



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

المجلد الاصل

تاليف

السيد محمد اسحاق الفياض

الجزء الثاني



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٧	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابل) المجلد ٧
١٧	اشاره
١٨	هويه الكتاب
٢٢	مبحث القطع
٢٢	اشاره
٢٢	امالمقدمه: ففيها أمور:
٢٢	الأمر الاول: أنه لا شبهه في ان مسأله القطع ليست من المسائل الأصوليه لنكتتين:
٢٢	الامر الثاني: ان مسأله القطع اذا لم تكن بنفسها من المسائل الأصوليه
٢٥	الامر الثالث: ان الاحكام المجعوله في الشريعه المقدسه على نوعين:
٢٧	مقدمات في الاجتهاد
٢٧	اشاره
٣٤	هل الاستصحاب وظئفه ظاهره للمجتهد
٤٠	أنحاء إثبات الأحكام الشرعيه الواقعيه
٤٧	الثاني هل يجوز التبويض في التقليد؟
٥٢	الفصل الاول: فيه جهات
٥٢	الجهه الأولى: في تقسيم المكلف
٥٢	اشاره
٦٦	نتيجه البحث عدّه نقاط:
٦٨	الجهه الثانيه: في حجيه القطع و الأقوال فيها
٦٨	اشاره
٦٩	تعليق المصنف (حفظه الله) على الأقوال
٧٢	أنحاء الأمر الواقعي
٧٥	بيان القول الثالث
٧٨	التعليق على القول الثالث
٨٣	نتيجه البحث

- ٨٤ الجبهه الثالثه: التجزى
- ٨٤ يقع الكلام هنا فى عدّه نقاط:
- ٨٤ النقطه الأولى: إن القطع إذا تعلق بالتكليف المولوى الإلزامى
- ٨٥ النقطه الثانيه: ان حكم العقل بقبح مخالفه المولى و استحقات الإدانه و العقوبه، هل هو مختصّ بموارد مخالفه القطع المطابق للواقع، أو يعمّ التجزى
- ٨٥ اشاره
- ٨٥ ذكر الأقوال فيه
- ٨٥ فى بيان موضوع حق الطاعه
- ٨٩ الصحيح فى موضوع حق الطاعه
- ٩١ ما ذكره النائينى قدّس سرّه و الرد عليه
- ٩٤ الاستدلال على عدم قبح التجزى قد استدل على ذلك بوجه:
- ٩٤ الوجه الاول: ما افاده المحقق الخراسانى (ره) فى حاشيته على رسائل الشيخ (ره) و حاصل ما افاده، انه يستحيل اتصاف الفعل المتجزى به بالقبح
- ٩٥ الرد على الاستدلال
- ٩٦ مبرر الجعل من المولى
- ٩٨ عدم صلاحية الإراده لأن تكون ملاكا لاختياريه الفعل
- ٩٩ الوجه الثاني: ايضا ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (ره) من ان اختياريه الفعل منوطه بالالتفات الى الفعل بعنوانه الخاص و اسمه المخصوص المميّز
- ١٠٠ إيراد النائينى على الآخوند قدّس سرّه و الإشكال عليه
- ١٠٠ الصحيح فى الجواب
- ١٠٣ الوجه الثالث: التفصيل بين التجزى فى الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه
- ١٠٣ الجواب عن التفصيل المتقدم
- ١٠٤ الوجه الرابع: تفصيل صاحب الفصول فى التجزى و الجواب عنه
- ١٠٥ الوجه الخامس: تفصيل الشيخ قدّس سرّه بين العاصى و المتجزى
- ١٠٦ الجواب عن تفصيل الشيخ الأنصارى قدّس سرّه
- ١٠٧ الوجه السادس: بيان مختار النائينى قدّس سرّه و الرد عليه
- ١٠٨ الصحيح استحقات المتجزى العقاب
- ١٠٩ نتيجته البحث
- ١١٠ النقطه الثالثه: فى حرمه الفعل المتجزى به شرعا و عدمها
- ١١٠ اشاره
- ١١٠ الاستدلال على الحرمة:

- الوجه الأول: بإطلاقات الأدله الأوليه فى الكتاب و السنه ١١٠
- الرد على الوجه الأول ١١٢
- جواب السيد الأستاذ قدس سزه على مقدمه الثانيه ١١٦
- الرد عليه جواب السيد الأستاذ قدس سزه ١١٨
- الوجه الثاني: التمسك بقاعده الملازمه ١٢٠
- فى القاعده الملازمه بين حكم العقل بحسن شىء او قبحه و بين حكم الشرع بالوجوب او الحرمة مقامان - ١٢١
- المقام الأول: فى أصل ثبوت الملازمه ١٢١
- المقام الثاني: فى تطبيق هذه الكبرى على المقام ١٢٩
- اختصاص الملازمه بالحكم العقلى فى سلسله علل الأحكام ١٣٢
- كلام النائينى قدس سزه فى عدم استكشاف حرمة التجزى من قاعده الملازمه ١٣٥
- التصورات فى المسأله ١٣٦
- المناقشه فى جميع التصورات ١٣٧
- اجتماع المثليين فى موضوع واحد ١٣٩
- مناقشه السيد الأستاذ فى التصور الثالث ١٤١
- ما ذكره المحقق النائينى قدس سزه فيما لو كان التجزى ثابتاً بدليل آخر ١٤٣
- هل تنطبق قاعده الملازمه بين حكم الشرع و العقل النظرى على مسأله التجزى ١٤٥
- الوجه الرابع: الروايات التى استدلت بها على حرمة التجزى ١٤٨
- التنبيه على بعض الأمور ١٥٢
- نتيجه البحث عن حرمة التجزى عده نقاط: ١٦١
- اقسام القطع ١٦٦
- اشاره ١٦٦
- المقام الأول: فى أقسام القطع ١٦٦
- اشاره ١٦٦
- تقسيم الشيخ قدس سزه القطع الموضوعى و الرد عليه ١٦٦
- تقسيم المحقق الخراسانى قدس سزه القطع الموضوعى ١٧٠
- نتيجه الأبحاث المتقدمه ١٧٣
- المقام الثاني: ان القطع المأخوذ فى موضوع الحكم، فتارة يكون ممتثلاً فى القطع بالموضوع الخارجى و اخرى فى القطع بالحكم الشرعى ١٧٤
- اشاره ١٧٤

- ١٨٣----- النسبه بين ما دلّ على حرمه شرب الخمر و ما دل على شرب الخمر المقطوع حرمته
- ١٨٥----- الفرق بين هذا البحث و البحث المتقدم من أبحاث التجزى
- ١٨٥----- اشاره
- ١٩٠----- نتيجته البحث
- ١٩٧----- هل يمكن أخذ العلم بالحكم فى نفسه بلحاظ مرتبتين
- ٢٠٣----- مسأله صحه التمام موضع القصر
- ٢٠٣----- اشاره
- ٢٠٧----- نتيجته البحث
- ٢٠٧----- التعرض لكلام السيد الأستاذ قدس سره فى إطلاق الحكم
- ٢٠٧----- اشاره
- ٢١٢----- نقد كلام السيد الأستاذ قدس سره
- ٢٢١----- التقابل بين العلم و الجهل
- ٢٢١----- اشاره
- ٢٢٣----- نتيجته البحث عدّه نقاط:
- ٢٢٧----- بقى فى المقام مسألتان:
- ٢٢٧----- المسأله الأولى: هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى موضوع نفس هذا الحكم
- ٢٣٢----- صور المسأله
- ٢٣٢----- المسأله الثانيه: أخذ الظن بالكف فى موضوع حكم
- ٢٤٣----- نتيجته البحث عدّه نقاط:
- ٢٤٤----- قيام الامارات مقام القطع
- ٢٤٤----- اشاره
- ٢٤٤----- قيام الإمارات مقام القطع الطريقي
- ٢٤٤----- اشاره
- ٢٤٨----- شبهه استحاله قيام الإمارات مقام القطع ثبوتا و الجواب عنه
- ٢٥٧----- قيام الإمارات مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه
- ٢٥٧----- اشاره
- ٢٥٨----- المرحله الأولى: فى امكان ذلك ثبوتا
- ٢٥٨----- اشاره

- ٢٥٨ المناقشه فيما ذكره المحقق الخراسانى قدّس سرّه من وجوه
- ٢٥٩ عدّه محاولات لدفع محذور لزوم الجمع بين اللحاظ الألى و الاستقلالى فى شىء واحد
- ٢٦٦ الاشكال فى الكفايه على المحاوله الخامسه
- ٢٦٧ تعليقتان للمصنّف على المحقق الخراسانى قدّس سرّه
- ٢٧١ معنى آخر لكلام الكفايه مع ذكر مقدمات
- ٢٧٣ مناقشه المقدمات
- ٢٨٠ موقف المحقق العراقى مما أفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه
- ٢٨٢ مناقشه المصنّف لهذه المحاوله
- ٢٨٦ النظرية التى تبنتها مدرسه المحقق النائينى قدّس سرّه
- ٢٨٧ مناقشه المصنّف لكلام النائينى قدّس سرّه ثبوتاً
- ٢٩٣ تتمه البحث فى مقام الإثبات
- ٢٩٩ نتائج البحث عدّه نقاط:
- ٣٠٤ قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصفتى
- ٣٠٤ اشاره
- ٣٠٤ تفسيرين للقطع الصفتى
- ٣٠٧ عدم قيام الامارات مقام القطع الموضوعى مطلقاً
- ٣٠٧ نتائج البحث
- ٣١٠ فى قيام الأصول العمليه الشرعيه مقام القطع
- ٣١٠ اشاره
- ٣١٠ فى قيام الأصول العمليه غير المحرزه
- ٣١٠ اشاره
- ٣١١ مناقشه كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه
- ٣١٢ فى قيام الأصول العمليه المحرزه
- ٣١٢ اشاره
- ٣١٢ نقد كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه
- ٣١٤ فى قيام قاعدتى الفراغ و التجاوز
- ٣١٦ حجيه الدليل العقلى
- ٣١٦ تقسيم الدليل العقلى

اما المقام الاول: في الدليل العقلي النظري و كلام الأخباريين في الدليل العقلي النظري و الرد عليه ٣١٧

اشاره ٣١٧

تمسك الأخباريين بالروايات و الرد عليهم ٣١٨

اشاره ٣١٨

المحتمل الأول في الروايات انها في مقام التوبيخ على التساهل و التسامح في الفحص عن الأدله الشرعيه و التوغل في الادله العقلية بدون التحقيق و النظر الى جهات المسأله ٣١٨

المحتمل الثاني انها في مقام بيان بطلان العباده بدون معرفه الامام (عليه السلام) و الثالث: انها تدل على المنع من استنباط الاحكام الشرعيه من الادله العقلية الظننيه ٣١٩

منشأ الخطأ في الدليل النظري ٣٢٢

الروايات المستدل بها على عدم حجيه الدليل العقلي في مرتبه الوصول ٣٢٤

اشاره ٣٢٤

دفع الاستدلال بها ٣٢٥

مناقشه كلام الشيخ قدس سره ٣٢٦

جواب المحقق النائيني قدس سره عن هذه الروايات و الرد عليه ٣٢٦

نتيجه البحث ٣٢٧

محاولة المحقق العراقي لتوجيه الاخباريين ٣٢٩

اشاره ٣٢٩

مناقشه هذه المحاوله ٣٣٠

تنبيه: في مراد الاخباريين ٣٣١

المقام الثاني: البحث عن حجيه الدليل العقلي العملي ٣٣١

اشاره ٣٣١

إن الملازمه بين حكم العقل العملي و حكم الشارع هل هي ثابتة أولا؟ ٣٣٤

دعوى استحاله الملازمه ٣٣٨

نتائج البحث عده نقاط: ٣٤١

الموافقه الالتزاميه و الكلام فيها من جهات ٣٤٥

اشاره ٣٤٥

الجهه الأولى اما الاول فلان الكتاب و السنه يدلان على وجوب الموافقه العمليه في الخارج ٣٤٥

الجهه الثانيه و اما الثاني و هو العقل ٣٤٥

الجهه الثالثه: هل يكون وجوب الالتزام القلبي مانعا عن جريان الأصول المؤمنه في أطراف العلم الإجمالي ٣٤٦

اشاره ٣٤٦

- و يمكن تقريبه باحد وجوه ٣٤٤
- الوجه الاول: ان جريان الاصول المؤمنه فى اطراف العلم الإجمالى يؤدى الى الالتزام بالمتنافيين و هو محال ٣٤٤
- الوجه الثانى: ان موضوع وجوب الالتزام فى اطراف العلم الاجمالي، هو الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال ٣٤٧
- الوجه الثالث للمنع و جواب السيد الخوئى قدس سزه ٣٤٨
- وجوب الالتزام بالتكليف الواصل إجمالاً هل يمنع عن جريان الأصول المؤمنه فى أطرافه؟ ٣٥٢
- نتائج البحث عدة نقاط: ٣٥٤
- مبحث العلم الاجمالي ٣٥٨
- اشاره ٣٥٨
- الجهه الأولى: فى تفسير حقيقه العلم الإجمالى ٣٥٨
- اشاره ٣٥٨
- الاتجاه الأول للمحقق الخراسانى قدس سزه و الرد عليه ٣٥٨
- الاتجاه الثانى ما تبنته مدرسه المحقق النائينى قدس سزه ٣٦٠
- اشاره ٣٦٠
- البرهنه على ذلك بطريقتين ٣٦١
- المناقشه فى بعض زوايا ما تبنته مدرسه المحقق النائينى قدس سزه ٣٦٣
- نتيجه البحث ٣٦٤
- الاتجاه الثالث ما ذهب إليه المحقق العراقى قدس سزه ٣٦٧
- اشاره ٣٦٧
- ما أورده عليه المحقق الأصفهاني قدس سزه ٣٦٨
- المناقشه فى إيراد المحقق الأصفهاني قدس سزه ٣٦٨
- تفصيل كلام المحقق العراقى و الرد عليه ٣٦٨
- الجهه الثانيه: تنجيز العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه ٣٧٢
- اشاره ٣٧٢
- نتيجه البحث ٣٧٤
- تنويع الحكم الظاهرى ٣٧٧
- اشاره ٣٧٧
- عدم التنافى بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى ٣٧٨
- عدم التنافى بين الحكم الظاهرى الترخيصى و الحكم الواقعى الإلزامى ٣٧٩

- ٣٨٤ ----- ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من عدم الفرق بين العلم الإجمالي و العلم التفصيلي في التنجيز
- ٣٨٤ ----- الجواب عن هذا الاستدلال
- ٣٨٥ ----- هل يمكن شمول أدله الأحكام الظاهرية الترخيصية لأطراف العلم الإجمالي إثباتاً
- ٣٨٥ ----- اشارة
- ٣٨٥ ----- و الجواب ان الكلام يقع في مقامين:
- ٣٨٥ ----- المقام الأول: في شمول أدله حجيه الأمارات
- ٣٨٥ ----- المقام الثاني: في شمول أدله حجيه الأصول العمليه
- ٣٨٦ ----- بيان مسلك مدرسه المحقق النائيني قدس سره
- ٣٨٧ ----- مناقشه لبعض الاتجاهات
- ٣٩٠ ----- كلام المحقق الخراساني قدس سره في عدم عليه العلم الإجمالي للتنجيز
- ٣٩٠ ----- اشارة
- ٣٩٢ ----- مناقشه كلام محقق خراساني ففيه وجوه
- ٣٩٢ ----- الوجه الأول: ان ما ذكره (ره) من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف
- ٣٩٤ ----- الوجه الثاني: ان ما ذكره (ره) من ان الحكم الواقعي اذا كان فعلياً من تمام الجهات
- ٣٩٧ ----- الوجه الثالث: ان الحكم الواقعي في موارد العلم الاجمالي اذا لم يكن فعلياً من جميع الجهات
- ٣٩٨ ----- الوجه الرابع: ان المستفاد من مجموع كلماته (ره) ان التكليف المعلوم بالاجمال اذا كان فعلياً من جميع الجهات
- ٣٩٩ ----- الجبهه الثالثه: في وجوب الموافقه القطعيه العمليه و نتكلم فيه في مقامين:
- ٣٩٩ ----- اشارة
- ٣٩٩ ----- المقام الأول: في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه
- ٣٩٩ ----- اشارة
- ٣٩٩ ----- بيان المسلك الأول
- ٤٠٠ ----- المناقشه فيه
- ٤٠٤ ----- المسلك الثاني ان العلم الاجمالي لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره و هو اختيار السيد الأستاذ قدس سره
- ٤٠٦ ----- المناقشه في المسلك الثاني
- ٤١٠ ----- الثمره بين القولين
- ٤١٣ ----- المقام الثاني: أن تنجيز العلم الإجمالي هل يكون بنحو الاقتضاء أو العله التامه
- ٤١٣ ----- اشارة
- ٤١٥ ----- قولان في المسأله:

- ٤١٥ القول الأول للمحقق النائيني قدّس سرّه و هو ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه
- ٤١٦ مناقشه كلامه
- ٤١٧ القول الثاني: ان العلم الاجمالي عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه
- ٤١٨ الصحيح في المقام
- ٤١٩ كلام المحقق العراقي قدّس سرّه المقام
- ٤٢٠ الرد على المحقق العراقي قدّس سرّه
- ٤٢٣ كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه في عدم شمول الإطلاق... و الرد عليه
- ٤٢٨ نتائج البحث عده نقاط
- ٤٣٦ الامتثال الاجمالي
- ٤٣٦ اشاره
- ٤٣٦ المقام الأول: في كفايه الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي في التوصليات
- ٤٣٧ المقام الثاني: الامتثال الإجمالي في العبادات
- ٤٣٧ اشاره
- ٤٣٧ الوجه الاول و هو مختار المحقق النائيني قدّس سرّه من ان عباديه العباده متقومه بالحسن و القرب و الرد عليه
- ٤٣٧ اشاره
- ٤٣٨ بيان السيد الأستاذ قدّس سرّه و مناقشته
- ٤٤٠ حكم الشك في المقام
- ٤٤٠ كلام المحقق النائيني قدّس سرّه
- ٤٤٠ هل يعود الشك في المقام إلى الشك في التعيين و التخيير أو لا ؟
- ٤٤١ تعليق على كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه
- ٤٤٤ الوجه الثاني: ان صحه العباده متقومه بقصد اسمها الخاص المميز و الرد عليه
- ٤٤٤ اشاره
- ٤٤٤ الاستدلال على اعتبار التمييز في صحه العبادات و الجواب عنه
- ٤٤٦ الوجه الثالث: ان الامتثال الاجمالي يستلزم التكرار في العمل و هو مع التمكن من الامتثال التفصيلي لعب بامر المولي و لهو و الرد عليه
- ٤٤٦ اشاره
- ٤٤٩ الصحيح في الجواب و خلاصه المطلب
- ٤٥٢ فروع
- ٤٥٢ اشاره

- ٤٥٢ ----- الفرع الأول: ما إذا علم شخص بجنابته أو جنابه صاحبه
- ٤٥٦ ----- الفرع الثاني: ما إذا اختلف شخصان في البيع و الهبه
- ٤٦١ ----- الفرع الثالث: إذا اختلف البائع و المشتري في الثمن و المثمن
- ٤٧١ ----- الفرع الرابع: ما إذا أودع شخص عند ثالث درهما و أودع الآخر درهمين ثم...
- ٤٧٤ ----- (نتائج البحث متمثله في عدة نقاط)
- ٤٧٦ ----- (مبحث الظن)
- ٤٧٦ ----- اشاره
- ٤٧٦ ----- المقام الأول: هل إن حجيه الظن ذاتيه أو إنها جعليه
- ٤٧٦ ----- اشاره
- ٤٧٧ ----- كلام المحقق الخراساني قدس سره ما نسبه إلى بعض المحققين
- ٤٧٧ ----- اشاره
- ٤٧٨ ----- مناقشه تعلييل المحقق الخراساني قدس سره
- ٤٨٠ ----- المقام الثاني: هل يمكن جعل الحجيه للظن فيقع في موردين
- ٤٨٠ ----- اشاره
- ٤٨٠ ----- اما الكلام في المورد الاول، فقد ذكر شيخنا الانصاري (ره) ان جعل الحجيه للظن في نفسه بمكان من الامكان
- ٤٨٠ ----- اشاره
- ٤٨٠ ----- ما أورده المحقق الخراساني قدس سره
- ٤٨٠ ----- اشاره
- ٤٨١ ----- جواب السيد الأستاذ عن هذه الاشكالات
- ٤٨٢ ----- المناقشه في جواب السيد الأستاذ قدس سره
- ٤٨٦ ----- الكلام في المورد الثاني في المحاذير التي يستلزمها جعل الحجيه
- ٤٨٦ ----- اشاره
- ٤٨٧ ----- الإجابة عن المحاذير الثلاثه بعده وجوه
- ٤٨٧ ----- اشاره
- ٤٨٧ ----- الوجه الأول: للمحقق الخراساني قدس سره ما ذكره المحقق الخراساني (ره)، من ان هذه الاشكالات جميعا مبنيه على ان يكون المراد من جعل الحجيه و الرد عليه
- ٤٩١ ----- عدم التنافي بين الاحكام الظاهريه الالزاميه و الواقعيه
- ٤٩٧ ----- الوجه الثاني: ما ذكر المحقق النائيني قدس سره من ان المجعول في باب الطرق و الامارات انما هو الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعبدى و الغاء احتمال الخلاف
- ٤٩٨ ----- مناقشه الوجه الثاني

٥٠١	الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره في دفع محذور التنافي
٥٠١	طريق الاول الالتزام بالمصلحة السلوكيه
٥٠٢	تفسير سببيه المعتزله
٥٠٤	تفسير سببيه الإماميه
٥٠٥	إيراد السيد الأستاذ على الشيخ الأنصاري قدس سره
٥٠٦	تعليق على السيد الأستاذ قدس سره
٥٠٦	اما التعليق الاول، فلان اماريه الاماره متقومه باحتمال اصابته للواقع و احتمال عدم اصابته له
٥٠٩	واما التعليق الثاني، فلان كلا الدليلين غير تام:
٥٠٩	اما امر الاول و هو الاجماع
٥٠٩	الأمر الثاني: عدم ورود اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل في الأخبار
٥١٤	عدم المساعده على المصلحة السلوكيه
٥١٥	الطريق الثاني: في دفع محذور الاجتماع
٥١٥	الجواب عن هذا الطريق من وجوه
٥١٦	اشكال آخر على هذا الطريق
٥١٧	المناقشه في هذا الإشكال
٥١٩	محصل ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره
٥٢٠	تفسير المحقق النائيني قدس سره الطوليه بين الحكم الظاهري و الواقعي
٥٢٢	الطريق الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره
٥٢٤	النظر فيما أفاده
٥٢٨	الطريق الرابع: ما ذكره المحقق العراقي قدس سره
٥٢٩	الجواب عن هذا الطريق
٥٣٠	الصحيح في مشكله الجمع بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه
٥٣٠	تقسيم الأحكام الظاهريه
٥٣٣	الإيراد على هذا الجمع و الجواب عنه
٥٣٥	عدم التنافي في مرحله الامتثال و المبادئ
٥٣٨	حل الإشكال في الأحكام الظاهريه الترخيصيه
٥٤٣	نظريه لبعض المحققين قدس سره
٥٤٨	نتائج البحث عدده نقاط :

٥٥٢ الفهرس

٥٧١ تعريف مركز

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ - م

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲.

۹۷۸-۶۰۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسی بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم کتاب حاضر توسط انتشارات عزيزی منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم کتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: کتابنامه.

مندرجات: - ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف م۹ ۲ ۱۳۰۰ ي

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۸۵۹۳

ص: ۱

هویه الكتاب

اسم الكتاب:... المباحث الاصوليه ج ٧

المؤلف:... آيه الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض (دام ظلّه)

الناشر:... مكتب سماحته

الطبعه:... ١٤٢٦ هـ - ق الاولى

المطبعه:... شريعت

الكمبيوتر:... محمد عرفاني

الكميه:... ١٠٠٠٠

ص: ٢

فيه فصول و مقدمه

اما المقدمة: ففيها أمور:

الأمر الأول: أنه لا شبهه في ان مسأله القطع ليست من المسائل الأصوليه لنكتتين:

الأولى: ان المسائل الأصوليه مسائل نظريه ترتبط باعمال النظر والفكر، ومن هنا قلنا ان علم الأصول قد وضع لتكوين النظريات العامه والقواعد المشتركه على وفق شروطها العامه في الحدود المسموح بها شرعاً، والفقاه قد وضع لتطبيق تلك القواعد العامه على عناصرها الخاصه، و لذلك تكون نسبه علم الاصول الى علم الفقه نسبه العلم النظرى الى العلم التطبيقى.

و حيث ان مسأله القطع مسأله وجدانيه، فلا تكون من المسائل الأصوليه.

الثانيه: ان المسائل الاصوليه قواعد عامه مشتركه يستعملها الفقيه في طريق اثبات الجعل الشرعى و حيث ان مسأله القطع في نفسها قطع بالحكم الشرعى مباشره لانها واسطه لاثباته، فلا تكون من المسائل الأصوليه.

الامر الثاني: ان مسأله القطع اذا لم تكن بنفسها من المسائل الأصوليه

، فهل تكون من نتائجها؟ فيه و جهان:

فذهب السيد الاستاذ (ره) الى انها نتيجة للمسأله الأصوليه، و قد أفاد في وجه ذلك ان المسائل الأصوليه على اقسام، منها ما يوصل الى معرفه الحكم

الشرعى بعلم وجدانى و بنحو الجزم والقطع، و منها ما يوصل الى معرفه الحكم الشرعى بعلم تعيىدى، و منها ما يعين الوظيفه العمليه الشرعيه، و منها ما يعين الوظيفه العمليه العقلية (١) هذا.

و لكن الصحيح فى المقام ان يقال ان مسأله القطع كما انها ليست من المسائل الاصوليه، كذلك ليست من نتائجها ايضاً، والسبب فى ذلك ما تقدم منا فى مستهلّ بحث الأصول، ان المسائل الاصوليه مسائل نظريه تتكون باعمال النظر والفكر، و لهذا يكون تكوينها بيد المجتهد، و من هنا قلنا ان علم الاصول موضوع لممارسه النظريات العامه والقواعد المشتركه بغايه التفكير الفقهي النظرى و هو تطبيقها على عناصرها الخاصه فى مقام عمليه الاستنباط، و عليه فكما ان تكوين المسائل الاصوليه و تحديدها كنظريات عامه و قواعد مشتركه فى الحدود المسموح بها نظري، فكذلك تطبيقها على مصاديقها فى الفقه فى مقام عمليه الاستنتاج والاستنباط نظري و بحاجه الى اعمال النظر والفكر فى كافه اتجاهات هذا التطبيق و حدوده، فاذن لا يعقل ان تكون النتيجة الفقهيّه قطعيه، والمسأله الاصوليه ظنيّه و غير قطعيّه.

و ان شئت قلت:

ان نسبه علم الاصول الى علم الفقه نسبه العلم النظرى الى العلم التطبيقي، ونتيجه ذلك هى ان كلما كان الباحث الاصولى أدق و اعمق فى التفكير الاصولى و تكوين النظريات العامه والقواعد المشتركه، كان ادق و اعمق فى تطبيقاتها على عناصرها الخاصه فى الفقه بنفس المستوى، فاذا بلغ مستوى التفكير الاصولى درجه بالغه فى الدقه والعمق، بلغ مستوى التفكير الفقهي نفس الدرجه،

ص:٦

لأنّ الذهنیه الاصولیه النظریّه ترتبط بالذهنیه الفقهیّه التطبیقیه فی تمام المراتب والمراحل والدرجات، علی اساس ان الذهنیه الاصولیه اذا بلغت درجه اکر عمقاً و اکثر دقه و تحقیقاً، انعکست تماماً فی الذهنیه الفقهیّه و تطلب فی مجال التطبيق دقه اکثر و تحقیقاً أعمق، و علی ضوء ذلك فلا یتصور ان تكون مسأله القطع نتیجه المسأله الاصولیه، ضروره ان المسأله اذا كانت نظریه فتطبیقها علی عناصرها ایضاً نظری، فلا یعقل ان یکون قطعياً، و إلاّ لزم خلف فرض كون المسأله نظریه، و اما ما ذکره (ره) من أن نتیجه فی المباحث العقلیه غیر المستقله قطعیه، فلا یمکن المساعده علیه.

اما أولاً فلان المباحث المذكوره مباحث نظریه و مورد لتبادل الافکار والأنظار بین الأصولیین نفیاً و اثباتاً.

و ثانیاً علی تقدیر تسلیم ان تلك المباحث مباحث قطعیه وجدانیه، إلاّ ان استنباط الحكم الشرعی منها یتوقف علی ضمّ مقدمه شرعیه الیه، کوجوب مقدمه الواجب و حرمة الضد و نحوهما وهی ظنیه، و بحکم أن نتیجه تابعه لأخس المقدمتین، فلامحاله تكون ظنیه.

وثالثاً ما ذکرناه فی مستهلّ بحث الاصول، ان المباحث المذكوره لیست من المسائل الاصولیه، لان ضابط اصولیه المسأله غیر متوفر فیها و هو وقوعها فی طریق عملیه الاستنباط مباشره، والمفروض ان تلك المسائل لم تقع فی طریق عملیه الاستنباط كذلك، لان الواقع فی طریق العملیه مسائل اخرى کمسأله الترتب و قواعد باب التزاحم، و علیه فالمسائل المذكوره من المبادئ لامن المسائل الاصولیه، و من هنا لو كانت هناك روایه قطعیه سنداً و دلالة وجهه،

فمدلولها وهو الحكم الشرعى ايضاً قطعى و ثابت بالوجدان مباشره بدون توسط المسأله الاصوليه، و نسبه هذا الحكم القعطى الى المجتهد و غيره على حدّ سواء، فلا يرجع العامى الى المجتهد فيه، باعتبار انه وصل الى المكلف مباشره بدون دخل لنظر المجتهد فيه.

و عليه فرجوع العامى الى المجتهد فى مثل هذه المسائل من باب الرجوع الى ناقل المسأله لامن باب التقليد والرجوع الى رأيه فيها.

الامر الثالث: ان الاحكام المجعوله فى الشريعه المقدسه على نوعين:

النوع الاول: الاحكام الشرعيه التى لاتزال تحتفظ بضرورتها اوقطعيتها رغم فصل تلك الاحكام عن عصر التشريع بفتريه زمنيّه طويله و عبر القرون المتطاوله، وهذا النوع من الاحكام الشرعيه التى تتمتع بطابع ضرورى لاتتجاوز نسبهته الى مجموع من الاحكام التشريعيّه عن خمس او سته فى المائه بنسبه تقريبيّه، و موقف جميع اصناف المكلف و افراده امام هذا النوع من الاحكام الشرعيّه على حد سواء، ولا يرجع غير المجتهد الى المجتهد فى ذلك النوع من الأحكام الشرعيّه، لفرض انها وصلت الى الناس من عصر التشريع الى زماننا هذا مباشره بدون دخل لنظر المجتهد و رأيه فى وصولها، و لهذا لاموضوع لعمليه الاجتهاد والتقليد فى تلك الاحكام أصلاً.

النوع الثانى: الاحكام الشرعيه النظرية، و هذا النوع من الاحكام الشرعيه يتوقف اثباته على عمليه الاجتهاد والاستنباط، مثلاً الروايات الوارده من الائمة الاطهار (عليهم السلام) لابد من النظر فيها والتحقق فى جميع جهاتها من السند والدلاله والجهه، على أساس ان غالب تلك الروايات ظتيه من كافه

الجهات، و على المجتهد اثبات سندها و دلالتها وجهتها وفق شروطها فى الحدود المسموح بها شرعاً كمنظريات عامه و قواعد مشتركه فى الاصول، فاذا اثبت حجيه اخبارالثقه من جميع الجهات كقاعده عامه، و قام خبرثقه خاصه على وجوب السوره فى الصلاه، فلا بدّ من التحقيق فى مرحله التطبيق كالنظر الى ان هذا الخبر واجد لشروط حجيه اخبارالثقه، فاذا كان واجداً لها، فلا بدّ حينئذ من الفحص عن ان له معارضا او لا، و اذا لم يكن له معارض، فهل القرينه موجوده على خلافه او لا، فاذا لم يكن لا هذا ولا تلك، فعندئذ ينظر الى دلالتة وجهته، فاذا كان تاماً من هاتين الجهتين ايضا، يقوم بعملية التطبيق و يفتى حينئذ بوجوب السوره فى الصلاه و هكذا، ثم انه اذا كان له معارض، فلا بدّ من الرجوع الى مرجحات باب التعارض، فان كان لاحدهما مرجح قدّم على الآخر و الآخر فيسقطان معاً فيرجع الى العام الفوقى ان كان و الا فالى الاصل العملى، و من الطبيعى ان تشخيص كل ذلك بحاجه الى اعمال النظر بدقه وهو خارج عن قدره غيرالمجتهد المطلق، لانه كما لا يقدر على تكوين النظريات العامه والقواعد المشتركه فى الاصول، كذلك لا يقدر على تطبيقها على عناصرها الخاصه فى الفقه، فان لكل منهما شروطا عامه و غير المجتهد لا يقدر على توفيرها كما هو المطلوب والصحيح، فلذلك يكون وجوب التقليد والرجوع الى المجتهد الجامع للشرائط منها الأعلّميه فى تعيين وظائفه الدينيه امر ضرورى بعد فرض ان التكليف عنه غيرساقط.

فالتّتيجه ان عمليه الاجتهاد والتقليد عمليتان ضروريتان فى الشريعه الاسلاميه بحكم ضروره التبعيه للدين، هذا اضافه الى ان التقليد امر موافق

للفطره والجلبه، و قبل الدخول فى تفاصيل قضيه التقليد و تخريجها على اساس انه من صغريات كبرى الرجوع الى اهل الخبره
نقدم عده مقدمات:

مقدمات فى الاجتهاد

اشاره

المقدمه الاولى: ان اجتهاد المجتهد تاره يكون ملحوظا بجانبه الذاتى واخرى بجانبه الموضوعى، و نقصد بالأول المعلوم بالذات
القائم بنفس المجتهد، و بالثانى المعلوم بالعرض الخارج عن افق الذهن المرئى بالمعلوم بالذات و المحكى به، اما الاجتهاد على
اللحاظ الاول، فلما اثر له لانه مجرد صورته الحكم فى افق الذهن كصور سائر الاشياء فيه، و اما على اللحاظ الثانى، فله اثر لانه
الحكم الشرعى الاسلامى الثابت بالاجتهاد فى خارج افق الذهن و الاثر مترتب عليه، لانه و ان كان وليد اجتهاد المجتهد إلا انه
ذات طابع اسلامى، فلذلك يترتب عليه اثر فى الظاهر، او فقل ان واقع التشريع الاسلامى و ان كان واحداً ولا يتعدد بتعدد
اجتهادات المجتهدين و آرائهم، باعتبار انه ليس وليد افكارهم، فان ماهو وليد افكارهم هو الاحكام الاجتهاديه، وحيث انها مرآه
لواقع التشريع الاسلامى، فتكون ذات طابع اسلامى، و ماهو موضوع الآثار فى الخارج و مصب التقليد هو الاجتهاد الموضوعى
للاذاتى.

المقدمه الثانيه: ان الاجتهاد الموضوعى لا ينتفى بموت المجتهد بل هو باق ببقاء الشريعه المقدسه، لانه المنتفى بموته انما
هو الاجتهاد الذاتى المتمثل فى الصور الذهنيه القائمه بنفس المجتهد، و لعل الخلط بين الاجتهاد الذاتى والاجتهاد الموضوعى،
أدى الى القول بان آراء المجتهد تزول بموته، و على هذا الاساس بنى صاحب هذا القول على عدم جواز البقاء على تقليد
الميت، و لكن قد عرفت ان ما يزول بموت المجتهد انما هو اجتهاده الذاتى دون اجتهاده الموضوعى، فانه ثابت

فى الواقع باعتبار أنه خارج عن افق ذهنه، سواءً كان المجتهد حيّاً ام ميتاً، فاذا افتى بوجوب السوره فى الصلاه، فهذه الفتوى باقيه و ان كان المجتهد قد مات كما هو الحال فى سائر اخبار اهل الخبره والبصيره كالطبيب والمهندس وماشاكلهما. ثم ان اجتهاد المجتهد كما انه حجه على نفسه كذلك حجه على غيره اذا كان واجداً لشروط التقليد منها الأعلمیة.

اما انه حجه على المجتهد نفسه، فعلى ضوء انه استنبط من الادله الاجتهاديه التى تكون حجه كظواهر الكتاب والسنة و اخبار الثقه، والمفروض ان اجتهاده يكون نتيجة تطبيق حجه تلك الادله كقاعده عامه على عناصرها الخاصه، و حينئذ يكون اجتهاده حجه على نفسه من باب حجه الظن الخاص، و اما اذا فرضنا ان حجيتها لم تثبت بدليل خاص و انما تثبت بدليل الانسداد، فيكون اجتهاده حجه من باب الظن المطلق.

و على الجملة فالمجتهد بحكم ان التكليف الشرعى لم يسقط عنه، فلا بد ان يعمل برأيه و اجتهاده و ان كان باب العلم والعلمى منسداً عليه.

و اما انه حجه على غيره اذا توفرت شروطها، فبحكم ان التكليف غير ساقط عنه ولا طريق له غير العمل باجتهاد المجتهد و فتاويه، فيكون الرجوع اليه مضافاً الى انه داخل فى كبرى الرجوع الى اهل الخبره ضرورياً بحكم ضروره تبعيته للدين و عدم سقوط التكليف عنه حتى فيما اذا كان باب العلم والعلمى منسداً على المجتهد، و حينئذ فلا بد للمجتهد من الاحتياط فى الشبهات الحكميه، و حيث ان العامى لا يتمكن من الاحتياط فيها، فوظيفته الرجوع الى المجتهد، و هذا معنى ان الاجتهاد والتقليد عنصران ضروريان فى الاسلام و مستمدان من

المقدمه الثالثه: ان عمليه الاجتهاد واجبه كفاثيه على ائى فرديكون بامكانه الوصول الى هذه المرتبه فى كل عصر و زمن، على اساس انّ الحركه الفكرية الاجتهاديه لابد ان تتطور و تتوسع عصرأ بعد عصر بتطور الحياه العامه و توسعها كذلك فى كافه اتجاهاتها و مجالاتها الاقتصادية والسياسيه والثقافيه والتعليميه و غيرها من المسائل المستحدثه المرتبطه بالحياه العامه، و هذه الحركه الاجتهاديه تؤكّد فى المسلمين اصالتهم الفكرية و شخصيتهم التشريعيه المستقلهه المستمدّه من الكتاب والسنة طول التاريخ و فى كل عصر و قرن، و تحل بها مشاكل الانسان الكبرى فى كافه اتجاهات حياته العامه مهما تطوّرت و توسّعت، هذا هو ميزه الدين الاسلامى، و بعد ذلك يقع الكلام فى ان الرجوع الى المجتهد هل يكون من باب الرجوع الى اهل الخبره، فيه وجهان، فقد يقال كمال قيل انه ليس من باب الرجوع الى اهل الخبره، لان الرجوع اليه مبنى على ان يكون هناك واقع مشترك بين الخبير و غيره، و فى مثله اذا علم الخبير الواقع المشترك، جاز لغيره الرجوع اليه من باب الرجوع الى اهل الخبره، و حيث ان المجتهد ليس عالمأ بالاحكام الواقعيه التى هى مشتركه بينه و بين غيره حتى يكون من اهل الخبره، و انما يكون عالمأ بالاحكام الظاهرية التى هى مختصه به لا-انها مشتركه بينه و بين غيره لاختصاص موضوعها به، فاذن ما هو مشترك بينه و بين غيره، لا يكون عالمأ به و ما يكون عالمأ به، فلا يكون مشتركأ بينه و بين غيره.

والجواب: عن ذلك تاره يكون فى الاصول اللفظيه و اخرى فى الأصول

اما فى الأولى، فلاشبهه فى ان اطلاقات الكتاب والسنة تشمل المجتهد و غير المجتهد، لانها موجهة الى المكلف الجامع بينهما بدون أخذ قيد الاجتهاد فى موضوعها، فاذا لاوجه لتقييدها بالمجتهد، لان مضامينها التى هى عبارة عن الاحكام الشرعية، لاتختص بالمجتهد بل تعم غيره، هذا مما لا كلام فيه. و انما الكلام فى حجيه تلك الاطلاقات، فهل هى مختصة بالمجتهد؟

والجواب: قد يقال بالاختصاص، عل أساس ان حجيتها مشروطه بشروط لايمكن غيرالمجتهد من تحصيلها منها الفحص عن وجود المخصص والمقيد على الخلاف، و منها الفحص عن وجود المعارض اوالدليل الحاكم اوالوارد، و من الواضح ان غير المجتهد لايمكن من الفحص فى الشبهات الحكيمه عن وجود القرائن و غيرها على الخلاف.

و لكن هذا القول غير تام، و ذلك لان عنوان الفحص غير مأخوذ فى موضوع حجيه هذه الادله، لان موضوعها مطلق و غير مقيد به، نعم يكون مقيداً بعدم قيام الحجّه على خلافها، والفحص انما هو من جهة ان الحجّه على الخلاف موجوده فى الواقع اولاً، وعليه فاذا قام المجتهد بالفحص عنها فى مظانها، فان وجدها فالموضوع مقيد، و ان لم يجدها على خلافها فالموضوع مطلق.

و بكلمه ان احراز موضوع حجيه اطلاقات الكتاب والسنة وظيفه المجتهد دون غيره، و اما الحكم الظاهرى وهو الحجيه فهو مشترك بينه و بين غيره، فيجوز له ان يرجع اليه فيها من باب الرجوع الى اهل الخبره.

و بكلمه واضحه ان الاحكام الظاهريه سواء أكانت فى موارد الامارات ام

فى فى موارد الاصول العمليه جميعاً، احكام طريقه والغرض من وراء جعلها الحفاظ على الاحكام الواقعيه بمالها من الملاكات فى الواقع او التسهيل النوعى، و اثرها تنجيز الواقع و تعذيره ولاشأن لها غير ذلك، و لهذا لا تكون مخالفتها موجباً للادانه والعقوبه و موافقتها للمثوبه بقطع النظر عن الاحكام الواقعيه، فان اطاعتها انما هى باطاعه الاحكام الواقعيه و مخالفتها انما هى بمخالفتها، فلا يقتضى لها مخالفه مستقله و الا- لزم خلف فرض كونها احكاماً طريقه، و عليه فيجوز لغير المجتهد ان يرجع اليه فى اثبات الاحكام الواقعيه تنجيزاً أو تعذيراً وهى احكام مشتركه بين الكل على الفرض.

والخلاصه ان ما هو واقع فى الخارج هو رجوع غير المجتهد إليه فى اثبات الاحكام الواقعيه تنجيزاً أو تعذيراً، سواءً كان ذلك بالأمارات الشرعيه أم بالاصول العمليه، ولاشبهه فى ان رجوعه إليه فى ذلك من باب الرجوع الى اهل الخبره.

نعم هنا بحث آخر و هو ان الطريق الى احراز موضوع حجيّه تلك الاطلاقات، هل هو فحص خصوص الا-علم ولاقيمه لفحص غير الأعلم، او فحص مطلق المجتهد، و لكن محل هذا البحث مسأله الاجتهاد والتقليد و تمام الكلام هناك. هذا اضافه الى انه يمكن القول بان فحص المقلد انما هو برجوعه الى المجتهد، فاذا رجع إليه و لم يجد عنده مايدل على الخلاف فقد اكمل الفحص، و حينئذ يكون صغرى الكبرى الوظيفه الظاهريه و موضوعاتها.

و ثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الاحكام الظاهريه مختصه بالمجتهد ولا نعم غيره، إلا انه لاشبهه فى ان المجتهد من اهل الخبره بالنسبه الى الاحكام

الواقعيه المشتركه بينه وبين غيره، ضروره انه لايعتبر في صدق عنوان اهل الخبره عليه ان يكون عالمًا بالاحكام الشرعيه الواقعيه بعلم وجداني، و الا- فلانزمه ان لا-يكون العالم بالعلوم النظرية كالتب و نحوه من اهل الخبره ايضاً، باعتبار انه غير عالم بمسائل هذه العلوم بعلم وجداني بل هو عالم بها من طريق عمليه الاجتهاد والنظر، مثلاً الطبيب لا يكون عالمًا بمسائل الطب وجدانا بل هو عالم بها بالحدس والاجتهاد بتطبيق القواعد العامه على عناصرها الخاصه، فاذا قام طبيب بفحص المريض بالوسائل المتاحه له كالاشعه اوالتحليل واستنتج منه نوع مرضه فاخبره به، فمن الواضح ان هذا الاستنتاج انما هو بتطبيق الكبرى على الصغرى وهو لايفيد غالباً الا- الظن اوالوثوق، مع انه لاشبهه في كون الطبيب من اهل الخبره، والرجوع اليه على أساس رجوع الجاهل الى العالم، و كذلك الحال بالنسبه الى كل اهل فن و نظر، فاذا كان هؤلاء من اهل الخبره بالنسبه الى الواقع المشترك، كان المجتهد ايضاً من اهل الخبره بالنسبه الى الاحكام الواقعيه المشتركه، والنكته في ذلك هي ان الخبرويه معنى نسبي تختلف باختلاف الافراد والعلوم، مثلاً اهل الخبره في العلم الرياضى يختلف عن اهل الخبره في علم الطب و نحوه، فان خبرويته في الاول من جهه انه عالم بمسائل الرياضيه بالواجدان، باعتبار ان مسائلها وجدانيه، و في الثاني من جهه انه عالم بمسائل الطب بالحدس والاجتهاد الظنى على اساس تطبيق الكبرى على الصغرى فيكون من اهل الخبره بمسائل الطب بالظن والوثوق، و عليه فالمجتهد ايضاً من اهل الخبره بالاحكام الواقعيه من الطرق الظنيه الاجتهاديه لاكثر، فلانفرق بينهما من هذه الناحيه، و ان شئت قلت ان المعصومين (عليهم السلام) يكونوا من

اهل الخبره بالاحكام الشرعيه الواقعيه بالعلم الوجدانى، و اما المجتهدون فهم اهل الخبره بها بالعلم التعبدى، ضروره انا لو اعتبرنا فى صدق اهل الخبره العلم الوجدانى بالوقائع المشتركه بان يكون اخباره عن تلك الوقايح مباشره و جزماً لا بواسطه اخباره عن ارائه و نظرياته فيها التى قد تكون مطابقه لها و قد تكون مخالفه، فلا يوجد اهل الخبره فى العلوم النظرية لافى المقام ولا فى غيره، لان الوصول اليها انما يكون بالنظر والاجتهاد لا بالوجدان، هذا كما ترى.

والخلاصه انه لاشبهه فى صدق اهل الخبره عل المجتهد والطبيب و نحوهما من اهل الفكر والنظر، فانهم و ان كانوا يخبرون عن آرائهم و نظرياتهم لكن لا بنحو الموضوعيه بل بنحو الطريقيه والمعرفيه المحضه الى الواقع، و قد جرت على اعتبار اقوالهم و إخبارهم عن آرائهم و نظرياتهم، السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان صدق اهل الخبره لا يتوقف على ان تكون الواقعه مشتركه بينه و بين غيره، بل لو كانت مختصه بغيره و هو عالم بها، صدق عليه انه من اهل الخبره بالنسبه اليها، فيجوز لغيره الرجوع اليه كرجوع المرأه الى المجتهد فى احكام الحيض والنفاس و الاستحاضه، فانه من باب رجوع الجاهل الى العالم.

و ثالثاً مع الاغماض عن ذلك و تسليم أن دليل حجيه الامارات لا يجعل الفقيه من اهل الخبره بالنسبه الى الاحكام الشرعيه الواقعيه، و انما يجعله من اهل الخبره بالنسبه الى الاحكام الظاهريه فقط التى هى مختصه بالفقيه لاختصاص موضوعها به، و لكن مع هذا لا بد للعامى من الرجوع اليه على اساس ان

التكليف غير ساقط عنه فى الواقع و باب العلم و العلمى منسد عليه، و الاحتياط فى جميع الاحكام الشرعيه خارج عن قدرته، فاذن لامناص له الآ- من الرجوع الى ظن المجتهد، لانه اقرب طرق له الى الواقع، و من هنا قلنا ان التقليد امر ضرورى بحكم ضروره التبعية للدين، و ان قلنا بان الرجوع الى المجتهد ليس من الرجوع الى اهل الخبره.

و اما الكلام فى الثانيه و هى الاصول العمليه الشرعيه، فلانها وظيفه ظاهريه للمجتهد خاصه لاختصاص موضوعها به، مثلاً موضوع الاستصحاب اليقين بالحاله السابقه والشك فى البقاء، و من الواضح ان اليقين بالحاله السابقه والشك فى البقاء فى الشبهات الحكميه لا-يمكن حصولهما الآ- للمجتهد دون غيره، و عليه فبطبيعته الحال يكون الاستصحاب مختصاً به من جهه اختصاص موضوعه به، و حينئذ فلايجوز لغيره ان يرجع اليه فيه، لانه لا يكون مشتركاً بينه وبين غيره.

هل الاستصحاب وظيفه ظاهريه للمجتهد

و الخلاصه ان الاستصحاب وظيفه ظاهريه للمجتهد خاصه لاختصاص موضوعه به، و عليه فلايجوز لغيره ان يرجع اليه و يقلده فيه، لانه ليس وظيفته ولايجوز له العمل به، كما لايجوز للمجتهد ان يفتى به لغيره، لانه فتوى بغير ما انزل الله تعالى و اغراء للناس بالجهل، و كذلك الحال فى اصالة البراءه الشرعيه و غيرها، لانها وظيفه ظاهريه للمجتهد خاصه لاختصاص موضوعها به. و الجواب انه يمكن حل هذه المشكله باحد طريقين.

الطريق الاول: ان الاصول العمليه الشرعيه سواءً اكانت متمثله فى الاستصحاب أم فى اصالة البراءه ام نحوهما، اثرها تنجيز الواقع و تعذيره و الآ

فلا- موضوعيه لها في نفسها، فالمجتهد في موارد هذه الاصول العمليه الشرعيه انما يقوم بتكوينها و تنقيحها كقاعده عامه وفق شروطها، بغرض ايجاد المنجز للحكم الواقعي و المعذرله، و عليه ففتوى المجتهد بمؤدى الاستصحاب باعتبار انه منجز للواقع المشترك بينه و بين غيره، فيجوز لغيره ان يرجع اليه فيه من باب رجوع الجاهل الى العالم، كما ان فتواه بمفاد اصاله البراءه وهو الترخيص، حيث انه معذر للواقع المشترك، فيجوز الرجوع اليه فيه من باب الرجوع الى اهل الخبره.

و على الجملة فالاحكام الظاهريه احكام طريقه شأنها تنجز الواقع المشترك اذا كان ثابتا او تعذيره، فاذن الرجوع الى المجتهد والعمل بفتواه في موارد الاصول العمليه الشرعيه، انما هو بلحاظ ان فتواه فيها منجز للواقع او معذر عنه، و حيث ان الواقع المنجز مشترك بينهما، فالرجوع اليه في تنجيزه من الرجوع الى اهل الخبره.

فالتتيجه ان تحصيل المنجز و المعذر كقاعده عامه في الشبهات الحكميه و ان كان من اختصاص المجتهد، إلا ان تنجز الواقع المشترك بينه و بين غيره يوجب جواز رجوع غيره اليه في هذا الفتوى من باب رجوع الجاهل الى العالم، باعتبار ان الواقع لا يسقط عنه و انه مكلف به واقعاً ولا طريق له الى العمل به غير الرجوع الى فتوى المجتهد بالتنجيز أو التعذير.

الطريق الثانى: ان التقليد كما يجوز في المسائل الفقهيّه، يجوز في المسائل الاصوليه ايضاً، فاذا قلد المجتهد في المسائل الاصوليه صار كالمجتهد، غايه الامر ان المجتهد عالم بها عن اجتهاد و هو عالم بها عن تقليد، و عندئذ فان كان قادراً

على عملية التطبيق و استنباط الحكم الشرعى منها، فهو مجتهد فى مرحله التطبيق و لا يرجع الى غيره فيها، و ان لم يكن قادراً عليها ايضاً، يقلد المجتهد الاعلم فيها فى طول التقليد الاول.

و بكلمه انه يمكن علاج المشكله بهذا الطريق فى موارد الامارات و الاصول العمليه الشرعيه معا، اما فى الاولى فان قلنا فرضاً باختصاص حجيه الامارات بالمجتهد، فلامانع من رجوع غير المجتهد اليه و يقلده فيها، غايه الامر ان حجيتها ثابتة للمجتهد بالنظر والاجتهاد وللمقلد بالتقليد، و ان قلنا بان حجيه الامارات مشتركه بين المجتهد و غيره و لا تخص بالاول، غايه الامر ان غير المجتهد لا يتمكن من توفير شروطها كالفحص و نحوه، فلماذا يرجع اليه من باب الرجوع الى اهل الخبره فى المسائل الاصوليه ثم يرجع اليه فى المسائل الفقهيه ايضاً فى طول الاول، فهنا تقليدان طويلان و بذلك تحل المشكله.

و اما فى موارد الاصول العمليه الشرعيه كالاتصحاب و نحوه، فيرجع غير المجتهد اليه فى اثبات الحاله السابقه والشك فى بقائها، غايه الامر ان المجتهد عالم بالحاله السابقه بالعلم الوجدانى و غيره عالم بها بالتقليد، و ان شئت قلت ان غير المجتهد يرجع اليه اولاً فى جعل نفسه بذلك موضوعاً لهذه الاحكام الظاهريه والوظائف العمليه، و بمقتضى دليل التقليد يصبح موضوعاً لها شرعاً كالمجتهد، غايه الامر ان المجتهد موضوع لها واقعاً و وجداناً، و اما غيره فموضوع لها بالتقليد، فاذن تكون الاحكام الظاهريه كالاحكام الواقعيه مشتركه بينه و بين المجتهد، و حيث ان المجتهد يكون من اهل الخبره فيها و قادر على استنباطها دونه، فله ان يرجع اليه و يقلده فى اثبات نفس هذه الاحكام الظاهريه له، و هذا التقليد يكون فى طول التقليد الاول.

الاول: تقليده عن مجتهد في اثبات موضوع هذه الاحكام الظاهريه باعتبار انه من اهل الخبره فيه.

الثاني: في اثبات نفس هذه الاحكام الظاهريه له، فيكون التقليد الاول محققاً لموضوع التقليد الثاني نظير شمول دليل الحجييه للاخبار مع الواسطه، فانه بشموله للخبر المباشر ينقح موضوع الخبر مع الواسطه، مثلاً موضوع الاستصحاب اليقين بحدوث شيء والشك في بقاءه، كاليقين بنجاسه الماء المتغير باحد اوصاف النجس والشك في بقاءها بعد زوال تغييره بنفسه، و من الواضح ان حصول هذاليقين والشك في المثال او ماشاكله من الشبهات الحكميه منوط بالفحص عن الادله فيها والنظر اليها بكافه جهاتها ولا يقدر على ذلك الا-المجتهد، فانه اذا قام بعملية الفحص والنظر الى الادله في المثال، حصل له اليقين بنجاسه الماء المتغير باحد اوصاف النجس، ثم انه اذا فرض زوال تغييره بنفسه، حصل له الشك في البقاء من جهه ان الادله الاوليه لاتدل على نجاسته حتى بعد زوال تغييره، والدليل الاخر يدل على بقاءها اوزوالها غير موجود، و غيرالمجتهد حيث انه لا يقدر على تحصيل اليقين بنجاسه الماء المتغير والشك في بقاءها بعد زوال تغييره في الشبهات الحكميه، فلامانع من الرجوع إليه و تقليده في هذه المسأله، فاذا قلده فيها، حصل له اليقين بالنجاسه والشك في بقاءها تقليداً، و بهذا التقليد يصبح غير المجتهد موضوعاً للحكم الظاهري كالمجتهد، فيشترك معه فيه، و حنيئذ فيجوز له ان يرجع اليه في اثبات الحكم الظاهري من باب الرجوع الى اهل الخبره، باعتبار انه قادر على استنباط الحكم الظاهري من ادله الاستصحاب

ورواياته دونه، فيكون هنا تقليد ان طويلان، والتقليد الاول ينقح موضوع التقليد الثاني ولا مانع من الالتزام بهما، و من هذا القبيل ما اذا كان الشخص مجتهداً في تعيين الصغرى بحدودها المسموح بها في مرحله التطبيق دون تعيين الكبرى و تحديدها بشروطها العامه في الحدود المسموح بها شرعاً، جازله ان يرجع اليه و يقلده في الكبرى بمقتضى دليل التقليد، و كذلك الحال في اصاله البراءه الشرعيه والاحتياط الشرعي، فان لغير المجتهد ان يرجع اليه في اثبات موضوع اصاله البراءه او الاحتياط و يقلده فيه بمقتضى دليل التقليد، فاذا قلده فيه، كان عالماً بانطباق موضوعها عليه تقليداً، بينما المجتهد يكون عالماً بالانطباق وجداناً، و حيث ان هذا التقليد ينقح موضوع التقليد الثاني، فيجوز له الرجوع اليه في الفتوى بالترخيص بمقتضى اصاله البراءه او الوجوب بمقتضى اصاله الاحتياط من باب الرجوع الى اهل الخبره.

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

و غير خفى ان هذا الطريق و ان كان ممكناً ثبوتاً به تنحل المشكله والدليل يساعده في مقام الاثبات، الا انه غير عملي في الخارج، لوضوح ان التقليد في المسائل الاصوليه امر مغفول عنه لدى عامه الناس، و كذلك التقليد في اثبات موضوعات الاحكام الظاهريه مقدمه للتقليد الثاني وهو تقليده في نفس الاحكام الظاهريه، لانه مغفول عنه و مجرد تصوّر ذهني ولا واقع موضوعي له، و لهذا لا يكون هذا الطريق حلاً عملياً، فالمتعين هو الطريق الاول، و ان شئت

قلت ان الطريق الثانى و ان كان صحيحاً نظرياً و لكنه ليس بعملى خارجاً، فهذا يكون المتعين هو الطريق الاول، لانه طريق عملى و معتاد بين الناس.

الثالثه وهى الاصول العمليه العقلية، كاصاله البراءه العقلية و اصاله الاشتغال العقليه والظن الانسدادى على الحكومه، فقد يقال انه لايجوز رجوع غير المجتهد اليه فى مواردها و ان قلنا بجواز الرجوع اليه فى موارد الاصول اللفظيه والاصول العمليه الشرعيه، و ذلك لادن المجتهد فى مواردها لا يكون عالماً بالاحكام الواقعيه ولا بالاحكام الظاهريه، و كذلك الحال فى موارد الظن الانسدادى، و على هذا فلا يمكن حل هذه المشكله فى الموارد المذكوره بالالتزام بتقليدين طويلين، لفرض انه ليس فى تلك الموارد حكم ظاهرى مجعول حتى يمكن الرجوع إليه فى اثبات موضوعه أولاً- ثم فى اثبات حكمه، باعتبار ان الاول ينقح موضوع الثانى، و عليه فحيث ان التكليف غير ساقط عنه و باب العلم والعلمى مسند عليه والاحتياط لا يمكن، فلانماص له من الرجوع الى المجتهد فى موارد الاصول العمليه العقلية و باب الانسداد على الحكومه هذا.

والصحيح فى الجواب ما تقدم من ان الاحكام الظاهريه، احكام طريقه صرفه و لاموضوعيه لها فى مقابل الاحكام الواقعيه، حيث ان الهدف من واء جعلها هو الحفاظ على الاحكام الواقعيه و ملاكاتها بعد ما لا يمكن الوصول إليها مباشرة، بلافرق فى ذلك بين ان تكون الاحكام الظاهريه متمثله فى الأصول العمليه الشرعيه ولا شأن لها غير تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ، و لهذا لاترتب العقوبه على مخالفتها ولا المثوبه على موافقتها بنفسها و بقطع النظر عن مطابقتها للاحكام الواقعيه و مخالفتها لها، و اما العقوبه على مخالفه الاحكام

الواقعيه الاعتقاديه اذا لم تكن مطابقه للواقع، فانما هي على التجري والتمرد على المولى و تفويت حقه و هو حق الطاعه كما سوف نشير إليه، و من الواضح ان التجري والتمرد على المولى من العبد انما هو بالنسبه الى مخالفه الاحكام الواقعيه باعتقاده ولا شأن للاحكام الظاهريه في ذلك، فانها ليست في الحقيقه احكاما، لان حقيقه الحكم و روحه انما هي بملاكه ولاملاك لها حقيقه في مقابل الاحكام الواقعيه، و انما جعلت بفرض الحفاظ عليها الكاشف عن اهتمام المولى به حتى في ظرف الشك و عدم العلم، فلهذا لاقيمه لها بقطع النظر عن الاحكام الواقعيه، و حيث انها احكام طريقيه، فتحرز الاحكام الواقعيه تنجيزاً او تعذيراً، سواءً اكان احرازها بالوثوق ام كان بغيره، و عليه فيجوز لغير المجتهد ان يرجع اليه في اثباتها كذلك ويقلده فيه، باعتبار انه من اهل الخبره والعلم في ذلك.

و بكلمه واضحه ان الاحكام الشرعيه الواقعيه حيث انها غير واصله الى المكلف بالعلم الوجداني مباشره، و انما تكون واصله بالطرق الاعتياديه الظنيه كاخبار الثقه و ظواهر الالفاظ و نحوهما، فلذلك يقوم المجتهد بدراسه هذه الطرق من جميع جهاتها في الاصول بغايه تكوينها كقاعده عامه في الحدود المسموح بها شرعاً وفق شروطها المحدده، و بعد تكوينها كقاعده عامه يقوم بتطبيقها على عناصرها الخاصه لاثبات الاحكام الشرعيه الواقعيه بنحو من انحاء الاثبات:

أنحاء إثبات الأحكام الشرعيه الواقعيه

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

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

التعبدى بها الى تنجيز الواقع.

الثالث: الثبوت التنجيزى كما فى موارد الاصول الشرعيه كاصاله الاحتياط و استصحاب بقاء الوجوب او الحرمة.

الرابع: الثبوت التعذيرى كما فى موارد اصاله البراءه و استصحاب عدم الحرمة او الوجوب و نحوهما من الاصول المؤمته.

و من الواضح ان المجتهد ينظر الى ثبوت الاحكام الواقعيه بنحو من انحاء الثبوت بالمعنى الاسمى عند تطبيق القواعد العامه على صغرياتها، و الى نفس تلك القواعد كاحكام ظاهريه بالمعنى الحرفى، ضروره ان الغرض من وراء هذا التطبيق هو اثبات الواقع تنجيزاً او تعذيراً لا واقعا، و اما النظريات والقواعد العامه، فهي مجرد وسيله للوصول الى ذلك، و على هذا فطبعيه الحال يكون المجتهد من اهل الخبره بالنسبه الى اثبات الاحكام الشرعيه الواقعيه بهذا النحو من الاثبات، و حيث ان الاحكام الواقعيه مشتركه بينهما، فله ان يرجع الى المجتهد و يقلده فى اثباتها تنجيزاً او تعذيراً، و يكون هذا من الرجوع الى اهل الخبره، و كذلك الحال فى رجوع غير المجتهد اليه فى موارد الاصول العمليه العقلية.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان رجوع العامى الى المجتهد حيث انه كان فى اثبات الاحكام الواقعيه بالاحكام الظاهريه تنجيزاً او تعذيراً، فطبعيه الحال يكون على أساس قاعده الرجوع الى اهل الخبره بلاحاجه الى مؤنه زائده كالالتزام بتقليدين طوليين، بان يكون الاول منقحاً لموضوع الثانى، كما انه لادليل على ان المجتهد نائب عن العامى و يقوم مقامه فى الفحص و فى اليقين بالحاله السابقه والشك فى البقاء، و ايضاً لادليل على تنزيل فحصه بمنزله

فحص العامى و يقينه بها بمنزله يقينه و هكذا.

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

ص: ٢٥

كاحكام الحيض والنفاس والاستحاضه و ما شاكلها، و هل بامكان الفقيه ان يقوم بعملية الاجتهاد و استنباط احكام هذه المسائل والافتاء بها؟

والجواب: ان عمليه الاجتهاد فى المسائل الفقهيّه كافه واجبه كفايّه، ولا بد فى كل عصر فى زمن الغيبه من قيام جماعه بهذه العمليه والوصول إليها و الأ لأدى الى اندارسها و ضياعها، ضروره ان كل فرد لا يتمكن من الوصول إليها و تعيين وظيفته فيها، و لهذا تكون عمليه الاجتهاد والتقليد عمليتين ضروريتين بحكم ضروره التبعية للدين المستمدتين من الكتاب والسنة. و على ضوء هذا الاساس، فيجب على المجتهد ان يقوم باستنباط مسائل الحيض والنفاس والاستحاضه و نحوها على طبق موازينها و شروطها المقرره فى الشريعه المقدسه فى الحدود المسموح بها شرعا و الافتاء حفاظا على تلك المسائل وعدم ضياعها.

و بكلمه ان الاحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه ليست مجرد وظائف الهيئه على الناس، بل مضافاً الى ذلك ان لها دوراً تربوياً كبيراً، فانها تزود الانسان بالطاقه النفسيه الكبيره والملكات الحميده والاخلاق الفاضله، ولا فرق فى دورها التربوى و تهذيبها سلوكيات الانسان فى الخارج و تقويتها روح الايمان بالله وحده لاشريك له بين عصرالتشريع و هو عصر الحجر و بين عصر العلم والفضاء، والنكته فى ذلك ان علاقه الانسان بالاحكام الشرعيه علاقه معنويه روحيه، و لهذا لا يتأثر بتأثر الحياه اليوميه ولا تتطوّر بتطوّرهما، لان الصلاه والصيام

والحج و نحوها فى زماننا هذا هى نفس الصلاه والصيام والحج فى زمن التشريع، و هذا بخلاف علاقه الانسان بالطبيعه، فانها علاقه ماديه تتطور بتطور الحياه اليوميه عصرًا بعد عصر و تتاثر بتاثرها كذلك.

والخلاصه: ان دور الشريعه المقدسه فى المجتمع دور التريه والسلم والعدل و تهذيب السلوك الخارجى بكافه اشكاله والمنع من الانحرافات العقائديه والسلوكيه والتزويد بروح الايمان والاستقامه، بلافرق فى ذلك بين عصر و عصر آخر هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان موضوع الحكم الظاهرى فى المسائل المتقدمه و ان كان المرأه دون المجتهد، الا ان استنباط الاحكام الشرعيه من الامارات و الاصول العمليه فى تلك المسائل، لا يتوقف على وجود موضوعها فى الخارج، و ذلك لانه عمليه الاستنباط فى المسائل الفقهييه فى الشبهات الحكميه كافه انما هى فى مرحله الجعل، فان الفقيه فى هذه مرحله لاحظ (وجود الموضوع فى الدليل بنحو التقدير والفرض و ثبوت الحكم له، مثلاً لاحظ الماء المتغير باحد اوصاف النجس المأخوذ فى لسان الدليل كذلك و ثبوت النجاسه له ثم الحكم ببقائها بعد زوال تغيره بنفسه بالاستصحاب، فلا يتوقف جريانه على تحقق موضوعه فى الخارج بل يكفى فيه لحاظ موضوعه بنحو الفرض والتقدير، و على هذا فالفقيه لاحظ وجود الحائض فى الخارج بنحو الفرض والتقدير و ثبوت الاحكام لها والافتاء بها).

و من هنا يكون فتوى الفقيه بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المفروض وجوده فى الخارج، سواء كان موجوداً فيه حقيقه أم لا، كما انه لاحظ موضوعات الاصول العمليه فيه بنحو الفرض والتقدير ثم افتنى بمؤدياتها كذلك.

فالنتيجه ان فتوى الفقيه لا يتوقف على وجود الموضوع فى الخارج لكى يقال ان يقين الفقيه بحرمة دخول الحائض فى المسجد مثلاً او حرمة مسها كتابه القرآن والشك فى بقائها بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال ليس موضوعاً للاستصحاب، بل الموضوع له هو يقين الحائض و شكها، فاذن وظيفتهن الرجوع الى الفقيه وهو من الرجوع الى اهل الخبرة، حيث لاشبهه فى ان المجتهد اهل الخبرة فى احكام الحيض والنفاس و الاستحاضه و مسائلها، و لا يعتبر فى صدق اهل الخبرة ان تكون الواقعه مشتركه بينه و بين العامى، بل لو كانت مختصه بالعامى، فاذا كان المجتهد عالماً بها بالعلم الطريقي، فهو من اهل الخبرة بالنسبه اليهنّ و تكون فتاويه فى تلك المسائل حجه عليهن، على اساس حجه اخبار اهل الخبرة، و تكون منجزه لها عند تحقق موضوعها فى الخارج.

و بكلمه ان عمليه الاستنباط لا تتوقف الا على عنصرين اساسيين:

الاول: العنصر النظرى

الثانى: العنصر التطبيقي

و علم الاصول يتكفل العنصر الاول والفقه الثانى، على أساس ان الاصول موضوع لتكوين النظريات العامه والقواعد المشتركه فى الحدود المسموح بها شرعاً وفقاً لشروطها المحدده، والفقه موضوع لتطبيق تلك النظريات والقواعد المشتركه على عناصرها الخاصه، وهذا هو معنى عمليه الاستنباط والافتاء بالنتيجه بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المفروض وجوده فى الخارج سواءً كان موجوداً فيه حقيقهً ايضاً أم لا.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجه، وهى ان وظيفه الفقيه ان يقوم

بعمليه الاجتهاد و استنباط الاحكام الشرعيه من ادلتها بتطبيق القواعد العامه على عناصرها الخاصه فى الفقه، بلافرق بين ان تكون العمليه فى الاحكام المشتركه او الاحكام المختصه، بقى امران:

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

الجواب: انه لاشبهه فى وجوب تقليد الأعلم فى المسائل الخلافيه بينه و بين غير الأعلم، والنكته فيه ان عمده الدليل على ذلك سيره العقلاء الموافقه للجبلة والفطره المركزه فى الازهان الثابته فى أعماق النفوس، و من الواضح ان هذا الدليل لايشمل فتوى غير الأعلم اذا كانت مخالفه لفتوى الأعلم فى المسأله، و عليه فلا تكون حججه، ثم ان تقليد الأعلم والرجوع اليه لا يختص بالمسائل الفقهيته بل يشمل كافه المسائل النظرية كالمسائل الطبيه و نحوها، حيث انه لاشبهه فى وجوب الرجوع الى أعلم الاطباء فى موارد الخلاف لأنه أمر فطرى ووجدانى، و على هذا فاذا رجع شخص الى غير الأعلم و قلده، فان كان ملتفتاً الى أنه غير الأعلم، كان تقليده باطلاً فى مورد الخلاف بينه و بين الأعلم، و عمله بفتواه فيه غير مجزى لعدم كونها حجه فيه، و على هذا فاذا قلّمه غير الاعلم، فان كان عمله مخالفاً لتقليد الأعلم، وجبت عليه الأعادة لعدم كونه معذوراً سواءً كان فى الوقت أم فى خارج الوقت، و سواءً كان الخلاف فى الأجزاء الغير الركيته ام الركيته، و ان لم يكن ملتفتاً الى أنه غير الأعلم، بان كان معتقداً انه الأعلم ثم بان ان الأعلم غيره، و جب عليه العدول عنه الى الأعلم، و هل يجب عليه قضاء ما أتى به على طبق فتواه فى موارد الخلاف؟

الجواب: ان كان الاختلاف بينهما في مسأله كان الجهل فيها عذراً، كما اذا كان الاختلاف بينهما في غير الاركان، لم تجب أعادته بمقتضى حديث لاتعاد، و ان كان في الوقت، فاذا صلى الظهر والعصر بدون السوره مثلاً، على اساس ان مقلده لا يرى وجوبها ثم عدل الى مجتهد آخر اعلم منه يرى وجوبها في الصلاة، لم تجب اعادتها و ان كان الوقت باقياً كما مر، نعم إذا كان الاختلاف بينهما في مسأله لا يكون الجهل فيها عذراً، كما اذا كان في الأركان، مثال ذلك اذا توضأ المكلف بماء الورد مثلاً وفقاً لنظر مقلده الاول، و لكن مقلده الجديد الأعلم يرى بطلان الوضوء به، و في مثل ذلك لا بد من الأعاده، لأنّ حديث لاتعاد لا يشمل ذلك باعتبار أنّه من احد الخمسه المستثناه منه.

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

الثاني هل يجوز التبعض في التقليد؟

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

من الآخرين فى باب الصلاه و مسائلها و فروعها، بينما يكون مجتهد آخر اعلم منه فى باب الطهاره و مسائلها و فروعها، فعندئذ يجب على العامى تقليد الاول فى باب الصلاه والثانى فى باب الطهاره، و لكن الكلام أنما هو فى تحقق الصغرى لهذه الكبرى، و انه هل يمكن ان يكون مجتهد أعلم من آخر فى باب بينما هو اعلم منه فى باب آخر؟

الجواب: انه لايمكن، و ذلك لما ذكرناه فى محله من ان علم الفقه مرتبط بعلم الاصول ارتباطاً ذاتياً فى طول التاريخ و فى جميع الأدوار، على اساس ان الفقه علم تطبيقى و الاصول علم نظرى، و العلم التطبيقى لايمكن وجوده بدون العلم النظرى، لانه مستنبط منه، و لهذا كلما كان الباحث الاصولى أدق و اعمق فى تكوين النظريات العامه و القواعد المشتركه، كان أدق و أعمق فى تطبيقها على عناصرها الخاصه، لانهما علمان مترابطان بترابط متبادل فى طول التاريخ، و على ضوء هذا الأساس فالأعلم فى الاصول فهو الاعلم فى ابواب الفقه كافه، فكل من يكون اعلم فى النظريات الاصوليه و تكوين قواعدها العامه، فهو الأعلم فى ابواب الفقه و مسائله كافه، لان القواعد الاصوليه قواعد عامه تشمل جميع ابواب الفقه، و اما القول بان هذا أعلم فى الاصول و ذاك أعلم فى الفقه، قول عامى مبنى على التسامح لاواقعى دقيق هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان المراد من الأعلم الأقدر بالقدره الذاتيه والعلميه فى تكوين القواعد العامه و تطبيقها على مصاديقها الخاصه لاكثره الاطلاع فى المسائل الفقهيّه، فانها ناشئه من كثره الممارسه لها لا من القدره الذاتيه والعلميه.

و من هنا يظهر الفرق بين الأعلم و غير الأعلم فى المسائل المعقده وهى المسائل التى و ردت فيها روايات مختلفه المتعارضه، فان الأعلم كان يقدر على علاج المعارضه بينها بتطبيق القواعد العامه كقواعد الجمع الدلالى العرفى عليها او قواعدباب المعارضه بشكل دقيق و بصوره فتيه، بينما غير الأعلم لا يتمكن من تطبيق تلك القواعد كذلك، و من هنا يظهر الخلاف بينهما فى الفتوى و تمام الكلام فى محلّه.

نتيجه البحث عدّه نقاط:

الاولى: ان مسأله القطع ليست من المسائل الأصوليه ولا من نتائجها، لان المسائل الأصوليه مسائل نظريه فى نفسها و ذاتها، فلا يمكن ان تكون نتيجهها قطعيه وجدائيه، و الا لزم خلف فرض كونها نظريه.

الثانيه: ان علم الأصول علم نظرى و علم الفقه علم تطبيقى، ولا يمكن التفكيك بينهما، لانهما علما مترابطان بترابط متبادل طول التاريخ على مستوى واحد، على اساس ان الذهنيه الاصوليه تنعكس على الذهنيه الفقهيّه تماما، و لهذا كلما كان الاصول ادق و أعمق و اكثر شمولاً، كان الفقه ايضا كذلك.

الثالثه: ان الاجتهاد والتقليد عنصران اساسيان فى الاسلام، لان الحركه الفكرية الاجتهاديه فى كل عصر و زمن، تدل على اصاله المسلمين و استقلالهم فى التشريع و حل مشاكلهم فى الحياه العامه التى تطورت و توسعت عصرًا بعد عصر والاحداث المتلاحقه يوماً بعد يوم.

الرابعه: ان الفحص عن الأدله والقرائن فى الشبهات الحكميه مختص بالمجتهد، والعامى لا يقدر عليه.

الخامسة: ان ما قيل من ان المجتهد لا يكون من اهل الخبره بالنسبه الى الاحكام الواقعيه المشتركه بينه و بين العامى لعدم علمه بها، و عليه فلا يكون رجوع العامى اليه من الرجوع الى اهل الخبره، و اما بالنسبه الى الاحكام الظاهريه فهو و ان كان من اهل الخبره لانه عالم بها، الاّ أنّها لا تكون مشتركه بينهما، لاختصاصها بالمجتهد من جهه اختصاص موضوعها به، فلا يمكن مساعدته عليه، لما تقدّم من ان المجتهد و ان كان لا يعلم بالاحكام الواقعيه بالعلم الوجدانى، ولكنه يعلم بها بالعلم التعبدى أى بتنفيذها و تعذيرها، على أساس ان الاحكام الظاهريه المتمثله فى الامارات المعتره والاصول العمليه شأنها اثبات الاحكام الواقعيه تنجزاً أو تعذيراً، و عليه فيكون المجتهد من اهل الخبره فى اثبات الاحكام الواقعيه كذلك، اذن يكون رجوع العامى اليه من باب الرجوع الى اهل الخبره والعلم.

السادسه: يجوز التقليد فى المسائل الاصوليه ايضا، لان عمده الدليل عليه انما هو سيره العقلاء الموافقه للجبلة والفطره و هى رجوع الجاهل الى العالم، ولا فرق فيها بين ان يكون التقليد فى المسائل الاصوليه اوالمسائل الفقهيّه، لانه فى كلا البابين بمعنى رجوع الجاهل الى العالم، كمايجوز للعامى ان يقلد المجتهد فى اثبات موضوعات الاحكام الظاهريه و بعد التقليد فيها يصبح موضوعا لها كالمجتهد، و عندئذ تكون الاحكام الظاهريه مشتركه بينهما، فيجوز له ان يرجع اليه ويقلده فيها، فيكون التقليد الاول ينقح موضوع التقليد الثانى.

السابعه: ان المجتهد من اهل الخبره فى اثبات المنجز للاحكام الواقعيه والمعذرلها، إذ لا يعتبر فى صدق اهل الخبره ان تكون خبرويته بالعلم الوجدانى،

ضروره ان اخبار اهل الخبره لا يكون فى العلوم الحسيه و انما يكون فى العلوم النظرية كالتب و نحوه وهى غالبا تكون ظنيه.

الثامنه: ان تقليد الاعلم واجب فى المسائل الخلافية بينه و بين غير الاعلم ولا تكون فتوى غير الاعلم حجه و مبرأه للذمه.

التاسعه: ان التبعض فى التقليد تام كبروياً ولكن ليس لها صغرى فى الخارج، لان المجتهد اذا كان اعلم فى الاصول فهو اعلم فى الفقه ايضاً، و قد عرفت ان المراد من الاعلم الاقدر على عمليه الاستنباط.

ص: ٣٤

إشارة

الجهة الأولى: ان شيخنا الانصارى (ره) قد ذكر ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى، فاما ان يحصل له اليقين به او الظن او الشك. (١).

