عليه بعد أن كان بهذه الحدود، ولم يكن بصدد الإخبار عن الواقع كى يناقض البناء العملى على العلم الإجمالى المزبور الذى هو من حيث حكايته عن الواقع لا من حيث العمل.

نعم، لو كان الحكم الظاهرى فى الأطراف مستفاداً من أماره لفظيه لوقع التعارض؛ لأن الاستناد إلى الأماره يكون من حيث الإخبار عن الواقع وحكايه حكم الله الواقعى علاوه على حيث العمل، فيعارض الاستناد إلى العلم الإجمالى حينئذ.(2)

ص: ٤٨٢

١- (١). [س] على ضوء هذه الحديث يعنى أنكم تمنعون من جريان الأصول المحرزّه؛ لأن الاستناد إليها ليس من حيث العمل فقط، وإنما من حيث احراز الواقع، ومعه سيقع تعارض بين هذا الاستناد بالاستناد للعلم. [ج] كلاً، لا نمنع.

٢- (٢). [س] أفهم من أطروحتكم أنكم تريدون القول: إن الإشكال وبالتالى حلّه ليس معلقاً على حكم المواقع الإلتزاميه [الاستناد والبناء العملى] وأنها واجبه أو لا- كما يظهر من كلام الشيخ، وإنما زاويه الإشكال فى متعلق الحكم [الاستناد والبناء العملى] وأن الاستناد إلى الأصل لا- يلتقى مع الاستناد إلى العلم سواء قلنا إن الاستناد واجب أم لا- وجاء الحلّ مركزاً على الاستناد وأنه قسمان، من حيث العمل ومن حيث الإخبار عن الواقع، وأن التعارض إنما يحصل لو كان الاستناد والبناء على العلم والأصل من حيث واحد، وهو ليس كذلك لأنه من حيثين كما بيّنتم. [ج] نعم، مع الإلتفات إلى أن ما ذكرناه إنما هو بلوره، والتفصيل لما ألفت إليه الشيخ بشكل مجمل يظهر للقارئ بعد التأمل فى كلامه (قدس سره).

السابعه: أشرنا فى مدخل البحث إلى أنّ واحده من ثمرات البحث نفس وجوب الموافقه وعدمه، ومن هنا نقول:

إنّ ما ذكره الشيخ الأنصارى فى وجوب الاعتقاد وما ذكره الشيخ العراقى فى وجوب الإنقياد هو مختارنا، بل هو مختار كافة علماء الإسلام، وإنه لا يجب الاعتقاد فالإنقياد تفصيلاً فى التفاصيل [ والتى منها الأحكام الشرعيه ] إلاّ بعد العلم بها، وأمّا قبل العلم فلا يجب سوى الاعتقاد فالإنقياد العام بما جاء به النبى (صلى الله عليه و آله) على الإجمال.

إن قلت: هل وجوب الاعتقاد تفصيلاً بعد العلم تفصيلاً تكليف جديد أو طاعه ومعصيه مستقله وراء طاعه ومعصيه الحكم الشرعى بالإتيان به وعدم الإتيان به، ووراء وجوب الاعتقاد بما جاء به النبى (صلى الله عليه و آله) إجمالاً؟

قلت: الاعتقاد التفصيلى لازم الاعتقاد الإجمالى ولا يمكن أن ينفك عنه، فإنكار تفصيل من التفاصيل يستلزم أو يستبطن الإنكار الإجمالى، ومن ثمّ التكليف بالتفصيلى ليس تكليفاً جديداً وراء التكليف بالإجمالى، وإنما هو إمتداد له بمعنى أنّ وجوب الاعتقاد الإجمالى من الأحكام الإمتداديه فيمتدّ التكليف مع التفاصيل.

ومنه يتضح أنّ الفارق بين التفصيلى والإجمالى ليس متلخصاً بالفارق الإدراكى [ كما هو الحال فى موارد العلم الإجمالى ]، وإنما يفترقان حكماً حيث إنّ للتفصيل حكماً إضافياً ممتداً بالنسبه لحكم الإجمالى.

نعم، فى أصول العقائد يجب السعى لتعلمها؛ لأنّ وجوبها مطلق والعلم شرط واجب فيها.









منشأ الشبهه فى بحث العلم الإجمالى [ وأنه هل هو كالتفصلى فى التنجيز أو لا؟ ] هو ابتلاء هذا العلم بالإجمال فى الأطراف ومحل انطباق المعلوم وبقية مشخصاته، وإلا فالمعلوم لا إجمال فيه.

## ١. حشيات البحث

### إشاره

ذكر الأعلام أن البحث فى العلم الإجمالى يكون من حشيتين:

الحشيه الأولى: حرمة المخالفه القطعيه. ويتم بحثها فى القطع؛ لأن فى المخالفه القطعيه مضاده صريحه للقطع.

الحشيه الثانيه: وجوب الموافقه القطعيه. ويتم بحثها فى أصل الإشتغال؛ لأنها لا تكون إلا بالإتيان بكل الأطراف، ومجموعها ليس مورد العلم فيكون الزائد مجرى الأصل، ومن ثم أوكل بحث هذه الحشيه إلى هناك.

هذا ما ذكره الأعلام فى فهرسه البحث.

ولكن ما وقع منهم عملاً هو أنهم يبحثون فى أصل الإشتغال عن حرمة المخالفه القطعيه أيضاً، بل البحث عن أغلب جهاتها يتم هناك ويقتصرون هنا بالبحث تفصيلاً عن جهه واحده وهى:

هل يمكن للشارع أن يأذن ويرخص عبر الأصول العمليه فى مخالفه العلم الإجمالى قطعاً أو لا؟

بل سيتكرر البحث عن هذه الجهه الإمكانيه الثبوتيه أيضاً فى أصل الإشتغال.

### التعبير المناسب للبحث

قد يقال: إنّ التعبير بتنجز العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه موهم، وإنّ الأوفق استبداله بالتعبير التالي:

هل ينجز العلم الإجمالي المخالفه القطعيه أو الإجماليه أم لا؟ أو هل ينجز العلم الإجمالي الموافقه الإجماليه أو القطعيه أم لا؟

والسرّ في هذا الإصلاح: إنّ التعبير الأول يوهم بأنّ هناك حيثيتين في العلم الإجمالي [ وهما حيثيه الموافقه والمخالفه ]، يتمّ البحث عن أحدهما في القطع وعن الآخر في أصل الإشتغال، وكأنهما شيان منفصل أحدهما عن الآخر في حين أنّهما متلازمان. فحرمة المخالفه القطعيه تلازم وجوب الموافقه الإجماليه، ووجوب الموافقه القطعيه يلازم حرمة المخالفه الإجماليه. من هنا جاء التعبير الآخر رافعاً لهذا الوهم وأنّ الفارق بينهما في درجه الإحراز لا في متن الواقع، وأنّ الفارق ليس في أنّ أحدهما مخالفه والآخر موافقه، وإنما في أنّ المخالفه تاره إجماليه وأخرى قطعيه، أو أنّ الموافقه تاره قطعيه وأخرى إجماليه.

وتشخيص درجه الإحراز أمر مهم؛ لأنّ انوجد موضوع الأصول والتغلب على القطع إنما هو بتوسط ضعف الإجمال.

ومن هذا البيان يفهم السرّ بوضوح في بحث الأعلام عن حرمة المخالفه القطعيه [ وجوب الموافقه الإجماليه ] في القطع وتأجيلهم البحث في وجوب الموافقه القطعيه [ حرمة المخالفه الإجماليه ] إلى بحث الأصول؛ وذلك لأنّ الموافقه الإجماليه هي القدر المتيقن من كشف القطع [ ومن ثمّ بحث عن تنجز القطع لها في القطع ] بينما الموافقه القطعيه حيث لا- تتحقق إلا- بكلّ الأطراف [ وهذا زائد عن كشف القطع ] فلا يقين في تنجز القطع له لاحتمال جريان الأصل في الزائد، ومن ثمّ بحث عنها في الأصول العمليه.

**إشاره**

من النكته التي ألفتنا إليها في تبرير انقسام البحث في العلم الإجمالي بالبحث عنه في القطع والأصول، كان رأى الشيخ الأنصارى وبتبعه الميرزا النائيني ولفيف من تلامذته التفصيل بالقول بعلية العلم الإجمالي التامه لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه الإحتماليه، فإنّ كشف العلم عنه متيقن، ومن ثمّ لا بدّ من هذه الموافقه وإلاّ كان تاركاً للقطع، واقتضائه للتنجيز لوجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه الإحتماليه معلّقاً على عدم المانع وهو عدم جريان الأصل.

وإنّ أصرّ الشيخ العراقي على النسبه إلى الشيخ الأنصارى أنه قائل بالعليه في المقامين تبنيّه لذلك في الوقت نفسه، إلاّ أنّ الصحيح في النسبه ما ذكرناه من التفصيل وكما فهمه الميرزا النائيني منه.

والشيخ الإصفهاني كالشيخ العراقي في عليه العلم الإجمالي للتنجيز في المقامين.

وأما الآخوند فالمعروف عنه في الأوساط العلميه أنه في بحث القطع قائل بالإقتضاء في المقامين، وفي بحث الإشتغال قائل بالعليه في المقامين.

ويفهم البعض من كلامه أنه قائل بالإقتضاء في المقامين.

ونحن نفهم من حاشيته في الكفايه في بحث القطع أنه قائل بالعليه في المقام الأول كالشيخ الأنصارى.

**تفسير العليّه والإقتضاء**

المشهور في تفسير العليّه أنّ العلم تمام موضوع التنجيز، وفي الإقتضاء أنّ العلم جزء موضوع التنجيز.

وهناك تفسير آخر [ هو في الحقيقه لازم التفسير المشهور ] وهو

أنّ العليّه تعنى عدم جريان الأصول، والإقتضاء يعنى إمكان جريان الأصول.

ومن الواضح أنّ عدم جريان الأصول لازم ونتيجته لكون العلم تمام موضوع التنجيز، وإمكان جريانها نتيجته كونه جزء الموضوع.

ويتبلور ممّا تقدّم إنّ القائل باقتضاء العلم الإجمالى للتنجيز وجوب الموافقه الإحتماليه [ حرمة المخالفه القطعيه ] ووجوب الموافقه القطعيه [حرمة المخالفه الإحتماليه ]، يلازمه البحث فى جريان الأصول المعذّره والمفرغه فى المقامين، وتحديدًا جريانها فى كلّ الأطراف فى المقام الأول وفى البعض فى المقام الثانى، وأنّ القائل بالعليّه فى المقامين وأنّ العلم تمام موضوع تنجيز كلّ من وجوب الموافقه الإحتماليه والقطعيه لا معنى لأن يبحث فى جريان الأصل المعذّر بعد أن لم يكن هناك فسحه فى موضوع التنجيز يمكن أن يحتلها الأصل كمانع، والقائل بالتفصيل بالقول بالعليّه فى المقام الأول والإقتضاء فى المقام الثانى يلازمه البحث فى جريان الأصول المعذره فى بعض الاطراف.

إن قلت: من خلال هذا العرض يتضح أنّ البحث المنهجي لا بدّ أن يكون بالشكل التالى:

البحث فى القطع عن التنجيز فى كلا- المقامين وأنه بنحو العليّه أو الإقتضاء أو التفصيل، فإن كان بنحو الإقتضاء ولو فى المقام الثانى يتم البحث فى الأصول عن جريان الأصل. لا- ما ذكرتموه فى صدور البحث من أنّ البحث فى حيثه من حيثيات المقام الأول أو فى المقام الأول كما ذكروا لا غير.

قلت: ما ألفتنا إليه فى صدر البحث هى فهرسه الشيخ وتابعيه، ولها مبررها الذى أشرنا إليه. وما ذكر فى السؤال هى منهجه الآخوند، وإن صدر بحثه بالحديث عن المخالفه القطعيه إلاّ أنه فى استمرار حديثه يعمّم كلامه، كذا الشيخ الإصفهاني وآخريين.

(1)

ص: ٤٩٠

١- (١). [س] مطلع حديثكم كان يظهر أنّ الفرق بين المقامين إنّما هو فى درجه الإحراز، فى حين أنه يظهر أن هناك فرقاً آخر. [ج] إنّنا لا بدّ أن نستعين بعلية العلم للمخالفه القطعيه [كما هو مبنى الشيخ] ببيان: إنّ الأصل الذى يمانع من التنجيز للموافقه القطعيه لا بدّ من جريانه فى بعض الأطراف مع أنّ الأصل يجرى فى الكلّ وجريانه فى الكلّ يوجب التعارض بسبب عليه العلم لتنجيز المخالفه القطعيه، فيسقط جريانها للتعارض فيؤثر العلم المتيقن لتنجيز الموافقه القطعيه أثره، أو نقول بجريان الأصول فى بعض الاطراف دون آخر، وهو سيتم إبطاله. ثمّ ليلتفت إلى أنّ الجريان وعدمه فى كلام الأعلام بمعنيين: الأول: شمول الدليل [بطبعه وبغض النظر عن ابتلائه بمعارض] للأطراف، أو عدم شموله فى نفسه وبطبعه كما ذكر ذلك الشيخ فى دليل الاستصحاب، وأنه قاصر عن شموله للأطراف، والدليل الشامل بطبعه يسمى بالحجّه الإقتضائيه [التي يكون موضوعه موجوداً وهو شامل ولكن لم ينظر بعدّ إلى الموانع الخارجيه كالمعارض]. الثانى: شمول الدليل وعدم ابتلائه بمعارض أو أى مانع آخر كالمانع العقلى، فيكون حجّه فعلية يمكن التمسك بها. والأعلام حين ما ذكروا أنه مع عليه العلم لا- يسمح بجريان الأصل يقصدون المعنى الثانى للجريان أى أنه مبتلى بمعارض، لا- أنّ دليله قاصر فى نفسه عن شموله، ومن هنا تجددهم يعبرون أنّ الأصول تجرى فتعارض فتساقط، ويقصدون منه عدم الجريان بالمعنى الثانى. وإن كان البعض يرى أن العليّه تمنع من الجريان

بالمعنى الأول الا أنه غير صحيح بتاتاً كما سيحقق فى محله. ومع اقتضاء العلم يحتاج إلى ضميمه موضوعيه كى يكتمل موضوع التنجيز وهى عدم المانع و تحديداً عدم جريان الأصول بالمعنى الثانى. ومن هنا ينبثق السؤال: أنه كيف نحقق عدم المانع تعارض الأصول بعد أن كان العلم المزبور لا يمنع من جريان الأصول؟

## عدم إمكان التفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه والإحتماليه

الآخوند ادعى عدم إمكان التفكيك في التفصيل بين المقامين [حرمه المخالفه القطعيه والإحتماليه] في تنجيز العلم لهما، فلا يمكن القول بأن العلم الإجمالي علّه لتنجيز حرمه المخالفه القطعيه ومقتضى لحرمه المخالفه الإحتماليه، فإما أن نلتزم بالإقتضاء فيهما أو العليّه.

وذلك لأنّ الوجه الذي يذكر في تصوير العليّه في المخالفه القطعيه وعدم جريان الأصول وإذن الشارع بالمخالفه [من لزوم العلم

بالتناقض أو التضاد بين الحكم الفعلي المعلوم والحكم الترخيصى [ نفسه يتأتى فى المخالفه الإحتماليه، غايته أنه لا يعلم باجتماع الضدين حينها وإنما يحتمله، والعقل لا يفرق بين احتمال التضاد والتضاد القطعى فى الإستحاله، فكما لا يقطع بالتضاد لا يحتمل وقوع التضاد. والحلّ الذى يذكر لتوجيه إجراء الأصول فى بعض الأطراف ] ومن ثمّ المخالفه الإحتماليه لواقع الإحتمال، الرافع لاحتمال التضاد بعد الإنتهاء عن اقتضاء العلم وعدم عليّته [ بعينه يجرى فى المخالفه القطعيه ويرفع القطع بالتضاد.

ويضيف الآخوند: إنّ التلازم ليس بين المخالفه القطعيه والمخالفه الإحتماليه فحسب وإنما هو موجود فى الشبهه البدويه [ التى لا يكون الشك فيها فى أطراف العلم الإجمالى ] فإجراء الأصل التعذيرى يلزم منه إحتمال التضاد الممتنع، ومن ثمّ يكون الحكم فيها منجزاً، أو يتفصى عن إشكال إحتمال التضاد بما يتفصى به فى المخالفه الإحتماليه فى العلم الإجمالى بالتصرف - مثلاً - بالواقع وجعله حكماً تعليقياً، أو نقول بالعليه فى الجميع بالقول بفعليه الحكم الواقعى، وبالتالي صيروره العلم به تمام موضوع التنجيز.

وإنما ذكر الآخوند هذه الإضاافه؛ لأنّ الأعلام ذكروا حلاً لجريان الأصل فى الشبهه البدويه وغير المحصوره، فهو يريد أن يستفيد من هذا الحلّ فى المخالفه الإحتماليه بل وحتى القطعيه من خلال التلازم، فهو بعينه يجرى فيهما فيتصرف فى الحكم الواقعى من دون نفى له لئلا يلزم التصويب، وإنما بتجميده وجعله فعلياً ناقصاً وحكماً إقتضائياً، ومع ذلك يكون العلم فى المقامين إقتضائياً وليس علّه تامه. (1)

إلا أنه فى هامش الكفايه يبنى على العليّه فى المقامين، والسرّ فى

ص: ٤٩٢

١- (١). [س] وهذا معناه أنه ليس قائلاً- بالإقتضاء فقط، وإنما به مع وجود المانع وهو الأصل الجارى كما هو مقتضى التنظير بالشبهه البدويه وغير المحصوره، ومع ذلك لا- تنجيز حتى فى المخالفه القطعيه، وهو غير معقول. [ج] تركيز حديثه على الإقتضاء وإثباته، وأما وجود المانع وعدمه فى المقامين فتحقيقه موكولٌ إلى الأصول.

عدوله عن الإقتضاء هو قباحه الإذن والترخيص بمخالفه الحكم الواقعي الفعلي قطعاً وإحتمالاً، بعد العلم به فيكون العلم علّه تامه للتنجيز.

وقد استفاد العلمان من تصوير الآخوند للملازمه وبيانه للعليه، فقالا بعليه العلم الإجمالي للتنجيز في المقام الأول وبالملازمه في المقام الثاني بعد أن كان المعلوم الحكم الفعلي.

بل الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني قالا- بالعليه في المقام الأول إنطلاقاً من نفس النكته، إلا أنهما في المقام الثاني [ المخالفه الإحتماليه ] قالا- بالإقتضاء لاحتمال إكتفاء الشارع بالموافقه الإحتماليه ورضاه بالمخالفه الإحتماليه، ولا قبح، و إلا قبح في مثل قاعده الفراغ التي ترجع إلى اكتفائه بالموافقه الإحتماليه ورضاه بالمخالفه الإحتماليه في مورد العلم التفصيلي بالتكليف.

إلا- أنهما في مقام الإثبات وكما ألفتنا إستعاناً بالعليه في المقام الأول وعدم جريان الأصل في المجموع في إثبات عدم المانع واكتمال موضوع التنجيز.



ألفتنا سابقاً إلى أنّ السيّد الفشاركي نبه على أنّ الكشف عن الواقع موجود في ظرف الشك بل وحتّى مع الإحتمال، ولكن بنسبه تنسجم مع الشك والإحتمال، كما تبهنا سابقاً إلى التنجيز لانكشاف الواقع وأنه مقتضٍ له بأىّ درجه كانت ولو إحتماليه بدليل إحتمال الضرر، إلاّ مع معدّر عقلي كالبراءه أو شرعى.

ومن ثمّ ذكر الأعلام أنّ هذا التلازم بين التنجيز والإنكشاف يقصر الخطى في تصوير كيفيه تنجيز العلم الإجمالى.

كما يفهم جعل الشارع الشك منجزاً في بعض الحالات.

وألفتنا إلى أنّ كشف العلم الإجمالى عن المقام الأوّل كشف متيقن؛ لأنّ الموافقه الإحتماليه تتحقّق بمقدار المعلوم بالاجمال وبحدّه، بخلافه في الموافقه القطعيه فإنها لا تكون إلاّ بكلّ الأطراف [ ارتكاباً أو اجتناباً ] وهى أكثر من حدّ المعلوم وقدره.

و ربما يكون هذا الفرق هو خلفيه رأى الشيخ الأنصارى وتابعيه بالعليه في المقام الأول والإقتضاء في المقام الثانى.

فرق المقامين

وبالتأمّل أكثر في الفرق نجد أنّ المقام الأول مرتبط بمقام إحراز التكليف وتنجزه، والمقام الثانى مرتبط بمقام إحراز إمتثال التكليف والذى هو آخر مراتب وتوابع الحكم.

توضيح ذلك: عندما يقال: «إنّ المخالفه القطعيه حرام» يقصد منه استحقاق العقوبه على مخالفه التكليف بنحو القطع، وليس هو إلاّ التنجيز حيث لا يقصد منه إلاّ استحقاق العقوبه على المخالفه العمديه والتي تكون في صوره القطع بالمخالفه.

وعندما يقال: الموافقه القطعيه، يقصد منه القطع بالموافقه، وهو

عبارة اخرى عن إحراز الإمتثال، لا- الإمتثال، لأنه قد يتحقق واقعاً بأحد الأطراف، وإنما إحرازه لا يكون إلا بالموافقه القطعيه والإتيان أو اجتناب كل الأطراف.

وما ذكرناه من الفرق هو المرتكز عند الأعلام وإن لم يصغه أحد بالشكل الذى قرّناه، علماً أنّ هذين المقامين [ التنجيز وإحراز الإمتثال ] نجدهما فى العلم التفصيلى بالحكم أيضاً، حيث إنهما طوران عقليان للحكم الشرعى من دون فرق بين أن يكون معلوماً إجمالاً أو تفصيلاً، ومن ثم نجد أنّ مثل قاعده الفراغ والتجاوز مرتبطان بالمقام الثانى، والحال أنّ الحكم المعلوم تفصيلاً منجّز، ممّا يدلّ على تباين المقامين فى العلم الإجمالى.

ولابدّ من الإلتفات إلى أنّ الشارع قد يكتفى بمحرز ضعيف فى المقام الأول [ مقام تنجيز الحكم ] وقد ينفى منجّزيه محرز قوى كما ادعى فى قطع القطّاع والظن الحدسى، كما أنّ الشارع قد يكتفى بالإمتثال الإحتمالى بديلاً عن الإمتثال المحرز علماً ووجداناً، كما فى قاعده الفراغ وقاعده حيلولة الوقت، فإنّ الحكم العقلى هو لزوم الفراغ اليقيني والشارع تصرّف فى متعلّق هذا الحكم وهو اليقين بالفراغ بأن اكتفى بالإمتثال الإحتمالى.

وأما كيفيه توجيه هاتين الظاهرتين ودفع ما يمكن أن يورد عليهما من إشكال فيتمّ بعد عرض مقدمتين:

### **المقدمه الأولى: مراتب الحكم**

سبق ولأكثر من مرّه ذكرنا أنّ للحكم الشرعى مراتب تبدأ من:

(١) الإنشاء والفعليه المقدّره، وهى مرتبه جعل القضيّه الحقيقيه.

(٢) الفعليه الناقصه، والفعليه من قبل المولى والحكم الإقتضائى وهى التى تكون عند تحقّق الموضوع الذى أخذه الشارع.

(٣) الفعليه التامه، والفعليه من قبل المكلف التى تكون عند وصول التكليف للمكلف بدرجة الإحتمال، وتلزم هذه المرتبه:

(٤) الفاعليه الناقصه والباعثيه والمحركيه. ويأتى بعدها

(٥) الفاعليه التامه والتي يلزمها التنجيز ثم يأتى بعدها مرتبه امتثال الحكم وطاعته وأداؤه، بعدها تأتى المرحله الأخيره من توابع الحكم وهى:

(٦) إحراز الإمتثال. (١)

مع الإلتفات إلى أنّ البعض جعل مرحله الملاك فالإراداه من مراحل الحكم السابقه على إنشائه و جعله، فى حين صنفها آخرون فى سلسله مبادئ وعلل وجود الحكم الشرعى، كما لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ هذه المراتب مراتب الحكم الفقهي التكليفى والوضعى [ مع اختلاف يسير فى تطبيق المراحل على الثانى ] ومراتب الحكم الشرعى الظاهرى الأصولى أيضاً.

علماً أنّ بعض هذه المراتب شرعيه، بمعنى أنّ محمولها متن الحكم الشرعى والبعض الآخر عقليه بمعنى أنّ المحمول فيها عقلى لا شرعى، إلاّ أنه من مدركات العقل غير المستقله التابعه للحكم الشرعى، وموضوعها الحكم الشرعى مع أجزاء اخرى كالعلم به

ص: ٤٩٦

١- (١). [س] إحراز الإمتثال ليس مرتبه مستقله عن التنجيز وإنّما مع تصرّف الشارع كما فى قاعده الفراغ و اكتفائه بالإمتثال الإحتمالى بدلاً عن الوجدانى تكون دائره التنجيز ضيقه وهى استحقاق العقاب على خصوص المخالفه العمديه القطعيه، وفى حاله عدم تصرفه وحكم العقل بلزوم الموافقه القطعيه فهو تعبير آخر عن استحقاق العقاب على المخالفه فى نفسها سواء حصلت عمداً قطعاً أو صادفت مع الإحتمال. [ج] البيان المتقدم يدلّ على أنّهما مرتبتان لا واحده [بغضّ النظر عن طبيعه التعبير عنهما] مرتبه إدراك العقل لقبح المخالفه العمديه القطعيه، ومرتبته إدراك العقل لدائره أوسع لقبح المخالفه فى نفسها ووجوب الموافقه الوجدانيه. ولو كانت مرتبه واحده لكان المفروض عدم وجود التنجيز من رأس عند تصرّف الشارع وتقييده فى مقام إحراز الإمتثال، كما هو الحال فى الفعليه الناقصه، فإنّه مع أخذ قيد زائد لا وجود لها من رأس مع عدم تحقّق هذا القيد وان تحققت سائر القيود الأخرى، فى حين أنا نلاحظ أنّ التنجيز موجود إلاّ أنه بدائره ضيقه مع تصرّف الشارع وبدائره أوسع مع عدم تصرفه ممّا يجعل منهما مرتبتين كالفعليه الناقصه والتامه.

## المقدمه الثانيه: القيود الشرعيه ودورها

يظهر من كلمات الإصفهاني والعراقي، وبشكل خاص من كلمات الميرزا أنّ المراحل العقليه للحكم [ التي تكون محمولاتها بإدراك من العقل ] لابد أن يكون موضوع كلّ مرحله منها بتحديد من العقل، ومن ثمّ أرجع الميرزا كلّ القيود الشرعيه إلى مرتبه الفعلية، وأنها دخيله في اتصاف المتعلّق بالملا-ك، والشيخ الأنصاري والآخوند تبعاً لمشهور الفقهاء قالوا بأنّ الغالب في القيود الشرعيه [ سيّما إذا كانت بدليل خاص ] أنها قيود وجوب، وهناك [ وإن كان قليلاً ] قيود شرعيه للمراحل العقليه للحكم، وذلك من خلال التصرف في موضوعاتها بالتوسعه أو التضييق.

من هنا ينبثق سؤال : إنه مع التسليم جدلاً بإمكان أخذ الشارع قيداً في الطور العقلي عبر موضوعه ولكن ماذا يعني هذا التصرف الشرعي في تلك المراتب؟

والجواب: إنه يعني عدم مدخليته في الملاك وفعله الحكم على كلّ حال وجد هذا القيد أو لم يوجد.

## ثمره البحث

### اشاره

وتظهر ثمره هذا الإختلاف في الرؤيه في موارد متعدده في الفقه.

مثلاً يذهب السيّد الخوئي إلى أنّ الغسل الحرجي [ لولا الأدلّه الخاصّه ] غير مشروع بمقتضى الصنائه؛ لأنّ قيد «لا حرج» شرعي فهو قيد وجوب، فمع الحرج لا ملاك فلا وجوب فلا مشروعيه.

في حين أنّ المشهور قالوا بمشروعيته، لأنّ قيد «لا-حرج» الشرعي قيد التنجيز، فمع الحرج غايه ما ينتفى التنجيز واستحقاق العقوبه، فلا عزيمه مع بقاء الرخصه لفعله الحكم وتمايمه الملاك.

ويمكن القول: إنّ القيود المستفاده من أدلّه عامه مثل «لا حرج»

غالباً ما تكون قيوداً للمراتب العقلية وليست قيود الفعلية.

فمثلاً قيديه توفّر نفقه العيال في أثناء السفر إلى الحج أو بعد العوده مستفاد من دليل «لا حرج» وليس من دليل خاص، فمع ارجاع «لا حرج» إلى التنجيز يحسب الحجّ الإسلام لمن سافر من دون توفّره على هذه النفقه، وأمّا من يرجع القيود الشرعيه طراً إلى الفعلية فإنه يحكم بأنّ مثل هذا الحج يقع مستحباً لا يحسب حجّ الإسلام.

والملفت للنظر أنّ السيّد الخوئي أرجع مثل هذه القيود المستفاده من «لا حرج» في الحجّ إلى قيود شرعيه في التنجيز.

مثال آخر: «لا تعاد» فإنها على رأى الميرزا النائيني الأول والسيّد الخوئي والميلاني بأنها قيد شرعى في مرتبه الفعلية، ومن ثمّ تعبر عن عدم مشروعيه الصلاه، وعلى الرأى الصحيح والذى تبناه الميرزا النائيني في أواخر حياته العلميه أنها تصرّف في مرتبه عقليه للحكم وهو الإمتثال وأنها تعبر عن الإكتفاء بالإمتثال الناقص.

وممّا تقدّم يتلخص أنّ الشارع يمكنه أن يتصرف في إحراز الحكم كما فعل ذلك في الظنون المعتره، أو يتصرف في إحراز الإمتثال من دون أىّ تصرّف في ملاك الحكم. كلّ ذلك من خلال التصرف في الموضوع من دون أىّ مانع من ذلك بعد أن كان الحكم العقلي من غير المستقلات، وتابع للحكم الشرعى ومن شؤونه وأطواره ولمصلحته وحفظه، فهو يطلعنا على إمكان تصرّف الشارع في موضوعه.

وبعبارة اخرى: كلّ الإدراكات العقليه التى ترافق الحكم تدور مدار حفظ حق مولويه الحاكم وطاعته، فمع تصرّف الشارع تخفيفاً أو تشديداً أو تبديلاً يحكم العقل بإمكانه وضروره متابعتة.

من هنا كان للشارع أن يلغى منجزيه علم حتّى التفصيلي كالعلم الناشئ من الجفر و الرمل مثلاً، وتقييده بمناشئ خاصه كالكتاب والسنة من دون أىّ استحاله، كما لا يلزم التصويب بعد أن كان

الحكم غير المنجز بسبب الشارع فعلياً حيث لم يكن هناك أى تصرف في موضوعه. (1)

## العلم الإجمالي مقتضى

يتضح ممّا تقدّم أنّ العلم الإجمالي ليس علّه للتنجيز ولا- لإحراز الإمتثال، بل حتّى العلم التفصيلي ليس علّه في كلا المقامين، وإنما هما في المقامين مقتضى لا غير يتوقف تأثيرهما على عدم المانع الشرعي.

وحيثما نرصد مرتكزات الأعلام نجد أنهم مع النتيجة التي قرّناها، فنجدهم قاطبه [على سبيل المثال لا- الحصر] وافقوا الأخباريين ثبوتاً وعلى صعيد الإمكان، وأنّ الشارع له الردع عن تنجيز بعض مصاديق العلم التفصيلي كالعلم الحاصل من الجفر والرمل، واختلفوا معهم إثباتاً ممّا يكشف عن أنّ العلم التفصيلي ليس علّه وإنما مقتضى يتوقف على عدم وجود المانع من قبل الشرع.