فيكون الاقسام ثلاثة:

وتتطلب هذه الجهة البحث عن عدة نقاط:

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

الثانية: ان المراد من الالتفات الى الحكم الشرعى، هل هو فى مقابل الغفلة يعنى مطلق التوجه الى انه مكلف فى الواقع بتكاليف الزاميه من الواجبات والمحرمات، او النظر الى الادله والتفكير فيها.

الثالثة: ان المراد من الحكم، هل هو الحكم الواقعى او الاعم منه ومن الظاهرى.

اما الكلام فى النقطة الاولى، فتمثيل المكلف بالاعم من المجتهد وغيره، مبنى على ان المراد من الالتفات مطلق التوجه الى انه متدين بدين و مكلف بتكاليف فى الواقع وليس كالمجانين والبهائم فى مقابل الغفلة، و تمثيله فى خصوص

ص: ٣٥

المجتهد، مبنى على ان يكون المراد منه النظر الى الادله و ممارستها بدقه و عمق في الحدود المسموح بها شرعا وفقا لشروطها.

واما الكلام في النقطة الثانيه، فالظاهر بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه ان المراد من الالتفات النظر الى الادله بكل جهاتها من السند والدلاله والجهه، فان كانت قطعيه كذلك فالنتيجه هي القطع بالحكم، و ان كانت ظنيه ولو من بعض جهاتها فالنتيجه الظن بالحكم، و ان لم تكن لاقطعيه ولاظنيه فالنتيجه الشك فيه، و من هنا يظهر ان المراد من الظن، الظن المعترف بقرينه ان المجتهد اذا نظر الى الدليل، فان كان تاماً سنداً و دلاله و جهه، كان ينتج الظن بالحكم و هو الظن النوعي المعترف، و قد يعبر عنه بالعلم التعبدى في مقابل العلم الوجداني، و ان لم يكن تاماً اما سنداً أو دلاله او جهه بسبب او آخر، كانت النتيجه الشك في الحكم، والخلاصه ان المراد من الالتفات حيث انه النظر الى الادله، فهو لامحاله مختص بالمجتهد، إذ ليس بمقدور العامي النظر الى الادله في الشبهات الحكميه والفحص عن وجود القرائن فيها على خلافها، فاذا كون المراد من الالتفات النظر الى الادله قرينه على ان المراد من الظن، الظن النوعي المعترف.

ودعوى ان هذا التقسيم انما هو بلحاظ ان الحجيه اما أنها ضروريه او ممتنع او ممكنه، فالقطع حجتيه ضروريه والشك حجتيه ممتنع والظن حجتيه ممكنه، فاذا كون المراد من الظن اعم من الظن المعترف و غيره.

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

مجرد اصطلاح من المناطقه، و اما معناه العرفى اللغوى، فهو عباره عن عدم العلم فيشمل الظن ايضاً.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان المراد من الشك فى المقام هو الشك المتساوى الطرفين، الا ان الممتنع هو جعل الحجية لكلا الاحتمالين المتساويين، ضروره ان مجموع الاحتمالين لا يعقل ان يكون حجه، لان معناه حجه الامرين المتناقضين والضدين، و اما جعل الحجية بمعنى المنجزيه والمعذريه لاحدهما خاصه دون الآخر، فهو بمكان من الامكان، فاذن لا يدور بين الواجب والممتنع والممكن، بل بين الواجب و الممكن، و عليه فلا يمكن ان تكون ثلاثه الاقسام بلحاظ الامكان والامتناع والوجوب.

الى هنا قد تبين ان المراد من المكلف فى التقسيم هو المجتهد بقرينه كون المراد من الالتفات فيه النظر الى الادله، كما ان المراد من الظن، الظن النوعى المعتبر الحاصل من الأمارات كاخبارالثقه و ظواهر الكتاب والسنة و نحوهما

واما الكلام فى النقطة الرابعه، فهل المراد من الحكم، الحكم الواقعى او الأعم منه و من الظاهرى؟

والجواب: ان المراد منه الحكم الواقعى لا الأعم منه و من الحكم الظاهرى هذا من ناحيه،

و من ناحيه اخرى ان المحقق الخراسانى (ره) جعل التقسيم فى المقام ثنائياً و افادما نصّه.

البالغ الذى وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلى واقعى او ظاهرى متعلق به او بمقلديه، فاما ان يحصل له القطع او لا، و على الثانى لا بد من انتهائه

الى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومه و الا فالاصول العقلية(1) هذا، وقد ادرج (ره) عده عناصر في هذا التقسيم لم تكن موجوده في تقسيم الشيخ (ره):

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

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

العنصر الثالث: انه جعل الحكم اعم من الحكم الواقعى والظاهرى.

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

اما العنصر الاول فهو مبنى على نكته، وهى ان المقسم فى هذا التقسيم لو كان هو المكلف، لكان تقييده بقوله التفت لغواً، لان المكلف فى نفسه ظاهر فى المكلف الفعلى، على اساس ظهور المشتق فى المتبئس بالمبدء بالفعل، وعليه فيكون تقييده بقيد الالتفات بلافائده و جزافاً.

والجواب: ان هذه النكته مبنيه على ان يكون المراد من الالتفات مطلق توجه المكلف الى انه متدين بدين و مكلف بتكاليف الزاميه من وجوبات و محرمات فى الشريعه المقدسه، و اما اذا كان المراد منه النظر الى الادله و ممارستها بدقه و عنايه فائقه بكل جوانبها، فلا يكون القيد حينئذ لغواً، بل على ضوء هذاالتفسير يكون المراد من المكلف خصوص المجتهد، باعتبار انه قادر على النظر الى الادله و ماله دخل فى ممارسه عمليه استنباط الاحكام الشرعيه منهادون غيره.

ص: ٣٨

و اما الامر الثاني، فهو مبنى على تخيل ان الآثار الشرعيه مترتبه على الحكم الفعلى دون الانشائي الموجود فى مرحله الانشاء والجعل، اذ لا اثر للقطع به فضلاً عن الظن والشك.

والجواب: ان ذلك مبنى على الخلط بين الآثار الشرعيه المترتبه على الحكم الفعلى كالتنجيز والتعذر والموافقه والمخالفه و ماشاكل ذلك، و بين الآثار المترتبه على الحكم الانشائي كالفنوى بوجوب شىء او حرمة آخر فى الشريعه المقدسه، لوضوح ان الفتوى من الفقيه لا تتوقف على فعلية الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج، لانها انما تكون نتيجة عمليه الاستنباط من الادله فى مرحله الجعل، و لهذا تكون بنحو القضيه الحقيقته للموضوع المقدر وجوده فى الخارج سواء كان موجوداً فيه حقيقه أم لا.

و بكلمه ان محل الكلام فى المسأله انما هو فى عمليه استنباط الاحكام الشرعيه من الادله بتطبيق قواعدها العامه على عناصرها الخاصه فى الفقه، و من الواضح ان عمليه الاستنباط لا تتوقف الاً على جعل الحكم فى الشريعه المقدسه بنحو القضيه الحقيقته للموضوع المفروض وجوده فى الخارج سواء كان موجوداً فيه حقيقه ام لا، مثلاً يقوم المجتهد بعمليه استنباط وجوب الحج من الآيه المباركه والروايات بتطبيق الكبرى على الصغرى، فتكون النتيجة هى وجوب الحج على المستطيع المفروض وجوده فى الخارج بنحو القضيه.

والخلاصه: ان الآثار الشرعيه كما تترتب على الاحكام الفعليه بفعليه موضوعاتها فى الخارج، كذلك تترتب على الاحكام الانشائية فى مرتبه الانشاء والجعل بنحو القضايا الحقيقه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج كفتوى

الفقيه، فانه يفتى بنفس الاحكام الانشائية فى مرحله الجعل على اساس قيامه بعملية الاستنباط والاجتهاد فيها، فما قيل من اختصاص الآثار الشرعية بالاحكام الفعلية ولا اثر للحكم فى مرتبه الانشاء، لوجه له اصلا.

واما الامر الثالث، فلان مبحث القطع والظن والشك لا يختص بالحكم الواقعى بل يعمّ الحكم الظاهرى ايضاً، فاذا لاوجه لتخصيص الحكم فى المقسم بالحكم الواقعى هذا، و لكن سوف نبين ان المراد من الحكم فيه الحكم الواقعى دون الا عمّ منه و من الظاهرى.

واما الامر الرابع، وهو جعل التقسيم ثنائياً، فهو مبنى على ان الحكم الظاهرى لا يمكن ان يكون متعلقاً للظن او الشك، لان الامارات ان كانت حجه فالحكم الظاهرى قطعى فى موردها و كذلك فى موارد الاصول العمليه الشرعيه و الا فهو غير قطعى، و على هذا فلامحاله يكون التقسيم ثنائياً، فان المجتهد اذا نظر الى الدليل، فان كان قطعياً، كان ينتج القطع بالحكم الواقعى، و ان كان ظنياً معتبراً، كان ينتج القطع بالحكم الظاهرى، وان لم يكن لاهذا و لا ذاك، بان يكون باب العلم والعلمى منسداً، و حنثاً فان حصل له الظن بالحكم على القول بالحكومه تعين العمل به عقلاً، والا فالمرجع الاصول العمليه العقلية، فلذلك جعل (ره) التقسيم ثنائياً لاثلاثياً.

والجواب: اولاً ان الحكم الظاهرى كالحكم الواقعى، فكما ان الحكم الواقعى قد يكون قطعياً كما اذا كان الدليل عليه كذلك، و قد يكون ظنياً كما اذا كان الدليل عليه ظنياً، و قد يكون مشكوكاً كما اذا لم يكن عليه دليل لا الدليل القطعى ولا الظنى فكذلك الحكم الظاهرى، فانه قد يكون متعلقاً للقطع كالقطع

بحجيه اخبارالثقه، كما اذا كان الدليل على حجيتها قطعياً كسيره العقلاء، و قد يكون متعلقاً للظن، كما اذا كان الدليل الدال على حجيته ظنياً كخبرالثقه اذا فرض دلالة على حجيه خبرالحسن اوالممدوح، و قد يكون متعلقاً للشك، كما اذا شك في بقاء حجيه خبرالثقه ولو من جهة احتمال النسخ او بسبب آخر.

فالتتيجه انه لافرق من هذه الناحيه بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري فلا مبرر لجعل التقسيم ثنائياً.

و ثانيا مع الإغماض عن ذلك و تسليم ان الحكم الظاهري لا يقع متعلقاً للظن، الا ان المراد من الحكم في التقسيم لا بد ان يكون حكماً واقعياً لا اعمّ منه و من الظاهري، بيان ذلك يتوقف على تقديم مقدمه وهي ان الحكم الظاهري المجعول في الشريعه المقدسه حكم طريقي، لان الهدف من وراء جعله الحفاظ على الاحكام الواقعيه بمالها من الملاكات، ولا شأن لها ماعدا تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير لدى الخطاء، ولا يترتب عليه اثر آخر ماعداه، و من هنا لا يكون الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي مجعولاً مستقلاً، و بعد ذلك يقع الكلام في الحكم الظاهري في موردين:

الاول: في موارد الامارات الشرعيه.

الثاني: في موارد الاصول العمليه الشرعيه.

اما في الاولى فالحكم الظاهري المجعول فيها متمثل في حجتها شرعاً، و اثرها اثبات الواقع تنجيزاً لدى الاصابه و تعذيراً لدى الخطا، فاذا قامت الاماره على وجوب السوره مثلاً في الصلاه، فان صادفت للواقع، كانت منجزه له و تترتب على تنجيزه الادانه والعقوبه على تركه والمثوبه على موافقه، و ان لم

تصادف الواقع كانت معذره.

ثم ان حجيه الامارات قد تكون قطعيه، كما اذا كان الدليل المباشر عليها قطعياً كحجيه اخبارالثقه و ظواهر الالفاظ من الكتاب والسنة، فانها قطعيه باعتبار ان الدليل المباشر عليها قطعي وهو سيره العقلاء الممضاه شرعا بنحو اليقين والجزم، و قد تكون ظنيته، كما اذا كان الدليل المباشر عليها ظنياً، فعلى الاول يكون الحكم الظاهري قطعياً و على الثاني ظنياً، و لكن لا أثر لكل من القطع والظن بالنسبه الى الحكم الظاهري، باعتبار ان الحكم الظاهري غير قابل بنفسه للتنجز و استحقاق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته بقطع النظر عن موافقته للحكم الواقعي و مخالفته.

و بكلمه ان الحكم الواقعي تارة يصل الى المكلف مباشرة بدون عمليه التوسيط كالحكام الضروريه والقطعيه، و اخرى يصل اليه بطريقه المتمثل في الحكم الظاهري كاخبارالثقه و ظواهر الآيات و الروايات، فأن الشارع جعلها حجه على الواقع و منجزه على تقدير الأصابة و معذره على تقدير الخطاء، على أساس ان الاحكام الظاهريه احكام طريقه ولا شأن لها الا اثبات الواقع تنجزاً او تعذيراً، فاذا قام خبرالثقه على وجوب سوره الفاتحه في الصلاه، فان كان مطابقاً للواقع كان منجزاً لوجوبه، و حينئذ فاذا ترك المصلي قراءه الحمد في الصلاه، استحق عقوبه واحده على تركها لاعتقوبتين:

احدهما على مخالفه الحكم الواقعي والاخرى على مخالفه الحكم الظاهري، ضروره ان موافقه الحكم الظاهري و مخالفته انما هي بموافقه الحكم الواقعي و مخالفته لا بالاستقلال، و ان لم يكن مطابقاً للواقع، بان لا تكون قراءه الحمد

واجبه فى الواقع، ففى مثل ذلك اذا ترك المصلّى قراءه الحمد و ان كان قد خالف الحكم الظاهرى، الّا انه لا يترتب على مخالفته أى أثر فىكون وجودها كعدمها، و لهذا لا يكون الحكم الظاهرى قابلاً للتنجيز فى نفسه بل هو منجز للواقع، و على هذا فبطبيعته الحال يكون المراد من الحكم فى هذا التقسيم هو الحكم الواقعى لا الأعمّ منه و من الحكم الظاهرى، لان الحكم الواقعى قابل للتنجيز، فيتنجز تاره بالقطع مباشره و بالظن بواسطه حجتيه، و اما القطع بحجيه الظن و ان كان قطعاً بالحكم الظاهرى مباشره، الّا انه فى الحقيقه قطع بالمنجز للحكم الواقعى عند الاصابه و بالمؤمن والمعذر عند الخطاء، فلا يكون القطع بالحكم الظاهرى فى عرض القطع بالحكم الواقعى ولا الظن به فى عرض الظن بالحكم الواقعى، بل هو فى الحقيقه قطع بالمنجز والمؤمن فى طول الحكم الواقعى و من شؤونه و تبعاته و بقطع النظر عنه، فلا قيمه للحكم الظاهرى ولا للقطع به فانه لاشأن له فى مقابله بل هو من شؤونه، ضروره ان القطع بالحكم الظاهرى فى عرض القطع بالحكم الواقعى، خلف فرض انه حكم ظاهرى طريقى مجعول بملاك الحفظ على الاحكام الواقعيه و ما لها من الملاكات و لاشأن لها ما عدا ذلك.

و على هذا فالبحث عن الحكم الظاهرى فى مباحث القطع والظن والشك، انما هو فى الحقيقه بحث عن الطريق لاثبات الحكم الواقعى تنجيزاً او تعذيراً وفى طوله.

والخلاصه: ان الاحكام الظاهريه الالزاميه مجعوله بغرض الحفظ على الأحكام الواقعيه و ملاكاتهما، لان اهتمام المولى بملاكاتهما و عدم رضائه بتفويتها حتى فى ظرف الشك والجهل بالواقع، يتطلب منه جعل تلك الاحكام للحفظ

عليها، و من هنا لم تنشأ الاحكام الظاهريه عن ملاكات خاصه غير ملاكات الاحكام الواقعيه و الا لكانت احكاما واقعيه لظاهريه، لان حقيقه الحكم و روحه ملاكـه و لاقيمه للاعتبار بماهو اعتبار و بلاملاك، و من هنا يظهر ان المراد من الحكم فى المقسم لامحاله هو الحكم الواقعي دون الأعم منه و من الظاهري، لان الحكم الظاهري ليس بحكم حقيقه فى مقابل الحكم الواقعي، بل هو من شؤون الحكم الواقعي، و من الواضح ان هذا التقسيم الثلاثى انما هو بلحاظ ما يترتب على القطع بالحكم والظن به والشك فيه، مع انه لا يترتب على القطع بالحكم الظاهري أى اثر بقطع النظر عن كونه طريقاً الى الحكم الواقعي، و كذلك لا يترتب اى اثر على حجيه خبرالثقه بقطع النظر عن كونه طريقا الى اثبات الواقع تنجيذاً، او تعديراً هذا كله فى موارد القطع بالحكم والظن المعبر.

واما الكلام فى المورد الثانى وهو الاصول العمليه الشرعيه، فتاره يقع الكلام فى الاصول التنزيليه كالاستصحاب و اخرى فى الاصول غيرالتنزيليه، و على الثانى يقع الكلام تاره فى اصاله البراءه الشرعيه و اخرى فى اصاله الاحتياط الشرعيه.

اما الكلام فى الأولى، فالاستصحاب و ان جرى فى الاحكام الظاهريه كما فى الاحكام الواقعيه، فاذا علم بحجيه شى كاخبار الثقه ثم شك فى بقائها بسبب او آخر كالنسخ، او من جهه الشك فى سعه جعلها او ضيقه، كما اذا شك فى ان حجيه اخبار الثقه هل هى مقيدده بافاده الظن او بعدم الظن بالخلاف او غير ذلك، فلان من استصحاب بقاء الحجيه على الاول و عدم نسخها بناءً على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، و استصحاب عدم تقييدها بافاده

الظن او بعدم الظن بالخلاف على الثانى، او شك فى بقاء حجيتها بعد زوال الظن او بسبب حدوث الظن بالخلاف، الا ان ذلك فى الحقيقه استصحاب المنجز للحكم الواقعى على تقدير الأصابه والمؤمن على تقدير الخطأ لا انه استصحاب للحكم الظاهرى فى عرض الحكم الواقعى، ضروره انه لا-يجرى فيه بنحو الموضوعيّه، اذلا- اثرله فى نفسه بقطع النظر عن الحكم الواقعى حتى يمكن جريان الاستصحاب بلحاظه.

فالتتيجه ان الاستصحاب فى الحكم الظاهرى انما يجرى على أساس أنّه مثبت للحكم الواقعى تنجيزاً او تاميناً لا على أساس نفسه.

واما الثانى وهو اصاله البراءه الشرعيّه، فلاشبهه فى أنّ المأخوذ فى موضوعها الشك فى الحكم الواقعى بقريته ان اصاله البراءه حيث انها من الاصول المؤمّنه، فهى انما تجرى فى موارد احتمال العقاب و المؤاخذه فيها على تقدير المخالفه حتى تكون مؤمّنه، و من الواضح ان موارد احتمال العقوبه والمؤاخذه هى موارد الشك فى الحكم الواقعى، حيث ان الشك فيه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته مالم يكن هناك مؤمن فى البين، و المفروض ان الحكم الظاهرى حيث انه غير قابل للتنجيز والتعذير فى نفسه، فلايكون الشك فيه مساوقا لاحتمال العقاب على مخالفته، لما تقدم من انه لاعقوبه على مخالفته فى نفسه ولامثوبه على موافقته كذلك، فان مخالفته انما هى بمخالفه الحكم الواقعى لا- فى نفسه و بالاستقلال، و كذلك موافقته انماهى بموافقته لامستقله.

و دعوى ان اصاله البراءه كما تجرى فى الحكم الواقعى الالزامى اذاكان الشك فى اصل جعله كذلك، تجرى فى الحكم الظاهرى، كما اذا شك فى جعل

وجوب الاحتياط في الشبهه الحكميه التحريميه او مطلقا، فانه لامانع حينئذ من التمسك باصالة البراءه عن جعل وجوب الاحتياط فيها.

مدفوعه بان اصالة البراءه في هذه الشبهات لاتجرى الا بلحاظ الشك في الحكم الواقعي، لان المرفوع باصالة البراءه فيها الحرمة الواقعيه ظاهراً، و معنى رفعها ظاهراً هو رفع ايجاب الاحتياط حتى يترتب على رفعه دفع الكلفه والأدانه على مخالفه الواقع، و لا معنى لاجراء الاصاله عن وجوب الاحتياط عند الشك فيه بنحو الاستقلال و بقطع النظر عن اجرائها فيها بلحاظ التامين على الواقع، ضروره ان اجرائها في مواردنا انما هو لدفع الكلفه والعقوبه عن المكلف فيها، والمفروض انه لالعقوبه على مخالفه وجوب الاحتياط بقطع النظر عن مخالفه الواقع لكي تجرى بلحاظه و بقطع النظر عنه.

والخلاصه: ان الشك في الحكم الظاهري، لايمكن ان يكون موضوعا لاصاله البراءه، باعتبار انه في نفسه غير قابل للتنجيز، و استحقاق العقوبه على مخالفته بقطع النظر عن مخالفه الواقع، فان مخالفته انما هي بمخالفه الواقع، و الا فلالمخالفه له في نفسه، والمفروض ان اصاله البراءه انما هي لدفع الكلفه عن المكلف، و من الواضح انها انما هي على مخالفه الواقع لا على مخالفه الحكم الظاهري بقطع النظر عنها، هذا اضافه الى ان اصاله البراءه عن وجوب الاحتياط ليست باعتبار انه حكم ظاهري في مقابل الحكم الواقعي، بل بملاك انه منجزله و طريق الى اثباته تنجيزاً، و رفعه بها انما هو من جهة ان دفع الكلفه على الواقع مترتب عليه، و على كلا التقديرين فاصاله البراءه في الحقيقه انما هي عن الحكم الواقعي المشكوك القابل للتنجيز و استحقاق الأدانه والعقوبه على مخالفته.

واما الثالث و هو اصاله الاحتياط، فموضوعها ايضا الشك فى الحكم الواقعى الالزامى، على اساس ان وجوب الاحتياط وجوب
طريقى و شأنه تنجيز الواقع على تقدير الأصابه و لا- اثرله غير ذلك، ولا يعقل ان يكون موضوعها الشك فى الحكم الظاهرى،
لانه غير قابل للتنجيز و استحقاق العقوبه على مخالفته بقطع النظر عن مخالفه الواقع، فلهذا لا يعقل ان يكون موضوعا لها.

و بذلك يظهر حال اصاله الاحتياط العقليه، فان موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط و منشأ احتمال العقوبه على مخالفه
الواقع المشكوك، على اساس ان احتمال التكليف فى الواقع مساوق لاحتمال العقوبه على مخالفته طالما لم يكن هناك مؤمن،
فان احتمال الوجوب او الحرمة فى الشبهات الحكميه قبل الفحص مساوق لاحتمال العقوبه على مخالفته، باعتبار ان اصاله البراءه
لا-تجرى فيها الا بعد الفحص، و من الواضح ان احتمال التكليف الواقعى فى الشبهات المذكوره مساوق لاحتمال العقوبه على
مخالفته، و اما التكليف الظاهرى فحيث انه لا-عقوبه على مخالفته بما هو تكليف ظاهرى فى مقابل التكليف الواقعى، فلا ياتر
لاحتماله فى مقابل احتمال الواقع، و من قبيل الشبهات قبل الفحص، الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى، لان احتمال وجود
التكليف الالزامى فى كل طرف من اطرافه، مساوق لاحتمال العقوبه على مخالفته، باعتبار ان الاصول المؤمنه فى اطرافه ساقطه
من جهه المعارضه او لا-تجرى فى نفسها، فاذا لمؤمن بالنسبه الى احتمال التكليف فى كل طرف من اطرافه، و عليه فلامحاله
يكون احتمال التكليف فيه منجزاً و موجبا لاحتمال العقوبه على مخالفته.

و دعوى ان قاعده الاشتغال قد لا يمكن تطبيقها على الحكم الواقعى

الالزامى ابتداءً، بل لا بد من اجرائها بلحاظ الحكم الظاهرى الالزامى، مثال ذلك ما اذا اقامت الحجة على احد تكليفين بنحو الاجمال والترديد، بلحاظ ان الشبهه بلحاظ الحكم الواقعى المشكوك تكون بدويه، فلا يكون مجرى لاصاله الاشتغال بدواً.

مدفوعه بان اصاله الاشتغال بلحاظ الحكم الواقعى المشكوك تجرى ابتداءً بدون أن يتوقف على اصاله الاشتغال بلحاظ الحكم الظاهرى المعلوم اجمالاً و ذلك لانه بعد قيام الحجة على ثبوت الحكم الواقعى الالزامى اجمالاً، لا يمكن التمسك بالاصول المؤمته فى اطرافه، لسقوطها بالمعارضه بالنسبه الى الحكم الواقعى من كل طرف، فاذا سقطت بالمعارضه، فالمرجع فيها قاعده الاشتغال، باعتبار ان الحكم الواقعى الالزامى المعلوم اجمالاً بالعلم التبعدى منجز به، على اساس ان المعلوم بالاجمال منجز بالعلم به، و اما احتمال وجوده فى كل طرف، اما منجز به او بقاعده الاشتغال، و بكلمه انه لافرق فى المنجز بين ان يكون علماً وجدانياً او تبعدياً او اصلاً عملياً، كما انه لافرق بين ان يكون المعلوم بالاجمال بالعلم الوجدانى او العلم التبعدى، فانه منجز به و ان كان تبعدياً، و اما احتمال وجود التكليف فى كل طرف من اطرافه بحدّه، منجز بنفس هذا الاحتمال او بالعلم الاجمالى بعد سقوط الاصول المؤمته فيها بالتعارض او فى نفسها.

لحد الآن قد تبين ان الحكم المشكوك فى مورد الاصول العمليه الشرعيه و العقليه هو الحكم الواقعى، لانه قابل للتنجيز والتعذير، فان اصاله البراهه الشرعيه والعقليه مؤمته من العقاب، و من الواضح انه لالعقاب الا على مخالفه الواقع، و اصاله الاحتياط الشرعيه والعقليه منجزه للحكم الواقعى، حيث انه لا يقبل التنجيز غيره.

الاولى: ان المراد من الالتفات فى التقسيم النظر الى الادله و التأمل و اعمال الرأى فيها.

الثانيه: ان المراد من الظن فيه، الظن المعتبر أى الاماره المعتبره.

الثالثه: ان المراد من الحكم فيه، الحكم الواقعى بما له من الملاك و ذلك لقرينتين:

١ - ان الحكم الظاهرى حكم طريقى لاشأن له فى مقابل الحكم الواقعى، و اثره تنجيز الواقع لدى الاصابه و التعذير لدى الخطأ، و لهذا يكون من تبعات الحكم الواقعى و شأن من شؤونه و غير قابل للتنجيز و استحقاق العقوبه على مخالفته و المثوبه على موافقته، و على هذا فلا يمكن ان يراد من الحكم فى المقسم الاعم من الحكم الواقعى و الظاهرى.

٢ - ان هذا التقسيم انما يكون بلحاظ المنجز للحكم الواقعى و المؤمن عنه، و هو قد يكون العلم الوجدانى، و قد يكون الظن المعتبر، و قد يكون الاصل العملى، و عليه فلامحاله يكون المراد من الحكم فيه الحكم الواقعى دون الاعم منه و من الظاهرى، بقرينه ان الحكم الظاهرى غير قابل للتنجيز و التأمين كما مرّ.

الجهه الثانيه: فى حجيه القطع و الأقوال فيها

اشاره

الجهه الثانيه فى حجيه القطع فيها أقوال:

القول الاول: ان حجيه القطع عبارته عن الطريقيه والكاشفيه وهى عين القطع الموضوعى و ذاته و ذاتياته، حيث انه عين الكشف عن الواقع لاذات لها الكاشفيه و الطريقيه، كما ان القطع الذاتى عين الصوره الذهنيه فى افق النفس، و قد اختار هذا القول شيخنا الانصارى (ره) (١)، و على هذا فحجيه القطع ذاتيه و غير قابله للجعل لابلجعل البسيط و لا المركب.

القول الثانى: ان حجيه القطع ثابتة ببناء العقلاء و ليست بذاتيه، و تكون من صغريات قاعده حسن العدل و قبح الظلم، و قد اختار هذا القول المحقق الاصفهانى (ره) و افاد فى وجه ذلك، ان حسن العدل و قبح الظلم من القضايا المشهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام العام و ابقاء للنوع، فان حكم العقلاء بالتحسين و التقييح العقليين و استحقاق المدح على الاول و الذم على الثانى نظام حياتى لهم، ضروره انه لا يمكن حياه المجتمع بلانظام (٢). ثم انه لاقواع موضوعى لمسألتى التحسين و التقييح العقليين ما عدا استحقاق الفاعل المدح و الثواب فى الاولى و الذم و العقاب فى الثانيه، و حجيه القطع من عناصر

ص: ٥١

١- (١). فرائد الاصول، ص ٢.

٢- (٢). نهايه الدرايه، ج ٣، ص ١٨.

هاتين القضيتين، باعتبار ان موافقته حسن و موجب لاستحقاق المدح والثواب و مخالفته قبيح و موجب لاستحقاق الذم والعقاب.
والخلاصه: ان بناء العقلاء على القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آرائهم انما هو من جهه الحفاظ على النظام العام و ابقاء النوع، و حيث ان حجيه القطع من صغريات هذه القضايا المشهوره، فتكون ثابتة بينائهم.

القول الثالث: أن حجيه القطع لازم عقلي له، بمعنى ان العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته و صحه العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته، و قد اختار هذا القول السيد الاستاذ (ره) و افاد في وجه ذلك، ان ادراك العقل ذلك لا يتوقف على جعل جاعل او بناء من العقلاء حتى تكون حجيته مجعوله او تكون من القضايا المشهوره التي هي ثابتة ببناء العقلاء، بل هو أمر أزلى كما هو الحال في جميع الملازمات العقلية الواقعيه.(١)

القول الرابع: ان حجيه القطع عباره عن حكم العقل بلزوم العمل على طبقه والتحرك نحوه والاجتناب عن مخالفته هذا.(٢) لنا تعليق على هذه الاقوال جميعا.

تعليق المصنف (حفظه الله) على الأقوال

اما القول الاول: فلاشبهه في ان حجيه القطع ليست بمعنى الطريقيه و الكاشفيه لسببين:

الاول: انه لا ريب في ان حجيه القطع أمر زائد على ذاته و ذاتياته، لوضوح ان حمل الحججه على القطع من الحمل الشايع الصناعي وليس من الحمل الاولى، فاذا قيل ان القطع حججه، ليس معناه ان القطع قطع و يكون من حمل الشيء على

ص: ٥٢

١- (١). مصباح الاصول، ج ٢، ص ١٦-١٧.

٢- (٢). كفايه الاصول، ص ٢٥٨.

نفسه، بل أنه من الحمل الشايح، فما ذكره شخنا الانصارى (ره) مبنى على الخلط بين طريقيه القطع و حجته، فان الطريقيه عين القطع الموضوعى والحجيه أمر زائد عليه.

الثانى: ان حجيه القطع لو كانت بمعنى طريقيته و كاشفيته، فلانزم ذلك انه حجه مطلقا حتى فى الامور التكوينية التى لا ترتبط بالشارع اصلاً لاموضوعاً و لاحكاماً، كالقطع بان العماره الفلانيه ذات عشره طوابق و مساحه مسجد الكوفه مثلاً عشره آلاف مترمربع وله اربعة ابواب و هكذا، مع انه لا يصح ان يقال ان هذا القطع حجه على القاطع، ضروره انه انما يكون حجه عليه اذا تعلق بحكم مولوى مباشره او بالواسطه، سواءً اكانت مولويته ذاتيه كمولويه المولى سبحانه و تعالى ام جعلته كمولويه غيره، فهذا القطع يتصف بالحجيه باعتبار ان القاطع محاسب عليه، و اما اذا لم يكن متعلقه مربوطا بالمولى كالامثله المتقدمه، فلا يتصف بالحجيه، فالنتيجه ان تفسير الشيخ (ره) حجيه القطع بالطريقيه و الكاشفيه فى غير محله.

واما القول الثانى: فيرد عليه اولاً ان قضيتى الحسن والقبح قضيتان واقعتان يدركهما العقل، لاقضيتان مجعولتان من قبل العقلاء، ولا واقع موضوعى لهما بقطع النظر عن بنائهم عليهما وجعلهم للحفاظ على النظام العام، ضروره ان الحسن صفة ذاتيه للعدل والقبح صفة ذاتيه للظلم و لهما واقع موضوعى فى عالم اللوح يدركهما العقل بقطع النظر عن جعل جاعل و وجود عقلاء فى العالم، فلو كان الحسن والقبح مجعولين من قبل العقلاء على اساس حفظ النظام و ابقاء النوع، فلانزم ذلك انه لا وجود لهما قبل وجود العقلاء على وجه الكره الارضيه و

ادراكهما المصالح والمفاسد العامه للمجتمع البشرى، و جعلهم الحسن للعدل والقبح للظلم تبعاً لتلك المصالح والمفاسد، و من الواضح ان اتصاف العدل بالحسن والظلم بالقبح لا يتوقف على وجود العقلاء و بنائهم على ذلك، ضروره ان هذا خلاف الوجدان، فان الوجدان حاكم بان حسن العدل و قبح الظلم كما كان الممكن و وجوب الواجب بالذات و امتناع الممتنع كذلك و زوجيه الاربعه و هكذا، و من هنا لولم يوجد على وجه الكره الارضيّه غير عاقل واحد، فهو يدرك حسن العدل و قبح الظلم وجدانا، حيث انه امر فطرى و جبلى.

و بكلمه كما ان امكان الممكن صفه واقعيه لذات الممكن و يستحيل انفكاكها عنه، فكذلك قبح الظلم و حسن العدل صفه واقعيه لهما و يستحيل انفكاكهما عنهما، فحسن العدل و قبح الظلم و ان كانا من القضايا الوجدانيه المشهوره، الا انها ليسا بمجعولين من قبل العقلاء، بل هما امران واقعيان ثابتان فى عالم اللوح يدركهما العقل كسائر الامور الواقعيه.

و دعوى انه على هذا فلاوجه لتقسيم العقل الى العقل العملى و الى العقل النظرى، لان الحسن والقبح اذا كانا امرين واقعيين كسائر الامور الواقعيه و يدركهما العقل، فهو عقل نظرى لا عملى، لان العقل النظرى هو ما كانت مدركاته من الامور الواقعيه الثابته فى الواقع بقطع النظر عن اداركه لها، و من هنا يكون ادراك المصلحه او المفسده الواقعيه من العقل النظرى، و عليه فاذا كان الحسن والقبح امران واقعيان، فادراكهما من العقل النظرى، فاذن ما هو العقل العملى الذى هو عباره عن ادارك ما ينبغى عمله و لا ينبغى عمله، و تفسير الحسن و القبح بذلك، لا يمكن الابناء على انها امران مجعولان من قبل العقلاء كالاحكام

الشرعيه المجعوله من قبل الشرع.

مدفوعه بان هذا الفرق بين العقل العملى والعقل النظرى، لاينافى كون الحسن والقبح أمرين واقعيين يدركهما العقل، ذلك لان الامر الواقعى على نحوين:

أنحاء الأمر الواقعى

الاول: انه لايستدعى بذاته الجرى العملى المعين على طبقه كأدراك العقل مصلحه او مفسده فى فعل، فانها بنفسها لا تستدعى جريا عمليا معينا على طبقها، بل تستدعى جعل حكم شرعى كذلك، و الحكم الشرعى يقتضى نفسه جرياً عملياً معيناً على طبقه، فمن أجل ذلك يكون ذلك الادراك، ادراك العقل النظرى كادراك استحاله الدور او التسلسل او نحو ذلك.

الثانى: انه يستدعى بنفسه جريا عملياً خاصاً على طبقه مباشره و بدون واسطه، والحسن والقبح و ان كانا من الامور الواقعيه، الاّ أنّهما بنفسهما يقتضيان الجرى العملى على طبقهما، فمن اجل ذلك سمى ادراكهما بالعقل العملى.

والخلاصه: ان الفرق بين العقل العملى والعقل النظرى ليس فى نفس المدرك، و انما الفرق بينهما فى اقتضاء المدرك، فانه فى العقل النظرى لا يقتضى الجرى العملى على طبقه مباشره، بينما هو فى العقل العملى يقتضى الجرى العملى على طبقه مباشره، فاذاً يكون تفسير العقل العملى بادراك ما ينبغى و مالاينبغى انما هو بلحاظ حال متعلقه لا بلحاظ حال نفسه.

الى هنا قد تبين ان حسن العدل و قبح الظلم ليسا من الاحكام المجعوله ببناء العقلاء للحافظ على نظامهم العام، بل هما من الامور الواقعيه التى يدركها العقل البشرى، و بذلك يظهر ان حجيه القطع ليست مجعوله من قبلهم هذا اولاً.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم انهما من الاحكام المجعوله، الاّ أنّه

لا يمكن الاستدلال بقاعدتي حسن العدل و قبح الظلم على حجية القطع، و ذلك لان العدل مأخوذ في موضوع القاعده الاولى والظلم مأخوذ في موضوع القاعده الثانيه، والعدل عباره عن وصول صاحب الحق بحقه، والظلم عباره عن سلب صاحب الحق عن حقه، و على هذا فلا بد من افتراض ثبوت حق للمولى على عبده و هو حق الطاعه والانقياد في المرتبه السابقه حتى تكون مخالفته ظلماً، باعتبار انها سلب لحق المولى، و اطاعته عدلاً باعتبار انها أداء لحقه، فلولم يكن حق الطاعه للمولى ثابتاً في المرتبه السابقه، لم تكن مخالفته ظلماً و لا اطاعته عدلاً، و على هذا الأساس فان اريد تطبيق هاتين القاعدتين على المقام، اثبات حق الطاعه للمولى على عبده، فهو لا يمكن، بداهه ان تطبيقهما على المقام يتوقف على ثبوت موضوعيهما هما العدل والظلم في المرتبه السابقه و الا فلا يمكن انطباقهما عليه، و على هذا فلو فرضنا ان ثبوت موضوعيهما يتوقف على تطبيقهما للدار.

و بكلمه انه لا يمكن اثبات ان مخالفه القطع ظلم بنفس تطبيق قاعده قبح الظلم، لان تطبيق هذه القاعده على مخالفه القطع يتوقف على ان تكون مخالفته ظلماً في المرتبه السابقه من باب توقف الحكم على موضوعه، فلو كانت مخالفته ظلماً متوقفه على تطبيق هذه القاعده، كان دوراً، و كذلك الحال في تطبيق قاعده حسن العدل على موافقه القطع، و ان اريد بتطبيقهما بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعه للمولى على عبده و ان مخالفه القطع بحكم مولوى ظلم في حق المولى، لانها سلب لحقه و هو الطاعه و الانقياد، فهو امر ضرورى صغرى و كبرى،

اما الاولى فلان حق الطاعه ثابت للمولى بالضروره والوجدان في المرتبه

السابقه، اما ذاتاً كما فى المولى الحقيقى او جعلاً كما فى المولى الجعلى، كما ان مخالفه القطع بالحكم المولوى الاىزامى ظلم كذلك، لانها تفويت لىق المولى و سلبه عن حقه، ولا يتوقف كونها ظلماً على تطبيق قاعده قبح الظلم عليها و الا لزم الدور.

و اما الثانى، فلان قاعده قبح الظلم و حسن العدل ثابتة بضروره حكم العقل لابناء العقلاء، و على هذا فتطبيق هذه الكبرى على الصغرى و هى ان مخالفه القطع ظلم و تعدّ على المولى و موافقته عدل، امر موافق للفطره والوجدان.

و الخلاصه انه لا يمكن اثبات ان مخالفه القطع ظلم بنفس قاعده قبح الظلم و موافقته عدل بنفس قاعده حسن العدل، لان كل قاعده لا تتكفل اثبات موضوعها فى الخارج و صغراها فيه، لان مفادها اثبات الحكم لموضوعها المقدر وجودها فى الخارج بلا نظر لها الى انه موجود فيه او لا، فقاعده حسن العدل لا تدل على ان موافقه القطع عدل و انما تدل على انها حسن اذا كانت عدلاً، اما انها عدل او لا فهى ساكته عنه، فلا بد من احراز انها عدل من الخارج حتى تنطبق عليها القاعده و تثبت حسنهما، و كذلك قاعده قبح الظلم، فانها لا تدل على ان مخالفه القطع ظلم و انما تدل على انها قبيح اذا كانت ظلماً، و اما انها ظلم او لا، فهى لا تدل عليه و ساكته عنه، و اثبات ان موافقه القطع بالحكم المولوى عدل، يتوقف على ثبوت حق الطاعه للمولى على عبده فى المرتبه السابقه، و حيث انه ثابت اما ذاتاً كما فى المولى الحقيقى او جعلاً كما فى المولى الجعلى، فتكون مخالفته ظلماً و تعدياً على حقه و سلب ذى الحق عن حقه، و موافقته عدل و اداء لحقه، فاذا كانت مخالفته ظلماً و موافقته عدلاً، حكم العقل بقبح الاولى و

حسن

ص: ٥٧

الثانية، فان الكبرى ضروريه و هي قبح الظلم و حسن العدل، و لا يتوقف اثبات الكبرى على اى مقدمه خارجيه، على اساس انها موافقه للوجدان و الفطره، و انما الكلام فى اثبات الصغرى، و لا يمكن اثباتها بنفس الكبرى و الالدار كما امر. بل لابد ان تكون ثابتة فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن ثبوت الكبرى، هذا اضافه الى ان العمل بالقطع عدل و مخالفته ظلم، ليس معنى حجتيه القطع، نعم ان ذلك من لوازم حجتيه.

بيان القول الثالث

واما القول الثالث وهو ما اختاره السيد الاستاذ (ره) من ان حجتيه القطع عباره عن ادراك العقل حسن العمل بالقطع و قبح مخالفته و صحه الأدانہ والعقوبه عليها و ان كان القطع غير مطابق للواقع، و من الواضح ان ادراك العقل ذلك ليس بجعل جاعل و بناء عقلاء، و لهذا تكون حجتيه من الامور الواقعيه الازليه.

فيرد عليه ان ادراك العقل حسن العمل بالقطع، و قبح مخالفته من لوازم حجتيه القطع و تبعاتها و متفرع عليها، لوضوح ان القطع لو لم يكن حجه، لم يحكم العقل بحسن العمل به و قبح مخالفته و استحقاق المثوبه على الموافقه والعقوبه على المخالفه.

واما القول الرابع: هو ما اختاره المحقق الخراسانى (ره) من ان حجتيه القطع عباره عن الزام العقل و حكمه بوجوب العمل به و حسنه و قبح مخالفته.(1)

فيرد عليه انه (ره) ان اراد بالزام العقل البعث و التحريك التشريعى، ففيه ان البعث والتحريك التشريعى من وظائف المولى دون العقل، فان شأنه ادراك

ص: ٥٨

الشيء لاجعل الحكم والالزام، وان اراد (ره) به ادراك العقل حسن العمل به و قبح مخالفته. ففيه انه من لوازم حجيه القطع كما مرّ لا انه حجّيته.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن المساعدة على شى من هذه الاقوال فى المسأله، فالصحيح فى المقام ان يقال ان حجيه القطع عباره عن منجزيته للواقع اذا أصابه و مؤمنيته عنه اذا اخطأه، والسبب فى ذلك ان الحجيه صفة للقطع حقيقه و واقعاً و محموله عليه بالحمل الشايع الصناعى، و اما التفسيرات المتقدمه لحجيه القطع فلا يكون شىء منها صفة للقطع و محمولاً عليه، بل كلها تفسيرات بلوازمها و تبعاتها هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان اتصاف القطع بالحجيه مرتبط بكونه متعلقاً بحكم الزامى مولوى للمولى الواجب اطاعته ذاتاً كما فى المولى الحقيقى، او جعلاً كما فى المولى الجعلى و إلا لم يتّصف بها.

و بكلمه ان اتصاف القطع بالحجيه منوط بثبوت الكبرى والصغرى معاً فى المرتبه السابقه، اما الكبرى وهى ثبوت حق الطاعه للمولى فهى ضروريه، و اما الصغرى وهى تعلق القطع بالحكم المولى فهى ثابتة على الفرض، و عندئذ فيحكم العقل بانه منجز اذا اصاب الواقع و مؤمن اذا اخطأه، و اما ان موافقته عدل و مخالفته ظلم و ان العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته، فكل ذلك من آثار و لوازم حجّيته وهى تنجيز الواقع و تعذيبه، فانه منشأ لادراك العقل حسن العمل به و انه مصداق للعدل و قبح مخالفته و انها مصداق للظلم، إذ لا يعقل ان يكون حكم العقل بذلك جزافاً و بلامبرر.

والخلاصه: ان اتصاف القطع بالحجيه بمعنى المنجزيه والمعذريه مرتبط

بتطبيق الكبرى على الصغرى، اما الكبرى وهي مولويه المولى و حق طاعته، فانها ثابتة فى المرتبه السابقه بالضروره اما ذاتاً كمولويه البارى عزوجل، فانها بالذات لا بالجعل، على اساس انه تعالى خالقنا و رازقنا و مالك وجودنا و حياتنا كافه و لاحول لنا و لا قوه الا بقوته و حوله، و هذا هو مراد الفلاسفه من وجوب شكر المنعم، فان مرادهم من المنعم خالق الوجود و النعمه بكافه انواعها و واهبها، و المراد من الشكر اداء حقه و هو الطاعه و الانقياد، و تمام الكلام من هذه الناحيه فى محله، او جعلاً كمولويه غيره تعالى.

و اما الصغرى و هى القطع بالحكم المولى، فانها اذا تحققت و انطبقت عليها الكبرى، اتّصف القطع بالمنجزيه و المعذريه، فاذا قطع بالحكم المولى الالزامى تنجز، و اذا قطع بالحكم الترخيصى و كان فى الواقع الزامياً كالوجوب و الحرمة، فأنه مؤمن من العقوبه على الواقع و معذر، باعتبار ان حق الطاعه غير ثابت فى موارد القطع بالاحكام الترخيصىه المخالفه للواقع، على اساس أن مولويه المولى لا يمكن ان تكون محرکه و مؤثره فى هذه الموارد، و كذلك الحال فى القطع المتعلق بالامور التكوينيّه، فانه انما يكون حجّه و محرراً للقاطع اذا كان منشأ حجّيته موجوداً فيها فى المرتبه السابقه، كما اذا قطع بان هذا الموجود حيه او اسد، فانه يكون محرراً له، و قد تحصل من ذلك ان الحجّيه ليست لازمه لذات القطع، لابعنى الذاتى باب المنطق و لاباب البرهان، بل هى تتبع ثبوت منشأها فى متعلق القطع، فان كان منشأها موجوداً فيه، كان حجّه و إلا فلا، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان حجّيه القطع بمعنى المنجزيه و المعذريه، هل هى قابله للردع أولاً، فيه خلاف بين الاصوليين و الاخباريين، فذهب الاخباريون الى

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

الاول: ان المنع عن حجيه القطع و عدم العمل به يستلزم اجتماع الضدين واقعاً اذا كان القطع مطابقاً للواقع، و بنظر القاطع اذا كان مخالفاً له و كلاهما محال.

اما الاول: فهو ظاهر، و اما الثانى فلانه لا يمكن جعل حكمن متضادّين بنظر القاطع، لانه لغو، فلا يعقل ان يكون داعياً و محرّكاً له.

الثانى: ان حجيه القطع بمعنى منجزّيته و معذريته عقلاً- ذاتيه له، و حينئذ فان اريد بالردع عن حجّيته سلبها عنه فهو مستحيل، لاستحاله التفكيك بين ذات الشى و لوازمها الذاتيه كالتفكيك بين الاربعه و زوجيتها و بين الممكن و امكانها و هكذا، و ان اريد به جعل ما يخالف حجيه القطع رغم ثبوتها له، فهو مناقض مع حكم العقل بلزوم اتباعه، فلذلك لا يمكن الردع عنها.

التعليق على القول الثالث

لنا تعليق على كلالوجهين:

اما الوجه الاول فهو لا يتم بكافه صور المسأله و فروضها، و الفرض الاول هو ان القطع تعلق بحكم مولوى الزامى كالوجوب او الحرمة، و الرادع عن حجّيته الحكم الترخيصى النفسى، الفرض الثانى، هذا الفرض بعينه و لكن الرادع عنها الحكم الترخيصى الطريقي، الفرض الثالث، ان القطع تعلق بحكم ترخيصى، و الرادع عنه يكون حكماً الزامياً نفسياً كان ام طريقياً، هذه هى فروض المسأله.

اما الفرض الاول، فلا يمكن للمولى جعل الحكم الترخيصى النفسى على

خلاف الحكم الالزامى المقطوع به بعنوان الرادع عن حجيه القطع به، لاستلزام ذلك اجتماع الضدين في مرحله المبادئ على تقدير مطابقه القطع للواقع و مطلقاً بنظر القاطع، فاذا كان المكلف قاطعاً بوجوب شىء، فلا يمكن جعل الترخيص النفسى لذلك الشىء بعنوان الرادع عن حجيه القطع به.

و الالزم اجتماع الضدين فيه واقعاً في مرحله المبادئ اذا كان مصيباً للواقع و مطلقاً بنظر القاطع.

واما في الفرض الثانى، فلا مانع من جعل الحكم الترخيصى الطريقي على الخلاف، و ذلك لان حكم العقل يكون القطع منجزاً للواقع، ليس بنحو التنجيز والعليه التامه بحيث لا يقبل الردع، بل بنحو التعليق والأقتضاء، ضروره ان حكم العقل بذلك معلق على عدم اذن المولى في ترك متابعه القطع و مخالفته، فاذا اذن بذلك و كان جاداً فيه، انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه و هو حق الطاعه، لوضوح ان المولى اذا رخص عبده في مخالفه القطع بوجوب شىء او حرمة آخر و كان جاداً فيه، فمعناه انه رفع اليد عن حقه و هو حق الطاعه، و عليه فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، فلا يحكم حينئذ بمنجزيه القطع على تقدير الاصابه، لان حكمه بها معلق على ثبوت حق الطاعه للمولى على عبده، و مع عدم ثبوته ولو من قبل المولى فلا حكم للعقل بها، لانتفاء المعلق بانتفاء المعلق عليه، والمفروض ان للمولى ان يأذن عبده في ترك طاعته و مخالفه قطعه اذا رأى فيه صلاحاً.

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

لاينطبق على هذا الفرض، حيث لايلزم من جعل الترخيص الطريقي على خلاف القطع، اجتماع الضدين في الواقع في مرحله المبادى ولاينظر القاطع، باعتبار ان الترخيص الطريقي لاينشأ من ملاك في متعلقه، بل جعله انما هو بملاك مترتب عليه، كما اذا فرض ان المصلحه التسهيليه تتطلب ذلك.

واما في الفرض الثالث فلايمكن جعل الحكم الالزامى على خلاف الحكم الترخيصى المقطوع به، فانه لا يصلح ان يكون رادعاً عن العمل بالقطع، و ذلك لان الحكم الالزامى لايمكن جعله بعنوان الرادع عن العمل بالقطع لانفسياً ولاطريقياً.

اما الاول فلعين مامر من ان جعل الحكم الالزامى النفسى على خلاف الحكم الترخيصى المقطوع به، يستلزم اجتماع الضدين في الواقع في مرحله المبادى على تقدير الاصابه و مطلقاً بنظر القاطع، و اما الثانى فلان حكم العقل بان القطع معذر و مؤمن، ليس حكماً تعليقياً و مشروطاً بشىء كحكمه بالتنجيز، بل هو تنجيزى و غير معلق على شىء، و النكته في ذلك ان حق الطاعه للمولى على العبد لاتعم موارد القطع بالترخيص و ان كان مخالفاً للواقع، كما اذا قطع بان الشىء الفلانى مباح و كان في الواقع واجباً او حراماً، و ذلك لان التكليف في موارد الجهل المركب لايعقل ان يكون منجزاً و مخالفته عصياناً، باعتبار ان العقل مستقل بان القطع بالترخيص مؤمن و معذر مطلقاً و بنحو التنجيز و العليه التامه، و معه لايمكن جعل الوجوب الطريقي اليه بعنوان الرادع عن العمل بالقطع لاستلزامه التناقض، و الفرق بين حكم العقل بان القطع منجز و حكمه بانه معذر، و الاول تعليقى و الثانى تنجيزى، هو ان تنجيزه متفرع على ثبوت حق الطاعه

فى المرتبه السابقيه، و للمولى ان يرفع اليد عن هذا الحق بالترخيص فى تركها، بينما تعذيره غير متفرع على شىء و مطلق، فلهذا لا يمكن ردعه.

و الخلاصه: ان الحكم فى موارد الجهل المركب لو كان ثابتاً و مجعولاً فى الواقع، فلا يكون منجزاً و محرراً للجاهل المركب و هو القاطع بالترخيص، و لذلك لا يعقل جعل الطريق المنجز اليه، لانه ان أدى الى ارتفاع جهله المركب، فهو خلف و الآ فهو لغو و لا اثر له.

و من هنا يظهر الفرق بين كون القطع منجزاً و كونه مؤمناً، فان تنجيزه مرتبط بثبوت حق الطاعه للمولى على عبده فى المرتبه السابقيه، فمن اجل ذلك يمكن ردعه عن العمل بالقطع بالغاء حقه على عبده و هو الطاعه و الانقياد و ترخيصه فى ترك العمل به، و اما تأمينه و تعذيره، فهو غير مربوط بحق الطاعه بل هو مطلق، فلا يمكن رفعه الا برفع منشائه و هو القطع.

واما الوجه الثانى فان أريد بالذاتى، الذاتى باب المنطق، فقد مرّان حجيه القطع امر زائد عليه، لا انها عين ذاته، و من هنا قلنا ان ما يظهر من الشيخ (ره) من ان حجّيته عين طريقته (1).

غير صحيح على ما تقدم تفصيله، و ان اريد بالذاتى، الذاتى باب البرهان، فيرد عليه ان حجّيته ليست من لوازم ماهيه القطع و ذاته كالزوجيه للاربعه و الامكان للممكن و غيرهما، لما تقدم من ان اتصاف القطع بالحجيه فى التنجيز و التعذير انما هو فى المورد القابل و هو مورد ثبوت حق الطاعه للمولى على العبد لامطلقاً، غايه الأمران القطع اذا تعلق بحكم مولوى الزامى، كان منجزاً له شريطه ثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقيه، و من

ص: ٦٤

هنا كان تنجيزه معلقاً على ثبوت هذا الحق في مورده، واما اذا تعلق بحكم ترخيصى و كان فى الواقع الزامياً، فهو معذر و مؤمن بنحو مطلق و غير معلق على شىء، و لهذا تكون حجتيه تنجيزاً قابله للردع باعتبار انها معلقه، و اما حجتيه تعديراً و تأميناً، فهي غير قابله للردع، باعتبار انها غير معلقه على شىء و تكون بنحو العليه التامه لا الاقتضاء.

ص: ٦٥

نتيجه البحث عدّه نقاط:

الاولى: ان حجيه القطع ليست ذاتيه، لالذاتى باب المنطق و لا- الذاتى باب البرهان، و كما انها ليست جعليه ببناء العقلاء تبعاً لبنائهم على التحسين و التقييح العقليين.

الثانيه: الصحيح ان حجيته انما هي بمعنى المنجزيه و المعذريه فى المورد القابل و هو مورد ثبوت حق الطاعه للمولى على عباده لامطلقاً، و لهذا يكون المتصف بالحجه حصه خاصه من القطع، و هي القطع المتعلق بالحكم الشرعى المولى، هذا من ناحيه، و من ناحيه اخرى ان مافسّر حجّيته من المعانى كما عن السيد الاستاذ (ره) و المحقق صاحب الكفايه (ره) غير تام، لانه تفسير بلوازمها لانه تفسير لحجّيته.

الثالثه: ان حجيه القطع فى طرف التنجيز قابل للردع بجعل حكم ترخيصى طريقي، و اما فى طرف التعذير، فهي غير قابله للردع، على اساس ان تنجيزه معلق على ثبوت حق الطاعه فى المرتبه السابقه، و اما تعذيره فلا يكون معلقا على شىء.

الجهه الثالثه: التجزي

الجهه الثالثه:

يقع الكلام هنا في عدة نقاط:

النقطه الأولى: إن القطع إذا تعلق بالتكليف المولوي الإلزامي

، كان منجزاً له على تقدير الاصابه، و حينئذ فمخالفته عصيان و موجه لاستحقاق الادانه و العقوبه، و موافقته امتثال و موجه لاستحقاق المثوبه، هذا مما لا كلام فيه.

و الكلام انما هو فيما اذا كان القطع بالحكم الشرعي الالزامي مخالفا للواقع، كما اذا قطع بحرمة شيء و كان في الواقع مباحاً، او قطع بوجوب شيء و كان في الواقع غير واجب، ففي مثل ذلك اذا خالف هذا القطع، فهل يكون عاصياً و مستحقاً للادانه و العقوبه، رغم انه لم يرتكب محرماً في الواقع و لا ترك واجباً فيه او لا، فيه وجوه بل اقوال سوف نشير اليها، ثم ان هذا البحث لا يختص بموارد القطع بالتكليف، بل يعم مخالفه مطلق المنجز عند عدم مطابقته للواقع، و لافرق بين ان يكون ذلك المنجز عقلياً كالقطع و الاحتمال في اطراف العلم الأجمالي و في الشبهات قبل الفحص، او شرعياً كالأمارات الشرعيه من اخبار الثقه و ظواهر الآيات و الروايات و غيرهما، فجعل مورد البحث القطع، باعتبار انه من اظهر افراد المنجز و أقواها.

النقطه الثانيه: ان حكم العقل بقبح مخالفه المولى و استحقاق الإدانه و العقوبه، هل هو مختص بموارد مخالفه القطع المطابق للواقع، أو يعم التجري

اشاره

ايضاً و هو مخالفه القطع غير المطابق للواقع فيه اقوال:

ذكر الأقوال فيه

القول الاول: ما ذكره شيخنا الانصارى (ره)، من ان التجري لا يكون قبيحاً و انما هو كاشف عن سوء سريره المتجري و خبث باطنه (١).

القول الثاني: ما ذهب اليه المحقق النائيني (ره)، من انه بعد تسليم ان التجري قبيح، قال ان قبحه فاعلى لافعلي، فالفعل لا يكون قبيحاً، لانه بعنوانه الاولى مباح، و ليس هنا عنوان آخر ثانوى يوجب قبحه غير القطع بحرمته، و المفروض ان القطع ليس من العناوين المقبحه (٢)، و سوف يأتى تفصيله و ما فيه.

القول الثالث: ان التجري قبيح و المتجري مستحق للذم و العقوبه كالعاصي فلا فرق بينهما من هذه الناحيه (٣)، و هذا القول هو الصحيح، بيان ذلك ان ملاك حكم العقل باستحقاق المكلف الإدانه و العقوبه فى صورته مخالفه المولى، انما هو ثبوت حق الطاعه للمولى على العبد فى المرتبه السابقه، و إلا فلا يحكم العقل باستحقاق العقوبه اذا لم يكن للمولى حق الطاعه عليه، و لهذا لا يحكم باستحقاق العقوبه على مخالفه كل احد، و انما يحكم باستحقاق العقوبه على مخالفه من له حق الطاعه عليه لامطلقاً.

فاذن ههنا تصوران:

فى بيان موضوع حق الطاعه

الاول: ان موضوع حق الطاعه هو نفس التكليف الواقعيه المولويه، فان

ص: ٦٨

١- (١) . فرائد الاصول: ص ٥.

٢- (٢) . اجود التقريرات ج ٢: ص ٢٣.

٣- (٣) . بحوث فى علم الاصول ج ٤: ص ٣٦-٣٧.

موافقتهما اداء لهذا الحق و مخالفتها تفويت له.

و لكن هذا التصوّر لاساس له، ضروره ان لازم ذلك استحقاق العقوبه على مخالفه التكليف الواقعي و ان لم يكن منجزاً، بل حتى فى موارد الجهل المركب و هذا غير محتمل، بداهه ان الحاكم فى هذا الباب العقل و هو لا يحكم باستحقاق العقوبه على مخالفه التكليف اذا لم يكن منجزاً.

الثانى: ان موضوعه القطع بالتكليف، و احرازه منجز عقلى او شرعى، بان يكون الاحراز تمام الموضوع لحكم العقل و ان لم يكن تكليف فى الواقع، فاذا قطع المكلف بان هذا الاناء خمر فشربه عامدا ملتفتا الى الحكم الشرعى، فقد خالف المولى و خرج بذلك عن ذى الرقيّه و حدود العبوديه، حيث ان ذلك منه طغيان على المولى و انتهاك حرمة و ظلم، باعتبار انه سلب ذى الحق عن حقه و هو الطاعه و الانقياد، فلذلك يحكم العقل باستحقاق الأدانه و العقوبه، بلافرق فى ذلك بين ان يكون قطعه مطابقاً للواقع أولاً.

و بكلمه ان حق الطاعه ليس من الحقوق التى لها واقع موضوعى، و يكون العلم طريقاً إليه كحقوق الناس المتعلقة بانفسهم و اعراضهم و اموالهم، فان لها واقعا موضوعياً محفوظاً فى الواقع، و لادخل للعلم و الظن و الشك فيها اصلاً، بل هو من الحق الذاتى الذى ليس له واقع موضوعى محفوظ بقطع النظر عن العلم و الظن و الشك، بل يكون للعلم و الانكشاف دخل فيه و هو حق الطاعه للمولى على العبد، و حق الطاعه عباره عن قيام العبد بوظائفه الدينيه اداء لحق المولويه، و من الواضح ان قيامه بتلك الوظائف الدينيه، انما يجب اذا تنجز تلك الوظائف الشرعيه بمنجز عقلى او شرعى، فتمام الموضوع لهذا الحق هو تنجز التكليف الذاتى

ص: ٦٩

و هو صورته فى الذهن، فانه محرك للعبء بالقيام بامثاله اداءً لهذا الحق، كما ان مخالفته مصداق للظلم و الطغيان على المولى، إذ يصدق عليها انها سلب ذى الحق عن حقه، و لا فرق فى ذلك بين ان تكون تلك الصورة مطابقه للواقع اولاً، و على الجملة فاذا قطع العبء بحرمه شىء و تنجزت، فيكون تنجزها تمام الموضوع لحكم العقل بحسن الاطاعه و قبح المعصيه، و ان الاول حيث انه طاعه للمولى و اداءً لحقه فيكون عدلاً، و الثانى حيث انه سلب ذى الحق عن حقه فيكون ظلماً، و لافرق بين ان يكون قطعه مطابقاً للواقع او لا، لان تمام موضوع حكم العقل، القطع بالحرمه او الوجوب سواءً كان مطابقاً للواقع أم لا.

قد يقال ان لازم ذلك هو ان العاصى يستحق عقوبتين:

الاولى: على التجزى.

الثانيه: على ترك الواجب او فعل الحرام و هو خلاف الوجدان و الضروره، لوضوح انه لا يستحق إلاّ عقوبه واحده.

و قد تسأل ان هذه العقوبه ان كانت على التجزى، فلازم ذلك عدم صحه العقوبه على تفويت الملا-ك الملزم المنجز و هو كما ترى، إذ كيف يمكن ذلك حيث ان روح الحكم و حقيقته الملا-ك، و لولاه فلاقيه للحكم بما هو اعتبار صرف.

والجواب: ان القطع و ان كان مطابقاً للواقع، فتفويت حق الطاعه للمولى انما هو بتفويت الملا-ك الملزم المنجز فى الواقع لا بالتجزى، حيث لا تجزى فى صورته مطابقه للواقع، لان التجزى عنوان و اسم لمخالفه القطع بالحكم المولى الالزامى غير المطابق للواقع، فاذا قطع المكلف بحرمه شىء، فان كان مطابقاً للواقع، فمخالفته و ان كانت معصيه حقيقه و تفويتاً للملا-ك الملزم، الا ان مصداق

ص: ٧٠

الظلم و الطغيان انما هو مخالفته بما هي مخالفه، لان العقل يدرك ان القاطع بحرمة شيء اذا خالف و ارتكب ذلك الشيء عالمًا عامدًا، فقد طغى على المولى و فوّت حقه و هو الطاعة، بلافرق في ذلك بين ان يكون قطعه مطابقاً للواقع او مخالفا له، و بكلمه انه ليس في مورد القطع المطابق للواقع مخالفتان:

الاولى: مصداق التجزى

الثانية: مصداق للمعصيه، بل مخالفه واحده، و هذه المخالفه قد تكون مطابقه للواقع و قد لا تكون مطابقه له، و على كلا التقديرين فالمخالفه بما هي مصداق للظلم و تفويت لحق المولى و هو حق الطاعة موجبه للأدانه و العقوبه، و لافرق بين ان تكون المخالفه واقعیه موضوعيّه و بين ان تكون ذاتيه.

والخلاصه: ان منشأ استحقاق العبد العقوبه شيء واحد و هو تفويت حق المولى، فالقاطع اذا خالف قطعه، فقد خالف المولى و فوّت حقه و ان كان قطعه مخالفا للواقع، هذا كله فيما اذا كان القطع تمام الموضوع لحكم العقل،

و اما اذا كان جزئه و جزئه الآخر الواقع، بان يكون موضوع حق الطاعة مركباً من الواقع و تنجزه، فلا يكون حق الطاعة ثابتاً في موارد التجزى من جهه عدم ثبوت موضوعه، و لكن مع هذا لامناس من الالتزام بقبح التجزى و ان الفعل المتجرى به قبيح و يستحق فاعله الدّم و العقوبه، و السبب فيه ان موضوع حكم العقل بحسن الطاعة و وجوبها و قبح المخالفه و حرمتها، هو احراز التكليف الواقعي المولوى، سواء كان احرازه بعلم و جدانى او تعبدى او اصل عملى، فان الاحراز تمام الموضوع له، باعتبار انه لا طريق له الى ان قطعه هذا مطابق للواقع او لا، فاذا اعتقد العبد ثبوت حق المولى في مورد و مع هذا اقدم على تفويته،

ص: ٧١

فلاشبهه فى انه قبيح عند العقلاء و ان لم يكن حق المولى ثابت فى الواقع، لان الاقدام على الظلم بنظره قبيح و ان لم يكن ظلما فى الواقع، مثال ذلك اذا اعتقد شخص بولايه ابيه عليه حتى بعد البلوغ و وجوب اطاعته عليه شرعاً و عدم جواز مخالفته، ففى مثل ذلك اذا خالف أمره عامداً ملتفتاً الى وجوب اطاعته و قبح معصيته، فلاشكال فى إنه تجرى و تعدى على المولى الحقيقى و قبيح و ان لم يكن اعتقاده مطابقاً للواقع، و يستحق الادانه و العقوبه و ان بان بعد ذلك انه لاولايه له عليه، لان المعيار الكلى فى ذلك هو ان كل مايراه الشخص وظيفه له شرعاً و انه ملزم بالعمل بها، فاذا خالفها عامداً عالماً بذلك، فقد علم انه طغى على المولى و فوت حقه و هو الطاعه و ان لم يكن له حق فى الواقع، و على الجملة فاذا علم شخص ان العمل الفلانى ظلم، فلا شبهه فى ان اقدامه عليه قبيح، لانه ظلم باعتقاده و ان لم يكن ظلماً فى الواقع، فاذا اعتقد المكلف بان هذا الاناء خمر، فشربه بارادته و اختياره متعمداً، فلا شبهه فى ان هذا الاقدام تعد منه على المولى و تفويت لحقه و هو حق الطاعه، فلماذا يستحق العقوبه و ان كان اعتقاده غير مطابق للواقع، بان لا يكون للمولى حق فيه، باعتبار ان موضوعه على الفرض مركب من الواقع و احرازه، و الموضوع المركب ينتفى بانتفاء أحد جزئيه، فاذا ينتفى حق الطاعه بانتفاء موضوعه فى المثال.

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

الصحيح فى موضوع حق الطاعه

و الصحيح التفصيل فى المقام، فانه ان قلنا بان تمام الموضوع لحق الطاعه القطع بالواقع المولى و احرازه من دون دخل للواقع فيه لاجزء و لاقيداً كما هو

الصحيح، فعندئذ لا شبهه في قبح التجري و استحقاق العقوبه عليه، لانه تفويت لحق المولى و ظلم كما تقدم موسعاً.

و اما لو قلنا بان موضوعه مركب من الواقع و احرازه، فعندئذ لا يكون التجري قبيحاً و ظلماً و تفويتاً لحق الطاعه فى الواقع و ان تخيل المتجرى انه قبيح و ظلم و تفويت للحق، لان حق الطاعه منتف بانتهاء موضوعه، و من الطبيعى انه لا يستحق العقوبه على الظلم الخيالى الذى لاواقع موضوعى له و على تفويت الحق الخيالى، إذ فى الواقع لاهتك لحرمة المولى و لا-تفويت حقه، فلماقتضى للعقوبه إلا على الظلم الخيالى.

و من هنا يظهر ان حكم العقل بالقبح و الخروج عن ذى الرقيه و حد العبوديه دليل على ان الاحراز تمام الموضوع لحق الطاعه بدون دخل للواقع فيه، نعم فيما اذا تخيل احد مولويه زيد مثلاً، كما اذا تخيل بكر ان زيداً مولاه و مع ذلك لم يقم بامثال أمره بشيء او نهيه عن آخر، و كان هذا باعتقاده هتكاً لحرمة مولاه و تعدّ عليه و ظلم، و لكن فى الواقع لاهتك و لا ظلم من جهه ان زيداً ليس مولاه، و فى مثل ذلك لامقتضى لاستحقاق الدم و العقوبه، فانه أنما يكون على تفويت حق المولى، و المفروض ان ما تخيله مولا فليس بمولى له حتى تكون مخالفته هتكاً و ظلماً فى حقه، و هذا بخلاف ما اذا اعتقد بخمريه مائع و قام بشر به عالمياً عامداً، فلا شبهه فى ان هذا الاقدام الذى هو بارادته و اختياره مع علمه بانه مبعوض للمولى، تعدّ عليه و هتك لحرمة و تفويت لحقه واقعا و هو حق الطاعه، فلهذا يكون مصداقاً للظلم و ان لم يكن اعتقاده مطابقاً للواقع، و هذا معنى ان احراز الواقع و تنجزه الذاتى تمام الموضوع لحق الطاعه لا انه جزء

الموضوع، و على الجملة ففرق بين ما اذا اعتقد بمولويّه شخص ثم بان انه ليس بمولى، ففي مثل ذلك لاهتك و لا ظلم فى مخالفته، لان وجودها كعدمها بالنسبه اليه، و هذا بخلاف ما اذا كانت مولويه المولى ثابتة بالذات او بالجعل فى المرتبه السابقه، فان مخالفته هتك لحرمته و سلب عن حقه و هو الطاعه و ان كانت مخالفه للواقع،

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان الاقدام على الظلم و تفويت الحق قبيح و موجب لاستحقاق الأذانه و العقوبه، و اما الاقدام على الظلم الخيالى التصوّريو تفويت الحق كذلك، فلا- يوجب استحقاق الاذانه و العقوبه، اذ ليس هنا حق حتى يكون تفويته ظلماً، و كيف ما كان فلا شبهه فى قبح التجري و استحقاق فاعله العقوبه.

و من هنا يظهر ان ما ذكره شيخنا الانصارى (ره) من ان التجري لا يكون قبيحاً و انما يكون كاشفاً عن سوء سريره المتجرى و خبث باطنه بدون ان يستحق الأذانه و العقوبه عليه(١)، لا يمكن المساعده عليه بل هو خلاف الضروره و الوجدان.

ما ذكره النائينى قدس سرّه و الرد عليه

و اما ما ذكره المحقق النائينى (ره) من ان التجري قبيح و لكن قبحه فاعلى لا- فعلى، فان اراد (ره) به ان الفعل المتجرى به لا يكون قبيحاً و انما يكون فاعله مذموماً(٢)، فهو عين ما ذكره الشيخ (ره) فان الشيخ (ره)، يقول ان التجري لا يكون قبيحاً و انما هو كاشف عن ان فاعله مذموم و خبيث، و ان اراد (ره) به ان الفعل المتجرى به لا يكون قبيحاً فى نفسه، و لكن بما انه مضاف الى فاعله،

ص: ٧٤

١- (١). فرائد الاصول: ص ٥.

٢- (٢). اجود التقريرات ج ٢: ص ٢٥-٢٦.

فيكون قبيحا، لان مركز القبح قد يكون ذات الفعل في نفسه، و هذا هو القبح الفعلي، و قد يكون مركزه الفعل بما هو مضاف الى فاعله، و هذا هو القبح الفاعلي، و من ذلك قد لا يكون الفعل في نفسه قبيحاً و لكن صدوره من الفاعل قبيح، و كذلك الحال في الحسن.

فيرد عليه:

اولا: ان موضوع الحسن و القبح ليس ذات الفعل بما هو، لانهما ليسا كالمصلحه و المفسده، فان موضوعهما ذات الفعل بما هو لانهما قائمتان به، و هذا بخلاف الحسن و القبح، فانهما و ان كانا امرين واقعيين يدركهما العقل و ليسا حكمان مجعولان من قبل العقلاء حتى لا يكون لهما واقع موضوعي ماعدا الجعل و الاعتبار، و لكن مع هذا فانهما يختلفان عن المصلحه و المفسده، لانهما رغم كونهما امرين واقعيين يقتضيان بنفسهما الجري العملي على طبقهما، و لهذا يكون الحسن صفه واقعيه للشئ الذي ينبغي ان يقع في الخارج، و القبح صفه واقعيه للشئ الذي لا ينبغي ان يقع فيه، بينما المصلحه و المفسده لا تقتضيان بنفسهما الجري العملي على طبقهما في الخارج، فاذا بعنوان الاضافه الى الفاعل، دخل في اتصاف الفعل بالحسن او القبح.

و ان شئت قلت: ان الحسن عباره عما ينبغي ان يقع في الخارج و القبح عباره عما لا ينبغي ان يقع فيه، و من الواضح ان الفعل في نفسه لا يتصف بالحسن او القبح الا بعد اضافته الى الفاعل، و على هذا فاتصاف الفعل المتجرى به بالقبح انما هو بلحاظ اضافته الى المتجرى و صدوره منه لا في نفسه، لان صدوره منه منشأ لاتصافه بالقبح بعنوان ثانوي و هو عنوان التجري، لانه بعنوان الاولى ليس

ص: ٧٥

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

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

الى هنا قد تبين انه لاشبهه في قبح الفعل المتجرى به و استحقاق فاعله الدم و العقوبه عليه، بناء على ما هو الصحيح من ان تمام الموضوع لحق الطاعه هو احراز الواقع فحسب من دون دخل للواقع فيه اصلاً.

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

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

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

الوجدان، فانه يحكم بثبوتة فى تلك الموارد ايضاً.

الاستدلال على عدم قبح التجزى قد استدل على ذلك بوجوه:

لحدّ الآن قد تبين انه لاشبهه فى قبح التجزى و استحقاق فاعله العقاب، و لكن مع ذلك ذهب جماعه الى عدم قبح التجزى و قد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الاول: ما افاده المحقق الخراسانى (ره) فى حاشيته على رسائل الشيخ (ره) و حاصل ما افاده، انه يستحيل اتصاف الفعل المتجزى به بالقبح

، و ذلك لان اتصاف الفعل بالحسن او القبح منوط بكونه صادراً من الفاعل بالاختيار و الاراده، على اساس ان ما هو متصف بالحسن و القبح هو الفعل الاختيارى، حيث انهما كالوجوب و الحرمة من هذه الناحيه، فكما ان الوجوب و الحرمة لايتعلقان الا بالفعل الاختيارى فكذلك الحسن و القبح، و على هذا الاساس فاذا اعتقد المكلف بان هذا المايح خمر فشربه ثم بان انه ليس بخمر بل هو ماء مباح او مملوك له او مأذون فى التصرف فيه، فهناك امور ثلاثه:

الاول: شرب الخمر.

الثانى: شرب الماء المباح.

الثالث: شرب مقطوع الخمريه.

اما الامر الاول فلا وجود له على الفرض.

واما الامر الثانى فهو ليس بقبيح.

واما الامر الثالث فهو ليس باختيارى، لان اراده المتجزى تعلقت بشرب الخمر الواقعى لاشرب مقطوع الخمريه، لان القطع ملحوظ بنحو الطريقيه والمرآتيه المحضه لابنحو الموضوعيه، و حيث انه ليس متعلق الاراده و مصب لها فلا يكون باختيارى، لان ملاك اختياريه الفعل هو ان يكون مسبوقاً بالاراده و الاختيار و الأ فليس باختيارى، فاذن يستحيل اتصاف الفعل المتجزى به

الرد على الاستدلال

والجواب: ان هناك مسلكين في ملاك اختياريه الفعل:

الاول: مسلك الفلاسفه، فانهم يقولون بان الملاك في اختياريه الفعل هو ان يكون مسبوقةً بالاراده المحركه للعضلات و معلولا لها، فانها اذا وصلت الى هذه المرتبه، كانت عله تامه له، و اما الفعل اذا لم يكن مسبوقةً بها و متعلقاً لها، فهو ليس باختيارى.

الثانى: مسلك جماعه من المحققين منهم مدرسه المحقق النائنى (ره) من ان اختياريه الفعل منوطه بان يكون وجوده بالمشيئه، و اما المشتبه فهى توجد بنفسها(٢)، فعلى المسلك الاول، فلاشبهه فى ان متعلق الاراده ذات الفعل، فاذا قطع شخص بان المايح الفلاننى خمر و اراد شربها، فمتعلق ارادته شرب الخمر الواقعى لا شرب الخمر المقطوع فى افق الذهن، ضروره ان متعلقها الفعل الخارجى دون الفعل فى افق الذهن، و على هذا فما هو متعلق الاراده و هو شرب الخمر الواقعى لم يقع فى الخارج، و ما هو واقع و هو شرب الماء المباح لم يكن متعلق الاراده حتى يكون صدوره منه بالاختيار، و اما شرب مقطوع الخمرى، فهو ايضا كذلك أى ليس متعلق الاراده، و حيث ان صاحب الكفايه (ره) قد اختار هذا المسلك فى باب اختياريه الافعال، فلماذا قال ان الفعل المتجرى به خارج عن الاختيار، لان ما هو متعلق الاراده ذات الفعل لا الفعل المقطوع به.

ودعوى ان اراده المتجرى و ان تعلقت بشرب الخمر اولا و بالذات، إلا انها تسرى منه الى شرب مقطوع الخمرى تبعاً، على اساس سرايه الاراده من

ص: ٧٨

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

٢- (٢). اجود التقريرات ج ٢، ص ٢٥.

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

مبرر الجعل من المولى

مدفوعه اولاً، ان اراده احد المتلازمين لا تسرى الى الملازم الآخر لا بالاراده التكوينيّه و لا التشريعيّه، اما عدم سرايه الاولى من احد المتلازمين الى الملازم الآخر و ان كان مما لانملك برهاناً عليه، الا انا نؤمن به بشهادة الوجدان، و اما عدم سرايه الثانيه من احد هما الى الآخر، فهو واضح، لما ذكرناه في مبحث مقدمه الواجب من ان الملازمه بين اراده شيء و اراده مقدماته و ان كانت ممكنه في مرحله المبادى و مطابقه للوجدان، الأ- ان هذه الملازمه غير ثابتة في مرحله الجعل و الاعتبار و هي الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدماته، فانه ان اريد بها ترشح وجوب المقدمه من وجوب ذيها بصوره قهريه كترشيح المعلول عن العله التامه فهو غير معقول، لان الجعل فعل اختيارى للمولى مباشره من جهه و امر اعتبارى لواقع موضوعى له إلا في عالم الاعتبار و الذهن من جهه اخرى، و لهذا لا تتصور فيه العليّه و المعلوليه و التولد و الترشيح، لان مصب كل ذلك انما هو الامور التكوينيّه، و اما الامور الاعتباريه فهي بيد المعبر مباشره، فلا يتصور ان يكون الاعتبار معلولاً لاعتبار آخر و متولداً منه، و ان اريد بها الملازمه بين الجعلين هما جعل الوجوب لذى المقدمه و جعل الوجوب لمقدمته، بمعنى ان الشارع متى جعل الوجوب لشيء، جعل الوجوب لمقدماته ايضاً، فهي و ان كانت ممكنه إلا انها غير واقعه في الخارج، لان جعل الوجوب للمقدمه بحاجه الى نكته تبرر هذا الجعل، ضروره انه لا يمكن ان يكون الجعل من المولى جزافاً و لغواً، و المبرر للجعل احد أمرين:

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

لشى بداعى ابراز ملاكه الملزم او جعل الحرمة لشىء بداعى ابراز مفسدته الملزمه.

الثانى: ان يكون الجعل بداعى تحديد وظيفه المكلف سعءً و ضيقاً بالنسبه الى حق الطاعه للمولى على عبده و كونه داعيا و محرکاً له، وكلا الأمرين غير متوفر فى الوجوب الغيرى للمقدمه.

اما الاول، فلانه لاملاك فى المقدمه حتى يكون جعل الوجوب لها بداعى ابراز الملاك فيها، و اما الملاك فى ذى المقدمه، فهو مبرز بنفس جعل الوجوب النفسى له فلاحاجه الى مبرز آخر، و يكون جعله بهذا الداعى لغواً و جزافاً.

و اما الثانى، فلان الوجوب الغيرى غير قابل للتنجيز حتى يكون محرکاً، و لهذا لا يكون فى موافقته ثواب و لا فى مخالفته عقاب.

فالنتيجه ان الوجوب الغيرى ليس مركزاً لحق الطاعه و الأدانه، و من هنا قلنا ان الوجوب الغيرى لا يصلح ان يكون ثمره للمساله الا-صوليه، لان ثمرتها متمثله فى الاحكام الفقهييه المستنبطه من القواعد العامه الا-صوليه، فانها قابله للتنجيز، بمعنى استحقاق العقوبه على مخالفتها و المثوبه على موافقتها و محرکه للمكلف نحو امتثالها، بينما الوجوب الغيرى لا يقبل التنجيز و لا يصلح ان يكون محرکاً، فلهذا يكون جعله للمقدمه مستقلاً فى مقابل جعل وجوب ذيه لغواً و بلافائده.

وثانيا مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان اراده احد المتلازمين تسرى الى الملازم الآخر، إلا أنه لا ملازمه فى المقام بين شرب مقطوع الخمرية و شرب الخمر الواقعى بل الاول مابين للثانى، فان الاول بلحاظ كونه تجريباً مابين

للثاني بلحاظ كونه عصبانياً، واما مع قطع النظر عن ذلك، فشرب الخمر اعم من شرب مقطوع الخمريه، إذ قد يتحقق شرب الخمر بدون القطع بها، و من الواضح ان اراده الأعمّ لاتستلزم اراده الاخص، و عليه فلاملازمه بينهما، هذا اضافه الى ان الاراده لاتصلح ان تكون ملاكاً لاختياريه الفعل بحيث تدور اختياريته مدارها وجوداً و عدماً و ذلك لامور:

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

الثاني: ان كل فرد اذا رجع الى وجدانه، فقد صدق وجدانه بان الاراده مهما بلغت مرتبتها الكامله لم تؤدّ الى سلب القدره و السلطنه عن الانسان على فعله، فانه مختار مع وجود هذه الاراده بمرتبها التامه الكامله في افق نفسه، و لا يخرج الفعل بها عن حد الامكان و الاعتدال الى حدّ الوجوب و الضروره لكي يخرج بذلك عن تحت قدرته و سلطنته، و لهذا يجد كل فرد في وجدانه و فطرته السليمه المرتكزه في اعماق نفسه و صميم كيانه الفرق بين حركه يد المرتعش و حركه يد غيره، و بين حركه التّبض و حركه اصابعه، و بين حركه الدم في العروق و حركه اليد يمنه و يسره و هكذا، فالفرق بين الافعال الاختياريه الصادره من الانسان بقدرته و سلطنته و الافعال المترتبه على المرض و صفه الخوف كارتعاش البدن و اصفرار الوجه و حركه الامعاء و نحو ذلك محسوس بالوجدان و الفطره.

عدم صلاحية الإرادة لأن تكون ملاكاً لاختياريه الفعل

الثالث: ان الاراده لو كانت عله تامه لوجود الافعال في الخارج و كان ترتبها عليها ترتب المعلول على العله التامه، لم يكن فرق بينها و بين الافعال المترتبه على المرض و الخوف و نحوهما قهراً و بدون اختيار اصلاً، لان المفروض

ان ترتبها على الاراده اذا بلغت مرتبتها الكامله التامه قهرى و تخرج بها عن حد الامكان و الاعتدال الى حد الضروره و الوجوب، هذا اضافته الى ان الاراده لو كانت عله تامه، لزم بطلان ارسال الرسل و انزال الكتب و تبليغ الاحكام، ضروره ان العبد حينئذ عاجز و لاحول له و لا قوه، فلا معنى لتوجه التكليف اليه، لانه لغو و بلافائده، و تفصيل كل ذلك بشكل موسع تقدم فى مبحث الجبر و التفويض و الأمر بين الأمرين، و قد قلنا هناك ان الفعل الاختيارى خاضع للسلطنه و القدره لا للاراده، و لا يخرج بذلك عن حد الاعتدال بين الوجود و العدم، و هو حد الامكان الى حد الوجوب و الضروره على تفصيل هناك.

الوجه الثانى: ايضا ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (ره) من ان اختياريه الفعل منوطه بالالتفات الى الفعل بعنوانه الخاص و اسمه المخصوص المميز

، فاذا اعتقد بمايع انه ماء فشرب، ثم بان انه خلّ، لم يصدر شرب الخل منه باختياره، بل هو من باب الاتفاق و الصدفة، لان ما هو مصب التفاته و ارادته لم يقع فى الخارج و ما وقع لم يكن مصبّ التفاته و ارادته، و على هذا فاذا قطع المكلف بان الاناء الفلانى خمر فشربه ثم بان انه ماء مباح، فهنا امور:

الاول: شرب الخمر الواقعى.

الثانى: شرب الماء المباح.

الثالث: شرب مقطوع الخمريه.

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

إليه، فإن ما هو مورد للالتفات هو عنوان الخمر في الواقع دون عنوان القطع، فانه عنوان آلى لاستقلالى و تمام الالتفات و النظر الى الواقع، فلهذا لا يكون شرب مقطوع الخمرية اختياريا لعدم الالتفات إليه، و كذلك لا يتّصف بالقبح. (١)

إيراد النائىنى على الآخوند قدس سرّه و الإشكال عليه

و قد اورد عليه المحقق النائىنى (ره) بان لازم ما افاده (ره)، انه لا يمكن اخذ القطع فى موضوع حكم شرعى، فان القطع اذا كان مما لا يمكن الالتفات إليه، فلا يمكن اخذه فى موضوع الحكم، لاستحاله و صول الحكم الى المكلف و تنجزه، لان وصوله و تنجزه متفرع على الالتفات الى موضوعه و وصوله إليه، و المفروض انه مما لا يمكن الالتفات إليه. (٢)

و لكن هذا الاشكال غير وارد، فان صاحب الكفايه (ره) لا يدعى استحاله الالتفات الى القطع بنفسه، اذ لا شبهه فى امكان ذلك، و انما يدعى ان النظر و الالتفات الى القطع الطريقى آلى لا- استقلالى، و تمام الالتفات و النظر الى الواقع باعتبار انه موضوع الحكم، و اما اذا كان القطع مأخوذاً فى موضوع الحكم، فلامحاله يكون النظر و الالتفات إليه بالاستقلال و الموضوعيه لبالآليه و الطريقيه، باعتبار انه موضوع الاثر، فالنظر الى القطع الطريقى آلى و الى الموضوعى استقلالى.

فالتتيجه ان هذا الاشكال من المحقق النائىنى (ره) غريب جداً.

الصحيح فى الجواب

و الصحيح فى الجواب عن هذا الوجه ان يقال، ان الملتفت فى مقابل الغافل، فان الانسان اما ان يكون ملتفتاً الى ما يصدر منه او غافلا عنه و لا ثالث لهما، فعلى الاول يكون صدوره منه اختيارياً، و على الثانى غير اختيارى، و على هذا

ص: ٨٣

١- (١). كفايه الاصول: ص ٢٦٠.

٢- (٢). اجود التقريرات ج ٢: ص ٢٦.

فالتفتات الذى هو شرط لاختياريه الفعل، فيما انه فى مقابل الغفله المطلقه، فبطبيعته الحال يكون المراد منه اعم من التفتات التفصيلى و الاجمالى و الاستقلالى و الآلى، و على هذا الاساس فيرد على هذا الوجه.

اولا ان القطع بالواقع عين التفتات اليه و ان كان هو غير ملتفت الى التفتاته فاذا قطع الانسان بان هذا المائع خمر، كان القطع بخمريته عين التفتات إليها، لانه التفتات الى انه خمر و غفله عن التفتاته إليه، ضروره ان الغفله لاتجتمع مع القطع، غايه الامر انه التفتات آلى، و عليه فهو ملتفت الى انه شرب مقطوع الخمريه بالتفتات الآلى فى مقابل مظنونها او مشكوكها، و هذا يعنى انه ملتفت الى انه شرب مقطوع الخمريه لامظنونها و لا مشكوكها، و على هذا فما افاده (ره) من ان عنوان شرب مقطوع الخمريه مما لايلتفت اليه، فلايكون باختيارى حتى يتصف بالقبح، مبنى على توهم ان الشرط لاختياريه الفعل هو التفتات التفصيلى الاستقلالى، و لكن من الواضح ان الشرط لها التفتات الجامع بين التفتات التفصيلى و التفتات الاجمالى الارتكازى و التفتات الاستقلالى و التفتات الآلى، فاذا صدر الفعل من الفاعل ملتفتا اليه و ان كان بالتفتات الاجمالى او الآلى، فهو فعل اختيارى فى مقابل ما اذا صدر منه الفعل عن غفله اونسيان، فانه غير اختيارى.

وثانيا، ان هذا الوجه لوتّم فانما يتم فى موارد القطع دون الظن و الاحتمال المنجز، فاذا ظن المكلف بان هذا المائع خمر و كان الظن معتبرا، فلاشبهه فى انه ملتفت الى ان شربه هذا شرب مظنون الخمريه، لانه كان يحتمل انه ليس بخمر فى الواقع، و كذلك الحال فى موارد اصاله الاحتياط، كما فى الشبهات قبل الفحص او

فى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى، فان المكلف ملتفت الى انه شاك وغير عالم بالواقع.

وثالثا مع الاغماض عن جميع ذلك و تسليم ان المكلف لا يلتفت الى عنوان مقطوع الخمريه و لا مظنونها و لامشكوكها، و لكن قد تقدم ان انطباق عنوان التجري على شرب هذا المايح اذا لم يكن مطابقا للواقع، لا يتوقف على الالتفات الى هذا العنوان، فاذا التفت المكلف الى ان هذا المايح خمر، فشربه عامداً ملتفتاً الى الحكم الشرعى، فان كان مطابقاً للواقع فهو عصيان، و ان كان مخالفاً للواقع فهو تجرى، و منشأ العصيان و التجري هو اقدامه على شرهه بارادته و اختياره، فشربه مع التفاته الى انه مبغوض للمولى و اعتقاده به، و هذا الاقدام حيث انه تعدد على المولى و تفويت بحقه و هتك حرمة، فلهذا يكون مبغوضاً سواءً أكان مطابقاً للواقع أم لا، على اساس انه ظلم و سلب ذى الحق عن حقه و لا دخل لمطابقته للواقع و عدم مطابقته له فى مبغوضيته، فان مبغوضيته انما هى من جهه انه تعدد على المولى و تفويت حقه و هو الطاعه و ان كان غير مطابق للواقع، نعم مفهوم العصيان منتزع من مطابقته للواقع، و مفهوم التجري منتزع من عدم مطابقته له، و لكن من الواضح انه لا قيمه لمفهوم العصيان و مفهوم التجري، فانه لا واقع موضوعى لهما ماعدا وجودهما فى عالم الذهن و التصور، و تمام القيمه انما هى لواقعهما فى الخارج و هو مبغوض من جهه انه ظلم على المولى و تفويت لحقه.

فالتبجيه ان ملاك الفعل الاختيارى سواءً أكان الأرادة بمعنى الشوق المؤكد ام غيرهما، و سواءً أكان الدخيل فى اختياريته الالتفات الاستقلالى، أم يكفى الاعم منه و من الالتفات الآلى، فان كل ذلك مما لا دخل له فى قبح التجري، فانه

قبيح و مبغوض مهما كان ملاك الفعل الاختياري.

الوجه الثالث: التفصيل بين التجري في الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه

الوجه الثالث: ان التجري قد يكون في الشبهه الحكميه و قد يكون في الشبهه الموضوعيه، و اما اذا كان في الاولى، فالفعل الصادر من المتجري فعل اختياري، كما اذا اعتقد المكلف بحرمة شرب التتن فشربه ثم بان انه ليس بحرام، فان شرب التتن قد صدر منه بالاختيار، غايه الامر ان اعتقاده بانه حرام غير مطابق للواقع.

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

الجواب عن التفصيل المتقدم

و الجواب: اولاً ان هذا الوجه مبني على مسلك الفلاسفه من ان ملاك اختياريه الفعل كونه مسبوقة بالقصد و الاراده، و قد تقدم الاشاره الى بطلان هذا المسلك.

و ثانياً مأمراً من ان شرب هذا المايح الخارجى صادر منه بالاختيار، غايه الامر انه شربه بداعى انه خمر ثم بان انه ليس بخمر، فيكون التخلف في الداعى و الاشتباه في التطبيق لأفى اصل الشرب، فانه صادر منه بالاختيار و الاراده.

و بكلمه انه ليس هنا فرد ان من الشرب: الاول شرب الخمر خاصه و الآخر شرب الماء المباح كذلك، و الاول لم يقع في الخارج و ما وقع لم يردده، بل فرد واحد من الشرب و هو شرب هذا المايح الخارجى، غايه الامر انه شربه بداعى

انه خمر ثم بان انه ماء مباح، فيكون التخلف فى الداعى لافىما قصده و اراده و هو شرب هذا المايح الخارجى، و من الواضح ان كل فعل اختيارى صادر من الفاعل المختار لا يمكن ان يكون بدون غايه وداع، و لكن قد يقع التخلف فى الداعى و الغايه لافى اصل الفعل، فانه صادر منه بالاختيار.

فالتتيجه ان التخلف فى الداعى و الاشتباه فى التطبيق لا يضرّ باختياره اصل الفعل الصادر من الفاعل.

الوجه الرابع: تفصيل صاحب الفصول فى التجزى و الجواب عنه

الوجه الرابع: ما يظهر من صاحب الفصول (ره) من ان التجزى لو كان قبيحاً ذاتاً، لزم ان يكون الفعل المتجزى به قبيحاً و ان صادف مصلحه مهمه، كما اذا اعتقد بوجود قتل رجل فتجزى و لم يقتله ثم بان انه ابن المولى، او اذا اعتقد ان الغريق عدو المولى فانقذه ثم بان انه ابن المولى، ففى مثل ذلك لاشبهه فى ان عدم القتل فى المثال الاول و الانقاذ فى المثال الثانى محبوب للمولى و مطلوب له، و عليه فلو كان الفعل المتجزى به مبعوضاً للمولى، لزم كونه محبوباً و مبعوضاً معاً فى مثل هذه الامثله.

والجواب: ان فى هذا الوجه خلطاً بين الحسن و القبح العقليين و بين المصلحه و المفسده التكوينيتين، فان الفعل المتجزى به قبيح بلحاظ انه مصداق للظلم و الطغيان على المولى و فاعله مستحق للذم و العقاب، و هذا لا ينافى كونه مشتملاً على مصلحه فى الواقع بعنوان اولى و محبوباً بهذا العنوان، و لاتنافى بين الأمرين.

و ان شئت قلت ان اتصاف ترك القتل فى المثال الاول بالقبح الصادر من الفاعل و كذلك اتصاف انقاذ الغريق فى المثال الثانى بالقبح، انما هو من جهه انه تفويت لحق المولى و مصداق للظلم، فلا يكون مبعوضاً و محبوباً بملاك واحد و

بعنوان فارد، فانه قبيح بملا-ك قبح الظلم و التجري على المولى، و محبوب بملا-ك انه انقباد لابن المولى، فيكون محبوبا في الواقع بعنوان ابن المولى و مبغوضاً بعنوان التجري و انطباق الظلم عليه.

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

الوجه الخامس: تفصيل الشيخ قدس سره بين العاصي و المتجري

الوجه الخامس: ما ذكره شيخنا الانصارى (ره) من الفرق بين العاصي و المتجري، و حاصل هذا الفرق هو ان العاصي يستحق الادانه و العقوبه، باعتبار انه عصى المولى بارادته و اختياره، و اما المتجري فهو لا يستحق الادانه و العقوبه على الفعل المتجري به، و لامانع من ان يكون عدم استحقاقه العقوبه منوطاً بامر خارج عن اختياره و هو عدم اصابه قطعه للواقع، و بكلمه ان العاصي يستحق العقوبه على شرب هذا المايح الخارجى باختياره و ارادته، إذ لا يمكن اناطه استحقاق العقوبه بأمر خارج عن الاختيار، و اما المتجري فلا يستحق العقوبه، و لامحذور في ان يكون عدم استحقاقه العقوبه مستنداً الى امر خارج عن اختياره و هو عدم اصابه قطعه للواقع (1)، و دعوى انه لا فرق بين العاصي و المتجري إلا في اصابه القطع للواقع في الاول دون الثانى، و المفروض ان الإصابه و عدمها امران خارجان عن الاختيار، فلو كان منشأ عدم استحقاق المتجري العقوبه عدم اصابه قطعه للواقع، لكان منشأ استحقاق العاصي العقوبه، اصابه قطعه للواقع، على اساس انه لا فرق بينهما إلا في الاصابه و عدم الاصابه، و الفرض ان الاصابه كعدم الاصابه غير اختياريه.

مدفوعه بان المقتضى للعقوبه في كليهما موجود و هو شرب هذا المايح

ص: ٨٨

الخارجى بالاختيار، و عدم اصابه القطع للواقع فى المتجرى بمثابه المانع عن تاثير المقتضى فى الاستحقاق، و اصابه القطع له فى العاصى بمثابه عدم المانع عن تأثيره، فاذا كان المقتضى موجوداً و المانع مفقوداً، أثر المقتضى اثره و هو استحقاق العقوبه.

و بكلمه ان المقتضى لاستحقاق العقوبه لابد ان يكون اختيارياً، و اما المانع عنه فلا يلزم ان يكون اختيارياً و كذلك عدم المانع، و حيث ان المقتضى للاستحقاق فى العاصى متوفر و المانع عنه مفقود، فلا محاله يؤثر اثره و ان كان عدم المانع بسبب امر غير اختيارى، و اما فى المتجرى، فالمقتضى للاستحقاق و ان كان ثابتاً، إلا ان المانع يمنع عن تأثيره و ان كان المانع خارجاً عن اختياره، إذ لا يعتبر فى المانع ان يكون اختيارياً.

الجواب عن تفصيل الشيخ الأنصارى قدس سره

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

موضوعه، و لا فرق فى الاحراز بين ان يكون بالعلم الوجدانى او العلم التعبدى او الاصل العملى، و على هذا فلا فرق بين العاصى و المتجرى من هذه الناحيه، فكما ان العاصى قد فوت حق المولى و هو الطاعه و الظلم فكذلك المتجرى، فانه قد فوت حق المولى بالتعدى و الظلم.

الوجه السادس: بيان مختار النائىنى قدس سره و الرد عليه

الوجه السادس: ما ذكره المحقق النائىنى (ره) من ان الفعل المتجرى به لا يكون قبيحاً، و قد افاد فى وجه ذلك انه بعنوانه الاولى مباح، و القطع بحرمة طريق اليها و ليس عنوانا للفعل المتجرى به حتى يكون قبيحاً بهذا العنوان اى العنوان القطع بحرمة، ضروره ان القطع بشىء طريق اليه و معرف له، فلا يكون عنوانا له، فاذن لا منشأ لاتصافه بالقبح، و من هنا قال (ره) ان قبحه فاعلى لافعلى. (١)

و الجواب: ان الفعل المتجرى به قبيح لامن جهه القطع بحرمة، بل من جهه انه مصداق للظلم و الهتك لحرمة المولى، و من هنا يكون قبح التجرى امر وجدانى يدركه العقل، باعتبار انه من اظهر مصاديق الظلم و هو تفويت حق المولى، كما ان حسن الانقياد امر وجدانى، باعتبار انه من اظهر مصاديق العدل هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان الحسن و القبح لا يضافان الى الافعال فى انفسها بل بلحاظ صدورهما عن الفاعل، فان موضوع الحسن الفعل بما هو مضاف الى فاعله و كذلك موضوع القبح، فان معنى حسن الشىء، استحقاق فاعله المدح و الثواب، و معنى قبح شىء، استحقاق فاعله الذم و العقاب، و عليه فلا مانع من استحقاق الفاعل العقوبه على التجرى طالما الفعل بما هو مضاف اليه قبيح،

ص: ٩٠

ولواجه لتخصيص استحقاق العقوبه بخصوص صدور الفعل القبيح فى نفسه و بقطع النظر عن صدورہ عن الفاعل.

الصحيح استحقاق المتجرى العقاب

و بكلمه ان معنى الحسن ما ينبغى ان يقع، و معنى القبح ما لا ينبغى ان يقع، و هما امران واقعيان ثابتان فى لوح الواقع بدون جعل، غايه الامر ان الحسن او القبح قد ينطبق على فعل الانسان نفسه، فيقال انه ينبغى فى نفسه او لا ينبغى، و قد ينطبق على فعل الاخر، فيقال ان مدحه مما ينبغى او ذمه، و الخلاصه ان الفعل فى نفسه لا يتصف بالحسن او القبح، و انما يتصف به باعتبار اضافته الى الفاعل، و هذه الاضافه تاره بلحاظ فعل نفسه و اخرى بلحاظ مواقف الاخرين تجاه فاعل الحسن او القبح، و معناه باللحاظ الاول ما ينبغى ان يقع و ما لا ينبغى، و باللحاظ الثانى استحقاق المدح او الذم و هما امران واقعيان لا امر واحد، و قد اخذ فى موضوع الثانى العلم، يعنى ان الفاعل انما يستحق المدح او الذم اذا علم بحسن فعله او قبحه، و اما الجاهل به فلا يستحق المدح او الذم.

فالتتيجه فى نهايه المطاف انه لا يتم شى من هذه الوجوه الستة، و الصحيح ان المتجرى يستحق العقاب على التجرى كالعاصى، و لافرق بينهما من هذه الناحيه.

نتيجة البحث عدة امور:

الامر اول: ان الاقوال فى التجرى ثلاثة:

الاول: ان التجرى لا يكون قبيحاً و انما يكشف عن سوء سريره المتجرى و خبث باطنه، و قد اختار هذا القول شيخنا الانصارى (ره).

الثانى: ان التجرى قبيح و لكن قبحه فاعلى لافعلى، و قد اختار هذا القول المحقق النائينى (ره).

الثالث: ان قبح التجرى فعلى.

الامر الثانى: ان الصحيح من هذه الاقوال هو القول الأخير دون القول الاول و الثانى، اما الاول فلاشبهه فى ان العقل يحكم بقبح التجرى وجدانا و انه مصداق للظلم و الطغيان على المولى، و اما الثانى فان اريد بالقبح الفاعلى انه كاشف عن سوء سريرته، فهو يرجع الى القول الاول و ليس قولاً آخر فى المسأله فى مقابل القول الاول، و ان اريد به ان الفعل المتجرى به بما هو مضاف الى المتجرى قبيح لافى نفسه.

فيرد عليه انه على هذا لا مانع من استحقاقه الادانه و العقوبه عليه.

الامر الثالث: ان استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به يتوقف على أمرين.

الاول: ثبوت حق الطاعه للمولى على العبد فى المرتبه السابقه، و هذا الحق ثابت بالذات للمولى الحقيقى و بالجعل للمولى الجعلى.

الثانى: ان يكون احراز التكليف تمام الموضوع لهذا الحق، و كلا الامرين

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

الامر الرابع: الاظهر ان الاقدام على الظلم الخيالى بدون ان يكون فى الواقع ظلما لا يوجب استحقاق الادانه و العقوبه، باعتبار انه غير مفوت لحق احد، و انما كان تفويته مجرد تخيل فى عالم الذهن، كما اذا تخيل ان زيدا مولاه و خالف امره ثم بان انه ليس مولاه، فاذن لاهتك لحرمة و لاظلم فى حقه حتى يستحق العقوبه عليه.

الامر الخامس: قد استدل على عدم استحقاق المتجرى العقاب بوجوه سته، و تقدم الكلام فيها و فى نقدها موسعاً.

النقطه الثالثه: فى حرمه الفعل المتجرى به شرعا و عدمها

اشاره

النقطه الثالثه: فى حرمه الفعل المتجرى به شرعا و عدم حرمة كذلك، و قد استدل على الحرمة بوجوه:

الاستدلال على الحرمة:

الوجه الأول: بإطلاقات الأدله الأوليه فى الكتاب و السنه

، بدعوى ان تلك الاطلاقات تشمل موارد التجرى ايضا و تدل على حرمة، بتقريب مؤلف من المقدمات الثلاث.

المقدمه الاولى: ان متعلق التكليف لابد و ان يكون اختياريا و مقدورا للمكلف، لاستحاله التكليف بما هو خارج عن اختياره، سواءً أكانت اختياريته باقتضاء نفس الخطاب الشرعى كون متعلقه مقدورا، كما قوى ذلك المحقق النائنى (ره)، ام كانت بحكم العقل على اساس حكمه بقبح تكليف العاجز.

المقدمه الثانيه: ان الباعث و المحرك للمكلف نحو الواجب هو احراز التكليف فى الواقع لانفس وجوده فيه، ضروره ان الاختيار لا يتعلق بالواقع إلا

بما يراه الانسان واقعاً، سواءً كانت رويته بالقطع الوجداني ام التعبدى ام بالاصل العملى، فوجود التكليف فى الواقع لا يؤثر فى شىء، فاذا كان الاناء خمراً فى الواقع و كان المكلف جاهلاً به فلا اثر له، و اما اذا احرز انه خمر، فيكون باعثاً و محرراً له نحو الاجتناب عنه، مثلاً شارب الخمر دائماً يريد شرب معلوم الخمرية لا الخمر الواقعى، لان الاحراز تمام العله لتحريك الانسان نحو الفعل فى الخارج كما هو الحال فى جميع الافعال الخارجيه الاختياريه، لاستحاله ان يكون الواقع بما هو الواقع محرراً نحو الاتيان بها، فالمحرك هو العلم بها، لانه تمام العله لاراده الانسان الواقع و تحريكها نحوه.

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

المقدمه الثالثه: حيث ان الغرض من وراء جعل التكاليف الشرعيه فى الشريعه المقدسه داعوتها للمكلف نحو امتثالها و الاتيان بمتعلقاتها، و من الواضح انها انما تكون داعيه اذا كانت متعلقاتها مقدوره للمكلف، و الا فيستحيل ان تكون داعيه نحو الممتنع و غير المقدور هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان ما هو تحت اختيار المكلف و قدرته هو الشىء بوجوده العلمى لا- الواقعى، فان الشىء بوجوده العلمى محرك للمكلف نحو الاتيان به و داعياً له لاجل وجوده الواقعى، و عليه فبطبيعته الحال يكون متعلق التكليف اختيار الفعل بوجوده العلمى، لانه مقدور له، و اما الفعل بوجوده الواقعى فلا يكون اختياره بمقدوره، فلا يمكن تعلق التكليف به، ضروره ان معناه

تعلق التكليف بالاختيار المصادف للواقع، و من الواضح ان مصادفه الواقع خارجه عن اختيار المكلف و قدرته، فاذن لا يمكن ان يكون لاصابه الاراده للواقع دخل فى متعلق التكليف، و الأ لزم التكليف بغير المقدور، و على هذا فمتعلق التكليف الفعل الذى يكون له واقع بنظر المكلف، سواء أكان له واقع موضوعى ام لا، فانه مكلف باختياره و ارادته، لا انه مكلف باختيار الفعل الذى له واقع موضوعى، لان تكليف الانسان باختيار فعل مقيداً بكونه مطابقاً للواقع تكليف بغير المقدور، فلا يمكن تعلقه به، و اما تكليفه باختيار فعل يكون بنظره مطابقاً للواقع لامطلقاً فلأمانع منه، و على ضوء ذلك فمتعلق التكليف فى الخطابات الشرعيه ليس اراده المكلف و اختياره المتعلقين بالفعل مقيداً بوجوده الواقعى لانه تكليف بالمحال، بل متعلقه فيها ارادته و اختياره المتعلقين بما يراه مطابقاً للواقع وجداناً او تعبداً، و عليه فاطلاق هذه الخطابات يشمل العاصى و المتجرى معاً، لان متعلق تلك الخطابات مشترك بينهما و نسبتها اليهما نسبه واحده.

فالتتيجه ان مقتضى هذه المقدمات كون المتجرى كالعاصى مشمولاً لهذه الخطابات المطلقه من الكتاب و السنه.

الرد على الوجه الأول

و الجواب: اما المقدمه الاولى و الثانيه، فلاشكال فيهما، و انما الكلام فى المقدمه الثالثه، و هذه المقدمه باطله من عدّه جهات: الجبهه الاولى: ان الاحكام الشرعيه تابعه للملكات الواقعيه التى هى حقيقه الحكم و روحه، بداهه ان الحكم الخالى عن الملاك مجرد اعتبار لاقيمه له، و لا عقوبه على مخالفته و لا مثوبه على موافقته، و من الواضح ان دائره الحكم لا

يمكن ان تكون اوسع و اشمل من دائره ملاكته، و اما الاشكال على هذه الجبهه بان الملاك انما هو قائم بالفعل بوجوده الواقعي، و الفرض ان التكليف لا يمكن ان يكون متعلقا بارادته و اختياره لانه تكليف بغير المقدور، و قد مر ان متعلقه اراده الفعل الذى يكون له واقع بنظر المكلف و ان لم يكن مطابقا للواقع، فهذا لا تحل هذه الجبهه المشكله، فهو مدفوع:

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

و ثانياً ان متعلق التكليف لا يمكن ان تكون الاراده و الاختيار المتعلقين بما يراه الفاعل ان له واقعاً، فان لازم ذلك ان لا يكون للتكليف ملاك في فرض عدم مطابقته للواقع حقيقه، و من الطبيعى انه لا قيمه للتكليف بدون الملاك، اذ لا يعقل وجود تكليف بدون روح بل هو مجرد اعتبار لا اثر له، و لا يكون حكماً مولوياً واقعاً قابلاً للتنجز، و المفروض ان مدلول الخطابات الاولى في الكتاب و السنه احكام واقعيه و ذات روح و حقيقه و قابله للتنجز، و من الواضح انه لا يمكن التبويض في مدلولها، بمعنى انه حكم واقعي مولوى في صورته المطابقه و مجرد اعتبار بلا روح في صورته عدم المطابقه، ضروره ان لها مدلولاً واحداً و هو الحكم الواقعي الحقيقى الذى هو مركز حق الطاعه، بل اعتبار حكم بلا ملاك و روح لغو، فلا يمكن صدوره من المولى، و ليس كالحكم الظاهرى، فان اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعيه هو السبب لجعله، الذى اثره تنجيز الواقع لدى الاصابه و التعذير لدى الخطأ.

فالنتيجه انه لا شبهه في ان الملاكات الواقعيه قائمه بالافعال بوجوداتها

الواقعيه لاجوداتها العلميه التي قد لا يكون لها واقع موضوعي.

الجهه الثانيه: ان الالفاظ موضوعه بازاء المعاني الواقعيه، و المفروض ان تلك الالفاظ بما لها من المعاني الواقعيه متعلقه للخطابات الشرعيه.

الجهه الثالثه: ان غرض المولى و مقصوده التكويني من جعل التكليف انما هو ايجاد الداعي و الاراده في نفس المكلف نحو ما تعلق به التكليف، فاذا اراده المكلف و اختياره الفعل او الترك تكون مقصوده للمولى و مراده له تكوينه لاتشريعاً، لان مراده التشريعي هو التكليف المتعلق بالفعل، و على ذلك ففي هذه المقدمه خلط بين المراد التشريعي و المراد التكويني، فان ايجاد الدعي و الاراده في نفس المكلف مراد للمولى و مقصود له تكوينه، لا ان متعلق التكليف ارادته و اختياره، ضروره ان متعلقه الفعل بوجوده الواقعي او الترك كذلك، و هذا الخلط هو المنشأ للاشتباه و التوهم بان التكليف تعلق باراده المكلف و اختياره الفعل الذي يرى ان له واقعاً، و على هذا فالخطابات الشرعيه متعلقه بالافعال الاختياريه بوجوداتها الواقعيه و هدف الشارع من وراء ذلك تكوينه هو ايجاد الداعي و الاراده في نفس المكلف نحو الاتيان بها في الخارج لا انها تعلقت بالاراده و الاختيار، او فقل ان الهدف من وراء تعلقها بالافعال هو ايجاد الاراده و الاختيار في نفسه تكويناً لا انها متعلقه بالاراده و الاختيار المتعلقين بالافعال، هذا اضافه الى ان تعلق التكليف باراده المكلف و اختياره المتعلق بالفعل بوجوده الواقعي، انما يستلزم التكليف بغير المقدور اذا كانت اصابه الاراده للواقع قيماً للواجب، فانه حينئذ يكون مقيداً بقيد غير اختياري، و اما اذا كانت قيماً للوجوب، فلا يلزم هذا المحذور، لان نتيجه ذلك اختصاص

التكليف و اشتراطه بما اذا كانت الارادة مطابقه للواقع، و الظاهر ان التكليف لو كان متعلقا بها، فمطابقتها للواقع شرط له لا للمكلف به، فاذن لاتشمل الخطابات الاوليه المتجرى، لان ارادته غير مطابقه للواقع فتكون فاقده للشرط.

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

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

الاول: ان يكون الفاعل مختاراً في مقابل المضطر.

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

لانه خارج من الاختيار و لايجعل هذا الشرب غير اختياري، و على هذا فحيث ان هذا الشرب تعدّ على المولى و هتك لحرمة و تفويت لحقه و هو حق الطاعه، فيكون قبيحاً و معاقبا عليه.

والخلاصه: ان المكلف اذا علم بان هذا المايح خمر، فشربه عامداً ملتفتاً الى انه خمر، فلا شبهه في ان هذا الشرب قد صدر منه باختياره و اعمال قدرته و سلطنته، و من الطبيعي ان اعمال القدره و السلطنه على شىء لايمكن ان تكون جزافاً و بلا داع، كما هو الحال في كل فعل اختياري صادر من الفاعل المختار، و الداعى لهذا الشرب في المقام هو كون المايح خمرأ، فاذا تخلف و تبين انه خل، فلايضر ذلك باختياره اصل الفعل و هو الشرب، لانه تخلف الداعى و عدم تخلفه امران خارجان عن الاختيار و لا يؤثران فيه لاسلباً و لايجاباً،

جواب السيد الأستاذ قدس سرّه على المقدمه الثانيه

و اما السيد الاستاذ (ره) فقد اجاب عن هذه المقدمه تاره بالنقض و اخرى بالحل.

اما الاول، فلان لازم هذا الوجه ان من اعتقد بدخول وقت الصلاه و صلى ثم بان ان الوقت غير داخل، هو ان صلاته صحيحه على اساس ان الامر قد تعلق بالاراده و الاختيار المتعلقين بالصلاه التى تكون صلاه في الوقت واقعا بنظر المصلى و اعتقاده و ان لم تكن مطابقه للواقع، و هذا كما ترى، لانه خلاف الضروره الفقهيّه و لايمكن لاحد الالتزام به.

و غير خفى ان ذلك ليس نقضا على القائل بهذا القول، بيان ذلك بحاجه الى تقديم مقدمه و هى ان التجرى قد يكون في المحرمات و قد يكون في الواجبات، اما فى الاولى، فاذا اعتقد المكلف بان هذا المال ملك للغير و تصرف فيه بدون

اذنه ثم بان انه ماله، ففي مثل ذلك يلتزم القائل بحرمة التجري ان هذا التصرف حرام و قبيح و ان المتصرف معاقب، لان موضوع حرمة التجري و قبحه اعتقاد المكلف بالحرام، غايه الامر ان كان مطابقا للواقع فهو عاصي، و ان كان مخالفاً له فهو متجري، و قد تقدم ان ملاك استحقاق العقوبه هو تفويت حق المولى الثابت في المرتبه السابقه و هو حق الطاعه، على اساس ان تفويته ظلم، و موضوع حق الطاعه اعتقاد المكلف بالحرمة او الوجوب بدون دخل للواقع فيه، فاذا قطع المكلف بان المايح الفلاني خمر فشربه عالماً عامداً ثم بان انه خل، استحق الادانته و العقوبه عليه لانه تجرى.

واما في الثانيه فان كان الواجب مضيئاً كوجوب صوم شهر رمضان مثلاً، ففي مثل ذلك اذا اعتقد الانسان بدخول شهر رمضان بسبب من الاسباب، وجب عليه صوم الغد على مسلك القائل بان التكليف تعلق باراده ما يراه الفاعل صوماً واقعاً لا- اراده خصوص الصوم الواقعي، على أساس ان موضوع وجوب الصوم واقعاً عند هذا القائل، هو دخول شهر رمضان بوجوده الاعتقادي و ان لم يكن ذلك الاعتقاد مطابقاً للواقع، و حينئذ فاذا ترك صوم الغد عامداً ملتفتاً الى الحكم الشرعي، فقد تجرى على المولى و فوت حقه و هو الطاعه، ولهذا يستحق العقاب، و من هذا القبيل ما اذا أوجب المولى اكرام كل هاشمي، فاذا أعتقد المكلف بان زيدا هاشمي و مع ذلك ترك اكرامه عامداً عالماً، استحق العقوبه على ترك اكرامه، باعتبار ان الواجب على هذا المسلك هو اكرام معلوم الهاشميّه سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا، فان مطابقه الواقع و عدم مطابقته أمران خارجان عن قدره المكلف، فلا يمكن ان يكون الواجب شرعاً مقيداً

بكونه مطابقاً للواقع.

فالتتيجه ان موضوع وجوب اكرامه الرجل الهاشمى بوجوده العلمى الاعتقادى و ان لم يكن هاشمياً فى الواقع، و اما اذا كان الواجب موسيماً كالصلاه مثلاً، فانه الجامع بين افراده الطويله، و متعلق التكليف الاراده المتعلقه بالصلاه بوجودها الواقعى بين المبدء و المنتهى لبالصلاه بوجودها الاعتقادى، و ذلك لان المبرر لتعلق التكليف بالاراده المتعلقه بالفعل بوجوده الاعتقادى، هو ان تعلقه بالاراده المتعلقه به بوجوده الواقعى يستلزم التكليف بغير المقدور، و هذا المحذور غير لازم فيما اذا كان الواجب موسعاً كالصلاه و نحوها، إذ لا مانع من تعلق التكليف بالأراده المتعلقه بالصلاه بوجودها الواقعى فى وقتها الموسع و هو ما بين المبدء و المنتهى، و لا يستلزم تعلقه بها التكليف بغير المقدور.

الرد عليه جواب السيد الأستاذ قدس سره

فالتتيجه ان ما افاده السيد الاستاذ (ره) من النقض فى غير مورده، و لكن هذا الاشكال قابل للمناقشه،

اما اولاً فلان القائل بهذه الدعوى يقول بان الخطابات الاوليه متعلقه، بالاراده المتعلقه بمتعلقاتها الجامعه بين وجوداتها الواقعيه و الاعتقاديه متعلقه بلافرق فى ذلك بين ان تكون تلك الخطابات من الخطابات المضيقه او الموسعه، باعتبار انه يدعى ان الخطابات الاوليه تشمل المتجرى ايضاً و لاتختص بالعاصى، لا انه يقول بذلك فى الخطابات المضيقه فحسب دون الموسعه، و ذلك لان محل الكلام فى المقام انما هو فى الخطابات الاوليه و شمولها للمتجرى و عدم شمولها له، و هذا القائل يدعى شمولها له سواء أكانت وجوبيه ام تحريميه، و على الاول سواء أكانت مضيقه ام موسعه، لا انه يدعى ذلك فى خصوص الخطابات

ص: ١٠١

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

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

و اما حلا فقد ذكر (ره) ان الاحكام الشرعيه تابعه للمبادئ و الملاكات الواقعيه القائمه في متعلقاتها على ضوء مذهب العدليه، و هذه التبعية تتطلب ان يكون الواجب نفس هذه المتعلقات بوجوداتها الواقعيه لا بوجوداتها الاعتقاديه العلميه، و ظواهر الادله ايضاً تقتضى ذلك، كما ان ما دل على ترتب الآثار عليها ظاهر في انها مترتبه عليها بوجوداتها الواقعيه لا الاعتقاديه، مثلاً قوله تعالى: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ** (١) ظاهر في ان النهي عن الفحشاء و المنكر من آثار نفس الصلاه في الخارج لامن آثار ما قطع بكونه صلاه واقعاً و ان لم يكن صلاه في الواقع، و كذلك الحال في الأوامر العرفيه.

و فيه ان مجرد تبعيه الاحكام الشرعيه للمصالح و المفاسد في متعلقاتها لا يكفي في دفع الاشكال، فان المستدل يعترف بجميع ما افاده (ره) من التبعية و ظهور الادله و ترتب الآثار، الا انه يدعى ان التكليف لا يمكن ان يتعلق بالفعل بوجوده الواقعي و مقيداً به، لانه تكليف بغير المقدور بل هو متعلق بالاراده

ص: ١٠٢

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

لكن يمكن ان يكون نظر السيد الاستاذ (ره) الى انه لامانع من الأخذ بهذه الظهورات و عدم الموجب لرفع اليد عنها، و مقتضى تلك الظهورات ان التكليف متعلق بذات الفعل المشتمله على الملا-ك لا-بالاراده المتعلقه بها، و هذا ليس من التكليف بغيرالمقدور.

و الخلاصه ان الاحكام الشرعيه متعلق بالافعال الاختياريه بوجوداتها الواقعيه لابالاراده المتعلقه بها، و لايلزم من تعلقها بها محذور التكليف بغيرالمقدور.

الوجه الثاني: التمسك بقاعده الملازمه

الوجه الثاني: التمسك بقاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع، فهناقاعدتان.

الاولى: الملازمه بين ادراك العقل مصلحه ملزمه غير مزاحمه في فعل او مفسده ملزمه كذلك في آخر، و حكم الشرع بالوجوب في الاول و الحرمة في الثاني.

الثانيه: الملازمه بين حكم العقل بحسن شيء او قبحه و بين حكم الشرع بالوجوب او الحرمة، اما القاعده الاولى فهي و ان كانت ثابتة كبرويّه، إلا انه لا توجد لها صغرى في شيء من ابواب الفقه، و لهذا تكون هذه القاعده عديمه الفائدة في الفقه.

و اما القاعده الثانيه: فيقع الكلام فيها في مقامين.

الاول: في اصل ثبوت الكبرى و هي الملازمه بينهما.

الثانى: فى تطبيق هذه الكبرى على المسائل الفقهيّه.

فى القاعده الملازمه بين حكم العقل بحسن شىء او قبحه و بين حكم الشرع بالوجوب او الحرمة مقامان

المقام الأول: فى أصل ثبوت الملازمه

اما الكلام فى المقام الاول، فلاشبهه فى ان هذه القاعده من القواعد الاصوليه، حيث انها قاعده نظريه عامه يستعملها الفقيه فى مقام عمليه الاستنباط و التطبيق، و هذا هو الميزان فى اصوليه القاعده، و قد تقدّم ان علم الاصول موضوع لتكوين النظريات العامه و القواعد المشتركه فى الحدود المسموح بها شرعا وفق شروطها العامه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، هل يمكن اثبات هذه الملازمه كبرويه اولاً، فيه قولان.

اختار المحقق الاصفهاني (ره) القول الاول، و قد أفاد فى وجه ذلك، انه لا اشكال فى ثبوت هذه الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع بل هى من الواضحات، ضروره ان قضيه قبح الظلم و حسن العدل من القضايا المشهوره المجمعوله من قبل العقلاء على طبق ما يدركونه من المصالح و المفاسد العامه حفاظاً على النظام العام و ابقاء النوع، و لهذا جعل العقلاء هاتين القضيتين ضابطاً كلياً لسائر تشريعاتهم الاجتماعيه و الفرديه و المعنويه و الماديه، و حيث ان الشارع سيد العقلاء و رئيسهم فكل حكم مجعول من قبلهم بما هم العقلاء، فيكون الشارع فى طبيعتهم و داخل فيهم، و لا يمكن افتراض خروجه عنهم، رغم ان الحكم حكم عقلائي، فاذا حكم العقلاء بقضيه قبح الظلم و حسن العدل بما هم العقلاء، فلامحاله كان الشارع احدهم، و إلا فالحكم المذكور ليس بعقلائي و هذا خلف، غايه الامر ان حكم الشارع بالقبح بما هو شارع، يكون الحرمة و حكمه بالحسن كذلك يكون الوجوب. (١)

ص: ١٠٤

و من هنا يظهر ان التعبير بالملازمه بين حكم العقلاء و حكم الشارع مبنى على المسامحه، و الصحيح ان يعبر عن ذلك بالتضمّن بمعنى ان حكم العقلاء بحسن شيء او قبح آخر يتضمّن حكم الشارع به، لفرض ان الشارع غير خارج عنهم و هو رئيسهم هذا، و لكن الصحيح هو القول الثانى، فلنا دعويان:

الاولى: بطلان القول الاول.

الثانيه: صحه القول الثانى.

اما الدعوى الاولى و هى بطلان القول الاول، فلما تقدم من ان قضيه حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الواقعيه الضروريه التى يدركها العقل فطره و بقطع النظر عن جعل اى جاعل، و ليستا من القضايا المجعوله من قبل العقلاء التى لا واقع موضوعى لها غير جعل العقلاء و اعتبارهم، بداهه ان العقل يدرك قبح الظلم و حسن العدل ذاتاً بدون أى سبب و منبه خارجى و بدون افتراض وجود العقلاء و بنائهم عليهما، لانهما من القضايا الاوليه التى قياستها معها، و المعيار فى هذه القضايا هو ان ثبوت المحمول فيها للموضوع ضرورى، كقولنا الكل اعظم من الجزء (الاربعة زوج) و (الثلاثه فرد) (الانسان ممكن) و هكذا، فانها جميعاً من القضايا الاوليه التى تكون جهاتها بديهيّه و يدركها العقل فطره كقضيتى حسن العدل و قبح الظلم، فانهما قضيتان واقعيتان ثابتتان فى لوح الواقع الذى هو اوسع من لوح الوجود، لان العقل كثير ما يدرك الأشياء فى لوح الواقع بدون ان تكون تلك الأشياء موجوده فى لوح الوجود، كزوجيه الأربعة و امكان الممكن و فرديه الثلاثه و هكذا.

و بكلمه واضحه ان تفسير الحسن و القبح بانهما امران مجعولان من قبل

العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح و المفاسد خلاف الوجدان و البرهان، اما الوجدان، فلما مر من ان العقل يدرك حسن العدل و قبح الظلم ذاتاً و فى لوح الواقع فطره بقطع النظر عن جعل أى جاعل فى البين، و اما البرهان، فلان ادراك العقل للحسن و القبح ليس تابعاً لادراك المصالح و المفاسد، بل كثير ما يحكم العقل بقبح شى بدون وجود مفسده فيه، كحكم العقل بقبح الفعل المتجزى به مع انه لامفسده فيه، و حكم العقل بحسن الانقياد مع انه لامصلحه فيه، و حكمه بقبح ضرب اليتيم و ان ترتبت عليه مصلحه كتأديبه.

فالتتيجه ان ملاك حكم العقل بحسن شىء و قبح آخر انما هو انطباق عنوان العدل على الاول و الظلم على الثانى، و العدل عبارته عن وضع حق ذى الحق فى موضعه، و الظلم عبارته عن سلب ذى الحق عن حقه سواءً أكانت هناك مصلحه او مفسده أم لا.

و من هنا يكون باب الحسن و القبح باباً مستقلاً لا يرتبط بباب المصلحه و المفسده بالعله، فلذلك يكون الظلم قبيحاً و ان ترتبت عليه مصلحه فى الواقع، لانها لاتصلح ان تزاحم قبح الظلم، و العدل حسن و ان ترتبت عليه مفسده كذلك، لانها لاتصلح ان تزاحم حسن العدل.

فالتتيجه ان هذا التفسير مخالف للوجدان و البرهان.

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

مدفوعه بان ذلك خلاف الوجدان و الضروره، لان ادراك العقل قبح الظلم

و حسن العدل من الادراكات الاوليّه الفطريّه، بداهه ان الانسان يدرك ذلك ذاتاً و فطره، و الفطره لا يمكن ان تتأثر بالاشياء الخارجيه و الا لم يكن فطرياً و هذا خلف، و لهذا تكون قضيه حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الاوليّه الفطريه و يدركها الانسان بحسب ذاته و فطرته بدون أى منبه خارجي و بقطع النظر عن وجود اى أنسان فى عالم الكون فضلا عن وجود العقلاء وبنائهم عليها.

و على هذا فكما ان العقلاء بما هم العقلاء يدركون الحسن و القبح، كذلك الشارع يدرك ذلك و لا كلام فيه، و انما الكلام فى انه هل يجعل الشارع حكماً شرعياً على وفقهما، مثلا اذا حكم العقل بحسن شىء، هل يحكم الشارع بوجوبه، و اذا حكم بقبح شىء، هل يحكم بحرمة، إذ ليس معنى ادراك الشارع حسن شىء او قبح آخر، ادراكه الوجوب او الحرمة، ضروره انه ليس معنى حكم الشارع بالحسن و حكمه بالقبح، لانه الشارع بما انه رئيس العقلاء، يدرك حسن الاشياء و قبحها لابما انه شارع، و على هذا، فهل هذه الملازمه اى الملازمه بين حكم العقل بالحسن او القبح و بين حكم الشارع بالوجوب او الحرمة ثابتة اولاً؟

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

الاولى: جهه انه سيد العقلاء و رئيسهم.

الثانيه: جهه اتصاله بالوحى من الله تعالى، و هو من الجهه الثانيه شارع و

تابع للوحي بمقتضى قوله تعالى (وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا- وَحْيٌ يُوحَىٰ) (١) و لهذا لا ترتبط احدى الجهتين بالجهه الأخرى، فانه من الجهه الاولى و ان كان سيد العقلاء، و لكنه من الجهه الثانيه شارع و مبين للاحكام الشرعيه النازله عليه بالوحي من الله تعالى، سواء أكانت تلك الاحكام موافقه للأحكام العقلائيه أم لا، باعتبار أنها تابعه للمصالح و المفسدات الواقعيين، و هما قد تطابقان مع الحسن و القبح العقليين فى الخارج و قد لا- تطابقان معهما فيه، نعم انه من الجهه الاولى يحكم بما يحكم به العقلاء، باعتبار انه رئيسهم، و اما من الجهه الثانيه فهو تابع للوحي من الله تعالى و ملزم ببيان ما أوحى اليه، سواء أكان موافقا لما جعله العقلاء أم لا؟

و على الجملة فهنا بابان:

باب جعل الاحكام الشرعيه و باب جعل الاحكام العقلائيه من قبل العقلاء، فالاول بيده سبحانه و تعالى، لانه شارع و جاعل للاحكام الشرعيه حقيقه، على اساس ما فى متعلقاتها من المصالح و المفسدات الواقعيه و الرسول (صلى الله عليه و آله) مبلغ لها للناس حرفيا، و من الطبيعى انه لا يمكن القول بان كل ما جعله تعالى من الاحكام الشرعيه موافق لما جعله العقلاء، و على هذا فان اريد من الملازمه استكشاف الحكم الشرعى، على اساس ما يدركه العقلاء من المصالح او المفسدات فى الواقع التى دعتهم الى جعل الحسن و القبح.

فيرد عليه اولا ان هذا استكشاف للحكم الشرعى من الحكم العقلى النظرى، و محل الكلام انما هو فى استكشاف الحكم الشرعى من الحكم العقلى العملى.

ص: ١٠٨

و ثانياً: ما تقدم من ان الملازمه بين الحكم الشرعى و الحكم العقلى النظرى و ان كانت ثابتة كبرويه، الا انه ليس لها صغرى فى مرحله التطبيق فى شىء من ابواب الفقه.

و ان اريد منها استكشاف الحكم الشرعى من الحكم العقلى العملى.

فيرد عليه انه لايمكن ان يكون الشارع ملزماً يجعل ما يماثل جعل العقلاء، ضروره انه غير معقول بل جعله تابع للمصالح و المفسد الواقعتين، و اما الرسول (صلى الله عليه و آله) فانه بوصف كونه شارعاً و رسولاً، ملزم بتبليغ ما وصل إليه بالوحى من قبل الله تعالى، سواءً كان مطابقاً لما جعله العقلاء و مما تلا له أم لا يكون مطابقاً له.

و بكلمه واضحه ان حكم العقلاء بالتحسين و التقيح العقليين تبعاً لما يدركونه من المصالح و المفسد، لا يخلو من ان يكون تابعاً للمصالح و المفسد الواقعتين فى كل مورد، او يكون تابعاً للمصالح العامه و هى الحفاظ على النظام العام للحياه الطبيعيه للانسان على سطح هذه الكره الارضيه من الحياه الاجتماعيه و الفرديه و العائليه و الماديه و المعنويه و هكذا.

فعلى الاول يكون حكمهم بحسن فعل تابع لما كانوا يدركون من المصلحه فيه، و بقبح فعل تابع لما كانوا يدركون من المفسده فيه، و على الثانى يكون حكمهم بحسن فعل و قبح فعل آخر فى كل مورد مرتبط بدخله فى النظام العام هذا.

و غير خفى انه لا- ملازمه بين الحكم الشرعيو الحكم العقلى العملى على كلا- التفسيرين، اما على التفسير الاول فانه ان اريد بالملازمه، الملازمه بين ادراك

العقل وجود مصلحه فى فعل او مفسده فى اخر، و بين حكم الشارع بالوجوب فى الاول و الحرمة فى الثانى.

فيرد عليه مامرّ من ان هذه الملازمه و ان كانت ثابتة كبرويه، إلا أنّها عديمه الفائدة، لعدم صغرى لها فى شىء من ابواب الفقه، هذا اضافه الى انها خارجه عن محل الكلام، و ان اريد بها الملازمه بين المجعولات العقلانيه من التحسين و التقييح و بين المجعولات الشرعيه من الوجوب و الحرمة، ففيه مامرّ من انه لا- دليل على ان الشارع ملزم بجعل مايمثل جعل العقلاء، بل هو ملزم بجعل ماوصل اليه بالوحى و تبليغه للناس، سواءً كان مماثلا لجعل العقلاء أم لا،

و اما على التفسير الثانى، فلادليل على ان الشارع ملزم بجعل الوجوب فى كل مورد جعل العقلاء الحسن فيه و بجعل الحرمة فى كل مورد جعل العقلاء القبح فيه حفظا للنظام العام، بل الدليل قائم على أنّه ملزم حرفيا بتبليغ ما وصل اليه بالوحى من قبل الله تعالى من الاحكام الشرعيه التى هى نظام عام وضعه الله تعالى للبشر كافه، و من الطبيعى ان هذا النظام لا يكون مطابقا حرفياً للنظام الذى وضعه العقلاء، ضروره ان النظام الالهى تابع للمبادئ الواقعيه التى لاطريق للعقلاء إليها، لان واضعه هو الله تعالى العالم بمصالح العباد و مضارهم النوعيه و الفرديه و الاجتماعيه و الماديه و المعنويه بكأفّه جهاتها، و من هنا يكون النظام الاسلامى نظام انسانى تربوى، يزود الانسان بالطاقات النفسيه و الملكات الفاضله و الاخلاق الحميده و يجهزه بغرائز الدين و يقوى جانب الانسانيه فى الانسان و يجعل المصالح العامه وفق ميوله الطبيعيه، و على هذا فلا يعقل ان يكون الشارع بما هو الشارع الذى هو الرسول من قبل الله عزوجلّ

تابعاً للعقلاء فى الجعل، بل هو تابع للوحى من قبل الله تعالى.

فالتبججه انه لا ملازمه بين حكم العقل العملى و حكم الشرع،

و فى مقابل هذا القول قول آخر فى المسأله، و هو ان جعل الشارع الحكم فى موارد حكم العقل العملى بالحسن و القبح مستحيل، على أساس انه لغو و جزاف، لان حكم العقل بالحسن و القبح، يكفى للتحريك و الادانته بدون حاجه الى حكم الشارع و جعل مايمائل حكم العقل العملى، و لكن هذا القول لاساس له، اذ لامانع من جعل الشارع حكماً فى موارد حكم العقل بالحسن و القبح حتى فيما اذا كانا كافيين للتحريك و الادانته، لانه مع ذلك لا يكون لغواً و جزافاً، باعتبار انه يوجب ملاكا جديداً للحسن و القبح و هو حق الطاعه للمولى و الادانته و العقوبه على مخالفتها، و بذلك تتأكد المسؤليه و المحركيه، مثلاً رد الامانته الى اهلها حسن و الخيانه قبيحه، و مع ذلك اذا حكم الشارع بوجوب رد الامانته الى اهلها و حرمة الخيانه، فقد اوجد ملاكا جديداً فيه و هو حق الطاعه و قبح المعصيه، و لهذا تكون محركته حينئذ أقوى و اشد مما كانت بحكم العقل فحسب بقطع النظر عن حكم الشرع.

و الخلاصه ان الشارع اذا رأى مصلحه فى جعل الحكم فى موارد حكم العقل بالحسن و القبح، كان يجعله و احدث ذلك ملاكا جديداً لحسن الطاعه و قبح المعصيه، و على هذا تتأكد المسؤليه و المحركيه تجاه ذلك، و اما اذا لم ير مصلحه فى جعل الحكم فيها، لم يجعل حكماً مولوياً، و اما الحكم الارشادى فلا مانع منه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى انه لا ملازمه بين الحكم العقلى العملى و بين الحكم الشرعى لا- وجوداً و لاعدماً، فالملازمه بينهما كبرويه غير

ثابته و ان كانت الصغرى ثابتة، بينما الملازمه بين الحكم العقلي النظرى و الحكم الشرعى ثابتة كبرويه، و لكن الصغرى غير ثابتة كما تقدم.

المقام الثانى: فى تطبيق هذه الكبرى على المقام

واما الكلام فى المقام الثانى: فعلى تقدير تسليم ثبوت الملازمه كبرويه، يقع الكلام فى تطبيقها على المقام و هو قبح التجرى، و هل يمكن تطبيقها عليه او ان هناك مانعاً عن التطبيق؟

و الجواب: ان فيه قولين: قد اختار جماعه منهم السيد الاستاذ و المحقق النائنى (قدس سرهما) القول الثانى، بدعوى ان المانع عن تطبيق القاعده على المقام موجود، و قد أبدى السيد الاستاذ (ره) وجود مانعين عن ذلك:

الاول: ان الحرمة الشرعيه على تقدير ثبوتها للتجرى، فلاتخلو من ان تكون مختصه بموارده او تشمل موارد العصيان ايضاً، بمعنى ان الحرمة مجعوله للجامع بين التجرى و المعصيه و هو هتك حرمة المولى و تفويت حقه و هو حق الطاعه. (١)

و لكن كلا الفرضين غير ممكن

اما الفرض الاول فلان الحرمة المجعوله للفعل المتجرى به بعنوانه غير قابله للوصول الى المتجرى و التنجز عليه، لان وصولها اليه متوقف على التفاته الى انه متجرى، و المفروض انه غير ملتفت اليه، لانه يرى نفسه عاصياً لامتجريباً، و من المعلوم انه لا يعقل وصوله اليه و تنجزه بدون هذا الالتفات، فاذن يكون جعلها لغواً صرفاً، لان الغرض من جعل التكليف هو ايجاد الداعى فى نفس المكلف، فاذا استحال ايجاده، استحال جعله ايضاً لانه لغو و بلافائده، و اما مع الالتفات الى هذا العنوان، انقلب الموضوع، و من هنا قلنا ان جعل التكليف للناسى و الغافل و الجاهل المركب، لايمكن من جهة استحاله كونه داعياً و محرراً له، و

ص: ١١٢

المفروض ان الغرض من وراء جعل التكليف، جعل الداعويّه و المحرّكيه، فاذا استحال داعويته، استحال جعله ايضاً.

و امّا الفرض الثانى: و هو كون الحرمة مجعوله للجامع بين التجري و المعصيه لهتك حرمة المولى، فهو يستلزم التسلسل الى ما لانهايه له، و ذلك لان عصيان التكليف الاول قبيح، و قبحه يستلزم حرمة شرعاً بقاعده الملازمه بين قبح شىء و حرمة، و عصيان هذه الحرمة ايضاً قبيح و محرم شرعاً بنفس الملا-ك و هكذا يذهب الى مالانهايه له، و لذلك لا يمكن تطبيق هذه القاعده على المقام.

و لكن للمناقشه فى هذا القول مجالا فى كلا الفرضين،

اما فى الفرض الاول، فلانه انما يتمّ فى موارد القطع الوجدانى، حيث ان فى هذه الموارد لا يمكن وصول الحرمة المجعوله للفعل المتجرى به بعنوانه، و اما فى سائر الموارد كموارد الامارات المعتره و الاصول العمليه، فلان من جعل الحرمة له، فان وصولها ممكن فى مواردّها، حيث ان المكلف يحتمل الخلاف فيها و عدم مطابقتها للواقع و انه متجرى لاعاصى، و مع هذا الاحتمال فالحرمة قابله للجعل و الوصول و الداعويه، فاذا لا-يكون جعلها لغواً، و انما لا-يمكن وصولها و داعويتها فى موارد القطع الوجدانى، حيث ان فى هذه الموارد لا يحتمل الخلاف و عدم المطابقه للواقع.

و على الجملة انه لا مانع من جعل الحرمة للتجرى، لانها قابله للوصول الى المتجرى و لو فى موارد كون المنجز غير القطع، و هذا المقدار يكفى فى امكان جعلها، ثم ان جعل الحرمة للفعل بعنوان التجري انما هو بملاك اهتمام المولى بالحكم العقلى العملى، و هو الحسن و القبح و الحفاظ عليه باحداث ملاك جديد فيه و هو

حق الطاعة للمولى و قبح مخالفته، و بذلك تتأكد المحركيه و المسؤولييه، فلهذا لا يكون جعلها لغواً، و اما عدم جعلها فى موارد العصيان، فمن اجل ان الحكم الشرعى المولى موجود فيها فلاحاجه الى جعل حكم آخر.

فالتتيجه ان ما ذكره (ره) من انه لا يمكن جعل الحرمة للتجرى، فلا يمكن المساعدة عليه.

واما فى الفرض الثانى، فلان استحاله التسلسل انما هى فى الموجودات الواقعيه الخارجيه دون الموجودات الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها ماعدى اعتبار المعبر، فانه بيده وجوداً و عدماً، و على هذا فالمعتبر اذا لم يعتبر الحرمة فى المرتبه الثانيه او الثالثه و هكذا، انقطعت السلسه فلا يمكن ان تذهب الى ما لانهايه له.

و بكلمه واضحه، ان استحاله التسلسل انما هى فى العلل المتصاعده التى ينبثق بعضها عن بعض و يتولد اللاحق من السابق، فانه يجب ان يكون لها بدايه اى عله اولى لم تنبثق عن عله سابقه و إلاّ لتذهب السلسله الى ما لانهايه لها، و اذا لم تكن لها بدايه، فاستحال وجود السلسله فى الخارج، ضروره انها جميعاً معلولات، و المعلولات مرتبطات بالذات و الحقيقه، لانها عين الربط و الفقر لاذات لها الربط، فلهذا لا بد ان تنتهى الى عله واجبه الوجود ذاتاً و حقيقه، لاستحاله وجود المعلول بدون عله، و اما الامور الاعتباريه، فلا تتصور فيها العليه و المعلولييه، لان امرها بيد المعبر مباشره، هذا اضافه الى ان جميع هذه التحريمات المتصاعده المتسلسله الى ما لانهايه لها تسقط بامثال واحد و هو ترك الحرام فى الخارج، و لا يتوقف على امثالات غير متناهيه حتى يستلزم

التكليف بالمحال، و لهذا يكون جعل تلك التحريمات المتصاعده لغواً و بلافائده.

اختصاص الملازمه بالحكم العقلي في سلسله علل الأحكام

الى هنا قد تبين انه لا مانع من تطبيق قاعده الملازمه بين الحكم الشرعى و الحكم العقلى العملى على تقدير تماميتها على المقام.

الثانى: ان كبرى الملازمه بين الحكم الشرعى و الحكم العقلى خاصه بالحكم العقلى فى سلسله علل الاحكام الشرعيه، كادراك العقل مصلحه ملزمه فى فعل بدون مزاحم لها، و مفسده ملزمه فى فعل آخر كذلك، فانه اذا ادرك مصلحه و مفسده كذلك فى فعل، استكشف الوجوب فى الاول و الحرمة فى الثانى تطبيقاً للكبرى تبعيه الاحكام الشرعيه للملاكات و المبادئ الواقعيه، و اما الحكم العقلى فى سلسله معلولات الاحكام الشرعيه و آثارها، فلايكشف عن الحكم الشرعى كحكمه بحسن الطاعه و قبح المعصيه، فان الاول لايكشف عن وجوبها و الثانى عن حرمتها، لان هذا الحكم العقلى معلول للحكم الشرعى المولوى و متفرع على ثبوته، و حكم العقل بقبح التجرى و حسن الانقياد من هذا القبيل، فان كليهما معلول للحكم الشرعى فى المرتبه السابقه بنظر المكلف و اعتقاده، و لهذا لا يمكن ان يكون كاشفاً عن الحكم الشرعى، و على الجملة ففى مورد هذا القسم من الحكم العقلى لايمكن جعل الحكم الشرعى المولوى، فاذا حكم العقل بحسن الطاعه و قبح المعصيه، فلايمكن ان يحكم الشارع بالوجوب فى الاول و الحرمة فى الثانى، و قد علل (ره) ذلك بان حكم العقل بحسن الطاعه و قبح المعصيه، ان كان كافياً فى تحريك العبد و دعوته الى الطاعه فى الاول و زجره عن المعصيه فى الثانى، فلا مبرر لجعل الحكم الشرعى المولوى فى مورد، لانه لغو و بلافائده، على اساس ان الغرض من وراء جعله، الداعويه و المحركيه، و

المفروض ان حكم العقل بذلك يكفى فى الدّاعويه و المحركيه، و معه يكون جعل الحكم الشرعى بهذا الغرض لغواً، و ان لم يكن حكم العقل كافياً فى تحريك العبد نحو الطاعه و زجره عن المعصيه، فلا فائده فى جعل حكم شرعى مولوى آخر، فانه كالحكم الشرعى الاول، لان الحكم الشرعى المولوى بنفسه لا يكون محركاً للعبد، و انما هو محرك بواسطه حكم العقل بلزوم طاعه المولى و حسنها اداءً لحق المولويه و قضاء لوظيفه العبوديه و قبح معصيته، لانها ظلم و سلب ذى الحق عن حقه و هو الطاعه، فاذا لم يكن حكم العقل بحسن امثال الحكم الاول و قبح مخالفته كافياً فى المحركيه و الداعويه، لم يكن حكمه بحسن امثال الثانى و قبح معصيته ايضاً كافياً بعين الملاك.

فالتبجيه فى نهايه المطاف ان جعل الحكم الشرعى المولوى فى مورد حكم العقل بحسن الطاعه و قبح المعصيه لغو و جزاف، سواءً أكان حكم العقل بذلك كافياً فى تحريك العبد ام لا.

و لكن للمناقشه فيه مجالاً، و ذلك لادن حكم العقل بحسن الطاعه و قبح المعصيه فى نفسه و ان كان كافياً فى المحركيه و الداعويه، إلا ان الشارع الحكيم قديرى مصلحه فى تأكيده لاهتمامه بالحفاظ على ملاك الحكم الاول و عدم رضائه بتفويته، فلذلك يجعل الداعى و المحرك المولوى الجديد الى امثاله، و بضمّه الى حكم العقل، تتأكد داعويته و محركيته و اصبحت اقوى و أكد مما كانت عليه بقطع النظر عن هذه الضميمه.

و بكلمه ان اهتمام الشارع بالحفاظ على ملاكات الاحكام الشرعيه الواقعيه و مباديها باكثر مما يقتضيه حكم العقل بحسن الطاعه و الانقياد و قبح المعصيه و

وجوب الأجتنب عنها، يتطلب تأكيد حكم العقل و تقويته بجعل الحكم الشرعى المولى فى موردته حتى يكونا بالانضمام محركا للمكلف نحو الطاعة اذا لم يكن حكم العقل وحده محركا، و على هذا فعلى القول بالملازمه بين حكم العقل بالحسن او القبح و حكم الشرع بالوجوب او الحرمة، لافرق بين ان يكون حكم العقل بذلك فى مرتبه علل الاحكام او فى مرتبه معلولاتها، لادن اهتمام المولى بالحفاظ على ملاك الحكم الاول اكثر مما يتطلبه حكم العقل بالحسن او القبح يكون مبررا لجعل الشارع وجوب الطاعة مولويا و حرمة المخالفه كذلك، و اثر هذا الجعل هو احداث الملاك الجديد و الداعى الآخر فى نفس المكلف، و بذلك تتأكد الداعويه و المحركيه فى نفسه نحو طاعه المولى و الاجتناب عن مخالفته، و من الواضح ان جعله حينئذ لا يكون لغوا.

والخلاصه: ان حكم العقل بحسن الطاعه و قبح المخالفه، لا يكون عله تامه لتحريك العبد نحو الطاعه حتى يكون جعل الحكم الشرعى بداعى تاكيده يكون لغوا بل بنحو الاقتضاء، و حينئذ فلامانع من ضمّ داع آخر اليه لتاكيده حتى يصير المجموع عله تامه له.

و ان شئت قلت ان الأمر بالطاعه يرجع الى الامر بالصلاه بعنوان ثانوى و هو عنوان الطاعه، و الامر الاول تعلق بذات الصلاه بعنوانها الاولى، و على هذا فالأمر بالطاعه ان كان ارشاديا، فهو ارشاد الى حكم العقل فحسب و لاقيمه له اصلا، و تمام القيمه انما هو بحكم العقل، و ان كان مولويا، فالغرض من ورائه ايجاد الداعى الجديد فى نفس المكلف و تحريكه نحو طاعه المولى، و نتيجه ذلك هى ان المكلف كما يستحق المثوبه على امتثال الامر الاول و العقوبه على مخالفته،

كذلك يستحق المثوبه على امتثال الامر الثانى و العقوبه على مخالفته، وكلا الامتثالين يحصل باتيان الصلاه بقصد القربه و الخلوص و باسمها الخاص و عنوانها المخصوص، و من الواضح ان حكم العقل بلزوم الطاعه و حسنها و حرمة المخالفه و قبحها، يتأكد بايجاد الداعى الثانى فى نفس المكلف، إذ فرق بين ان يكون منشأ امر واحد او أمرين، عقوبه واحده او عقوبتين او عقوبه واحده شديده،

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى ان الامر الاول يكشف عن اصل وجود المصلحه فى الصلاه مثلاً، و الامر الثانى يكشف عن اهتمام المولى بها و انها بدرجه لايرضى الشارع بتفويتها اصلاً، فكذلك لامانع من ان يكون الامر بالطاعه امراً مولويًا و كذلك النهى عن المعصيه، و لافرق فى ذلك بين ان يكون حكم العقل بالحسن والقبح فى المرتبه السابقيه على الاحكام الشرعيه او فى طولها، كما ان جعل الوجوب المولى على طبق حكم العقل بالحسن و الحرمة على طبق حكمه بالقبح، لا يكون لغواً فى المرتبه الاولى كذلك فى المرتبه الثانيه، فانه يكشف عن اهتمام المولى باكثر و اكبر مما يتطلبه حكم العقل، فانه باعمال مولويته اوجد فى نفس المكلف داع جديد، فلهذا لا يكون لغواً.

كلام النائىنى قدس سره فى عدم استكشاف حرمه التجزى من قاعده الملازمه

و اما المحقق النائىنى (ره)، فقد ذكر انه لايمكن استكشاف حرمه التجزى من قاعده الملازمه بين الحكم الشرعى و الحكم العقلى العملى، و قد افاد فى وجه ذلك ان حرمه التجزى اذا فرض انها مستكشفه من القاعده، فلايخلو من ان تكون مدلول نفس الخطابات الاولويه و انها تشمل التجزى و تدل على حرمة من الاول، مثلاً خطاب لا تشرب الخمر يشمل من البدايه شرب الخمر، الخيالى

الاعتقادي، كما يشمل شرب الخمر الواقعي و يدل على حرمة، غايه الامر ان في شرب الخمر الخيالي تجريباً و في الواقعي معصيه. (١).

و عليه فتاره نفرض ان الخطاب الثاني مخصوص بموارد التجري و اخرى نفرض شموله لموارد التجري و العصيان معاً، فاذن التصورات في المسأله ثلاثه و كلها باطله و لا واقع موضوعي لها،

التصورات في المسأله

اما التصور الاول فلان المفروض ان حرمة الفعل المتجري به معلولا لقبح التجري و ناشئه منه، و قبحه ناشيء من وصول حرمة شرب الخمر الواقعي فيكون متأخراً عن وصولها رتبه، لما تقدم من ان قبح التجري و حسن الانقياد واقع في سلسله معلولات الاحكام الشرعيه و في طولها لا في سلسله عللها، فاذن كيف يمكن الجمع بين حرمة التجري و الحرمة الواقعيه في خطاب واحد مع ان الاولى متاخره عن الثانيه برتبتين، مثلاً لا تشرب الخمر، يكون مدلوله حرمة شربها، و حرمة التجري متاخره عنها بواسطه تأخرها عن قبحه الناشيء من وصول هذه الحرمة، و لا يعقل اخذها في مدلوله، لاستلزام ذلك أخذ المتأخر مع المتقدم في مدلول خطاب واحد وهو لا يمكن.

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

ص: ١١٩

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

المناقشه في جميع التصورات

اما التصور الاول، فلانه مبني على الخلط بين الاحكام الشرعيه في مرتبه الجعل و بينها في مرتبه المجمعول و هي مرتبه فعليته الحكم بفعليه موضوعه في الخارج، اما في مرتبه الجعل، فلان الاحكام الشرعيه توجد فيها بتمام حصصها و افرادها في آن واحد و هو آن الجعل، و لهذا لا يتصور بينها في هذه المرتبه تقدم و تأخر و حدوث و بقاء، لان الجميع موجوده في عرض واحد بوجود اعتباري في الخارج في هذه المرتبه، و امّا في مرتبه المجمعول و هي مرتبه فعليته الحكم بفعليه موضوعه فيكون هناك حدوث و بقاء و تقدم و تأخر في الوجود الخارجي، بل في هذه المرتبه قد يكون موضوع حكم معلولاً لموضوع حكم آخر، و من هنا قلنا

ان الاشكال فى شمول دليل الحجية للأخبار مع الواسطه مبنى على الخلط بين عالم الجعل و عالم المجعل، فان دليل الحجية يدل على جعل الحجية لجميع افراد اخبار الثقة من المحققه و المقدره الى يوم القيامه فى آن واحد و هو آن الجعل و الاعتبار فلا تقدم و لا تأخر فيه و لا الحدوث و البقاء، لان تمام الحصص و الافراد الى يوم القيامه موجوده بوجود جعلى اعتبارى فى عرض واحد فى هذا العالم، و لافرق فيه بين الاخبار مع الواسطه و الاخبار بدون الواسطه، لان التقدم و التأخر بين الاخبار مع الواسطه، انما هو فى عالم المجعل و هو عالم فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج، و اما فى عالم الجعل، فلا تقدم و لا تأخر، لان الحجية فى هذا العالم مفعوله لاخبار الثقة كافه فى آن واحد و هى تشمل فى ذلك الآن، و لهذا لا يتصور بينها فى هذا العالم حدوث و بقاء تمام انواع اخبار الثقة و اصنافها مع الواسطه و بلاواسطه المحققه و المقدره الى يوم القيامه فى ذلك الآن، و لهذا لا يتصور بينها فى هذا العالم حدوث و بقاء، و انما يتصور ذلك فى مرتبه الفعلية و الانطباق و هى مرتبه فعليتها بفعلية موضوعها فى الخارج، و لذلك لا يتصور هذا الاشكال فى الاخبار مع الواسطه فى مرحله الجعل، لان الملحوظ فيها عنوان الجامع و هو عنوان اخبار الثقة و عنوان الواسطه غير ملحوظ فيها، و انما يتصور ذلك فى مرحله الفعلية و الانطباق، و حيث ان جعل الحجية لاخبار الثقة يكون بنحو القضيه الحقيقيه، فلا أساس لهذا الاشكال و لا اصل له، و على هذا فلأمانع من الجمع بين حرمه شرب الخمر الاعتقادى و حرمه شرب الخمر الواقعى فى دليل واحد فى مرحله الجعل، بان يكون المأخوذ فى لسان الدليل عنوان شرب الخمر المعلوم، و الحرمه مفعوله له فى آن واحد و هو آن الجعل، و التقدم و التأخر انما هو فى مرحله الفعلية و الانطباق الخارجى لافى مرحله الجعل، فاذن لأمانع

من شمول دليل واحد لكلتا الحرمتين معا فى مرحله الجعل.

واما التصور الثانى: فقد تقدم جوابه و ملخصه، هو انه لامانع من جعل الحرمة بدليل خاص للتجزي و لا يكون لغواً، لانه قابله للوصول و التجز في غير موارد القطع، كما فى موارد الامارات المعبره او الاصول العمليه المنجزه لفرض ان التجزي غير مختص بموارد القطع، فاذا لا يكون جعلها لغواً غايه الامرانها غير قابله للتجز فى موارد القطع بها لامطلقاً.