## تأييد لإرتكاز الإقتضاء

و لا بدّ في المانع الشرعي في المقام الأول أن يكون بلسان أنّ العلم ليس منجزاً وبشكل واضح من دون فرق بين أن يستفاد ذلك مطابقه

ص: ٤٩٩

١- (١). [س] التقييد الشرعي في موضوعات الأحكام العقلية لا بدّ أن يكون عن ملاك لأنّه نوع من التشريع، ومعه نساءل: ألا يحصل هناك اصطكاك بين هذا الملاك وملاك الحكم الشرعي؟ بطبيعته الحال سيحصل وهو عبارته اخرى عن التزاحم الملاكي، ورأيكم فيه تجميد الفعلية التامة في أحدهما، ممّا يعنى أنّ التصرف الشرعي في الواقع تصرف في الفعلية التامة وهي متن الحكم الشرعي [وليس في المرحله العقلية وإن كان صورته كذلك] ومن هنا سنقترب شيئاً ما من مبنى الميرزا النائيني. [ج] كلاً، فإنّ ظاهر «لا تعاد» مثلاً الحديث عن مقام الإمتثال شرعاً، غايته أنّ هذا التصرف الشرعي قد يؤثر على القيود العقلية للفعلية التامة ويعدمها، لا- أنه تصرف في الفعلية التامة مباشرة. ومن هنا يفتح الباب للحديث عن التزاحم الملاكي في مرحله ما بعد الفعلية التامة، وهو توسعه لموارده غير ما ذكره الآخوند.

أو تضمناً أو إلزاماً، وبدون هذا لا يمكن القول بأن الدليل الشرعي في صدد المنع من التنجيز، كما حاول البعض أن يقوله في «رُفِعَ عَنِّى مَا لَا يَعْلَمُونَ» بأنه مانع من تنجيز العلم الإجمالى من دون وجود قرينه على مانعيته.

ومثل هذا الحديث يأتى فى المانع من الإقتضاء فى المقام الثانى، وحينما نتأمل فى الجدل القائم بين الأعلام فى بحث الإشتغال نجد أنه يتمحور فى هذه النقطة، بمعنى أنّ حُجْلَ الخلاف بينهم إثباتى، وأنّ فى الدليل دلالة على المنع أو لا- فى العلية والإقتضاء [ بالمعنى الذى ذكرناه ] مع أنّ بعضهم قائل بالعليه فكان المفروض أن ينحو منحى آخر فى النقاش بأن يقول بعدم إمكان الدلالة.

كلّ هذا يؤكّد أنهم إرتكازاً مع الإقتضاء ومنه يكون البحث عن المانع وعدمه ومدى دلالة الدليل وعدمه.

### المناقشه فى دليل العلية

الذين قالوا بالعليه فى المقام الأول كالشيخ الأنصارى استدلووا بقبح الإذن بالمخالفة لأنه إذن بالمعصية.

ويمكن المناقشه فى هذا الإستدلال بما ذكره الأعلام فى البحث الثبوتى مع الأخباريين من أنه مع الإذن لا معصية لعدم وجود طغيان وهتك وعدوان حينئذ، وإنما هو إذن بالمخالفة وليس كلّ مخالفة معصية بدليل المخالفة فى حالات التراحم الإمتالى، حيث يرتكب أحدهما ويترك الآخر، فإنه مخالفة لا عصيان لأنها مخالفة مع عذر، فصرف المخالفة ليست عصيانياً وإنما لابدّ من النظر فى وجود معذّر وعدمه، فمع عدم تكون المخالفة عصيانياً.

### المناقشه فى دعوى الملازمه بين المقامين

الآخوند قال بالملازمه بين المقامين وأنه مع فعلية الحكم يكون العلم عله، وإلا- لزم العلم بالتضاد أو احتمالاه، أو يتجمّد فعلية الحكم التامه ونقول حينئذ بالإقتضاء فى المقامين.

ويناقش بإمكان الإلتزام بفعليه الحكم مع اقتضاء العلم وعدم عليته، وتعليق تأثيره على عدم المانع الشرعى، وانتفاء التنجيز مع المانع الشرعى من دون أىّ مساس بفعليه الحكم، حيث لا- يلزم أىّ تضاد بين الحكم الفعلى المعلوم والمانع الشرعى لا- على مستوى متن الحكم الشرعى وماهيته لأنه موجود اعتبارى والتضاد يتصوّر فى التكوينيات.

ولا على مستوى الملاك بعد الإلتفات إلى أنّ المانع الشرعى حكم ظاهرى، وملاك الحكم الظاهرى ليس فى المتعلّق كى يلزم اجتماع الملا-كين المتضادين فى محل واحد، وإنما ملاكه [ وكما سنبين أكثر فى مسأله الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ] هو التسهيل أو ما شاكل.(1)

ولا على مستوى المنتهى [ الإمتثال ]، لأنّ المفروض عدم تنجّز الحكم المعلوم، والتضاد إنما يتصوّر مع فرض تنجّزه حيث يضاد الترخيص حينئذ على مستوى الإمتثال.

كذا لا يلزم التضاد على مستوى الإراده الفعلية للحكم الشرعى والمعدّريه الموجوده فى المانع الشرعى بعد أن لم تكن الإراده بحدّ تكون باعته ومحرّكه. وهذا نظير التزاحم الإمتثالى، فإنه لم يدّع أحد وجود تضاد بين إرادته كلّ منهما حتّى لو كان أحدهما المهم، فإنّ إرادته الفعلية على حالها، ومن ثمّ تبقى فعلية الحكم على حالها، إنما الإراده للمهم لم تكن بحدّ الباعثيه والمحرّكيه.

فيتلخص ممّا تقدّم عدم التلازم بين فعلية الحكم وعليه العلم بعد أن لم يكن هناك تضاد، ومن هنا تفهم مقوله الأعلام: بأنّ مراتب الحكم

ص: ٥٠١

---

١- (١). [س] المانع الشرعى لا- ينحصر بالحكم الظاهرى فإنّ هناك أحكاماً واقعيه من قبيل «لاتعاد» و«لا حرج»، والحكم الواقعى مصلحته فى متعلّقه وبالتالي لا- يمكن التخلص من إشكاليه التضاد بين الملاكين فى المتعلّق. [ج] نعم، ولكن الأحكام الواقعيه الثانويه [الطارئه] كالحكم الظاهرى مصلحتها ليست فى المتعلّق، وما يذكر من أنّ المصالح والمفاسد فى المتعلّقات يقصد منه فى متعلّقات الأحكام الواقعيه الأوليه.



الشرعى بمشابه المقتضى للمراتب العقليه، فإنّ مدّعانا من أنّ العلم التفصيلى فضلاً عن الإجمالى وفى كلا المقامين مقتضى هو محتوى هذه المقوله.

قد يقال: إنّ تصوير عدم التضاد غايه ما يعالج إشكاليه احتمال التضاد، فإنه ينفى هذا الإحتمال بنفى موضوعه، وأمّا مع العلم بالتضاد [ كما هو الحال فى المقام الأول ] فلا يمكن الرضوخ لهذا التحليل النافى للتضاد من رأس فلا بدّ من التفكير فى حلّ آخر.

وبعبارة اخرى: إنه مع العلم بالتضاد تتعقد المشكله أكثر، حيث أنها ستكون مركبه من بُعدين: ثبوتى وهو التضاد، وإثباتى وهو وجدان اجتماع الضدين، والبعد الثانى لا يكفى فى علاجه نفى التضاد فى البعد الأول بعد أن كان انكشافه وجدانياً، فلا بدّ من علاج مباشر للبعد الثانى من المشكله لا بتوسط حلّ البعد الأول.

فالجواب: بعد أن اتضح عدم اجتماع الضدين ثبوتاً نضيف إلى ذلك: إنّ متعلّق العلم يختلف عن متعلّق الإذن والترخيص، فإنّ العلم متعلّق بالجامع، والإذن متعلّق بالاطراف.

وبتعبير آخر: إنّ متعلّق العلم هو الجامع [ العنوان الإجمالى ] ومتعلّق الإذن موضوع الشك وهو كلّ الأطراف [ العنوان التفصيلى ]، فعلاوه على عدم اجتماع الضدين وهما الحكمان [ الإلزامى والترخيصى ]، كذا لم يتوارد العلم والإذن على محل واحد.

نعم، غايه ما يلزم هو التصادم بينهما على مستوى الإمتثال وهو ليس بمحذور فى نفسه بعد فرض أنّ المخالفه القطعيه غير منجزه.

ويتلخص ممّا تقدّم: إنّ العلم التفصيلى فضلاً عن الإجمالى وفى كلا المقامين يشكّل جزءاً من موضوعات الأحكام العقليه المرتبطه والمترتبه على الحكم الشرعى، وليس عله لتلك الأحكام، من دون أىّ مساس شرعى أو عقلى بفعليه الحكم من قبل المولى، ومن دون أىّ مساس شرعى بفعليه الحكم التامه ومن قبل المكلف.

ويعزّز ما انتهينا إليه وأنه مرتكز الأعلام أيضاً ما ذكره فى

بحث منجزية القطع ومعذريته من أن استحقاق العقوبة وبالمقابل التعذير وصفان للمقطوع به في نفسه لا- للقطع، فإنه مجرد كاشف. و من ثم لو كان القطع بحكم ترخيصي أو بموضوع حكم شرعي أو بشيء لا علاقة له بالتشريع لم تكن هناك منجزية لا- يدلل أنها حكم عقلي للحكم الشرعي الإلزامي ولكن لا بما هو هو وإنما بما هو واصل ومقطوع به، فالقطع هو الجزء المتمم لموضوع المنجزية، بمعنى أن المخالفه للحكم لا تستوجب العقوبة إلا إذا علم به.

وبتعبير آخر: إن القطع بالنسبة إلى الحكم العقلي موضوعي لا طريقي، ولكن موضوعيته بنحو الطريقيه و جزء الموضوع، لا بنحو الصفته تمام الموضوع، وهذا كما هو واضح عباره اخرى عن كون القطع مقتضيا للتنجيز وليس عله.

ومع هذا، إذا اذن الشارع في مخالفه الحكم المقطوع به لا- يترتب الحكم العقلي لعدم إكمال موضوعه وهو الحكم الشرعي الصادر من مقام المولويه الإلزامي الواصل، حيث إنه مع إذن صاحب الطلب وترخيصه لا معنى لحكم العقل بعد أن كان يترتب على طلب الشارع وأمر الولي، وليس على القطع وَخِيْدَه كى يقال إنه موجود وإنه أمر تكويني يترتب عليه حكم عقلي تكويني، ولا يمكن التفكيك بين اللوازم التكوينية.

## اشاره

هناك مجموعه من الأمثله استعرضها الشيخ الأنصاري وآخرون في ذيل هذا البحث يظهر منها بدواً أنّ الشارع قد أذن فيها بالمخالفه القطعيه للعلم الإجمالي ولم يعتن به، بل ولا حتى بالعلم التفصيلي المتولد منه، ممّا ألجأ الأعلام إلى التفكير [ خاصيه ] وأنّ الكثير منهم قائل بالعليه لتنجيز حرمه المخالفه القطعيه [ في ايجاد حلّ لهذا المشكل.

وسنرى أنّ هذا التفكير أنتج عدم صغرويه كلّ الأمثله المذكوره للعلم الإجمالي بالحكم الإلزامي والعلم التفصيلي المتولد منه.

وقد جاءت هذه النتيجة نتيجة طبيعيه للتعاقل والتوازن الفقهي الأصولي وعدم الإغراق في الأصول على حساب الفقه وقوّه تحرير الفرض الفقهي.

## ١- الودعي

لو أودع شخص درهمن عند زيد وأودع آخر درهماً، ثمّ تلف درهم من الثلاثه لا- على التعيين، فقد أفتى علماؤنا أنه يعطى لصاحب الدرهمين درهم ونصف، ويعطى نصف درهم لصاحب الدرهم. وهذه الفتوى بدواً مخالفه قطعيه للعلم الإجمالي بأنّ الدرهم المقسوم إما كلّه لصاحب الدرهمين أو لصاحب الدرهم.

تخريج الفتوى في الودعي

وقد ذكرت توجيهات ثلاثه في تخريج هذه الفتوى وعدم صغرويه المثال للعلم الإجمالي.

التوجيه الأول: إنّ اختلاط الدراهم عند المودع عنده يوجب الشركه الإمتزاجيه بنحو الشيع.

التوجيه الثاني: إنّ الشارع وليّ الأموال والأنفس فله أن يقهر على الصلح القهري بعد التردد.

التوجيه الثالث: قاعده العدل والإنصاف هي التي أوجبت مثل هذا التقسيم بعد أن كان الدرهم محتملاً لأحدهما، فمن العدل أن يصل إلى المالك الواقعي بعض ماله.

#### قاعده العدل والإنصاف

فهذا التوجيه الثالث أخرج الفرض الفقهي من العلم الإجمالي وأدخله في فرض أصولي آخر وهو لزوم الإتيان بالمقدمه العلميه، حيث إنّ تقسيم الشيء وتنصيفه في المثال مقدّمه علميه لحصول بعض العدل.

ومن هنا فسّر السيد الخوئي الإنصاف بالتقسيم مضيفاً: إلى أنّ قاعده العدل والإنصاف من باب ترجيح الموافقه القطعيه على حرمه المخالفه القطعيه.

وكأنه (قدس سره) يرمي إلى أنّ المثال فيه تراحم، إلّا أنه ليس تراحمًا ملاكيًا [الذي يكون في الفعلية التامه] ولا إمتثاليًا [والذي يكون في الفاعليه] وإنما تراحم في إحراز الإمتثال حيث يدور الأمر بين الموافقه القطعيه ببعض الدرهم [وإن رافقها مخالفه قطعيه في البعض الآخر] وبين الموافقه الإحتماليه بتمام الدرهم كما لو أقرع بينهما. (١)

فقاعده العدل والإنصاف الشرعيه رجّحت الموافقه القطعيه بالبعض على الموافقه الإحتماليه بالتمام، علماً أنّ التراحم الإحرازي له فروض عديده وحالات متنوعه ولحدّ الآن لم يمتنع الحديث عنه

ص: ٥٥

---

١- (١). [س] لم يقرع بينهما بعد أن كانت هناك روايات صحيحه في القرعه وأنها لا تخطئ؟ [ج] هناك نص بالتنصيف، والقرعه كما يفهم فقهاؤنا من نصوصها أنها شرعت كحلّ أخير للمشكل وبعد عقم كلّ الحلول الممكنه، وقاعده العدل والإنصاف بغضّ النظر عن النص في المقام حلّ من الحلول يمنع من وصول النوبه إلى القرعه.

ولم يعنون بشكل مستقل، كل ذلك بسبب عدم تشخص الدرجات العقلية للحكم.

كما يلاحظ أنّ الترجيح بين المتزاحمين في ما نحن فيه كان بتوسط الشارع وليس بتوسط العقل، حيث إنّ التصنيف المذكور وردت فيه روايه.

هذا وقد نوقش التوجيه الأول بأنّ مقتضى الشركه تقسيم الباقي بالنسبه، ومعها لا بدّ من إعطاء صاحب الدرهمين ثلثي الدرهمين ولصاحب الدرهم ثلث الدرهمين، كما نوقش الإمتزاج بأنّ الموجود هو الإختلاط لا الإمتزاج. وضابطه كلّ منهما عقده لم تحلّ في باب الشركه.

## ٢- الإختلاف في تعيين الثمن أو المثلث

الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مثمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف ما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جاريه أو في كون ثمن الجاريه المعينه عشره دنائير أو مائه درهم. فإنّ ردّ الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملكك البايع ثمناً للعبد أو الجاريه، وكذا الحكم برّد الجاريه مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

وكانت واحده من التوجيهات: إنّ تحالف البيعين [ بعد أن كان كلّ منهما مدّعياً ومنكراً و لم تكن بينهما لهما ] يوجب الإنفساخ القهري، فما اتفقا على انتقاله، اتفقا بالتحالف على رجوعه.

ويشهد على الإنفساخ ما ذكر في باب القضاء من أنّ المدعى بعد مطالبته المنكر بالحلف وحلف المنكر لا يستطيع أن يقيم البيئه حتّى لو لم يحكم الحاكم بعدد، للروايه الدالّه على أنّ اليمين ذهبت بحقّ المدعى، وقد فسّرت هذه الروايه بأنّ مطالبه المدعى المنكر بالحلف مصالحه له على التنازل عن حقه الذي يدّعيه بعد اليمين.