واما التصور الثالث: فيرد عليه اولاً، ان اجتماع المثليين فى موضوع واحد انما يستحيل فى الامور التكوينيّه الخارجيه كالبياض و السواد و نحوهما، و اما فى الامور الاعتباريه التى لا-واقع موضوعى لها ماعدا وجودها فى عالم الاعتبار و الذهن، فلامانع من اجتماع المثليين فى موضوع واحد كاجتماع و جوبين او حرمتين او نحوهما بما هما اعتباران، و من هنا لامانع من جعل و جوبين او جوب و حرمه لموضوع واحد بما هما امران اعتباريان، و لايلزم من ذلك محذور اجتماع المثليين فى الاول و الضدين فى الثانى، هذا كله فى مرحله الاعتبار و الجعل و اما فى مرحله المبادى، فهل يلزم اجتماع المثليين فى هذه مرحله على الاول و الضدين على الثانى؟

اجتماع المثليين فى موضوع واحد

و الجواب انه، لايلزم على الاول اجتماع مثليين فى شىء واحد، لانه المبادى و ان كانت من الامور الواقعيّه، الا ان ملاكين متماثلين منها اذا اجتمعا فى شىء واحد، فبطبيعته الحال يندك احدهما فى الآخر فيه و لايبقى كل واحد منهما بحده الوجودى الخاص، و عليه ففى مورد الاجتماع يصبح الملاكان بعد الاندكاك ملاكاً واحداً أهم و أقوى من كل منهما فى نفسه، هذا نظير اجتماع بياضين فى شىء

واحد فانه يوجب اندكاك احدهما فى الاخر فأصبحا بياضاً واحداً أقوى و أشد من كل منهما بحدّه الوجودى، و عليه فاستحاله اجتماع المثليين فى شىء واحد مبنى على اجتماع كل منهما مع الاخر بحدّه الوجودى الخاص.

و اما على الثانى فيلزم اجتماع ضدّين من مرحله المبادى، لأنّ الوجوب لايجتمع مع الحرمة فى شىء واحد فى هذه المرحله اى مرحله المبادى، من جهه استحاله كون شىء واحد مشتملا على مبادى الوجوب و الحرمة معاً، او فقل ان مبادى الوجوب مضاده مع مبادى الحرمة، فيستحيل ان تجتمعا فى شىء واحد كالمجوبيه مع المبعوضيه و الاراده مع الكراهه و المصلحه مع المفسده، ضروره ان شيئاً واحداً يستحيل ان يكون محبوباً و مبغوضاً معاً و مراداً و مكروهاً كذلك و مشتملا على مصلحه و مفسده.

و الخلاصه انه لايمكن اجتماع الوجوب مع الحرمة فى شىء واحد لا- فى مرحله المبادى و لا فى مرحله الامثال، و اما اجتماع حكمين متمثلين فى شيواحد كالوجوبين او التحريمين، فلأمانع منه لا فى مرحله الجعل و لا فى مرحله المبادى و لا فى مرحله الامثال، و على هذا فلا مانع من اجتماع حرمة شرب الخمر المقطوع مع حرمة شرب الخمر الواقعى لا فى عالم الاعتبار و الجعل و لا فى عالم المبادى.

و ثانياً مع الأغماض عن ذلك و تسليم ان اجتماع المثليين محال حتى فى الامور الاعتباريه، الا ان هذا مبنى على ان يكون متعلق الحرمة فى مسأله التجزى شرب مقطوع الخمره، فعندئذ يلزم محذور اجتماع المثليين فى مورد الاجتماع و الالتقاء بنظر القاطع لا مطلقاً، و لكن قد تقدم ان ذلك المبنى غير صحيح، فان متعلق

الحرمة في مسأله التجزى هو شرب الخمر المنجز، سواءً أكان تنجزها بالقطع الوجدانى ام بالاماره المعتبره ام بالاصول العلميه، لما مر من ان مسأله التجزى لاتختص بموارد القطع الوجدانى، بالخلاف، و عليه فالنسبه بين شرب الخمر واقعاً و بين شرب الخمر المنجز عموم من وجه، فلا مانع حينئذ من جعل الحرمة لكلا العنوانين و لا يلزم محذور اجتماع المثلين حتى بنظر المكلف.

و ثالثاً: مع الاغماض عن ذلك ايضاً و تسليم ان متعلق حرمة التجزى شرب مقطوع الخمرية، فمع ذلك لا يلزم اجتماع المثلين حتى بنظر القاطع، و ذلك لان القاطع ملتفت الى ان النسبه بين الخمر الواقعي و بين مقطوع الخمرية عموم من وجه، لان كل فرد يعلم ان القطع دائماً لا يكون مطابقاً للواقع، بل قد يكون مطابقاً له و قد يكون مخالفاً، و مع الالتفات الى ذلك لا مانع من جعل حكمين متمثلين لهما، و لا يلزم اجتماع المثلين حينئذ حتى بنظر القاطع.

و لكن هذا الاشكال غير صحيح، لان القاطع و ان كان يعلم بان النسبه بينهما عموم من وجه، الا ان ذلك انما هو بالنسبه الى غيره، و اما بالنسبه الى نفسه، فهو يرى ان قطعه مطابق للواقع جزماً، و عليه فيلزم اجتماع المثلين بنظره، لانه لا يتحمل عدم مطابقه قطعه للواقع و لو با احتمال ضعيف كواحد فى الألف،

مناقشه السيد الأستاذ فى التصور الثالث

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

الاول: انه يمكن دفع محذور اجتماع المثلين بنظر القاطع بان حرمة الخمر الواقعي لم تصل الى القاطع، فان الواصل اليه حرمة مقطوع الخمرية فحسب، فاذا لا يكون هناك حكمان متمثلان، ضروره انه لاتنافى بين الحكم الواصل و الحكم غير الواصل و لاتماثل بينهما.

الثانى: انه لامانع من جعل حكيمين لشيئين كانت النسبه بينهما عموماً من وجه، و مثل لذلك بنذر الصلاه فى المسجد او فى الجماعه او فى الحرم الشريف، فان النسبه بين الصلاه الواجبه و الصلاه المنذوره عموم مطلق، فمع ذلك اجتمع فى الصلاه المنذوره و جوبان، و جوب للصلاه بعنوانها الاولى و وجوب لها بعنوان ثانوى و هو عنوان المنذوره، و عليه فالصلاه فى المسجد او فى الجماعه محكوم به بوجوبين الاول الوجوب الأولى و الثانى الوجوب الثانوى هذا(١) و فى كلا- الوجهين نظر اما الوجه الاول فهو غريب من مثل السيد الاستاذ (ره)، بداهه انه لا يمكن تصوير عدم وصول الحرمه الواقعيه الى القاطع بها، فانه مع القطع بان هذا المايح خمرو القطع بان شربه محرم شرعاً، كيف يمكن افتراض عدم وصول حرمتها اليه، فهل هناك وصول اقوى و اظهر من القطع الوجدانى؟ هذا اضافه الى ان وصول حرمه التجزى متوقف على وصول الحرمه الواقعيه، على اساس ان حرمه التجزى ناشئه عن قبحه و هونا شى عن وصول الحرمه الواقعيه، فاذا لا يعقل وصول حرمه التجزى الى المكلف بدون وصول حرمه الخمر الواقعي فالصحيح هو ما ذكرناه من الاشكال على هذا التصور.

و امّا الوجه الثانى فلان ما ذكره (ره) من المثال و ان كانت النسبه بينهما عموماً مطلقاً، الاّ انه مع ذلك لا يلزم اجتماع المثليين فى مورد الاجتماع، لان الوجوب المتعلق بطبيعي الصلاه لايسرى الى افرادها و حصصها فى الخارج، و على هذا فالصلاه فى الجماعه او المسجد او الحرم الشريف حصه من طبيعى الصلاه الواجبه و لايسرى الوجوب من الطبيعى اليها، فاذا لا يجتمع فيها وجوبان:

ص: ١٢٥

احدهما وجوب الصلاه و الاخر وجوب الوفاء بالنذر، بل وجوب واحد و هو وجوب الوفاء بالنذر.

بقى هنا امران:

ما ذكره المحقق النائيني قدس سرّه فيما لو كان التجزّي ثابتاً بدليل آخر

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

الاولى: الحرمة الثابتة له بمقتضى ادله حرمة شرب الخمر من الكتاب والسنة.

الثانية: الحرمة الثابتة له بالدليل الآخر الشامل للمتجزي و العاصي معاً، فاذا يلزم اجتماع المثليين في شرب الخمر في الواقع و هو محال.

هذا اضافه الى ان جعل الحرمة لشرب الخمر مره ثانيه بالدليل الآخر لغو و بلافائده، و على هذا فلو كان هناك دليل على حرمة التجزّي، فلامحاله يكون مختصاً به و لا يمكن شموله للعاصي.

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

ص: ١٢٤

مدفوعه بان معنى عموم ذلك الدليل للمتجرى و العاصى معاً انه يدل على حرمه شرب الخمر بعنوان اولى و على حرمه الفعل المتجرى به بعنوان ثانوى و هو كونه مصداقاً للظلم و الهتك فاذن بطبيعته الحال يلزم اجتماع المثليين فى الواقع لا- بنظر القاطع فحسب، و عندئذ فان قلنا بان اجتماع المثليين محال، استحال عموم ذلك الدليل، و ان قلنا بانه لاموضوع لاجتماع المثليين فى الامور الاعتباريه، فلان مانع من عموم هذا الدليل من هذه الناحيه بل لاشبهه فى وقوع ذلك، كما اذا امر المولى باكرام العلماء ثم امر باكرام العلماء العدول، و بنينا فى مثل ذلك على عدم حمل المطلق على المقيّد رغم ان النسبه بينهما عموم مطلق، فلو كان اجتماع المثليين مستحيلاً حتى فى الامور الاعتباريه، استحال اجتماع و جوبين متماثلين فى اكرام العلماء العدول، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى انه يرد على هذا التصور نفس ما اورده (ره) من الاشكال على التصور الاول و هو لزوم الجمع بين المتأخر و المتقدم فى دليل واحد و هو لا يمكن، هذا اضافه الى ان الحكم الشرعى اذا كان مستفاداً من قاعده الملازمه، فالدليل عليه نفس القاعده و هى دليل لئبى، و لا يلزم ان يكون الحكم الشرعى المستفاد من هذه القاعده مدلولاً للخطاب الاولى او الثانوى.

الامر الثانى: انه قد ظهر مما تقدم ان قاعده الملازمه بين الحكم الشرعى و الحكم العقلى بالحسن و القبح غير ثابتة كبرويه، و الا فلا مانع من تطبيقها على مسأله التجزى، و ما ذكره المحقق النائنى و السيد الاستاذ (قدس سرهما) من الموانع للتطبيق لا يصلح للمانع.

فالتتيجه ان العمده عدم ثبوت هذه القاعده بحسب الكبرى، و اما قاعده

الملازمه بين حكم الشرع و حكم العقل النظرى، فهل تنطبق على مسأله التجزى اولا؟

هل تنطبق قاعده الملازمه بين حكم الشرع و العقل النظرى على مسأله التجزى

و قد يجاب عن ذلك بانه لا- مانع من انطباقها عليها، باعتبار ان الفعل المتجزى به معنون بعنوان ذى مفسده ملزمه و هو عنوان هتك المولى و تفويت حقه، لان انطباق هذا العنوان كما يكون منشأ لاتصافه با لقبح كذلك يكون منشأ لاتصافه بالحرمة، و عليه فحرمة الفعل المتجزى به مستكشفه من ادراك العقل وجود مفسده ملزمه فيه، فاذا ادرك العقل وجودها فيه، حكم الشارع بحرمة على اساس ثبوت كبرى فى المرتبه السابقه و هى ان الاحكام الشرعيه تابعه للملاكات و المبادئ الواقعيه التى هى حقيقتها و روحها فى الواقع و الا فالاعتبار بلا روح لا قيمه له.

ولكن هذا الجواب غير صحيح نقضاً و حلاً، اما نقضاً فلان هذا العنوان المبعوض و هو عنوان هتك المولى و تفويت حقه الذى هو ظلم، كما ينطبق على التجزى كذلك ينطبق على المعصيه، فاذا كان انطباق هذا العنوان سبباً للحرمة شرعاً، فلازم ذلك حرمة المعصيه ايضا و هو كمانى، و اما حلاً- فلما ذكرناه سابقا من ان موضوع حق الطاعه للمولى على العبد هو احراز التكليف و تنجزه بنظر المكلف لا التكليف بوجوده الواقعى، فاذا قطع المكلف بان هذا المايح خمر، و حينئذ فاذا قام بشربه عامداً املتفتاً الى الحكم الشرعى، ترتب عليه عنوان الظلم و الهتك و لكن مجرد اتصافه بهذا العنوان لا يصلح ان يكون منشأ لجعل حرمة اخرى، باعتبار ان اتصافه بهذا العنوان القبيح معلول لثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه، نعم اذا كان هناك ملاك آخر قائماً به فى عرض الملاك الاول

فلا مانع من الحكم بحرمة، على اساس ذلك الملاك، و على الجملة فاتصاف فعل العاصي و المتجرى بعنوان قبيح ذى مفسده كالأظلم و التعدي على المولى و تفويت حقه و هو حق الطاعه انما هو من آثار تمرد العبد و مخالفته للمولى بارتكاب الحرام الواصل و المنجز عليه واقعاً او اعتقاداً، وحيث ان هذا الاتصاف فى طول مخالفه المولى و مفسده الواقع، فلهذا لا يكشف عن حرمة اخرى، لان الكشف عنها منوط بالكشف عن ملاك آخر فى عرض الملاك الاول، و دعوى ان هذا العنوان حيث انه عنوان ذو مفسده، فيصلح ان يكون كاشفاً عن حرمة.

مدفوعه بان هذه المفسده حيث انها معلوله للمفسده الواقعيه القائمه بالفعل بعنوان اولى، فلا تصلح ان تكون كاشفه عن حرمة الفعل بهذا با لعنوان المذكور، لانها لغو و لا-تيرت عليها اثر، فلهذا لايمكن ان تكون كاشفه عن جعلها و الا لزم جعل غير المتناهيه و هو كماترى.

هذا اضافته الى ان ثبوت الحرمة للفعل بهذا العنوان بحاجه الى ملاك مبررله و فائده مترتبه عليه، و الملاك المبرر هو الملاك المترتب على الفعل بهذا العنوان فى عرض الملاك الاول المترتب على الفعل بعنوان اولى، بمعنى انه لا يكون معلولاً له، نعم لو كانت هناك قرائن تدل على اهتمام المولى بالملاكات الواقعيه والحفاظ عليها، لأمكن ان يقال ان هذا الاهتمام من المولى يصلح ان يكون مبرراً لجعل الحرمة له ثانياً للتأكيد و ايجاد داع ثان للمكلف على تفصيل تقدم، و اما اذا لم تكن هنا قرائن، فالقاعده فى نفسها لا تدل على ذلك.

و بكلمه ان جعل الحكم الشرعى المولى مبنى على احد مبررين:

الاول: ان يكون الغرض من جعله ابراز الملاك الواقعي الذي هو حقيقه الحكم و روحه.

الثانى: ان يكون الغرض من جعله تحديد مركز حق الطاعه سعّه و ضيقاً، و اما اذا لم يكن شى من هذين المبررين، فيكون جعله لغواً و بلا فائده، و عليه فلا يمكن الجعل فى المقام باحد هذين المبررين، اما الاول فلان الملاك فى المقام معلوم و محرز و هو كون العنوان المذكور مبغوض للمولى و مشتمل على مفسده، فاذن لا يمكن ان يكون الجعل بغرض ابراز الملاك.

واما الامر الثانى فلان التكليف المجعول فى المرتبه السابقه يحدد مركز حق الطاعه سعّه و ضيقاً، فلا معنى لتحديده ثانياً لانه لغو و تحصيل الحاصل.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن اثبات حرمه التجري شرعاً بقاعده الملازمه بين حكم الشرع و حكم العقل نظرياً كان ام عملياً.

الوجه الثالث: دعوى الاجماع من الاصحاب على حرمه التجري، و قد ذكر شيخنا الانصارى (ره) الاجماع فى مسألتين: الاولى ما اذا ظن المكلف ضيق وقت الصلاه و أخرها عامداً ملتفتاً، فقد عصى و ان انكشف بقاء الوقت.

الثانيه: سلوك الطريق مظنون الخطر او مقطوعه فانه اذا سلك ذلك الطريق فقد عصى و ان انكشف عدم الخطر فى الواقع.

و الجواب: ما ذكرناه غير مره من انه لا يمكن الاعتماد على الاجماع فى شى من المسائل الفقهيّه كدليل شرعى، نعم قد يحصل الوثوق و الاطمئنان بثبوت المسأله فى الواقع، و هذا لا يرتبط بالاجماع بل هو من جهه ان الاطمئنان حجه من اى سبب كان، و قد ذكرنا فى محله ان حجيه الاجماع منوطه بتوفر أمرين:

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

الثانى: ان يكون هذا الاجماع و اصلاً إليهم من زمن المعصومين (عليهم السلام) يداً بيد و طبقه بعد طبقه، و لا طريق لنا الى احراز كلا الأمرين معاً ولا احدهما، فلهذا لأثر لدعوى الاجماع و لا قيمه له.

و من هنا يظهر حال المسألتين المذكورتين، هذا اضافه الى أنه لا اجماع فى المسأله الاولى لوجود المخالف فيها، و اما المسأله الثانيه فالظاهر انها مبنيه على كون الظن مأخوذاً فيها بنحو الموضوعيه لا الطريقيه، و عليه فيكون العصيان على القاعده، بل يكفى احتمالها اذا كان الخطر على النفس او العرض او المال.

الوجه الرابع: الروايات التى استدلت بها على حرمه التجزى

الوجه الرابع: الروايات التى استدلت بها على حرمه التجزى، وهى الروايات التى تدل على استحقاق العقوبه على قصد المعصيه و نيه السوء، منها النبوى (المعروف اذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل و المقتول كلاهما فى النار، قيل هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال (صلى الله عليه و آله) لانه اراد قتل صاحبه)^(١)، ومنها تعلييل خلود اهل النار فى النار، بان يئتهم كانت على التمرد و العصيان ابداً فى الدنيا لو كانوا مخلصين فيها، و تعلييل خلود اهل الجنه فى الجنه بان يئتهم كانت على الطاعه ابداً فى الدنيا لو كانوا مخلصين فيها^(٢)، و منها غير ذلك^(٣).

و تقريب الاستدلال بها على حرمه التجزى، انها تدل على ان المتجزى يستحق العقوبه على قصد المعصيه، لانه فى الواقع لم يرتكب معصيه و إنما نواها و

ص: ١٣١

١- (١). وسائل الشيعه ج ١١: ص ١١٣ ب ٦٧ من جهاد العدو ح ١.

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

٣- (٣). الكافى ج ٢: ص ٦٩ باب النيه من كتاب الكفر و الايمان.

أقدم عليها، فاذا اعتقد ان هذا المايح خمر فشره باختياره و ارادته، فان كان مطابقاً للواقع، استحق للعقاب على شرب الخمر الواقعي و هو عاص، و ان لم يكن مطابقاً للواقع لم يرتكب معصيه غير انه قصدها، و عليه فالمتجرى لم يفعل المحرم فى الواقع و انما تجرى بفعله على المولى و قصد معصيته، و هذه الروايات تدل على انه مستحق للعقاب على هذا القصد.

والجواب: اولاً ان هذه الروايات باجمعها ضعيفه سنداً، فلا يمكن الاعتماد على شى منها.

و ثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم انها تامه من ناحيه السند، الاّ أنّها لا تدل على حرمة الفعل المتجرى به، و انما تدل على حرمة قصد المعصيه و استحقاق العقوبه عليه، و بين الأمرين بون بعيد.

هذا اضافه الى انها معارضه براوايات أخرى وهى الروايات التى تدل على عدم استحقاق العقاب على قصد المعصيه و نيتها ما لم يتلبس بها فى الخارج، و مقتضى هذه الروايات اناطه استحقاق العقاب بالعمل الخارجى و لا قيمه للقصد المجرد فى النفس، و اراده المعصيه و ان كانت تامه وهى روايات كثيره لا يبعد بلوغها حدّ التواتر اجمالاً، هذا اضافه الى ان فيها روايات معتبره تدل على ان المؤمن اذا هم بالحسنه و لم يعمل بها كتبت له، و ان عمل بها كتبت له عشره حسنات، و اذا همّ بالسيئه ان يعملها و لم يعملها لم تكتب عليه.

و على هذا فالطائفه الاولى لا- تصلح ان تعارض هذه الطائفه، لأنّها داخله فى الروايات المخالفه للسنه، فلا تكون حجه، و مع الإغماض عن ذلك و تسليم ان الطائفه الثانيه لم تبلغ من الكثره حدّ التواتر الاجمالى، تقع المعارضه بينهما بالتباين، و عندئذ فهل يمكن الجمع بينهما عرفاً او لا، فيه و جهان:

فذهب شيخنا الانصارى (ره) الى الوجه الاوّل بأحد طريقين:

الطريق الاول: حمل الطائفة الاولى على من قصد المعصيه و اشتغل ببعض مقدماتها بدون الوصول إليها، و الطائفة الثانيه على مجرد قصد المعصيه بدون التلبس ببعض المقدمات. (١)

الطريق الثاني: حمل الطائفة الاولى على من ظل ثابتاً على قصده المعصيه و لكن من جهه وجود مانع خارجى لم يتمكن من التلبس بها، و الطائفة الثانيه على من ارتدع عن قصده المعصيه بنفسه او برادع الهى، و كلاً-الجمعين غير صحيح، اما الجمع الاول، فلانه ليس من الجمع الدلالى العرفى و لا- ينطبق عليه شى من ضوابط الجمع العرفى، كتقديم الحاكم على المحكوم و الخاص على العام و الأظهر على الظاهر و هكذا، فاذن يكون هذا الجمع من الجمع التبرعى ولا قيمه له.

و اما الثاني فقد اختاره السيد الاستاذ (ره) و استشهد عليه بالنبوى المعروف (اذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل و المقتول كلاهما فى النار، قيل هذا القاتل قبال المقتول لانه اراد قتل صاحبه، بتقريب ان النبوى بمقتضى ذيله يقيد اطلاق الطائفة الاولى بعدم الارتداع عن قصده و ظل ثابتاً عليه، و بعد هذا التقييد تنقلب النسبه بينهما من التباين الى عموم مطلق، لان الطائفة الاولى حينئذ تصبح اخصّ من الطائفة الثانيه، فتتقدم عليها تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيد. (٢)

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

ص: ١٣٣

١- (١). فرائد الاصول: ص ٧.

٢- (٢). مصباح الاصول ج ٢: ص ٢٩.

انقلاب النسبه على تفصيل ذكرناه فى مبحث التعادل و الترجيح، و على هذا الاساس فتخصيص الطائفه الاولى بالنبوى لا يوجب انقلاب النسبه بينهما من التباين الى عموم و خصوص مطلق، بل تظل النسبه ثابتة، فاذا تسقط كلتا الطائفتين من جهه المعارضه، فالمرجع هو اصاله البراءه عن الحرمه او استصحاب عدمها. هذا اضافه الى ان النبوى غير تام سندا، الى هنا قد تبين ان الوجوه التى استدل بها على حرمه الفعل المتجزى به لا يتم شىء منها، فالصحيح انه لا دليل على حرمته شرعا.

تنبيه:

فيه عدة أمور:

الامر الاول: ان محل الكلام فى مسأله التجزى انما هو فى مطلق المنجز، سواء كان متمثلاً فى القطع أم فى الامارات المعتره أم فى الاصول العمليه، إذ فى كل مورد يتنجز التكليف فيه لعدم وجود مؤمن عنه فيجرى فيه التجزى، فاذا اقدم المكلف فى شرب ما قامت البيئه على انه خمر او احرز بالاستصحاب خمريته او كان ذلك مقتضى قاعده الاشتغال، فلا شبهه فى ان هذا الاقدام منه تجزياً و خروجاً عن ذى الرقيه و تفويتاً لحق المولى و هو الطاعه، و لا فرق فى كون هذا الاقدام تجزياً بين ان يكون شربه بداعى انه خمر او برجاء انه ليس بخمر، إذ لا أثر لهذا الرجاء بعد علمه بتنجز حرمة على تقدير ثبوتها فى الواقع وعدم جواز شربه.

الامر الثانى: انه اذا كان هناك مؤمن من العقاب، كما اذا قامت البيئه على ان المايح الفلانى خل فشربه، ثم بان انه خمر، فلا شبهه فى عدم استحقاقه العقاب، لان البيئه مانعه عن تنجزها، و كذلك الحال اذا جرت اصاله البراءه عن حرمة او استصحاب بقائه على الحليه، فانها مانعه عن تنجز حرمة على تقدير ثبوتها فى الواقع هذا مما لا كلام فيه، و انما الكلام فيما اذا اقدم المكلف على شرب هذا المايح برجاء انه خمر فى الواقع، فهل هو تجزى او لا؟

فذكر المحقق النائينى (ره) ان هذا تجزى فانه خروج عن ذى العبوديه و الطاعه، فاذن يترتب عليه ما يترتب على التجزى.

و غير خفى ان ما ذكره المحقق النائينى (ره) تام على مسلكه فى باب التجزى

من ان قبحه فاعلى لا فعلى، فلذلك لا يستحق المتجرى العقاب، باعتبار ان الفعل المتجرى به لا يكون قبيحاً و لأحراماً، غاية الامر انه يكشف عن سوء سريره و خبث باطنه فقط، او فقل انه لا شبهه فى ان اقدامه على شرب المايح المذكور المشتبه الحلال ظاهراً برجاء انه حرام فى الواقع، كاشف عن عدم مبالاته بالدين و لا كلام فيه، و انما الكلام فى استحقاقه العقوبه.(١)

و الخلاصه: ان حق الطاعه غير ثابت فى الفعل النفسانى و هو الانقياد و قصد الطاعه و نحوهما، و اما فى الفعل الخارجى و هو شرب هذا المايح برجاء انه خمر فى الواقع فهو ايضا غير ثابت، لان شرب هذا المايح حلال له و لا يكون قبيحاً و موضوعاً لحق الطاعه، و مجرد الاتيان به برجاء انه خمر فى الواقع، لا يوجب تعونه بعنوان قبيح، لان الرجاء النفسى داع للاتيان به لا انه عنوان له، نعم انه يكشف عن خبث باطنه فقط و قد مرّ عدم استحقاق العقوبه عليه و لا على سائر الافعال النفسانيه كالرجاء النفسى و البناء و ماشاكل ذلك. هذا اضافه الى ان موضوع حق الطاعه كما تقدم احراز التكليف، سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا و هو غير متحقق فى المقام، لان المحرز فى المقام الحليه و الاباجه لا الحرمة او الوجوب.

و ان شئت قلت ان الفعل الذى أقدم عليه ليس بقبيح بل هو مرخص فى الأتيان به و مؤمن من العقاب عليه، غاية الامر ان اقدامه عليه برجاء انه حرام فى الواقع، كاشف عن عدم انقياده لطاعه المولى و سوء نيته، و من الواضح ان مجرد ذلك لا يوجب العقاب، و قدمر ان الروايات الكثيره تدل على ان الله تعالى لا يعاقب العبد على قصد المعصيه ما لم تلبس بها خارجاً.

ص: ١٣٦

الامر الثالث: ما ذكره صاحب الفصول (ره) من ان الحسن و القبح يختلفان بالوجوه والاعتبارات، و على هذا فيقع الكسر و الانكسار بين قبح التجزى و بين المصالح الواقعيه، و قد تكون المصلحه الواقعيه الموجوده فى الفعل المتجزى به رافعه لقبحه، و قد يكون قبحه أقوى من المصلحه فيه فيقدم عليها، و قد يشتد قبحه كما اذا كان الفعل المتجزى به مكروهاً، و قد يتعدد قبحه كما اذا صادف الحرام فى الواقع، و قد لا يكون له مزاحم كما اذا صادف المباح فى الواقع فاذن يختلف قبح التجزى باختلاف موارد، فان كانت من المباحات فقد ظلّ قبحه بحدّه و لا يزيد و لا ينقص، و ان كانت من المكروهات فقد اشتد قبحه، و ان كانت من المحرمات فقد تعدد قبحه، و ان كانت من الواجبات يقع التزاحم بين مصلحه الواقع و قبح التجزى، فلا بدّ حينئذ من تقديم الاقوى على غيره. (١)

و الجواب: ان ما ذكره (ره) مبنى على نقطه خاطئه و هى ان الحسن و القبح امران مجعولان من قبل العقلاء بتبع ما يدركونه من المصالح و المفاسد حفظاً للنظام العام و ابقاء للنوع، و لكن قد تقدم ان فرضيه ارتباط جعل الحسن و القبح بادراك المصالح و المفاسد فى الواقع لا تنسجم مع الوجدان و البرهان.

اما الاول فمن البديهي ان العقل يدرك وجداناً و بدون أى منبه من الخارج قبح الظلم و حسن العدل بقطع النظر عن جعل أى جاعل كامكان الممكن و وجوب الواجب و زوجيه الاربعه و نحوها، و من هنا فالظلم لا يكون حسناً مهما ترتبت عليه مصلحه طالما هو ظلم، و العدل لا يكون قبيحاً مهما ترتبت عليه مفسده طالما هو عدل، ضروره انه لا يعقل انفكاك القبح عن الظلم و الحسن عن العدل الا باعدام موضوعهما، و لهذا يحكم العقل بقبح التجزى مع انه لا مفسده فى

ص: ١٣٧

الفعل المتجرى به و بحسن الانقياد مع انه لامصلحه فى الفعل المنقاد به.

و الخلاصه: ان وجدان كل انسان فطره حاكم بقبح الظلم و هو سلب ذى الحق عن حقه بقطع النظر عن ان هناك مفسده مترتبه عليه او لا، بل و ان ترتبت عليه مصلحه طالما هو سلب ذى الحق عن حقه.

و اما الثانى فلان المحسوس و المشاهد خارجاً عدم تبعيه الحسن و القبح للمصلحه و المفسده الواقعتين، و لهذا يحكم العقل بقبح التجرى فيما لامفسده فى الفعل المتجرى به، بل و ان كانت فيه مصلحه كضرب اليتيم بسبب او آخر، فانه قبيح و ان ترتبت عليه مصلحه كالتأديب او نحوه، و كذلك يحكم العقل بحسن الانقياد فيما لامصلحه فى الفعل المنقاد به، و من هنا لا شبهه فى قبح قتل الانسان متعمداً بغرض استخراج الدواء منه لانقاذ حياه شخصين من الموت او اكثر، مع انه لو لوخط من زاويه المصلحه و المفسده، كانت مصلحه قتله أقوى و اكبر من مفسدته.

و على الجملة ان مساله الحسن و القبح غير مسأله المصلحه و المفسده، فانهما مسألتان مختلفتان ذاتاً و موضوعاً.

اما الاول، فلان المصلحه و المفسده من الامور الواقعيه الموجوده فى عالم الخارج و الوجود، بينما الحسن و القبح من الامور الواقعيه الثابته فى لوح الواقع لا- فى عالم الوجود، و إلا- لكانا محتاجين الى محل و موضوع يعرضان عليه كالبياض و السواد و نحوهما، مع ان الفعل يتصف بالحسن او القبح قبل وجوده فى الخارج، فيقال الظلم قبيح و العدل حسن و ان لم يكن ظلم فى الخارج و لاعدل فيه.

و اما الثانى فلان موضوع المصلحه و المفسده طبعى الفعل الجامع بين الحصه الاختياريه و غير الاختياريه، بينما يكون موضوع الحسن و القبح خصوص الحُصّه الاختياريه، هذا اضافه الى ان اشتمال الفعل على المصلحه و المفسده لا ينافى بالعلم و الالتفات، فانهما مترتبان على الفعل بوجوده الواقعى، سواءً أكان الفاعل ملتفتاً اليه أم لا، و هذا بخلاف اتصاف الفعل بالحسن تاره و بالقبح أخرى فانه يتوقف على العلم و الالتفات الى ان صدوره منه يكون بعنوان حسن كضرب اليتيم للتأديب او القيام للتعظيم، او يكون بعنوان قبيح كضرب اليتيم للأيذاء اولامتحان العصى او غير ذلك، و بكلمه ان الاشياء على ثلاثه انواع.

النوع الاول: ما يقتضى الحسن و القبح ذاتاً، بمعنى العله التامه كالعدل و الظلم فان حسن الاول و قبح الثانى من القضايا الاوليه الفطريه الواقعيه التى هى ثابتة فى لوح الواقع و يدركها العقل فطره، ضروره ان العدل طالما يكون عدلاً، فهو حسن و لا يمكن التفكيك بينهما و كذلك الظلم، فانه طالما يكون ظلماً، فهو قبيح فيستحيل ارتفاعه عنه.

النوع الثانى: ما يقتضى الحسن و القبح ذاتاً، بمعنى الاقتضاء لالعله التامه كالكذب و الغيبه و نحوهما.

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

بالقبح لانطباق عنوان الظلم عليه، فان هذه الافعال تتّصف بالحسن و القبح بالوجوه و الاعتبارات لا بالذّات.

و الخلاصه: ان الفعل الذى لا يقتضى فى نفسه الحسن و لا القبح كالقيام مثلاً فاتصافه بالحسن منوط بان يكون صدوره من الفاعل بعنوان تعظيم عالم او مؤمن، و بالقبح منوط بان يكون صدوره منه بعنوان هتك عالم او مؤمن، فعلى الاول ينطبق عليه عنوان العدل، و على الثانى ينطبق عليه عنوان الظلم و هكذا.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى انه لاصله بين المسألتين لاذتاً و لاموضوعاً و لاماثراً و لاملاكاً، اما ذاتا فلان المصلحه و المفسده من الامور الواقعيه الخارجيه، بينما الحسن و القبح من الامور الواقعيه الثابته فى لوح الواقع دون الخارج، و اما موضوعاً فلان موضوع المصلحه و المفسده ذات الفعل الجامع بين الحصره الاختياريه و غيرها، بينما موضوع الحسن و القبح خصوص الحصره الاختياريه.

و اما اثراً، فلان اثر المصلحه اقتضاءً جعل الوجوب للفعل، و اثر المفسده اقتضاءً جعل الحرمة، بينما اثر حسن الشى ما ينبغى عمله، و اثر قبح الشى ما لا ينبغى عمله، و لهذا يكون الحسن و القبح من مدركات العقل العملى دون المصلحه و المفسده، فانهما من مدركات العقل النظرى.

و اما ملاكاً، فلان المصلحه و المفسده بنفسهما ملاك للوجوب و الحرمة، بينما ملاك الحسن و القبح العدل و الظلم، و الاول عبارته عن وضع الشى فى موضعه. والثانى عبارته عن سلب ذى الحق عن حقه، و من هنا اذا أدرك العقل ان هذا العمل مصداق للظلم حكم بقبحه، و اذا أدرك انه مصداق للعدل حكم بحسنه

سواء أدرك المفسده فيه على الاول و المصلحه فيه على الثانى أم لا، و ان ادرك ترتب المصلحه على الاول و المفسده على الثانى، فانه طالما ينطبق على الاول عنوان الظلم و على الثانى عنوان العدل، يحكم بالقبح و الحسن، فلا يمكن الانفكاك بينهما الا بالتصرّف فى الموضوع.

و من ذلك يظهر ان المصلحه الواقعيه المترتبه على الفعل المتجرى به فى الواقع لاتصلح ان تزاحم قبح التجرى و لا يعقل ان يقع بينهما الكسر و الانكسار لعدم كونهما من سنخ واحد، ضروره ان قبحه يدور مدار كونه ظلما على المولى و تفويتاً لحقّه، فانه طالما يكون مصداقاً للظلم فهو قبيح، كانت هناك مصلحه فى الواقع او لا.

و اما التزاحم بين الحسن و القبح، فهو غير متصوّر، لان ملاك احدهما غير ملاك الآخر تماماً، فلا يمكن فرض اجتماعهما فى موضوع واحد.

و اما ما ذكره (ره) من ان التجرى اذا صادف الحرام فى الواقع تداخل عقابهما.

فيرد عليه اولاً، ان ملاك استحقاق العقوبه تفويت حق المولى و هو حق الطاعه، و قد تقدّم ان موضوع حق الطاعه احراز التكليف بنظر المكلف، و عليه فملاك استحقاق العقاب موجود فى التجرى فحسب لا- فى التكليف الواقعى لانه غير محرز، و التكليف بوجوده الواقعى ليس موضوعاً لحق الطاعه بل بوجوده العلمى الاحرازى.

و ثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان موضوع حق الطاعه مركب من التكليف الواقعى، فاذن لا يستحق العقاب اصلاً لاعلى مخالفه الواقع و لا على

التجري، لان العقاب يدور مدار ثبوت حق الطاعه للمولى على العبد و هو غير ثابت فى المقام، هذا اضافه الى ان الحرمه الواقعيه مجهوله بل مغفول عنها، فلا يكون منجزه حتى يستحق العقاب على مخالفتها.

فالتبيجه فى نهايه المطاف ان ما ذكره (ره) من ان الجهات الواقعيه قد تراحم جهات الحسن و القبح و يقع الكسر و الانكسار بينهما، لا يرجع الى معنى محصل هذا.

و قد اجاب عن ذلك المحقق العراقى (ره) بتقريب:

ان قبح التجري حيث انه متاخر مرتبه عن الحكم الواقعي، باعتبار انه فى مرتبه العصيان المتاخر عن الحكم الواقعي، فلا يعقل التنافى و التراحم بينهما حتى يقع الكسر و الانكسار.

وفيه اولاً- ان قبح التجري حيث انه معلول للقطع بالحكم الواقعي، فيكون متأخراً عنه لا عن نفس الحكم الواقعي، إذ لا موجب لتأخره عنه لانه متأخر شىء عن آخر بعد تقارنهما زمنياً بحاجه الى ملاك مبررله و لا يمكن ان يكون جزافاً، كتقديم العله على المعلول رتباً رغم تقارنهما زمنياً قضاء لحق العليه، و اما عدم العله فهو لا يتقدم على المعلول مع انه فى مرتبه العله، لان النقيضين فى مرتبه واحده، و فى المقام قبح التجري و ان كان متأخراً عن القطع بالحكم رتباً، باعتبار انه موضوع له، إلا انه لا مبرر لتأخره عن نفس الحكم الواقعي، لانه ليس معلولاً له و لا مترتباً عليه، فأذن لا موجب لتأخره عنه.

وثانياً ان هذا التأخر انما هو بتحليل من العقل فى عالم الذهن، و اما فى عالم الخارج الذى هو عالم المزاحمه و الكسر و الانكسار، فلا تاخر و لا تقدم فالجميع فى ز من واحد، لان قبح التجري يجتمع مع مصلحه الواجب فى شىء واحد و هو

الفعل المتجرى به اذا كان فى الواقع واجباً.

و الخلاصه ان ما ذكره المحقق العراقى (ره) فى المقام لوتّم فلايجدى فى المقام و لايمنع عن وقوع التضاحم و الكسر و الانكسار بين قبج التجزى و المصلحه، او المفسده الواقعيه لو قلنا بوقوعه بين الجهات الواقعيه و بين الحسن و القبح.

ص: ١٤٣

الاولى: ان اطلاقات الادله الاولييه من الكتاب و السنه لاتشمل المتجرى، ودعوى شمولها له كالعاصي، بتقريب ان متعلق التكليف اراده المكلف واختياره.

مدفوعه بانها مبتيه على الخلط بين المراد التكويني و المراد التشريعي، فان غرض المولى من التكليف و التشريع المتعلق بفعل المكلف، هو ايجاد الداعى و اراده فى نفسه تكويناً، لا- ان ارادته متعلق التكليف، فانّ متعلق التكليف الذى هو مراد المولى تشريعاً فعل المكلف، و غرض المولى منه ايجاد الداعى و الاراده فى نفسه تكويناً للبعث و التحريك نحو امثاله.

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

اما الاول فلان لازم هذه الدعوى ان من اعتقد بدخول وقت الصلاه و صلى ثم بان ان الوقت غير داخل، صحّ صلاته على أساس ان الامر تعلق بالاراده المتعلقه بالصلاه فى وقتها اعتقاداً و هذا كما ترى، و لكن قديشکل فى هذا النقض بان القائل بهذه الدعوى انما يقول بها فى الواجبات المضيقيه، على أساس ان التكليف فيها لو كان متعلقاً بالاراده المتعلقه بالواجب بوجوده الواقعى لزم التكليف بغير المقدور، لان ما هو مقدور ارادته بوجوده الاعتقادى، سواءً أكان مطابقاً للواقع أم لا، بينما هذا المحذور غير لازم فى الواجبات الموسعه، و لكن تقدم أن هذا الاشكال قابل للمناقشه.

واما الثانى، فلان تبعيّه الاحكام للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها، تدل على انها متعلقه بها بوجودها الواقعى لا الاعتقادى، و قديشکل بان هذا البيان

وحده لا يكفي في دفع الاشكال بل لابد من ضمّ مقدمه اخرى، و هي ان الاحكام الشرعيه متعلقه بالافعال الاختياريه بوجوداتها الواقعيه لبالاراده المتعلقه بها.

و فيه ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) يتضمّن هذه المقدمه، لان الاحكام الشرعيه اذا كانت تابعه للمصالح و المفسدات في متعلقاتها بوجوداتها الواقعيه، فلامحاله يكون الاحكام الشرعيه متعلقه بها كذلك.

الثالثه: انه لا يمكن اثبات حرمه الفعل المتجرى به بقاعده الملازمه بين حكم العقل العملي و حكم الشرع، اما لملازمه بين حكم العقل النظري و حكم الشرع و ان كانت ثابتة كبرويّه، إلاّ انه لا توجد لها صغرى في شى من المسائل الفقهيّه و ابوابها منها المقام.

الرابعه: ان ما ذكره المحقق الاصفهاني (ره) من ان قضيه حسن العدل و قبح الظلم من القضايا المشهوره المجعوله من قبل العقلاء على طبق ما يدركونه من المصالح و المفسدات للنظام العام، و حيث ان الشارع سيد العقلاء و رئيسهم، فاذا حكم العقلاء بحكم بما هم عقلاء، كان الشارع في طليعتهم، غير تام، فان قضيه حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الواقعيه الضروريه الثابته في لوح الواقع و يدركها العقل فطره و وجداناً كان هناك جاعل أم لا.

الخامسه: ان في الشارع حيثيتين:

الاولى: حيثيه انه سيد العقلاء و رئيسهم.

الثانيه: حيثيه انه مبلغ للأحكام الشرعيه الواصله إليه بالوحي من الله عزوجل، فمن حيثيه الاولى انه داخل فيهم و من حيثيه الثانيه فهو تابع للوحي،

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

السادسه: ان القول بان جعل الحكم الشرعي في موارد الحكم العقلي العملي لغو و جزاف، لكفايه حكم العقل بالحسن و القبح للتحريك و الداعويّه غير تام، إذ لا مانع من هذا الجعل و لا يكون لغواً، لانه يوجب ملاكاً جديداً للحسن و القبح و هو حق الطاعه و قبح المعصيه، و حينئذ تتأكد الداعويّه و المسؤوليه امام الله تعالى فلا يكون جعله لغواً.

السابعه: انا لو سلمنا ثبوت الملازمه بين الحكم الشرعي و الحكم العقلي العملي، فلا مانع من تطبيقها على المقام، حيث لا محذور في جعل الحرمة للفعل المتجرى به، لانها قابله للوصول و الداعويه في غير موارد القطع الوجداني، كما انه لا مانع من جعلها للجامع بين التجري و المعصيه و لا يستلزم التسلسل المحال، فانه انما يكون محالاً في الامور التكوينيّه الخارجيه، و اما في الامور الاعتباريه التي لا واقع موضوعي لها، فلا يكون محالاً، لان امرها بيد المعترف وجوداً و عدماً و لا تتصوّر فيها العليه و المعلوليه.

الثامنه: ان المشهور بين الاصوليين ان قاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع خاصه بحكم العقل في سلسله علل الاحكام الشرعيه، و اما حكم العقل في سلسله معلولاتها، فلا يكشف عن حكم الشرع، و قد علل ذلك باللغويّه، و الصحيح انه لا يلزم هذا المحذور، لان الشارع اذا رأى مصلحه في

تأكيد حكم العقل فيها، فلا مانع من تأكيده بجعل داع آخر فى ضمن جعل حكم مولوى.

التاسعه: ان ما ذكره المحقق النائيني (ره) من انه لا يمكن استكشاف حرمه التجزى من قاعده الملازمه بين حكم الشرع و حكم العقل العملى، معللا بانها لا يمكن ان تكون مدلولاً للخطابات الاوليه و لالدليل الخاص غير تام، لماتقدم من ان كلا التعليلين غير صحيح.

العاشره: انه لا يمكن تطبيق قاعده الملازمه بين حكم العقل النظرى و حكم الشرع على التجزى، لان التجزى على المولى و هتك حرمة و تفويت حقه جميعاً، معلول لثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه، و من الواضح انه لا يمكن اثبات حق الطاعه للمولى من جديد بتطبيق القاعده، و هذا لا ينافى ما ذكرناه من انه لا مانع من جعل الحرمة المولويه للتجزى اذا رأى المولى فيه ملاكها بدليل خاص، و لكن اثباتها بالقاعده لا يمكن.

الحادي عشر: انه لا يمكن الاستدلال على حرمه التجزى بالأجماع.

الثانيه عشر: الروايات التى استدلت بها على حرمه التجزى مضافا الى انها جميعا ضعيفه من ناحيه السند، لاتدل على حرمه الفعل المتجزى به و انما تدل على حرمه قصد المعصيه، و لهذا تكون معارضه بروايات اخرى الكثيره التى تدل على انه لاعقوبه على قصد المعصيه ما لم يتلبس بها خارجاً.

الثالثه عشر: ان مسأله التجزى لا تختص بالقطع بالوجوب او الحرمة، بل تشمل مطلق المنجز، سواء أكان قطعاً ام اماره معتبره ام اصلاً عملياً.

الرابعه عشر: اذا كان هناك مؤمن من العقاب، كما اذا قامت البيئه على ان

المایع الفلانی خل فشربه ثم بان انه خمر، فلاشبهه فی عدم استحقاق العقاب و اما اذا أقدم علی شربه برجاء انه خمر فی الواقع، فهل هو تجری و یوجب استحقاق العقاب او لا، فیه و جهان، الظاهر هو الثانی.

الخامسه عشر: ان ما ذكره صاحب الفصول (ره) من ان الحسن و القبح یختلفان بالوجه و الاعتبار، فلذلك بنی (ره) علی وقوع التزاحم بینهما و بین المصالح و المفسد الواقعیه، غیر تام علی تفصیل تقدم.

ص: ۱۴۸

يقع الكلام فيها في مقامين:

الاول: في اقسام القطع:

المقام الأول: في أقسام القطع

قد قسم القطع الى القطع الطريقي المحض و القطع الموضوعي.

و نقصد بالاول ما كان طريقا الى الواقع بدون ان يكون له دخل فيه لاجزاء و لاشراطاً، و لافرق في ذلك بين ان يكون القطع بصغرى الحكم الشرعى او كبراه.

تقسيم الشيخ قدس سره القطع الموضوعي و الرد عليه

و نقصد بالثانى ما كان موضوعاً للحكم كسائر موضوعات الاحكام الشرعيه، ثم ان شيخنا الانصارى (ره) قد قسم القطع الموضوعي الى قسمين:

الاول: ما كان مأخوذاً في موضوع الحكم بنحو الصفتيه.

والثانى: مأخوذاً فيه بنحو الطريقيه و الكاشفِيه (1).

و تبعه في ذلك من تأخره من المحققين منهم مدرسه المحقق النائيني (ره)، و قد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ان القطع من الصفات الحقيقيه ذات الأضافه، و بذلك يمتاز عن سائر الاعراض، فان العرض في وجوده يحاجه الى موضوع محقق في الخارج، و لهذا يكون وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، و اما القطع

ص: ١٤٩

فهو مضافا الى الموضوع المحقق فيه بحاجه الى المضاف اليه ايضاً و هو متعلقه، وهذا يعنى ان وجود القطع متقوم بأمريين:

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

الثانى: المتعلق، فانه يستحيل وجوده بدون وجود متعلقه.

الوجه الثانى: ان العلم ذات حيثيتين متباينتين:

الاولى: حيثيه كونه صفة للنفس كسائر الصفات النفسانية.

الثانية: حيثيه كونه طريقاً الى الواقع و كاشفاً عنه، فتارة يؤخذ فى موضوع الحكم من حيثيه الاولى و اخرى من حيثيه الثانية هذا.

و للمناقشه فى هذا التقسيم مجال، و ذلك لان العلم بسيط فى النفس و حقيقه واحده فيها و هى الكشف و الظهور، على اساس ان ظهور كل شى فى النفس و حضوره فيها انما هو بالعلم، و اما ظهور العلم و حضوره فيها بنفسه، فاذن العلم نفس الحضور و الظهور و الكشف ذاتاً و ليست فيه حيثيه اخرى و هى حيثيه الصفتيه حتى يكون العلم مأخوذاً فى الموضوع من هذه حيثيه، نعم العلم بوصف كونه حضوراً فى النفس و ظهوراً و كاشفاً فيها صفة لها فى مقابل سائر الصفات النفسانية، فالنتيجه انه ليس فى العلم حيثيتان متباينتان ذاتاً، ضروره ان له حيثيه واحده و هى الكشف و الظهور الذاتى. (1)

و اما ما استدل على هذا التقسيم من الوجهين فهو ساقط، اما الاول، فان اريد باضافته الى المعلوم اضافته الى المعلوم بالفرض، فيرده ان هذه الاضافه ليست مقومه للعلم بل ليست من لوازمه، فان العلم ان كان مطابقاً للواقع فالاضافه موجوده و إلا فلاضافه، لانها متقومه بوجود طرفيها، فاذا لم يكن

ص: ١٥٠

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

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

فيرد عليه اولاً، ان محل الكلام انما هو في اخذ العلم في موضوع الحكم في مقابل عدم أخذه فيه لا في صفة اخرى في النفس التي هي لازمه.

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

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

نحوين، لا انه على نحو واحد، ولا ان المراد من العلم الصفتي لازمه، و ان اريد بالعلم المأخوذ فى موضوع الحكم بنحو الصفتيه العلم التصورى، و من العلم المأخوذ فى موضوعه بنحو الطريقيه العلم التصديقى.

فيرد عليه اولاً، ان العلم التصورى خارج عن محل الكلام، فأنه انما هو فى العلم التصديقى باعتبار ان الآثار مترتبه عليه و هو على قسمين:

١ - طريقي:

٢ - موضوعى.

و ثانياً: انه لافرق بين العلم التصورى و العلم التصديقى ذاتاً، فان صورته الشئى الحاضره فى النفس ان كانت مورداً للتصور فهى علم تصورى، و ان كانت مورداً للتصديق فهى علم تصديقى، فاذن ليس المعلوم بالعلم التصورى غير المعلوم بالعلم التصديقى، و ان اريد بالعلم الصفتي العلم الذاتى و بالعلم الطريقي العلم الموضوعى.

فيرد عليه، ان المراد من العلم الذاتى هو الصوره القائمه بالنفس بدون ان يكون لها واقع موضوعى فى مقابل العلم الموضوعى، و من الواضح ان المراد من العلم المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفتيه هو العلم الموضوعى الواقعى.

فالنتيجه فى نهايه الشوط ان ما ذكره شيخنا الأنصارى (ره) من تقسيم العلم الموضوعى الى قسمين و تبعه فيه جماعه من المحققين، لا يرجع بالتحليل الى معنى صحيح، لما تقدم من ان العلم بسيط و عباره عن نفس الحضور و الظهور فى النفس و صفه لها و لا-تصور فيه حيثيه اخرى، فاذا كان العلم مأخوذاً فى موضوع الحكم، كان المأخوذ نفس الحضور و الكشف، و لايتصور أخذه بنحو

ص: ١٥٢

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

و غير خفى ان مرادهم من هذا التقسيم هو انهم ارادوا من العلم الصفتى المعلوم بالذات و هو الحضور الذاتى فى النفس، و من العلم الطريقي اضافته الى المعلوم بالعرض، و لا يبعد ان يكون ذلك منهم مبنياً على ان اضافته العلم الى المعلوم بالعرض من مقومات العلم، و بانتفائها فلا- علم بل جهل مركب كما نص عليه المحقق صاحب الكفايه (ره)، و الخلاصه ان العلم متقوم بمطابقته للواقع و إلا فهو جهل فى الحقيقه و ليس بعلم هذا.

و لكن الظاهر ان ذلك غير واقعى، لوضوح الفرق بين قولنا زيد عالم بان الشمس تدور حول الارض مثلاً، و لكنه كان قد أخطأ الواقع و لم يصل إليه، بمعنى ان علمه غير مطابق له، و بين قولنا زيد جاهل و يؤكد ذلك ثبوت العلم للبارى عزوجلّ، فانه نفس المنكشف لاغيره، فاذن يكفى فى صدق العالم حضور صورته الشى فى النفس عنده سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا، و ان شئت قلت ان العلم ان لوحظ بما هو انكشاف فى النفس كان صفتياً، لان انكشافه فيها ذاتى، وان لوحظ بما هو انكشاف للعالم، كان طريقياً، لان معنى انكشافه للعالم، انكشاف المعلوم بالعرض له، و عليه فتارةً يؤخذ العلم فى موضوع الحكم بنحو الاول و هو الصفتيه، و اخرى بنحو الثانى و هو الكاشفيه و الطريقيه، و هذا هو المراد من هذا التقسيم، فاذن لا اشكال فيه هذا من ناحيه.

تقسيم المحقق الخراسانى قدس سره القطع الموضوعى

و من ناحيه اخرى ان المحقق الخراسانى (ره) قد جعل القطع الموضوعى على اربعة أقسام:

١ - القطع المأخوذ في موضوع الحكم بنحو الصفتيه.

٢ - و المأخوذ في موضوع الحكم بنحو الطريقيه و الكاشفيه، و على كلا التقديرين فتاره يكون تمام الموضوع و أخرى يكون جزء الموضوع، فتكون الاقسام اربعة.

و قد اورد على هذا التقسيم مدرسه المحقق النائيني (ره) منهم السيد الاستاذ (ره) بان أخذ القطع في موضوع الحكم بنحو الكاشفيه و الطريقيه لا يعقل الا ان يكون بنحو جزء الموضوع و جزئه الآخر الواقع، و اما بنحو تمام الموضوع، فهو غير معقول، لان طريقيته متقومه بوجود ذى الطريق في الواقع، و مع فرض عدم وجوده فلا وجود لها، فاذن لا يعقل أخذ القطع تمام الموضوع للحكم بنحو الطريقيه سواء كان مطابقاً للواقع أم لا، إذ في فرض عدم مطابقتها للواقع و عدم وجوده لا وجود للطريقيه و الاضافه، لانها متقومه به ذاتاً و حقيقه أو فقل ان معنى كونه تمام الموضوع بنحو الطريقيه، انه لا دخل للواقع في الحكم، و معنى كونه مأخذاً بنحو الطريقيه، ان للواقع دخلاً فيه، فالجمع بين الأمرين جمع بين المتناقضين.

و قد اجيب عن ذلك، بان هذا الاشكال مبنى على ان يكون مراد المحقق الخراساني (ره)، من الكاشفيه، الكاشفيه العرضيه و هي اضافته العلم الى المعلوم بالعرض، و عليه فالاشكال وارد، إذ لا يمكن ان تكون هذه الكاشفيه تمام الموضوع للحكم، فانها متقومه بالواقع المكشوف عنه، و مع عدمه فلا كاشفيه، بل الظاهر ان مراده (ره) من الكاشفيه، الكاشفيه الذاتيه و هي اضافته الى المعلوم بالذات، و لامانع من جعلها تمام الموضوع و لا يلزم منه محذور التهافت و

ص: ١٥٤

التناقض، لفرض انها لا-تتوقف على وجود المعلوم فى الواقع، فانها موجوده فى النفس و قائمه بها سواءً أكان لها معلوم و مطابق فى الخارج أم لا هذا.

و فيه انه لا-يمكن ان يكون مراده (ره) بالكاشفيه، الكاشفيه الذاتيه دون العرضيه، بقرينه انه (ره) قد جعل الكاشفيه فى مقابل الصفتيه، فلو كان المراد منها الكاشفيه، الذاتيه فلا-معنى لان يجعلها فى مقابل الصفتيه بل هى عينها، لان القائل بان العلم قد يؤخذ فى موضوع الحكم بنحو الصفتيه و قد يؤخذ بنحو الكاشفيه و الطريقيه، اراد بالاول الكاشفيه الذاتيه و هى اضافه العلم الى المعلوم بالذات، و بالثانى الكاشفيه العرضيه و هى اضافه العلم الى المعلوم بالعرض، و هذا هو مراد صاحب الكفايه (ره) من الكاشفيه، لا الكاشفيه بالمعنى الاول، و الأ فلا معنى لجعلها فى مقابل الصفتيه.(1)

فالنتيجه ان اشكال مدرسه المحقق النائيني (ره) وارد على صاحب الكفايه (ره)، و من هنا فالصحيح ان يجعل التقسيم ثلاثياً، رباعياً، ثم ان صاحب الكفايه (ره) اضاف قسماً آخر للقطع المأخوذ فى موضوع الحكم بنحو الصفتيه، و هو القطع المأخوذ فى موضوع الحكم بما هو صفه للمقطوع به، و هذا تاره يكون تمام الموضوع و أخرى جزء الموضوع.

و فيه انه (ره) ان اراد من المقطوع به المعلوم بالذات فى افق النفس، فيرد عليه انه ليس قسماً آخر فى مقابل القطع المأخوذ فى موضوع الحكم بنحو الصفتيه، لانه عباره عن القطع المضاف الى المقطوع بالذات فى افق النفس باضافه اشراقيه، إذ خصوصيه المقطوع لخصوصيه القاطع دخيله فى موضوع الحكم،

ص: ١٥٥

ضروره ان المأخوذ فى الموضوع هو القطع الخاص من حيث الموضوع والمتعلق. وإلا لزم ثبوت الحكم عند القطع بأى شى و من أى شخص وهو كما ترى.

فالنيتجه كما ان اضافته العلم الى العالم مأخوذه فى موضوع الحكم كذلك اضافته الى المعلوم بالذات، و ان اراد به المعلوم بالعرض، فيرد عليه ما تقدم من انه لا يمكن أخذه تارة تمام الموضوع للحكم و أخرى جزء الموضوع له، لمامً من انه لا يعقل أخذه تمام الموضوع.

نتيجه الأبحاث المتقدمه

نتيجه ما ذكرناه أمور:

الاول: ان العلم اسم للإضافه الى المعلوم بالذات، و يعبر عن هذه الاضافه تارة باليقين و الجزم و القطع و أخرى بالحضور و الظهور و الكشف، و اذا اخذ العلم فى موضوع الحكم، فالمأخوذ فيه هو هذه الأضافه و ليست فيها حيثتان متباينتان:

الاولى: حيثيه كونها صفه.

و الثانيه حيثيه كونها طريقاً، بل لها حيثيه واحده و هى حيثيه الكشف الذاتى، و اما اضافته الى المعلوم بالعرض، فهى عرضيه فلا تكون من مقومات العلم، لأنها قد تكون و قد لا تكون.

الثانى: ان مرادهم من أخذ العلم فى موضوع الحكم بنحو الصفتيه، هو أخذ اضافته الى المعلوم بالذات، و مرادهم من أخذه فيه بنحو الطريقيه، هو اخذ اضافته الى المعلوم بالعرض التى هى ليست من مقومات العلم.

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

ص: ١٥٦

عن الاضطراب و التردّد.

الرابع: ان ما ذكره المحقق الخراساني (ره) من جعل التقسيم رباعياً غير صحيح، لمامرّ من ان اضافته العلم الى المعلوم بالعرض التي يعبر عنها بالكاشفيه والطريقيه لا يمكن أخذها تمام الموضوع للحكم، و من هنا فالصحيح هو ثلاثيه الأقسام.

الخامس: ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (ره) من القسم الخامس للقطع الموضوعي و هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم بما هو صفه للمقطوع به، فقد تقدم انه ليس قسماً خامساً بل هو يرجع الى احد اقسام الثلاثه.

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

اشاره

اما الاول كما لو أخذ القطع بالخمير في موضوع حرمه شربها و القطع بالبول في موضوع نجاسته و القطع بسلامه مجي المسافر من السفر مثلاً في موضوع وجوب التصدق و هكذا، فلا اشكال في امكانه ثبوتاً، و لكنه غير واقع اثباتاً بنحو الكبرى الكليه، و ان نسب الى بعض الاخباريين ان القطع بالبول مأخوذ في موضوع نجاسته و ان الموضوع هو البول بوجوده العلمي لا الواقعي، و لكن النسبه على تقدير صححتها لا دليل عليها اصلاً بل الدليل على الخلاف موجود.

و اما الثاني و هو اخذ القطع بحكم شرعي في موضوع حكم آخر، فتارةً يكون الحكم الآخر مخالفاً للحكم الاول، و اخرى مضاداً له، و ثالثه مماثلاً له، و رابعه متحداً معه وجوداً.

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

ص: ١٥٧

امكانه ثبوتاً، كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاه فتصدق بدينار و نحو هذا، نعم وقوع ذلك فى الشريعه المقدسه بحاجه الى دليل.

واما الثانى و هو ان يكون الحكم الآخر مضاداً للحكم الاول، كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاه حرمت عليك الصلاه، او قال اذا قطعت بحرمة شرب الخمر جازلك شربها و هكذا، فهو مستحيل، و وجه الاستحاله ان غرض المولى من جعل هذا الحكم ان كان جعل الرادع عن طريقه القطع و كاشفيته، فقد تقدم انه مستحيل، و ان كان جعل الحكم المولى المضاد للحكم المقطوع به فهو ايضا كذلك، على اساس استحاله جعل حكمن متضادين لشى واحد، و هذا لامن جهه وجود المضاده بين الحرمة و الحليه فى عالم الجعل و الاعتبار، لان المضاده لا تتصور فى هذا العالم، و انما تتصور فى عالم الخارج، بل من جهه وجود المضاده او المناقضه بين مباديهما، فان حرمة شربها تكشف عن وجود مفسده ملزمه فيه و حليه شربها تكشف عن عدم وجود مفسده فيه كذلك، فاذاً الجمع بينهما يستلزم الجمع بين النقيضين فى مرحله المبادى و هو محال.

و بكلمه ان جعل الحرمة لشرب الخمر لا يمكن ان يكون جزافاً و بلامبرر، و المبرر له وجود مفسده ملزمه فيه، و كذلك جعل الحليه له، فانه لا محاله يكشف عن عدم وجود مفسده ملزمه فيه او وجود مصلحه تتطلب اباحتها، و على كلا التقديرين لا يمكن الجمع بينهما فى شى واحد، اما على الاول، فيلزم اجتماع النقيضين فيه فى مرحله المبادى،

و على الثانى اجتماع الضدين و كلاهما محال.

فالتتيجه ان هذا الوجه غير معقول.

واما الثالث و هو ان يكون الحكم الآخر مماثلاً للحكم الاول، كما اذا قال المولى: اذا قطعت بوجوب الصلاه، و جبت الصلاه عليك او قال اذا قطعت بحرمه شرب الخمر، يحرم عليك شربها و هكذا.

فقد يقال كما قيل باستحاله ذلك، بدعوى انها في مورد الاجتماع لا يخلو من ان يكون كل منهما باقياً بحدّه او تاكد احدهما بالآخر و اتحداً وجوداً و كلاهما محال، اما الاول فيلزم من ذلك اجتماع المثليين في شى واحد، بتقريب ان الاحكام الشرعيه بلحاظ موضوعاتها كالاعراض الخارجيه، فكما ان الاعراض الخارجيه لا تتحقق الا بتحقق موضوعاتها في الخارج و لا يمكن اجتماع عرضيين متمثلين في موضوع واحد، فكذلك الاحكام الشرعيه، فانها كالاعراض لا تتحقق الا بتحقق موضوعاتها فيه، فلذلك لا يمكن اجتماع حكمين متمثلين في موضوع واحد.

و اما الثانى فلان تحقق التأكد و الاتحاد بينهما في مورد الاجتماع انما يكون اذا كان الحكمان المتمثلان في عرض واحد، كما اذا ورد اكرم كل عالم، و ورد اكرم كل ها شمى، ففي مثل ذلك اذا انطبق كلا العنوانين المذكورين على فرد واحد في الخارج، كما اذا كان الفرد عالماً و هاشمياً معاً، فبطبيعته الحال يتاكد الوجوبان احدهما بالآخر و اتحداً، فيكون الوجوب الموكد في مورد الاجتماع أقوى و أكد من كل منهما بحدّه الخاص و هذا بخلاف المقام، فان الوجوب الثانى فيه فى طول الوجوب الاول، فلا يعقل تاكده به و اتحاده معه، و على الجمله فالحكم الثانى فى المقام حيث أنّه متاخر عن الحكم الاول رتبه، باعتبار انه مأخوذ فى موضوعه و الموضوع متقدم رتبه على الحكم، فيستحيل اتحاده معه، و إلا لزم محذور تقدم

الشي على نفسه و بالعكس هذا و لكن كلا الأمرين غير صحيح.

الأمر الأول فلان قياس الأحكام الشرعية بالأعراض الخارجيه قياس مع الفارق، لان الأعراض من الأمور الواقعيه الخارجيه، غايه الأمر ان وجودها فى الخارج متقوم بوجود موضوعها فيه، و لهذا يقال ان وجودها فى نفسه عين وجودها لموضوعها، و اما الأحكام الشرعيه فهى أمور اعتباريه لواقع موضوعى لها فى الخارج ما عدا وجودها فى عالم الاعتبار و الذهن، و لهذا لا تصور المضاده و المماثله بينها، فان المضاده و المماثله انما تتصوران بين الموجودات التكوينيّته الخارجيه، فلا يعقل اجتماع السواد و البياض فى موضوع واحد، و اما اجتماع و جوبين او وجوب و حرمه فى شى واحد بما هما امران اعتباريان موجودان فى عالم الاعتبار و الذهن فلا- مانع منه، و من هنا تكون المضادّه و المماثله بين الأحكام الشرعيه، انما هى بلحاظ مبادئها التى هى من الأمور الواقعيه لا بلحاظ انفسها.

و دعوى ان المضاده و المماثله بين الأحكام الشرعيه انما هى فى مرحله فعليتها بفعليه موضوعاتها فى الخارج كما هو الحال فى الأعراض.

مدفوعه بان المراد من فعليه الأحكام الشرعيه بفعليه موضوعاتها فى الخارج فعليه فاعليتها و محركيتها لافعليه نفسها، لاستحاله تحقق الأحكام الشرعيه فى الخارج بتحقيق موضوعاتها فيه و الا لكانت خارجيه، و هذا خلف فرض انها اعتباريه لوجود لها الا فى عالم الاعتبار، و من هنا تكون فعليه الأحكام الشرعيه انما هى بنفس جعلها فى عالم الاعتبار لافعليه موضوعاتها فى عالم الخارج، لان الفعلى فى هذا العالم انما هو فاعليتها و محركيتها

ص: ١٦٠

فيه وهي امر تكويني.

واما الامر الثانى، فلان مجرد كون احد الحكمين المتماثلين فى طول الاخر رتبه مع انهما فى زمن واحد بدون ان يكون احدهما معلولا- للآخر، لا يمنع من التأكد و الاتحاد بينهما، لان التقدم الرتبى الطبيعى لاحدهما على الآخر مع تقارنهما زمنا، لا يمنع من التأكد و الاتحاد بينهما خارجا، لان هذا التقدم و التأخر انما هو بالتحليل من العقل فى عالم الرتب لا فى عالم الخارج، و اما فيه فهما متقارنان، فلهذا لا مانع من اتحادهما فيه من هذه الناحيه، نعم لو كان التقدم و التأخر بالعليه، فلا يمكن الاتحاد بينهما، باعتبار ان المعلول يتولد من العله فلا يعقل ان يكون متحدا معها فى الخارج، بان يكونا موجودين بوجود واحد، و اما اذا كان التقدم و التأخر بالرتبه و الطبع لا- بالعليه، فلا مانع من ان يتحد المتقدم و المتأخر فى الوجود الخارجى، و حيث ان الحكم الثانى ليس معلولا للحكم الاول و انما هو متأخر عنه رتبه، فلا مانع من اتحاده معه خارجا من هذه الناحيه، نعم لا يمكن ذلك من جهه اخرى و هى ان احدهما موضوع للآخر، فلا يمكن ان يكون الموضوع عين الحكم بل لابد من الاختلاف و الاثنينييه بينهما، و الخلاصه ان الطولييه بين شيئين فى الرتبه مع تعاصرهما زمنا لا تتطلب فى نفسها عدم التأكد و الاتحاد بينهما فى الوجود، و لكن قد تكون هناك جهه اخرى تتطلب ذلك، كما اذا كان احدهما عله للآخر او موضوعاً له، فالنتيجه ان كلا الامرين غير صحيح.

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

ص: ١٤١

وجهه، كما اذا قال المولى، اكرم العالم ثم قال اكرم الهاشمى، او عموماً مطلقاً كما فى المقام، فان موضوع الحرمة الاولى الخمر الواقعى، و موضوع الحرمة الثانية القطع بحرمتها، و الاول اعتم من الثانى، إذ قد يتعلق القطع بحرمة الخمر واقعا و قد لا يتعلق بها، بل ذكر (ره) ان النسبه بينها عموم من وجه، إذ قد تكون الخمر موجوده و لا تكون حرمتها متعلقه للقطع، و قد يتعلق القطع بحرمتها و لكنه غير مطابق للواقع، بمعنى ان الخمر غير موجوده، فاذا كان يكون مورد الاجماع و الالتقاء الواقعى التى تعلق القطع بحرمتها، فان كلتا الحرمتين قد اجتمعتا فيها، و عليه فبطبيعته الحال تندك احدا هما فى الاخرى و تصبحان حرمة واحده موكله، فاذا كان يكون مورد الاجتماع محكوماً بحكم واحد اكد و اشد من كل منهما بحدّه. (١)

فالنتيجه انه لامانع من جعل حكيمين متمثلين لموضوعين تكون النسبه بينهما عموماً من وجه بل عموماً مطلقاً، غايه الامر ان الحكمين فى مورد الاجتماع والالتقاء يندك احدهما فى الآخر و يصبحان حكماً واحداً مؤكداً، و لامانع من الالتزام بتوحدهما و تاكدهما فيه، إذ لا يعقل بقاء كل منهما فيه بحدّه الخاص المميز، و عليه فلامانع من أخذ القطع بحكم فى موضوع حكم آخر مماثل له هذا.

و لكن للمناقشه فيه مجالاً و ذلك لانه (ره) ان اراد من تاكد الحكمين المتمثلين فى مورد الاجتماع، تاكدهما فى مرحله الفعلية.

فيرد عليه انه لا يحكم شرعى فى هذه المرحله و لا وجود له فيها حتى يتاكد احدهما بالآخر، لان الحكم امر اعتبارى لا واقع موضوعى له فى الخارج، و لهذا

ص: ١٦٢

لا يعقل وجوده في هذه المرحلة و إلا لكان خارجياً، و هذا خلف، و قد مرّ ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فعلية فاعليته لافعليه نفسه، وان شئت قلت ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فعلية فاعليته فيه، و مرد هذه الفعلية الى فعلية نسبه فيه و خروج هذه النسبه من التقدير و الفرض الى التحقيق، و الخروج انما هو بتحقيق موضوعه في الخارج الذى هو أحد طرفى النسبه، مثلا الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع المقدر وجوده في الخارج، و عليه فما دام لا يوجد المستطيع فيه، كانت نسبه وجوب الحج إليه تقديريا و فرضيا، و اذا وجد المستطيع فيه، كانت نسبه اليه تحقيقياً، و حينئذ فتصبح النسبه نسبه حقيقيه فتكون مؤثره، و هذا معنى فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، و ليس معناها فعلية نفس الحكم و الا لكان الحكم خارجيا و هو كما ترى،

فالنتيجه انه لاموضوع للتأكد و الاتحاد في هذه مرحله بين الحكمين المتماثلين في مورد الاجتماع، إذ لا وجود لهما فيه حتى يندك احدهما في الآخر، وان اراد (ره) من الاندكاك و التأكد في مرحله الجعل والاعتبار، ففيه انه لا يتصور الاندكاك و التأكد بين الجعلين في هذه مرحله، على اساس ان الجعل فعل اختياري للمولى و صادر منه بالاراده و الاختيار مباشره، فكيف يعقل اتحاد جعل مع جعل آخر، فاذا صدر من المولى جعلان مستقلان، استحال اتحادهما بالاندكاك و صيرورتهما جعلاً واحداً قهراً، ضروره انه خلف فرض كونه فعلاً- اختياريا للمولى مباشره من جهه و امراً اعتبارياً من جهه اخرى، لان الاندكاك و التأكد و العليه و المعلوليه لا تتصور في الامور الاعتباريه التى لا واقع

موضوعى لها فى الخارج غير وجودها فى عالم الاعتبار و الذهن، و انما تتصور فى الامور الواقعيه الخارجيه.

و الخلاصه ان الاندكاك و التأكد فى مرحله الجعل غير متصور، إلا ان يكون المراد منه ان الجعل و المجعل فى مورد الاجتماع واحد، بمعنى اخراج مورد الاجتماع عن اطلاق كلا الجعلين و تقييد اطلاق كل منهما بغير هذا المورد و اختصاصه بجعل مستقل.

و هذا و ان كان ممكنا ثبوتاً، إلا أنه غير محتمل اثباتاً، بدهاه ان هناك جعلين كانت النسبه بينهما عموماً من وجه لاجعول ثلاثه.

و اما فى المقام، فهو غير ممكن ثبوتاً، وذلك لانه يتوقف على تقييد اطلاق كل من الحكمين المجعلين بغير مورد الاجتماع و اخراجه عن اطلاقيهما و هو لا يمكن، بيان ذلك ان فى المقام قضيتين مجعوليتين:

الاولى: ما دل على جعل الحرمة للخمر.

الثانيه: ما دل على جعل الحرمة للخمر المقطوع حرمتها.

و الاولى تشمل باطلاقها المكلف القاطع بحرمة الخمر و غير القاطع بها، والثانيه تشمل باطلاقها القطع بحرمة الخمر سواء اكان مطابقاً للواقع ام لا، فاذن خروج مورد الاجتماع عن اطلاق هاتين القضيتين يتوقف على تقييد اطلاق الاولى بالخمر التى لا يكون المكلف قاطعاً بحرمتها، و معنى ذلك ان الحرمة مجعوله لحصه خاصه من الخمر و هى الحصه المقيده بعدم القطع بحرمتها، و اما الحصه المقيده بالقطع بحرمتها، فهى خارجة عن اطلاق القضيه، فيختص اطلاقها بموجب هذا التقييد بالحصه الاولى، و تقييد اطلاق الثانيه بالقطع غير المطابق

للوّاقع، و معنى ذلك ان الحرمة مجعوله لحصه خاصه و هى الحصه المقطوع حرمتها بالقطع غير المطابق للوّاقع، و اما الحصه المقطوع حرمتها بالقطع المطابق للوّاقع، فهى مورد الاجتماع، باعتبار ان اطلاق القضيّه الاولى مقيد بعدم القطع بالحرمة، و اطلاق الثانيه مقيد بالقطع غير المطابق للوّاقع، فالقطع بالحرمة المطابق للوّاقع مورد الاجتماع، و اخراجه عن اطلاق كل منهما معناه تقييد اطلاق كل منهما بمورد افتراقه و هذا مستحيل.

اما التقييد الاول، فلانه لا يمكن ان يكون موضوع الحرمة الخمر المقيد به بعدم القطع بحرمتها، بداهه انه لا يمكن اخذ الحكم قيذاً لموضوعه لاستلزامه توقف الشى على نفسه، لادن الحكم يتوقف على موضوعه بتمام قيوده، فلو كان الحكم مأخوذاً فيه، لزم توقف الشى على نفسه و هو محال.

و اما التقييد الثاني، فلان جعل الحرمة للقطع بحرمة الخمر المقيد بعدم كونه مطابقاً للوّاقع مستحيل، لانّ مثل هذا الحكم غير قابل للتنجيز و الوصول، على اساس ان وصول الحكم و تنجيزه منوط بوصول موضوعه و احرازه فى الخارج، و من الواضح انه لا يمكن احرازه، لان القاطع يرى ان قطعه مطابق للوّاقع و لا يحتمل الخلاف، و الا فهو ليس بقاطع و هذا خلف.

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

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

و اندكاه به، غير تام بل غير معقول لا فى مرحله الفعلية و لا فى مرحله الجعل.

بقى هنا شىء و هو ان السيد الاستاذ (ره) قد ذكر ان النسبه بين ما دل على حرمه شرب الخمر و ما دل على حرمه شرب الخمر المقطوع حرمة عموم من وجه، و كذلك بين ما دل على وجوب الصلاه و ما دل على وجوب الصلاه المقطوع وجوبها، فان مورد الافتراق فى المثال الاول للدليل الدال على حرمه شرب الخمر الواقعى، وجود الخمر فى الواقع بدون القطع بحرمه شربها، و مورد الافتراق للدليل الدال على حرمه شرب الخمر المقطوع حرمة، حرمه شرب الخمر المقطوع حرمة بالقطع غير المطابق للواقع، و مورد الاجتماع بينهما حرمه شرب الخمر المقطوع حرمة بالقطع المطابق للواقع، و كذلك الحال فى المثال الثانى (1) هذا.

النسبه بين ما دل على حرمه شرب الخمر و ما دل على شرب الخمر المقطوع حرمة

و لكن الصحيح ان النسبه بينهما عموم مطلق، (و اما كون النسبه بينهما عموماً من وجه، فهو مبنى على ان يكون القطع بالحرمه تمام الموضوع لاجزئه و جزئه الآخر الواقع) و ذلك لان الظاهر من القطع بحرمه شرب الخمر المأخوذ فى موضوع حرمه مماثله لها، هو القطع الطريقي أى اضافته الى المقطوع بالعرض لا اضافته الى المقطوع بالذات، لان القطع و ان كان اسماً للأضافه الثانى دون الاولى، فانها ليست من مقوماته، و اطلاق القطع عليها عنائى لاحقيقى و ان كان شايعاً، و لكن توجد فى المقام قرينه على ان المراد منه القطع الطريقي و هى ظهور متعلقه فى المقطوع بالعرض، و حمله على المقطوع بالذات بحاجه الى قرينه، و من هنا لاشبهه فى ظهور الحرمة التى هى متعلق القطع فى الحرمة الواقعيه لالذاتيه،

ص: ١٦٦

وحملها عليها بحاجه الى قرينه، او فقل ان المقصود هو حرمة الخمر الواقعي لالذاتي و ان لم تكن خمراً في الواقع.

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

و على هذا الاساس، فقد يقال كما قيل ان جعل حكم آخر مماثل للحكم المقطوع به لغو و جزاف و لا اثر له، مثلاً جعل وجوب آخر للصلاه المقطوع وجوبها المماثل له بلا فائده، و ذلك لان المصلحه القائمه بالصلاه تدعو المولى الى جعل وجوبها المتعلق بذاتها بعنوانها الاولى، فاذن جعل وجوب آخر للصلاه بعنوان المقطوع وجوبها، يكون بلا ملاك و مبرر، والقطع بوجوبها حيث انه طريقي اليه، فلا يوجب تعنون الصلاه بعنوان ثانوى ذى مصلحه حتى يكون مبرراً لجعله، نعم اذا كانت النسبه بينهما عموماً من وجه، فلا مانع من جعل حكم آخر مماثل للحكم الاول، على اساس ان متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، و قد يجتمعان في مورد، و كذلك الحال اذا كانت النسبه بينهما عموماً مطلقاً، و لكن متعلق الوجوب الثانى معنوياً بعنوان آخر اخص من متعلق الوجوب الاول، كما اذا نذر المكلف الصلاه فى المسجد او الجماعة، فان الوجوب الاول تعلق بالصلاه

بعنوانها الاولى و الثانى تعلق بها بعنوان ثانوى و هو عنوان المنذور، و ما نحن فيه ليس كذلك، فان كلا الوجوبين فيه تعلق بالصلاه، غاية الأمر ان الوجوب الاول تعلق بها بعنوانها الاولى و الثانى تعلق بها بعنوان المقطوع وجوبها، و الفرض ان القطع ليس عنواناً للمقطوع هذا.

و لكن الصحيح انه لامانع من جعل الحكم الثانى فى المقام و لا يكون لغواً، لانه كاشف عن اهتمام المولى بالحفاظ على الملاك الواقعى و التأكيد على داعويته و انه لا يرضى بتفويته، فمن اجل ذلك يدرك العقل استحقات العقوبه و الأدانه بدرجه اكبر على المخالفه، حيث انه يؤكد داعويه الامر الاول، و بضمه اليه تصبح محركيته اكبر و أقوى من الاوّل، و من الواضح ان هذا المقدار يكفى فى صحه جعله و عدم كونه لغواً، و من هنا قد ذكرنا موسيئاً ضمن البحوث السالفه انه لامانع من جعل وجوب الطاعه مولويا و كذلك حرمة المعصيه و لا يكون لغواً، باعتبار انه كاشف عن اهتمام المولى بالملاك الواقعى و الحفاظ عليه و عدم تفويته على تفصيل تقدم، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى قد يقال كما قيل ان هذا البحث يرجع فى الحقيقه الى البحث المتقدم من اباحات التجزى، و هو انه هل يمكن جعل خطاب تحريمى او وجوبى يشمل العاصى و المتجرى معا او لا؟

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

الفرق بين هذا البحث و البحث المتقدم من أبحاث التجزى

اشاره

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

الصلاه عليك فمتعلق كلا- الوجوبين الصلاه، غايه الأمر ان الوجوب الاول تعلق بها مطلقاً و بعنوانها الاولى، و الوجوب الثانى تعلق بها بشرط القطع بوجوبها الاول، و كذلك فى مثل قولنا اذا قطعت بحرمة شرب الخمر حرم عليك شربها، لان متعلق كلتا الحرمتين شى واحد ذاتاً، غايه الامر ان متعلق الحرمة الاولى الشرب بعنوانه الاولى و متعلق الحرمة الثانيه الشرب مقيداً بالقطع بحرمة، بينما فى البحث المتقدم يكون متعلق الخطاب التحريمى او الوجوبى غير متعلق الخطاب مقطوع الحرمة او الوجوب، لان متعلقه مخالفه ذلك الخطاب اى الخطاب الاولى.

الثانى: ان القطع بالحكم المأخوذ فى موضوع حكم مماثل له جزء الموضوع و جزؤه الآخر الواقع، و اما فى البحث المتقدم فالقطع بالحرمة او الوجوب المأخوذ فى موضوع الخطاب التحريمى يكون تمام الموضوع لا-جزؤه، و حينئذ فان كان مطابقاً للواقع، كانت مخالفته عصياناً، و ان لم يكن مطابقاً للواقع، كانت مخالفته تجريباً، و على كلا التقديرين مخالفته محرمة بالخطاب التحريمى.

الثالث: ان الخطاب التحريمى فى البحث المتقدم متمثل فى خطاب واحد يشمل العاصى و المتجرى معاً.

و اما فى المقام، فيكون الخطاب متعدداً بتعدد متعلقه اطلاقاً و تقييداً لاذاتاً، لان متعلق الخطاب الاول الشى بعنوانه الاولى و متعلق الخطاب الثانى الشى بعنوان المقطوع حرمة او وجوبه، فيكون الخطاب الثانى فى طول الخطاب الاول، و من هنا بنى جماعه من المحققين منهم السيد الاستاذ (ره) على امكان اخذ القطع بحكم فى موضوع حكم آخر مماثل له فى المقام، و على عدم امكان

جعل خطاب تحريمى يشمل المتجرى و العاصى معاً.

فالتتيجه انه لاصله بين البحث فى المقام و البحث المتقدم فى مسأله التجرى، و الصحيح فى المقام ان يقال انه لامانع من الالتزام بهذه الصوره و هى اخذ القطع بحكم فى موضوع حكم مماثل له، لادن اندكاك احدهما فى الآخر و اتحاده معه فى مورد الاجتماع فى مرحله الفعلية لاموضوع له، لمامر من انه لاحكم فى هذه مرحله حتى يندك احدهما فى الآخر، و اما فى مرحله الجعل و الاعتبار فهو مستحيل لسببين:

الاول: ان الاحكام الشرعيه حيث انها امور اعتباريه لواقوع موضوعى لها ماعدا وجودها فى عالم الاعتبار، فلا- تتصور فيها الاندكاك و التوحد لا فى عالم الخارج لعدم الوجود لها فيه، و لا فى عالم الاعتبار لاستحاله ان يندك اعتبار فى اعتبار آخر و يتولد منهما اعتبار ثالث، ضروره ان التوليد بالعليه و السببيه لايتصور إلا فى الامور التكويتيه الخارجيه.

الثانى: انها فعل اختيارى للشارع و صادر منه مباشره، و عليه ففرض الاندكاك و التولد خلف.

فالتتيجه ان الاندكاك انما يتصور فى الامور التكويتيه كالاندكاك بين البياض و السواد و بين الحراره و البروده و هكذا، و على هذا فلابد من الالتزام بالاندكاك فى مرحله المبادئ على اساس انها من الامور التكويتيه، لان مبدء كل من الحكمين يندك فى مبدء الآخر فى مورد الاجتماع، فاذا امر المولى باكرام العالم و أمر باكرام الهاشمى، فبطبيعه الحال يكون ملاك و جوب الاكرام فى مورد الاجتماع للدليلين اكد و اقوى من ملاك و جوبه فى مورد الافتراق لهما.

ص: ١٧٠

و بكلمه ان حقيقه الحكم و روحه ملا-كه فى مرحله المبادى، و على هذا فاذا كان هناك شخص مجعماً لكلا-العنوانين الماخوذين فى لسان الدليلين، فلا-محاله يكون فى اكرامه ملاك كلا الوجوبين، و حيث انه لايمكن بقاء كل من الملاكين فيه بحدّه، فبطبيعته الحال يندك احدهما فى الآخر، فيصبحان ملاكاً واحداً أقوى و اكد من ملاك كل من الدليلين فى مورد الافتراق، فاذا قام المكلف باكرام فرد ينطبق عليه عنوان العالم و الهاشمى معاً، فلا محاله تترتب على اكرامه مصلحه اكرام العالم و مصلحه اكرام الهاشمى، و حيث ان المصلحتين متماثلتان، فلا يمكن اجتماع كل منهما مع الأخرى بحدّها المميز فى شى واحد و هو اكرام المجمع، فاذا لامحاله تندك احدهما فى الأخرى و تصبحان مصلحه واحده أقوى و اكد من كل واحده منهما بحدّها الخاص المميّز، نظير اجتماع بياضين فى موضوع واحد، و اما بالنسبه الى الحكمين بما هما اعتباران، فلا يعقل الاندكائ بينهما، و النكته فى ذلك ان المعيار فى وحده المتعلق و تعدّده انما هو فى عالم الاعتبار، و من الواضح ان المولى فى افق الاعتبار كما اعتبر وجوب اكرام العالم كذلك اعتبر وجوب اكرام الهاشمى، فالحكم و المتعلق و الموضوع جميعاً موجود فى أفق الاعتبار و الجعل بالوجود الاعتبارى بنفس اعتبار المعبر، فالمتعلق فى هذا الافق متعلق للحكم فيه بالذات و كذلك الموضوع، غايه الأمر ان المتعلق فى هذا الافق مرآه للواقع و فان فيه، و كذلك الحال فى الموضوع، هذا فى مرحله الجعل، و اما فى مرحله المجمع و هى مرحله الفعلية و الانطباق، فمتعلق كل منهما قد ينطبق على موجود واحد فى مورد الاجتماع، و من الواضح ان المجمع فى مورد الاجتماع ليس متعلقاً للجعل بل هو مصداق له، و المفروض ان الحكم لايسرى من افق الاعتبار الى الواقع، و إلاّ

لكان امرأ واقعياً لا اعتبارياً و هذا خلف، فاذن لا يعقل فرض الاتحاد بين الحكمين في مورد الاجتماع.

و الخلاصه ان الاتحاد بين الجعلين و الاندكاك بينهما في افق الجعل و الاعتبار غير معقول، لانه خلف فرض كونهما امران اعتباريان من جهة و فعلان اختياريان للجاعل مباشره من جهة اخرى، و اما في مرحله الفعلية و الانطباق، فلا وجود للحكم في هذه مرحله، لانه لايسرى من افق الاعتبار الى افق الخارج، غايه الامر ان متعلق كل منهما ينطبق على المجمع في مورد الاجتماع و بذلك يحصل الغرض و يسقط الامر، و على هذا ففي المقام لامانع من جعل الحرمة لشرب الخمر الواقعي، و جعل الحرمة لشربها شريطه القطع بحرمتها، فانه لاتنافي بينهما في افق الجعل و الاعتبار، لان متعلق كل منهما في هذا الافق غير متعلق الآخر فيه، فلا يعقل فيه الاندكاك و الاتحاد فاذن لا اتحاد بينهما في هذه مرحله، و اما في مرحله الفعلية و الانطباق، فلا حكم حتى يندك احدهما في الآخر، نعم يندك ملاك احدهما مع ملاك آخر في مورد الاجتماع، و معنى ذلك ان المفسده في مورد الاجتماع اقوى منها في مورد الافتراق، و من هذا القبيل قولنا:

اذا قطعت بوجوب الصلاه و جب عليك الصلاه، فان متعلق كل منهما في افق الجعل غير متعلق الآخر، و يستحيل الاتحاد و الاندكاك في هذا الافق لا في الحكم و لا في المتعلق، و اما في مرحله الفعلية و الانطباق، فلا حكم حتى يندك احدهما في الآخر، نعم متعلق كل منهما في هذه مرحله ينطبق على المجمع في مورد الاجتماع، و لكن المجمع ليس متعلق الحكم بل هو مشتمل على الملاك الاقوى و الاكد، باعتبار ان الاندكاك و الاتحاد انما هو فيه.

نتيجة البحث عن هذه الصورة أمور:

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

الثاني: ان ما افاده السيد الاستاذ (ره) من ان النسبه بينهما عموم من وجه مبنى على ان القطع فى المقام تمام الموضوع للحكم، و لكن قد عرفت انه جزء الموضوع لاتمامه، و عليه فتكون النسبه بينهما عموماً مطلقاً.

الثالث: ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من اندكاك احد الحكمين المتماثلين مع الآخر فى مورد الاجتماع، لا يتم لا فى مرحله الجعل و لا- فى مرحله الفعلية و الانطباق، نعم الاندكاك و الاتحاد فيه انما يكون فى مرحله المبادى، فان اجتماع ملا-كين متماثلين فى شى و احد لا يمكن، فلا بد من الالتزام بالاندكاك و الاتحاد بينهما.

الرابع: ان هذا البحث لا- يرجع الى البحث المتقدم فى التجرى، و هو انه هل يمكن جعل خطاب تحريمى يشمل المتجرى و العاصى معاً اولاً كما مرّ.

الصورة الرابعه: و هى اخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه، و يقع الكلام فى هذه الصورة فى مقامين:

المقام الاول: فى امكان اخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه بلحاظ مرتبه واحده.

المقام الثانى: فى امكان أخذه فى موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين.

اما الكلام فى المقام الاول فقد ذكر الاصحاب انه لاشبهه فى استحاله ذلك، و يمكن تقرب الاستحاله بوجهين:

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

و لكن هذا الوجه انما يتم فيما اذا كان المأخوذ فى الموضوع العلم الطريقي اى حيثه اضافته الى المعلوم بالعرض، اذ حينئذ لا يمكن ان يكون العلم تمام الموضوع، فلا محاله يكون جزء الموضوع و جزؤه الآخر الحكم، و عليه فيلزم المحذور المذكور، و اما اذا كان المأخوذ فى الموضوع العلم الصفى اى حيثه اضافته الى المعلوم بالذات و كان تمام الموضوع، فلا يلزم هذا المحذور.

و الخلاصه ان هناك ثلاثه فروض:

الفرض الاول: ان يكون المأخوذ فى الموضوع العلم الطريقي.

الفرض الثانى: ان يكون المأخوذ فيه العلم الصفى بنحو تمام الموضوع.

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

اما الفرض الاول، فهو مستحيل، لانه يستلزم كون الحكم موضوعاً لنفسه و كذلك الفرض الثالث، و اما الفرض الثانى فلا مانع منه و لا يستلزم أى محذور.

الثانى انه يستلزم الدور، و هذا هو المعروف و المشهور بين المحققين من الاصوليين، بتقريب ان الحكم يتوقف على العلم من باب توقف الحكم على

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

و لكن للمناقشه فيه مجالاً و ذلك لاین المراد من العلم المأخوذ فى الموضوع ان كان العلم الطريقي، فحيث انه لا-يمكن ان يكون تمام الموضوع، فلا محاله يكون جزؤه و جزؤه الآخر المعلوم بالعرض و هو الحكم، فحيث و ان كان يلزم محذور تقدّم الشى على نفسه، إلا-انه ليس من جهة لزوم الدور بل بالذات و مباشرة، و ان كان المراد منه العلم الصفتي، فان كان جزء الموضوع و جزؤه الآخر الحكم، فايضاً يلزم المحذور المذكور و هو تقدّم الشى على نفسه، لكن لا من جهة الدور بل بنفسه و مباشرة، فاذا لاوجه لتقريب استحاله ذلك بالدور، لان الدور انما يكون محالاً من جهة استلزامه تقدّم الشى على نفسه لا فى ذاته، و ان كان تمام الموضوع فلا-يلزم المحذور المزبور، لان الحكم و ان كان متوقفاً عليه، إلا أنه لايتوقف على الحكم، فاذا لايلزم فى هذا الفرض تقدم الشى على نفسه.

فالنتيجه ان تقريب الاستحاله بالدور غير صحيح فى تمام الفروض الثلاثه، لان الاستحاله فى الفرضين الاولين انما هى من جهة لزوم محذور تقدّم الشى على نفسه مباشره و بالذات لا بواسطة مقدمه خارجيه كالدور، و اما فى الفرض الثالث فلا دور و لا تقدم الشى على نفسه مباشره. و من هنا يظهران ما اورده المحقق الاصفهاني (ره) - على تقريب الدور من انه مبنى على ان يكون المأخوذ فى الموضوع العلم الطريقي أى حيثيه اضافته الى المعلوم بالعرض، فحيث يلزم الدور، لان الحكم يتوقف على العلم من باب توقفه على موضوعه، و العلم يتوقف على الحكم من باب توقفه على متعلقه.

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

العلم بالحكم المأخوذ في موضوع نفسه ان كان بنحو الطريقيه، فايضاً لا يلزم الدور بل يلزم ما هو نتيجة الدور و هو تقدم الشى على نفسه مباشره و بالذات، لان الدور في نفسه ليس بمحال و انما يؤدى الى المحال و هو تقدم الشى على نفسه، و ان كان بنحو الصفتيه، فان كان جزء الموضوع و جزؤه الآخر الحكم، لزم أيضاً محذور تقدم الشى على نفسه مباشره بدون الدوران، و ان كان تمام الموضوع، فلا دور و لا تقدم الشى على نفسه مباشره.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هي ان العلم بالحكم المأخوذ في موضوع نفسه ان كان صفتياً و كان تمام الموضوع، فلا- يمكن اثبات استحالة لا بالدور و لا بتوقف الشى على نفسه مباشره هذا، و لكن بإمكاننا اثبات استحالة ذلك بوجه اخرى التاليه:

الوجه الاول: ان ذلك يستلزم محذور الدور بنظر القاطع في تمام الفروض السابقه لا في الواقع، و النكته في ذلك هي ان القاطع دائماً يرى ان قطعه مطابق للواقع و لا يحتمل الخطاء و عدم مطابقه المقطوع بالذات للمقطوع بالعرض، على اساس انه يرى تبعيه المقطوع بالذات للمقطوع بالعرض، و لولاه لما كان للمقطوع بالذات وجود، لانه بنظره صورته في افق الذهن و متوقف على المقطوع بالعرض كتوقف الصوره على ذبيها، و على هذا فاذا فرض ان المعلوم بالذات قد اخذ في موضوع المعلوم بالعرض، لزم الدور بنظر العالم لا في الواقع، لان المعلوم بالعرض يتوقف على المعلوم بالذات من باب توقف الحكم على موضوعه، و المعلوم بالذات يتوقف عليه من باب توقف الصوره على ذبيها، فلذلك لا يمكن للمولى ان يأخذ قطع القاطع بحكم في موضوع نفسه لانه بنظره مستحيل، و

لا يعقل جعل مثل هذا الحكم الذى يستحيل فعله فاعليته و محركته خارجاً.

الوجه الثانى: انه يلزم من ذلك الخلف بنظر القاطع فى تمام الفروض الثلاثه المتقدمه، و السبب فيه ان القاطع بحكم كون قطعه طريقاً الى الواقع و مرآه له فحسب، يرى ان المقطوع به ثابت فى الواقع بقطع النظر عن قطعه و ان ثبوته فيه مفروغ عنه فى المرتبه السابقيه و لا يرتبط بثبوت قطعه، و من هنا يكون ثابتاً فيه و ان لم يقطع به، و نتيجه ذلك هى استحاله اخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه بنظر القاطع لانه اذا قطع بحكم يرى انه ثابت فى الواقع، و قطعه طريق اليه و كاشف عنه بدون ان يكون له دخل فى ثبوته، ضروره ان الطريق لا يعقل ان يكون عله لذيه، و إلا لزم ان يكون متقدماً عليه رتبه لا متأخراً عنه و هذا خلف، و على هذا فاذا أخذ المولى قطعه به فى موضوع نفسه، لزم الخلف بنظر القاطع، لأنه بموجب كون قطعه طريقاً إليه، يرى انه ثابت فى الواقع فى المرتبه السابقيه بقطع النظر عن قطعه، و بموجب ان قطعه موضوع له انه غير ثابت فى الواقع بقطع النظر عنه بل هو متفرع على ثبوته و هذا خلف، إذ يلزم من فرض ثبوت الحكم فى الواقع فى المرتبه السابقيه بنظر القاطع عدم ثبوته كذلك، فلذلك لا يمكن للمولى ان يأخذ قطع القاطع بحكم فى موضوع نفسه، لانه مستحيل بنظر القاطع من جهه الخلف.

و الخلاصه ان القطع بالحكم اذا أخذ فى موضوع نفسه، يستلزم الخلف و التناقض بنظر القاطع، سواء كان المأخوذ فيه العلم الطريقى او الصفتى، و على الثانى سواء كان تمام الموضوع او جزئه.

الوجه الثالث: ان اخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل،

يستلزم توقف الشى على نفسه فى مرتبه وصول الحكم، حيث ان فعليته مستحيله حينئذ، و من الواضح ان كل حكم يستحيل فعليته و وصوله الى المكلف، يستحيل جعله لانه لغو و جزاف.

بيان ذلك ان العلم بفعليه الحكم، يتوقف على العلم بفعليه موضوعه فى الخارج فاذا علم المكلف بتغير الماء باحد اوصاف النجس، كان يعلم بنجاسته، و اذا علم بكريه الماء، علم بعدم انفعاله بالملاقاه، و اذا علم المكلف بدخول الوقت، علم بوجود الصلاه، و اذا علم بالاستطاعه، علم بوجود الحج و هكذا، فالعلم بالحكم الفعلى يتوقف على العلم بوجود موضوعه فى الخارج، إذ لا طريق لنا الى فعليته الاحكام الشرعيه إلا من طريق احراز موضوعاتها فى الخارج، و على هذا فاذا كان العلم بالحكم مأخوذاً فى موضوع نفسه، ففي مرحله الفعليه يتوقف العلم بالحكم على العلم بالعلم، على أساس ان العلم الثانى بالحكم هو الموضوع، فوصول الحكم يتوقف على وصول موضوعه، و حيث ان العلم بالعلم ليس علماً آخر بل هو نفس العلم بالحكم لماتقدم من ان حضور كل شى بالعلم و حضور العلم بالذات و ليس بعلم آخر و الا-لذهب الى ما لانهايه له، ضروره ان فى النفس حضوراً واحداً و هو حضور الحكم و هو بالذات لابحضور آخر، و نتيجته ذلك هى ان العلم بالحكم يتوقف على العلم بالحكم و هو من توقف الشى على نفسه هذا.

و للمناقشه فيه مجال، و ذلك لانه لو امكن أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل و لايلزم منه محذور، فلا مانع من فعليته هذا الحكم و وصوله الى المكلف، باعتبار ان وصوله بنفس العلم به فاذا علم به، المكلف فى مرحله

الفعلية فقد وصل إليه بنفس هذا العلم، ضروره انه ليس هنا الا علم واحد في افق النفس وهو العلم بالحكم، سواء عبر عنه بالعلم بالحكم او الموضوع، فما في هذا الوجه من ان العلم بالحكم و وصوله يتوقف على العلم بالحكم و وصوله من باب توقف العلم بالحكم على العلم بموضوعه، لا يرجع الى معنى محصل، بداهه ان فرض تعدد العلم بالحكم خلاف الوجدان، نعم ان هذا انما يتصور فيما اذا كان الموضوع غير العلم بالحكم، و لناخذ بالمثال لذلك و هو ما اذا فرضنا انه لا مانع ثبوتاً من اخذ العلم بوجوب القصد في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في هذه المرتبه، فاذا أمكن ذلك ثبوتاً، فلامانع من وصوله في مرتبه الفعلية، لاین المكلف اذا علم بوجوب القصر على المسافر، فان لم يكن مسافراً فقد علم بالكبرى و انها وصلت إليه، و لكن الصغرى غير متحققه، و ان كان مسافراً، فقد تحققت الصغرى مع وصول الكبرى و هي العلم بوجوب القصر على المسافر العالم بالجعل و هذا العلم كما انه فرد للموضوع المأخوذ في عالم الجعل كبروياً، كذلك انه علم بالحكم المجعول و بدون لزوم أى محذور من الدور او توقف شىء على نفسه.

و الخلاصه ان وصول الحكم الى المكلف و تنجزه منوط بتحقق الكبرى و الصغرى معاً، فاذا علم بالكبرى كوجوب الحج على المستطيع و تحقق الصغرى و هي

الاستطاعه فى الخارج، فقد وصل وجوب الحج إليه و تنجز، و عليه فاذا فرضنا امكان اخذ العلم بالحكم كوجوب الحج مثلا فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل، فحينئذ اذا جعل المولى وجوب الحج كذلك، فقد تحققت الكبرى و هى الجعل، و المكلف اذا علم بان وجوب الحج مجعول للمستطيع العالم به فقد علم بالكبرى، و عندئذ فاذا تحقق الصغرى و هى الاستطاعه و العلم بالحكم و هو وجوب الحج، فقد وصل الوجوب إليه صغرى و كبرى موضوعاً محمولاً، باعتبار ان الموضوع عين الوصول و العلم لاشى آخر.

و بكلمه ان فعليه الحكم انما هى بفعليه الصغرى و تطبيق الكبرى المجعوله فى الشريعه المقدسه عليها، و على هذا فاذا أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه، و حينئذ فاذا علم المكلف بالحكم بتمام قيوده فى مرتبه الفعليه فقد تحقق الموضوع إذ المفروض انه العلم بالحكم و هو قد تحقق، لان الموضوع إذا كان العلم بالحكم، فهو قد تحقق بنفسه لابلعلم آخر، ضروره ان حضور كل شىء انما هو بالعلم، و حضور العلم انما هو بنفسه و إلاّ- لذهب الى مالا نهايه له، فاذن لادور و لاتوقف الشىء على نفسه.

هل يمكن أخذ العلم بالحكم فى نفسه بلحاظ مرتبتين

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى ان أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل لايمكن، اما من جهه لزوم محذور الدور مطلقاً بنظر القاطع أو الخلف، و هل يمكن أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الفعليه فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه؟

و الجواب: انه لايمكن فى القضايا الحقيقيه، فان مرتبه الفعليه ليست من مراتب الحكم و لهذا لاترتبط بالشارع، لان فعليه الحكم بفعليه موضوعه قهريّه فلا-تكون جعليه، و اما فى القضايا الخارجيه، فحيث ان مرتبه الجعل فيها هى مرتبه الفعليه، فلايمكن اخذ العلم بالحكم فيها فى موضوع نفسه لاستلزامه أحد المحذورين المتقدمين.

واما الكلام فى المورد الثانى و هو أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين، بان يؤخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول فهل يمكن ذلك أولاً؟

والجواب: ان فيه قولين:

الصحيح القول الاول، و هو جواز أخذ العلم بالحكم فى مرتبه فى موضوع نفسه فى مرتبه أخرى، ولا يلزم منه محذور الدور بنظر القاطع و لا يتوقف الشىء على نفسه مباشره و لا الخلف، اما الاول فلان العلم بالحكم يتوقف عليه من باب توقفه على متعلقه فى مرتبه الجعل، و لا يتوقف عليه فى مرتبه المجعول و هى مرتبه الفعلية و هى مرتبه المجعول، يتوقف على العلم من باب توقفه على موضوعه، فاذا لا دور حتى بنظر القاطع، لان ما يتوقف عليه العلم و هو الحكم فى مرتبه الجعل غير ما يتوقف على العلم و هو الحكم فى مرتبه المجعول و لا يتوقف الشىء على نفسه مباشره، و كذلك لا خلف بنظر القاطع، لان القاطع بحكم كون قطعه طريقاً و كاشفاً، يرى ان الحكم المقطوع به ثابت فى مرتبه الجعل بقطع النظر عن قطعه به و ما هو متوقف على قطع القاطع هو الحكم فى مرتبه المجعول، فاذا لا نهافت و لا خلف لافى الواقع و لا فى نظر القاطع، لان القاطع ملتفت الى ما ان ما يتوقف على قطعه هو ثبوت الحكم فى مرتبه المجعول، و اما ثبوته فى مرتبه الجعل فهو لا يتوقف عليه، لانه ثابت بجعل الشارع مع قطع النظر عن قطع القاطع، فاذا ما هو متعلق القطع غير ما هو القطع موضوع له، و لهذا لا محذور فى ذلك اصلاً لافى الواقع و لا بنظر القاطع. فالنتيجه انه لا مانع ثبوتاً من أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول و هى مرتبه الفعلية هذا.

و ذهب المحقق النائينى و السيد الاستاذ (قدس سرهما) الى القول الثانى، و هو

ص: ١٨١

استحاله أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعل (١)، و قد افاد السيد الاستاذ (ره) فى وجه الاستحاله، ان المراد من أخذ القطع بحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعل ليس أخذ قطع قاطع بالحكم فى هذه المرتبه فى موضوع حكم فى مرتبه المجعل لشخص آخر، ضروره إن ذلك خارج عن محل الكلام و لاشبهه فى امكانه ثبوتاً، بل المراد منه أخذ قطع القاطع بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع حكم نفسه فى مرتبه المجعل، فان ذلك لا يمكن، لان الحكم فى مرتبه الجعل لا يكون حكماً للقاطع طالما لم يصير فعلياً بفعليه موضوعه فى الخارج، فاذا صار فعلياً بفعليه موضوعه و انطباقه عليه صار حكماً له، فاذا صار حكماً له، استحال أخذ القطع به فى موضوع نفسه للزوم الدور، لان قطعه به متوقف عليه من باب توقف القطع على متعلقه، و الفرض ان متعلقه متوقف عليه من باب توقف الحكم على موضوعه، مثلاً- وجوب القصر المجعل على المسافر بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، لا يكون حكماً للقاطع به فى مرتبه الجعل ما لم يصير مسافراً، فاذا صار مسافراً، صار وجوب القصر حكماً له فحينئذ يكون قطعه به قطعاً بحكمه، ولا يمكن أخذ هذا القطع فى موضوع نفس هذا الحكم لمحذور الدور و الخلف، لان هذا القطع متوقف على هذا الحكم من باب توقفه على متعلقه، و المفروض ان الحكم متوقف عليه من باب توقف الحكم على موضوعه، اما لزوم الخلف، فلفرض ان هذا القطع طريق الى الحكم، فافتراض انه موضوع له خلف (٢) هذا.

وللمناقشه فيه مجال اما اولاً، فلان المقصود من عالم الجعل هو جعل

ص: ١٨٢

١- (١). اجود التقريرات، ج ٢: ص ١٤.

٢- (٢). مصباح الاصول، ج ٢: ص ٤٤.

الحكم بنحو القضية الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده في الخارج، و تكون نسبه هذا الموضوع الى جميع افراده خارجاً على حد سواء، و يعبر عن هذه القضية بالكبرى الشرعيه أيضاً، و على هذا فاذا فرض ان المولى جعل الحكم كوجوب الحج مثلاً للموضوع المقدر وجوده في الخارج كالمستطيع، فلامانع من أخذ العلم به في هذه المرتبه و هي مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول، و معنى هذا ان فعله فاعليه وجوب الحج على زيد منوطه بان يعلم بجعله على المستطيع العالم به.

و بكلمه ان الشارع فرض وجود المسافر العالم بوجوب القصر و جعل وجوب القصر عليه، و لامحذور فيه لافى عالم الجعل و لافى عالم المجعول، اما في الاول فان الموضوع فيه قد أخذ مفروض الوجود بتمام قيوده و شروطه، و هو لا يتوقف الا على مجرد الفرض و التقدير، و اما في الثانى فلامانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول و هي مرتبه فعله فاعليته، فان حال العلم من هذه الناحيه حال سائر قيود الموضوع كالاتباعه و العقل و البلوغ و نحوها من الشروط العامه، فاذا كان الشخص واجداً لهذه القيود في الخارج و عالماً بالكبرى، انطبقت الكبرى عليه و صار الحكم في حقه فعلياً، و على هذا فاذا علم المكلف بجعل وجوب الحج على المستطيع العالم به، فان كان مستطيعاً، صار وجوب الحج عليه فعلياً، لان علمه بجعل وجوب الحج مصداق للعلم المأخوذ قيوداً للموضوع و به يتحقق احد افراد قيد الموضوع في الخارج، فاذا كان واجداً لسائر القيود، صار الحكم في حقه فعلياً، فاذا لا دور و لاخلف اما الاول فلان ما يتوقف على العلم غير ما يتوقف العلم عليه، فان العلم

يتوقف على الجعل، و اما الجعل فلا يتوقف على العلم، و ما يتوقف على العلم هو المجعول و العلم لا يتوقف عليه.

و اما الثانى فلان الخلف انما يلزم بنظر القاطع باعتبار انه يرى ان قطعه طريق الى الواقع، فلو كان مأخوذاً فى موضوعه لزم الخلف، و اما فى المقام فلا يلزم ذلك، لانه قطعه بالجعل طريق اليه و ليس موضوعاً له و انما هو موضوع بالنسبه الى المجعول، فاذن لا يكون القطع طريقاً و موضوعاً بالنسبه الى شى واحد.

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

و اما ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من ان الحكم فى مرحله الجعل ليس حكماً للعالم حتى يكون علمه به مأخوذاً فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول، و محل

الكلام انما هو فى أخذ علم العالم بحكمه فى هذه المرحلة فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول، و هذا غير ممكن فى المقام إذ لاحكم للمكلف فى مرحله الجعل حتى يمكن أخذ علمه به فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول،

و اما فى مرحله الفعلية، فلا يمكن ذلك لاستلزامه الدور كما مرّ، فهو مبنى على ان الحكم فى مرحله الجعل و الاعتبار حكم اضافى و نسبى، بمعنى انه حكم لمن يكون متلبساً بالموضوع فعلا فى الخارج، و اما من لم يكن متلبساً به كذلك، فليس حكماً له و هذا كما ترى، ضروره ان الموضوع فى مرحله الجعل مأخوذ مفروض الوجود و هو لا يتوقف على وجوده فى الخارج و فعليته فيه، بل يكفى فيه الفرض و التقدير، فالشارع فرض وجود المستطيع العالم بوجوب الحجج فى مقام الاعتبار و جعل عليه وجوبه واقعاً، فالموضوع حيث انه لا يتوقف على شىء فى مقام الجعل الاعلى الفرض و التقدير، فنسبته كنسبه الحكم المجعول عليه الى جميع افراد المكلف على حدّ سواء، و حينئذ فاذا تلبس فرد بهذا العلم خارجاً، صار الحكم فى حقه فعلياً اذا كان متلبساً بسائر قيود الموضوع ايضا، باعتبار انه مصداق و فرد للموضوع فى الكبرى المجعوله فى الشريعة المقدّسه، و هذه الكبرى مطلقه لانها مضافه الى من تحقق موضوعها فيه، و إلا لكانت القضايا الحقيقيه الشرعيه قضايا خارجيه و هو كما ترى.

وثانيا ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) يرجع الى أخذ العلم بالحكم الفعلى فى موضوع نفسه، و هو خارج عن محل الكلام و لا شبهه فى استحالته، فان محل الكلام انما هو فى أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول و هذا لا مانع منه و لا يلزم فيه محذور الدور او الخلف كما تقدّم.

وثالثاً: ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) انما ينطبق على القضايا الخارجيه، حيث ان جعل الحكم فيها انما هو للموجود فى الخارج حقيقه، فلماذا يكون جعله فيها مساوقاً لفعليته، و فى هذه القضايا لايمكن اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول، إذ ليس فى هذه القضايا مرتبتان: الاولى مرتبه الجعل و الثانيه مرتبه المجعول، بل مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل المساوقه لمرتبه المجعول، على أساس ان جعل الحكم للموضوع المحقق فى الخارج مساوق لفعليته.

فالتتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من عدم امكان أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول غير تام.

و اما المحقق النائينى (ره) فقد بنى على استحاله ذلك و لكن بدون الاشاره الى وجهها، و لعل نظره فى ذلك الى ما ذكره السيد الاستاذ (ره) او الى لزوم الدور.

و على هذا ففى الموارد التى يكون الدليل فى مقام الاثبات ظاهراً فى تقييد الحكم بالعالم به، فبناءً على ما ذكرناه من امكان اخذ العلم بحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول فى مقام الثبوت، فلانواع من الالتزام بذلك فى مقام الاثبات، و اما بناءً على ما ذكره المحقق النائينى و السيد الاستاذ (قدس سرهما) من استحاله ذلك فى مقام الثبوت، فلايمكن الالتزام به فى مقام الاثبات و لابد من التصرف فى ظاهر الدليل فيه، و تظهر الثمره بين هذين القولين فى مسألتين:

مسأله صحه التمام موضع القصر

اشاره

الاولى: فى مسأله صحه التمام موضع القصر للمسافر الجاهل بوجوب القصر

ص: ١٨٤

عليه في الشريعة المقدّسه، لان مقتضى الآيه الشريفه(١) و الروايات الوارده في تفسيرها ان وظيفه المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه فيها التمام، و اختصاص وجوب القصر بالعالم به لامطلقاً.(٢)

الثانيه: مسأله صحه الجهر موضع الاخفات للمكلف الجاهل بوجوبه عليه و بالعكس، فان المستفاد من الروايات الوارده في المسأله، ان وظيفه المكلف الجاهل بوجوب الجهر في الصلوات الجهريه الاخفات و بالعكس، و هذه الروايات تدل على اختصاص وجوب القراءه الجهريه بالعالم بوجوبها لامطلقاً، و كذلك الحال بالنسبه الى وجوب القراءه الاخفاتيّه.(٣)

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

و اما على القول الثاني، فلا بدّ من رفع اليد عن ظواهر تلك الادله و لا يمكن الاخذ بها، و من هنا قد حمل السيد الاستاذ (ره) هذه الادله التي تدل على صحه التمام موضع القصر و الجهر موضع الاخفات و بالعكس على انه احد فردى الواجب لا- انه الواجب بحده تعييناً، معللاً بان الواجب في هذه الحاله و هي حاله

ص: ١٨٧

١- (١) . سورة النساء: الآيه ١٠١.

٢- (٢) . وسائل الشيعه ج ٥: ص ٥٣١، ب ١٧، من صلاه المسافر ح ٤.

٣- (٣) . وسائل الشيعه ج ٤: ص ٧٦٦، ب ٢٦، من القراءه في الصلاه.

جهل المكلف بوجوب القصر عليه، هو الجامع بين القصر و التمام، فلهذا يصح التمام و كذلك الحال فى مسأله الجهر و الاخفات، و قد افاد (ره) فى وجه ذلك ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل التضاد، لان الاطلاق عباره عن لحاظ عدم القيد، و فى مقابله التقييد و هو عباره عن لحاظ القيد، و من الواضح ان بين اللحاظين مضاده، و من هنا اذا استحال التقييد فى مورد، كان الاطلاق فيه ضرورياً، على أساس ان استحاله أحد الضدين فى مورد يستلزم ضروره وجود الآخر فيه، و فى المقام حيث استحال تقييد الحكم بالعالم به، فيكون اطلاقه ضرورياً، بدهاه ان استحاله ثبوت احد الضدين تستلزم ضروره ثبوت الضد الآخر، فلذلك يكون الحكم فى الواقع مشتركاً بين العالم و الجاهل، و ان الواجب فى حال جهل المسافر بوجوب القصر عليه، الجامع بين القصر و التمام و كذلك فى مسألتى الجهر و الاخفات، و نتيجة ذلك هى ان المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه اذا أتى بالصلاه قصراً فى هذه الحاله و تمشى منه قصد القربه، صحت صلاته باعتبار انها من احد فردى الواجب لا انه الواجب بعينه، و بكلمه أوضح ان فى المسأله قولين:

القول الاول: ان أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضع نفسه فى مرتبه المجعول ممكن ثبوتاً و لامانع منه فى هذا المقام، و هذا القول هو الصحيح.

القول الثانى: ان ذلك لا يمكن ثبوتاً، و هذا القول هو المعروف و المشهور بين الاصحاب منهم مدرسه المحقق النائنى (ره)، و تظهر الثمره بين القولين فى موردين:

الاول: فيما اذا شك فى دخل العلم فى ملاك الحكم فى مرحله المبادى، فانه

على القول الاول لامانع من التمسك باطلاق الخطاب لنفى دخله فيه، إذ لو كان له دخل فيه لآخذه المولى قيده للحكم فى مرحله الجعل، على اساس ان كل قيد آخذ فى لسان الدليل فى مرحله الجعل، فهو قيد للحكم و الملاك معاً، باعتبار ان ما هو شرط لاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى، فهو شرط للحكم فى مرحله الجعل و عدم آخذه قيده له فى مرحله الجعل، يكشف عن عدم دخله فى الملاك فى مرحله المبادى، و اما على القول الثانى فلا يمكن التمسك باطلاق الخطاب لاثبات عدم دخله فى الملاك، لاحتمال ان له دخلاً- فيه فى الواقع، و لكن عدم تقييد الحكم به فى مرحله الجعل، فانما هو من جهه عدم امكان هذا التقييد و استحالته لامن اجل اطلاق الملاك و عدم تقييده

الثانى: فى مسأله صحه الصلاه تماماً موضع الصلاه قصرأ و صحه القراءه الجهريه موضع القراءه الاخفائيه و بالعكس، فانه على القول الاول لامناص من الآخذ بطواهر الادله فى مقام الاثبات، و هى الادله التى تكون ظاهره فى ان المسافر اذا كان جاهلاً بوجوب القصر عليه فى الشريعة المقدسه و صلى تماماً، صحت صلاته واقعاً و لاتجب عليه الاعاده لافى الوقت و لافى خارج الوقت، و هذه الادله ظاهره فى ان وظيفه المسافر الجاهل بالحكم التمام واقعاً و يكون حاله من هذه الناحيه حال الحاضر، و عليه فتلك الادله بمثابه الاستثناء من عموم ادله وجوب القصر على المسافر و تخصيص عمومها بغير المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه، فاذاً يكون موضوع العام فى الواقع المسافر الذى لا يكون جاهلاً بوجوب القصر أى عالماً به، فالنتيجه انه لامانع من تقييد موضوع وجوب القصر بالمسافر العالم به ثبوتاً و اثباتاً، و اما المسافر الجاهل به فتحكمه

نتيجة البحث

و كذلك الحال فى مسالتي وجوب الجهر و الاخفات، فانه لامانع من تقييد موضوع وجوب الجهر و الاخفات بالعالم به ثبوتاً و اثباتاً، و على هذا فموضوع وجوب القراءه الجهرية مقيد بالعالم به، و كذلك موضوع وجوب القراءه الاخفاتييه.

التعرض لكلام السيد الأستاذ قدس سره فى إطلاق الحكم

اشاره

فالنتيجه فى نهايه المطاف انه لامانع من الالتزام باختصاص الحكم بالعالم به فى الموارد التى قام الدليل عليه، لانه اذا كان ممكناً ثبوتاً، ففى مقام الاثبات بحاجه الى دليل، فاذا قام دليل عليه فلامانع من الأخذبه، و اما على القول الثانى و هو عدم امكان أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول، فقد ذكر السيد الاستاذ (ره) انه لا بد من الالتزام باطلاق الحكم فى المسائل المذكوره، و قد افاد فى وجه ذلك ان استحاله التقييد تتطلب ضروره الاطلاق، على اساس ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، فاستحاله احد الضدين تستلزم ضروره الآخر(1)، و على هذا ففى المقام حيث ان تقييد وجوب القصر بالمسافر العالم به مستحيل، فاطلاقه بالنسبه الى العالم و الجاهل ضرورى، بمعنى ان وجوب القصر مجعول فى الشريعه المقدسه لطبيعى المسافر الاعم من العالم به و الجاهل، فاذن لولم تكن الروايات التى تنصّ على صحه التمام موضع القصر للجاهل بوجوبه، لقلنا ببطلان التمام فيه و وجوب الاعاده فى الوقت و خارجه، لان وظيفه المسافر القصر و ان كان جاهلاً بوجوبه، و لكن هذه الروايات تكشف عن ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الجامع بينه و بين

ص: ١٩٠

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

وللمناقشه فيه مجال اما اولاً فلما ذكرناه في مبحث المطلق و المقيد موسعاً من ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل الايجاب و السلب، حيث انه يكفي في الاطلاق عدم لحاظ القيد مع الطبيعه، باعتبار ان انطباقها على كل ما يمكن ان يكون فرداً لها ذاتي و لا يتوقف على اى عنايه زائده غير عدم لحاظ القيد معها على تفصيل تقدم هناك، و لكن هذا الاشكال مبني و لا ثمره عمليه مترتبه عليه.

وثانيا ان هذا الاطلاق الثابت من جهه استحاله التقييد حيث انه ضروري على ضوء ان استحاله احد الضدين الذين لا ثالث لهما تستلزم ضروره الآخر، فلايكشف عن اطلاق ملاك الحكم في مرحله المبادى، لان اطلاق الحكم انما يكشف عن اطلاق المبادى اذا أمكن تقييده في مقام الاثبات، و مع هذا لم يقيده المولى رغم انه في مقام البيان، فان هذا الاطلاق يكشف عن اطلاق الملاك في مرحله

المبادئ، لأنه لو كان مقيداً في هذه المرحلة، كان يتطلب من المولى تقييد الحكم في مرحلة الاثبات باعتبار ان الملاك هو حقيقه الحكم و روحه، حيث ان الحكم بما هو اعتبار فلا- قيمه له، و اما اذا لم يكن بإمكان المولى تقييده من جهة استحالته، فلا يكون عدم هذا التقييد كاشفاً عن اطلاق الملاك في مرحلة المبادئ، إذ لعلّ الملاك في هذه المرحلة مقيد و عدم التقييد في مرحلة الجعل حيث أنه مستند الى استحالته، فلا يكون كاشفاً عن اطلاق الملاك فيها و عدم تقييده، لان الكاشف عن ذلك انما هو عدم التقييد في مورد يكون التقييد فيه ممكناً و مع ذلك لم يقيد المولى و كان في مقام البيان.

و الخلاصه ان هذا الاطلاق المستند الى استحاله التقييد، لا يكشف عن الاطلاق للحكم الحقيقي و هو الحكم الناشئ من المبدء، فانه حكم حقيقي على أساس ان حقيقه الحكم و روحه ملا-كه، و على هذا فالحكم الحقيقي في المقام مهمل من جهة اهمال ملا-كه و تردده بين المطلق و المقيد، و عليه فكان ينبغي للسيد الاستاذ (ره) ان يقول بان الروايات التي تنص على صحة التمام موضع القصر في المسأله الاولى و صحة الجهر موضع الاخفات و بالعكس في المسأله الثانيه، تكشف عن ان وجوب الصلاه تماماً ثابت في الشريعه المقدسه للأعم من الحاضر و المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه، و المستثنى منها انما هو وجوب صلاه القصر على المسافر العالم بوجوبها، و النكته في ذلك ان هذه الروايات تكون مخصصه لاطلاقات ادله وجوب القصر و مقيدته لها، و على هذا فبطبيعته الحال يكون موضوع ادله وجوب القصر مقيداً بعدم كون المسافر جاهلاً بوجوبه، لان التخصيص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوانه، فاذا ورد في الدليل اكرم كل عالم ثم ورد لا تكرم العالم الفاسق، فهو يوجب تقييد موضوع العام بالعالم الذي لا يكون فاسقاً وكذلك في المقام، فان تلك الروايات توجب تقييد موضوع دليل وجوب القصر بالمسافر الذي لا يكون جاهلاً بوجوبه.

فالتتيجه ان هذا الروايات تكشف عن ان وجوب التمام مجعول من الاول

للأعم من الحاضر و المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه، و وجوب القصر مجعول كذلك لخصوص المسافر العالم به، باعتبار ان الدليل المخصص يكشف عن ان الحكم فى طرف العام من الاول يكون خاصاً و كذلك الحال فى الجهر و الاخفات، فان ما دل على صحه الجهر موضع الاخفات و بالعكس للجاهل بوجوبه، يكون مقيداً لاطلاق دليل وجوب الجهر و الاخفات، و على هذا فبطبيعته الحال يكون موضوع وجوب الجهر و الاخفات مقيداً بالمكلف الذى لا يكون جاهلاً بوجوبه، باعتبار ان التخصيص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص و هو فى المقام عنوان الجاهل بوجوب الجهر و الاخفات، فاذن ما أفاده السيد الاستاذ (ره) من ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الجامع بين الصلاه تماماً و الصلاه قصرأ غير تام و بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً و اثباتاً.

و اما المحقق النائنى (ره) فحيث انه قد بنى على ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه و استحاله احدهما تستلزم استحاله الآخر، فبطبيعته الحال كأن فى المقام بينى على استحاله الاطلاق من جهه ان تقييد وجوب القصر بالعالم به مستحيل، فاذا استحال تقييده به استحال اطلاقه ايضاً، على أساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، فاذن يكون الواقع مهملاً بمعنى انه لا يكون مقيداً بالمسافر العالم به ولا مطلقاً بالنسبه الى الاعم من المسافر العالم به و الجاهل، و لكن حيث ان الاهمال فى الواقع من المولى الحكيم مستحيل، لانه كان يعلم الواقع بكافه خصوصياته النوعيه و الصنفيه و الشخصيه و دخلها فى الحكم و الملاك و عدم دخلها فيه، فلهدا لا يتصور ان يكون الحكم المجعول من

قبل المولى مهملاً بان لايدرى المولى انه مطلق او مقيد، و على هذا فوجوب القصر المجعول من قبل المولى للمسافر لا يخلو من ان يكون مجعولاً- فى الواقع للجامع بين المسافر العالم به و الجاهل او لخصوص المسافر العالم به فلا يعقل الاهمال فيه، و من اجل ذلك حاول (ره) التفصّى عن هذا الاشكال بالالتزام بالجعل، الثانى المسمّى بتممّ الجعل فانه اما ان يثبت نتيجه اطلاق الجعل الاول اذا كان الملا-ك فى الواقع و علم الله مطلقاً او تقييده اذا كان الملا-ك فيه مقيداً، و بذلك يرتفع الاهمال فيثبت نتيجه الاطلاق او التقييد و لامانع من الالتزام بذلك، اذ لا يلزم من اخذ العلم بالجعل الاول فى موضوع نفسه فى مرحله المجعول بالجعل الثانى اى محذور من الدور او الخلف، لان الجعل الثانى يتوقف على العلم بالجعل الاول و هو لا يتوقف على الجعل الثانى حتى يلزم الدور، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان الروايات التى تدل على صحه الصلاه تماما موضع القصر، تكون نتيجه تقييد الجعل الاول و هو وجوب القصر بالمسافر العالم به، و كذلك الروايات التى تنصّ على صحه القراءه الجهرية موضع القراءه الاخفاته و بالعكس، فانها متمه للجعل الاول و نتيجه تقييده بالمكلف العالم بوجوب الجهر او الاخفات، فالمتحصل من ضمّ هذه الروايات الى الادله الاوليه هو ان وجوب القراءه الجهرية، مختص بالمكلف العالم بوجوبها و كذلك وجوب القراءه الاخفاته، هذا فيما اذا كان هناك دليل على تقييد الجعل الاول كما فى المقام، و اما اذا لم يكن هناك دليل على تقييده، فلا بد من الالتزام بنتيجه الاطلاق او التقييد بمقتضى ادله الاشتراك فى التكليف فى شريعه واحده، لان مقتضاها ان الاحكام الواقعيه الشرعيه مشتركه بين العالم بها و الجاهل، و نتيجه هذه الادله اطلاق

الاحكام الواقعيه و عدم اختصاصها بالعالم، فاذن تثبت بها نتيجة الاطلاق كما تثبت بالروايات المتقدمه نتيجة التقييد، و لناخذ بالنقد عليه بوجه:

نقد كلام السيد الأستاذ قدس سره

الاول: ما ذكرناه من ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل الايجاب و السلب لا من تقابل العدم و الملكه، و على هذا فاستحاله التقييد يستلزم ضروره الاطلاق لاستحاله.

الثاني: مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه و استحاله التقييد يستلزم استحاله الاطلاق، و لكن تقدم ان التقييد في المقام غير مستحيل، و لامانع ثبوتها من ان يكون وجوب القصر في الواقع مقيداً بالمسافر العالم به و كذلك وجوب الجهر و الاخفات، فانه لامانع من ان يكون في الواقع مقيداً بالمكلف العالم به، و الروايات المذكوره تكشف عن هذا التقييد و تدل على تخصيص عموم دليل وجوب القصر على المسافر بغير المسافر الجاهل به، و عليه فيكون موضوع العام مقيداً بخصوص المسافر الذي لا يكون جاهلاً بوجوب القصر لامطلقاً، و كذلك الحال في وجوب القراءه الجهرية و الاخفانيه، و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان التقييد في المقام مستحيل، و استحاله تستلزم استحاله الاطلاق ايضاً، و حينئذ فروايات المسأله و ان كانت متممه للجعل الاول و تدل على تقييده، الا ان ما ذكره (ره) من ان ادله الاشتراك في التكليف تدل على اطلاق الجعل الاول و متممه له غير تام، لانه ان اراد بتلك الادله اطلاقات الكتاب و السنه.

فيرد عليه ان تلك الاطلاقات تدل على اطلاق الحكم من بدايه تشريعه و جعله مباشره، و ليس مفادها اثبات اطلاقه بعد ثبوته بدليل آخر في المرتبه

السابقه، و ان اراد (ره) بها ادله الاصول العمليه كالاتصحاب و اصاله البراءه و الاحتياط باعتبار انها تدل على ان الاحكام الواقعيه ثابتة في موارد الجهل و عدم العلم بها ايضاً.

فيرد عليه ان مفاد تلك الادله احكام ظاهريه سواءً أكانت ايجابيه أم سلبيه، و تدل على ثبوت تلك الاحكام عند الشك في الاحكام الواقعيه و لا- تدل على اطلاقها بعد ثبوتها، و الا لزم خلف فرض كون مفادها احكاماً ظاهريه، و ان اراد بها غيرها فلا وجود لها، إذ لم يرد لافي لسان الكتاب و لا السنه عنوان ان التكليف الواقعي مشترك بين العالم و الجاهل.

الثالث: ان المراد من الاهمال في المقام ليس بمعنى الوجود المرّد في الواقع فانه مستحيل، و الأهمال بهذا المعنى لا يعقل من المولى الحكيم، بل بمعنى عدم لحاظ الاطلاق و عدم لحاظ التقييد، و هذا يعنى ان موضوع الحكم في القضية لا ينطبق على المقيّد في الخارج و لا على المطلق فيه، على أساس استحاله كل من الاطلاق و التقييد في المقام، و على هذا فموضوع وجوب القصر المسافر و هو لا ينطبق لاعلى الحصّه المقيده بالعلم به و لا على الطبيعه المطلقه الجامعه بينها و بين غيرها من الحصص و لا على الحصه المقيده بالجهل به، اما استحاله الثاني فانما هي من جهه استحاله الاول، على أساس ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، و اما استحاله الثالث فهي لأمرين:

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

الثانى: ان فعليّه مثل هذا الحكم مستحيله، لان المسافر طالما يكون جاهلا بوجوب القصر، فلا يكون وجوبه محرّكاً و داعياً له، و اذا ارتفع جهله و أصبح عالماً بوجوبه انتفى وجوبه بانتفاء موضوعه، و من الواضح ان مثل هذا الحكم غير قابل للجعل لانه لغو صرف، إذ الغرض من وراء جعل الحكم ايجاد الدّاعى و المحرّك، فاذا أستحال كونه داعياً و محرّكاً، أستحال جعله ايضاً، و على هذا الأساس فانطباقه على كل من المطلق و المقيّد يتوقف على الدليل المتمّم للجعل الاول اطلاقاً أو تقييداً.

و حيث ان الدليل المتمم بالفتح و المتمّم بالكسر ناشئان من ملاك واحد فى الواقع و هو الملاك المقيّد او المطلق، فبطبيعته الحال يكون مدلولهما حكماً واحداً، لأنّ حقيقه الحكم و روحه الملاك فاذا كان واحداً، فلا يعقل ان يكون الحكم متعدداً، غايه الأمر ان مدلول الدليل المتمم بالفتح اصل جعل الحكم المهمل من حيث الاطلاق و التقييد، و مدلول الدليل المتمّم بالكسر تعيين مدلول الدليل الاول اطلاقاً او تقييداً، و على هذا فان اراد المحقق النائينى (ره) بذلك أخذ العلم بالجعل فى الدليل الاول فى موضوع الدليل الثانى.

فيرد عليه ان محذور الدور حينئذ و ان كان غير لازم، الاّ أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول بهذه الطريقه تطويل للمسافه وهو بلاموجب و مبرر، لان ذلك ممكن فى دليل واحد باللزوم اى محذور من الدور او الخلف، فاذا كان ذلك ممكناً فى دليل واحد، فلامقتضى للالتزام بالدليل الثانى لتصحيح ذلك، فانه تطويل للمسافه بلامبرر و تكلف زائد بلاموجب، و ان اراد (ره) به اخذ العلم بالحكم الفعلى فى الدليل الأول فى موضوع الدليل

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

اما الاول و هو محذور لزوم الدور، فلان مدلول الدليل الثانى يتوقف على العلم بفعليه الحكم فى الدليل الاول من باب توقّف الحكم على موضوعه، و العلم بفعليته يتوقف على العلم بفعليه موضوعه، من باب توقّف فعليه الحكم على فعليه موضوعه و العلم بفعليه موضوعه يتوقف على تعيينه و تحديده اطلاقاً او تقييداً حتى ينطبق عليه فى الخارج، و تعيينه يتوقف على مدلول الدليل الثانى، فانه يعينه و يحدّده.

فالتتيجه ان مدلول الدليل الثانى يتوقف على مدلول الدليل الثانى، مثلاً اذا فرضنا ان العلم بفعليه وجوب القصر فى الدليل الاول مأخوذ فى موضوع الدليل الثانى، فلازم ذلك ان الدليل الثانى يتوقّف على العلم بفعليه وجوب القصر فى الدليل الاول من باب توقّف الحكم على موضوعه، و العلم بفعليته يتوقف على العلم بفعليه موضوعه فى الخارج من باب ان فعليه الحكم يتوقف على فعليه موضوعه فيه، و العلم بفعليه موضوعه فيه يتوقف على تعيينه و تحديده اما مطلقاً او مقيداً حتى ينطبق عليه و هو يتوقف على الدليل الثانى، لانه يعين موضوع الدليل الاول و يحدّده، فالتتيجه ان الدليل الثانى يتوقف على الدليل الثانى و هذا هو الدور.

و اما الثانى هو لزوم محذور الخلف، فلان موضوع الحكم فى الدليل الاول كوجوب القصر اذا كان مهملاً من حيث الاطلاق و التقييد، فيستحيل انطباقه على المقيد فى الخارج و لا على المطلق، و الأّزم خلف فرض كونه مهملاً، فاذا

استحال انطباقه على ما فى الخارج، استحال فعليه حكمه، فان فعليه انما هى بفعليه موضوعه فى الخارج، و فعليه الموضوع فيه انما هى با نطباقه عليه و مع عدم الانطباق لا يكون الموضوع فعليا حتى يكون حكمه كذلك، و على هذا ففعليه الحكم فى الدليل الاول متوقفه على الدليل الثانى، فلا يعقل أخذ العلم بها فى الدليل الاول فى موضوع الدليل الثانى، فاذن يلزم من فرض أخذ العلم بفعليه الحكم فى الدليل الاول فى موضوع الدليل الثانى، عدم اخذه بها فى موضوعه او يلزم من فرض فعليه الحكم فى الدليل الاول بقطع النظر عن الدليل الثانى عدم فعليته و هذا خلف.

و اما الثالث و هو محذور لزوم توقف الشى على نفسه مباشره بدون واسطه الدور، و ذلك لان الحكم فى مرتبه الجعل مدلول لكلا الدليلين معاً، فاذا صار فعلياً بفعليه موضوعه فى الخارج، فلا يمكن اخذ العلم به فى مرتبه الفعليه فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه، و نتيجته ذلك ان فعليه الحكم تتوقف على العلم بفعليته من باب توقف الحكم على موضوعه، و موضوعه و هو العلم بالفعليه يتوقف على نفسه.

و ان شئت قلت ان هذا المحذور انما لا يلزم اذا فرض ان العلم تمام الموضوع للحكم، فعندئذ لا يلزم هذا المحذور، و اما اذا كان العلم جزء الموضوع كما هو كذلك فحينئذ يلزم هذا المحذور لان جزء الموضوع هو نفس الحكم، فاذن يكون توقفه عليه من باب توقف الحكم على نفسه مباشره، هذا اضافه الى ان أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الفعليه فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه خارج عن محل الكلام و لاشبهه فى استحاله ذلك.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هي ان محاوله المحقق النائينى (ره) من ان أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول لايمكن فى دليل واحد، و لكن يمكن فى دليلين بان يكون العلم بالحكم فى احدهما مأخوذا فى موضوع الدليل الآخر غير تامه، لما تقدم من ان ذلك ممكن ثبوتاً فى دليل واحد.

ثم ان السيد الاستاذ (ره) قد علق على ما ذكره المحقق النائينى (ره) بأمر:

الاول: ان التقابل بين الاطلاق و التقييد ليس من تقابل العدم و الملكه بل هو من تقابل التضاد، لان الاطلاق عباره عن لحاظ عدم القيد و التقييد عباره عن لحاظ القيد، على تفصيل تقدم فى ضمن البحوث السالفه.

الثانى: انه على تقدير تسليم ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، إلا ان قابليه المحل المعبره بينهما قد تكون شخصيه و نقصد بها وجودها بين كل فردين من افراد العدم و الملكه فى الخارج كالعنى و البصر، فان القابليه الموجوده بينهما شخصيه، حيث انها موجوده بين كل فردين من افراد هما فيه، وقد تكون نوعيه و نقصد بها ان القابليه انما هى بلحاظ نوعى العدم و الملكه لابلحاظ كل فردين من افرادهما و ذلك كالعلم و الجهل، فان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه مع ان القابليه الموجوده بينهما لا تكون مطرده بين كل فردين من افرادهما فى الخارج، و لهذا تكون بلحاظ نوعيهما بدون ملاحظه خصوصيه افرادهما، و من هنا قد تكون بين فرديهما فى مورد خاص مضاده او مناقضه، مثلا العلم بذاته تعالى و تقدس مستحيل، و اما الجهل بها فهو ضرورى لا انه مستحيل، مع ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، و المقام من قبيل

الثاني، فان كون التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة انما هو بلحاظ نوعيهما لابلحاظ كل فردين من افرادهما في الخارج، لان الغالب ان الطبيعه اذا كانت قابله للتقييد فهي قابله للاطلاق ايضاً، واما في مورد اذا لم تكن قابله للتقييد، فالاطلاق ضروري باعتبار ان القابليه انما هي بلحاظ نوعيهما لابلحاظ كل فردين من افرادهما، و على هذا فضروره الاطلاق في مورد استحاله التقييد لاتنافي كون التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة بلحاظ نوعيهما بقطع النظر عن خصوصيات كل فردين من افرادهما في الخارج هذا.

الثالث: ان الاهمال في الواقع مستحيل، ضروره ان كل شيء فيه متعين بحدّه الوجودي و لايعقل ان يكون الشيء في الواقع مهملاً أى مردداً بين الوجود و العدم و بين المطلق و المقيد، بداهه استحاله وجود الفرد المردد في الخارج، فما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان الواقع مهمل لايرجع الى معنى معقول(1) هذا.

و لناخذ بالنقد على جميع تعليقات السيد الاستاذ (ره).

اما التعليق الاول، فهو مبني لا- واقعي مع ان المبني ايضاً غير صحيح لان التقابل بينهما كما انه ليس من تقابل العدم و الملكة ليس من تقابل التضاد ايضاً بل هو من تقابل الايجاب و السلب كما تقدّم موسعاً.

واما التعليق الثاني فلان تقسيم القابليه المعتبره بين العدم و الملكة الى القابليه الشخصيه و القابليه النوعيه، انما هو مأخوذ من الفلاسفه، حيث انهم قسموا القابليه المعتبره بين العدم و الملكة الى اقسام، و هي القابليه النوعيه الصنفيه الشخصيه على تفصيل هناك، و لكن لا أصل لهذا التقسيم و لايتنى على

ص: ٢٠١

أى أساس ولايساعده الوجدان و لا- البرهان بل هو على خلاف الوجدان و الارتكاز العرفي، لوضوح ان المرتكز في وجدان العرف العام و الثابت في أعماق نفوسهم، هو ان التقابل بين العدم و الملكة انما هو متقوم بالقابليه الشخصيه فحسب، و النكته في ذلك ان التقابل بين شيئين في الخارج، لا-يخلو من ان يكون من تقابل التناقض و هو الايجاب و السلب او التضاد او العدم و الملكة و الاربع في البين، و العدم في مقابل الملكة عدم خاص و هو العدم في موضوع قابل للأتصاف بالوجود، و ليس المراد منه العدم المطلق، و بذلك يمتاز عن العدم المقابل للوجود بتقابل التناقض، و على هذا قالتقابل بين العلم و الجهل انما هو من تقابل العدم و الملكة اذا كانا في موضوع قابل للاتصاف بكل منهما كالقضايا التاريخيه و النظرية بكافه انواعها و اشكالها، فان الشخص يمكن ان يكون عالماً بها و يمكن ان يكون جاهلاً، فالتقابل بينهما في هذه الموارد من تقابل العدم و الملكة، و اما التقابل بينهما في موضوع غير قابل ذاتاً الا للاتصاف باحدهما دون الآخر، فيكون من تقابل التناقض، كالعلم بكنه ذاته تعالى، فإنه مستحيل و الجهل به ضروري و لايعقل ان يكون الجهل به ايضا مستحيلا، و إلّا لزم ارتفاع النقيضين، فاذن كيف يكون التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة مع انه في مقابل تقابل التناقض.

و دعوى ان ذلك انما هو بلحاظ نوع العلم و الجهل لا كل فرد من افرادهما، لا ترجع الى معنى محصل، إذ مضافا الى انه لا برهان على ذلك بل هو مخالف للوجدان، ان التقابل بين الشيين انما لوحظ بينهما بلحاظ عالم الخارج لا بلحاظ نوعيهما، و من الواضح ان التقابل بينهما بلحاظ عالم الخارج، اما ان يكون بنحو

التناقض او التضاد او العدم و الملكة، و على هذا فلامانع من ان يكون التقابل بين فردين من نوعين فى مورد بنحو التناقض او التضاد و بين فردين آخرين منهما فى مورد آخر بنحو العدم و الملكة، مثلا التقابل بين العلم و الجهل بالنسبة الى كنه ذاته تعالى و تقدس، يكون بنحو التناقض، لان العلم به مستحيل، و عليه فالجهل الذى هو بديله و نقيضه ضرورى، و الا لزم ارتفاع النقيضين و هو مستحيل كاجتماعهما، و بالنسبة الى موضوع آخر يكون من تقابل العدم و الملكة، و من هذا القبيل الاطلاق و التقييد، فان التقابل بينهما قد يكون من تقابل العدم و الملكة كما هو الغالب، و قد يكون من قبيل التناقض كما اذا استحال تقييد الطبيعه بقيد، فلا محاله يكون اطلاقها الذى هو عبارته عن عدم تقييدها ضرورياً، لانه بديل التقييد و نقيضه، فلو كان ذلك ايضا مستحيلا لزم ارتفاع النقيضين و هو محال كاجتماعهما.

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

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

التقابل بين العلم و الجهل

اشاره

فالتتيجه ان التقابل بين العلم و الجهل في المورد القابل للاتصاف بكل منهما، يكون من تقابل العدم و الملكه، و في المورد غير القابل لذلك ذاتاً و حقيقه، يكون من تقابل التناقض، بداهه انه اذا استحال ان تكون ذاته تعالى معلومه للانسان، فبالضروره انها مجهوله له و الألزم ارتفاع النقيضين.

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

و من هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه و استحاله احدهما تستلزم استحاله الآخر، لا يرجع الى معنى صحيح، كما ان توجيه السيد الاستاذ (ره) ذلك بان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، انما هو بلحاظ القابليه النوعيه لا الشخصيه، لا يقوم على أساس صحيح بل انه كان على خلاف الوجدان و الارتكاز العرفي كما عرفت.

و اما التعليق الثالث، فلان تفسيره (ره) الاهمال في كلام المحقق النائيني (ره) بالفرد المردد في الواقع غير تام، لان الاهمال بهذا المعنى في الواقع و ان كان مستحيلاً، إلا انه لا ينسجم مع شى من المباني في المسأله، اما على المبني

الصحيح من ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل الايجاب و السلب، فمعنى الاهمال فى الواقع حينئذ هو عدم الاطلاق و التقييد معاً، و هذا و ان كان محالاً، لان ارتفاع النقيضين كاجتماعهما مستحيل، إلا انه ليس بمعنى الفرد المرّد فى الواقع، واما على مبنى السيد الاستاذ (ره) من ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، فمعنى الاهمال على هذا هو عدم لحاظ الاطلاق و عدم لحاظ التقييد، و هذا و ان كان محالاً إلا انه ليس بمعنى الوجود المررد فى الواقع.

و اما على مبنى المحقق النائنى (ره) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة، فمعنى الاهمال فى الواقع عدم قابليه المحل للاحاظ الاطلاق و للاحاظ التقييد لاتردده بين الوجود و العدم.

و الخلاصه ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من التفسير للأهمال لاينطبق على اهمال الطبيعه من الاطلاق و التقييد على جميع المبانى و الاقوال فى المسأله.

الاولى: ان أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده لا- يمكن اذا كان العلم ملحوظا بنحو الطريقيه: و اما اذا كان ملحوظا بنحو الصيغتيه فان كان جزء الموضوع فايضاً كذلك، إذ على هذين الفرضين يلزم توقف الشىء على نفسه مباشره لابواسطه الدور، و اما اذا كان تمام الموضوع، فلا يلزم المحذور المذكور هذا بحسب الواقع، و اما بنظر القاطع، فلا يمكن ذلك للزوم الدور بنظره من جهه و الخلف من جهه اخرى فى تمام الفروض الثلاثه، أى سواء أكان العلم المأخوذ فى الموضوع ملحوظا بنحو الطريقيه ام الصفيتيه، و على الثانى كان تمام الموضوع او جزئه، باعتبار ان العالم يرى ثبوت الواقع فى المرتبه السابقه، فلا يمكن ان يكون ثبوته متوقفاً على العلم به، و إلا يلزم الدور بنظره و الخلف أى من فرض وجود الواقع فى المرتبه السابقه عدم وجوده فيها.

الثانيه: انه لو أمكن أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه، فلا- يكون هناك محذور آخر، إذ لامانع من فعليه هذا الحكم و وصوله الى المكلف، باعتبار ان وصوله إليه لا يتوقف على علم آخر بل هو يصل بنفس العلم به، إذ ليس فى افق النفس إلا علم واحد، فاذا علم به المكلف فقد وصل.

الثالثه: ان أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول بمكان من الامكان ثبوتاً، و لا يستلزم ذلك محذور الدور، لان العلم يتوقف على الحكم فى مرتبه الجعل، و الحكم فى هذه المرتبه لا يتوقف على العلم و انما يتوقف عليه الحكم فى مرتبه الفعلية فاذا لادور.

الرابعه: ان المحقق النائيني و السيد الاستاذ (قدس سرهما) ذهبا الى استحاله ذلك، و قد أفاد السيد الاستاذ (ره) في وجه ذلك، ان الحكم مادام في مرتبه الجعل ليس حكماً للعالم به و انما يكون حكماً له اذا صار فعلياً بفعليه موضوعه في الخارج، و اذا صار الحكم المجعول حكماً له، استحال اخذ علمه به في موضوع نفسه لاستنزاه الدور، و لكن هذا البيان غير تام، لان المراد من عالم الجعل هو جعل الحكم بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المفروض وجوده في الخارج بتمام قيوده، و تكون نسبه هذا الموضوع الى المكلفين كافه على حدّ سواء، و على هذا فلا مانع من جعل وجوب الحج على المستطيع العالم به بنحو مفروض الوجود في الخارج، بان فرض وجود المستطيع العالم بوجوده بوجود فرضي و جعل وجوب الحج عليه، و حيث ان نسبه هذا الموضوع الى جميع المكلفين نسبه واحده، فعليه اذا استطاع المكلف في الخارج، فان علم بجعل وجوب الحج على المستطيع في الشريعه المقدسه، صار وجوبه فعلياً في حقه بفعليه موضوعه في الخارج بتمام قيوده منها العلم بالجعل، و ان لم يعلم بجعل وجوبه عليه، لم يصر فعلياً في حقه لعدم فعليه موضوعه فيه بتمام قيوده، و هذا هو المراد من أخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول، فيكون حال العلم من هذه الجبهه حال سائر قيود الموضوع المأخوذه فيه في مرتبه الجعل.

الخامسه: تظهر الثمره بين القولين هما القول بامكان اخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول ثبوتاً، و القول بعدم امكان ذلك في المسألتين:

الاولى: في مسأله صحه التمام موضع القصر للمسافر الجاهل بوجوده عليه في الشريعه المقدسه.

الثانية: في مسأله صحه الجهر موضع الاخفات للمكلف الجاهل بوجوبه و بالعكس، و على هذا فعلى القول الاول لامانع من الأخذ بظواهر الادله التى تدل على اختصاص وجوب القصر فى المسأله الاولى بالمسافر العالم بوجوبه عليه شرعاً، و اما الجاهل به كذلك فوظيفه التمام، و اختصاص وجوب الجهر و الاخفات فى المسأله الثانيه بالعالم بوجوبهما فى الشريعه المقدسه، و اما وظيفه الجاهل بوجوب الجهر فهى الاخفات و بالعكس.

و على القول الثانى فلا يمكن الأخذ بظواهر تلك الادله، و حينئذ فلا بد من التصرف فيها و رفع اليد عن ظهورها.

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

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

و ثانيا ان هذا الاطلاق حيث انه كان ضرورياً، فلا يكشف عن اطلاق الملاك فى مرحله المبادى، اذ يمكن ان يكون الملاك فى هذه المرحله مقيداً و لكن المولى لايمكن من التقييد، و المفروض ان حقيقه الحكم و روحه الملاك، فاذن هذا الاطلاق لا يكشف عن اطلاق الحكم الحقيقى الجامع بين وجوب القصر و وجوب التمام.

السابعه: ان روايات المقام تدل بالمطابقه على صحه التمام موضع القصر

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

الثامنه: ان المحقق النائنى (ره) حيث قد بنى على ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه و استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق فيكون الواقع مهملاً حينئذ، و بما ان الاهمال فى الواقع من المولى الحكيم مستحيل، فيلتزم بتمام الجعل المتمثل فى الدليل الثانى الذى يكون مدلوله تعيين مدلول الدليل الاول تقييداً او اطلاقاً، و من هنا يجعل ما دل على صحه التمام موضع القصر و الجهر موضع الاخفات و بالعكس متمماً للجعل، باعتبار ان مفاده تقييد مدلول الدليل الاول و تعيينه.

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

و ثانياً: ان الالتزام بتمام الجعل لا يجدى فى امكان أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول، فانه ان كان ممكناً فى دليل واحد كما هو الصحيح فهو، و الا فلا يمكن فى دليلين ايضاً.

التاسعه: ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من ان قابليه المحل المعتبره بين العدم و الملكه، قد تكون شخصيه و قد تكون نوعيه، و على الثانى لا يلزم وجودها بين كل فردين من افرادهما، لا يمكن مساعدته عليه، فان هذا مجرد

اصطلاح من الفلاسفه لا يطابق مع الواقع الموضوعى بل هو على خلاف الوجودان والارتكاز العرفى.

العاشره: ان تفسير السيد الاستاذ (ره) الالهال فى كلام المحقق النائىنى (ره) بالوجود المرّد فى الواقع، لاىنسجم مع شىء من المبانى فى التقابل بين الاطلاق و التقييد كما مرّ.

بقى فى المقام مسألان:

المسأله الأولى: هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى موضوع نفس هذا الحكم

المسأله الأولى: هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى موضوع نفس هذا الحكم.

المسأله الثانىة: هل يمكن أخذ الظن بالحكم فى موضوع نفس هذا الحكم.

اما الكلام فى المسأله الأولى، فقد تعرض شيخنا الانصارى (ره) تلك المسأله فى مقام توجيه كلام الاخباريين، حيث انه نسب اليهم المنع عن حجيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية، و حاول الشيخ (ره) توجيه هذه النسبه بان مرادهم من المنع عن حجيه القطع هو التصرّف فى الحكم المقطوع به لافى نفس القطع، بقرنيه ان المنع عن حجيه القطع غير معقول، و قد افاد فى تقريب ذلك ما مغزاه، ان العلم بالاحكام الشرعيه الحاصل من المقدمات العقلية قد أخذ عدمه فى موضوع نفس تلك الاحكام، و نتيجه ذلك هى ان العلم بها اذا حصل من المقدمات العقلية كان مانعاً عن فعليتها، باعتبار ان عدمها مأخوذ فى موضوعها، و ما كان عدمه معتبراً فى شىء شرعاً، فلا محاله يكون وجوده مانعاً عنه كذلك، و على هذا فمرد المنع عن حجيه القطع بالاحكام الشرعيه الحاصل من المقدمات العقلية الى أخذ عدمه فى موضوع تلك الاحكام، فاذن لامحاله يكون وجوده

مانعاً عنها، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى هل يمكن أخذ عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول أو لا؟

و الجواب: انه بمكان من الامكان و لايلزم من ذلك محذور الدور، لان فعليه الحكم تتوقف على عدم العلم بالجعل من باب توقف الحكم على الموضوع، و عدم العلم لايتوقف على ثبوت الحكم فى مرتبه الجعل، إذ ليس عدم العلم كالعلم، فانه يتوقف على متعلقه و هو المعلوم بالعرض بنظر العالم، و اما عدم العلم فهولا يتوقف على أى شىء بل هو ذاتى للإنسان.

و دعوى ان ذلك يستلزم محذوراً آخر و هو لزوم اللغويه، فان الحكم اذا أخذ عدم العلم به فى موضوع نفسه، استحال وصوله الى المكلف، لاین العلم به مانع عن وصوله الى العالم به، فاذن لايمكن ان يكون هذا الحكم محرکاً للمكلف و داعياً له سواءً أكان المكلف جاهلاً به أم عالماً، و من الواضح ان جعل الحكم اذا لم يمكن وصوله الى المكلف و داعيته له لغو، ضروره ان الغرض من جعل الحكم انما هو ايجاد الداعى فى نفس المكلف، و اما اذا استحال كونه داعياً، فيكون جعله لغوياً و جزافاً، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

مدفوعه بان هذا المحذور انما يلزم اذا كان المأخوذ عدم العلم بالحكم مطلقاً و من أى سبب كان و فى أى مرتبه من مراتبه من العلم الوجدانى و العلم التعبدى، فان الحكم حينئذ لا يكون محرکاً للمكلف و داعياً له اذا كان جاهلاً به، و اما اذا كان عالماً به، فهو غير مجعول له، لاین علمه به مانع عنه، لفرض ان عدمه مأخوذ فى موضوعه و اما اذا كان المأخوذ فى الموضوع عدم العلم بالحكم من سبب

ص: ٢١١

خاص و هو الحاصل من المقدمات العقلية فحسب لامطلقا، فلايلزم هذا المحذور، و على هذا فلامانع من أخذ عدم العلم الحاصل من المقدمات العقلية بالاحكام الشرعيه فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسها فى مرتبه المجعول لامطلق عدم العلم بها و ان كان حاصلا من الكتاب و السنه، و نتيجه ذلك ان العلم بالاحكام الشرعيه ان كان حاصلا من تلك المقدمات، فهو مانع عنها باعتبار ان عدمه مأخوذ فى موضوعها، و ان كان حاصلا من الكتاب و السنه فهو منجزلها، و اما اذا كان المأخوذ فى الموضوع خصوص عدم العلم التعبدى بالاحكام الشرعيه، فحينئذ ان كان العلم الحاصل بالاحكام الشرعيه العلم التعبدى فهو مانع عنها، و ان كان العلم الوجدانى فهو منجزلها، هذا كله فى أخذ عدم العلم الخاص بالاحكام الشرعيه فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسها فى مرتبه المجعول، و قد تحصل ان ذلك بمكان من الامكان.

و هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالاحكام الشرعيه فى مرتبه الجعل فى موضوعها فى نفس هذه المرتبه؟

و الجواب: ان فيه تفصيلا، فان عدم العلم الخاص بالحكم ان كان جزء الموضوع و جزئه الآخر الحكم فلايمكن ذلك، للزوم محذور توقف الشىء على نفسه مباشره، لان الحكم حينئذ يكون جزء الموضوع، و المفروض انه حكم لنفس هذا الموضوع، و هذا معنى توقف الشىء على نفسه، و ان كان تمام الموضوع فلامانع منه و لايلزم منه محذور الدور و لالخلف حتى بنظر القاطع، و من هنا يفترق عدم العلم بالحكم عن العلم به، لاین عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل اذا أخذ فى موضوع نفسه بنحو تمام الموضوع فى نفس هذه المرتبه، فلايلزم محذور

الدور و لا الخلف لافى الواقع و لا بنظر القاطع، اما الاول فلان عدم العلم بالحكم بما انه عدم، فلا يتوقف على شىء لانه بنفسه ثابت للانسان و لا يتوقف ثبوته له على اى مقدمه، و على هذا فجعل الحكم و ان كان متوقفا على عدم العلم به من باب توقف الحكم على موضوعه، و اما عدم العلم به، فحيث انه عدم فلا يتوقف عليه حتى بنظر القاطع لكى يلزم الدور، لان عدم ليس بشىء حتى يتوقف على شىء آخر، و لهذا ليس كالعلم بالحكم المأخوذ فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده، فانه يستلزم الدور بنظر القاطع و ان كان تمام الموضوع للحكم كما تقدم.