كذا في ما نحن فيه؛ فإنّ مطالبه كلّ منهما الآخر بالحلف مصالحه

ملزومه على إسقاط حقه الذي يدّعيه، والإسقاط في البيع يكون بالإقالة فيحصل الإنفساخ، ومثل هذا النتيجة يأتي أيضاً في:

### ٣- الإختلاف في ماهية المعامله

لو قال أحدهما: «بعتك الجاريه بمائه»، وقال الآخر: «وهبتنى إياها»، فقد حكم بعضهم بأنهما يتحالفاً وتردّ الجاريه إلى صاحبها، مع أنا نعلم تفصيلاً بانتقالها من ملك صاحبها إلى الآخر.

### ٤- إتمام أحد واجدى المنى بالآخر

حكم بعض بصحة إتمام أحد واجدى المنى فى الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أنّ المأموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث إمامه.

وواضح أنّ هذا الحكم لا يستقيم مع فرض شرطيه الصحه الواقعيه فى صلاه الإمام فى تصحيح صلاه المأموم، كذا لا يستقيم مع فرض شرطيه الصحه الإحرازيه من قبل المأموم. نعم، إذا قلنا إنّ الحكم الظاهري فى حق كلّ أحد نافذ واقعاً فى حق الآخر كان وجهاً لتخريج الحكم المذكور.

علماً أنه لم يرد نص يشخص لنا طبيعه الصحه المأخوذه وإنما تشخص من خلال مقارنة عدّه حالات فى صلاه الجماعه فيمكن حينئذ إقتناص طبيعه الصحه المأخوذه.

### ٥- الإقرار لشخصين متوالياً

لو أقرّ بعين لشخص ثمّ أقرّ بها لآخر، فإنه يدفع العين للأول ويغرم القيمه للثاني مع العلم بأنّ أحد الإقرارين باطل، كما أنّ هذا قد يؤدّي إلى اجتماع العين والقيمه عند واحد ويبيعهما بثمان واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه لكون بعض مثنه مال المقرّ فى الواقع، مع علمه بحرمة التصرف فيهما معاً.

وقد وجّه البعض مثل هذا الحكم بأنّ جواز تصرّف كلّ منهما فى العين والبدل مستند إلى الملكيه الثابته بالأماره الشرعيه وهى الإقرار ولكنّه علّق جواز تصرّف الثالث بهما وملكيته للمثمن كلّه لو باعهما على القول بأنّ الملكيه الظاهريه لأحد موضوع لجواز التصرف من قبل الآخر واقعاً.

ويلاحظ عليه: إنه مع تصوير أنّ الإقرار أماره، ستكون هناك أمارتان متعارضتان، فلا بدّ للقاضى أن يطبق قانون التعارض عليهما، أو على الأقل أنّ هناك كلاماً فى أنه يتعامل مع المتعارضين بوزان باب الفتوى أو بطريقه اخرى.

والصحيح أن يقال: إنّ هناك قاعدتين فى باب الإقرار [ خلافاً للكثير من الفقهاء الذين قالوا بأنها قاعده واحده ] وهما:

الأولى: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» وهذه غايه ما تثبت الضرر بالمقرّ وخروج العين عن ملكه من دون أن تثبت أنها للغير.

الثانيه: «من ملك شيئاً ملك الإقرار به للغير» وبواسطتها يتمّ إثبات العين للغير.

فالإقرار الأول بواسطه القاعدتين يثبت أنّ العين لزيد والإقرار الثانى يثبت أنه أ تلف مال الغير بإقراره الأول فيضمن قيمه.

فيكون الإقرار أشبه بالسبب الايقاعى، ومن ثمّ لم يكن هناك تعارض بين إقراريه، وكان ضمانه للقيمه للثانى وجيهاً بعد أن كان الإقرار سبباً لا أماره، فتعدده يكون من باب تعدد السبب لا من باب تعدد الكاشف كى يلزم التعارض.

أمّا وجه إجتماع العين والبدل فى يد ثالث، فإن قلنا بالسببيه المحضه فى الإقرار لم تكن هناك أيه مشكله؛ إذ لا علم إجمالى بملكيه المقرّ لأحدهما وإنما يعلم تفصيلاً أنّ العين ملك الأول والبدل ملك الثانى.

وإن قلنا بأنها وإن كانت سبباً إيقاعياً إلا أنّ فيها جنبه الأماريه أيضاً كالأفتاء، فإنه فى الوقت الذى هو إنشاء يستبطن الأخبار أيضاً،

وكحكّم القاضى فإنه لا يغيّر الواقع عما هو عليه، بدليل ذيل حديث «إنما أفضى بينكم» ولكنه مع ذلك فيه جنبه إنشاء، ومن ثمّ يترتب عليه آثاره.

وفى مثل هذه الحالة لابدّ من التعامل بحذر مع جنبتها الإخباريه، وليس حال الإقرار على هذا الإحتمال حال الأمارات المحضه كى تتساقط عند التعارض، ولا حال الإنشاءات المحضه.

وبما أنّ الثالث أجنبى عن موارد الإلزام القضائى فينظر إلى الجانب الخبرى فى الإقرار، ومن ثمّ يعلم إجمالاً بملكيه المقرّ واقعاً لأحدهما فلا يحق له التصرف فيهما.

ص: ٥٠٩







و الكلام فيه كما يلي:

## ١. محل النزاع

محور الحديث في كفايه الإمتثال المعلوم وجداناً بالإجمال مع إمكان العلم التفصيلي به وجداناً أو تعبداً.

ومحور الخلاف بين المتأخرين في العبادات حاله استلزام الإحتياط التكرار، فقد ذهب المشهور إلى كفايته كسائر الصور الأخرى، ومنع منه القمى والميرزا النائيني.

علماً أنّ تأريخ المسألة لا يبدأ من المتأخرين وإنما طرحت في كلمات القدماء من الفقهاء في فروع الطهاره والوضوء والصلاه، فمنع الكثيرون من الإمتثال الإجمالي حتى ادّعى الإجماع على ذلك.

ص: ٥١٢

ثمره هذا البحث تظهر فى:

١. صحه العباده وبطلانها، والبطلان أعم من أن يكون بمعنى الفساد أو بمعنى عدم إحراز الصحه، نظير ما يذكر من بطلان عمل العامى بلا تقليد، فإنه يقصد منه عدم إحرازه لصحه أفعاله، والأعميه جاءت من اختلاف الأدله كما سيتضح.
٢. فى جواز الإحتياط بدلاً من التقليد والإجتهد وعدمه، وفى جواز الإحتياط من قبل المفتى وعدمه، حيث نرى أن الميرزا النائينى منع المفتى من الإحتياط فى العبادات.

ص: ٥١٣

إشاره

الأدله التي تذكر على منع كفايه الإمتثال الإجمالى كبديل عن العلم به تفصيلاً وجدانا أو تعبداً، بعد الإلتفات إلى أنّ مركز حديثنا الآن فى الشبهه الحكميه فى العبادات.

الدليل الأول: الإجماع

ويلاحظ عليه: إنه مدركى حيث إنّ المجمعين اعتمدوا وجوهاً اخرى يمكن أن تكون هى السبب وراء إجماعهم، فلا يكشف عن اعتمادهم على دليل خفى لم يصل إلينا كى يكون حجّه علينا.

الدليل الثانى: دليل كلامى

إشاره

مأخوذ من حكم العقل العلمى بأنّ الحسن والقبح الفاعلى لا يتمّ إلاّ بالإلتفات إلى الحسن والقبح الفعلى، وأنّ ذروه حسن الفعل بالحسن الفاعلى ومنتهى قبح الفعل بالقبح الفاعلى. فالحسن والقبح الفاعلى إشتداد وتماويه الحسن والقبح الفعلى، وأنّ الفعلى بدون الفاعلى إقتضائى ليس أكثر.

وبضميمه أنّ الأحكام الشرعيه ألطاف فى العقل العلمى [ بمعنى أنّ الأحكام الشرعيه تكشف عن كمالات خفيه على العقل، إلاّ أنها مناط لحكم العقل بالحسن والقبح لو التفت إليها وحده ] ينتج لزوم قصد الوجه والتمييز فى الأحكام الشرعيه.

وذلك لأنّ الإلتفات متمّ لفعله الحسن والقبح فى الفعل. فملاك الفعل لا يستوفى إلاّ مع الإلتفات، وقصد الوجه هو الإلتفات إلى ما فى الفعل من ملاك، لأنّ الوجوب [ المقصود ] مشير إلى الملاك فى الفعل.

والإمتثال الإجمالى يفتقد قصد الوجه، بخلافه فى الإمتثال

ومن الواضح أنّ هذا الدليل يقتضى البطلان الواقعي مع عدم قصد الوجه،(٢) بعد الإلتفات إلى أنّ الحسن الفاعلي في الحكم العقلي هو الفعلية التامة والتنجز في الحكم الشرعي، وأنّ الحسن الفعلي هو الفعلية الناقصة والإقتضاء في الحكم الشرعي(٣)،  
وحيث أنّ الإتيان

ص: ٥١٥

١- (١) . [س] هذا الوجه يثبت ضروره قصد الوجه لا التمييز. [ج] إنّ قصد التمييز هو قصد الوجه في حاله الإختلاط فهو قصد الوجه التفصيلي ولكن في الأجزاء فإنه يميز واجبها بالوجوب الضمني عن غيره، وقصد الوجه يقصد منه في حاله عدم الإختلاط.  
٢- (٢) . [س] هذا الدليل يتأتى في التوصل إلى أيضاً، مع أنهم لم يترددوا في كفايه الإمتثال الإجمالي فيه. [ج] نعم، إذا أريد امتثالها والإتيان بها قربه إلى الله وتحصيل الثواب عليها فإنّ حسن الفعل لا يكتمل إلاّ بالحسن الفاعلي وهو متقوم بالإلتفات، وأما أدائها وصرف درء العقوبه عنها فقد دلّ الدليل على أنّ صرف الإتيان بالفعل كاف وإن لم يكن ملتفتاً إليه بل وإن صدر بلا اختيار. [س] هذا الوجه هل يمنع خصوص الإمتثال الإجمالي في صورته التكرار أو مطلقاً؟ [ج] مطلقاً حتّى في الأقل والأكثر لعدم المكنه من قصد التمييز بين الواجبات الضمنيه وغيرها.

٣- (٣) . [س] الحديث في الإمتثال الإجمالي وهو مرتبط بمرحله ما بعد التنجز والحسن الفاعلي مرتبط بالتنجز وما قبله، فكيف انتقل الأصوليون من كلام المتكلمين المرتبط بالتنجز إلى الإمتثال الإجمالي، حيث قد يقال: إنّه يمكن تصويره حتّى مع العلم بالحكم وأنّ الواجب في عصر الغيبه صلاه الجمعه فيأتى بها مع صلاه الظهر احتياطاً من دون أن يؤثر ذلك على تنجز وجوب صلاه الجمعه وفعليته التامة. [ج] الصوره المذكوره امتثال تفصيلي يضم إليه امتثال إجمالي وهو غير ما نحن فيه وسنشير إليها في نهايه المطاف، وما نحن فيه هو الإمتثال الإجمالي الصرف ولا- يكون ذلك إلاّ مع فرض عدم الفعلية التامة والتنجز، كما في حالات الجهل بالحكم مع إمكان العلم بالفحص، وفي حالات العلم الإجمالي. [س] ولكن في حالات العلم الإجمالي يتعين الإمتثال الإجمالي حتّى عند القائلين بعدم كفايته لتعذر العلم التفصيلي فالإمتثال التفصيلي. [ج] نعم، شريطه تعذر العلم التفصيلي؛ إذ كثير من العلوم الإجماليه تنحل إلى التفصيلي بعد الفحص.

بالفعل بلا إلتفات يعنى أنه لا حكم فعلى تام ولا فاعلى ولا منجز فى حقه. (١)

## الملاحظات

ويلاحظ على هذا الدليل:

١. نقضاً على الكبرى الكلامية أو الإستفاده منها فى منع كفايه الإمتثال الإجمالى: بمراد تعذر الإمتثال التفصيلى؛ فإنّ الكلّ وبالإجماع قالوا بتعين الإمتثال الإجمالى. حينئذ نسال منهم هل يمكن قصد الوجه أو لا؟ فمع عدمه لا بدّ من سدّ باب الإمتثال؛ لأنه مرهون بالإلتفات وقصد الوجه، ومع إمكانه وتأتيه لا معنى للتفرقه بين حالات التعذر وعدمه.

والقول بأنّ قصد الوجه مع الإمتثال الإجمالى وإن أمكن إلّا أنّ مثل هذا الإمتثال لا يستوفى الملاك كاملاً مردود و ذلك لأنه دعوى من دون دليل. (٢)

٢. ما ذكره الآخوند من عدم وجود دليل شرعى على أخذ قصد الوجه؛ إذ لو كان لبان بعد أن كان مثل هذا القصد محلّ الإبتلاء

ص: ٥١٦

١- (١). [س] لما كان الإلتفات شرطاً فى الفعلية التامه والتنجز فلم كان يقتضى البطلان الواقعى بعد أن كانت هناك فعلية ناقصه وملاك وحكم وإنّما غايه ما يقتضى البطلان الإحرازى. [ج] البعض يستشكل فى الصحه مع عدم الفعلية التامه، كالجواهر فى عباده الصبى مع أنه يرى أنّ البلوغ قيد فى الفعلية التامه، كلّ ذلك بسبب تخيلهم أنّ الملاك ناقص ولم يبلغ تماميته.

٢- (٢). [س] ويمكن النقض بكيفيه اخرى، و هى أنهم يقولون بتنجز العلم الإجمالى وفعله الحكم التامه مع إمكان الفحص وقبله، ممّا يدل على أنّ الإلتفات وقصد الوجه ممكن وإن لم يتعدّد العلم التفصيلى، وإلّا يتمّ يفسرون التنجز، حيث لا بدّ على مبناهم من القول بعدم التنجز إلى بعد الفحص، فإما أن ينحل العلم الإجمالى بالتفصيلى أو يتعذر التفصيلى فيتنجز الإجمالى مع أنهم قائلون به من حين حصوله. [ج] نقض مقبول.

اليومي، وإنَّ عامه الناس لا يهتدون إليه بأنفسهم، ولم تسمع شرطيته إلا في القرن الرابع.

وهذه المناقشه مقبوله إلى حدِّ ما، إلا أنها أقرب إلى النقض من الحلِّ أو أنها إنيه وليست في كنه الوجه.

٣. إننا نتساءل عن قصدهم من «الإلتفات» الذي يدركه العقل شرطاً وموضوعاً لحكمه بالحسن الفاعلي.

هل يقصدون منه الإختياريه؟ [الذي لا شك في مدخليته في حسن الصادر]، إلا أنه لا يخدم غرض المستدل ولا يوصلنا إلى المنع من الإمتثال الإجمالي؛ لأنه لا ينافي الإختيار.

أو يقصدون منه الإلتفات إلى عنوان الفعل، بأن يقصد الفاعل ويلتفت إلى قبح الظلم وحسن الإحسان؟ فهو وإن كان أيضاً لا شك في مدخليته إلا أنه يؤول إلى الإختيار [المعنى الأول] إذ مع الجهل بحسن الفعل لا يكون الصادر إختيارياً.

أو يقصدون منه الإلتفات إلى المضار والمفاسد أو المصالح والمنافع في الأفعال؟ وهذا واضح عدم لزومه ومدخليته وأن مفسده الكذب تترتب بصرف الإلتفات إلى أنه كذب وإن جهل أو لم يلتفت إلى مضاره ومفاسده.

أو يقصدون الإلتفات إلى حكم الفعل بمعنى الإلتفات إلى قبح الكذب وحسن الصدق؟ فهذا الارتكازي منه لا بد منه، إلا أنه يرجع إلى الإحتمال الثاني وهو الإلتفات إلى ماهيه الشيء.

والتفصيلي منه لا- دليل على شرطيته للحسن الفاعلي خاصه بعد الإلتفات إلى أنه يرجع إلى الإحتمال الثالث، ومن ثم لا يخدم غرض المستدل.

علماً أن مراد الأعلام هو هذا الإحتمال الأخير وقد عرفت ما فيه. (١).

ص: ٥١٧

١- (١). [س] تقدّم من الميرزا النائيني وقبلتم ذلك أن العلم جزء من موضوع الأحكام العقليه غير المستقله، وهو يعني أن فاعليه الحسن معلقه على العلم والإلتفات، فهل هو احتمال خامس أو يرجع إلى واحد من الأربعة؟ [ج] يرجع إلى الأول والثاني.