و اما الثانى و هو الخلف، فهو انما يلزم بنظر القاطع اذا كان المأخوذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده لاعدم العلم به.

و كذلك الحال اذا كان عدم العلم بالحكم فى مرتبه الفعلية مأخوذاً فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل، فانه إن كان جزء الموضوع و جزئه الآخر الحكم الفعلى، لزم محذور توقف الحكم على نفسه مباشره، و اما اذا كان تمام الموضوع فلا محذور فيه لان المحذور هنا لو كان فهو الدور، و المفروض انه غير لازم حتى بنظر القاطع، لان فعلية الحكم تتوقف على عدم العلم بها و هو لا يتوقف عليها، لان عدم ليس معلولاً لعله حتى يتوقف عليها، و بذلك يفترق عدم العلم المأخوذ فى الموضوع عن العلم المأخوذ فيه، و لكن قد يقال كما قيل ان الدور و ان كان غير لازم، إلا ان هناك محذوراً آخر و هو محذور لزوم لغويه هذا الجعل، و ذلك لان مرجع جعل الحكم مقيداً بعدم العلم الخاص بالحكم الفعلى الى جعل مانعيه العلم على فعلية الحكم و لا يمكن ترتيب آثار المانعيه عليها، فاذن يكون جعلها لغواً، بيان ذلك ان المكلف ان كان جاهلاً بالحكم الفعلى فهو خارج عن موضوع

المانعيه، لان موضوعها العالم بالحكم الفعلي، و ان كان عالماً بالحكم الفعلي، استحال وصول المانعيه إليه لاستحاله التفاته بان علمه بالحكم الفعلي مانع عنه، ضروره ان معنى ذلك انه غير عالم به و هو خلف.

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

والجواب: ان هذا البيان مبني على المغالطه، و هي ان أثر جعل مانعيه العلم الخاص بالحكم الفعلي الحاصل من المقدمات العقلية ليس وصولها الى العالم به أي بالحكم الفعلي لكي يقال ان وصولها إليه مستحيل، بل أثر مانعيه هذا العلم الخاص هو عدم حصوله للمكلف الملتفت الى تقييد جعل الاحكام الشرعيه بعدم العلم الخاص بها و هو العلم الحاصل من المقدمات المذكوره، لان المكلف اذا كان ملتفتاً الى ذلك كان يعلم بانه لايمكن حصول العلم بها من تلك المقدمات، و إلا لزم خلف فرض كون جعلها مقيداً بعدم حصول العلم بها من هذه المقدمات، فان معنى هذا التقييد هو ان العلم الحاصل منها مانع عن فعله الاحكام الشرعيه، فاذا كان المكلف ملتفتاً الى انه مانع عنها، فكيف يعقل

حصول العلم بها منها. هذا اضافة الى ان أثر تقييد جعل الحكم بعدم العلم الخاص بالحكم الفعلى الذى هو منشأ انتزاع مانعيه هذا العلم الخاص، هو ان الملاك فى مرحله المبادى مختص بغير موارد العلم به الحاصل من المقدمات المذكوره، وهذا المقدار يكفى فى هذا التقييد و ان لم تترتب عليه ثمره عمليه، فان المكلف اذا حصل العلم بالحكم الفعلى من تلك المقدمات، فلا بد له من العمل به، لانه يرى ان التكليف الواقعى منجز عليه و لكن فى الواقع لاملاك له.

صور المسأله

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان للمسأله صوراً ثلاث

الاولى: أخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجمعول، و قد تقدم ان هذا بمكان من الامكان و لامحذور فيه.

الثانيه: اخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى هذه المرتبه، و قد تقدم ان هذا بمكان من الامكان اذا كان عدم العلم الخاص تمام الموضوع، و اما اذا كان جزئه و الجزء الآخر الحكم الواقعى، فهو لايمكن للزوم محذور توقف الشى على نفسه مباشره.

الثالثه: أخذ عدم العلم الخاص بالحكم الفعلى فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل، و قد مر انه ممكن اذا كان تمام الموضوع، و اما اذا كان جزء الموضوع و جزئه الآخر الحكم الفعلى، لزم محذور توقف الحكم على نفسه مباشره.

المسأله الثانيه: أخذ الظن بالكم فى موضوع حكم

واما الكلام فى المسأله الثانيه و هى أخذ الظن بالحكم فى موضوع حكم، فتاره يؤخذ فى موضوع حكم مخالف لحكم متعلقه، و أخرى فى موضوع نفسه، و ثالثه فى موضوع حكم مضاد لحكم متعلقه، و رابعه فى موضوع حكم مماثل لحكم متعلقه.

اما الاول، فلا شبهه فى امكانه كما اذا قال المولى اذا ظننت بوجوب الصلاه، وجب عليك التصديق بدينار، فان الظن بوجوب الصلاه قد أخذ فى موضوع وجوب التصديق ولامانع منه، و حاله من هذه الناحيه حال القطع كما تقدم.

و اما الثانى، فتاره يؤخذ الظن بالحكم فى موضوع نفسه بلحاظ مرتبه واحده، و اخرى يؤخذ فى موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين.

اما على الاول، فايضا مره يكون المأخوذ فى الموضوع حيثيه طريقته الظن و هى اضافته الى المظنون بالعرض، و اخرى حيثيه صفتيه و هى اضافته الى المظنون بالذات فى افق الذهن، فانه بهذا اللحاظ صفه قائمه بالنفس، و على الثانى فقد يكون جزء الموضوع و قد يكون تمام الموضوع، و على الاول فلا يمكن ان يكون تمام الموضوع بل لابد ان يكون جزء الموضوع.

و على هذا، فعلى الفرض الاول و الثالث لا يمكن أخذه فى موضوع نفسه لاستلزامه توقف الشى على نفسه مباشره بدون واسطه الدور و هو محال، و ذلك لان الموضوع فى هذين الفرضين مركب من الظن و الحكم فى الواقع، و هذا الحكم بشخصه حكم لموضوعه ايضا، و الفرض ان شخصه جزء هذا الموضوع، فيلزم ان يكون موضوعاً لنفسه مباشره و هو مستحيل، بداهه استحاله توقف الشى على نفسه و تأخره عنها، و اما على الفرض الثانى فلا يلزم هذا المحذور وهو توقف الشى على نفسه، باعتبار ان الظن فى هذا الفرض تمام الموضوع للحكم لا-جزئه، فلا- يكون الحكم حينئذ متوقفاً على نفسه كما فى الفرضين الاولين، و انما هو متوقف على الظن فقط فاذن لامحذور من هذه الناحيه، و لكن هناك محذوران آخران ذكرناهما فى باب القطع و هما يتطلبان استحاله أخذ القطع بالحكم فى

موضوع نفسه فى مرتبه واحده و ان كان القطع مأخوذاً فى الموضوع بنحو الصفته و كان تمام الموضوع،

الاول لزوم الدور بنظر القاطع مطلقاً حتى فيما اذا كان القطع تمام الموضوع للحكم كما مر.

الثانى لزوم الخلف بنظره كذلك كما تقدم، و لكن هل يمكن تطبيق هذين المحذورين على الظن ايضاً؟

و الجواب: اما المحذور الاول، و هو لزوم الدور بنظر القاطع مطلقاً فهو لا ينطبق على الظن، لان لزوم الدور بنظر القاطع من جهه ان القاطع يرى ان قطعه مطابق للواقع دائماً و لا يحتمل الخلاف، فلذلك يرى توقفه على وجود المقطوع فى الخارج، فلو كان المقطوع، متوقفاً عليه لدار، و هذا بخلاف الظن، فان الظان لا يرى ظنه مطابقاً للواقع دائماً فانه كما يحتمل ذلك يحتمل ان لا يكون مطابقاً له، و على هذا فلا يتوقف الظن و لو بنظر الظان على وجود المظنون فى الخارج، فلا دور حينئذ بنظر الظان ايضاً.

و ان شئت قلت ان الظن الصفته بما انه صفة قائمه بالنفس و عباره عن اضافته الى المظنون بالذات بل هو عينه و لا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار كالايجاد و الوجود، فلا يتوقف على وجود المظنون فى الخارج لا فى الواقع و لا بنظر الظان.

و اما المحذور الثانى، و هو لزوم الخلف فهو ينطبق على الظن ايضاً، و ذلك لان ملاك لزوم الخلف بنظر القاطع هو انه يرى ثبوت الواقع فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن تعلق القطع به، فلو كان ثبوت الواقع متوقفاً على القطع به لزم

الـخلف بنظره كما تقدّم، و هذا الملاـك متوفّر في الظن ايضاً، فان الظان يرى ان الواقع ثابت في المرتبه السابقه بقطع النظر عن تعلّق الظن به، فلو كان ثبوته متوقفاً عليه، فهو خلف فرض كونه ثابتاً في الواقع بقطع النظر عنه، ضروره أنه لا يتصور ان يكون الظن عله او جزء عله له.

فالتبيجه ان الجمع بين كون الظن بالواقع متفرّعا على ثبوته في المرتبه السابقه و أنه طريق إليه، و بين ان ثبوت الواقع متوقّف عليه لا يمكن، لانه جمع بين الأمرين المتناقضين بنظر الظان، فلذلك لا يمكن أخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه في مرتبه واحده.

و اما في الثاني وهو أخذ الظن بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول، و هي مرتبه فعليه الحكم بفعليه موضوعه في الخارج، فهو بمكان من الامكان ثبوتاً، حيث لا يلزم منه أيّ محذور من المحاذير المتقدمه كالدور او الخلف او توقّف الشى على نفسه مباشره، و ذلك لان الظن يتوقف على الحكم في مرتبه الجعل، والحكم في هذه المرتبه لا يتوقف عليه و ما يتوقف عليه هو الحكم في مرتبه الفعليه فاذا لادور لان ما يتوقف عليه الظن غير ما يتوقف على الظن.

و اما الثالث و هو أخذ الظن بالحكم في موضوع ضده، فهو غير معقول فيما اذا كان الظن معتبراً، لاستلزامه التكليف بالضدين، كما لو قيل اذا ظننت بوجوب الصلاه، حرمت عليك الصلاه، او لو قيل اذا ظننت بحرمة شرب الخمر، و جب عليك شربها و هكذا، لان مقتضى الظن بوجوب الصلاه، لزوم الاتيان بها، و مقتضى حرمتها وجوب الاجتباب عنها، و كذلك الأمر بالنسبه الى المثال الثاني، و من الواضح انه لا يمكن جعل مثل هذا التكليف، لأنه لغو على أساس ان جعل

التكليف من المولى لا يمكن ان يكون جزافاً، فلا- محاله يكون الهدف من وراء جعله ايجاد الدّاعى فى نفس المكلف، و من الطبيعى ان ايجاد الداعى به أنّما هو فيما امكن امتثاله فى مرحله الفعلية، و فى المقام يستحيل الامتثال، ضروره ان امتثال الوجوب والحرمة معاً فى شى واحد مستحيل هذا كله فى الظن المعتر، و اما اذا كان غير معتبر شرعاً، فهل يمكن أخذه فى موضوع ضده؟

والجواب: انه لا مانع منه، لان الظن غير المعتر اذا كان تمام الموضوع للحكم، فالحكم المجعول له والمترتب عليه و ان كان و اصلاً الى المكلف بوصول موضوعه، الا- ان الحكم المتعلق به الظن، لا يكون و اصلاً شرعاً لوصول و جدانى و لاتعدي، اما الاول فهو ظاهر، اما الثانى فلان الظن لا يكون حجّه حتى يثبت مؤداه تعبداً، فاذن لا يكون منجزاً و داعياً و محرراً للمكلف، و عليه فلاتنافى و لاتضاد بينهما لا فى مرحله الامتثال، باعتبار ان وجوب الصلاه الذى هو متعلق الظن غير ثابت شرعاً حتى يكون مزاحماً لحرمتها، و كذلك حرمة شرب الخمر فان الظن بها حيث انه لا يكون حجّه، فلا يكون مثبتاً لها شرعاً حتى تكون مزاحمه لوجوب شربها، و على الجملة فكما انه لاتنافى بينهما فى مرحله الامتثال، فكذلك لاتنافى بينهما فى مرحله المبادى، لان وجوب الصلاه فى المثال حيث انه لا يمكن ان يكون منجزاً، فلا- يكشف الا- عن المصلحه غير الواصله و المنجزه، و هى لاتصلح ان تراحم المفسده الواصله المنجزه، و عليه فلا- يكون المكلف مسؤولاً- امام تلك المصلحه، و اما اذا كان الظن جزء الموضوع و جزئه الآخر الحكم الواقعى، فكلا الحكمين غير و اصل الى المكلف، اما الحكم المجعل على الظن فلان موضوعه المركب من الظن و الواقع غير محرز بكلا جزئيه،

لأن الجزء الأول المتمثل في الظن و ان كان محرراً وجداناً، إلا أنّ جزئه الآخر المتمثل في الحكم الواقعي غير محرر لا وجداناً و لا تعبداً، أما الأول فواضح، و اما الثاني فلائن الظن لا يكون حجه حتى يكون محرراً له تعبداً، و اما الحكم المتعلق به الظن كوجوب الصلاة في المثال، فحيث ان الظن به غير معتبر، فلا يثبت به لا وجداناً كما هو واضح و لا تعبداً فاذن لا مقتضى للتزاحم و التنافى في مرحله التطبيق و الامتثال ولا- في مرحله المبادى، لأن التزاحم و التنافى بين الأحكام في مرحله الامتثال انما هو بوصولها و تنجزها بمالها من المبادى، و اما مع عدم الوصول و التنجز، فلا موضوع للتزاحم و التنافى بينها.

و من هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من عدم امكان أخذ الظن غير المعتبر في موضوع حكم مضاد لحكم متعلقه ايضاً، معللاً بان ذلك يستلزم اجتماع الضدين اذا كان الظن مطابقاً للواقع، إذ يجتمع حينئذ الوجوب و الحرمة في شى واحد في مرحله التشريع و المصلحه و المفسده في مرحله المبادى غير تام، لمامً من ان الظن غير المعتبر ان كان تمام الموضوع، فالمنجز احد الحكمين و هو الحكم المترتب على الظن من باب ترتبه على موضوعه، و اما الحكم الآخر و هو المتعلق به الظن، فلا- يكون و اصلاً الى المكلف و منجزاً، باعتبار ان الظن لا يكون حجه حتى يكون مثبتاً له، فاذن لا-تزاحم و لا- تنافى بينهما لا في مرحله الامتثال و لا- في مرحله المبادى(1) كما مرّ، فما ذكره (ره) من لزوم اجتماع حكمين متضادين على شى واحد مما لا يمكن المساعده عليه، لان الوجوب غير المنجز و الواصل الى المكلف لا يكون مضاداً للحرمة المنجزه الواصله لا في مرحله

ص: ٢٢٠

الامتثال و لا- في مرحله المبادى، و ان كان الظن جزء الموضوع، فلا يترتب عليه الحكم، لان ترتيبه منوط باحراز موضوعه بكلا جزئيه، و المفروض ان الجزء الثانى و هو الحكم الواقعى غير محرز لا وجداناً كما هو ظاهر و لا تعبداً كما تقدم، و عليه فكلا الحكمين غير واصل الى المكلف لالحكم المترتب على الظن و لالحكم المتعلق به الظن، فاذن لا مقتضى للتضاد و التنافى لا فى مرحله الامتثال و لا- فى مرحله المبادى، اذ لا مانع من اجتماع الوجوب و الحرمة فى شى واحد فى مرحله الجعل و الاعتبار، و لا يلزم من اجتماعهما فيه فى هذه مرحله اجتماع الضدين، حيث لا مضاده بينهما فى هذه للمرحله، كما انه لا مضاده و لا منافاه بين المصلحه و المفسده غير واصلتين، و لا بين المصلحه غير الواصله و المفسده الواصله، فالنتيجه فى نهايه المطاف ان الظن بالحكم اذا أخذ فى موضوع حكم مضادله او مماثل او مخالف، فان كان تمام الموضوع للحكم، فهو مترتب عليه بدون فرق فى ذلك بين كونه معتبراً، او غير معتبر غايه الامر ان كان معتبراً اثبت متعلقه ايضاً تعبداً و إلا فلا، و ان كان جزء الموضوع، فان كان معتبراً، اثبت جزئه الآخر فيترتب عليه حينئذ حكمه، و إلا لم يثبت لالحكم المترتب عليه و لالحكم المتعلق به.

اما الاول فلعدم تحقق موضوعه، و اما الثانى فلان الظن لا يكون حجّه.

اما الرابع و هو ما اذا أخذ الظن بالحكم فى موضوع مثله، كما اذا قيل اذا ظننت بوجوب الصلاه و جب عليك الصلاه، فان كان الظن تمام الموضوع ترتب عليه حكمه، بلا فرق فى ذلك بين كونه معتبراً أو لا، غايه الأمر اذا لم يكن معتبراً لم يثبت متعلقه، و لكن يمكن اثباته من ناحيه اخرى، و ان كان جزء الموضوع و

جزؤه الآخر الواقع، فايضاً لافرق بين كون الظن معتبراً أو غير معتبر شريطه اثبات متعلقه من طريق آخر، و حينئذ فهل يمكن ذلك أى اخذ الظن بالحكم فى موضوع مثله و لايلزم منه اجتماع المثليين.

و الجواب: انه لامانع، إذ لامحذور فى اجتماع حكمين متمثلين فى شى واحد بعنوانين، و الملاك فى مورد الاجتماع و ان كان واحداً ذاتاً إلا أنه متعدد جهه على تفصيل تقدم هذا.

و اما السيد الاستاذ (ره) فقد ذكر انه لامانع منه فى المقام و ان قلنا بعدم امكان ذلك فى باب القطع، بمعنى انه لايمكن أخذ القطع بحكم فى موضوع مثله و قد افاد فى وجه ذلك ان النسبه بين ثبوت الواقع و بين الظن به عموم من وجه حتى بنظر الظان، باعتبار انه يحتمل خطأ ظنه للواقع و عدم مطابقته له، بينما القاطع لا يحتمل خطأ قطعه للواقع و عدم مطابقته له، و على هذا فيمكن ان يكون الواقع ثابتاً و لاظن به، و يمكن ان يكون الظن به موجوداً و الواقع غير ثابت، كما اذ كان الظن مخالفاً له، و يمكن اجتماع كلا الامرين معاً، كما اذا كان الظن بالحكم مطابقاً للواقع، فانه مورد الالتقاء و الاجتماع بينهما، و فى هذا المورد يتأكد الحكمان فيصبحان حكماً واحداً مؤكداً، و نتيجة ما افاده (ره) ان الحكمين المتمثلين فى مورد الاجتماع و الالتقاء يتأكدان فيندك احدهما فى الآخر و يصبحان حكماً واحداً أقوى و أكد من كل منهما بحده هذا.

و للمناقشه فيه مجال، فانه (ره) ان اراد بتأكيد أحد الحكمين بالآخر فى مورد الالتقاء و الاجتماع التأكيد و التوحيد فى مرحله الفعلية، فلا موضوع له فى هذه مرحله، و ذلك لأن الحكم لا يكون موجوداً فيها حتى يندك احدهما بالآخر و

انما هو موجود في عالم الاعتبار، فيستحيل ان يوجد في الخارج و إلا- لكان أمراً خارجياً و هو خلف، هذا اضافه الى انه فعل اختياري للمولى مباشره، فلا- يمكن افتراض التأثير و التأثير فيه و الاندكاك و ان راد به التأكد و التوحد في مرحله الجعل و الاعتبار.

فيرد عليه ان معنى التأكد و التوحيد في هذه المرحله، ان كان بمعنى تأثير اعتبار في اعتبار آخر تكويناً و قهراً، كتأثير العله في المعلول، ففيه انه خلف فرض كونه فعلاً- اختيارياً للمولى مباشره من ناحيه، و كونه أمراً اعتبارياً لاواقع موضوعي له من ناحيه اخرى، و ان كان بمعنى ان المولى جعل في مورد الاجتماع حكماً ثالثاً مؤكداً بعد تقييد اطلاق كل منهما بمورد افتراقه، فهو و ان كان ممكناً ثبوتاً في نفسه إلا انه لايمكن اثباته هذا بحسب الكبرى الكليه، و اما في المقام فلا يمكن ذلك ثبوتاً ايضاً، بيان ذلك ان في المقام دليلين كانت النسبه بينهما عموماً من وجه الدليل الاول يدل على وجوب الصلاه في الواقع و اطلاقه يشمل ما اذا كان المكلف ظاناً بوجوبها او لا.

و الدليل الثاني يدل على وجوب الصلاه المظنون و وجوبها و اطلاقه يشمل ما اذا كان الظن بوجوبها مطابقاً للواقع أو لا و مورد الالتقاء و الاجتماع بينهما ما اذا كان الظن بوجوب الصلاه مطابقاً للواقع فانه مشمول لاطلاق كل من الدليلين، و مورد افتراق اطلاق الدليل الاول هو ما اذا كان وجوب الصلاه ثابتاً في الواقع و لاظن به، و مورد افتراق اطلاق الدليل الثاني هو ما اذا كان الظن بوجوبها غير مطابق للواقع، و على هذا فان اريد بتأكيد الحكم و توحيده في هذه المرتبه ان المولى جعل في مورد الاجتماع حكماً أقوى و اكد من كل من الحكمين في مورد

فيرد عليه انه غير معقول، لان لازم ذلك تقييد اطلاق كل من الدليلين بمورد افتراقه، و مورد افتراق الدليل الاول هو الصلاه المقيده بعدم الظن بوجوبها فى الواقع، و مورد افتراق الدليل الثانى هو الظن بوجوب الصلاه غير المطابق للواقع و كلا التقيدين لا يمكن.

اما التقييد الاول فهو مستحيل الا فى فرض واحد و هو ما اذا كان عدم الظن بوجوب الصلاه مأخوذاً فى موضوع، و جوبها بنحو تمام الموضوع وعندئذ لا يلزم محذور الدور، لان وجوب الصلاه يتوقف على عدم الظن به من باب توقف الحكم على موضوعه و عدم الظن به لا يتوقف عليه، و اما اذا كان عدم الظن به جزء الموضوع سواءً اكان الظن ملحوظاً بنحو الطريقيه او الصفتيه، و جزئه الآخر الحكم و هو وجوب الصلاه فى المثال، فيلزم عندئذ توقف الشى على نفسه ابتداءً و مباشره، باعتبار ان وجوب الصلاه قد أخذ فى موضوع نفسه مباشره، فيلزم حينئذ توقف الشى على نفسه و هو محال.

واما التقييد الثانى فهو لا يمكن، لان جعل الوجوب للصلاه المظنون وجوبها بالظن غير المطابق للواقع لغو و جزاف، إذ لا يمكن فعليه هذا الوجوب و وصوله الى المكلف و تحريكه نحو الامثال، و من الواضح ان الغرض من جعل الحكم هو تحريك المكلف نحو امثاله عند وصوله إليه، فاذا أستحال وصوله، أستحال جعله ايضاً لانه لغو، و فى المقام الثانى بوجوب الصلاه و ان احتمال عدم مطابقتها للواقع، إلاّ أنه مجرد احتمال لا يبلغ درجه الظن بعدم المطابقه، كيف فانه ظان بالمطابقه و معه لا يمكن ان يكون ظاناً بعدم المطابقه، لان الجمع بين الأمرين

كالجمع بين النقيضين لا يمكن، و بكلمه ان موضوع هذا الوجوب مقيد بالظن غير المطابق للواقع، و لا يمكن للظان به ان يظن بان ظنه بالوجوب غير مطابق للواقع، لانه خلف فرض كونه ظاناً بشوته فيه، و حيث ان موضوع وجوب الصلاه مقيد بالظن غير المطابق للواقع، فلا بد من احراز هذا الموضوع و هو كون هذا الظن غير مطابق للواقع اما وجدانا او تعبدًا، و لا يمكن شى منهما.

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

و اما الثانى فلان الظان بالوجوب لا يمكن ان يظن بان ظنه هذا غير مطابق للواقع، و إلا لزم خلف فرض كونه ظاناً بالوجوب، إذ معناه انه ظان بالمطابقه لا ظان بعدم المطابقه، فالجمع بينهما جمع بين المتناقضين.

فالتتيجه فى نهايه الشوط ان التأكد و التوحد بين حكمين متماثلين فى شى واحد غير معقول، لا فى مرحله الاعتبار و الجعل و لا فى مرحله الفعلية و التطبيق و لا بجعل حكم ثالث أقوى و اكد فى مورد الاجتماع و تقييد اطلاق كل من الدليلين بمورد الافتراق.

الاولى: ان أخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجمعول بمكان من الامكان ثبوتاً، و اما أخذ عدم العلم الخاص به فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل، فان كان بنحو جزء الموضوع فلا يمكن، و ان كان بنحو تمام الموضوع فلا مانع منه، و كذلك أخذه بالحكم الفعلى فى موضوع نفسه فى مرتبه الجعل، و قد تقدم تفصيل كل ذلك.

الثانيه: ان أخذ الظن بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل لا يمكن، بدون فرق فى ذلك بين كون الظن تمام الموضوع أو جزئه، غايه الامر ان كان الظن جزء الموضوع، فالاستحاله انما هى من جهه توقف الشى على نفسه مباشره، باعتبار ان لازم ذلك هو ان شخص الحكم المجمعول مأخوذ فى موضوع نفسه، و ان كان تمام الموضوع فالاستحاله انما هى من جهه لزوم الخلف بنظر الظان، و لافرق فى ذلك بين كون الظن معتبراً او غير معتبر.

الثالثه: انه لامانع من أخذ الظن بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجمعول، و لا يلزم منه محذور الدور و لا الخلف، و على هذا فان كان الظن تمام الموضوع، فلا فرق بين كونه معتبراً او غير معتبر، و ان كان جزء الموضوع، فان كان معتبراً يثبت جزئه الآخر شرعاً و إلا فلا.

الرابعه: ان أخذ الظن بالحكم فى موضوع حكم مضاد له، فان كان معتبراً استحاله أخذه فيه، لاستلزامه التكليف بالصدّين، و ان لم يمكن معتبراً فلا مانع منه، حيث لا يلزم حينئذ محذور التكليف بالصدّين، و لافرق فى ذلك بين ان

يكون تمام الموضوع او جزئه على تفصيل تقدّم.

الخامسه: انه لامانع من اخذ الظن بالحكم فى موضوع حكم آخر مماثل له، بلافرق بين كونه تمام الموضوع او جزئه، كما انه لافرق بين كونه معتبرا أو غير معتبر.

السادسه: انه لامانع من اجتماع حكمين متماثلين فى شى واحد فى مرحله الاعتبار و الجعل، و اما فى مرحله المبادى فيكون المبدء فى مورد الاجتماع واحداً ذاتاً و متعدداً جهه، و ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من انه يندك احدهما فى الآخر فى مورد الاجتماع فيصبحان حكماً واحداً أكد و أقوى من كل منهما بحدّه، غير تام كما تقدّم مفضلاً.

ص: ٢٢٧

اشاره

يقع الكلام هنا فى مسألتين:

الاول: فى قيام الامارات المعتبره مقام القطع.

الثانيه: فى قيام الاصول العمليه الشرعيه مقام القطع.

اما الكلام فى المسأله الاولى فيقع فى مقامات:

الاول فى قيام الامارات مقام القطع الطريقي.

الثانى فى قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه.

الثالث فى قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بنحو الصفتيه.

قيام الأمارات مقام القطع الطريقي

اشاره

اما الكلام فى المقام الاول فلاشبهه فى ان الامارات بدليل حجيتها تقوم مقام القطع الطريقي المحض، لان معنى حجتها انها منجزه للواقع على تقدير الاصابه و معذره على تقدير الخطا فتقوم مقامه فى هذا الأثر، و الخلاصه كما ان القطع بالواقع المولوى منجزله على تقدير الاصابه و معذرّ على تقدير الخطا و كذلك الامارات بعد حجيتها.

و بكلمه ان المكلف إذا قطع بوجوب شى فى الواقع كوجوب الصلاه مثلاً- ترتب عليه أثره و تنجز، و كذلك اذا قامت الاماره على وجوبه، و هذا معنى قيام الامارات مقام القطع الطريقي، و لافرق فى ذلك بين ان تكون حجيتها بمعنى

جعل الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعدي كما عليه مدرسه المحقق النائيني (ره) (١)، او بمعنى جعل المنجزيه و المعذريه كما بنى عليه المحقق الخراساني (ره) (٢)، او بمعنى تنزيل المؤدى منزله الواقع و جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي على تقدير الاصابه كما بنى عليه شيخنا الانصاري (ره) (٣) او لا تكون مجعوله اصلاً و انما هي منتزعه من امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل باخبار الثقه و ظواهر اللفاظ، حيث انه لا يكون هناك الانباء من العقلاء على العمل بها بنكته اقربيتها الى الواقع و كاشفيتها عنه، على اساس ان بنائهم على العمل بشي لا يمكن ان يكون جزافاً و بلا نكته، و النكته في المقام هي الاقربيه الى الواقع و الكاشفيه الذاتيه، و اما من طرف الشارع فليس هنا الا امضاء هذا البناء و تقريره، و يكفي في الامضاء سكوته و عدم الردع من العمل بها، و من هنا قلنا ان كاشفيتها لا يمكن ان تكون مجعوله لانها ذاتيه لها، و تعلق الجعل بها تشريعاً لا يزيد في كاشفيتها خارجاً بل يستحيل ان يؤثر فيها، ضروره ان الجعل التشريعي لا يؤثر في التكوين، و على الجملة فحجيتها منتزعه من امضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بها و هي بمعنى المنجزيه و المعذريه، و من هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الخراساني (ره) من ان المجعول في باب الامارات هو المنجزيه و المعذريه غير تام، لانه (ره) ان اراد بجعلها جعل واقع المنجزيه و المعذريه، ففيه ان واقعها حكم عقلي منتزع من امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بالامارات لا انه مجعول من قبل الشارع، و ان اراد به جعل مفهوم المنجزيه و المعذريه.

ص: ٢٣٠

- ١- (١) . اجود التفريعات ج ٢: ص ١٥.
- ٢- (٢) . كفايه الاصول: ص ٢٦٣.
- ٣- (٣) . فرائد الاصول: ص ٣.

ففيه انه لا يغير الواقع و لا يجعل ما ليس بمنجّر منجزاً و ما ليس بمعذر معذراً، ضروره انه لا وجود له إلا في افق الذهن حتى يكون مؤثراً، فاذن جعله ليس إلا- مجرد لقلقه اللسان بدون أى تأثير له في الواقع، و اما ما ذكره شيخنا الانصارى (ره) من ان معنى الحجية تنزيل المودى منزله الواقع.

فيرد عليه اولاً انه ليس للتنزيل فى ادله حجيه الامارات التى عمدتها بناء العقلاء عين و لا أثر،

و ثانياً ان ترتيب أثر الواقع على المؤدى لا يتوقف على التنزيل، بل يكفى فى ذلك اتصاف الامارات بالحجيه ابتداءً بدون عنايه التنزيل، و يكفى فى اتصافها بها امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها بدون أى جعل و اعتبار منه، فالنتيجه ان هذه التفسيرات لحجيه الامارات بهذه الصيغ الخاصه لا تتعدى فى الحقيقه عن مجرد تعبيرات لفظيه لا تحكى عن الواقع الموضوعى كما أنها لا تؤثر فى جوهر الواقع.

الى هنا قد تبين ان الامارات تقوم مقام القطع الطريقي بدليل حجيتها على جميع الأقوال فيها.

شبهه استحاله قيام الأمارات مقام القطع ثبوتاً و الجواب عنه

و لكن قد يدعى انه يستحيل قيام الامارات مقام القطع ثبوتاً، و حينئذ فلاتصل النوبه الى مقام الاثبات و البحث عن انها تقوم مقامه او لا، و حاصل هذه الشبهه هو ان الامارات لا توجب العلم الوجدانى بالواقع و ان قلنا ان حجيتها بمعنى جعلها علماً تعبدياً، لاین الواقع فى مواردنا يبقى مشكوكاً و مجهولاً، فاذن تكون الامارات على خلاف قاعده قبح العقاب بلا بيان و لاتكون رافعه لهذه القاعده بارتفاع موضوعها، و عليه فالقاعده هى الحاكمه فى موارد

الامارات و لامجال للعمل بها فى مقابلها، لان العقاب على مخالفتها من العقاب بلا بيان و هو قبيح تطبيقاً للقاعده.

و قد أجب عن هذه الشبهه بوجه:

الاول: ان هذه الشبهه مبنيه على المشهور من ان الاصل الاولى فى الشبهات الحكميه قاعده قبح العقاب بلا بيان لاقاعده حق الطاعه، و اما على مسلك من يقول بان الأصل الأولى فيها قاعده حق الطاعه لاقاعده قبح العقاب بلا بيان فلا موضوع لهذه الشبهه، إذ حينئذ تكون الامارات القائمه على الاحكام الشرعيه مؤكده لهذه القاعده.

و الجواب: أولاً ان هذا الحلّ ليس حلاً واقعياً و جذرياً، بل هو مبنائى، لان المشكله تبقى على مبنى من يقول بان الاصل الاولى فى الشبهات الحكميه قاعده قبح العقاب بلا بيان كما هو المشهور بين الاصوليين قديماً و حديثاً.

و ثانياً ان الصحيح فى المسأله ما هو المشهور من ان الأصل الاولى فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان لاقاعده الاشتغال و حق الطاعه.

الثانى: ان الامارات الشرعيه بدليل حجيتها تكون حاكمه على القاعده، فان البيان فيها و ان كان ظاهراً فى البيان الوجدانى، إلا ان الامارات بعد حجيتها بيان شرعاً، فاذا كانت بياناً بحكم الشارع كانت حاكمه على القاعده و رافعه لموضوعها تعبداً، باعتبار أنها توسع دائره البيان و تجعله اعم من البيان الوجدانى و البيان التعبدى، فاذن لابد من العمل بالامارات دون القاعده.

و الجواب: أولاً ان الحكومه انما تتصور فى احكام شريعته واحده من مشرع واحد كما هو الحال فى سائر موارد الجمع الدلالى العرفى و موارد التعارض و

التزاحم، اذ حينئذ قد يقع التعارض بين حكمين من احكام شريعه واحده، وقد يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما، وقد يكون احدهما حاكماً على الآخر وهكذا.

و الخلاصه ان كل ذلك انما يتصوّر فى احكام شريعه واحده من مشرع واحد، و من هنا يكون النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله) و الائمه الاطهار (عليهم السلام) جميعاً بمثابه متكلم واحد، لان كلهم يتكلم بلسان واحد و هو لسان الشرع و يحكى عن شريعه واحده، و لهذا قد يقع التعارض بين روايه صادرة عن امام و روايه صادرة عن امام آخر مع ان وقوع التعارض بينهما منوط بصدورهما من متكلم واحد باعتبار انهما بمثابه متكلم واحد، غايه الامر ان وحده المتكلم تارة تكون حقيقه و اخرى حكميه، و على هذا فلا تتصور الحكومه بين الحكم الشرعى و الحكم العقلى العملى، باعتبار ان العقل يحدّد موضوع حكمه سعه و صيقاً و لادخل للشرع فيه اصلاً، فاذا كان موضوع حكمه محددأً بعدم البيان الوجدانى، فلا قيمه للبيان التبعدى و لا يكون رافعاً لموضوع حكمه، فان الرافع له انما هو البيان الوجدانى تكويناً، فاذن لامعنى لحكومته الامارات بدليل حجيتها على القاعده.

و فيه ان هذا الجواب مبنى على ان يحدد العقل موضوع حكمه بالقبح بعدم البيان الوجدانى، و لكن الامر ليس كذلك، لوضوح ان موضوع حكمه حسب تحديده و ادراكه هو عدم الحججه، فانه يحكم بقبح العقاب بلا حجه، و على هذا فالامارات بما انها حجه فهى وارده على القاعده و رافعه لموضوعها وجداناً.

و ثانياً مع الأغماض عن ذلك و تسليم ان الحكومه فى المقام متصوره إلا ان الامارات انما تكون حاكمه عليها بناء على ما تبنت عليه مدرسه المحقق

النائبي (ره) من ان المجموع فيها الكاشفيه و العلم التعبدى، فاذا كانت الامارات علماً تعبدياً بمقتضى دليل حجيتها، كانت حاكمه على القاعده و رافعه لموضوعها تعبداً، و لكنها لا- تتم على ضوء سائر المذاهب فى تفسير الحجيه، فانه على ضوءها الحجيه اما بمعنى جعل المنجزيه و المعذريه او الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي على تقدير الاصابه او انها غير مجعوله اصلاً، و انما هي منتزعه من امضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بها و على جميع التقادير فلا موضوع للحكومه.

الثالث: ذكر المحقق العراقي (ره) ان الامارات لا-تخلو من ان تكون مطابقه للواقع او مخالفه له و لاثالث لهما و الا لزم ارتفاع النقيضين، فعلى الاول تكون الامارات الشرعيه كاخبار الثقه و ظواهر الآيات و الروايات من الخطابات الحقيقيه و تحكى عن الاحكام الواقعيه فى الواقع و ما لها من الملاكات و المبادئ الحقيقه فى المرتبه السابقه و تكون منجزه لها بحكم العقل، و يترتب على تنجزها استحقاق العقوبه على مخالفتها و المثوبه على موافقتها.

و على الثانى تكون من الخطابات الظاهريه التى لاواقع موضوعى لها و لا-تحكى عن شى من الاحكام فى الواقع و لا- من الملاكات و المبادئ، فيكون وجودها وجوداً خيالياً و تصورياً فحسب بدون ان يكون لها واقع موضوعى.

و على هذا فحيث ان الخطابات الوارده فى الكتاب و السنه المتمثله فى الامارات الشرعيه مردده بين الخطابات الحقيقيه المطابقه للواقع التى تكون بياناً واقعاً و شرعاً، و الخطابات الظاهريه غير المطابقه للواقع التى لا تكون بياناً كذلك، فتكون الشبهه حينئذ مصداقيه، و لاندري انها بيان رافع لموضوع

القاعده او لا، و عندئذ فلا يمكن التمسك بالقاعده فى مواردھا لانه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه (١).

و الجواب: انه (ره) ان اراد بان الاماره على تقدير الاصابه للواقع بيان وعلى تقدير عدم الاصابه ليست ببيان، انها حجه على الاول و ليست بحجه على الثانى.

فيرد عليه ان الاماره حجه مطلقا سواءً أصابت الواقع أم لا، ضروره انه لايمكن تقييد حجيتها باصابتها للواقع و إلا لكان جعلها لها لغواً و جزافاً، لان جعل الحجية لها حينئذ متوقف على العلم بمطابقتها للواقع، فلو علم بالمطابقه فلا موضوع لجعل الحجية لها، فان موضوع جعلها عدم العلم بالمطابقه و الجهل بها، و اما مع العلم بها فيكون جعلها لغواً لانه لاموضوع لها حينئذ.

او فقل ان حجيه الامارات لو كانت مشروطه باصابتها للواقع، فلا- يمكن وصولها الى المكلف طالما يكون جاهلاً بالاصابه و لايعلم بها، و اما اذ اعلم بها فلا موضوع لها.

و من هنا تكون الاماره حجه مطلقا، غايه الأمر فى صوره المطابقه تكون منجزه للواقع و فى صوره عدم المطابقه معذره.

و ان اراد بذلك انها بيان على تقدير المطابقه للواقع و ليست ببيان على تقدير عدم المطابقه.

فيرد عليه ان البيان و عدم البيان من الأمور الوجدانيه و لايعقل الشك فيها، لان الشبهه المصداقيه فى القضايا الوجدانيه غير متصوره، وعلى هذا فبيانيه

ص: ٢٣٥

١- (١). نهايه الافكار ج ٣: ص ١٨.

هذه الامارات وجداناً تتوقف على العلم بمطابقتها للواقع، و فرض العلم بالمطابقه خلف فرض كونها من الامارات الظنيّه.

فالتتيجه ان موضوع القاعده حيث انه عدم البيان الوجداني، فلا تتصور فيها الشبهه المصداقيه.

و ان اراد بذلك انها منجزه للواقع على تقدير الاصابه و غير منجزه له على تقدير الخطأ.

فيرد عليه ان الامر و ان كان كذلك، إلا ان مرجع هذا الى الشك في تنجز الواقع بوصف كونه مشكوكاً به، و من الواضح ان هذا الشك لا يرجع الى الشك في تحقق مصداق موضوع القاعده لتكون الشبهه بالنسبه اليها مصداقيه، لمامر من ان موضوعها عدم البيان الوجداني و لهذا لا تتصور الشبهه المصداقيه فيها.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق العراقي (ره) من انه لا يمكن التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان في موارد الامارات المعبره شرعاً لانه من التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، لا يرجع الى معنى محصل.

الرابع: ان قاعده قبح العقاب بلا بيان تختص بالأحكام الالزاميه التي يشك المكلف فيها و لا يعلم ان المولى راض بتفويتها في حال الجهل بها او غير راض به، ففي ذلك تكون القاعده هي المرجع و بها يدفع احتمال العقاب على تفويتها على تقدير ثبوتها في الواقع. لانه احتمال ثبوت التكليف في الواقع مساوق لاحتمال العقاب طالما لم يكن هناك مؤمن، و على هذا فمورد هذه القاعده الاحكام الالزاميه المشكوك ثبوتها في الواقع، شريطه ان لا يعلم المكلف بان المولى لا يرضى بتفويتها حتى في هذه الحاله و إلا فلا مجال للتمسك بها، و اما اذا

لم يعلم بان المولى راض بتفويتها فى تلك الحاله او غير راض، فيرجع الى القاعده و يدفع احتمال العقاب على تفويتها اذا كانت ثابتة فى الواقع.

و هذا بخلاف الاحكام المشكوكه التى يعلم المكلف بسبب او آخر بان المولى لا يرضى بتفويتها أصلاً حتى فى حال احتمال ثبوتها فى الواقع، و ذلك كحفظ النفس المحترمه و نحوهما، فانا قد علمنا من الكتاب و السنه اهتمام الشارع بحفظ هذه الاحكام بمالها من الملاكات الواقعيه و عدم الرضا بتفويتها أصلاً حتى فى صوره احتمال ثبوتها فى الواقع، فاذا شك فى فرد انه مسلم او كافر، لم يجز قتله تطبيقاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان، و ان كان احتمال كونه مسلماً فى الواقع ضعيفاً، لان المولى لا يرضى بقتله أصلاً حتى فيما اذا كان احتمال كونه محقون الدم ضعيفاً جداً، و عليه فالعلم بالقضيه الشرطيه و هى ان المولى لا يرضى بقتل فرد على تقدير كونه مسلماً و ان كان موهوماً، بيان على ان المكلف مسؤول امام ذلك و مستحق للعقاب، فاذا نتفى القاعده بانتفاء موضوعها، لان موضوعها مقتيد بعدم علم المكلف بان المولى لا يرضى بتفويتها، و اما مع العلم بذلك فلا موضوع لها هذا بحسب مقام الثبوت، و اما فى مقام الاثبات، فالاحكام الظاهريه المتمثله فى الامارات المعبره و الاصول العمليه الشرعيه ليست مجعوله فى عرض الاحكام الواقعيه التى لها ملاكات و مبادئ فى الواقع، فان تلك الملاكات والمبادئ هى حقيقه الأحكام و روحها، و إلا- فالاحكام بما هى اعتبارات فلاقيمه لها، إذ لو كانت مجعوله فى عرضها، فلا بد ان تكون ناشئه عن الملاكات الواقعيه و المبادئ فى مقابل مبادئ الاحكام الواقعيه، و عليه فتكون احكاما شرعيه حقيقيه فى عرض الاحكام الواقعيه.

و الخلاصه ان الاحكام الظاهريه الالزاميه احكام طريقيه و لاشان لها فى مقابل الاحكام الواقعيه و منشأها اهتمام الشارع بالحفاظ على الملاكات و المبادئ للاحكام الواقعيه، و لهذا تكون فى طولها.

و ان شئت قلت ان الغرض من وراء جعلها الحفاظ على الاحكام الواقعيه، بما لها من الملاكات و المبادئ، لان اهتمام الشارع بالحفاظ عليها و عدم جواز تفويتها حتى فى ظرف الجهل و الشك فيها، دعاه الى جعل هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه، و من هنا تكون تلك الاحكام طريقيه و فى طول الاحكام الواقعيه و لاشان لها فى مقابلها إلا الحفاظ عليها تنجيزاً عند الاصابه و لا تتطلب موافقتها و امثالها، فى مقابل موافقه الاحكام الواقعيه و امثالها لان موافقتها انما هى بموافقه الاحكام الواقعيه و امثالها، بامثالها و لهذا تكون من شؤونها و تبعاتها فلا- موضوع للمضاده و المخالفه بينها و بين الاحكام الواقعيه، كيف فانها طريق إليها و تثبتها تنجيزاً او تعديراً، و بقطع النظر عن ذلك فلا- قيمه لها بل لاواقع لها، و من هنا لا يستحق العقوبه على مخالفتها و المثوبه على موافقتها بقطع النظر عن مخالفه الاحكام الواقعيه و موافقتها، ضروره انه لا موافقه لها إلا بموافقه الاحكام الواقعيه و لا مخالفه لها إلا بمخالفتها، فاذا قامت الامارات على وجوب صلاه الجمعه فى يومها و خالف المكلف الاماره، فان كانت مطابقه للواقع استحق العقوبه على مخالفته و ان لم تكن مطابقه للواقع، لم يستحق العقوبه على مخالفه، الحكم الظاهري و هو الاماره المعبره، نعم يستحق العقوبه على التجري، و من الواضح ان استحقاق العقوبه عليه انما هو بملاك انه أقدم عامداً ملتفتاً على مخالفه المولى و تفويت حقه و هو حق الطاعه، و لا يرتبط ذلك بمخالفه

الحكم الظاهري، لان مخالفته بنفسها ليست مخالفه للمولى.

و الخلاصه ان التجري انما ينطبق على اقدام المكلف عامداً عالماً على ارتكاب ما يعتقد انه حرام و مبغوض للمولى فى الواقع، إذ يترتب عليه عنوان التعدى على المولى و تفويت حقه و هو حق الطاعه، و لهذا يكون هذا الاقدام منه ظلماً فى حق المولى، لان معنى الظلم هو سلب ذا الحق عن حقه، و على هذا فحيث ان الامارات المعبره احكام ظاهريه مجعوله من قبل الشارع بملاك الحفاظ على الاحكام الواقعيه الازاميه بمالها من الملاكات و المبادى فى الواقع، فتكشف عن اهتمام المولى بها مطلقاً حتى فى حال الجهل و الشك فيها و عدم رضائه بتوفيتها كذلك، و بهذا ترتفع القاعده فى موارد الامارات بارتفاع موضوعها، لان العلم بعدم رضائ الشارع بتفويتها حتى فى ظرف الشك و الجهل رافع لموضوعها، باعتبار انه بيان على استحقاق المكلف الأدانه و العقاب على تفويتها، فاذن لاتكون العقاب عليه من العقاب بلا بيان بل هو مع البيان هذا.

و الجواب: ان علم المكلف باهتمام الشارع بالحفاظ على الأحكام الشرعيه حتى فى حال الجهل و الشك فيها، انما يكون رافعاً لموضوع القاعده اذا كانت علماً وجدانياً، و المفروض انه ليس بعلم وجدانى بل هو علم تعبدى، لان الدال عليه انما هو الامارات المعبره و هى ظنيّه، هذا اضافه الى انه علم تقديرى، يعنى علم بالقضيّه الشرطيّه، و المفروض ان هذا التقدير غير معلوم وجداناً.

الخامس: ما ذكره مدرسه المحقق النائنى (ره) و تقريبه، ان المراد من البيان المأخوذ عدمه موضوعاً للقاعده هو عدم الحجّه، بنكته ان العقل مستقل بان العقاب بلا حجّه قبيح و هذا من صغريات استقلاله بقبح الظلم، حيث انه لاشبهه

فى ان العقاب بلا-حجه ظلم بل هو من اظهر افراده و مصاديقه، و لاخصوصيه للعلم إلا باعتبار أنه احد افراد الحجه و اظهرها، و على هذا فالامارات المعتبره شرعاً حيث انها حجه جزماً، فيكون رافعه لموضوع القاعده وجداناً، و عندئذ يكون العقاب فى موارد الأمارات المعتبره عقاباً مع الحجه فلا-تكون مشموله للقاعده، و لايفرق فى ذلك بين ان تكون حجيتها بمعنى جعل الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعيدى، أو بمعنى جعل المنجزيه و المعذريه، أو بمعنى جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى على تقدير المطابقه للواقع، أو بمعنى امضاء عمل العقلاء بها، و على جميع هذه الاقوال فالامارات حجه قطعاً. (1)

فالتتيجه ان هذا الوجه هو الصحيح، و عليه فلامانع من قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض.

و اما الاصول العمليه الشرعيه التنزيليه و غيرها، فقد ظهر مما تقدم انها وارده على قاعده قبح العقاب بلابيان و رافعه لموضوعها وجداناً، على أساس ان هذه الاصول حجه من قبل الشارع جزماً، و قد تقدم ان المراد من البيان المأخوذ عدمه فى موضوع القاعده هو الحجه، و حيث ان الاصول العمليه الشرعيه حجه فتكون رافعه لموضوعها وجداناً، فاذن تقوم الاصول العمليه الشرعيه مقام القطع الطريقي المحض فى التنجيز و التعدير.

قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه

اشاره

واما الكلام فى المقام الثانى، و هو قيام الامارات المعتبره الشرعيه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه، فيقع فى امكان ذلك اولاً و على تقدير الامكان، فهل تفى ادله حجيتها فى مقام الاثبات للدلاله على ذلك؟

و الجواب: ان الكلام فى ذلك يقع فى مرحلتين:

ص: ٢٤٠

الأولى: في امكان قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه ثبوتاً.

الثانية: في امكان استفاده ذلك من نفس ادله حجيّه هذه الامارات اثباتاً.

اما الكلام في المرحلة الاولى، فقد ذكر المحقق الخراساني (ره) ان قيام الامارات المعتبره مقام القطع الموضوعى مستحيل، و قد أفاد في وجه ذلك ان معنى قيام الاماره مقام القطع هو تنزيل المؤدى منزله الواقع، و حينئذ فان كان قيامها مقام القطع الطريقي المحض، كان النظر الى كل من المؤدى و الواقع استقلالياً و الى القطع و الاماره آلياً، و ان كان قيامها مقام القطع الموضوعى، كان النظر الى كل من القطع و الاماره استقلالياً و الى المؤدى و الواقع آلياً، و على هذا فلا يمكن ان يكون دليل حجيّه الاماره متكفلاً لكلا- التنزيلين معاً، ضروره ان لازم هذا الجمع بين اللّحاظ اللآلى و الاستقلال في شى و هو مستحيل، إذ لا يمكن ان يكون النظر الى كل واحد من الاماره و القطع و المؤدى و الواقع آلياً و استقلالياً معاً و في آن واحد و بجعل فارد و هو جعل التنزيل، أو فقل أنه يستحيل الجمع بين تنزيل المؤدى منزله الواقع و بين تنزيل الاماره منزله القطع في دليل واحد هذا. (1)

المناقشه فيما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من وجوه

وللمناقشه فيه مجال،

أما أولاً فلأنه مبنى على ان يكون لسان ادله حجيّه الامارات لسان تنزيل المؤدى منزله الواقع، و لكن الأمر ليس كذلك، إذ لا عين و لا أثر للتنزيل في ادله حجيتها من الكتاب و السنّه.

وثانياً مع الأغماض عن ذلك و تسليم ان ادله الحجيه لو كانت من الادله

ص: ٢٤١

اللفظية كالكتاب و السنّه، لا يمكن ان يقال ان لسانها لسان التنزيل و لو بحسب مقام اللبّ و الواقع و ان لم يكن كذلك بحسب مقام الأثبات، و لكن الامر ليس كذلك، لان عمده الدليل على حجّيه الامارات فى هذا المقام هى سيره العقلاء على العمل بها، و من الواضح انه لا- لسان للسيره حتى بحسب مقام اللبّ و الواقع، لانّها دليل لثبى و عباره عن عمل العقلاء بها، بنكته انها اقرب الى الواقع من غيرها و أقوى كشفاً عنه، فمن اجل هذه النكته قد جرى بنائهم على العمل بها دون غيرها، و لم يرد من الشارع أى ردع عنها، و عدم الردع يكشف عن الامضاء و الإقرار بالسيره، و هذا المقدار يكفى فى انتزاع الحجّيه لها شرعاً و اتّصافها بها كذلك.

و اما الآيات و الروايات التى استدلت بها على حجّيه الامارات، فعلى تقدير تسليم دلالتها عليها، فالظاهر انها ليست فى مقام الجعل و التأسيس بل فى مقام التأكيد، لما بنى عليه العقلاء من العمل باخبار الثقه و الامضاء له، أو فقل ان مفادها الإرشاد الى ما هو المرتكز فى أذهان العرف و العقلاء، و الثابت فى أعماق نفوسهم و هو العمل بها، و من الواضح ان هذه السيره لو كانت على خلاف غرض الشارع، فلامحاله يقوم بردعها نصاً و فى مختلف الموارد، فعدم القيام بذلك يكفى فى الأمضاء لمثل هذه السيره، و مع الأغماض عن ذلك و تسليم ان دليل حجّيه الامارات دليل لفظى و لسانه التنزيل، فهل يمكن دفع ما ذكره (ره) من المحذور فى مقام الأماره قيام القطع الموضوعى و الطريقي معاً و هو لزوم الجمع بين اللّحاظ الآلى و الاستقلالى فى شىء واحد.

عده محاولات لدفع محذور لزوم الجمع بين اللّحاظ الآلى و الاستقلالى فى شىء واحد

و الجواب: ان هناك عده محاولات لدفع ذلك.

المحاولة الاولى: انه يمكن ان يكون مدلول دليل الحجية تنزيل الظن منزله القطع في تمام آثاره من الشرعيه و العقلية، و معنى ذلك انّ الظن يقوم مقام القطع في تنجيز الواقع أو تعديره و في الأثر المترتب عليه.

و الخلاصه: انه لامانع ثبوتاً من ان يلاحظ المولى القطع بماله من الآثار الشرعيه المترتبّه على نفسه، و الآثار العقلية المترتبّه على الواقع بواسطته كالتنجيز أو التعدير، ثم نزل الظن منزلته في تمام هذه الآثار من الشرعيه و العقلية، فما يترتب من الأثر على نفس القطع فهو مترتب على نفس الظن، و ما يترتب على الواقع بواسطه القطع فهو مترتب على مؤدى الظن بواسطته، فاذا كان ذلك ممكناً ثبوتاً، امكن لدليل الحجية ان يدل باطلاقه على تنزيل الظن منزله القطع مطلقاً، و حينئذ فلامانع من قيام الظن مقام القطع الموضوعي و الطريقي معاً.

فالنتيجة ان هذا و ان كان ممكناً ثبوتاً، و لكن وقوعه في الخارج بحاجه الى عناية زائده.

المحاولة الثانية: ان دليل حجيه الظن يدل بالمطابقه على تنزيل الظن منزله القطع في اثبات الواقع، و بالالتزام على تنزيل طريقيه الظن بمنزله طريقيه القطع في الاثار المترتبّه عليها، و على هذا فكما ان الظن يقوم مقام القطع في اثبات الواقع تنجيزاً أو تعديراً، فكذلك يقوم مقامه في الأثر المترتب على نفس طريقيته حكوماً، فان دليل الحجية حينئذ يوسع دائره طريقيه القطع و يجعله أعم من الطريقيه الحقيقيه و الطريقيه التعبدية.

و الخلاصه انّ دليل حجيه الظن من هذه الناحيه حاكم على مادّل على ترتب

الأثر على طريقته القطع، فانه يجعل فرداً آخر لها و هو الفرد التنزيلي.

و دعوى ان المدلول التصديقي لدليل حجيه الامارات فى موارد قيام الظنّ مقام القطع الطريقى مدلول اخبارى و حكاى عن الواقع، بينما يكون مدلوله التصديقى فى موارد قيام الظنّ مقام القطع الموضوعى مدلولاً انشائياً، و لا يمكن الجمع بين المدلول الاخبارى الانشائى معاً فى دليل واحد، و على هذا فاذا قامت الاماره مقام القطع الموضوعى و الطريقى معاً بدليل حجيتها، لزم الجمع بين المدلول الاخبارى و الانشائى فى دليل واحد و هو دليل الحجيه، لان مدلوله بالنسبه الى الواقع اخبارى، باعتبار ان الامارات تحكى عن الواقع، و بالنسبه الى الأثر المجموع للقطع انشائى، باعتبار انه يدلّ على انشاءه و جعله للإماره أيضاً.

مدفوعه بان المدلول المطابقي التصديقى لدليل الحجيه واحد و هو تنزيل طريقته الظنّ منزله طريقته القطع، و لكن لهذا المدلول المطابقي لازمين:

الاول: ان الظنّ كالقطع منجز للواقع عند الأصابه و معذّر لدى الخطا.

الثانى: ان ما يترتب على طريقته القطع من الأثر الشرعى، فهو مترتب على طريقته الظنّ بالحكومه، فاذن جعل الحكم و انشاءه لازم للمدلول المطابقي، و لامانع من ان يكون للمدلول المطابقي الواحد مداليل التزاميه متعدده، و من هنا لو صرح المولى بقوله ان طريقته الظنّ كطريقته القطع، فلاشبهه فى أنه يدل على كلا- التنزيلين بالدلاله الا- لتزاميه، هما تنزيل المؤدى منزله الواقع و تنزيل الظن منزله القطع.

المحاوله الثالثه: ان الجمع بين تنزيل المؤدى منزله الواقع المقطوع و

تنزيل الظن منزله القطع فى دليل واحد، لا يتوقف على الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شىء واحد حتى يقال انه لا يمكن الجمع بينهما فى دليل واحد، و ذلك لانه لا مانع من ان ينظر المولى الى كل من الظن و القطع بنظر استقلالى حين تنزيل المؤدى منزله الواقع المقطوع، و ان ينظر الى كل من المؤدى و الواقع ايضاً بنظر استقلالى حين تنزيل الظن منزله القطع، و نقصد بالنظر الاستقلالى ان يكون كل منهما مورداً للتوجه و الالتفات، و لا مانع من ذلك اصلاً، ضروره ان تنزيل المؤدى منزله الواقع المقطوع لا يتطلب ان يكون الظن و القطع مغفولاً عنه بحيث لا يكون مورداً للالتفات اصلاً، لوضوح ان هذا التنزيل لا يمنع عن ذلك و هذا أمر وجدانى، فالنتيجه ان الجمع بين التنزيلين معاً فى دليل واحد ممكن ثبوتاً، و لا مانع منه فى هذا المقام، و لكن الدليل قاصر عن شمول كلا التنزيلين فى مقام الاثبات، لان الدليل فى هذا المقام لا يدل إلا على تنزيل المؤدى منزله الواقع.

المحاوله الرابعه: ان ما ذكره (ره) من المحذور، مبنى على ان يكون المأخوذ فى موضوع دليل التنزيل أى تنزيل الظن منزله القطع، القطع و الظن بالحمل الشايع بنظر القاطع و الظان، لأنهما بهذا الحمل طريقان الى الواقع، فاذا أخذ القطع بالحمل الشايع فى موضوع الحكم، فلامحاله يكون النظر اليه آلياً، و اذا نزل الظن بالحمل الشايع بمنزلته فى اثبات الواقع تنجيزاً أو تعديراً، فبطبيعته الحال يكون النظر اليه آلياً ايضاً، و لكن هذا البناء خاطئ، و ذلك لان المأخوذ فى موضوع الدليل فى مقام الجعل مفهوم القطع و الظن بالحمل الأولى لا واقعهما الخارجى كما هو الحال فى سائر القيود المأخوذه فى الموضوع فى مقام الجعل، كالاستطاعه و البلوغ و الوقت و غيرهما، فان المأخوذ فى موضوع وجوب الحج

فى الآيه المباركه (١)، مفهوم الاستطاعه بالحمل الأولى لاواقعهما الخارجى، و كذلك الحال فى سائر موضوعات الأدله، و النكته فى ذلك هى ان الأحكام الشرعيه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج، و ان لم تكن موجوده فيه، و من الواضح ان المأخوذ فى موضوعاتها فى مرحله الجعل مفهوم الأشياء بالحمل الاولى لاواقعهما الخارجى بالحمل الشايع، و إلا فلازمه ان تكون القضايا الشرعيه، قضايا خارجيه لاحقيقيه و هو كما ترى.

و ان شئت قلت ان الاشياء بمفاهيمها الاوليه و عناوينها الفرضيه مأخوذه فى موضوعات الخطابات الشرعيه لابوجوداتها الواقعيه الخارجيه، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان الشارع فى عالم الجعل أخذ فى موضوع دليل التنزيل مفهوم القطع و الظن بالحمل الاولى و وجودهما الفرضى. فاذن ما ذكره (ره) من المحذور و هو لزوم لحاظ الظن آلياً فى موارد قيامه مقام القطع الطريقي و استقلالياً فى موارد قيامه مقام القطع الموضوعى، انما هو مبنى على ان يكون المأخوذ فى موضوع دليل التنزيل الظن بالحمل الشايع و هو وجوده الواقعى فى نفس الظان، و اما اذا كان المأخوذ فيه مفهوم الظن بالحمل الاولى و وجوده الفرضى، فلايلزم هذا المحذور، لان مفهوم الظن و القطع بالحمل الاولى لايتّصف باللحاظ الآلى و الاستقلالى، بل هو ملحوظ فى مقام الجعل بلحاظ واحد و هو فرض وجوده فى هذا المقام.

و الخلاصه ان مفهوم القطع و الظن و عنوانهما بالحمل الاولى ليس بشى حتى يتّصف بالطريقي و الموضوعى فى عالم الخارج، فانه مجرد مفهوم فى عالم الذهن، و

ص: ٢٤٦

المفهوم فيه بما هو مفهوم لا يتصف بشئ من ذلك، حيث لا موطن له إلاّ الذهن، و بما هو ينطبق على ما فى الخارج من مصاديقه و افراده، يتصف بذلك بلحاظ انه موجود فيه، و على هذا فما ذكره (ره) مبنى على الخلط بين القطع و الظن بالحمل الاولى و بينهما بالحمل الشايع، لادن المحذور انما يلزم اذا كان المأخوذ فى موضوع دليل التنزيل القطع و الظن بالحمل الشايع، و اما اذا كان المأخوذ فيه القطع و الظن بالحمل الاولى، فلا يلزم هذا المحذور، و من الواضح انه لا يمكن ان يكون المأخوذ فى موضوعه القطع و الظن بالحمل الشايع و هو وجودهما واقعا فى نفس القاطع و الظان، و إلاّ- لزم ان يكون دليل التنزيل قضيه خارجيه لا-حقيقته و هو كما ترى، ضروره ان الخطابات الشرعيه جميعا تكون مجعوله بنحو القضايا الحقيقته للموضوعات المفروضه وجودها فى الخارج و ان لم تكن موجوده فيه واقعا، و من هنا ترجع القضايا الحقيقته الى القضايا الشرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له.

و على هذا الأساس فلامانع من التنزيل فى مرحله الجعل، و انما الكلام فى ان هذا التنزيل هل هو تنزيل الظن منزله القطع الطريقي المحض او الاعم منه و من القطع الموضوعى، و على الفرض الثانى فان لزم منه محذور فى مرحله التطبيق فى الخارج، بان لا يمكن تطبيقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع، و تنزيل الظن منزله القطع فى آن واحد، فاذا هل يكون دليل التنزيل مجعلا، فلا يكون ظاهرا فى شئ منهما، أو يكون ظاهرا فى التطبيق على الفرد الاوّل؟

الجواب: انه لا يبعد ظهوره فى التطبيق على الفرد الاوّل و هو تنزيل المؤدى منزله الواقع المقطوع، فانه المتبادر و المرتكز فى الذهن.

المحاولة الخامسة: ما ذكره صاحب الكفايه (ره) في تعليقه على الرسائل وتقريبه:

ان دليل حجيه الاماره يدل بالمطابقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع، و في هذا التنزيل يكون القطع و الظن ملحوظا آليا، بينما المؤدى و الواقع ملحوظا استقلاليا، و حيث ان هذا التنزيل لا يثبت إلا- احد جزئى الموضوع و هو الواقع، باعتبار انه يثبت ان المؤدى هو الواقع، و اما الجزء الآخر و هو القطع بالواقع، فهو لا يثبت بهذا التنزيل، فلذلك لابد من الالتزام بتنزيل آخر لاثبات الجزء الثانى للموضوع حتى لا يكون التنزيل الاول لغواً.

و تقريب ذلك ان دليل الحجيه يدل بالمطابقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع و بالالتزام على تنزيل الظن منزله القطع، و بهذين التنزيلين يثبت الموضوع المركب بكلا جزئيه و هو القطع بالواقع. (1)

و الخلاصه ان الالتزام بالدلاله الالتزاميه لدليل الحجيه، انما هو من جهه انه لولا الالتزام بها لكانت دلالتة المطابقيه لغواً و جزافاً، فلذلك لابد من الالتزام بها للحفاظ على الدلاله المطابقيه و عدم كونها لغواً، و على هذا فلا يلزم محذور اجتماع اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شى واحد، لان كلا من الظن و القطع ملحوظ باللحاظ الآلى فى التنزيل الاول الذى هو مدلول مطابقى لدليل الحجيه و ملحوظ باللحاظ الاستقلالى فى التنزيل الثانى الذى هو مدلول الترامى له، فاذن لا تستلزم دلاله دليل الحجيه على كلا التنزيلين معاً محذور الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شى واحد، و لكن يظهر منه (ره) فى تعليقه على رسائل

ص: ٢٤٨

الشيخ الأنصاري (ره) ان منشأ هذه الدلالة الالتزاميه هو ثبوت الملازمه العرفيه بين التنزيلين لادلاله الاقتضاء، فاذا دل دليل الحجّيه على تنزيل المؤدى منزله الواقع بالمطابقه فى القطع الموضوعى، كان العرف ينتقل منه الى دلالتة على تنزيل الظنّ بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى بالالتزام.

الاشكال فى الكفايه على المحاوله الخامسه

ثم انه (ره) قد اشكل فى الكفايه على هذه المحاوله بانها غير تامّه و لاتحلّ المشكله، وقد أفاد فى وجه ذلك ان الموضوع فى المقام مركّب من الواقع و القطع به، كما فى مثل قولنا اذا قطعت بوجوب الصلاه وجب عليك ان تصدق بدينار، فان موضوع وجوب التصدّق مركب من وجوب الصلاه فى الواقع و القطع به، و عليه فاحراز وجوب التصدّق يتوقّف على احراز موضوعه فى الخارج بكلا جزئيه، اما بالوجدان أو بالتعيّد او احدهما بالوجدان و الآخر بالتعيّد، و على هذا فاذا ظن المكلف بوجوب الصلاه فى الواقع، فعندئذ و ان كان مقتضى دليل حجّيه الظنّ تنزيل المؤدى منزله الواقع و به يحرز أحد جزئى الموضوع و هو وجوب الصلاه فى الواقع تعبدًا، إلّا ان شموله لهذا الظنّ و دلالتة على حجّيته منوط بان يكون الجزء الآخر من الموضوع محرزًا اما بالوجدان او بالتعيّد بدليل آخر فى عرض ذلك الدليل، بدون توقّف دلالة احدهما على دلالة الآخر، و حيث ان الدليل الآخر غير موجود هنا على الفرض، فلا يمكن شمول دليل الحجّيه للمقام و هو تنزيل المؤدى منزله الواقع، و اما الدلالة الالتزاميه له فهى تتوقف على شموله للمقام، فانه لو شمل المقام فلا بدّ من الالتزام بدلاله التزاميه له على التنزيل حتى لاتكون دلالتة على التنزيل الاول لغوًا، و المفروض ان شموله للتنزيل الاول يتوقف على دلالتة الالتزاميه على التنزيل الثانى، و إلّا فلا يشمل

للتنزيل الاول، ضروره ان الموضوع اذا كان مركباً من جزئين، فشمول الدليل لاحدهما المعين منوط بان يكون الجزء الآخر محرزاً اما بالوجدان او بالتعدي في عرض هذا الدليل، بدون ان يتوقف شمول كل منهما للجزء على شمول الآخر للاخر و إلا فيستحيل الشمول.

فالتتبعه ان شمول دليل الحجية للتزير الاول بدون احراز التزير الثاني وجداناً أو تعبدًا، فلا يمكن هذا.

تعلقتان للمصنف على المحقق الخراساني قدس سره

و لنا تعليق على ما أفاده (ره) في التعليقه، و تعليق على ما أفاده (ره) في الكفايه.

اما التعليق الاول، فلانّ ما ذكره (ره) من الدلاله الالتزاميه لدليل الحجية لا يخلو من ان يكون منشأها اما العرف كما هو ظاهر عبارته (ره) في التعليقه او العقل، و لكن كليهما لا يصلح ان يكون منشأ لها.

اما الاول فلان العرف لا يحكم بثبوت الملازمه بين شيئين جزافاً و بلامبرر اذا لم تكن الملازمه بينهما ثابتة ذاتاً، كالملازمه بين العله و المعلول او بين المعلولين لعله ثالثه او بين وجود ضدّ و عدم ضدّ آخر اذا كان من الضدّين الذين لا ثالث لهما و لاعاده، فانها تحصل من كثره التقارن بين شيئين خارجاً، و الفرض عدم ثبوت الملازمه بين التزيرين لاذاتاً و لاعاده، اما الاول فهو واضح، و اما الثاني فلان الملازمه العاديه بين شيئين انما تتحق في الامور الحسيه بالتقارن، على أساس قانون الاستجابه الذهنيه الشرطيّه هذا، اضافه الى ان تنزير الظن بالواقع التزيرى منزله القطع بالواقع الحقيقي ليس معنى عرفياً مرتكزاً في الذهن، فضلاً عن كونه لازماً للتزير الاول باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ.

فالنتيجه ان الملازمه العرفيه بين التنزيلين غير ثابتة، بل الثابت خلافها.

و اما الثانى و هو حكم العقل بالالتزام بدلاله الاقتضاء صوتاً لكلام المولى عن اللغويّه، فلاواقع موضوعى لحكم العقل فى المقام، فان العقل انما يحكم فيما اذا كان اصل تشريع الدليل و جعله لغواً بدون الالتزام بدلاله التزاميه له، كما اذا فرضنا ان دليل الحجّيه مختصّ بتنزيل الامارات منزله القطع الموضوعى بنحو الطريقيّه، فانه يدل بالمطابقه على تنزيل المؤدّى منزله الواقع، فلو لم يدل بالالتزام على تنزيل الظنّ الواقع التنزيلى منزله القطع بالواقع الحقيقى، لكانت دلالته على تنزيل المؤدّى منزله الواقع لغواً و جزافاً، إذ لا يترتب على التنزيل الاول أى أثر شرعى طالما لم يثبت التنزيل الثانى، و لكن الامر ليس كذلك، فان دليل الحجّيه لا يختصّ بالامارات فى موارد القطع الموضوعى، بل هو باطلاقه تشمل هذه الامارات و الامارات فى موارد القطع الطريقي المحض، بل هى الغالب فى ابواب الفقه، لان أخذ القطع فى الموضوع و ترتيب الاثر الشرعى عليه نادر جداً و قلما يوجد ذلك فى المسائل الفقهيّه، و على هذا فغايه ما يلزم فى المقام هو عدم شمول اطلاق دليل حجّيه الامارات للتنزيل فى موارد القطع الموضوعى و هذا لامحذور فيه، فان عدم شمول اطلاق المطلق لبعض افراده من جهه عدم ترتّب أثر عملى عليه أمر طبيعى و لامانع منه و ما نحن فيه كذلك.

فالنتيجه انه لاموضوع لحكم العقل بدلاله الاقتضاء فى المقام.

واما التعليق الثانى، فلان ما افاده (ره) فى الكفايه من الدور بين التنزيلين، فيرد عليه.

اولا بالنقض، و هو انه (ره) قد سلم اثبات الموضوع المركب من جزئين

بدليلين مستقلين في عرض واحد، بان يدل احدهما على ثبوت جزء منه، و يدل الثاني على ثبوت جزء آخر منه في عرض الاول و لامحذور فيه، مع ان نفس المحذور التي كانت بين الدلاله المطابقيه و الدلاله الالتزاميه موجوده هنا، لان دلاله كل منهما على ثبوت جزء الموضوع تتوقف على دلاله الآخر على ثبوت جزئه الآخر، إذ كل منهما لايشمل جزء الموضوع إلا اذا كان الجزء الآخر ثابتاً في المرتبه السابقه، فاذن لافرق بين ان تكون الداللتان عرضيتين او طوليتين.

وثانياً بالحل، و هو انه يكفي في دفع اللغويه في المقام ثبوت الدلاله الالتزاميه عند ثبوت الدلاله المطابقيه بنحو القضيه الشرطيّه، بمعنى ثبوتها على تقدير ثبوت الدلاله المطابقيه، و هذا المقدار يكفي في دفع اللغويه عن الدلاله المطابقيه، و لايتوقف دفعها على ثبوت الدلاله الالتزاميه في المرتبه السابقه، و النكته في ذلك ان منشأ الدلاله الالتزاميه في المقام، انما هو دلاله الاقتضاء، و قد تقدّم انها انما تكون فيما اذا كان دليل حجيه الامارات مختصاً بموارد القطع الموضوعي، و على هذا فمورد دليل الحجيه حيث انه القطع الموضوعي، فلا بدّ من الالتزام بالدلاله الالتزاميه له و هي دلالتة على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقي الذي هو في طول التنزيل الاول صوتاً لكلام المولى عن اللغويه.

و الخلاصه انه يكفي في دفع اللغويه ثبوت الدلاله الالتزاميه على تقدير ثبوت الدلاله المطابقيه، بنحو القضيه الشرطيّه، بمعنى انه اذا ثبتت الدلاله المطابقيه، ثبتت الدلاله الالتزاميه حفاظاً على الدلاله المطابقيه و عدم كونها لغوياً، و المفروض ان الدلاله المطابقيه ثابتة في المقام في نفسها، باعتبار ان دليل الحجيه

مختص بالامارات فى موارد القطع الموضوعى، لانه يشملها باطلاقه، و من هنا لابد من الالتزام بالدلاله الالتزاميه له حفاظاً على الدلاله المطابقيه و عدم كونها لغوياً، و ما ذكره (ره) من الدور مبنى على تخيل ان شمول دليل الحجيه للامارات فى موارد القطع الموضوعى و دلالته على تنزيل مؤداها منزله الواقع بالمطابقه، تتوقف على دلالته على تنزيل الظن بالواقع التنزىلى منزله القطع بالواقع الحقيقى بالالتزام فى المرتبه السابقه، غافلاً عن ان تلك الامارات مشموله له بنفسها، باعتبار انها مورد و لامورد له غيرها، فاذن اصل الشمول لايحتاج الى مؤنه زائده، و اما صونه عن اللغويه فهو يتطلب الدلاله الالتزاميه له.

و كذلك الحال فى الدليلين العرضيين، اذ يكفى فى دفع اللغويه ثبوت دلاله كل منهما على تقدير ثبوت دلاله الآخر بنحو القضيه الشرطيه، و المفروض ان هذا التقدير ثابت و لا تتوقف دلاله كل منهما على جزء الموضوع على دلاله الآخر على الجزء الثانى فى المرتبه السابقه حتى يلزم الدور.

و الحاصل انه يكفى فى دفع محذور اللغويه ان تكون دلاله كل من الدليلين على جزء الموضوع بنحو القضيه الشرطيه، بمعنى ان دلاله كل منهما ثابتة على تقدير ثبوت دلاله الآخر بدون التوقف عليها فعلاً، و المفروض ان هذا التقدير ثابت.

فالتنبيه ان ما ذكره (ره) من لزوم الدور لاساس له، و الصحيح هو ما ذكرناه من انه لامبرر للالتزام بالدلاله الالتزاميه لاعرفاً و لا لدلاله الاقتضاء كما تقدم، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى انه يحتمل ان يكون مراده (ره) من الاشكال فى الكفايه

على التعليقه معنى آخر غير ما مرّ، و تقريب هذا المعنى يتوقف على مقدمات:

الاولى: ان أحد التنزيلين المذكورين فى طول التّنزيل الآخر، لأنّ تنزيل المؤدى منزله الواقع متقدّم رتبته على تنزيل الظنّ بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى، على أساس ان التنزيل الأوّل بمثابه الموضوع للتنزيل الثانى، حيث ان موضوعه الظنّ بالواقع التنزيلي، و المؤدى أنّما يتصّف بالواقع التنزيلي بالتنزيل الاول و هو تنزيل المؤدى منزله الواقع، فلذلك يكون التنزيل الثانى فى طول التنزيل الأوّل و متأخر عنه تأخر الحكم عن موضوعه.

الثانيه: ان حقيقه التنزيل على مسلكه (ره)، عباره عن اسراء حكم المنزل عليه للمنزل، بمعنى جعل حكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه و هو متقوم باركان ثلاثه:

الاول: المنزل.

الثانى: المنزل عليه.

الثالث: الحكم المترتب على المنزل عليه، و بانتفاء أى من هذه الاركان الثالثه، ينتفى التنزيل حقيقه.

ثمّ ان التنزيل قد يكون حقيقياً، كما فى مثل قولنا: الطواف فى البيت صلاه، و الفقاع خمر و نحوهما. فان معنى هذا التنزيل هو اسراء احكام الصلاه الى الطواف واقعاً بعد تنزله منزله الصلاه و جعله فرداً عنائياً لها، و معنى الاسراء هو جعل احكام للطواف مماثله لأحكام الصلاه، و قد يكون التنزيل ظاهرياً، كتنزيل مؤدى الاماره منزله الواقع، فان معناه جعل حكم ظاهرى مماثل للحكم الواقعى، و على كلا التقديرين، فالمعتبر فى تنزيل شى منزله جزء الموضوع

المركب من جزئين ان يكون هذا التنزيل فى عرض التنزيل الاول و لا يمكن ان يكون فى طوله كما هو الحال فى المقام.

الثالثة: ان موضوع الحكم اذا كان مركباً من جزئين، فلا يمكن تنزيل شى منزله جزئه مستقلاً، على اساس انه باستقلاله ليس موضوعاً للحكم و معه لا يمكن التنزيل، لما مرّ من أنّه متقوم بثلاثة اركان، منها ان يكون المنزل عليه موضوعاً لآثر شرعى عملى و إلاّ- فلاموضوع للتنزيل و لامجال له، و من هنا لابدّ ان يكون تنزيل شى منزله جزء الموضوع فيما اذا كان جزئه الآخر محرزاً بالوجدان أو بالتعبّد فى عرض الاول، و عليه فالتنزيلان بمثابه تنزيل واحد بلحاظ تماميته الموضوع.

و بعد ذلك نقول ان الموضوع فى المقام مركب من الواقع و القطع به و الحكم مترتب عليه، باعتبار انه الموضوع للحكم دون الواقع، و على هذا فلا يمكن احراز الموضوع بكلا- جزئيه بالتنزيلين المذكورين الطولين، على اساس ان تنزيل شى منزله جزء الموضوع غير صحيح إلاّ اذا كان الجزء الآخر محرزاً، لان الجزء لا يكون موضوعاً للآثر الشرعى حتى يمكن تنزيل شى منزلته فى الأثر المترتب عليه و بدونه لا يمكن التنزيل، لما عرفت من أنه متقوم بالاركان الثلاثة منها ترتب أثر عملى على المنزل عليه، و إلاّ فلاموضوع للتنزيل، فاذن لا يمكن تنزيل المؤدى منزله الواقع لكى يكون هذا التنزيل محققاً لموضوع التنزيل الثانى.

و الخلاصه ان التنزيلين فى المقام بما انهما طوليان رتبةً، فلا يمكن التنزيل الأوّل، إلا اذا فرض كون الجزء تمام الموضوع للآثر الشرعى، و هذا خلف فرض

وحده الحكم و الموضوع فى المقام.

و بكلمه ان التنزيلين اذا كانا عرضيين، كانا بمثابة تنزيل واحد بالنسبه الى احراز الموضوع بكلا جزئيه، و كان كل منهما تنزيلا ضمنياً بالنسبه الى الموضوع، باعتبار ان كلا- منهما متكفل لتنزيل جزء منه، و اما اذا كانا طوليين، بان يكون أحدهما محققاً لموضوع الآخر، فلا يمكن التنزيل الاول للجزء الا اذا فرض كون ذلك الجزء موضوعاً لحكم مستقلاً، و هذا خلف فرض وحده الحكم و الموضوع فى المقام، فاذا لم يمكن التنزيل الاول فلاموضوع للتنزيل الثانى، باعتبار ان الاول محقق لموضوعه، و نتيجة ذلك هى ان الثانى يتوقف على الاول من باب توقف موضوعه عليه، و الاول لايجرى إلا إذا كان الجزء الآخر محرراً بالوجدان أو بالتعبد فى عرض الاول، و مع عدم احرازه لايجرى إلا- اذا فرض كون الجزء تمام الموضوع للحكم و هذا خلف، و لهذا لايمكن احراز الموضوع المركب بكلا جزئيه بالتنزيلين المذكورين الطويلين، بان يكون احدهما مدلولاً لدليل الحجية مطابقه و الآخر مدلولاً له التزاماً و فى طوله، فالاول متوقف على الثانى من باب عدم توفر اركان التنزيل فيه بدونه، اما بالنسبه الى الجزء فلفرض أنه ليس موضوعاً للأثر شرعاً، و اما بالنسبه الى تمام الموضوع، فلفرض انه لايبث تمام الموضوع إلا بضم الثانى إليه فى عرضه بدون توقفه عليه، و المفروض انه متوقف عليه من باب توقف موضوعه عليه هذا.

مناقشه المقدمات

و للمناقشه فى المقدمه الاولى و الثانيه مجال.

و اما المقدمه الثالثه فهى نتيجة المقدمتين الاوليين.

اما المقدمه الاولى فقد ذكر (ره) فيها ان تنزيل المؤدى منزله الواقع

ص: ٢٥٦

متقدّم رتبته على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقي.

فإرد عليه ان الأمر بالعكس تماماً، فان تنزيل المؤدّي منزله الواقع تنزيل ظاهري، لامتّ دليل الحجّيه يدل على ثبوت الحكم الظاهري لمؤدّي الظن الذي قد اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، بينما تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقي تنزيل واقعي، حيث ان الشك غير مأخوذ في موضوعه، لان المنزل عليه القطع الموضوعي و هو مقطوع العدم فلا يشك في حكمه، لانه يرتفع بارتفاعه، و عليه فالثابت للمنزل و هو الظنّ حكم واقعي لا ان الثابت له حكم المنزل عليه ظاهراً، لفرض انه يرتفع بارتفاع موضوعه لا انه يشك فيه، و على هذا فالتنزيل الواقعي متقدّم رتبته على التنزيلي الظاهري.

و على الجملة فتتنزيل المؤدّي منزله الواقع، حيث أنّه قد أخذ الشك في موضوعه و هو الشك في مطابقه المؤدّي للواقع و عدم مطابقته له، فيكون ظاهرياً متأخراً عن الحكم الواقعي، و اما تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقي، فحيث ان الشك غير مأخوذ في موضوعه، فيكون واقعياً، و اما عدم أخذ الشك في موضوعه، باعتبار ان موضوعه المنزل عليه و هو القطع الموضوعي مقطوع العدم لا- أنّه مشكوك حتى يكون حكم الثابت للظن في حال الشك فيه ظاهرياً، و حينئذ يكون المجعول للظن حكماً واقعياً، حيث لا شك في بقاء المنزل عليه و هو القطع الموضوعي، و من الواضح ان التنزيل الواقعي متقدّم على التنزيل الظاهري رتبته، باعتبار أنّه في مرتبه الحكم الواقعي، بينما الظاهري في مرتبه الحكم الظاهري، و المفروض أنّه في طول الحكم الواقعي لافي عرضه.

و دعوى ان الظنّ بالواقع التنزيلي فرع ثبوت الواقع التنزيلي حتى يتعلّق به،

لان كل ظن في طول متعلقه، و لهذا لا بدّ اولاً من اثبات الواقع التنزيلي بتنزيل المؤدّي منزله الواقع ثم تعلق الظن به، لكي يتحقّق به موضوع التنزيل الثاني و هو تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقي.

مدفوعه اولاً بانها مبنيّه على الخلط بين ان يكون التنزيل بنحو القضيه الخارجيه و ان يكون بنحو القضيه الحقيقيه، و هذه الدعوى مبنيّه على الاول، و مفاد دليل الحجّيه التنزيل بنحو الثاني، و هو القضيه الحقيقيه التي يكون الموضوع فيها مفروض الوجود في الخارج، و على هذا فتزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقي لا يتوقّف على وجود الظنّ به في الخارج، بل يتوقّف على مجرد افتراضه، فان المولى في مقام الجعل فرض وجود الظن بالواقع التنزيلي و نزله منزله القطع بالواقع الحقيقي و ان لم يكن الظن به موجوداً في الخارج.

و الخلاصه ان التنزيل قضيه حقيقيه لاخارجيه و لا يتوقّف على وجود المنزل في الخارج، بل يكفي فرض وجوده فيه و ان لم يكن موجوداً، و عليه فلا يكون تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقي متوقفاً على تنزيل المؤدّي منزله الواقع و متفرعاً عليه، بل هو متوقّف على فرض وجود الظن به و ان لم يكن موجوداً في الخارج، فاذن ما ذكره (ره) من الطويله بين التنزيلين و ان التنزيل الاول محقق لموضوع التنزيل الثاني، مبني على ان يكون التنزيل بنحو القضيه الخارجيه، مع ان الامر ليس كذلك جزماً.

و ثانياً مع الأغماض عن ذلك و تسليم ان ما بنى عليه (ره) من الطويله هو الصحيح، إلا ان هذه الطويله بين التنزيلين المذكورين انما هي بالرتبه لا في الزمان، لانهما متقارنان معاصران زماناً، و الطويله بالرتبه لا اثر لها في الاحكام

الشرعيه، لان الاحكام الشرعيه مجعوله للأشياء الزمانيه و غير مجعوله للرتب العقليه، إذ لا واقع موضوعي لها ما عدا ثبوتها في التحليلات العقليه و ملكاتها، فاذا كان هنا شيئان في الخارج متقارنين زماناً في الوجود، فلامانع من ان يكون الحكم المجعول لهما واحداً، و ان كان أحدهما متقدماً على الآخر رتباً، فإنه لا أثر له بعد تقارنهما بالزمان، و على هذا فيكون تنزيل المؤدى منزله الواقع في عرض تنزيل الظن بالواقع التنزلي منزله القطع بالواقع الحقيقي، و ان كان الاول متقدماً على الثاني بلحاظ المرتبه، و لكن عرفت انه لا قيمه لهذا التقدّم بعد ما كانا معاصرين زماناً، لان الحكم مجعول للموضوع المركب من جزئين معاصرين و ان كان احدهما متقدماً على الآخر رتباً، و حيث ان التنزيلين في عرض و احد زماناً و لا أثر لتقدّم احدهما على الآخر رتباً، باعتبار ان تنزيل شى منزله شى آخر انما هو بلحاظ الزمان لا الرتب العقليه، فيكونا بمثابة تنزيل واحد بالنسبه الى تمام الموضوع، و من هنا يظهر أنه لا فرق بين ما بنى عليه المحقق صاحب الكفايه (ره) من ان تنزيل الظن بالواقع التنزلي منزله القطع بالواقع الحقيقي في طول تنزيل المؤدى منزله الواقع و بين العكس و هو ان الثاني في طول الاول، فإنه على كلا التقديرين لا اثر لهذه الطويله بعد ما كانا معاصرين زماناً، فان التنزيلين حينئذ بحكم تنزيل واحد في المقام، لأن اثرهما اثبات حكم واحد لموضوع واحد، و كل واحد من التنزيلين ضمنى لاستقلالي، و يثبت بكل منهما جزء الموضوع و المجموع تمام الموضوع.

و ثالثاً: انه لامانع من الالتزام بتعدد التنزيل، سواء أكان أحدهما في عرض الآخر أم في طوله، على أساس ان الحكم متعدّد في المقام، لان المترتب على

تنزيل المؤدى منزله الواقع حكم ظاهري، و المترتب على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقي حكم واقعي، و على هذا فيكون تنزيل مؤدى الاماره منزله الواقع انما هو بلحاظ الحكم الظاهري الذى جعل للمؤدى بهذا التنزيل، و اما فى تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقي، فالمجوعول الحكم الواقعي، باعتبار ان الشك فيه غير مأخوذ فى موضوعه، بينما هو مأخوذ فى موضوع الاول كما تقدم، فاذن يكون كل من التنزيلين تنزيلاً مستقلاً، غايه الأمر يكون احدهما بلحاظ الحكم الظاهري و الآخر بلحاظ الحكم الواقعي، و لاما نغ من الالتزام بذلك أى بتعدد التنزيل، فما ذكره (ره) من الاشكال على التنزيلين لا ينطبق على المقام، لان مورده ما اذا كان كلا التنزيلين واقعياً و كان كلاهما بلحاظ اثبات حكم واحد لموضوع واحد.

و اما المقدمه الثانيه، و هى استحاله الطوليه فى المقام بين التنزيلين مع وحده الموضوع المركب و الحكم.

فيرد عليه ان هذه الاستحاله مبنيه على مسلكه (ره)، من ان حقيقه التنزيل عبارته عن جعل حكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، و لكن هذا المسلك غير صحيح، فان التنزيل كاشف عن سعه الحكم بسعه موضوعه بلحاظ الاراده الجدیه كسائر الكواشف كالقرائن المنفصله، فانها تكشف عن تخصيص العام و تقييده بلحاظ الاراده الجدیه، و لافرق فى ذلك بين التنزيل الذى يكون لسانه لسان الحكومه و بين سائر القرائن المنفصله إلا فى صيغه التعبير فى مقام الاثبات، فان التنزيل قرينه بلسان الحكومه و كاشف عن سعه الحكم المجعول فى الشريعه المقدسه بهذا اللسان من الاول، بمعنى ان الحكم فى الشريعه المقدسه مجعول من

الاول موسعاً للموضوع الموسع، و اما المخصص فهو قرينه على تخصيص الحكم بتخصيص موضوع العام فى الواقع و من الاول بلحاظ الاراده الجديّه، بمعنى ان الحكم المجعول فى الشريعه المقدسه يكون خاصاً فى الواقع، و تكشف القرينه عن ذلك بلسان التخصيص او التقييد او الأظهر او النصّ، فيكون التنزيل لون من القرينه المنفصله، و الاختلاف أنّما هو فى اللسان فى مقام الاثبات، فاذا فرض انه ورد فى الدليل الطواف فى البيت صلاه، كان ذلك كاشفاً عن سعه احكام الصلاه بسعه موضوعها من الاول و أنّه اعمّ من الصلاه الحقيقه و الصلاه التنزيليه، غايه الامر أن الكاشف عن ذلك يكون متأخراً.

و الخلاصه: ان شأن دليل التنزيل الكشف عن سعه الحكم بسعه موضوعه بلسان الحكومه كما هو الحال فى ساير الادله و القرائن، لاجل الحكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، و من هذا القبيل ما اذا ورد فى الدليل الفقاع خمر، فانه بهذه الصيغه الخاصه كاشف عن سعه حكم الخمر فى الشريعه المقدسه من الاول أى من حين التشريع بسعه موضوعه و هو الخمر، بمعنى ان الشارع جعل الحرمة منذ التشريع للأعمّ من شرب الخمر الواقعي و الخمر التنزيلي و هو الفقاع، و هذا الدليل كاشف عن ذلك، لا- ان مفاده جعل حكم للفقاع المماثل لحكم الخمر، فاذا ورد فى الدليل اكرم العلماء، ثم ورد فى دليل آخر لا تكرم الفساق منهم.

فانه يكشف عن ان المراد الجدى من الاول هو وجوب اكرام العلماء العدول و انه مجعول فى الشريعه المقدسه، غايه الأمر ان الكاشف عن ذلك متأخر، فلا فرق بين دليل التنزيل و سائر القرائن المنفصله بمختلف انواعها، و الفرق بينهما كالفرق بين سائر القرائن، انما هو فى اللسان و التعبير اللفظى فى مقام الاثبات

نعم ما ذكره (ره) انما يتم في التنزيل الظاهري، كما اذا فرض ان مدلول دليل الحجية تنزيل مؤدى الاماره منزله الواقع ظاهراً، فان مفاد هذا التنزيل هو اسراء الحكم الواقعي من الواقع الى المؤدى ظاهراً، او فقل ان مفاده جعل الحكم الظاهري له المماثل للحكم الواقعي للمنزل عليه لدى المطابقه، و اما التنزيل الواقعي، فليس مفاده الاسراء و الجعل، بل الكشف عن الواقع كسائر القرائن و الامارات.

فما ذكره (ره) من ان مفاد التنزيل الاسراء و الجعل مطلقاً غير تام، بل لابد من التفصيل بين التنزيل الظاهري و التنزيل الواقعي، فعلى الاول يكون مفاده الاسراء و الجعل، و على الثاني يكون مفاده الكشف.

و على هذا فلا مانع من تعدد التنزيل، فانه كتعدد القرينه كاشف عن ثبوت الحكم للموضوع المركب في الواقع، و لا مانع من ان يكون أحد التنزيلين كاشفاً عن ثبوت جزء من الموضوع المركب، و التنزيل الآخر كاشفاً عن ثبوت جزئه الآخر، فكلاهما كاشف عن ثبوت الموضوع المركب بكلاجزئيه في الواقع، كما انه لا محذور في ان يكون احدهما متقدماً رتبه على الآخر، فانه من تقدم احد الكاشفين على الكاشف الآخر كذلك، هذا نظير ما إذا دلّ دليل على استطاعه شخص، و دليل آخر على بلوغه، و دليل ثالث على عدم المانع من السفر الى الحج، و دليل رابع على قدرته و تمكنه من العمل، فكل واحد من هذه الأدله كاشف عن جزء الموضوع لوجوب الحج المركب منها او المقيّد بها، و هكذا الحال

ص: ٢٤٢

فالتىجه فى نهايه المطاف أنه لآمانع من تعدد الكاشف و القرائن فى مقام الاثبات و لآمن تقدم احدها على الآخر زماناً فى هذا المقام فضلاً عن تقدمه رتبه.

موقف المحقق العراقى مما أفاده صاحب الكفايه قدس سره

ثم ان المحقق العراقى (ره) قد مال الى ان ما افاده صاحب الكفايه (ره) فى التعليقه هو الصحيح، و قد دافع عن ذلك بان ما ذكره من المحذور للتنزيلين إذا كانا طوليين غير لازم.

بتقريب ان المحذور انما يلزم، إذا كان مفاد التنزيلين اسراء حكم واحد لموضوع واحد، و اما اذا كانا بلحاظ حكمين لموضوعين فلامحذور فى الطوليه بينهما، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لان التنزيل لا يقتضى اكثر من اسراء الحكم من المنزل عليه على المنزل و ان كان ذلك الحكم تعليقياً، و المفروض ان تمام موضوع الحكم التعليقى فى المقام هو نفس الجزء، لان لكل من الجزئين حكماً معلقاً على انضمام الجزء إليه.

و بكلمه ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب متعلق بكل جزء منه معلقاً على انضمام الجزء الآخر إليه، فالتنزيل يتطلب اسراء حكم المنزل عليه للمنزل، فان كان الحكم مطلقاً، فهو يتطلب اسراء ذلك الحكم المطلق، كما فى التنزيل المستقل كقولنا الطواف فى البيت صلاه، و الفقاع خمر و هكذا.

و ان كان معلقاً، فهو يتطلب اسراء ذلك الحكم المعلق كما فى التنزيل الضمنى، فان تنزيل شى منزله جزء الموضوع انما هو بلحاظ الحكم المترتب على الجزء مشروطاً بانضمام الجزء الآخر إليه، و على هذا فيصح تنزيل المؤدى منزله الواقع

بلحاظ ما يترتب على الجزء من الاثر التعليقى، و لا يتوقف هذا التنزيل على احراز الجزء الآخر بالوجدان او بالتعبد فى عرض التنزيل الاول، كما ان تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى انما هو بلحاظ ما يترتب على هذا الجزء من الأثر التعليقى، فاذا يصح كلا التنزيلين معاً بدون ان تتوقف صحه احدهما على الآخر.

و دعوى ان لازم ذلك هو أخذ الحكم التعليقى الثابت للمنزل بالتنزيل الاول فى موضوع التنزيل الثانى، فاذا نزل المولى المؤدى منزله الواقع بلحاظ حكمه التعليقى و اسرأته الى المؤدى و جعله له، كان المؤدى التنزيلي محكوماً بهذا الحكم التعليقى، لانه صار واقعاً تنزلياً بهذا التنزيل، و المفروض ان الظن بالواقع التنزيلي المحكوم بالحكم التعليقى موضوع لنفس هذا الحكم فى التنزيل الثانى، فاذا يلزم اخذ الظن بالحكم فى موضوع نفسه و هو مستحيل.

مدفوعه بما ذكرناه غير مره من انه لا مانع من اخذ الظن بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجموعول.

و ان شئت قلت ان التنزيلين اذا كانا مستقلين و لا يكون احدهما مرتباً بالآخر، فلاشكال، و اما اذا كانا بمثابة تنزيل واحد بلحاظ وحده الحكم و الموضوع، فيلزم حينئذ أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه، لان القطع بالواقع التنزيلي المحكوم بحكم الواقع الحقيقى قد أخذ فى موضوع نفس هذا الحكم، لفرض ان موضوعه مركب من الواقع و القطع به، و اما اذا كان كل من التنزيلين فى كل جزء، انما هو بلحاظ ما يترتب على الجزء، كتمام الموضوع له و هو الحكم التعليقى، فايضاً يلزم اخذ القطع بالحكم فى نفسه، لان التنزيل الاول يثبت الحكم المذكور

للمنزل و هو المؤدى التنزيلي، و الظن به فى التنزيل الثانى قد أخذ فى موضوع نفسه، باعتبار انه جزء الموضوع له تنزيلاً، و لكن تقدم انه لا مانع من أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول هذا.

مناقشه المصنف لهذه المحاوله

و للمناقشه فى هذه المحاوله مجال واسع، اما اولاً فقد تقدم ان حقيقه التنزيل ليست عباره عن اسراء حكم المنزل عليه للمنزل و جعله له، بل هى كشف مراد المولى فى مقام الاثبات سعهً و ضيقاً بلحاظ الاراده الجديّه، و حينئذ فلاموضوع لاشكال صاحب الكفايه (ره) و لالهذه المحاوله، فان كليهما مبنى على ان حقيقه التنزيل هى الاسراء و الجعل لاالكشف عن الواقع كسائر القرائن المنفصله، و قد تقدم انه لا مانع من تعدد القرينه لشي واحد.

فالتتيجه ان هذه المحاوله مبنيه على نقطه خاطئه، و هى ان التنزيل عباره عن جعل حكم مماثل لحكم المنزل عليه للمنزل، و كذلك ما ذكره صاحب الكفايه (ره) من الاشكال فى المقام كما مرّ.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان مفاد التنزيل هو جعل الحكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، فعندئذ ان اراد (ره) بالحكم التعليقى للجزء الحكم الانحلالى، بدعوى ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب من جزئين او اكثر ينحلّ الى حكمين او اكثر.

فيرد عليه ان هذا خلف فرض كون الحكم متعلقاً بالموضوع المركب من جزئين، لاین معنى ذلك ان الموضوع واحد، غايه الأمر انه مركب لا بسيط، و هذا فى ظرف النقيض مع الانحلال، لاین معنى الانحلال هو ان المركب مجرد عنوان معرف لما هو موضوع الحكم، فيكون الموضوع كل جزء مستقلاً،

و ان اراد (ره) به حصه من الحكم، بتقريب ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب من جزئين ذو حصتين و كل حصه منهما تعلقة بجزء منه، على اساس ان متعلق الحكم واقع المركب و هو المركب بالحمل الشايع لامفهومه و عنوانه فى عالم الذهن، و عليه فبطبيعه الحال ينحل الحكم المتعلق بالموضوع المركب الى حصتين مرتبطين احدا هما بالآخرى ارتباطاً ذاتياً.

فيرد عليه ان الحصه ليست بحكم شرعى مجعول فى الشريعه المقدسه، بل هى بتحليل من العقل و لاوجود لها الا- فى عالم الذهن، باعتبار انها امر انتزاعى منتزِع عقلاً من جعل حكم واحد متعلق بالموضوع المركب، لان الشارع اذا جعل حكماً كذلك، فالعقل يقوم بتحليله، فيحكم بان كل جزء منه متعلق بحصه من هذا الحكم، و لكن هذا التحليل غير واقعى، لان الحكم الشرعى امر اعتبارى صادر من الشارع مباشره و بسيط، و لايعقل ان يكون الاعتبار الصادر من المعبر مركبا و ذات اجزاء و حصص، فان ذلك انما يتصور فى الامور الخارجيه.

و من هنا لايتصور ان يكون الأمر الاعتبارى منحللاً الى اجزاء واقعيه كانهلال الانسان الى الحيوان و الناطق، و إلآلزم خلف فرض كونه امراً اعتبارياً، فاذا لم تكن الحصه حكماً شرعياً واقعياً، فالتنزيل بلحاظها غير ممكن، و من ذلك يظهر ان المراد من الحكم الضمنى المتعلق بالجزء هو الحكم العقلى التحليلى و ليس بحكم شرعى، لان الحكم الشرعى اعتبار من الشارع و هو غير قابل للتحليل.

و ان ارد (ره) بالحكم المعلق هو ان تعلق الحكم بكل جزء مشروط بتعلقه

فيرد عليه ان مرجع ذلك الى تعلق الحكم بالمجموع المركب منهما، لانه تعلقه به يرجع الى تعلقه بكل من الجزئين مشروطا بتعلقه بالآخر، فان هذا هو الحكم المتعلق بالمركب.

فالتبعية ان ما ذكره (ره) من ان جزء المركب متعلق للحكم معلقاً على انضمام الجزء الآخر إليه، فيكون الجزء تمام الموضوع لهذا الحكم، لا يرجع الى معنى محصّل، و عليه فلا يعقل تنزيل شى منزله الجزء إلا ان يكون فى ضمن تنزيل شى منزله الكل، بلحاظ حكمه و اسرائه الى المنزل، و مع الإغماض عن جميع ذلك و تسليم ان الجزء متعلق للحكم المعلق، فمع هذا لا يصح تنزيل شى منزله الجزء، بلحاظ الحكم المعلق و اسرائه الى المنزل، و ذلك لان ثبوت الحكم المعلق للمنزل يتوقف على ثبوت الجزء الآخر، على اساس انه معلق على انضمامه إليه، و على هذا فان كان الجزء الآخر ثابتاً بالوجدان، فمعناه ان أحد الجزئين الاصليين ثابت وجداناً، فاذا كان أحدهما كذلك، فلأمانع من ثبوت الآخر بالتنزيل تعبداً و لا اشكال فيه و هذا خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام فى المقام انما هو فى اسراء حكم الموضوع المركب من جزئين حقيقيين هما القطع الوجدانى و متعلقه الى الموضوع المركب من جزئين تنزيليين هما الظن و مؤداه، هذا اضافة الى ان ذلك فى محل الكلام غير معقول، لان الجزء الآخر اذا كان متمثلاً فى القطع الوجدانى الذى هو أحد الجزئين الاصليين للمنزل عليه، فلا يبقى موضوع لهذا التنزيل، لان موضوعه الشك فى الواقع، و مع القطع الوجدانى به ينتفى هذا التنزيل بانتفاء موضوعه، إذ لا معنى حينئذ لتنزيل الظن بالمؤدى منزله

القطع بالواقع، فانه طالما يكون القطع بالواقع موجوداً فلاظنّ به و لاموضوع حينئذٍ للتنزيل، لان موضوعه انما يتحقق اذا لم يكن القطع بالواقع موجودا بان يكون الموجود الظن بالمؤدى، فعندئذ يكون دليل الحجّيه دالاً على تنزيل الظن بالمؤدى منزله القطع بالواقع، لاثبات ماللقطع بالواقع من الأثر الشرعى للظن به و هو المنزل.

و دعوى ان الدور انما يلزم اذا كان التنزيل بلحاظ اسراء حكم المنزل عليه الى المنزل بنحو القضية الفعلية، فعندئذ تنزيل المؤدى منزله الواقع بلحاظ اسراء حكمه الى المؤدى بالفعل، يتوقف على ثبوت الجزء الآخر كذلك بالتنزيل الثانى و هو يتوقف على ثبوت الجزء الاول كذلك بتنزيهه و هذا هو الدور.

و اما اذا كان التنزيل بلحاظ اسراء الحكم المعلق من المنزل عليه الى المنزل بنحو القضية الشرطيه اى بشرط الانضمام، فلايلزم الدور، كما اذا كان التنزيل بلحاظ الحكم المترتب على الجزء معلقا بانضمام الجزء الثانى إليه، لان صدق القضية الشرطيه لايتوقف على صدق طرفيها، و على هذا فيصّح التنزيل بلحاظ اسراء الحكم المعلق و جعله للمنزل، و لايعتبر فى صحته اسراء الحكم الفعلى إليه و جعله له، فاذن يكون التنزيل بلحاظ اسراء الحكم المعلق الى المنزل لابلحاظ اسراء الحكم الفعلى اليه حتى يلزم الدور. مدفوعه بما تقدّم من انه لايمكن ان يكون التنزيل بلحاظ أثر الجزء المعلق، فانه اثر الكل أى المركب، لانه اذا وجد جزء من الموضوع المركب، كان ترتّب أثره عليه معلقا على انضمام الجزء الآخر اليه حتى يتم الموضوع بكلا جزئيه، و اماالجزء بما هو، فلايكون موضوعاً للأثر لالفعلى و لالمعلق، و فى هذه الدعوى وقع الخلط بين كون الحكم المعلق اثر

الجزء و كونه اثر الكل و تخيل انه اثر الجزء مع انه اثر الكل.

نعم اذا تعلق الحكم بالموضوع المركب، كان العقل يحكم بتحليله الى حصّتين احدهما تعلقت بجزء و الأخرى تعلقت بجزء آخر، و لكن تقدّم ان هذا التحليل من العقل ليس بواقعي، لان الحصه المذكوره التحليله ليست بحكم شرعى مجعول فى الشريعه المقدسه حتى يكون التنزيل بلحاظها.

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق العراقى (ره) من المحاوله لتصحيح التنزيلين فى المقام لا يرجع الى معنى محصل.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى أنه لا يمكن ان تقوم الامارات المعبره مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه و الكاشفيه لاعلى ضوء نظريه المحقق الخراسانى (ره) فى التعليقه و لاعلى ضوء نظريه المحقق العراقى (ره).

النظريه التى تبنتها مدرسه المحقق النائينى قدس سرّه

و هنا نظريه ثالثه و هى النظريه التى تبنت عليها مدرسه المحقق النائينى (ره) و تقرب هذه النظريه، هو ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه و الكاشفيه و العلم التبعدي، بمعنى ان الشارع جعلها علماً تبعدياً و طريقاً الى الواقع، و تفصيل هذه النظريه كما و كيفاً سيأتى فى مبحث الظن انشاء الله تعالى.

و اما الكلام فى المقام فعلاً، فانما هو فى قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقي على ضوء هذه النظريه، و قد أفادت مدرسه المحقق النائينى (ره) فى وجه ذلك انه لا يلزم من قيامها مقامه، على أساس تلك النظريه ما ذكره صاحب الكفايه (ره) من المحذور و هو الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شى واحد، و ذلك لان الشارع اذا جعل الامارات طريقاً الى الواقع و علماً تبعدياً، فقد

أوجد فرداً آخر من الطريقيه و العلميه و هو الفرد التعبدى، و على هذا فالامارات بمقتضى دليل حجيتها تقوم مقام القطع الطريقي المحض فى التنجيز عند الاصابه و التعذير عند الخطأ بالورود، و فى نفس الوقت تقوم مقام القطع الموضوعى المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه بمقتضى دليل حجيتها بالحكوم، لان دليل حجيتها يوسع دائره موضوع ما دلّ على ترتب الاثر الشرعى على طريقيه القطع الوجدانى و يجعل الموضوع اعمّ من الطريقيه الحقيقيه و الطريقيه التعبديه، فاذا ما يترتب على الطريقيه الحقيقيه من الأثر الشرعى ترتب على الطريقيه التعبديه بلامؤنه زائده، إذ بعد توسّعه الموضوع بمقتضى دليل الحجيه، فشمول اطلاق دليل القطع الموضوعى للطريقي للأمارات يكون على القاعده.

مناقشه المصنف لكلام النائينى قدس سرّه ثبوتاً

و للمناقشه فيه مجال ثبوتاً و اثباتاً.

أمّا ثبوتاً فلان ما ذكره (ره) من ان المجعول فى باب الامارات اذا كان الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعبدى، كفى ذلك فى قيامها مقام القطع الموضوعى كما تقوم مقام القطع الطريقي، مبنى على تماميه أحد أمور:

الاول: ان يكون مفاد دليل القطع الموضوعى هو أخذه فى موضوع الحكم لا بما هو قطع و طريق وجدانى الى الواقع، بل بما هو منجز و معذر، و على هذا فحيث ان الاماره بمقتضى دليل حجيتها منجزه وجداناً، فيكون دليل حجيتها وارد على دليل القطع الموضوعى و يوسع دائره موضوعه و هو المنجزيه الوجدانيه و يجعلها اعمّ منها و من المنجزيه التعبديه، فاذا تقوم الامارات مقام القطع الموضوعى بالورود و كذلك مقام القطع الطريقي المحض، و لافرق فى ذلك بين ان يكون المجعول فى باب الامارات الطريقيه و الكاشفيه كما هو مبنى مدرسه

المحقق النائيني (ره)، أو يكون المجعول فيه المنجزية و المعذرية كما هو مبني المحقق الخراساني (ره).

الثاني: ان يكون المأخوذ في الموضوع طريقيه القطع بما هي طريقيه بقطع النظر عن اتصافها بصفه التماميه او الحقيقيه و الوجدانيه، بان يكون الموضوع طبيعي الطريق بقطع النظر عن اضافته الى القطع الوجداني الحقيقي، لانه من أحد مصاديقه و اظهرها، و إلا فهو كما ينطبق عليه حقيقه، ينطبق على الطريق التعبدى ايضاً كذلك، ضروره أنه من أحد مصاديقه واقعاً و حقيقه، و على هذا فاذا جعل الشارع الاماره طريقاً و اعتبرها علماً تعبداً، فقد تحقق مصداق من مصاديق الموضوع و هو طبيعي الطريق حقيقه، و عليه فيكون دليل حجيه الامارات وارداً على دليل القطع الموضوعى و يوسع دائره انطباقه فى الخارج واقعاً.

الثالث: ان عنوان القطع المأخوذ فى موضوع الحكم، ظاهر فى القطع الحقيقى و لا ينطبق فى الخارج إلا على افراده الحقيقيه دون الجعليه التعبدية، كما هو الحال فى أى عنوان آخر المأخوذ فى موضوع الحكم فى لسان الدليل، فانه لا ينطبق إلا على افراده الحقيقيه، و على هذا فلا يكفى مجرد جعل الطريقيه و الكاشفيه للأمارات و اعتبارها علماً تعبدياً فى قيامها مقام القطع الموضوعى، باعتبار انها ليست مصداقاً له، و هو لا ينطبق عليها، و إنما ينطبق على افراده و مصاديقه، فاذن لا يكون دليل الحجيه وارداً على دليل القطع الموضوعى، و اما الحكومه فهى بحاجه الى عنايه زائده، و هى ان يكون مفاد دليل الحجيه تنزيل الاماره منزله القطع الوجداني فى الأثر المترتب عليه، فاذن على مدرسه المحقق النائيني

(ره) القائله بقيام الامارات مقام القطع الموضوعى بالحكومته الالتزام بان مفاد دليل الحجية تنزيل الامارات منزله القطع الوجدانى و اسراء حكمه اليها، فحينئذ تقوم مقامه، و لكن لا يتم شى من هذه الأمور:

اما الأمر الاول، فلان الظاهر من القطع الطرىقى المأخوذ فى موضوع الدليل و هو القطع الطرىقى بعنوانه دون مطلق المنجز، ضروره ان اراده مطلق المنجز من القطع المأخوذ فى الموضوع بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً و اثباتاً، أما ثبوتاً فهو بحاجه الى الغاء عنوان القطع و اراده عنوان آخر منه و هو عنوان المنجز، و اما اثباتاً فهو بحاجه الى قرينه تدل على ذلك، و الفرض انه لاقربيه عليه لامن الخارج و لامن الداخل.

واما الامر الثانى، فلان الظاهر عرفاً من عنوان القطع المأخوذ موضوعاً فى لسان الدليل هو القطع الحقيقى كما هو الحال فى سائر العناوين المأخوذه فى لسان الدليل، و كون المأخوذ فى الموضوع، ذات طريقيه القطع بما هى طريقيه بقطع النظر عن اضافته الى القطع، بمعنى ان المأخوذ فيه طريقيه الجامعه بين الطريقيه الحقيقيه و التبعديه، بحاجه الى قرينه تدل على ذلك و لاقربيه على ذلك أصلاً، فاذن بطبيعه الحال يكون الظاهر منه بحسب المتفاهم العرفى، هو ان المأخوذ فى الموضوع حصه خاصه من الطريقيه و هى طريقيه القطع لالجامع بينها و بين طريقيه الأماره.

واما الامر الثالث: فلان الموضوع فى دليل القطع الموضوعى اذا كان القطع، فلايكفى فى اسراء الحكم منه الى الأماره مجرد جعل الطريقيه لها، لفرض ان القطع لاينطبق إلا على افراده فى الخارج، و من الواضح ان الأماره ليست من

افراده حتى ينطبق عليها كما هو الحال في سائر العناوين و المفاهيم، و على هذا فلا يمكن اسراء حكم مجعول الطريقيه القطع التي هي طريقيه حقيقيه تامه الى طريقيه الامارات التي هي طريقيه تعبيديه لاحقيقيه بالانطباق، ضروره ان طريقيه القطع لا تنطبق على طريقيه الامارات، لانها ليست مصداقاً لها، و كل مفهوم انما ينطبق على افراده في الخارج لاغيرها، فاذن لا يكفي جعل الطريقيه للأمارات في قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه، و حينئذ فعلى مدرسه المحقق النائيني (ره) اذا أرادت قيام الامارات مقام القطع الموضوعي و أصرت على ذلك، ان تلتزم بالتنزيل و هو تنزيل طريقيه الاماره منزله طريقيه القطع في اسراء حكمها اليها بالحكومه بعد ما لا يمكن ذلك بالانطباق.

والخلاصه: ان جعل الطريقيه و الكاشفيه للأمارات بدليل حجيتها لا يحقق وروده على دليل القطع الموضوعي الطريقي و لاحكومته عليه.

اما الاول فهو واضح، و اما الثاني فلعدم نظره الى انه في مقام توسعه طريقيه القطع بالتعبيد إلا بالتنزيل هذا، و لكن قد تقدم و سوف يأتي ان مدرسه المحقق النائيني (ره) لا تقول بالتنزيل، لأنها قد لجأت الى الالتزام بجعل الطريقيه و الكاشفيه للأمارات بديلا عن مسأله التنزيل تخلصاً عن الاشكال الوارد على هذه المسأله، كما لا يمكن الجمع بين جعل الطريقيه و التنزيل معاً في دليل واحد، لان التنزيل انما هو في طول جعل الطريقيه للامارات، و لا بد اولاً من افتراض ان المجعول في باب الامارات هو الطريقيه و الكاشفيه، ثم تنزيل طريقيتها منزله طريقيه القطع في اسراء حكمها إليها، و لا يمكن ان يكون دليل الحجيه متكفلاً لكلا

الأمرين معاً و في عرض واحد هما طريقيه الأماره و تنزيل طريقيتها منزله طريقيه القطع، لان الدليل ان دل على التنزيل فلا بد ان تؤخذ الطريقيه مفروغ عنها في المرتبه السابقه، باعتبار انها موضوع للتنزيل، و ان دل على الطريقيه ايضاً في عرض دلالتها على التنزيل، فمعناه ان الطريقيه لم تؤخذ مفروغ عنها في المرتبه السابقه و هذا كما ترى، ضروره انه لا يمكن الجمع بين هذين الأمرين الطولين يكون احدهما متفرعاً على فرض وجود الآخر في المرتبه السابقه في دليل واحد، نعم يمكن ان يكون مدلول دليل الحجيه تنزيل طريقيه الامارات الذاتيه بمنزله طريقيه القطع في اسراء حكمها اليها، و اما الجمع بين جعل الطريقيه لها و تنزيلها منزله طريقيه القطع، فهو لا يمكن في دليل واحد، و اما الاول فهو خلاف مفروض الكلام في المقام.

و دعوى انه يمكن ان يكون مفاد دليل الحجيه جعل الطريقيه للامارات المنزله منزله طريقيه القطع بجعل واحد، فيكون المجعول حصّه خاصه من الطريقيه و هي الطريقيه المنزله.

مدفوعه: اولاً- ان مدرسه المحقق النائيني (ره) لا تقول بجعل الطريقيه الخاصه للامارات، و انما تقول بجعل الطريقيه المطلقه لها بدون تقييدها بقيد خاص غير شروطها العامه.

و ثانياً ان المجعول في باب الامارات انما هو الطريقيه و الكاشفيّه لاثبات الواقع تنجزاً أو تعديراً لا الطريقيه المطلقه حتى بالنسبه الى الاثر المترتب على طريقيه القطع و لا الطريقيه الخاصه، لان دليل الحجيه لا يفي بشئ من ذلك كما سوف نشير اليه، و الحاصل انه لا يمكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعي

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هي ان مفاد دليل الحجية لو كان تنزير مؤدى الامارات منزله الواقع، فلا يعقل شموله لموارد القطع الموضوعى ثبوتاً كما تقدم.

و اما اذا كان مفاده جعل الطريقيه و العلميه تعبدًا، فعندئذ و ان امكن ثبوتاً قيام الامارات مقام القطع الموضوعى، إلا أنه لا يمكن الالتزام به فى مقام الاثبات، و اما لو كان مفاد دليل الحجية جعل المنجزيه و المعذريه، فعدم امكان شموله للأمارات فى موارد القطع الموضوعى ظاهر، لان مفاده جعل المنجزيه للأماره بالنسبه الى الواقع على تقدير الاصابه و المعذريه على تقدير الخطا، و لانظر له الى ان ما هو مترتب على القطع الموضوعى الطريقي من الأثر الشرعى فهو مترتب على الاماره ايضا، نعم لو كان مفاد دليل حجيه الامارات تنزير الاماره منزله القطع، كان مقتضى اطلاقه انها تقوم مقامه فى كلا الأثرين هما أثر الواقع و اثر نفس القطع، و لكن مفاده ليس كذلك جزماً، لوضوح ان دليل الحجية لا يدل على ان الاماره موضوع للحكم كالقطع و لو بالاطلاق.

و الخلاصه انه على ضوء هذا المسلك، فلا تقوم الأماره مقام القطع الموضوعى بدليل اعتبارها، لان مفاده جعل المنجزيه للأمارات و المعذريه، و على ضوء ذلك فالاماره انما تقوم مقام القطع الطريقي المحض فى التنجيز و التعذير و لانظر له الى قيامها مقام القطع الموضوعى فى ترتيب اثره عليها، و اما بناء على ما هو الصحيح من ان الحجية امر انتزاعى منتزع من امضاء الشارع سيره العقلاء الجاريه على العمل بها كاخبار الثقه و غيرها، فلا يستحيل شمول دليل

الحجيه ثبوتاً للأمارات في كلا-الموردين معاً أى موارد القطع الطريقي المحض و موارد القطع الموضوعى، و لكن سوف يظهر من خلال البحوث الآتية ان الدليل فى مقام الاثبات قاصر عن الدلاله على قيام الامارات مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

تمه البحث فى مقام الإثبات

و اما فى مقام الاثبات، فحيث ان عمده الدليل على حجيه الامارات السيره العقلانيه الجاربه على العمل بها، فهى قاصره عن الدلاله على قيام الامارات مقام القطع الموضوعى، و القدر المتيقن منها العمل بها لاثبات الواقع تنجيزاً أو تعديراً، لان النكته المبرره لعمل العقلاء بها هى اقوائيتها فى الكشف عن الواقع و اقر بيتها اليه، و ليس عملهم بها من جهه انها كالقطع فى الأثر المترتب على طريقيته، ضروره انه لالسان للسيره لكى يكون لسانها تنزيل الامارات منزله القطع حتى فى المترتب على طريقيته، و اما الادله اللفظيه من الآيات و الروايات، فهى لاتدل على اكثر من امضاء السيره و تأكيدها، و ان شئت قلت ان السيره حيث انها دليل لثبوتى، فلاتدل على التنزيل و لا على جعل الطريقيه و الكاشفيه للأمارات كاخبار الثقه و ظواهر الالفاظ و نحوهما، فتكون فاقده لكلا اللسانين و لاتدل على شى منهما، و حيث ان عمل العقلاء باخبار الثقه و ظواهر الالفاظ و نحوهما لايمكن ان يكون جزافاً و تعبداً، فلامحاله يكون مبنياً على نكته مبرره له و تلك النكه هى الاقربيه و الاقوائيه النوعيه الموجوده فيهما دون غيرهما، و على هذا فمعنى حجيتها عندهم انها مثبتة للواقع تنجيزاً أو تعديراً و قاطعه للعذر، و اما حجيتها شرعاً فهى منوطه بامضاء الشارع السيره و تقريرها، و يكفى فى امضاء هذه السيره التى هى مرتكزه فى أذهان العقلاء و

ثابته في اعماق نفوسهم السكوت و عدم الردع عنها.

و من هنا قد جرى بناء العقلاء على العمل باخبار ذى اليد دون غيره و بظواهر الالفاظ لابظواهر الافعال و هكذا، لان النكته المبرره لعملهم باخبار ذى اليد دون غيرها انما هي خبرويته، و هذه النكته غير موجوده في اخبار غيره، كما ان النكته الموجوده لعملهم باخبار الثقه دون غيرها و بظواهر الالفاظ لابظواهر الافعال، هي اقربيتها الى الواقع و الاقوائيه التي توجب الوثوق و الاطمئنان النوعى بها، و السيره دليل لبي فلا- اطلاق لها لكي يتمسك باطلاقها، و القدر المتيقن منها قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض، و اما قيامها مقام القطع الموضوعى، فلا سيره منهم عليه، كيف اذ ليس لدى العقلاء احكام و التزامات مترتبه على طريقته القطع، بان تكون طريقته موضوعاً لها لكي يدعى ان سيرتهم قد جرت على العمل بالامارات في موارد القطع الموضوعى ايضا و ترتيب احكامه عليها، بل لو كانت عندهم احكام و التزامات مترتبه على نفس طريقته القطع، فمع ذلك لم نحرز جريان سيرتهم على العمل بالامارات في موارد و ترتيب تلك الاحكام و الالتزامات عليها، فما هو المعلوم هو جريان سيرتهم على العمل بالامارات في موارد القطع الطريقي المحض و ترتيب آثار الواقع عليها من التنجيز و التعذير و يعاملون معها معامله القطع الطريقي.

و من هنا يظهر انه لاجعل و لا-مجعل في باب الامارات، اذ ليس في هذا الباب إلا-السيره العقلانيه على العمل بها، بملاك اقوائيتها في الكشف عن الواقع و اقربيتها إليه ذاتاً لا بالجعل، ضروره انه لاجعل في سيره العقلاء، و اما من قبل الشارع، فليس فيه إلا امضاء السيره، و يكفي في امضاءها سكوت المولى و عدم

الردع، فليس هنا جعل من قبل الشارع حتى يقال ان المجعول فيه الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعبدى، بل قد ذكرنا فى غير مورد و سوف تأتى الاشاره إليه ان هذا الجعل غير ممكن ثبوتاً، لانه لغو و جزاف و مجرد لقلقه لسان بدون ان يؤثر تكويننا فى الواقع، و اما الآيات و الروايات على تقدير تماميه دلالتها على حجيه الامارات، فهى ادله امضائيه و مؤكده للسيره لتأسيسيه، و على هذا الأساس أى على اساس ان الدليل على حجيه الامارات هو السيره العقلانيه لاغيرها، فليس بامكان أحد ان يقول بالجعل فى باب الامارات، لان السيره لاتدلّ على الجعل، بل انها تدل على ان عمل العقلاء بها ارتكازاً يكون مبنياً على نكته ذاتيه و هى اقربيتها الى الواقع من غيرها، و اما من قبل الشارع فليس إلا امضاء هذه السيره و تقريرها، و قدمرّ انه يكفى فى امضائها السكوت و عدم صدور الردع عنها، فاذن لايمكن تفسير الحجيه بجعل المنجزيه و المعذريه و لايجعل الطريقيه و الكاشفيه و لايجعل الحكم المماثل للحكم الواقعى فى صورته المطابقه و المخالف فى صورته المخالفه.

اما الاول فهو لايمكن ثبوتاً و اثباتاً، اما ثبوتاً فلان المنجزيه و المعذريه من آثار الحجيه و الحاكم بهما العقل، لان الاماره بعد اتصافها بالحجيه شرعاً، يحكم العقل بانها منجزه للواقع اذا أصابته، بمعنى انها توجب استحقاق الادانه و العقوبه على مخالفته، و عليه فمعنى انها منجزه للواقع أى انها موجهه لاستحقاق الأدانه و العقوبه على مخالفته، و من الواضح ان ذلك غير قابل للجعل.

والخلاصه: ان الاماره بذاتها لا تكون موجهه لاستحقاق العقوبه على مخالفه الواقع، و انما تكون موجهه لذلك بعد اتصافها بالحجيه شرعاً، فاذا كانت

حجه، كانت موجبه له و كونها موجبه له متفرع على حجيتها فى المرتبه السابقه، فلهذا لا يعقل ان يكون معنى الحجية المنجزيه و المعذريه، اما اثباتاً فحيث ان الدليل على الحجية السيره، فهو لا يدل على الجعل اصلاً، و اما امضاء الشارع لها، فليس معناه الجعل، لما عرفت من انه يكفى فى امضاءها سكوت الشارع و عدم الردع عنها، و من الواضح ان العدم لا يدل على الجعل.

و اما الثانى فهو ايضا لا يمكن ثبوتاً و اثباتاً، اما ثبوتاً فلما ذكرناه غير مره من انه لا يمكن جعل الطريقيه و الكاشفيه شرعاً للامارات كاخبار الثقه و نحوها، لادن جعلها لها بالحمل الشايح لا يمكن، باعتبار انه لا يؤثر تكويننا فى طريقيه اخبار الثقه الذاتيه و لا يجعلها أقوى و اقرب الى الواقع مما كانت عليه تكويناً و ذاتاً، بدهه ان الجعل الشرعى لا يؤثر فى التكوين، و الأ لزم كونه تكوينياً و هذا خلف انه لا وجود للجعل الشرعى إلا فى عالم الاعتبار و الذهن، فلو كان مؤثراً فى الأمر التكويني الخارجى، لكان خارجياً و هو كما ترى، و لهذا لا يمكن صدور مثل هذا الجعل من المولى الحكيم لأنه لغو و جزاف، و اما اثباتاً فلان امضاء الشارع السيره العقلانيه الجاريه على العمل باخبار الثقه و نحوها لا يدل على الجعل فضلاً عن جعل الطريقيه و الكاشفيه لها، لان معنى الامضاء تقرير هذه السيره و قبول عمل اصحابه و تابعيه بها و ان كان الدال على ذلك سكوته عن ردعه عن العمل بها، و اما سيره العقلاء فهى لا تكشف عن الجعل، و انما تكشف عن ان عملهم بها على اساس ان طريقيتها و كاشفيتها الذاتيه أقوى و اقرب الى الواقع من غيرها، و على هذا فمن الغريب ان مدرسه المحقق النائيني (ره) قد تبنت على ان الدليل على حجيه اخبار الثقه و ظواهر الالفاظ و نحوهما السيره

العقلائيّه الجاريه على العمل بها، و مع ذلك قد التزمت بان المجعول فى باب الامارات هو الطريقيّه و الكاشفيّه، مع ان السيره ساكته عن الجعل نهائيا و كذلك الامضاء، نعم ان الامضاء منشأ لانتزاع الحجيه لها بمعنى المنجزيه و المعذريّه، لان السيره الجاريه على العمل باخبار الثقه اذا كانت ممضاه شرعاً، كانت الاخبار منجزه عند الاصابه و معذره عند الخطأ.

واما الثالث و هو ان معنى الحجيه جعل الحكم الظاهري فى مؤديّات الامارات المماثل للحكم الواقعي فى صوره المطابقه و المخالف له فى صوره عدم المطابقه، فهو و ان كان ممكنا ثبوتاً، إلا انه لا يمكن اثباتاً، لان الدليل على الحجيه السيره و هى لاتدل على جعل المؤدى ظاهراً، كما ان امضاء الشارع السيره لايدل على الجعل اصلاً، نعم ان الامضاء منشأ لانتزاع الحجيه لها.

فالتتيجه ان حجيه اخبار الثقه و نحوها من الامارات لاتكون مجعوله فى الشريعه المقدسه باحد انحاء الجعل المشار اليها، و انما هى منتزعه لها و منشأ انتزاعها الامضاء الشرعي للسيره، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى انا لو سلمنا ان المجعول فى باب الامارات الطريقيّه و الكاشفيّه، فمع ذلك لا تقوم الامارات مقام القطع الموضوعي، لان السيره لاتدل على اكثر من قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض لعدم الاطلاق لها، و القدر المتقين منها ذلك، فاذن لادليل على قيام الامارات مقام القطع الموضوعي.

لحدّ الآن قد تبين ان الامارات الشرعيّه لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بدليل حجيتها على جميع الأقوال فى حجيه الامارات حتى على القول بان المجعول فى باب الامارات الطريقيّه و الكاشفيّه، لما تقدّم من انه على تقدير

تسليم هذا القول، فلا يدل دليل حججه إلا على طريقيه الامارات ولا يدل على انها كطريقيه القطع فى الأثر، و لهذا لا تقوم إلا مقام القطع الطريقي المحض دون الأعم منه من القطع الموضوعى الطريقي.

و اما على القول بان المجعول فى باب الامارات الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صورته المطابقه و المخالف له فى صورته المخالفه، فعلى تقدير تسليم هذا القول، فلا يدل دليل حججه الاعلى ان الحكم الواقعى ثابت لمؤدى الاماره ظاهراً و لانظر له الى الحكم الثابت لطريقيه القطع، و لهذا لا تقوم الا- مقام القطع الطريقي المحض دون الا- عمّ منه و من القطع الموضوعى الطريقي.

و اما على القول بان مفاد دليل حججه جعل المنجزيه و المعذريه للامارات، فعلى تقدير تسليم امكان هذا القول ثبوتاً و اثباتاً كما اختاره المحقق الخراسانى (ره)، انه لا يمكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعى على هذا القول، لوضوح ان الاثر الشرعى مترتب على طريقيه القطع الموضوعى لاعلى منجزيته، و انما تقوم مقام القطع الطريقي المحض.

و اما على القول بان حججه الامارات كاخبار الثقه منتزعه من امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها، فقد تقدم انه على هذا القول فلا مانع ثبوتاً من ان تقوم السيريه من العقلاء على قيام الامارات مقام القطع الموضوعى، كما انها تقوم مقام القطع الطريقي المحض، إلا- انها فى مقام الاثبات لم تقم على ذلك و انما قامت على قيامها مقام القطع الطريقي المحض و قد تقدمت الاشاره الى ذلك.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعى الطريقي بدليل حجيتها على جميع الاقوال فيها.

الأولى: ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (ره) من أن قيام الامارات مقام القطع الموضوعى مستحيل، لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى مدلول دليل واحد و هو دليل الحجية، غير تام من وجوه:

الأول: انه مبنى على ان يكون مفاد دليل الحجية التنزيل، و الأمر ليس كذلك.

الثانى: انه لا مانع من الجمع بين القطع الطريقي و القطع الموضوعى فى تنزيل واحد و هو تنزيل طريقته الاماره منزله طريقته القطع فى جميع آثارها من الشرعيه و العقلية.

الثالث: ان ما ذكره (ره) مبنى على ان المأخوذ فى دليل الحجية واقع الظن و القطع، و هو الظن و القطع بالحمل الشايع لدى الظان و القاطع مع ان المأخوذ فى لسان دليل التنزيل فى مقام الجعل هو مفهوم الظن و القطع، أى الظن و القطع بالحمل الأولى.

الثانية: ان صاحب الكفايه (ره) قد حاول فى تعليقه على الرسائل لدفع محذور الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى مدلول دليل الحجية بالالتزام بالدلاله الالتزامية فيه، بمعنى ان دليل الحجية يدل بالمطابقه على تنزيل المؤدى منزله الواقع، و بالالتزام على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى، و عليه فالقطع و الظن ملحوظان باللحاظ الآلى فى التنزيل الأول و باللحاظ الاستقلالى فى التنزيل الثانى، فاذن لا يلزم محذور الجمع بين اللحاظ

الآلى و الاستقلالى فى مدلول واحد لدليل الحجّيه، فان اللحاظ الآلى فى مدلول و اللحاظ الاستقلالى فى مدلول آخر و هو المدلول الالتزامى هذا. و لكن تقدّم ان هذه المحاوله غير صحيحه، إذلا منشأ للالتزام بالدلاله الالتزاميه.

الثالثه: انه (ره) قد اورد فى الكفايه على هذه المحاوله، ان دليل اعتبار الاماره لايمكن ان يدل على كلا التنزيلىن معاً أحدهما بالمطابقه و الآخر بالالتزام، لاستلزامه الدور، فان تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلى منزله القطع بالقواع الحقيقى، يتوقف على تنزيل المؤدى منزله الواقع من باب توقف الدلاله الالتزاميه على الدلاله المطابقيه من جهه، و من باب ان التنزيل الاول منقّح لموضوع التنزيل الثانى من جهه أخرى، و التنزيل الاول يتوقّف على التنزيل الثانى من باب ان تنزيل شى منزله جزء الموضوع، يتوقف على ان يكون الجزء الآخر محرزاً بالوجدان او بالتعبّد، و التنزيل و الاول غير محرز، فاذا يتوقف على الثانى.

الرابعه: ان محاولته (ره) فى تعليقه على الرسائل لاترجع الى معنى محصّل، لانها مبنيه على ان تكون لدليل الحجّيه دلاله التزاميه، و لكن تقدّم انه لامنشأ لها لاعرفاً بالارتكاز و لاعقلا- بدلاله الاقتضاء، كما ان ما ذكره (ره) فى الكفايه من الاشكال على المحاوله بلزوم الدور غير تام.

الخامسه: ذكر المحقق العراقى (ره) انه لامانع من تنزيل شى منزله جزء الموضوع، بلحاظ ما يترتب على الجزء من الأثر المعلق على انضمام الجزء الآخر إليه، و عندئذ فكلا التنزيلىن صحيح بنحو القضييه الشرطيّه، و لايرد عليه ما اورده المحقق الخراسانى (ره) من لزوم الدور و توقف كل من التنزيلىن على

الآخر على ما تقدّم تفصيله، و لكن ما ذكره المحقق العراقي (ره) لا يرجع الى معنى محصّل، لان الأثر المعلق على انضمام الجزء الآخر ليس اثر الجزء بل هو أثر الكل على تفصيل تقدّم.

السادسه: ذكرت مدرسه المحقق النائيني (ره) ان الامارات تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه بنفس دليل اعتبارها، بتقريب ان المجعول في باب الامارات كاخبار الثقه و نحوها الطريقيه و الكاشفيّه، و لكن تقدّم ان جعل الطريقيه و الكاشفيّه لآخبار الثقه و نحوها غير معقول ثبوتاً، اذ يستحيل ان يؤثّر الجعل تكويناً في طريقيّه آخبار الثقه التي هي أمر تكويني ذاتي، و إلاّ- لزم كون الجعل تكوينياً و هو كما ترى، و مع الأغماض عن ذلك، فلا- يمكن الالتزام به اثباتاً، لان الدليل على حجّيتها السير العقلائيّه الجاريه على العمل بها، و من الواضح ان السير لا تكشف عن الجعل عند العقلاء، كما ان امضاء الشارع السير لا يدل على الجعل، و مع الاغماض عن ذلك ايضاً و تسليم ان المجعول في باب الامارات هو الطريقيّه و الكاشفيّه، و لكن مع هذا لا تقوم الاماره مقام القطع الموضوعي لعدم احراز السير منهم على قيامها مقامه، و انما هي محرز على قيامها مقام القطع الطريقي المحض.

السابعه: ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي على القول بان المجعول فيها المنجزيه و المعذريّه، ضروره ان ما يترتب على طريقيّه القطع لا- يمكن ان يترتب على منجزيتها أو معذريتها بدليل اعتبارها، إلاّ- اذا كان لسانه تنزيل الاماره منزله القطع الموضوعي ولو بالاطلاق و هو غير ثابت، هذا اضافه الى ان هذا القول ثبوتاً غير ممكن.

الثامنة: ان حجتيه الامارات منتزعه من امضاء الشارع سيره العقلاء و بنائهم على العمل بها، و على هذا و ان امكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعى ثبوتاً، إلا ان الدليل فى مقام الاثبات قاصر عن ذلك، لان الدليل فى هذا المقام السيره العقلانيه و لم نحرز جريانها على العمل بالامارات فى موارد القطع الموضوعى و ترتيب آثاره عليها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هى ان الامارات الشرعيه لاتقوم مقام القطع الموضوعى الطريقي بدليل حجيتها مطلقاً، و على جميع الاقوال فى المسأله.

ص: ٢٨٥

اشاره

أما الكلام فى المرحله الثالثه، فيقع فى قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصفتى بدليل حجيتها، و لكن قد ظهر مما تقدم انها لاتقوم مقام القطع الموضوعى الطرىقى فضلا عن قيامها مقام القطع الموضوعى الصفتى.

و اما على القول بان الامارات تقوم مقام القطع الموضوعى الطرىقى، فعندئذ هل تقوم مقام القطع الموضوعى الصفتى أولا، و قبل الدخول فى هذا البحث ينبغى الاشاره الى ان للقطع الصفتى تفسيرين:

تفسيرين للقطع الصفتى

الاول: انه قدفسر القطع الصفتى بلوازمه و آثاره كاستقرار النفس و سكونها و ثباتها و خروجها عن حاله التردد و القلق الى حاله الثبات و الطمأنينه، و هذا التفسير مبنى على ان القطع اسم للأضافه الى المقطوع بالذات باضافه اشراقية، فاذن لايمكن تقسيم القطع الى قسمين:

أحدهما طرىقى و الآخر صفتى، بل القطع شى واحد و هو الاضافه المقومه للمقطوع بالذات، و اما اضافه المقطوع بالذات الى المقطوع بالعرض، فهى خارجه عن حقيقه القطع، و لهذا لا يكون المراد من القطع الصفتى فى مقابل القطع الطرىقى، لان القطع واحد ذاتا و حقيقه و لا يكون له فردان احدهما الصفتى و الآخر الطرىقى، بل له فرد واحد و هو اضافته الى المقطوع بالذات، و لذلك لا بد ان يراد من القطع الصفتى فى المقام لوازمه كاستقرار النفس و سكونها.

الثانى: انه قدفسر القطع الصّيه فته باضافته الى المقطوع بالذات، و القطع الطريقي باضافته الى المقطوع بالعرض، و على هذا فاذا اريد من القطع الصّيه فته التفسير الاول، فلاشبهه فى عدم قيام الامارات مقام القطع الصفتى بهذا المعنى بدليل اعتبارها، فانه لوقلنا بان دليل الاعتبار دليل لفظى و له اطلاق ومفاده التنزيل أى تنزيل المؤدى منزله الواقع بالمطابقه، و تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلى منزله القطع بالواقع الحقيقى بالالتزام، فمع ذلك لايدلّ على قيامها مقام القطع الصفتى بهذا التفسير، و انما يدل على قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي، لوضوح ان المراد من القطع بالواقع هو القطع الطريقي أى أضافته الى المقطوع بالعرض، و لايحتمل ان يكون المراد منه استقرار النفس و ثباتها، كما انه لااشعار فى دليل الاعتبار الى ان المراد منه استقرار النفس فضلا عن الدلاله، ضروره ان غايه مايمكن ان يدل عليه دليل الاعتبار هو تنزيل المؤدى منزله الواقع بالمطابقه، و تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلى منزله القطع بالواقع الحقيقى بالالتزام، و لايدل على اكثر من ذلك، و من الطبيعى ان هذا لايكفى فى قيامها مقام القطع الصّيه فته بمعنى ثبات النفس و استقرارها، نعم لو كان هناك دليل يدل على تنزيل الاماره منزله القطع الصفتى بمعنى استقرار النفس و ثباتها، فلامانع من الالتزام بذلك، إلا ان مثل هذا الدليل غير موجود، هذا، مضافا الى انه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فى قيام الامارات مقام القطع بدليل اعتبارها، و انه هل يدل على ذلك أو لا؟

هذا اضافته الى ان دليل الاعتبار ليس دليلا لفظيا فى المسأله لكى يكون له اطلاق يتمسك به، بل هو دليل لئبى كسيره العقلاء الجاريه على العمل باخبار

الثقة و ظواهر الالفاظ و نحوها، و القدر المتيقن منها هو أن الاماره تقوم مقام القطع الطريقي المحض و لاتدل على قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي فضلا عن الصيغتي، و ان اريد بالقطع الصيغتي اضافته الى المقطوع بالذات كما هو المشهور بين الاصحاب، فهل تقوم الاماره مقامه بهذا المعنى بدليل اعتبارها أولا؟

و الجواب: انا لو سلمنا ان دليل الاعتبار دليل لفظي و له اطلاق و مفاده التنزيل، فلا بد من التفصيل فى المسأله، فان كان القطع الصيغتي جزء الموضوع و جزئه الآخر الواقع، فعندئذ يمكن قيام الاماره مقامه بعين ملاك قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي و هو دفع اللغويه عن كلام المولى، فانه يتطلب الالتزام بالدلاله الالتزاميه لدليل الاعتبار، و لكن قد ظهر مما تقدم ان هذا فرض فى فرض لواقع موضوعي له.

و اما اذا كان تمام الموضوع، فعندئذ و ان قلنا بان دليل الاعتبار دليل لفظي و مفاده تنزيل المؤدى منزله الواقع، و لكن مع هذا لاتدل على التنزيل فى هذا الفرض، لان من اركانه وجود الاثر الشرعى للمنزل عليه، و المفروض انه لا اثر له فى ذلك الفرض، و الاثر فيه انما هو مترتب على القطع الصيغتي فقط و لا على الواقع حتى يصح تنزيل المؤدى منزلته، و اما بالنسبه الى تنزيل صفه الظن بمنزله صفه القطع، فهو لا يدل عليه و لانظر له الى ذلك، لمامر من انه ناظر الى تنزيل المؤدى منزله الواقع، هذا لو كان دليل الاعتبار دليلا لفظيا، و اما اذا كان سيره العقلاء فالأمر واضح، لأنها لاتدل على قيام الامارات مقام القطع الموضوعى مطلقا، و انما تدل على قيامها مقام القطع الطريقي المحض، و قد تقدم

ان الدليل على حجيه الامارات انما هو سيره العقلاء فحسب لاغيرها، و اما الادله اللفظيه فبأجمعها تكون مفادها التأكيد والامضاء
لالتأسيس.

عدم قيام الامارات مقام القطع الموضوعى مطلقا

فالتتيجه ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعى مطلقا، بل لو سلمنا قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي، فلا تقوم مقام
القطع الموضوعى الصفتي بنفس دليل اعتبارها، و اما قيامها مقام القطع الصفتي بدليل آخر، فلان منع منه ولكنه خارج عن محل
الكلام.

نتائج البحث

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بالنتائج التاليه.

الاولى: ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعى بدليل اعتبارها لا الموضوعى الطريقي و لا الموضوعى الصفتي.

الثانيه: انه على تقدير تسليم ان الاماره تقوم مقام القطع الموضوعى الطريقي، فهل قيامها مقامه فى طول قيامها مقام القطع
الطريقي المحض اوفى عرضه؟

و الجواب: ان ذلك يختلف باختلاف لسان دليل الاعتبار، فان كان لسانه تنزيل المؤدى منزله الواقع بالمطابقه، و تنزيل الظن
بالمؤدى التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى بالالتزام، فيكون قيام الامارات مقام القطع الموضوعى فى طول قيامه مقام القطع
الطريقي المحض، و ان كان لسانه تنزيل الاماره منزله القطع، كان مقتضى اطلاقه انها بمنزله فى مطلق الآثار، سواء اكانت مرتبه
على نفس القطع أم كانت مرتبه على متعلقه، و عندئذ فلا يكون قيام الامارات مقام القطع الموضوعى فى طول قيامها مقام القطع
الطريقي بل فى عرضه، و ان كان لسانه جعل الطريقيه و الكاشفيه، فايضاً كذلك، و تظهر الثمره بين الفرضين.

فعلى الفرض الاول اذا سقطت الدلاله المطابقه، سقطت الدلاله الائتمانيه ايضا، و على هذا فاذا لم يكن للواقع اثر، فلا يمكن تنزيل المؤدى منزله الواقع، لان التنزيل على المشهور متقوم باركان ثلاثه، المنزل و المنزل عليه و الأثر الشرعى المترتب على المنزل عليه، فاذا لم يكن للمنزل عليه اثر شرعى فلا تنزيل، لانتفائه بانتفاء أحد اركانه، فاذا أنتفى المدلول المطابقى و هو تنزيل المؤدى منزله الواقع، انتفى المدلول الائتمانى ايضاً.

و على الفرض الثانى، فلا يسقط التنزيل الثانى بسقوط التنزيل الاول، لانه فى عرضه لا فى طوله لكى يدور مداره وجوداً و عدماً.

الثالثه: ان دليل الاعتبار لو كان مفاده تنزيل مؤدى الامارات منزله الواقع، فلا بد من افتراض ان للواقع اثراً شرعياً حتى يصح التنزيل، باعتبار ان ترتب الاثر الشرعى على المنزل عليه من احد أركانه، و نتيجه ذلك انه لا يشتمل الامارات التى لا يترتب اثر شرعى على مؤدياتها فى الواقع، و عليه فلا تكون الامارات فى هذه الموارد حجه، و على ضوء ذلك فلا تشمل ادله الحجيه الامارات و الاصول العمليه الشرعيه فى ابواب الحيض و النفاس و الاستحاضه، فان احكام هذه الابواب مختصه بالنساء و لا اثر لها بالنسبه الى المجتهد، فاذن لا تكون الامارات القائمه على تلك الاحكام حجه عند الفقيه، لان ادله الاعتبار لا تشملها، باعتبار انه لا أثر لمؤدياتها فى الواقع بالإضافة الى المجتهد، و يترتب على ذلك انه لا يجوز له الافتاء باحكام الحيض و النفاس و الاستحاضه، لانه غير عالم بها لا بالوجدان و لا بالتعبد، و موضوع جواز الافتاء هو العلم بالأحكام الشرعيه الأعم من الوجدانى و التعبدى، و المفروض ان المجتهد

لا يكون عالماً بالأحكام المذكوره لا وجداناً ولا تعبداً، اما الاول فهو واضح، و اما الثانى فإنه منوط بحجّيه الامارات القائمه عليها او الاصول العمليه الشرعيه، و قدمر انها لا تكون حجّه بالنسبه إليه، فلهذا لا يكون عالماً بها اصلاً، و عندئذ فلا يجوز له الإفتاء بها لأنه داخل فى الفتوى بغير علم.

و اما التنزيل الثانى و هو تنزيل الظن بالمؤدى منزله القطع بالواقع، فان كان فى طول التنزيل الاول فهو يسقط بسقوط الاول، لان المدلول الالتزامى يتبع المدلول المطابقى حدوداً و بقاءً و يدور مداره وجوداً و عدماً، و على هذا فلا يمكن للفقيه الافتاء باحكام الحيض و النفاس و الاستحاضه لعدم علمه بها أصلاً ولو تعبداً.

نعم لو قلنا بان التنزيل الثانى فى عرض التنزيل الاول و لا يتوقف عليه، فعندئذ يكون الساقط هو التنزيل الاول دون الثانى، و على هذا فيجوز للفقيه ان يفتى بالاحكام المذكوره، هذا كله بناءً على ان يكون مفاد دليل الاعتبار التنزيل، ولكن قد تقدّم ان هذا مجرد فرض لا واقع موضوعى له، فان عمده الدليل على حجّيه الامارات كاخبار الثقه، سيره العقلاء، فانها جاريه على العمل بها بملاك الطريقيه و الكاشفيه الذاتيه، و حيث ان الشارع أمضى هذه السيره، فيكون امضائه منشأ لانتزاع الحجّيه لها شرعاً، و على هذا فلا يعتبر فى حجّيه الامارات ان يكون لمؤدياتها أثر شرعى فى الواقع، بل أنّها حجّه و ان لم يكن لها أثر شرعى فى المرتبه السابقه، إذ يكفى فى حجّيتها ترتب اثر شرعى على اثباتها بها فى الواقع كجواز الاخبار بشبوتها او جواز الافتاء به، فاذا قال ثقّه ان ماء الدجله احلى من ماء الفرات، كان قوله حجّه و تثبت به حلاوه ماء الدجله،

فعدنذ يجوز الاخبار بها، و كذلك الحال فى الامارات القائمه على احكام النساء، فانها تكون مشموله للسيره و تدل على حجيتها شرعا، و حينئذ تكون مثبتة لتلك الاحكام، فاذا ثبتت عند الفقيه، جازله الافتاء بها، فانها تحقق موضوع جواز الافتاء و ان لم يكن لها اثر شرعى فى المرتبه السابقه بالنسبه الى الفقيه، و لكن يكفى فى حجيتها و عدم كونها لغواً، ترتب الاثر الشرعى على اثبات الواقع لاعلى وجوده الواقعى، هذا تمام كلامنا فى قيام الامارات مقام القطع باقسامه الثلاثه:

١ - القطع الطريقى المحض.

٢ - القطع الموضوعى الطريقى.

٣ - القطع الموضوعى الصفى.

فى قيام الأصول العمليه الشرعيه مقام القطع

اشاره

واما الكلام فى الاصول العمليه الشرعيه، فيقع تارة فى الاصول العمليه غير المحرزه كاصاله البراءه و اصاله الاحتياط و نحوهما، و اخرى فى الاصول المحرزه كالاستصحاب و اصاله الفراغ و اصاله التجاوز.

فى قيام الأصول العمليه غير المحرزه

اشاره

اما الاصول غير المحرزه فقد ذكر السيد الاستاذ (ره) انها لاتقوم مقام القطع الطريقى، و قد افاد فى وجه ذلك ان قيام شى مقام آخر متقوم بثلاثه عناصر:

الاول: المقيم.

الثانى: المقام.

الثالث: الأثر المترتب على المقام، و حيث ان مفاد اصاله البراءه الشرعيه التعدير، و مفاد اصاله الاحتياط الشرعيه التنجيز، فلا يكون هناك شى يقوم

ص: ٢٩٣

مقام القطع الطريقي فى التنجيز و التغدير هذا.

مناقشه كلام السيد الأستاذ قدس سره

و لكنه قابل للمناقشه، و ذلك لأن مفاد اصاله البراءه الشرعيه نفى الحكم الواقعى ظاهراً فى موارد الشك فيه مع ثبوت المقتضى له فيها، و حيث ان مصلحه الترخيص مصلحه نوعيه فهى أهم من مصلحه الواقع التى هى مصلحه شخصيه، فمن أجل ذلك جعل الترخيص الظاهرى او ما يلازمه كنفى الحكم الواقعى فى الظاهر او عدم ايجاب الاحتياط، فان لازمه الترخيص و يترتب على ذلك التغدير، لا- ان مفاد اصاله البراءه التغدير، لان مفادها اما نفى الحكم الواقعى المشكوك فى مرحله الظاهر او الترخيص الظاهرى، و على كلا- التقديرين فالتغدير مترتب عليه لا- أنه مفادها، فاذا لامنع من قيام اصاله البراءه الشرعيه مقام القطع فى التغدير، و مفاد اصاله الاحتياط الشرعيه عبارته عن جعل حكم طريقى بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعيه و مالها من المبادئ و الملاكات و لاشأن له فى مقابل تلك الاحكام غير تنجيزها عند الاصابه، و ليس الاحتياط الشرعى عبارته عن نفس تنجيز الواقع حتى يقال انه ليس هنا شى آخر غيره لكى يقوم مقام القطع الطريقي فيه، و على هذا فلامنع من قيام اصاله الاحتياط مقام القطع الطريقي فى التنجيز.

و ان شئت قلت ان اصاله البراءه الشرعيه مجعوله فى الشريعه المقدسه و أثرها التغدير لانها عبارته عن التغدير، كيف فان التغدير حكم عقلى غير قابل للجعل، و كذلك اصاله الاحتياط، فانها مجعوله شرعاً و أثرها تنجيز الواقع لانها عبارته عن التنجيز، كيف فان التنجيز حكم عقلى و غير قابل للجعل الشرعى و عبارته عن ادراك العقل استحقاق الادانه و العقوبه، نعم البراءه

العقلية عبارته عن حكم العقل بالتعذير، كما ان الاحتياط العقلي عبارته عن حكم العقل بالتنجيز، و ما ذكره السيد الاستاذ (ره) انما يتم في البراءة و الاحتياط العقلين لافي البراءة و الاحتياط الشرعيين.

في قيام الأصول العملية المحرزه

اشاره

واما الاصول العملية المحرزه كالاستصحاب أو نحوه، فقد ذكر السيد الاستاذ (ره) انها تقوم مقام القطع الطريقي و الموضوعي بنحو الطريقيه بنفس دليل اعتبارها، و قد أفاد في وجه ذلك ان هذه الاصول من حيث كونها ناظره الى الواقع، فيكون المجعول فيها الطريقيه و العلم التعديدي، و لهذا بنى (ره) على انها من الامارات وان كانت دون سائر الامارات، فاذا ن تقوم مقام القطع الطريقي المحض في تنجيز الواقع و التعذير، و تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بالحكمه أي بتوسعه الموضوع، فان دليل اعتبارها يوسع دائره الموضوع و هو طريقيه القطع و يجعله أعم من الطريقيه الحقيقيه و الطريقيه التعديديه، و بكلمه ان دليل اعتبار هذه الاصول قد أوجد فيها صفتان:

الاولى: صفه المنجزيه و المعذريه.

الثانيه: صفه الاحراز و الطريقيه، و بلحاظ اتصافها بالأولى تقوم مقام القطع الطريقي المحض في التنجيز و التعذير، و بلحاظ اتصافها بالثانيه تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي هذا.

نقد كلام السيد الأستاذ قدس سره

و لناخذ بالنقد عليه، اما اولاً فلما تقدم من ان الاماره كاخبار الثقه و نحوها التي هي أقوى منها لاتقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بنفس دليل اعتبارها فضلاً عن هذه الاصول العمليه، نعم بناءً على ان يكون مفاد دليل الاعتبار التنزيل، بتقريب انه يدل على تنزيل المؤدى منزله الواقع بالمطابقه و

ص: ٢٩٥

على تنزيل الاستصحاب منزله القطع بالدلاله الالتزاميه يقوم مقام القطع الموضوعى الطريقي، و لكن تقدم ان مفاد دليل الاعتبار ليس هو التنزيل، و على تقدير تسليم انه التنزيل، إلا انه لامناً للدلاله الالتزاميه لاعرفاً و لاعقلاً على تفصيل تقدم، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انه لا يمكن ان يكون المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه و الكاشفيّه ثبوتاً و اثباتاً، اما ثبوتاً فلان اليقين بالحاله السابقه لا يتطلب بقائها فى ظرف الشك، باعتبار ان شأن اليقين الكشف عن الواقع على ما هو عليه من دون ان يكون له دخلاً فى حدوثه او بقاءه، لان حدوثه و بقاءه تابعان لعلته كذلك، و اما نفس الحاله السابقه التى هى عبارته عن اول وجود الشى لا تتطلب بقائها فى ظرف الشك فيه، لان الوجود الاول للشى ليس عله لوجوده الثانى الذى يعبر عنه بالبقاء، إذ كما ان وجوده الاول الذى يعبر عنه بالحدوث بحاجه الى عله، كذلك وجوده الثانى بعين الملاك هو ان الممكن عين الفقر و الربط بالعله، لانه شى له الربط و الفقر، و لافرق فى ذلك بين وجوده الاول و وجوده الثانى و الثالث و هكذا، فانه يدور مدار علته حدوثاً و بقاءً، و يستحيل ان يستقل الممكن فى وجوده و يستغنى عن العله بقاءً، و إلا فهو واجب و ليس بممكن، و هذا خلف، و على هذا الاساس بقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك بحاجه الى بقاء علتها و لا يكون حدوثها عله لبقائها.

و الخلاصه ان حدوث الحاله السابقه لا يقتضى بقاءها و لاعدم بقائها، فهو لاقتضاء بالنسبه الى كلتا الحالتين معاً، و نتيجة ذلك ان الحاله السابقه المتيقنه بما هى حاله سابقه متيقنه، لا تصح ان تكون اماره على البقاء، و على هذا فجعل

الطريقيه و الكاشفيّه لها مجرد لقلقه لسان، فلا يعقل ان يكون مؤثراً، لاستحاله ان يكون الجعل الشرعى مؤثراً فى التكوين، لان الجعل الشرعى لا وجود له فى عالم الخارج حتى يكون مؤثراً فيه، و الا لكان خارجياً لا اعتبارياً و هذا خلف.

و اما اثباتاً فعلى تقدير تسليم امكان جعل الطريقيه و العلم التبعدي للحاله السابقه، فلا يمكن الالتزام به فى مقام الاثبات، و ذلك لان لسان روايات الاستصحاب ليس نفي الشك تعبداً، و انما هو النهى عن نقض اليقين بالشك، و حيث ان اليقين فى ظرف الشك غير موجود، فلا يكون النقص حقيقياً، فاذا لامحاله يكون النهى عن نقض آثار اليقين فى ظرف الشك، و معنى ذلك العمل على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك فى بقائها تعبداً.