٤. ونضيف أنهم لم يحصروا قصد الوجه بامتنال الواجبات أعم من العباديه أو التوصليه، فلم يذكره شرطاً في المحرمات، مع أنّ القبح الفاعلى كالحسن الفاعلى يتقوم بالإلتفات، فدليلهم شامل للمحرمات.

ومع العموم سنواجه محذوراً وهو أنّ المحرم الشرعى لا- يكون منجزاً إلا- مع قصد المكلف وإلتفاته لجهه المفسده، ومن ثمّ فالمكلف الذى لا يتعلم الأحكام الشرعيه تقصيراً ويقع فى المحرم بلا التفات وعلم فلا بدّ أن لا يكون عاصياً لعدم تنجز الحرام وفاعليته فى حقه مع أنه لم يلتزم أحد بذلك. (١)

### الدليل الثالث: تمكّن الإنبعاث عن أمر المولى

#### إشاره

ذكر الميرزا النائيني أنّ الإنبعاث فى مقام الإمتثال عن أمر المولى المعلوم مقدّم عقلاً على الإنبعاث عن احتمال أمر المولى، فمع التمكّن من قصد الأمر يتقدم على قصد احتمال الأمر.

وبعبارة أخرى: إنّ الإمتثال والتعبّد الجزمى مقدّم عقلاً على الإمتثال الإجمالى والتعبّد الإحتمالى، وهذا هو معنى مقوله القدماء: يشترط فى العباده الجزم بها أو يشترط فى إمتثالها الجزم بالأمر.

والفرق بين هذا الدليل وسابقه أنّ هذا الدليل يحوم حول النيه فى العبادات وأنّ نيه القربه لا- تتأتى ولا تتحقق العباديه بقصد احتمال الأمر إلا- فى حاله تعدّر الإنبعاث عن أمر المولى، فى حين أنّ الدليل السابق يحوم حول تحقّق الغرض وعدم استيفائه بدون قصد الوجه،

ص: ٥١٨

١- (١). [س] يمكن الملاحظه على هذا الوجه بأنّ الحرام كالتوصللى لا يتوقف فى أدائه وبالتالى فى مخالفته واستحقاق العقوبه على الإلتفات، وإنّما امتثاله واستحقاق المثوبه على طاعته تتوقف على الإلتفات، فقبح الحرام الفاعلى يتوقف على الإلتفات فى حاله دون حاله. [ج] إنّ هذا لا يبلغى الإشكال، وإنّما يوسع من دائرته ويدخل التوصللى ضمن دائره السؤال وهو أنه إذا وقع فى مخالفته مع الجهل والتقصير لا بدّ من عدم العقوبه.

وقصد الوجه لا يتأتى فى الإمتثال الإجمالى.

## الملاحظات

وقد سجّلت مجموعته من الملاحظات على هذا الدليل:

١. إنه مصادره؛ لأنه قد صاغ المدعى بصورة دليل.

٢. إنّ الإنبعث عن الإحتمال أشدّ خضوعاً من الإنبعث عن الأمر.

٣. إنّ فى ما نحن فيه إنبعثاً عن الأمر الجزمى غايته الجزم فى ضمن محتملات متعدده.

ويلاحظ على هذه المناقشه: إنّ امتثال كلّ طرف لا جزم فيه وليس إنبعثاً عن أمر جزمى، والعباده متقومه بكلّ طرف طرف.

٤. إنّنا لا- نرى فرقاً بين العلم بالأمر واحتماله فى تحقّق العباده؛ لأنّ العلم لا يخلو إمّا أن لا تكون له مدخلية فى تحقّق العباده إلاّ أنه واسطه و طريق ليس أكثر، حينها لا بدّ من إلغاء واسطه الإحتمال حينئذ، وإمّا أن يكون له مدخلية وموضوعيه بمعنى أنّ التعبد لا- يتحقق إلاّ- بقصد العلم بالأمر أو الأمر المعلوم، فإنه يناقش بأنّ العلم لا يحقق التعبد وإنما الخضوع للأمر هو الذى يحقق العباده.

ومما تقدّم يعرف الخلل فى هذا الدليل وعدم صلاحه للدلاله على منع الإمتثال الاجمالى فى عرض التفصيلى.

نعم، لا بدّ بعد هذه الإثارة [على ما فيها] من البرهنه على العرضيه لحصول الشك فى كفايه الإمتثال الإجمالى فى عرض التفصيلى، والشك فى مثله يرجع إلى الشك فى المحصل للواجب. ومعه يجرى الإشتغال المانع من الإمتثال الإجمالى أو يبرهن على كفايته فى عرض التفصيلى.

## الدليل الرابع: لزوم العبث واللعب فى الإمتثال الإجمالى

### إشاره

إذا كان يلزم التكرار فى الإمتثال الإجمالى فيلزم اللعب بأمر المولى، والعبث واللعب يضادان العباده ولا يجتمعان معها.

وهذا الدليل كسابقه فى أنه ينطلق فى منع الإمتثال الإجمالى من عدم صحّحه النهى، وإنّ اللهوى والعبث يفسد الخضوع الذى لا بدّ منه فى التبعّد.

بل يمكن أن يكون هذا الوجه تفسيراً لما ذكره الميرزا النائنى وبيانا لخلفيه مدّعا.

ويفهم من هذا الدليل أنّ الداعى القربى قد يرافقه دواع اخرى فى عرضه أو فى طوله كالرزق الذى يكون داعياً للإتيان بصلاه الليل قربه، إلاّ أنّ بعض الدواعى المرافقه قد تفسد الداعى القربى وتضاده كالرياء فى عرض الداعى القربى فضلاً عن الذى فى طوله.

واللهوى والعبث كالرياء لا يلتئم مع داعى التبعّد؛ لأنّ العباده تتقوم بالإراداه الجديّه للخضوع وهو يتقاطع مع العبث واللعب.

علماً أنّ المتأمل فى هذا الدليل يلحظ أنّ المشكله التى يفترضها فى النهى ليست هى احتمال الأمر وإنما العبث، كما أنّ الإمتثال الإجمالى مع التكرار لا يكون إلاّ مع العبث واللهوى، و من ثمّ كان مبطلاً للعباده.

من هنا يكون هذا الدليل نقداً للمناقشه الرابعه للميرزا التى حاولت أن تساوى بين احتمال الأمر والعلم به، ومن ثمّ لا يكون مانعاً حيث عرفت أنّ المشكله ليست فى الإحتمال وإنما فى اللعب فإنه هو الذى لا ينسجم مع نيه القربه. (1)

## الملاحظات

ولم يسلم هذا الدليل من النقد أيضاً حيث سجّلت عليه مجموعه من الملاحظات:

ص: ٥٢٠

١- (١). [س] هذا الحديث له صورته مع إمكان العلم الوجدانى والتفصيلى لا مع العلم التبعدى [الظن] حيث لا لعب بعد أن كان يقصد من الإحتياط والتكرار الواقع و العلم وجداناً بإصابته، حيث أنّ احتمال المخالفه فى الظن موجود. [ج] نعم، وحينئذ يمكن فرض أنّ هذا الدليل خاص بصوره إمكان العلم التفصيلى وجداناً.

١. إنّ متعلّق اللعب واللّهو يختلف عن متعلّق نيه القربه والتعبّد، حيث إنّ متعلّق الأول هو فرديه الفرد، ومتعلّق الثاني هو الطبيعه الموجوده فى الخارج لا مشخصاتها.

٢. إنّ اللعب فى كيفيه الإمتثال لا فى طبيعته و أصله.

٣. إنّ اللعب فى أمر المولى لا يتعلّق بأمره، أى هناك لعب بإنشاء المولى لا بالخضوع الحاصل فى متعلّقه.

٤. لا لعب ولا لهو بعد أن كان يتصوّر غرض عقلائى فى التكرار.

### تقييم الملاحظات

ونحن نذكر فى مجال تقييمنا لهذه الإجابات بما ألفتنا إليه من أنّ الدليل فى صدد بيان أنّ اللّهو واللعب لا ينسجم مع نيه التعبّد. ومن ثمّ فهذه الإجابات إن كانت تنفى مشاركته داعويه اللعب للداعى القربى كانت صحيحه وإلا فلا.

والملاحظ يجد أنّ بعض هذه الإجابات صوّرت الطوليه بين العبث ونيه التعبّد، و بعضها صوّر العرضيه والمشاركه فى الفرديه بعد أن كان الفرد يعنى الطبيعى فى الخارج.

نعم، إذا صوّرت العبثيه فى العوارض الأجنبيه عن الفرد أمكن القول بعدم تأثيره على التعبّد بالفرد لعدم الإشتراك، وبذا يختلف عن الرياء حيث إنه مبطل حتّى فى هذه الحاله كما ذكروا.

من هنا ونتيجته عقم هذه المناقشات نجد أنّ السيّد اليزدى فضّل فى الإمتثال الإجمالى، فمنعه مع اللعب والعبث، وقبّله إذا كان لغرض عقلائى.

### مختارنا فى المناقشه

وفى تصوّرنا أنّ المناقشه الحقيقيه لهذا الدليل هى أنه مع عدم وجود غرض عقلائى لا- يعنى أن يكون عبثاً أو لهوياً، حيث قد يكون التكرار ناشئاً من العبث واللاهديه وترجيح المرجوح والكسل بعد أن

كان فى الفحص مؤونه، ومثل هذه الدواعى لا تتنافى مع قصد التعبد والخضوع إطلاقاً.

فنحن نقبل بنحو الشرطيه أنّ الإمتثال الإجمالى بنحو التكرار إذا كان بداعى اللعب والعبث لا ينسجم مع العباده ويطلبها، ونقبل أنّ هذا الداعى قد يتحقق ولكن بنسبه ضئيله جداً، كما أنه قد يتحقق فى حاله العلم التفصيلى ولا يخص الإجمالى، فالبحث فيه ليس بحثاً كلياً يستند إلى نكته صناعيه وإنما بحث فى الطوارى الإتفاقيه.

### الأخذ بالإمتثال الإجمالى عزيمه

الأخذ بالأمارات والأصول التى نصبها الشارع هل هى رخصه أو عزيمه؟ فهل يمكن رفع اليد عن قاعده التجاوز - مثلاً - والإتيان بالجزء المشكوك أم إنّ الأخذ بها عزيمه لا يشرع معه الإحتياط والإمتثال الإجمالى؟ (١) وهذا التساؤل ينسحب على كلّ من المجتهد والمقلّد.

قد يقال فى مجال الإجابة على السؤال بأنّ نفس أدلّه التعبد تدلّ على أنه عزيمه من خلال مفاد ألسنتها، «لَيْسَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا التَّشْكِيكَ فى ما يرويه عَنَّا ثِقَاتُنَا» و«فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْ» و«لَا تَنْقُضِ اليَقِينَ بِالشَّكِّ» ومن ثمّ عبّروا حرمة النقض، و«فَأَمْضِهِ كما هو»، وهذا المفاد لو تمّ فإنه غايه ما يثبت البطلان الظاهرى؛ لأنه من المعلوم أنّ التعبد [ مهما كان ] لا عقوبه عليه فى نفسه وإنما بما هو

ص: ٥٢٢

١- (١). [س] مفروض البحث فى الإمتثال الإجمالى مع امكان التفصيلى وعدم الفحص، وأما بعد العلم التعبدى فكما هو مفروض المقدمه و سبق منكم لا- يكون امتثالاً إجمالياً اصطلاحياً وإنّما امتثال تفصيلى يضم إليه امتثال إجمالى وهو غير محل البحث. [ج] هناك مصداق آخر للإمتثال الإجمالى يكون بعد العلم التعبدى، ولكنّه لا يأتى بالمأمور به تفصيلاً استناداً إلى العلم التعبدى وإنّما على الإحتمال، من دون فرق بين أن يأتى به أولاً- أو يؤخره على الثانى، بل سيتضح من المقدمه اللاحقه أنّ الإمتثال الإجمالى [المصداق الأول] ليس قطعياً وإنّما تخيلى وأنّ المصداق الحقيقى له هو هذا الثانى.

هذه هي المقدمة الأولى والتي ألفت إليها الميرزا هاشم الآملي في بحث قاعده التجاوز، وهي في نفسها جيدة بغض النظر عن تطبيقها على ما نحن فيه. (١)

المقدمه الثانيه: إنّ الإحتياط التام في كلّ مسأله مسأله [ على مستوى الشبهه الحكميه ] بلحاظ الواقع ممتنع بحسب العاده للمقلّد من دون تقليد في كيفيته، بل وحتّى للمجتهد مع عدم الفحص، وذلك لأنّ حصر احتمالات الواقع في عدد معين لا يتسنى إلاّ من مجتهد بالفعل وهو يتقوم بالفحص في الأدله أو بالتقليد. (٢)

ومن هنا يتضح (٣) أنّ مقوله الأعلام « الأحوط » ليست احتياطاً محضاً وتركاً تاماً للفتوى، وإنما هو نوع من الفتوى في حصر الإحتمال وتحديدده، ومن ثمّ قد يشكل الإرجاع إلى الغير في الإحتياط

ص: ٥٢٣

١- (١). كأنّ هذا التساؤل مرتبط بوجود الموافقه الإلتزاميه وعدمه، وأنه مع وجوبها لا يشرع الإحتياط في مقام العمل، والقرينه على ما أقول هي أنّ حكم الأمارات والأصول هو الحجّيه وهي حكم وضعي فلا معنى لأن يقال إنها عظيمه أو رخصه، فلا بدّ أن تكون العزيمه أو الرخصه مرتبطه بالبناء العملي والإستناد إليها وعدمه.

٢- (٢). [س] إنكم تقبلون ظاهره العلم الإجمالي المحيط بتمام الواقع ولكن تعبداً، فلم لا- تقبلون الإمتثال الإجمالي ولكن التعبدى لا الوجدانى بأن يقف في فحصه عند العلم الإجمالي التعبدى ولا يصل به إلى علم تفصيلي. [ج] مع الفحص والإطلاع ولو بالمقدار الموجب للعلم الإجمالي سيكون الآخذ بالأماره الدليل عظيمه فلا بدّ أن يواصل بحثه حتّى يصل إلى علم تفصيلي، وفي العلم الإجمالي نقبل تنجيزه للمخالفه القطعيه، وأما الموافقه القطعيه فلا نقبل أنه ينجز الإجماليه منها وإنّما التفصيليه.

٣- (٣). [س] بالعرض المذكور في الدليل الخامس معناه إنّنا لا نتصور تعذر الإمتثال التفصيلي، أو قل مع تعذره كيف نتصور امثالاً- إجمالياً قطعياً؟ [ج] يمكن القطع بمحتملات الواقع بعد الفحص، وإنّما منعنا من الإمتثال الإجمالي التام لا لعدم تحقّق القطع وإنّما لأن الآخذ بالأماره عظيمه، وحيث يتعذر العلم التفصيلي من خلالها كفى ما أوصلتنا إليه من حصر محتملات الواقع فتصل حينئذ إجمالاً.

الوجوبى كما استشكل السيد الخوانسارى (قدس سره). (١)

من هاتين المقدمتين ينتج أنّ المكلف من أجل أن يتمكن من الإمتثال الإجمالى القطعى لابد أن يقف على الأدله [ولو بواسطه المجتهد] كى يتمكن من حصر محتملات الإحتياط، وإنّ الإمتثال الاجمالي بدون هذا تخيلى احتمالى وليس قطعياً وجدانياً. (٢)

وإذا وقف، وصل إليه التعبد الشرعى فلا بد أن يلتزم به [بناءً على أن الأخذ به عزيمه] فلا يشرع له الإحتياط.

نعم، فى الشبهات الموضوعيه قد توجد أمارات يلزم الأخذ بها كما فى باب القضاء، فلا يشرع الإحتياط معها أيضاً. (٣)

و لابد من الإلتفات إلى أنّ المقدمه الأولى التى ذكرها الآملى (قدس سره) نتعامل معها هنا كأصل موضوعى، تاركين تحقيقها إلى بحوث الأمارات وإن لم تعنون هناك بشكل مستقل.

### الدليل السادس: الإمتثال الإجمالى أكثر عبوديه من الإحتياط

ويمكن أن يكون هذا تعبيراً دقيقاً وعلمياً عن ما يقصده الميرزا النائينى: إننا إذا رصدنا إرتكاز العقلاء فى باب الموالى والعبيد لاحظنا أنّ العبد الذى يتحرى أمر مولاه ليتعرف عليه فيطيعه فهو أكثر خضوعاً واحتراماً من الآخر الذى يحتجب عن أمر مولاه ولكنه

ص: ٥٢٤

١- (١). [س] هل يفهم من هذا أنكم تتوقفون فى الإرجاع فى الإحتياط الوجوبى؟ [ج] فى بعض الموارد نعم، وفى أكثرها لا يشكل بتخريج نذكره بعدئذ.

٢- (٢). [س] من هذا العرض يتضح أنّ العلم الإجمالى المحيط بكلّ أطراف الواقع مستحيل الحصول وجداناً، ولا بد من حصوله من الرجوع إلى الأدله، وبالنتيجه يكون العلم الإجمالى تعبدياً. [ج] نعم، وبدونه يكون علماً تجزئياً لا أكثر.

٣- (٣). [س] دوماً يوجد تعبد من أصل أو أماره فى الشبهه الموضوعيه، فلا بد من الإلتزام به بناءً على أنّ الأخذ عزيمه ولا معنى للتبعيض. [ج] نعم، ولكن قد يقال بأنّ العلم بعدد محتملات الواقع لا يتوقف على الفحص، ومعه يمكن تصور الإمتثال الإجمالى لعدم العلم بالأماره، أو يقال: إنّ العزيمه فى الأخذ حينئذ فى الشبهه الحكيمه لا تعمم إلى الشبهه الموضوعيه.

يحتاط على مستوى العمل فيأتي بكلّ محتملات الواقع.

فالإرتكاز يفرّق بين التعبد الأول [ بالمعنى الأعم بمعنى مطلق الإحترام والإلتعبد بالمعنى الأخص خاص بالله تعالى وهو الإحترام والخضوع المطلق ] والثاني فيرى أنّ الأول إحترام مولاه بشكل كامل والثاني إحترامه ناقص.

وليس هذا الإرتكاز من باب أنّ للمقدمه العلميه [ العلم بالأمر ] موضوعيه، أو أنّ العلم بالأمر شرط وجود العمل كالطهاره للصلاه، ولا من باب أنه شرط في الإحراز وإنما عنوان التعبد في الأول أتمّ من الثاني، مع أنّ الثاني يجهد نفسه أكثر بتكراره للعمل، ولكن الأول ألصق بمولاه.

وبتعبير آخر: كما أنّ العلم أوصل من الإحتمال للواقع تكويناً، كذا هو أوصل في التعبد من الإحتمال وبما أنّ الإمتثال في الإمتثال الإجمالي يتقوم بكلّ طرف طرف [ لأنّ كلّ طرف يتعلّق به الإمتثال والتعبد منفصلاً عن الطرف الآخر ] فسيكون كيفية الإمتثال الإجمالي عباره عن مجموعه إمتثالات إحتماليه ليس أكثر، ومن الواضح أنّ الإحتمال القطعي أكثر تعبداً أو قرباً، ومن المعلوم أنّ هذا الدليل يختلف عن سابقه حيث يقودنا إلى البطلان الواقعي مع الإمتثال الإجمالي.

وهذا الدليل في نفسه متين، حيث إنّ هناك فرقاً بين الإمتثال الإجمالي والعلمي من دون شك، ولكن السؤال الذي يدور في ذهننا هو أنّ هذا التفاوت هل هو بشكل يجعل من العلمي ملزماً، أو أنّ الإمتثال العلمي أتمّ والإحتمالي تام لا ناقص؟

نظير الفرق بين الإمتثال التفصيلي العلمي التعبدى وبين التفصيلي العملي مع ضميمه المحتملات الأخرى، فإنه لا ريب في أنه أتمّ عبوديه من التفصيلي التعبدى بمفرده، ولكن من دون أن يبلغ درجه الإلزام.



**إشاره**

لو تمّ الدليل الخامس والسادس فهما يمنعان من الإمتثال الإجمالي مع تيسر الإمتثال التفصيلي، ومع عدم تماميتهما فلا أقلّ من حصول الشك في كفايه الإجمالي في عرض الإمتثال التفصيلي.  
ومع الشك هناك من يقرب البراءة، وهناك من يصور الإشتغال.

**تقريب البراءة**

لو أراد الشارع التقييد بالتفصيلي لجعل، وحيث لم نجد تجرى البراءة.  
وبتقريب آخر أعمق: إنّنا لا- نتعامل مع الأغراض وإنما مع القوالب القانونيه للأحكام، إلّا إذا بين الغرض وضبط بصيغه قانونيه.  
ومن ثمّ حديث الوفاء التفصيلي بالغرض وعدم الوفاء الإجمالي به قد يكون صحيحاً إلّا أنا غير مسؤولين به وليس من تكليفنا مراعاة الغرض إلّا بالحدّ المبيّن بالقالب الشرعي القانوني، وحيث كان شك في أخذ شيء زائد في القانون تجرى البراءة منه.

**تصوير الإشتغال**

يشبه ما تقدّم من الآخوند في التعبدى والتوصلي وهو أنه لَمّا استحال أن يؤخذ قصد الأمر في لسان الشارع [بأيّ شكل من الأشكال] فلم يكن رفعه و وضعه بيد الشارع فبالنتيجه كان الشك في مدخليته شكاً في المحصل للمأمور به فيجرب الإشتغال، ومعها وبطريق أولى لا تجرى البراءة عند الشك في درجه التعبد الكافيه بعد أن لم تجر في أصل التعبد.

وبيان آخر: نفس تقنين الشارع وتشريعه ومطالبته بمتعلّق خاص نحو من البيان الإجمالي [بالدلاله الإلزاميه] لغرض ملزم في المتعلّق، وبما أنّ تحصيل الأغراض المبرزه ممّا لا بدّ منه فمع الشك

فى حصوله ىجرى الإشتغال.

## ضابطه جريان البراءه أو الإشتغال فى بعض الحالات الغامضه

### إشاره

علماً أنّ مثل هذا البحث من الأبحاث الأساسيه فى البراءه والإشتغال؛ لأنه يحدّد الضابطه للكثير من الحالات الغامضه المردده بين جريان البراءه فيها والإشتغال، فهو فى نفسه مهم بغضّ النظر عن تطبيقه فى ما نحن فيه.

والتحقيق إنّ هناك ثلاثه مفردات لابدّ من الوقوف عندها كى نتمكن من حسم الخلاف بشكل صحيح تحت ضابطه كليّه:

المفرده الأولى: هل نحن ملزمون بمراعاة الأغراض وملاحظتها أم لا؟

المفرده الثانيه: إنّ العباديه مجعوله أو لا؟

المفرده الثالثه: هل كلّ غير مجعول لا تجرى فيه البراءه؟

### هل البراءه تجرى فى غير المجعول؟

ونبدأ الحديث بالمفرده الأخيره مذكّرين بما تقدّم ولأكثر من مرّه من أنّ الحكم الشرعى له مراتب شرعيه وأخرى عقليه، وقد اتفقت الكلمه على عدم جريان البراءه فى المراتب العقليه، وأنّ الجارى حصراً هو الإشتغال، ومن ثمّ تلخّص خلافهم فى الحالات التى تجرى فيها البراءه أو الإشتغال [كالأقلّ والأكثر والمتباينين] فى المراتب الشرعيه، بل صورته الخلاف فى هذه الحالات صغرويه؛ وهو أنّ الشك بين الأقلّ والأكثر - مثلاً - مرتبط بالمراتب الشرعيه [فتجرى البراءه] أو بالمراتب العقليه [فيجرى الإشتغال].

ومن هنا تجدهم يقولون بجريان الإشتغال مع الشك فى القدره العقليه على أداء الواجب كالصوم، ولم يسوّغوا الإحجام عن الإمتثال حتّى يتحقق العجز فيتيقن بسقوط التكليف عندئذ. كلّ ذلك بسبب العلم بالمراتب الشرعيه والعلم إلتراماً بوجود غرض ملزم فلا بدّ من

ويبدو أنّ هذا التصور من الإشتغال يختلف عن تصوير الآخوند والشيخ الأنصارى له، حيث إنّ بينهما أنّ غير المجعول شرعاً لا يمكن رفعه من قِبَل الشارع من دون فرق بين أن يكون مرتباً بالمراتب الشرعيه أو المراتب العقليه.

ولكن بالتأمل يظهر عدم الاختلاف وأنّ بيان الآخوند صغرى حيث أنه يريد بيان أنّ العباديه مرتبه عقليه، كما أنّ ما ذكره من جريان الإشتغال مع الشك في المحصّل يرجع إلى الشك في مرتبه عقليه للحكم الشرعى، ومن هنا جاءت محاوله الميرزا النائينى لإرجاع بعض صورهِ إلى الجعل الشرعى كى تجرى البراءه فيها.

فتلخص أنّ حركه البراءه إنما هى فى المراتب الشرعيه للحكم وأما المراتب العقليه فهى مغلقه للإشتغال.

قد يقال: ما الفرق بين البراءه الشرعيه وبين «لا- تعاد» و «لا حرج» و «قاعده الفراغ و التجاوز» فإنها جميعاً تصرفات شرعيه فى المراتب العقليه للحكم الشرعى، وتحديدأ فى موضوعات الأحكام العقليه، فلم لا تكون البراءه مثلها؟

والجواب: إنّنا نقبل إمكاناً و وقوعاً تصرّف الشارع فى موضوعات الأحكام العقليه ولكن دليل البراءه الشرعيه لم يدلّ على أنها تصرّف فى موضوع الحكم العقلى، حيث إنّ دلالتة لا تخرج إما على أنها بمعنى رفع المؤاخذه أو بمعنى الرفع الظاهرى.

والأول وإن كان يعنى رفع التنجيز إلا أنه أخذ فى موضوع هذا الرفع المراتب الشرعيه. (٢)

ص: ٥٢٨

١- (١). [س] وهل يعنى أنه لو كانت القدره شرعيه لجرت البراءه وكيف؟ [ج] نعم تجرى البراءه وفقاً للقاعده، وإن كان لنا بياناً آخر من جريان البراءه فى الموضوعات التى يتوقف العلم بها على الفحص.

٢- (٢). [س] بناء على هذا التفسير يصبح التصرف الشرعى فى المحمول [الحكم العقلى] مباشره لا من خلال موضوعه وهذا ممّا لم يقل به أحد. [ج] ومن هنا أشكل الشيخ الإصفهانى على هذا الفهم واستقرب الفهم الثانى وتدرجياً بدأ الفهم الثانى يأخذ طابع الإستقرار.

والثانى [ وهو الأقرب ] يعنى الرخصه والإباحه فهى حكم شرعى ظاهرى موضوعه الشك فى المراتب الشرعيه.(1)

### هل العباديه مجعوله؟

وأما المفرده الثانيه: فقد أشبعنا الحديث عنها فى مبحث التعبدى والتوصلى وكانت خلاصه ما انتهينا إليه هو إنَّ العباده لا تتحقق بالجعل بصياغتها شرطاً أو شرطاً وإنما هى كالعله، وكلّ المتعلّق معلول. فهى لون من سنخ الأمر ولون من سنخ العمل، أو فقل: هى كالصوره النوعيه وليست كالجزيء القوامى وفى عرض بقيه الأجزاء ولا كالشرط، مع العلم أننا ناقشنا كلّ الوجوه المانع من أخذ الشارع قصد الأمر شرطاً فى الأمر الأول أو فى الأمر الثانى.

### عدم جريان البرائه فى بعض الأغراض

وأما المفرده الأولى: فقد ألفتنا إلى صياغه كلّ من القائل بالبراءه والإشغال، والحق مع القائل بالبراءه، وأنا لسنا ملزمين بالإعتناء

ص: ٥٢٩

١- (١). [س]أقد يقال: إنه لِمَ لا- تجرى البراءه عند الشك فى مثل الحرج والإضطراب وجريان قاعده الفراغ وإجراء «لا تعاد» وأمثالها من القيود الشرعيه الراجعه إلى المراتب العقليه، فإنّ الشك فيها شك فى جعل شرعى كالشك فى قيد راجع إلى الفعلية؟ [ج] إنَّ السر فى عدم جريانها هو ما ذكرناه من أنّ مفاد دليل البراءه ليس إحراز الإمتثال والتعذير عما حصل من التكاليف، وإنّما غايه ما يدل عليه دليلها هو رفع الشك فى الجعل الشرعى بلحاظ قيود الإلتصاف، فإنها تعذر المكلف عنها، لا أنّها تجرى فى كلّ شك فى العذر وإنّما فقط فقط وتعذر عند الشك فى البيان الواصل بالجعل الشرعى، ومن ثمّ ولنفس السبب لا- تجرى عند البعض حتّى فى القيود الشرعيه للفعلية الناقصه أو التامه التى لا مدخلية لها فى الإلتصاف، وإنّما قيد زائد أخذه الشارع فى خصوص مرتبه كالبلوغ، كذا لا تجرى فى الشبهه الموضوعيه إلاّ فى خصوص القيود الراجعه للجعل. ومن هنا يتضح ضابطه الافتراق بين موارد جريان البراءه والإشغال، وأنّ النزاع دوماً فى الصغرى، وإلاّ فالكبرى متفقه عليها.

بالغرض ورعايته بأكثر ممّا بينه الشارع وصاغه بقالب قانوني، وما عداه من الحدود والتفاصيل التي لم تبين لنا مسؤولين عنه.

ولكن هناك بعض حدود الغرض ممّا لا يمكن بيانه في صياغه الجعل والإنشاء كالعباديه عند الآخوند، ولا يمكن بيانه لو أراد إلاّ عبر قناه الإخبار، أو علم أنها ممّا يحكم العقل بالإشتغال عند الشك فيه فيعتمد عليه.

ومن ثمّ لا يمكن جريان البراءه في مثل هذه الحدود التي لا يمكن بطبيعتها أن تؤخذ في الجعل الشرعي، وإنما يختص جريانها بخصوص ما يمكن بيانه بقناه الجعل وإلاّ جرى الإشتغال؛ لأنّ الشك عندئذ سيرجع إلى الشك في المراتب العقليه، وتحديدًا في كيفية أداء الغرض المبيّن وامثاله هل مع المشكوك أو بدونه إلاّ أن يحصل الجزم بعدم دخالته في تحقيق الغرض.

ومن هنا نجد الأعلام يجرون الإشتغال في النيه وحدودها إلاّ مع الجزم بعدم دخالته كما في نيه الوجه لا بالإستعانه بالبراءه.

نعم، على ما انتهينا إليه من إمكان أخذ قصد الأمر جزءاً أو شرطاً فتجرى البراءه لو كان قد أخذ كذلك، ولكنّه ليس كذلك كما ألفتنا. ومن ثمّ يبقى السؤال هل تجرى البراءه أو الإشتغال عند الشك في أنّ سنخ الأمر عبادي أو لا؟

الحق عدم جريان البراءه [ كما ذكرناه في بحث التعبدى والتوصلى ] من أنّ بيان سنخ الجعل لا- يتمّ بالجعل والإنشاء وإنما بالإخبار إلى لازم من لوازمه وأثر من آثاره، كإجابته النبي (صلى الله عليه و آله) السائل عن السرّ في أمره (صلى الله عليه و آله) بإعادته وضوئه عدّه مرات؛ أنه لم يتدئ بالبسمله، فهي للدلاله على أنّ الوضوء توجهي قصدي، وإلاّ- فهي في نفسها ليست مأخوذه في الوضوء كما هو واضح.

وبدءاً قد يتصوّر جريان البراءه بعد أن لم تكن وظيفه الشارع منحصره في الجعل وإنما تعمّ الإخبار المتمّم للإنشاء، ولكن بالتأمل يظهر أنّ جريان الإشتغال هو الصحيح بعد أن كان يمكن للشارع أن يستعيض

عن البيان بالشك الحاصل لدى عموم المكلفين [ المجتهدين ] الذى يقودهم عقلاً إلى الإشتغال.

وبعبارة اخرى: لو افترض أنّ عامه المخاطبين لا يشكّون بالعباديه، لكان من وظيفه الشارع البيان و لو من خلال الإخبار، ومن ثمّ تجرى البراءة مع الشك في حصول هذا البيان، ولكن مع فرض أنّ الشك موجود عند الجميع فمن الممكن أن يتكئ الشارع على فطره المكلف في الرجوع عند الشك عقلاً للإشتغال بعد إحراز الغرض، ومعه لا يمكن جريان البراءة.

وهذا نظير ما ذكره الأملّى تبعاً لأستاذه الشيخ العراقي من حجّيه الإطلاق المقامى إذا كان مجرى الشك البراءة وعدم حجّيته إذا كان الإشتغال، وذلك بسبب إمكان اعتماد الشارع عليه في البيان في حاله الثانيه.

وبعبارة أوضح: إنه في موارد البراءة عدم تقييد الشارع يوصل إلى البراءة فلو كان يريد القيد لقيّد، وحيث لم يقيد أمكن التمسك بالإطلاق لنفى القيد المشكوك. وأمّا في موارد الإشتغال فيمكن أن لا يذكر القيد اعتماداً على رسول الباطن [ العقل ] القاضى بالإشتغال. وحيث إنّ الإشتغال يجرى في حاله الشك والدوران بين التبعدى والتوصلى، فبطريق أولى يجرى عند الشك في درجه العباديه. ومعه لا- يمكن ولا- يسوغ التكرار في العبادات وإنما لابدّ من التقليد أو الإجتهد [ أى الإمثال التفصيلى التبعدى ].(١)

نعم، بعد الإمثال التفصيلى يمكن ضمّ باقى المحتملات إليه، أو

ص: ٥٣١

---

١- (١). [س] بموجب الدليل الخامس وأنّ الأخذ بالتعبد عزيمة لابدّ أن لا يخص ذلك العباده في صورته تكرارها وإنّما يعم كلّ العبادات وكذا التوصليات، على الأقلّ على مستوى الحرمة التكليفية في الإمثال الإجمالى أو التجرى. [ج] لما كان البطلان إحرازياً فالتكليف إحرازى ليس أكثر، ولكن قد يحصل التجرى وهو حرام، إلّا- إذا ادّعى فى التوصلى الترخيص به. ولتحقيق البحث أكثر يراجع الإنسداد.

فقل ضمّ الإجمالى إلى التفصيلى، أو ضمّ الإحتياط إلى الإجتهد أو التقليد من دون أية مشكله بل هو الإحتياط الأتم.

ويؤيد النتيجة التى توصلنا إليها ما ذكره فى مبحث الإنسداد من الإشكال فى مشروعيه الإحتياط فى كلّ الشريعة فضلاً عن الإلزام به، وأنه ليس من مذاق الشارع الذى يؤيد جعله التعبد بنحو العزيمة والرخصه.

كما يؤيد مدّعانا الروايه المباركه «يُهْرِيْقُهُمَا وَيَتِيْمَمُ» الشامل لموارد إمكان الإحتياط، ولكن ليس الأمر بالإهراق بنحو العزيمة، ومن ثم كانت مؤيده لإرادته الشارع الإمتثال التفصيلى لا دليلاً.

### الإشكال فى الإمتثال الإجمالى فى صيغه النكاح

ينقل السيّد الخوئى عن الشيخ الأعظم أنّ الإحتياط والإمتثال الإجمالى فى صيغه النكاح محلّ إشكال، سببه ما ذكره فى منع التعليق فى صيغ الإنشاء؛ لأنّ الإنشاء يتقوم بالإرادته الجدّيه للمنشى و مع التعليق يلزم الترديد فلا إرادته جدّيه، و الترديد المنبثق من الصيغه الإحتماليه كالتريديد المنبثق من التعليق.

وقد أجاب السيّد الخوئى عن هذا بما ينسجم مع مبانيه فى حقيقه الإنشاء والإخبار ومَنْ قَبْلَ حقيقه الإعتبار.

والحق أنّ ما ذكر من وجه فى منع التعليق لا نرتضيه ونعتمد على وجه آخر فى المنع. وفى خصوص ما نحن فيه لا يوجد ترديد، وتوجد إرادته جدّيه فى كلّ صيغه إحتماليه يأتى بها العاقد. وذلك لما ذكره الأعلام [ فى حواشيه على المكاسب ] من أنّ العقد أو الايقاع يكون سبباً لتحقق الإعتبار الشخصى [ وهو الذى يوجد فى أفق اعتبار المنشى ويسمى بيع المتعاقدين. ]

وهذا المسبب يكون بدوره سبباً فى الإعتبار العقلائى، وهو [ المسبب الثانى ] يكون سبباً فى الإعتبار الشرعى.

والتريديد يكون بلحاظ الإعتبار فى أفق الشارع، وأما بلحاظ أفق

الشخص أو العقلاء فلا ترديد؛ حيث إنَّ كلَّ صيغته تحقق الإعتبار من دون فرق بين «طالق» أو «طلّقت» أو «أطلقها» ، فيأتي بكلِّ صيغته على أساس أنها كافية ومحققه للمسبب عنده وعند العقلاء فيريدها جدًّا، والجزم المطلوب في الإنشاء هو جزم المنشأ لا غير.

## خلاصه البحث

١. فى التوصليات لا- دليل اجتهادى ولا- أصل عملى يمنع من الإمتثال الإجمالى فى عرض الإمتثال التفصيلى، سوى احتمال التجرى لو تمَّ أنَّ الأخذ بالتعبد عزيمة ولم يكن هناك ترخيص فى التوصلى.

٢. فى العبادات مع التكرار هناك دليلان على المنع [ هما الخامس والسادس ]، والأول منهما يثبت البطلان الإحرازى والثانى الواقعى. ولو لم يتمَّ فالنوبه تصل إلى الإشتغال بناءً على فهمنا للعباديه أو فهم الأعلام وعدم إمكان أخذها فى الجعل الأول أو الثانى و إلا تجرى البراءه.

٣. فى كلِّ صور المنع نقبل الإمتثال الإجمالى الأتم الذى ألفت إليه الشيخ الأنصارى وهو الإمتثال التفصيلى التعبدى مع ضمِّ الإحتمالات الأخرى إليه.

٤. إنَّ الأدلّه المقبوله على المنع بعضها اعتمد على ضمان تحقيق الإمتثال الإجمالى للغرض.

وآخر اعتمد على أنَّ التعبد اللازم لا يتحقق بالإمتثال الإجمالى.

وثالث على أنَّ الإمتثال الإجمالى يكون سبباً فى إهمال التعبد الشرعى مع أنَّ الأخذ به عزيمة.

والحمد لله ربَّ العالمين





مباحث القطع

تعريف علم الأصول ١١

أصوليه القطع / ١٧

الضابط في أصوليه المسأله ٢٠

رأى المحقق صاحب الكفايه ٢٠

كلام الميرزا النائيني في الوسط و الحجّه ٢٠

الفرق بين الوسط المنطقي والأصولي ٢١

تشكيل القياس المنطقي في الحجج الطريقيه الظنيه عند العراقي ٢٢

خروج القطع من مباحث الأصول ٢٥

رأى المحقق الإصفهاني ٢٥

نظريه السيد الروحاني ٢٦

أقسام مسائل علم الأصول ٢٧

الفرق بين المسأله الأصوليه والقاعده الفقهيّه ٢٨

التقريب الأول لتصنيف القطع في علم الأصول ٢٨

التقريب الثاني لتصنيف القطع في علم الأصول ٢٩

أنماط وسطيه القطع في القياس ٣١

الكلام في الظن ٣٢

الحجج / ٣٣

تقسيم مباحث الحجج عند الشيخ ٣٥

ملاحظات على تقسيم الشيخ ٣٦

تقسيم الآخوند صاحب الكفايه ٣٨

ملاحظات الميرزا النائيني ٣٨

رأى المحقق العراقي والمناقشه فيه ٤٠

موضوع الحجج ٤٢

رأى المحقق العراقي ٤٢

ص: ٥٣٥

رأى المحقق الإصفهاني ٤٤

رأى المحقق الإصفهاني في التقسيم ٤٦

تقسيم السيد الخوئي لموضوع الحجج و ما يرد عليه ٤٦

حصيله النظريات ٤٨

الفرق بين الآراء ٤٩

نظريه النيابة ٤٩

نظريه التنزيل ٥٠

مختار السيد الأستاذ ٥٣

بيان المسالك في حقيقه جعل الحكم الأصولي ٥٣

الرأى المختار و الأدله عليه ٥٧

الوجه الأول: جعل الميزان لمن هو مكلف بالإستنباط ٥٧

الوجه الثاني: جواز الفتوى ل- (من تفقه) بمقتضى آيه نفر ٥٨

الوجه الثالث: لغويه عموميه الحكم الأصولي لهما ٦٠

الوجه الرابع: اختصاص الحكم الأصولي ب- (من يعرف) بمقتضى الأخبار ٦٠

الوجه الخامس: اللغويه في التعميم بيان آخر ٦١

محذور الإختصاص بالمجتهد في بيان الإصفهاني و الجواب عنه ٦٣

الفتوى بالحكم الفقهي لا تعنى الفتوى بالحكم الأصولي ٦٦

إختصاص موضوع الحجج بالمجتهد ٦٦

شمول المقسم للمقلد ٦٧

الإشكال على قيد الإلتفات ٦٧

الدفاع عن التقسيم الثلاثي للشيخ ٦٨

الفرق بين تحديد موضوع العلم وتحديد موضوع فصوله ٦٩

تعديل في تعريف علم الأصول ٧١

علم الأصول تمهيد للفهم الديني ٧١

وجه الحاجه إلى الإعتبار الشرعي ٧٢

منهج الإدراك النظري هو البحث العقلي ٧٣

ماهيه وجوب متابعه القطع / ٧٧

النظريات في تفسير الحجية الذاتية للقطع ٧٩

النظريه الأولى: للشيخ والآخوند ٧٩

النظريه الثانيه: للإصفهاني ٨٠

النظريه الثالثه: للطباطبائي ٨١

النظريه الرابعه: للروحاني ٨١

ثمرات البحث ٨١

الثمره الأولى: في تنجيز العلم الإجمالي ٨١

الثمره الثانيه: في تحديد الأصل الجارى عند الشك في التكليف ٨٢

ص: ٥٣٦

الثمره الثالثه: توجيه لدعوى الأخباريين ٨٢

الثمره الرابعه: الملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشرع ٨٢

الثمره الخامسه: تغير الشريعه ٨٢

الثمره السادسه: جديله علم الكلام ٨٢

الثمره السابعه: تعميم ملاكات العقل العملى لحكم الله ٨٣

نظريه المحقق الإصفهاني (شرح النظريه الثانيه) ٨٤

محور النزاع ٨٤

موازنه ما أفاده ٨٦

الإستدلال على رأيه ٩١

الدليل الأول ٩١

مناقشه الدليل الأول ٩١

الدليل الثاني ٩٢

مناقشه الدليل الثاني ٩٣

الدليل الثالث ٩٣

مناقشه الدليل الثالث ٩٤

الدليل الرابع ٩٩

مناقشه الدليل الرابع ١٠٠

الدليل الخامس ١٠٠

مناقشه الدليل الخامس ١٠٠

الدليل السادس ١٠١

مناقشه الدليل السادس ١٠١

الدليل السابع ١٠٣

مناقشه الدليل السابع ١٠٣

كلام العلامه الطبائى فى الإعتبار (شرح النظرية الثالثه) ١٠٥

الإعتبار الإلهى ١١٧

نكات فى كلامه ١٢٠

منشأ الإعتبار ١٢٣

جهات الحسن والقبح فى الكليات الفوقانيه والمتوسطه ١٢٣

الإستغناء عن الإعتبار بالإخبار ١٢٤

الإعتبار فى القوانين الوضعيه ١٢٦

محدوده العقل البشرى منشأ لغه القانون الإعتبارى ١٢٧

تعريف الإعتبار ١٢٧

نظريه السيد الروحانى (شرح النظرية الرابعه) ١٣١

نظريات فى تفسير العقاب الأخرى ١٣١

المناقشه فى تقرير صاحب المتقى ١٣٤

الحسن والقبح ١٣٧

تاريخ المسأله ١٣٧

الدور الأول: ما قبل الإسلام ١٣٧

ص: ٥٣٧

الدور الثاني: ابن سينا ١٣٧

الدور الثالث: المحقق الإصفهاني ١٣٨

٢. أدلّه واقعيه الحسن والقبح ١٣٩

بدايه المغالطه ١٤٠

العدل والظلم ١٤١

النظريه المختاره فى حقيقه وجوب متابعه القطع واستحقاق العقوبه ١٤٥

مباحث الإعتبار ١٤٧

دور الإعتبار فى رساله المعصوم ١٤٨

ميزان الإعتبار الإنشائي ١٤٩

الفرق بين اعتبار المعصوم وغيره ١٥٢

علاقه الإعتبار بالتكوين ١٥٤

تفسير العقوبه الأخرويه ١٥٥

علاقه إعتبار المعصوم بالإعتبار العقلاني ١٥٦

معنى اعتبار العقلاء ١٥٦

دور علم الأصول والمعاني فى فهم لغه القانون ١٥٧

دور فهم لغه القانون العقلاني فى الإستنباط ١٥٨

كيفية استخدام لغه القانون الوضعي فى عمليه الإستنباط ١٥٩

منطق الإعتبار العام ١٦١

البحث الأول: تقسيمات الإعتبار ١٦١

ميزان التبعدي والتوصلي ١٦٥



نوع العلاقة بين التعبدى والتوصلى ١٦٦

الفرق بين المولوى والإرشادى ١٦٧

البحث الثانى: هل يجرى البرهان فى الإعتباريات أولا؟ ١٧٠

جريان البرهان فى العلوم الإعتباريه فى ما هو تكوينى ١٧١

البحث الثالث: المتغير والثابت فى الإعتبار ١٧٤

الولاية التشريعيه ١٧٥

الفارق بين الفريضه والسنة ١٧٥

الولاية التشريعيه تتبع الولاية التكوينية ١٧٧

السنة تعنى التطبيق ١٧٨

الإعتبار المتغير والثابت ١٧٩

الحكم التشريعى والولوى والقضائى ١٧٩

مقياس التشريع الثابت والحكم الولوى ١٨١

كشف الأغراض العامة والإستفاده منها فى الحكم الولوى ١٨٣

الدوام فى الحكم الولوى ١٨٤

الحكم الواقعى والظاهرى فى الحكم العقلى ١٨٦

تحديد موضوع حججه القطع / ١٩١

المراد من القطع ١٩٣

ص: ٥٣٨

إطلاق الحجّ في ساحات مختلفه ١٩٥

الحجّ في القرآن ١٩٥

إطلاق الحجّ على القطع ١٩٧

اليقين الشرعي ١٩٨

العلم دخيل في فاعليه المقدمات ١٩٨

عدم إمكان الردع عن القطع وتعليقنا عليه ٢٠٠

حجّيه الإطمئنان ٢٠٣

القطع الغالبى الإطمئنان ٢٠٣

الصحيح في حجّيه الإطمئنان ٢٠٥

سعه حجّيه القطع / ٢٠٧

استعراض النظريات ٢١٠

نظريات الأخباريين ٢١٠

النظريه الأولى ٢١٠

النظريه الثانيه ٢١٠

النظريه الثالثه ٢١٠

نظريه الشيخ الأعظم ٢١٠

أدلّه إثبات سعه الحجّيه ٢١٢

الدليل الأول ٢١٢

الدليل الثاني ٢١٢

الدليل الثالث ٢١٣

الزوايه الأولى: صغرى حكم العقل ٢١٥

الزوايه الثانيه: قاعده الملازمه بين حكم العقل والشرع ٢١٧

حكم العقل النظرى ٢١٨

حكم العقل العملى ٢١٩

الجهه الأولى: هل يمكن للشارع الردع عن حكم العقل العملى؟ ٢٢٢

الجهه الثانيه: هل العقل يدرك الملازمه؟ ٢٢٣

صياغات النفى ٢٢٣

الصياغه الأولى: للأخباريين ٢٢٣

الصياغه الثانيه: لصاحب الفصول ٢٢٣

الصياغه الثالثه: للشيخ الإصفهانى ٢٢٤

الصياغه الرابعه: للسيد الصدر ٢٢٧

صياغات الإثبات ٢٢٨

الصياغه الأولى: للإصفهانى ٢٢٨

الصياغه الثانيه: للسبزوارى ٢٢٩

الصياغه الثالثه: للمحقق القمى ٢٢٩

الصياغه الرابعه ٢٢٩

الصياغة الخامسة: للعراقى ٢٣٠

الصياغة السادسة ٢٣٠

الصياغة السابعة ٢٣١

الصياغة الثامنة: للشيخ الأنصارى ٢٣٢

الصياغة التاسعة: المختار ٢٣٣

تقييم صياغة المختار ٢٣٧

الصياغة العاشرة ٢٣٧

الجهة الثالثة: عكس قاعده الملازمه ٢٤٠

نظريه المشهور ٢٤٠

نظريه الأشاعره ٢٤٠

نظريه الإصفهاني ٢٤٠

نظريه صاحب الفصول ٢٤١

نظريه الميرداماد ٢٤٣

التشريع لا يصطدم مع التكوين ٢٤٨

التلازم بين الغرض التكويني و الحكم الشرعى ٢٤٩

نماذج من الأحكام التى ثبتت بتوسط العقل النظرى ٢٥٠

استعراض لأدله الملازمه ٢٥٢

الدليل الأول ٢٥٢

الدليل الثانى ٢٥٢

الدليل الثالث: قاعده العنايه ٢٥٣

الدليل الرابع: قاعده اللطف الكلاميه ٢٥٤

الدليل الخامس: الدليل النقلي ٢٥٥

الزاويه الثالثه: الملازمه تنجيزاً وتعذيراً ٢٥٧

فى إمكان الردع عقلاً عن قاعده الملازمه ثبوتاً ٢٥٧

أصناف القيود الشرعيه ٢٥٩

فى تحقق الردع إثباتاً ٢٦٢

طوائف الروايات ٢٦٣

الطائفه الأولى ٢٦٤

الطائفه الثانيه ٢٦٤

الطائفه الثالثه ٢٦٤

الطائفه الرابعه ٢٦٤

الطائفه الخامسه ٢٦٤

الطائفه السادسه ٢٦٥

الطائفه السابعه ٢٦٥

مناقشات الأصوليين ٢٦٦

الجمع بين الروايات ٢٦٧

الوجه الأول ٢٦٨

الوجه الثانى ٢٦٨

ص: ٥٤٠

الوجه الثالث ٢٦٨

الوجه الرابع ٢٦٩

الوجه الخامس ٢٧٠

الوجه السادس ٢٧٠

الوجه السابع ٢٧١

الوجه الثامن ٢٧١

حقيقه الحكم الشرعى و مراتبه / ٢٧٥

النظريه الأولى: نظريه الآخوند ٢٧٧

النظريه الثانيه: نظريه الميرزا النائنى ٢٧٩

النظريه الثالثه: نظريه الشيخ العراقى ٢٨٠

النظريه الرابعه: نظريه الشيخ الإصفهانى ٢٨١

النظريه الخامسه: المختار ٢٨٣

تصور المبادئ فيه تعالى وجوابها ٢٨٣

حقيقه الحكم التكليفى ٢٨٥

الفرق بين الحكم الفعلى و الإنشائى ٢٩١

مراتب الفعلية ٢٩٣

الفعلية الناقصه ٢٩٣

الفعلية التامه ٢٩٥

النقطه الأولى: موقع الفعلية التامه ٢٩٥

النقطه الثانيه: الفارق الدقيق بين الفعلية الناقصه والتامه ٢٩٦

النقطة الثالثة: تنوع القيود الشرعيه ٢٩٧

النقطة الرابعه ٢٩٧

النقطة الخامسه ٢٩٨

النقطة السادسه: قيد القدره ٢٩٨

مرحله التنجيز ٣٠٠

مرحله الإمتثال ٣٠٢

مراتب مرحله الإمتثال ٣٠٢

بعض المراتب الأخر ٣٠٥

مراتب مبادئ الحكم ٣٠٥

مراتب الحكم الوضعى ٣٠٥

مراتب الحكم الظاهرى ٣٠٦

تطابق مراتب التشريع مع التكوين ٣٠٦

التجرى / ٣٠٩

موقع البحث فى التجرى ٣١١

ص: ٥٤١

زوايا البحث في التجري وأبعاده ٣١٢

أبعاد البحث الكلاميه والفقيهه والأصوليه ٣١٢

صور التجري وأقسامه ٣١٣

محور النزاع في التجري ٣١٤

نتائج البحث ٣١٦

طبيعته الأدله المستخدمه في البحث ٣١٩

إستدلال الشيخ الأعظم ٣١٩

استدلال الآخوند ٣٢١

إستدلال الميرزا النائيني ٣٢١

الجهه الأولى: في شمول أدله الأحكام الأوليه وعدم شمولها للمتجري ٣٢٢

الجهه الثانيه: في الإمكان العقلي الثبوتى لحرمة الفعل المتجري به شرعاً ٣٢٥

الجهه الثالثه: في قبح التجري والفعل المتجري به عقلاً ٣٢٧

الجهه الرابعه: في الدليل النقلى على حرمة التجري ٣٣٠

الدليل الأول: الإجماع ٣٣٠

الدليل الثانى: الأخبار ٣٣٠

تعليقات الأعلام على الجهه الرابعه من كلام الميرزا ٣٣٢

إستدلال السيد الخوئى ; ٣٣٤

إستدلال السيد الصدر ; ٣٣٥

ما أفاده السيد الخمينى ١ ٣٣٥

التجري في الكلام والتفسير والحديث ٣٣٧



الرأى المختار ٣٣٨

النقطه الأولى: فى قبج التجرى بحكم العقل العملى والنظرى ٣٣٨

محاذير قبج التجرى وأجوبتها ٣٤٤

النقطه الثانيه: فى الإمكان العقلى لحرمة التجرى شرعاً ٣٥٧

أدلّه الإمتناع العقلى والجواب عنها ٣٥٨

النقطه الثالثه: الأدلّه النقليه على حرمة التجرى (التبعد الإثباتى فى البحث) ٣٦٤

القاعده الأولى ٣٦٤

الآيات ٣٦٦

الروايات ٣٧٠

الطائفه الأولى ٣٧٠

الطائفه الثانيه ٣٧٢

الطائفه الثالثه ٣٧٥

الطائفه الرابعه ٣٧٦

الطائفه الخامسه ٣٧٧

الطائفه السادسه ٣٧٨

النقطه الرابعه: الأدلّه النقليه على حليّه التجرى ٣٨٠

الدليل الأول ٣٨٠

الدليل الثانى ٣٨١

ص: ٥٤٢

تنبيهات التجري ٣٨٢

التنبيه الأول: كلام صاحب الفصول ٣٨٢

مناقشات الأعلام ٣٨٣

التنبيه الثاني: مراتب التجري ٣٨٧

الخطور ٣٨٧

الشوق ٣٨٧

مخالفة الحكم الطريقي الظاهري ٣٨٨

التنبيه الثالث: في فسق المتجري وإن لم يكن حراماً شرعاً ٣٩٠

هل التجري من الكبائر أو الصغائر؟ ٣٩١

التنبيه الرابع: كلام الآخوند في العقوبة على العزم ٣٩١

تقييم كلام الآخوند في عدّه محاور ٣٩٣

القطع الطريقي و الموضوعي / ٣٩٩

فهرس عام للبحث ٤٠١

حقيقه القطع الموضوعي الصفتي والطريقي ٤٠٦

في تحقيق ما يمكن وما لا يمكن من أقسام القطع ٤١٤

مناقشه الإصفهاني في القطع الموضوعي الصفتي ٤١٤

مناقشه صاحب الكفايه ٤١٤

مناقشه النائيني في الطريقي تمام الموضوع ٤١٥

محاولة العراقي في حلّ معضله النائيني ٤١٥

تصوير الإصفهاني عن الطريقي تمام الموضوع على ضابطه الميرزا ٤١٦

مناقشتنا فى الطريقى تمام الموضوع ٤١٦

الشك الموضوعى الطريقى ٤١٧

فى قيام الطرق والأصول مقام القطع ٤١٩

المحور الأول: قيام الأماره والأصل مقام القطع الطريقى المحض ٤١٩

إشكالان فى قيام شىء مقام الطريقى المحض ٤١٩

مبانى التخرىج العلمى فى هذا البحث ٤٢١

الحجّيه فى تفسير الشيخ ٤٢٢

الحجّيه فى تفسير الميرزا ٤٢٣

حيثيه الكشف فى القطع ٤٢٣

الجرى العملى ٤٢٣

التنجز ٤٢٤

الفارق بين الأصل والأماره ٤٢٤

الفارق بين أقسام الأصول العمليه الشرعيه ٤٢٥

الحكومه الظاهريه ٤٢٧

الحكومه والورود ٤٢٨

فرق الحكومه الظاهريه عن الواقعيه ٤٢٨

تخرىج العراقى لقيام الطرق مقام القطع الطريقى المحض ٤٢٩

ص: ٥٤٣

تحليل الفوارق في نظريه العراقي ٤٣١

حجيه الأماره من باب الظن النوعى لا التنزيل بالعلم ٤٣٢

مناقشه العراقي في فكره الحكومه الظاهريه ٤٣٣

تخريج الإصفهاني لقيام الطرق مقام القطع الطريقي ٤٣٣

الصحيح في تفسير الحجّيه على مبنى الإصفهاني ٤٣٥

تفسير الحجّيه في بيان السيد الخوئي ٤٣٦

تكميل لتفسير الخوئي عن الحجّيه ٤٣٨

تقرير الشاهرودى عن نظريه النائينى ٤٣٨

استحاله جعل التنجيز أو إمكانه ٤٤٠

حقيقه التنجيز ٤٤٢

تلخيص البحث في المحور الأول ٤٤٣

المحور الثانى: قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الصفتى ٤٤٥

المحور الثالث: قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٤٦

مناقشه الآخوند في قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٤٦

محاولة النائينى للجواب عن مناقشه الآخوند ٤٤٧

تقرير العراقي عن البحث ٤٤٨

إشكال النائينى في قيام التعبد مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٤٨

أجوبته عن تلك المناقشات ٤٤٩

مناقشه المحقق الإصفهاني ٤٥٠

مناقشات الصدر في قيام التعبد مقام القطع الطريقي ٤٥٤

الرأى المختار ٤٥٥

الأثر المصحح للتنزيل ٤٦٤

إشكال آخر فى مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٦٥

التنزيل من شؤون الدلالة أو القانون؟ ٤٦٧

التنزيل جعل وضعى ٤٧٢

التفرقة بين التشبيه والجعل ٤٧٢

المحور الرابع: قيام الأصول المحرزه مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٧٥

بيان المبانى فى الأصل المحرز ٤٧٥

نسبه الحكم إلى متعلقه وإلى موضوعه ٤٧٦

مناقشه صاحب الكفايه فى التنزيل ٤٧٨

محاولة العراقى لحلّ العويصه ٤٧٩

تصوير الإصفهانى لحقيقه الحكم التعليقى ٤٨٠

التحقيق فى المسأله ٤٨٤

حقيقه الإحراز التعبدى للموضوعات ٤٨٥

التعبد هو فى إحراز الموضوع ٤٨٥

علاقه الحكم مع موضوعه ٤٨٧

كيفية تأخر الحكم عن موضوعه ٤٨٩

مختارنا فى المسأله ٤٩١

ص: ٥٤٤

حقيقه الحكم التعليقى ٤٩٣

التفسير الأول ٤٩٣

التفسير الآخر ٤٩٤

التعليق الشرعى والتعليق العقلى ٤٩٥

الدليل على قيام الأصل المحرز مقام القطع الموضوعى الطريقي ٤٩٩

الدليل الأول: افتراض حيثه الإحراز ٤٩٩

الدليل الثانى: إطلاق دليل الأصل المحرز ٥٠٢

المناقشه فى الدليل الثانى ٥٠٣

ردّ المناقشه ٥٠٣

أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم / ٥٠٧

الجهه الأولى: أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه ٥١٠

المحور الأول: أخذه كذلك مع تساوى المرتبه ٥١٠

آراء الأعلام ٥١٠

المحور الثانى: أخذه كذلك مع اختلاف المرتبه ٥١٢

المبنى الأول: مراتب الأحكام ٥١٢

المبنى الثانى: فهم أحكام الرتبه ٥١٣

تبيين لمرحله الإنشاء ٥١٤

تصوير العراقى عن مرحله الإنشاء ٥١٧

هل يمكن التفكيك بين الجعل والمجعول؟ ٥١٧

الإنشاء عند السيد الخوئى ٥١٨

مفردات الإنشاء ٥٢٠

سلامه تعريف الآخوند للإنشاء ٥٢٢

إشكال الإصفهاني في مراحل الحكم ٥٢٤

نظريه متمم الجعل ٥٢٦

أطروحه (متمم الجعل) تحت الملاحظه ٥٢٨

تقييم الملاحظات ٥٣٠

فروع فقهيه قد أخذ فيها العلم بالحكم في موضوع نفسه ٥٣٣

النموذج الأول: الجهر والاحفات ٥٣٣

النموذج الثاني: حرمه الربا التكليفه ٥٣٤

الجهه الثانيه: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مضاد ٥٣٥

الجهه الثالثه: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل ٥٣٦

الحيثه التقيديه والتعليه ٥٣٩

الجهه الرابعه: أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم ٥٤٢

الموافقه الإلتزاميه / ٥٤٥

المحتملات في المقصود من (الموافقه الإلتزاميه) ٥٤٧

ثمره البحث ٥٥١

ص: ٥٤٥

تاريخ المسأله ٥٥٤

آراء الأعلام ٥٥٥

رأى الشيخ الأنصارى ٥٥٥

رأى المحقق العراقى ٥٥٨

رأى المحقق الإصفهانى ٥٥٨

الرأى المختار ٥٥٩

تنجيز العلم الإجمالى / ٥٦٥

حيثيات البحث ٥٦٧

التعبير المناسب للبحث ٥٦٨

العلية أو الإقتضاء؟ ٥٧٠

تفسير العلية والإقتضاء ٥٧١

عدم إمكان التفكيك بين حرمه المخالفه القطعيه والإحتماليه ٥٧٣

المختار ٥٧٦

المقدمه الأولى: مراتب الحكم ٥٧٨

المقدمه الثانيه: القيود الشرعيه ودورها ٥٧٩

ثمره البحث ٥٨٠

العلم الإجمالى مقتضى ٥٨٢

تأييد لإرتكاز الإقتضاء ٥٨٣

المناقشه فى دليل العلية ٥٨٣

المناقشه فى دعوى الملازمه بين المقامين ٥٨٤



توهم إذن الشارع في المخالفه القطعيه في بعض الفروع الفقهيه ٥٨٨

١. الودعي ٥٨٨

٢. الإختلاف في تعيين الثمن أو المثلث ٥٩٠

٣. الإختلاف في ماهيه المعامله ٥٩١

٤. إتمام أحد واجدي المنى بالآخر ٥٩٢

٥. الإقرار لشخصين متواليًا ٥٩٢

الإمثال الإجمالي / ٥٩٥

محل النزاع ٥٩٧

ثمره البحث ٥٩٨

إستعراض الأدله ٥٩٩

الدليل الأول: الإجماع ٥٩٩

الدليل الثاني: دليل كلامي ٥٩٩

الملاحظات ٦٠١

الدليل الثالث: تمكّن الإنبعث عن أمر المولى ٦٠٤

الملاحظات ٦٠٥

ص: ٥٤٦

الدليل الرابع: لزوم العبث واللعب فى الإمتثال الإجمالى ٦٠٦

الملاحظات ٦٠٧

تقييم الملاحظات ٦٠٧

مختارنا فى المناقشه ٦٠٨

الدليل السادس: الإمتثال الإجمالى أكثر عبوديه من الإحتياط ٦١١

الشك فى كفايه الإمتثال الإجمالى ٦١٤

تقريب البراءه ٦١٤

تصوير الإشتغال ٦١٤

ضابطه جريان البراءه أو الإشتغال فى بعض الحالات الغامضه ٦١٥

هل البراءه تجرى فى غير المجعول؟ ٦١٥

هل العباديه مجعوله؟ ٦١٨

عدم جريان البرائه فى بعض الأغراض ٦١٨

الفهرس ٦٢٥

ص: ٥٤٧

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](http://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 آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