و الخلاصه ان مفاد روايات الاستصحاب ليس جعل الاستصحاب طريقاً و علماً تعبداً، بل مفادها النهى عن نقض اليقين بالشك عملاً، لان النهى عن النقص ارشاد الى وجوب الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك تعبداً بدون اى اشاره فيه الى جعل الطريقيه للحاله السابقه، و من هنا قلنا ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزه، و تفصيل ذلك يأتى فى مبحث الاستصحاب.

فى قيام قاعدتى الفراغ و التجاوز

و اما قاعده الفراغ و التجاوز، فحجيتها مبنيه على الطريقيه و الكاشفيّه النوعيه فى ظرف العمل، حيث انهما من الاصول العقلايه التى قد بنى العقلاء عليها، على أساس اصاله عدم الغفله، و الروايات الوارده فى هاتين القاعدتين يكون مفادها امضاء بناء العقلاء على العمل بهما لا تأسيساً لهما، و من الواضح ان مقتضى بناء العقلاء عليهما قيامهما مقام القطع الطريقي فحسب و لانباء منهم على

قيامهما مقام القطع الموضوعى، و تفصيل الكلام فى هاتين القاعدتين يأتى فى اواخر بحث الاستصحاب.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان الاصول العمليه الشرعيه من الاصول المحرزه و غيرها لاتقوم مقام القطع الموضوعى مطلقا حتى القطع الموضوعى الطريقي فضلاً عن الصفتى، و انما تقوم مقام القطع الطريقي المحض فحسب هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان الامارات لاتقوم مقام القطع الموضوعى الصفتى و ان قلنا بقيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي.

ص: ٢٩٨

بعد الفراغ عن حجتيه القطع فى نفسه و أنها غير قابله للمنع و الردع، ضروره انه لا يمكن ردع القاطع عن العمل بقطعه و ان كان قطعه حاصلًا من الاسباب غير العاديه، و لكن مع هذا ذهب جماعه من الاخباريين الى تخصيص حجتيه القطع بالقطع الحاصل من الكتاب و السنه، و اما الحاصل من الدليل العقلى فهو لا يكون حجه، و لتعيين مقصود الاخباريين من الدليل العقلى الذى لا يكون حجه لابد من تقديم مقدّمه، و هى ان الدليل العقلى ينقسم الى اربعة أقسام:

الاول: الدليل العقلى النظرى كادراك العقل المصالح و المفاسد الواقعتين.

الثانى: الدليل العقلى العملى كحكم العقل بحسن الصدق و قبح الكذب و حسن العدل و قبح الظلم.

الثالث: الملازمات العقلية غير المستقله كالملازمه بين وجوب شى ووجوب مقدمته.

الرابع: الدليل العقلى الظنى كالتقياس و الاستحسان و نحوهما.

و محل النزاع بين الاصوليين و الاخباريين انما هو فى القسم الاول و الثانى دون الثالث و الرابع، اما الثالث و هو الملازمات العقلية غير المستقله، فان الاخباريين لا ينكرون تلك الملازمات، و اما الرابع و هو الدليل العقلى الظنى، فهو لا يكون حجه عند الاماميه بلافارق فى ذلك بين الاصوليين و الاخباريين.

فاذن يقع الكلام فى مقامين:

الاول: فى الدليل العقلى النظرى.

الثانى: فى الدليل العقلى العملى.

اما المقام الاول: فى الدليل العقلى النظرى و كلام الأخباريين فى الدليل العقلى النظرى و الرد عليه

اشاره

اما الكلام فى المقام الاول، فان اراد الاخباريون بذلك ان القطع بالحكم الشرعى المولوى من ادراك العقل مصلحه ملزمه فى فعل غير مزاحمه او مفسده ملزمه فى آخر كذلك لا يكون حججه.

فيرد عليه اولاً: انه غير معقول، ضروره انه لا يمكن تخصيص حجيه القطع بحصه خاصه منه و هى القطع بالحكم الشرعى الحاصل من الكتاب والسنة، لما تقدم فى مستهل بحث القطع ان حجيه ذاتيه بالذاتى باب البرهان، و لا يعقل التفكيك بينهما إلا بالتصرف فى موضوعه او متعلقه، على اساس ان حجيه القطع منوطه بكونه متعلقاً بحكم الزامى مولوى و إلا فلا يكون حججه، و على هذا فللمولى ان يرفع اليد عن مولويته، فاذا رفع المولى يده عن مولويته حكم المقطوع، سقط القطع عن الاعتبار و الحجيه بسقوط مولويته متعلقه، و اما مع افتراض عدم ذلك، فلا يعقل رفع اليد عن حجيه القطع و انتفائها إلا بانتفائه، و على هذا فاذا حصل القطع بالحكم الشرعى المولوى من الدليل العقلى، فلا يمكن القول بأنه غير حججه، و ان ارادوا بذلك ان الاحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه مختصه للعالم بها من خصوص الكتاب و السنة و لا تكون ثابتة للعالم بها من الدليل العقلى، و معنى هذا هو ان العلم بالاحكام الشرعيه من الكتاب و السنة خاصه مأخوذ فى موضوع نفسها، و بانتفاء هذا العمل تنتفى الاحكام الشرعيه بانتفاء موضوعها، و اما العلم الحاصل من الدليل العقلى بها، فهو غير

مأخوذ في موضوعها.

فيرد عليه ان ذلك و ان كان ممكناً ثبوتاً، لما تقدّم من انه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول، و لا يلزم من ذلك أى محذور في مقام الثبوت، إلا انه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لان الالتزام به في هذا المقام بحاجه الى دليل و لادليل عليه، بل الدليل على الخلاف موجود و هو اطلاقات الكتاب و السنّه، فان مقتضى هذه الاطلاقات و عدم الدليل على تقييدها بالعالم بها، ثبوت الاحكام الشرعيّه مطلقاً للعالم و الجاهل.

تمسك الأخباريين بالروايات و الرد عليهم

اشاره

و دعوى ان الدليل على التقييد موجود و هو الروايات التي كان الإخباريون متمسكين بها على عدم حجيه الدليل العقلي و اشار إليها شيخنا الانصارى (ره) كالروايات الداله على ان دين الله لا يصاب بالعقول(1) و نحوها، فان هذه الروايات تصلح ان تكون مقيده لتلك الاطلاقات.

مدفوعه بان هذه الروايات لا تصلح للتقييد، فان احتمالاتها أحد أمور:

المحتمل الأول في الروايات انها في مقام التوبيخ على التساهل و التسامح في الفحص عن الأدله الشرعيه و التوغّل في الادله العقليه بدون التحقيق و النظر الى جهات المسأله

الاول: انها في مقام التوبيخ على التساهل و التسامح في الفحص عن الأدله الشرعيه و التوغّل في الادله العقليه بدون التحقيق و النظر الى جهات المسأله، و ان دين الله لا يصاب بالعقول كما يظهر ذلك بوضوح من صحيحه أبان بن تغلب عن الصادق (عليه السلام) (قال قلت له، رجل قطع أصبع من اصابع المرأه، كم فيها من الديه؟ قال عشر من الابل، قال قلت اصبعين، قال عشرون، قلت قد قطع ثلاثاً، قال ثلاثون، قلت قطع اربعاً، قال عشرون، قلت سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون و يقطع اربعاً فيكون عليه عشرون الى ان قال، ان الذى جاء به شيطان، قال مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله (صلى الله عليه و آله) ان المرأه تعاقل الرجل الى

ص: ٣٠١

١- (١). فرائد الاصول: ص ١٢ و وسائل الشيعه ج ١٩: ص ٢٦٨ ب ٤٤ من ديات الاعضاء.

ثلث الديه، فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف، يا ابان انك أخذتني بالقياس، السنه اذا قيست محق الدين.(1) فانها تدل على توييخ ابان من جهه تسرعه فى الحكم معتمداً على الدليل العقلى الظنى و ترك التحقيق و الفحص عن الادله الشرعيه و التأمل فيها، و لاتدل على تقييد اطلاقات الكتاب و السنه بالعالم بالاحكام الشرعيه الحاصل منهما لا لأعم منهما و من الدليل العقلى، و من هنا لاشعار فيها على هذا التقييد فضلاً عن الدلاله.

و الخلاصه ان هذه الصحيحه و ما شاكلها انما هى فى مقام بيان مسأله أخرى، و هى انه لايمكن الاعتماد على الدليل العقلى الظنى فى المسأله و ترك الفحص و التحقيق فى الادله الشرعيه فيها.

المحتمل الثانى انها فى مقام بيان بطلان العباده بدون معرفه الامام (عليه السلام) و الثالث: انها تدل على المنع من استنباط الاحكام الشرعيه من الادله العقليه الظنيه

الثانى انها فى مقام بيان بطلان العباده بدون معرفه الامام (عليه السلام)، و هذا يعنى ان مفاد هذه الروايات شرطيه الايمان بالولايه فى صحه العبادات كشرطيه الاسلام.

و الخلاصه ان هذه الروايات تدل على ان الايمان بولايه ائمه الاطهار (عليهم السلام) شرط فى صحه العبادات كسائر شروط صحتها، و لانظر لها الى تقييد اطلاقات الادله بالعالم بالاحكام الشرعيه من الكتاب و السنه فقط.

الثالث: انها تدل على المنع من استنباط الاحكام الشرعيه من الادله العقليه الظنيه كالقياس و الاستحسان و نحوهما، و لهذا أجمع فقهاء الاماميه تبعاً للأئمه (عليهم السلام) على عدم الاعتماد عليها و العمل بها خلافاً لجمهور من فقهاء العامه، فانهم بنوا على العمل بها، هذه هى محتملات هذه الروايات، ثم ان الظاهر

ص: ٣٠٢

١- (١). وسائل الشيعه ج ١٩ ص ٢٦٨ ب ٤٤ من ديات الاعضاء ح ١.

منها عرفاً هو الاحتمال الأخير، كيف كان فهذه الروايات اجنبية عن محل الكلام و لا تدل على التقييد.

وثانياً: ان مراد الاخبارى من عدم حجية العقل النظرى ليس تقييد الاحكام الشرعيه بالعالم بها من الكتاب و السنه فقط، بل هم كالاصولى يرون ان الاحكام الشرعيه مشتركه بين العالم و الجاهل، غايه الأمر ان العلم الحاصل بها من الادله العقليه لا يكون حجه فى مقام الاثبات، بينما العلم الحاصل بها من الكتاب و السنه حجه.

و الخلاصه انهم لا يقولون بان دائره الجعل مضيقه و مقيده بجعل حصه خاصه من الاحكام الشرعيه و هى المقيده بالعالم بها من خصوص الآيات و الروايات، بقريته انهم قد صرحوا بان القطع بالحكم الحاصل من الدليل العقلى لا يكون حجه من باب السالبه بانتفاء المحمول، لا انه ليس قطعاً بالحكم من باب السالبه بانتفاء الموضوع.

و ان ارادوا و بذلك انه لا يحصل اليقين بالحكم الشرعى من الادله العقليه، معللاً كثره وقوع الاشتباه و الخطا فيها و هى يمنع عن حصول اليقين بالحكم الشرعى منها، و هذا هو الظاهر من كلمات الاخباريين فى المسأله و لاسيما من المحدث الاسترabadى حيث قال، ان العلوم التى تكون مباديها و موادها حسيه او قريبه من الحس كالعلوم الرياضيه مثل علم الحساب و الهندسه و نحوهما، لا يقع فيها الخطأ و

الاشتباه إلا نادراً، لأن الخطأ لا يقع إلا في المادة أي مادة القضية دون صورتها، لأن المنطق عاصم عن الخطأ في الصورة، واما العلوم النظرية التي لا تكون مادتها محسوسه ولاقريبه من الحس كالفلسفه ونحوها، فوقع الخطأ والاشتباه فيها شايح، حيث انه ليس في المنطق قاعده تمنع عن الخطأ في المادّه، فان الشكل الاول انما يمنع عن الخطأ في الصورة لافي الماده، و كثره وقوع الخطأ و الاشتباه في الادله العقلية، تمنع عن حصول اليقين بالحكم الشرعي منها، فان ارادوا ذلك.

فيرد عليه اولاً- النقص بسائر العلوم النظرية كعلم الاصول و الفقه و ماشاكلهما، فان الخطأ و الاشتباه في هذه العلوم أيضاً كثير نظرياً و تطبيقياً، و من هنا يكون الاختلاف بين الفقهاء و الاصوليين في المسائل النظرية المعقده موجود غالباً، فلو كانت كثره الخطأ و الاشتباه في الادله العقلية النظرية مانعه عن حصول اليقين بالحكم الشرعي منها، لكانت مانعه عن حصول اليقين به من القواعد الاصولية و الفقهية ايضاً بنفس الملاك مع ان الأمر ليس كذلك، و النكته فيه ان ماده هذه العلوم جميعاً ماده نظريه لاتكون محسوسه ولاقريبه من الحس، و لافرق من هذه الناحيه بين كافه العلوم النظرية العقلية و غيرها، فان الجميع على مستوى واحد من جهه وقوع الخطأ و الاشتباه فيها نظرياً و تطبيقياً، مع ان الاخباريين يقولون بحصول اليقين من القواعد الاصولية و الفقهية، فاذن ما هو جوابهم عن هذا النقص.

و ثانياً بالحل فان كثره وقوع الخطأ و الاشتباه في الادله العقلية النظرية لاتمنع عن حصول اليقين منها بالحكم الشرعي للممارس لها في طريق عمليه الاستنباط، والسرف في ذلك هو ان المستدل بكل دليل عقلي نظري يقوم على اساس وجدانه العقلي بالتتبع و الفحص و التفكير في تنقيح الصغرى و مقدماتها و شروطها و طرق اثباتها، فاذا علم بتحققها بما لها المقدمات و الشروط، كان

تطبيق الكبرى عليها قطعياً، فاذا كان قطعياً كانت النتيجة ايضاً كذلك، و من الواضح ان وجدانه في هذا الدليل العقلي الذي أفاد القطع بالحكم الشرعي لا يتأثر بالخطأ و الاشتباه في دليل عقلي آخر، ضروره ان الخطأ فيه لا يؤثر في قطعه بصحه هذا الدليل، لان منشأ الخطأ في الدليل النظري احد أمور:

منشأ الخطأ في الدليل النظري

الاول: عدم القدره الفكرية الذاتيه.

الثاني: عدم المقدره العمليه.

الثالث: الغفله عما هو دخيل في تكوين المسأله وفق شروطها العامه.

الرابع: عدم استيعاب كافه ما له دخل في تكوينها.

و اما المستدل في هذا الدليل العقلي يرى ان جميع مؤهلات عمليه الاستنباط موجوده فيه و لا يحتمل الخطأ فيها، لانه اذا رأى في نفسه مقدره فكريه و علميه و انه غير غافل عما له دخل في هذه العمليه، حصل له اليقين بالحكم الشرعي، فاذن يكون منشأ الخطأ شئ و منشأ الاصابه شئ آخر و لا يرتبط احدهما بالآخر.

و بكلمه ان عقله في عمليه الاستنباط لا يتأثر بالخطأ و اشتباه شخص آخر في مورد آخر في تلك العمليه، باعتبار ان خطأه من جهه عدم توفر جميع الشروط و المؤهلات المتقدمه فيه، بينما تلك الشروط و المؤهلات متوفره فيه، بل ان عقله لا يتأثر بخطأ الآخر في نفس المسأله فضلاً عن سائر المسائل، باعتبار ان خطأ الآخر فيها مستند الى عدم توفر المؤهلات المذكوره فيه كافه، بينما هو يرى توفرها فيه، و لذلك امثله كثيره في الفقه، منها مسأله اعتبار اذن الأب في صححه نكاح بنته الباكر و عدم اعتباره، و هذه المسأله مسأله، معقده في الفقه من جهه ان

الروايات فى هذه المسأله على اصناف مختلفه، فلذلك اختلف الفقهاء فى الجمع بين هذه الروايات بتمام اصنافها و علاج المعارضه بينها، فذهب بعضهم الى امكان الجمع العرفى بينها لوجود شواهد فيها على هذا الجمع، و ذهب بعض آخر الى المعارضه بينها و لا بد من الرجوع الى مرجحات بابها، و من هنا أفتى بعضهم بعدم اعتبار اذن الأب أو الجد من قبل الأب، و الآخر ذهب الى الاحتياط، و الثالث الى اعتبار اذنه، مثلاً- من ذهب الى اعتبار اذنه كاذن البنت فى صحه عقد النكاح، و ان هذا هو مقتضى الجمع العرفى الدلالى بينها، لا يتأثر عقله و وجدانه بخطاء الآخر فى الجمع بينها، و لهذا يكون معتقداً بصحه ما أفتى به و خطأ الآخر هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان عقله و وجدانه بصحه الدليل و حصول اليقين منه لا يتأثر بعلمه الاجمالي بانه قد أخطأ فى بعض الاستدلالات المتقدمه من الاصوليه و الفقهيّه او غيرها، لوضوح ان هذا العلم الاجمالي لا يمنعه من حصول اليقين بصحه هذا الدليل صغرى و كبرى بعد الفحص و التحقيق، باعتبار انه يعلم ان خطائه فى بعض الاستدلالات المتقدمه، فانما هو من أثر الغفله عماله دخل فى عمليه الاستنباط و هى تطبيق القواعد العامه على عناصرها الخاصه، او الغفله عمّا له دخل فى تكوين القواعد العامه فى الحدود المسموح بها شرعاً، بل لا يتم ما أفاده (ره) مطلقاً حتى فى المسألتين كانت بينهما ملازمه واقعيّه ناشئه عن العلاقه العليه و المعلوليه بينهما، فان الخطأ فى احدهما و ان كان يستلزم الخطأ فى الأخرى، إلا ان ذلك بالنسبه الى شخص واحد، و اما بالنسبه الى شخصين، فلا يكون خطأ احدهما مؤثراً فى الآخر، فان خطاه ناشئه من عدم توفر جميع

مؤهلات عمليه الاستنباط فيه، و لهذا لا يؤثر فى الآخر الذى يرى فى نفسه توفر جميع المؤهلات، و ان ارادوا بعدم حجيه الدليل العقلى عدم حجيته فى مرتبه الوصول، بتقريب ان كل حكم مجعول فى الشريعه المقدسه اذا وصل الى المكلف من طريق الكتاب و السنه تنجز عليه، و الا فلا قيمه له و لا يجب امتثاله و لا يحرم مخالفته، بمعنى انه ليس مطلوباً لله تعالى و لا يكون مورداً لحق الطاعه، و على الجملة فوصول الحكم الى المكلف اذا كان بواسطه الحجّه كالكتاب و السنه، فهو منجز و موضوع لحق الطاعه، و اذا لم يكن بواسطه الحجّه، كما اذا كان من طريق الدليل العقلى، فلا يكون منجزاً و موضوعاً لحق الطاعه، لان المولى لا يريد الحكم الوصل من غير طريق الحجّه.

فيرد عليه انه غير معقول، لان تقييد الحكم انما يمكن فى مرحله الجعل، باعتبار انه بيد المولى سعه و ضيقاً، و اما وصول الحكم الى المكلف بوصول موضوعه، فهو امر وجدانى تكوينى بمعنى وصول فاعليته و غير قابل للتقييد، لان فعليه الحكم بفعليه موضوعه امر قهرى و ليست بيد المولى، و لهذا لا تقبل التقييد شرعاً، و عليه فاذا وصل الحكم الى المكلف من طريق الدليل العقلى، فلا يمكن للشارع ان يمنع عن العمل به طالما لا يكون مقيداً فى مرحله الجعل، إذ يستحيل التقييد شرعاً فى مرحله الوصول و الفعلية، لان هذه مرحله ليست من مراحل الحكم، و لهذا لا يكون أمرها بيد الشارع، فاذن كيف يمكن التقييد فى هذه مرحله اذا كان مطلقاً فى مرحله الجعل كما هو المفروض.

الروايات المستدل بها على عدم حجيه الدليل العقلى فى مرتبه الوصول

اشاره

و دعوى ان هناك روايات تدل على ان وصول الاحكام الشرعيه لا بد ان يكون من طريق الحجّه، مثل ما دل على انه (حرام عليكم ان تقول بشى مالم

تسمعوا منا، و من دان الله بغير سماع من الصادقين (عليهم السلام) فهو كذا) و كذا(١)، (ومن قام ليله وصام نهاره و حج دهره و تصدق بجميع ماله، ما لم يعرف ولايه و لى الله، فيكون اعماله بدلالته ما كان على الله ثواب(٢) و غيرها.

فانها تدل على ان التقرب الى الله تعالى لا بد ان يكون من طريق الأئمة الاطهار (عليهم السلام) و إلا- فلا يكون موضوعاً لحق الطاعه، و هذا معنى عدم حججه الدليل العقلي فى مرتبه الوصول.

دفع الاستدلال بها

مدفوعه بان هذه الروايات على تقدير ثبوتها، فلا تدل على ان القطع الحاصل بالحكم الشرعى من الدليل العقلي لا يكون حججه، ضروره انه لا يمكن منع القاطع عن العمل بقطعه إلا- بتصرف المولى فى متعلقه و رفع اليد عن حقه و هو الطاعه، بل ان هذه الروايات ناظره الى شجب عمل الجمهور بالادله الظنيه كالقياس و الاستحسان و نحوهما فى مقابل الأئمة الاطهار (عليهم السلام)، و استنكار عملهم بها و بطلانه و عدم استحقاق الاجر و الثواب عليه، حيث انه يوجب محق السنه، فاذن هذه الروايات اجنيه عن محل الكلام هذا.

و قد أجاب عن ذلك شيخنا الانصارى (ره)، بان المكلف اذا حصل له القطع بالحكم الشرعى من الدليل العقلي، كان يقطع بان هذا الحكم قديين من قبل الشارع و بلغ بواسطة الحججه، و عليه فلا- ينافى تقييد وصول الحكم و بلوغه من قبل الائمه الاطهار (عليهم السلام) وصول الحكم بالدليل العقلي، لانه ايضا حكم قد بلغ بواسطة الحججه، غايه الأمر ان الحكم الذى قد بلغ بواسطة الحججه قديصل الى المكلف مباشره و قد يصل إليه بواسطة مقدمه أخرى، و على كلا التقديرين فهو

ص: ٣٠٨

١- (١). وسائل الشيعه ج ١٨: ص ٥١ ب ٧ من صفات القاضى ح ٣٧.

٢- (٢). وسائل الشيعه ج ١: ص ٩٠ ب ٢٩ من مقدمه العبادات ح ٢.

حكم قد بين و بلغ من قبل الله تعالى(١)، و يمكن المناقشه فى هذا الجواب من جهتين:

مناقشه كلام الشيخ قدس سره

الاولى: ان هذا الجواب مبنى على ان يكون القيد العلم بتبليغ الحج و ان لم يصل الى المكلف، لا الوصول من قبلهم، مع ان القيد هو الثانى فى محل الكلام دون الاول.

الثانيه: انه لا ملازمه بين القطع بالحكم الشرعى من الدليل العقلى و بين القطع بتبليغه من قبل الحج، إذ يمكن ان يقطع بوجوب شى او حرمة آخر من جهه ادراك العقل مصلحه ملزمه فى الاول او مفسده ملزمه فى الثانى غير المزاحمه بدون ان يعلم انه بلغ من قبل الحج فلا ملازمه فى البين.

جواب المحقق النائينى قدس سره عن هذه الروايات و الرد عليه

و اما المحقق النائينى (ره) فقد أجاب عن هذه الروايات بشكل آخر، و تقريبه ان الوصول و التبليغ من الحج متحقق فى موارد العلم بالحكم من الدليل العقلى، على أساس ماورد فى الروايات من ان العقل رسول الباطن و حجه على العباد، و الشرع رسول الظاهر.

و لكن هذا الجواب غير صحيح، لان مراد الاخبارى من الحججه الامام المعصوم (عليهم السلام) لامطلق الحججه بمدلولها العقلى و اللغوى هذا، اضافه الى ان الروايات تدل على ان العقل الفطرى رسول الباطن لامطلق العقل النظرى، و الكلام فى المقام انما هو فى الثانى لا- فى الاول و هو العقل الفطرى، فأنه من القضايا الاوليه التى قياساتها معها و لاشكال فى حجيتها، كيف فان اثبات الصانع انما هو به.(٢)

ص: ٣٠٩

١- (١) . فرائد الاصول: ص ١٢-١٣.

٢- (٢) . اجود التفريعات ج ٢: ص ٣٨.

و من هنا يظهر حال ما أجاب به بعض المحققين (ره) من ان الكتاب و السنه امرنا باتباع العقل الفطرى الخالى عن الشوائب و الاوهام، و على هذا فيكون الرجوع الى العقل رجوعاً الى ما يرضى الشارع باتباعه، على أساس أمره به فى الكتاب و السنه، هذا نظير أمر الشارع باتباع القرعه فى الامر المشتبه، فانه ارشاد الى ان القرعه حجه بحكم الشارع، فاذن بطبيعته الحال يرضى الشارع باتباعها، وجه الظهور هو ان الشارع أمر باتباع العقل الفطرى الخالى عن الشوائب و الاوهام، و لاشبهه فى حجته هذا العقل و لا كلام فيها حتى عند الاخباريين و خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فى العقل النظرى المتمثل فى ادراك المصلحه الملزمه او المفسده الملزمه الواقعيه فى فعل، و من الواضح انه ليس من العقل الفطرى الوجدانى البديهى، غايه الأمر ان حصل اليقين منه بالحكم الشرعى، فهو حجه و إلا فلا يكون حجه.

نتيجه البحث

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان ما ذكره الاخباريون من عدم حجيه الدليل العقلى النظرى لا يرجع الى معنى محصل.

نعم ما ذكره المحدّث الاسترآبادى (ره) يمكن تطبيقه على المسائل التجريبيه التى تقوم على اساس حساب الاستقراء و الاحتمالات التى تنتهى فى نهايه المطاف الى اليقين بتلك المسائل، مثال ذلك اذا اخبرك شخص عن وقوع قضيه فى الخارج، حصل لك اليقين بوقوعها فيه من جهه انك لم تسمع منه طول فتره حياته الماضيه لحدّ الآن كذباً واحداً رغم انك سمعت منه اخباراً كثيره فى مختلف الموارد، فتراكم احتمال الصدق فى نهايه المطاف يؤدّى الى اليقين به، و لكن لو كنت تعلم انه قد كذب عليك فى السابق و لو مرّه واحده، لم يحصل لك اليقين

بصدقه فى اخباره بوقوع القضيـه فعلاً، و ان كانت قيمه احتمال الكذب فيه ضعيفه جداً، باعتبار ان كذبه فى العهد السابق و لو دفعه واحده يمنع عن حصول اليقين بالصدق فى هذه القضيـه، لان القيمه الاحتماليه لصدقه و ان كبرت على حساب الاحتمالات بمرور الزمان، الا انها ليست بدرجة تدفع احتمال الكذب فيها و ان كان احتمالـه موهوماً جداً، إلا اذا كانت هناك جهات أخرى تمنع عن هذا الاحتمال، و من هذا القبيل ما اذا وعدك بشىء، فانه يحصل لك اليقين بالوفاء به، و حصول هذا اليقين منوط بانه لم يتخلف عن وعده طول فتره حياته السابقه لحد الآن، و تراكم هذه الاحتمالات يؤدى فى نهايه المطاف الى اليقين، لان احتمال الوفاء فى وعده الاول مثلاً كان خمسين فى المائه، و لكن كبرت القيمه الاحتماليه للوفاء فى الثانى و الثالث و هكذا على حساب الاحتمالات، و فى المقابل ضالت القيمه الاحتماليه لعدم الوفاء بنفس النسبه الى ان وصلت درجه الصفر، فاذا وصلت الى هذه الدرجه، انتهى الاحتمال و حصل اليقين بالوفاء، و اما لو كنت تعلم بتخلفه و لو مره واحده فى الفتره السابقه، لم يحصل لك اليقين بالوفاء فى الوعود اللاحقه و ان كبرت القيمه الاحتماليه للوفاء و هكذا، و لكن من الواضح ان محل الكلام الاخباريين انما هو فى الادله العقليه النظرية فى مقابل الادله العقليه البديهيه لالمسائل التجريبيه الحسيه.

لحد الان قد تبين انه لا مانع من إستنباط الحكم الشرعى من الدليل العقلى النظرى، فاذا فرضنا ان العقل ادرك مصلحه ملزمه فى فعل و غير مزاحمه، ففى مثل ذلك لامحاله يستكشف وجوبه شرعاً بتطبيق الكبرى عليه، و هى ان الاحكام الشرعيه تابعه للملاكات الواقعيه، إلا ان الكلام انما هو فى ادراك العقل

و وصوله الى ملاكات الاحكام الشرعيه و احرازها من تمام الجهات، ولكن من الواضح انه لا طريق للعقل إليها اصلاً، ضرورة ان العلم بملاكات الاحكام الواقعيه و مبادئها في الواقع بحاجة الى علم الغيب، و لا يمكن للعقل ان يدرك ان الصلاه مثلا مشتمله على مصلحه ملزمه غير مزاحمه بقطع النظر عن تشريع الشارع وجوبها بمالها من الاجزاء والشروط.

و من هنا فالطريق الى احراز انها مشتمله عليها هو وجوبها شرعاً، نعم قد تكون المصلحه القائمه بالفعل او المفسده القائمه به ظاهره يدركها العقل و لكن ليس بإمكانه ادراك انها وحدها ملاك الحكم، كما انه ليس بإمكانه ادراك انه لا مزاحم لها، فلذلك لا طريق له الى استكشاف وجوبه او حرمة في الواقع من قبل الشرع، و قد تقدّم ان حقيقه الاحكام الشرعيه و روحها ملاكاتهما و مبادئها، و اما الاحكام الشرعيه بما هي اعتبارات فلا قيمه لها.

و الخلاصه ان الكبرى و ان كانت تامه و هي ثبوت الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع، إلا انه ليس لها صغرى و هي ادراك العقل المصلحه و المفسده في الواقع بكافه جهاتها التي لها دخل في الحكم، و من هنا لا يوجد في الفقه مورد يستكشف الحكم الشرعي من الدليل العقلي.

محاولة المحقق العراقي لتوجيه الاخباريين

اشاره

بقي هنا شئ و هو ما ذكره المحقق العراقي (ره) من ان المحتمل قويا ان يكون مراد الاخباريين من عدم حجيه الدليل العقلي، انه أخذ العلم بالحكم الحاصل من الكتاب و السنه قيدياً لمتعلق التكليف لالموضوعه، مثلا وجوب الصلاه متعلق

بها مقتيده بقصد امرها الذي وصل اليه من طريق الكتاب و السنه، و عليه فالوجوب متعلق بحصه خاصه من الصلاه و هي المقتيده بقصد أمرها الواصل من

الكتاب و السنه فقط لامطلقا، و على هذا فاذا علم المكلف بأمرها من الدليل العقلي فحسب، فهو ليس قيدياً لها، و بذلك يمتاز هذا الوجه عن الوجه السابق و هو أخذ العلم بالحكم من الكتاب و السنه قيدياً للموضوع، فانه على هذا اذا علم المكلف بالحكم من الدليل العقلي مع تمكنه من العلم به من الدليل النقلى، لم يكن الحكم فعلياً، على أساس ان فعلية الحكم انما هى بفعلية موضوعه فى الخارج، و المفروض عدم تحقق موضوعه فيه بتمام قيوده منها فعليه العلم بالحكم من الكتاب و السنه، باعتبار انه قيد للموضوع، بينما اذا كان قيدياً للمتعلق، كفى فى فعلية الحكم تمكن المكلف من تحصيل قيد الواجب و ايجاده فى الخارج، و هو فى المقام العلم بالحكم من الكتاب و السنه (1) هذا.

مناقشه هذه المحاوله

و لكن لا- تتم هذه المحاوله، اما اولاً- فلانها مختصه بالعبادات التى يعتبر فيها قصد القربه و لا- تعمّ مطلق الواجبات فضلاً عن المحرمات، مع ان مذهب الاخباريين عدم حجيه الدليل العقلي مطلقاً حتى فى الاحكام الترخيصيه فضلاً عن الاحكام الالزاميه.

و ثانياً ان قصد القربه لايتوقف على قصد الأمر، فانه كما يتحقق به يتحقق بقصد المحبوبيه او ما شاكلها على تفصيل تقدّم.

و ثالثاً ان قصد الأمر لايتوقف على العلم به بل يكفى احتمال وجوده.

فالتتيجه ان ما افاده المحقق العراقى (ره) غير تام.

تحصل مما ذكرنا ان ما نقل من الاخباريين من ان الدليل العقلي لا يكون حججه مطلقاً و ان حصل العلم بالحكم الشرعى منه غير تام، إذ لافرق من هذه الجبهه بين الدليل العقلي و الدليل النقلى، فاذا حصل العلم بالحكم فهو حججه، سواءً

ص: ٣١٣

أكان من الدليل العقلي أم النقلى، غايه الأمر انه ليس للدليل العقلى صغرى فى المسائل الفقهيّه كافه، او فقل ان الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع و ان كانت ثابتة كبروياً فى الواقع، إلا انه لا توجد لها صغرى فى الفقه، و لهذا يكون البحث عن ثبوت هذه الملازمه و عدم ثبوتها عديم الفائدة.

تنبيه: فى مراد الاخباريين

تنبيه: هو ان من المستبعد جداً ان يكون مراد الاخباريين من عدم حجيه الدليل العقلى عدم حجيته مطلقاً و ان كان قطعياً و مفيداً للقطع بالحكم الشرعى، بل مراده انه لا يفيد القطع، اما انه ظننى فى نفسه او من جهه كثره وقوع الخطأ فيه.

المقام الثانى: البحث عن حجيه الدليل العقلى العملى

اشاره

هذا تمام الكلام فى المقام الاول و هو البحث عن حجيه الدليل العقلى النظرى. واما الكلام فى المقام الثانى و هو البحث عن حجيه الدليل العقلى العملى و نقصد به الحسن و القبح العقليين، و قد تقدم فى ضمن البحوث السالفه ان الحسن و القبح العقليين امران واقعيان ثابتان فى لوح الواقع، لاین الظلم عباره عن سلب ذى الحق عن حقه و العدل عباره عن وصول ذى الحق حقه، و القبح صفة للاول و العدل صفة للثانى، و من الواضح ان ما هو صفة للأمر الواقعى، واقعى، و إلا فلا يعقل ان يكون صفة له، و على هذا فالحسن و القبح صفتان واقعيان ثابتتان فى لوح الواقع الذى هو اعتم من لوح الوجود، و اما ما هو المشهور بين الاصحاب من انهما حكمان مجعولان من قبل العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح و المفاسد كسائر تشريعاتهم، فهو غير صحيح وذلك لأمرين:

الاول: ان الوجدان حاكم بان قبح الظلم و حسن العدل ثابت فى لوح الواقع بقطع النظر عن جعل أى جاعل، و من هنا يستقل العقل حسب فطرته الذاتيه بقبح الظلم و حسن العدل بقطع النظر عن وجود عقلاء فى العالم

الثانى: ان المحسوس فى الخارج عدم تبعيه الحسن و القبح للمصالح و المفسد، مثلاً ضرب اليتيم للأيداء او لامتحان العصا قبيح و ان ترتبت عليه مصلحه اكبر من مفسدته ايضاً، و قد تكون المصلحه فى فعل اكبر و أقوى من المفسده فيه و مع ذلك يكون الفعل قبيحاً عند العقلاء، مثال ذلك ما اذا كان هناك مريض يموت بعد ساعه بقانون الطب بقطع النظر عن المعجزه، و هناك مريض آخر تتوقف حياته على ترقيع قلب جديد فيه، ففى مثل ذلك اذا اخرج قلب المريض قبل ساعه موته و ترقيعه فى مريض آخر لانقاذه من الموت الحتمى، كانت فى اخراجه منه مصلحه اكبر من مفسدته و هى انقاذ حياه شخص آخر من الموت، و مع ذلك لاشبهه فى قبح ذلك عند العقلاء، و مثل ذلك ما اذا قتل انسانا لاستخراج دواءٍ خاص من اعضائه كالقلب و نحوه لانقاذ حياه اكثر من انسان واحد، مع انه لاشبهه فى حكم العقلاء بقبح ذلك و هكذا.

و الخلاصه ان هذه الامثله و امثالها من الشواهد المحسوسه قرينه على ان الحسن و القبح لا يرتبطان بالمصالح و المفسد النوعيه، فاذن ما هو المشهور بين الاصحاب من ان الحسن و القبح حكمان عقلائيان مجعولان تبعاً لما يدركونه من المصالح و المفسد النوعيه كسائر احكامهم العقلانيه التشريعيه، لا يرجع الى معنى صحيح لا وجدانا فى عالم الذهن و لاحساً فى عالم الخارج، و على هذا فالحسن و القبح ليستا تابعين للمصالح و المفسد بصوره بحتة، بل لهما واقعيتهم تلتقى مع المصالح و المفسد فى كثير من الاحيان و تفترق عنهما احياناً.

قد يقال كما قيل ان الحسن و القبح اذا كانا أمرين واقعيين ثابتين فى لوح

الواقع و يدركهما العقل كادراكه سائر الاشياء، فما هو الفرق حينئذ بين العقل النظرى و العقل العملى، فاذا كان الحسن و القبح أمرين واقعين يدركهما العقل فهو عقل نظرى لاعملى، لان العقل النظرى هو ما يدرك الاشياء التى لها واقع موضوعى، اما فى عالم الخارج او فى لوح الواقع الذى هو اعم من لوح الوجود كادراكه استحاله الدور او التسلسل، او ان الشىء الفلانى عله او معلول، او الملازمه بين شيئين و هكذا، بينما العقل العملى لا يدرك إلا الامر العملى الذى لا واقع موضوعى له كادراكه الوجوب او الحرمة، فانه ادراك لأمر يتطلب بنفسه العمل المعين على طبقه بدون ان يكون له واقع موضوعى، و على هذا فان كان الحسن و القبح حكيمين عقلايين مجعولين من قبل العقلاء تبعاً للمصالح و المفاسد، كان ادراكهما من العقل العملى، و اما اذا كانا صفتين واقعيتين يدركهما العقل كسائر الصفات الواقعيه، فلا يكون ادراكهما من العقل العملى بل هو من العقل النظرى.

و الجواب: ان الحسن و القبح و ان كانا صفتين واقعيتين يدركهما العقل كادراكه سائر الصفات الواقعيه، إلا انه مع ذلك يكون ادراكهما من العقل العملى لانهما لا للنظرى، بنكته انهما يمتازان عن سائر الامور الواقعيه فى نقطه و تتفقان معها فى نقطه اخرى، اما نقطه الامتياز فلانهما رغم كونهما من الصفات الواقعيه يتطلبان بنفسهما جرياً عملياً معيناً فى الخارج، بينما سائر الامور الواقعيه لا تتطلب الجرى العملى كذلك بنفسها، و على هذا فكل شىء يتطلب بنفسه و ذاته الجرى العملى المعين على طبقه فى الخارج، فادراكه من العقل العملى سواء أكان له واقع كالحسن و القبح أم لا كالوجوب و الحرمة و نحوهما، فكما انهما يتطلبان بانفسهما

الجرى العملى المعين فى الخارج، فكذلك الحسن و القبح، فمن اجل ذلك يكون ادراكهما من العقل العملى، و كل شى لا يتطلب بنفسه و ذاته الجرى العملى المعين فى الخارج، فادراكه من العقل النظرى.

و اما نقطه الاتفاق، فلان المدرك فى كليهما أمر واقعى و لافرق بينهما من هذه الناحيه، و على هذا فالمعتبر فى العقل النظرى أمران:

الاول: ان يكون مدركه امراً واقعياً، سواءً أكان فى لوح الواقع ام فى لوح الوجود.

الثانى: انه بنفسه لا يتطلب الجرى العملى المعين فى الخارج كادراك العقل وجود مصلحه فى فعل او مفسده فيه، فان المصلحه او المفسده بنفسها لا تتطلب الجرى العملى المعين فى الخارج، فان ما يتطلب ذلك هو الوجوب او الحرمة، و اما فى العقل العملى، فيكون المعتبر فيه ان يتطلب مدركه بنفسه و ذاته الجرى العملى المعين فى الخارج، سواءً اكان له واقع أم لا.

إن الملازمه بين حكم العقل العملى و حكم الشارع هل هى ثابتة أولاً؟

و بعد ذلك يقع الكلام فى ان الملازمه بين حكم العقل العملى و حكم الشارع، هل هى ثابتة اولاً، فيه و جهان، فالمشهور بين الفقهاء انها ثابتة، بتقريب ان الشارع سيد العقلاء و رئيسهم، فاذا حكم العقلاء بشى او بنوا على شى، فالشارع داخل فيهم، لانه فى طبيعتهم و اول الحاكمين به، و من هنا يكون التعبير بالتلازم بين حكم العقل و حكم الشرع مبنى على التسامح، فالاصح فى ذلك هو التعبير بالتضمن، باعتبار ان الشارع داخل فيهم لا انه خارج عنهم هذا.

و للمناقشه فى هذا التقريب مجال، اما بناء على ما هو الصحيح من ان الحسن و القبح امران واقعيان ثابتان فى لوح الواقع الذى هو اوسع من لوح الوجود،

فهو خارج عن محل الكلام، إذ على هذا فمعنى حكم العقلاء بهما ادراكهم حسن العدل و قبح الظلم منهم الشارع المقدس، باعتبار انه من أحدهم بل فى طبيعتهم و ليس خارجا عنهم، و محل الكلام انما هو فى ان الشارع هل كان يجعل ما يماثل جعل العقلاء الحسن و القبح و هو الوجوب و الحرمة او لا، و الفرض انه لاجل على ضوء هذا المبني.

و اما بناء على المشهور من ان الحسن و القبح حكمان مجعولان من قبل العقلاء للعدل و الظلم بنحو الكبرى الكليه تبعاً لما يدر كونه فيهما من المصالح و المفاسد النوعية فهو ايضا غير تام، و ذلك لان المصلحه و المفسده ان كانت تامه، فهى كاشفه عن جعل الحكم الشرعى فى موردها، و لكن هذا استكشاف للحكم الشرعى من العقل النظرى و هو ادراك المصلحه او المفسده لامن العقل العملى و هو الحسن و القبح، و هذا يعنى كما ان وجود المصلحه او المفسده الواقعيه منشأ لحكم العقل بالحسن او القبح كذلك، منشأ لحكم الشارع بالوجوب او الحرمة، فيكون الوجوب و الحرمة حينئذ فى عرض الحسن و القبح لافى طولهما، و ان لم تكن تامه، فلاتصلح ان تكون منشأ للوجوب او الحرمة، و ان كانت منشأ للحسن او القبح عند العقلاء، فلاملازمه بينهما من هذه الناحيه ايضاً.

و دعوى ان الشارع يجعل الحكم تبعاً لجعل العقلاء، باعتبار انه سيدهم و داخل فيهم.

مدفوعه، فانه ان اريد بها ان الشارع من حيثيه كونه سيد العقلاء و بقطع النظر عن حيثيه كونه مرسلأ من قبل الله تعالى، يحكم بما يحكم به العقلاء، فهذا واضح و لانقاش فيه، إلا ان ذلك ليس مراد القائلين بالملازمه، فان مرادهم بها

الملازمه بين حكم العقل بحسن شى و قبح آخر و حكم الشارع بوجوب الاول

وحرمة الثانى، و من الواضح ان حكم الشارع بالوجوب او الحرمة من حيثيه كونه مرسلًا من قبل الله تعالى لتبليغ الاحكام الشرعيه الواصله إليه، سواءً اكان موافقا لحكم العقلاء بالحسن او القبح او لا، و ان اريد بها ان الشارع من حيثيه كونه مرسلًا من قبل الله عز و جل و مبلغا يتبع العقلاء فى الجعل، فاذا جعل العقلاء الحسن لشى و القبح لآخر، جعل الشارع الوجوب للاول و الحرمة للثانى.

فيرد عليه انه خلاف الضروره، لان النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله) من حيث كونه مرسلًا من قبل الله تعالى، فلامحاله يكون تابعاً لما يصل اليه من قبله تعالى بالوحى، سواءً كان موافقا لحكم العقلاء فى الواقع أم لا، ضروره انه (صلى الله عليه و آله) يتبع الوحى و لا-ينطق الا- به بنص قوله تعالى: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ». (١) و من هنا لايمكن القول بالملازمه حينئذ، بداهه ان الوحى من الله تعالى تابع للمصالح و المفسدات الواقعيه، و المفروض انه لا طريق للعقلاء الى تلك المصالح و المفسدات نوعاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان دعوى الملازمه بين حكم العقل العملى و بين حكم الشرع، لا-ترجع الى معنى محصل، لان الاحكام الشرعيه تابعه للملازمات الواقعيه، و من الطبيعى ان الشارع غير ملزم بجعل ما يماثل جعل العقلاء و لامبرر لذلك، و من هنا يمتاز العقل العملى عن العقل النظرى، فان الملازمه بين العقل النظرى و حكم الشارع و ان كانت ثابتة كبرويه كما تقدّم، و

ص: ٣١٩

لكن لا توجد لها صغرى فى المسائل الفقهيّة، واما الملازمه بين العقل العملى و بين حكم الشارع غير ثابتة كذلك جزماً و ان كانت الصغرى ثابتة و هى حكم العقل بالحسن و القبح.

و بعد هذه المقدمه فنقول ان اراد الاخبارى بعدم حجيه العقل العملى التشكيك فى اصل وجوده، بدعوى ان الحسن و القبح يختلفان باختلاف الازمان و الاعراف و التقاليد للمجتمعات المدنيه و غيرها، فكم من فعل يكون حسناً عند مجتمع بحسب تقاليده و اعرافه و لا يكون حسناً عند مجتمع آخر كذلك، و كم من شىء يكون قبيحاً عند مجتمع بحسب اعرافه و تقاليده و لا يكون قبيحاً عند مجتمع آخر كذلك و هكذا، و من الطبيعى ان هذا الاختلاف كاشف عن انهما ليسا بذاتيين، و لهذا انكر جماعه ذاتيه الحسن و القبح و انهما ليسا من القضايا الضروريه.

والجواب: ان هذه الدعوى مبنيه على الخلط بين الاختلاف فى الصغرى و الاختلاف فى الكبرى، و الاختلاف الموجود فى المجتمعات فى تقاليدهم و اعرافهم انما هو فى الصغرى، فان فعلاً فى مجتمع يكون حسناً بحسب تقاليده المألوفه فيه و لا يكون حسناً عند مجتمع آخر كذلك، و معنى هذا ان المجتمع الاول يرى انه مصداق للعدل فيكون حسناً، و المجتمع الثانى يرى انه ليس مصداقاً له فلا يكون حسناً، و كذلك اختلافهم فى قبح فعل، فانه فى الصغرى و فى تطبيق الكبرى عليها، فان مجتمعا يرى بحسب اعرافه و تقاليده انه مصداق للظلم فيكون قبيحاً، و مجتمعاً آخر يرى بحسب اعرافه انه ليس مصداقاً له فلا يكون قبيحاً، و اما فى الكبرى و هى قضيتا حسن العدل و قبح الظلم، فهى من القضايا

الضروريه الفطريه، فلا يمكن القول بان العدل بما هو عدل حسن عند مجتمع و لا يكون حسنا عند مجتمع آخر رغم انه عدل، و الظلم بما هو ظلم قبيح عند مجتمع و لا يكون قبيحاً عند مجتمع آخر رغم انه ظلم، فالاختلاف بين المجتمعات انما هو في المصداق و في مرحله التطبيق لافي اصل الكبرى، بداهه ان قضيتي حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الاولى الوجدانيه، لان الانسان يدرك بفطرته الاولى قبح الظلم و حسن العدل بقطع النظر عن وجود العقلاء في العالم و وجود اي مجتمع فيه، و ان اراد به عدم ثبوت الملازمه بين حكم العقل العملي و بين حكم الشارع، فهو صحيح، لما مر من ان الملازمه بينهما غير قابله للتصديق.

دعوى استحاله الملازمه

و قد يدعى استحاله الملازمه بين حكم العقل العملي و حكم الشرع في مقابل القول بوجوبها، بتقريب ان الغرض من جعل الحكم الشرعي ايجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الامتثال، على أساس حكم العقل بقبح المعصيه و استحقاق العقوبه عليها و حسن الطاعه و استحقاق المثوبه، و على هذا فحكم العقل بالحسن و القبح حيث انه ثابت فطره و ذاتاً و بدون التوقف على ايه مقدمه خارجيه، فيكفي ذلك في تحريك المكلف و دعوته نحو الامتثال، فاذن لا حاجه الى جعل حكم شرعي، فان الغرض منه ايجاد الداعي في نفس المكلف و هو موجود و معه يكون جعله لغواً، و اما اذا لم يكن حكم العقل بالحسن و القبح داعياً و محركاً، فلان هذا الحكم العقلي هو المحرك و الداعي للمكلف نحو الامتثال، و لكن هذه الدعوى لا اساس لها حتى في موارد حكم العقل بحسن الطاعه و قبح المعصيه في سلسله معلولات الاحكام الشرعيه،

و ذلك لما حققناه سابقاً من ان ما هو المعروف بين الاصحاب من انه لا يمكن جعل الأمر المولوى فى موارد حكم العقل بحسن الطاعه و النهى المولوى فى موارد حكم العقل بقبح المعصيه، بدعوى ان حكم العقل بحسن الطاعه و قبح المعصيه ان كان محرکاً للعبد نحو الطاعه و ترك المعصيه، كفى ذلك و لاجاه الى الأمر بالطاعه و النهى عن المعصيه شرعاً، و ان لم يكن محرکاً فلافائده فى جعله، لانه ليس اولى من الأمر او النهى السابق لا يتم ذلك، لأن الأمر بالطاعه و النهى عن المعصيه و ان كان ظاهراً فى الارشاد، إلا انه لا مانع من حملة على المولويه ثبوتاً، بان يكون اهتمام المولى بالملاك الواقعى و عدم رضائه بتفويته اصلاً، يتطلب من المولى الأمر بالطاعه من جديد، باعتبار ان الامر الاول لا يكشف عن هذا الاهتمام و لا مانع من ان يكون الأمر الجديد بها امراً مولوياً ناشئاً من ملاك جديد و هو اهتمام المولى بالحفاظ على الملاك الواقعى، حيث انه ملاك جديد زائد على الملاك الاول و لا يكشف عنه الامر الاول، فاذن يكون امر المولى بالطاعه تأكيداً لحكم العقل و محرکاً زائداً على محركيته، و يترتب على مخالفته حينئذ عقوبه اشد و على موافقته مثوبه كذلك، و من هنا قد لا يكون حكم العقل بحسن الطاعه او قبح المعصيه وحده محرکاً، و لكن اذا ضمّ إليه أمر المولى بالطاعه، فالمجموع يكون محرکاً و داعياً، فاذن تعلق الأمر المولوى بالطاعه يكون مؤكداً لحكم العقل، و حينئذ فلا يكون الأمر بها لغواً، و اما فى موارد حكم العقل بحسن فعل و قبح آخر أى فى موارد علل الاحكام، فلا مانع من جعل الحكم الشرعى المولوى فيها، اذ مصافاً الى ان حكم العقل فى تلك الموارد كثير ما لا يكون محرکاً للعبد، فان المحرك له اما الخوف من دخول النار او الطمع

فى الجنه، و شئناً منهما لا ىترتب على حكم العقل اذا لم يكن هناك حكم من قبل الشرع، فلهذا لا يكون جعل الحكم الشرعى فى موارد حكم العقل العملى لغواً، لانه محرك آخر زائداً على حكم العقل، مثلاً حكم العقل بقبىح الكذب لا يكون مانعاً عن حكم الشارع بحرمة و هكذا، لانه محرك آخر أقوى من محركه حكم العقل بالقبىح.

والخلاصه: ان المحركات الشرعيه غالباً اعمال قبيحه فى نفسها لدى العقلاء و دنيئه ليست من الاعمال العقلانيه، و مع هذا فالشارع المقدس حرمها و اكد على دنائتها و قبحها و لا يرضى بارتكابها.

الاولى: ان ذهاب الاخباريين الى عدم حجيه الدليل العقلي ان كان بملاك ان القطع الحاصل منه لا يكون حجه، فيرد عليه ما تقدم من انه لا يمكن منع القاطع عن العمل بقطعه و ان كان بملاك ان العلم الخاص بالاحكام الشرعيه و هوا العلم الحاصل من الكتاب و السنه مأخوذ في موضوع نفسها.

فيرد عليه ان ذلك و ان كان ممكناً ثبوتاً، حيث انه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول، انه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لان مقتضى اطلاق الكتاب و السنه ان الاحكام الشرعيه المجعوله في الشريعه المقدسه مطلقه تشمل باطلاقها العالم و الجاهل معاً.

الثانيه: ان الروايات الناهيه عن العمل بغير الكتاب و السنه، فقد تقدم انها على جميع محتملاتها اجنبيّه عن محل الكلام.

الثالثه: انه لا يحصل من الدليل العقلي العلم بالأحكام الشرعيه من جهه كثره وقوع الخطأ و الاشتباه فيه، و لكن تقدم انه لا فرق من هذه الناحيه بين الدليل العقلي النظري و بين سائر الادله النظرية كالقواعد الاصوليه و الفقهيّه و نحوهما، و تقدم ايضاً ان كثره وقوع الخطأ في نفسه في الادله النظرية عقليّه كانت أم غيرها، لا تمنع عن حصول العلم بالحكم الشرعي.

الرابعه: ان ما ذكره المحقق العراقي (ره) من تقييد متعلق الحكم بالعلم الحاصل من الكتاب و السنه دون موضوعه، مثلاً وجوب الصلاه متعلق بها مقيده بقصد أمرها الواصل من الكتاب و السنه، غير تام.

الخامسة: ان الصحيح هو حجّيه الدليل العقلي النظرى كبروياً، بمعنى ان الملازمه بين ادراك العقل مصلحه ملزمه غير مزاحمه فى فعل و بين حكم الشارع بوجوبه تطبيقاً لقاعده عامه، و هى ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفسد الواقعتين و لكن لا توجد لها صغرى فى المسائل الفقهيّه.

السادسه: الصحيح ان الحسن و القبح صفتان واقعتان ثابتان فى لوح الواقع و يدركهما العقل فيه، لانهما حكمان مجعولان من قبل العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح و المفسد النوعيه، و الفرق حينئذ بين العقل العملى و العقل النظرى ليس فى المدرك، فانه فى كليهما أمر واقعى، بل فى نقطه أخرى و هى ان المدرك فى العقل العملى رغم انه أمر واقعى يتطلب بنفسه الجرى العملى المعين فى الخارج، بينما المدرك فى العقل النظرى لا يتطلب بنفسه ذلك.

السابعه: ان الملازمه بين حكم العقل العملى و الحكم الشرعى و ان كانت مشهوره، و لكن تقدم انه لا اصل لها أصلاً بل غير قابله للتصديق.

الثامنه: ان الاخبارى ان اراد من عدم حجيه العقل العملى التشكيك فى اصل وجوده، فقد مرّ انه خلاف الوجدان و الضروره، و ان اراد منه عدم ثبوت الملازمه بين العقل العملى و الحكم الشرعى، فهو صحيح.

التاسعه: ان ما قيل من استحاله جعل الحكم الشرعى فى موارد العقل العملى معللاً بانه لغو، لا يرجع الى معنى محصل.

يقع الكلام فيها من جهات:

الجهه الاولى: فى المراد منها.

الجهه الثانيه: فى انها واجبه أو لا.

الجهه الثالثه: انها اذا كانت واجبه، فهل تمنع عن جريان الاصول المؤمّنه فى اطراف العلم الاجمالى أو لا؟

اما الكلام فى الجهه الاولى، فليس المراد منها الايمان برسالة الرسول (صلى الله عليه و آله) و الالتزام بها اجمالاً اذ يجب بالضروره على كل فرد من المسلم ان يلتزم و يؤمن بان كل حكم يقطع او يظن او يحتمل باشمال الرساله عليه فهو حق على تقدير اشمالها عليه، و انكاره يرجع الى انكار الرساله و تكذيبها، اما قطعاً اذا كان الحكم قطعياً، او ظناً اذا كان ظنياً، او احتمالاً اذا كان احتمالياً، و هذا يعنى انه يحتمل بطلان الرساله، و من الواضح ان من يحتمل بطلان الرساله، فهو ليس بمسلم و مؤمن بالرساله، لادن المعتبر فى الاسلام هو الايمان بالرساله بنحو الجزم و الالتزام بها كذلك اجمالاً، بمعنى ان كل ما اشتملت عليه الرساله قطعاً او ظناً او احتمالاً فهو حق.

فالتتيجه ان المراد من الموافقه الالتزاميه ليس هو الالتزام بالرساله اجمالاً،

لانه من الاصول و ليس من الفروع، بل المراد منها فعل النفس كالتوجه و الخضوع و الانقياد و الالتزام النفسى، فانها غير العلم و اليقين و الاعتقاد، حيث ان الاولى فعل النفس بينما الثانية صفاتها و كفياتها التى تطراً عليها.

الموافقه الالتزاميه و الكلام فيها من جهات

اشاره

واما الكلام فى الجبهه الثانيه، فهل تجب الموافقه الالتزاميه قلباً كما تجب الموافقه العمليه خارجاً؟
و الجواب: انها غير واجبه، لان وجوبها بحاجه الى دليل و لادليل عليه لا من النقل و لا من العقل.

الجبهه الأولى اما الاول فلان الكتاب و السنه يدلان على وجوب الموافقه العمليه فى الخارج

، و لا يدلان على وجوب الالتزام القلبى بالحكم الشرعى، بل لايمكن ان يكون الكتاب و السنه ناظرين الى ذلك، لان مدلولهما جعل الحكم المتعلق بالفعل الخارجى لا بالفعل النفسانى، و لايمكن ان يكون متكفلاً لجعل حكمين طوليين يكون احدهما موضوعاً للآخر، فان الحكم المتعلق بالفعل الخارجى موضوع لوجوب الالتزام به فى افق النفس، لان الالتزام النفسى متعلق له، و الحكم المتعلق بالفعل الخارجى موضوع له، لانه متعلق المتعلق.

الجبهه الثانيه و اما الثانى و هو العقل

، فلانه لا يحكم بوجوب الالتزام قلباً بالأحكام الشرعيه الواصله الى المكلف، و ذلك لان حكم العقل بشى لايمكن ان يكون جزافاً و بلامبرر، و لامبرر لحكمه بوجوب الالتزام، لانه ان اريد به الوجوب الشرعى، فالعقل لا يكون مشرعاً، و ان اريد به انه من صغريات حكم العقل بحسن العدل.

فيرد عليه ان ما هو عدل هو الموافقه العمليه، و اما الموافقه الالتزاميه فلا،

لان كونها عدلاً متوقف على وجوبها شرعاً حتى تكون موافقتها مصداقاً للعدل و إلا فلا، فاذن اثبات كونها عدلاً بوجوبها شرعاً يستلزم الدور هذا، اضافه الى انه لا ملازمه بين حكم العقل بالحسن و حكم الشارع بالوجوب كما تقدم، و اما نفس الحكم الشرعى المتعلق بالفعل كوجوب الصلاه مثلا او الحج أو غير ذلك، فهى لا تقتضى وجوب الالتزام به قلباً، لان اقتضائه ان كان بنحو العليّه فهو غير معقول، لان الحكم امر اعتبارى صادر من المولى مباشره، و لا يعقل ان يكون معلولاً لحكم آخر و مترشحاً منه قهراً كترشح المعلول عن العله، ضروره ان العليه و المعلوليه لا تتصوران فى الامور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها ماعدا وجودها فى عالم الاعتبار و الذهن و ان كان بنحو الاقتضاء و الداعويه.

فيرد عليه انه يدعو الى الأتيان بمتعلقه فى الخارج لا الى الالتزام بنفسه زائداً على دعوته الى الأتيان بمتعلقه.

فالتتيجه انه لا دليل على وجوب الموافقه للالتزاميه زائداً على وجوب الموافقه العمليه.

الجهه الثالثه: هل يكون وجوب الالتزام القلبى مانعاً عن جريان الأصول المؤمنه فى أطراف العلم الإجمالى

اشاره

واما الكلام فى الجهه الثالثه، فعلى تقدير تسليم ان الفعل النفسانى و الالتزام القلبى واجب شرعاً، فهل يكون وجوبه مانعاً عن جريان الاصول المؤمنه فى اطراف العلم الاجمالى فيه و جهان:

قيل بالوجه الاول، و يمكن تقريبه باحد وجوه:

و يمكن تقريبه باحد وجوه

الوجه الاول: ان جريان الاصول المؤمنه فى اطراف العلم الإجمالى يودى الى الالتزام بالمتنافيين و هو محال

، لان وجوب الالتزام بالحكم المعلوم بالأجمال لا يجتمع مع الالتزام بالحكم الظاهرى فى جميع الاطراف المخالف للحكم الواقعى

المعلوم بالاجمال، كما اذا علم اجمالاً باباحه الماء في احد الانائين كانا مسبقين بالحرمة، ففي مثل ذلك اذا جرى استصحاب بقاء الحرمة في كلا- الأنائين معاً، فحينئذ و ان كان لا-يلزم الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه و لكن كان يلزم الالتزام بالمتنافيين، لان مقتضى الاستصحاب في المثال الالتزام بحرمة كلا- الانائين معاً، و مقتضى العلم الاجمالي فيه الالتزام باباحه احدهما، و من الواضح انه لايمكن الجمع بينهما لانه من الجمع بين امرين متناقضين.

و الجواب: انه لاتنافى بين الالتزامين اصلاً، لان متعلق احدهما الحكم الواقعي و متعلق الآخر الحكم الظاهري و لاتنافى بين الالتزام باباحه أحدهما واقعاً و الالتزام بحرمة كليهما ظاهراً، و لامانع من الجمع بينهما، و لا يكون من الجمع بين أمرين متناقضين، و على هذا فلامانع من استصحاب بقاء الحرمة في كلا الأنائين ظاهراً مع الالتزام باباحه أحدهما واقعاً.

الوجه الثاني: ان موضوع وجوب الالتزام في اطراف العلم الاجمالي، هو الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال

، و على هذا فاجراء الاصول المؤمّنه في جميع اطرافه، ينفي موضوع وجوب الالتزام ظاهراً و هو الحكم الواقعي مع ثبوته واقعاً، و حينئذ فيكون اجراء الاصول فيها ترخيصاً في المخالفه القطعيه الالتزاميه و هو في حد الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه.

و الجواب: ان موضوع وجوب الالتزام الحكم الواقعي المتعلق بالجامع و هو غير منفي بالاصل، لان المنفي هو الحكم الواقعي المشكوك في كل واحد من اطرافه بحده ظاهراً، و على هذا فلا- تنافى اصلاً بين وجوب الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال المتعلق بالجامع و بين جريان الاصل في كل واحد من

اطرافه بحدّه، لأن ما هو مصب الاصل و هو الحكم الواقعي المشكوك وجوده في كل طرف من اطرافه ليس موضوعاً لوجوب الالتزام، و ما هو موضوع لوجوب الالتزام و هو الحكم الواقعي المتعلق بالجامع ليس مصباً للأصل، مثلاً اذا علم المكلف بطهاره احد الاناءين الذين كانا مسبوقين بالنجاسه، ففي مثل ذلك يكون موضوع وجوب الالتزام الطهاره الواقعيه المعلومه بالاجمال المتعلقه بالجامع، و موضوع الاستصحاب الشك في طهاره كل واحد منهما بحدّه الخاص، و حينئذ فاجراء استصحاب بقاء نجاسه كل واحد منهما بحدّه لاينفي موضوع وجوب الالتزام و هو الطهاره الواقعيه المتعلقه بالجامع بينهما المعلومه اجمالاً، باعتبار ان الاستصحاب ينفي الطهاره المشكوكه المتعلقه بكل واحد من الانائين ظاهراً، و لاينفي الطهاره المتعلقه بالجامع لاوقاعاً و لاظاهراً، اما الاول فهو واضح، و اما الثاني فلان الطهاره المتعلقه بالجامع معلومه وجداناً و لاموضوع للأستصحاب فيها، فاذن ما هو مصب الاستصحاب ليس موضوعاً لوجوب الالتزام، و ما هو موضوع له ليس مصباً للاستصحاب، فما قيل من ان الاصل الجارى في تمام الاطراف ينفي موضوع وجوب الالتزام ظاهراً، لايرجع الى معنى محصل.

الوجه الثالث للمنع و جواب السيد الخوئي قدس سرّه

الثالث: ان جريان الاصول المؤمنه في جميع اطراف العلم الأجمالى و ان كان لاينافى الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال المتعلق بالجامع، ضروره انه لاتنافى بين الالتزام به و الالتزام بالتحكم الظاهري في تمام الاطراف، إلا ان هذا الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال المتعلق بالجامع مناف مع العمل بالخلاف في تمام الاطراف، لان مقتضى استصحاب بقاء النجاسه في جميع

الاطراف، وجوب الاجتناب العملى عن الكل فى الخارج، و هذا لايجتمع مع الالتزام باباحه احدهما.

و قد اجاب السيد الاستاذ (ره) عن ذلك، بانه انما يتم فى الالتزام التفصيلى بكل من الطرفين، فانه لايجتمع مع وجوب الاجتناب عن كل منهما عملاً- فى الخارج، و اما الالتزام الاجمالى بطهاره أحد الانائين، فلا ينافى الحكم بنجاستهما ظاهراً و الاجتناب عنهما عملاً هذا.

و لكن الصحيح فى الجواب ان يقال انه لا منافاه بين الالتزام القلبى باباحه شى و البناء النفسى عليها، و بين العمل الخارجى على خلاف هذا البناء و الالتزام القلبى حتى فيما اذا كان الالتزام تفصيلىا، ضروره انه لا منافاه بين التزام شخص قلباً باباحه شى تفصيلاً و البناء عليها كذلك، و بين الاجتناب عنه عملاً فى الخارج، لان الالتزام و البناء القلبى لا يقتضى من الملتزم العمل الخارجى على طبق التزامه دائماً حتى يكون العمل على خلافه منافياً له، و بكلمه ان الواجب على المكلف الالتزام و البناء القلبى على الحكم الواصل اليه، فاذا التزم به قلباً و بنى عليه كذلك، فقد أتى بالواجب، لفرض ان الواجب على المكلف الفعل القلبى، و من الواضح انه لا يقتضى من الملتزم العمل الخارجى على طبقه، لان وجوب الالتزام لا يقتضى الا الالتزام قلباً لانه متعلقه، و اما الاثيان بالعمل الخارجى، فالمقتضى و الداعى له هو وجوبه المتعلق به لا التزام القلبى هذا، بلا فرق بين الالتزام التفصيلى بالوجوب او الحرمة او غيرها و الالتزام الاجمالى به، و اما لوقلنا بان الألتزام التفصيلى ينافى كون العمل الخارجى على خلافه، لقلنا بذلك فى الالتزام الاجمالى ايضاً بنفس الملاك، لان التنافى بين الالتزام التفصيلى و

العمل الخارجى على خلافه، ليس الامن جهه ان الالتزام التفصيلى بحكم قلبا

يقتضى من الملتزم العمل الخارجى على و فقه، و هذا الملاك بعينه موجود فى الالتزام الاجمالى به، ضروره ان الالتزام التفصيلى اذا كان مقتضياً من الملتزم العمل الخارجى على و فقه، لكان الالتزام الاجمالى ايضاً مقتضياً منه ذلك، غايه الأمر ان الالتزام التفصيلى يقتضى من الملتزم العمل التفصيلى فى الخارج، بينما الالتزام الاجمالى يقتضى من الملتزم العمل الاجمالى منه، فاذن لافرق بينهما.(1)

فالتتيجه ان ما افاده السيد الاستاذ (ره) من الفرق بين الالتزام التفصيلى و الالتزام الاجمالى لا يمكن المساعده عليه، هذا اضافه الى ان الالتزام التفصيلى بالحكم فى كل من الطرفين لا يجتمع مع جريان الاصل فى كليهما معاً، لان الالتزام التفصيلى بالحكم فى كل من الانائين يتوقف على العلم به تفصيلاً و معه لاموضوع للأصل، و اما مع الشك فيه، فلا يمكن الالتزام به تفصيلاً إلاّ بنحو التشريع هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى انا لوسلمنا ان جريان الاصل فى اطراف العلم الاجمالى يؤدى الى نفي الحكم الواقعى ظاهراً و بالتالى الى نفي موضوع وجوب الالتزام كذلك، فانه حينئذ يكون حاكماً على دليل وجوب الالتزام القلبى، باعتبار انه غير ناظر الى ثبوت موضوعه و هو الحكم الواقعى، إذ مفاده وجوب الالتزام و البناء القلبى على الحكم الواقعى على تقدير ثبوته، اما ان هذا التقدير ثابت او لا، فهو لا يدل عليه، و الأصل يدل على ان هذا التقدير غير ثابت ظاهراً، فلهذا يكون حاكماً عليه.

و الخلاصه: ان الاصل الجارى فى اطراف العلم الأجمالى يكون مفاده نفى

ص: ٣٣٣

١- (١). مصباح الاصول ج ٢: ص ٥١-٥٢.

وجوب الالتزام بنفى موضوعه ظاهراً و هو الحكم الواقعى فىكون حاكماً عليه، لا- ان مفاده الترخيص فى المخالفه القطعيه الالتزاميه لكى يكون ذلك مانعاً عن جريانه.

و من ناحيه ثالثه ان موضوع وجوب الالتزام القلبى اذا كان عقلياً التكليف المتعلق بالجامع فى عالم الذهن الواصل الى المكلف، و من هنا تمتاز الموافقه الالتزاميه عن الموافقه العمليه، فان التكليف على الاولى متعلق بالجامع بوجوده الذهني، و على الثانيه متعلق بالجامع بوجوده الواقعى، و الجامع على الاولى لا-ينطبق على الخارج، بينما على الثانيه ينطبق عليه و هو لا يخلو من احد الطرفين فيه، و حينئذ فجريان الا-صول فيهما يؤدى الى الترخيص فى ترك كلا- الطرفين معاً فى الخارج، و حيث ان الجامع بوجوده الخارجى ينطبق على أحدهما قهراً و متحدداً معه خارجاً، فىكون الترخيص فى تركهما ترخيصاً فى ترك الجامع و هو ترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، و اما على الاولى فحيث ان موضوع وجوب الالتزام هو الجامع بوجوده الذهني، فلا مانع من الالتزام به مع الترخيص فى ترك الالتزام بكل من طرفيه بحده الخاص باعتبار انه مبين لوجود كل منهما فى الذهن، فلهذا ترك الالتزام بهما لا يستلزم تركه، هذا اضافه الى انا لوسلمنا ان جريان الاصول المؤمنه فى اطراف العلم الاجمالى ينفى موضوع وجوب الالتزام ظاهراً، فحينئذ تكون الا-صول حاكمه عليه و رافعه لموضوعه بحكم الشارع، فلا- تكون منافيه له لكى تكون مانعه عن جريانها، و من الواضح ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ليس من المخالفه فى شى و ان كان الانتفاء تعبيرياً، هذا كله فيما اذا فرض ان وجوب الالتزام و البناء القلبى بالاحكام الشرعيه عقلياً، و اما اذا كان

شريعياً، فهل يكون موضوعه التكليف الواصل بمعنى ان المولى فى مقام الجعل فرض وجود التكليف الواصل، و جعل وجوب الالتزام به قلباً على المكلف، او ان موضوعه التكليف الواقعى اعم من ان يكون و اصلاً او لا.

و الجواب: ان موضوعه التكليف الواصل، سواءً كان بالتفصيل أم بالاجمال، و لايمكن ان يكون موضوعه التكليف الواقعى و ان لم يكن و اصلاً، ضروره انه لايمكن الالتزام به إلا تشريعاً، لان الالتزام عمل قلبى فى افق النفس، فلا يعقل تحققه فيه بدون وجود الملتزم به فى هذا الافق، فاذا علم المكلف بان الحكم الواقعى فى الواقع اما وجوب او حرمه او اباحه، فحينئذ ان التزم باحدهما المعين كان تشريعاً، فاذاً لابد من الالتزام بالجامع لو كان الالتزام واجباً حتى فى هذاالفرض.

وجوب الالتزام بالتكليف الواصل إجمالاً هل يمنع عن جريان الأصول المؤمنه فى أطرافه؟

ثم ان وجوب الالتزام بالتكليف الواصل اجمالاً المتعلق بالجامع، هل يمنع عن جريان الاصول المؤمنه فى اطرافه أو لا؟

و الجواب: انه لايمنع، لان موضوع وجوب الالتزام التكليف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهنى و هو مبين لوجود كل من الطرفين فى الخارج، لاستحاله انطباقه على ما فى الخارج، و الالزم خلف فرض كونه موضوعاً بوجوده الذهنى، فاذاً ما هو موضوع لوجوب الالتزام القلبى ليس مصباً للأصل، و ما هو مصب له و هو كل من الطرفين بحده الخاص ليس موضوعاً له، و عليه فلا تنافى بين وجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع الذهنى و بين جريان الاصول فى كل من الطرفين فى الخارج او الذهن.

و هذا بخلاف الجامع بوجوده الخارجى، فان وجوب موافقته فى الخارج

لا يجتمع مع جريان الاصول المؤمنه فى اطرافه جميعاً، لان الترخيص فى ترك اطرافه ترخيص فى ترك الجامع، باعتبار انه لا يخلو من احدهما، و الترخيص فى تركه ترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، هذا اضافه الى ان جريان الاصول فى اطرافه لو كان نافياً لموضوع وجوب الالتزام، لا يلزم حينئذ من جريانها مخالفه قطعيه التزاميه، بل يلزم منه انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه و هو ليس من المخالفه فى شى، و بكلمه ان الالتزام القلبي لو كان واجباً، فانما يجب بالاحكام الشرعيه الواصله اليه المنجزه فى المرتبه السابقيه المتعلق بالجامع، و عليه فيكون وجوب الالتزام فى طول تنجزه، و هذا بخلاف ما اذا كان موضوع وجوب الالتزام التكليف الواصل بدون أخذ التَّنْجِز قيداً له، فانه حينئذ يكون التَّنْجِز فى عرض وجوب الالتزام، و تظهر الثمره حينئذ بين الفرضين.

اما على الفرض الاول فيختص وجوب الالتزام و البناء القلبي بالاحكام الالزاميه، بقريته أخذ التَّنْجِز فى موضوعه و لا يشمل الاحكام الترخيصيه، لانها غير قابله للتَّنْجِز ذاتاً، و كذلك لا يشمل الاحكام الالزاميه غير الواصله او الواصله بالعلم الاجمالي الدائره بين المحذورين لعدم قبولها التَّنْجِز، و على ضوء ذلك فالاصول العمليه الجاريه فى اطراف العلم الاجمالي تكون رافعه لموضوع وجوب الالتزام بارتفاع قيده و هو التَّنْجِز حقيقه، و عندئذ فتكون وارده على دليل وجوب الالتزام و رافعه لموضوعه بارتفاع قيده وجداناً، فاذا لاموضوع للمخالفه الالزاميه حتى تكون مانعه عن جريانها، نعم هناك مانع آخر عن جريان هذه الاصول فى تمام اطرافه و هو لزوم المخالفه القطعيه العمليه، مثلاً- اذا علمنا اجمالاً- بنجاسه احد الانائين، و فرضنا ان موضوع وجوب الالتزام القلبي

النجاسه المنجزه فى المرتبه السابقيه، فحينئذ و ان كانت المخالفه الالتزاميه غير مانعه عن جريان الاصول المؤمنه فى اطرافه، باعتبار انها رافعه لموضوعها وجداناً، الا ان لزوم المخالفه القطعيه فى مثل المثال، مانعه عن جريانها.

و على الجملة فاذا افترضنا ان موضوع وجوب الالتزام القلبى التكليف الواصل المنجز، فلا بد من فرض ان العلم الاجمالى يكون منجزاً، فاذا كان منجزاً، لم تجر الاصول المؤمنه فى اطرافه و تسقط عن الجميع للمعارضه و عن البعض للترجيح من غير مرجح.

و اما على الفرض الثانى، فالاصول العمليه و ان لم تكن وارده على دليل وجوب الالتزام و رافعه لموضوعه، لفرض ان موضوعه على هذا الفرض التكليف الواصل بدون أخذ تنجزه قيماً له، و لكن مع ذلك لا مانع من جريانها بقطع النظر عن لزوم المخالفه القطعيه العمليه، لان جريانها فى اطراف العلم الاجمالى لا ينافى وجوب الالتزام بالتكليف الواصل، باعتبار ان التكليف الواصل بالعلم الاجمالى متعلق بالجامع الذهنى، و المفروض انه ليس مضمياً للاصول العمليه، و ما هو مصب لها هو التكليف المشكوك المتعلق بكل طرف من اطرافه بحده الخاص، و لهذا لا يكون جريان الاصول المؤمنه اطرافه منافياً لوجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع، لفرض ان تلك الاصول لا تنفى ذلك التكليف المتعلق بالجامع، و النكته فى ذلك ان موضوع وجوب الالتزام القلبى، التكليف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهنى لا بوجوده الواقعى، و جريان الاصول فى اطرافه لا يؤدى الى ترك الالتزام فى النفس بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهنى، لانه بوجوده الذهنى مباين

لوجوده الخارجى بوجود طرفيه و لا ينطبق عليه، لاستحاله انطباق الموجود الذهنى على الموجود الخارجى، و جريان الاصول فيهما يودى الى الترخيص فى تركها فى الخارج، و حيث ان الجامع بوجوده الذهنى لا ينطبق على احدهما فيه، فلا يكون الترخيص فى تركهما ترخيصاً فى ترك الجامع، فاذا لا يلزم من جريان الاصول فيهما معاً مخالفه قطعيه التزاميه، إذ لاتنافى بين جريانهما فيهما و وجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهنى.

ثم ان الاصول المؤمنه الجاربه فى اطراف العلم الاجمالي التى لاتنافى و وجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع الانتزاعى بوجوده الذهنى، لا تختص بالاصول التبعديه غير المحرز، بل لافرق بينها و بين الاصول المحرزه التنزيليه، فاذا علمنا اجمالاً بنجاسه احد الانائين كانا مسبوقين بالطهاره، فاستصحاب طهاره هذا الاناء و ذاك الاناء معاً، لا ينافى و وجوب الالتزام بنجاسه الجامع و هو عنوان احدهما، لان الاستصحاب و ان قلنا بانه اصل محرز، انما ينفى نجاسه الفرد بحدّه الفردى دون الجامع بحدّه الجامعى، و لا اطلاق له بالنسبه الى غير مؤداه و مصبّه و هو الفرد دون الجامع.

النقطه الاولى: ان المراد من الالتزام الذى هو فعل النفس و أمره بيدها وجوداً و عدماً فى المقام، هو الالتزام بالاحكام الشرعيه بعناوينها الخاصه و اسمائها المخصوصه فحسب، و ليس المراد منه التصديق برسالة النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله) و التسليم و الانقياد لها بنحو الاجمال، لانها من شؤون الايمان بها و داخل فى اصول الدين.

النقطه الثانيه: انه لادليل على وجوب الالتزام القلبى بالوجوب المولوى المستقل القابل للتجز، و استحقاق العقوبه على مخالفته فى مقابل استحقاق العقوبه على مُخالفه الحكم الشرعى الاولى لا من العقل و لا من الشرع، ثم ان وجوب الالتزام يختلف عن الحكم الشرعى الاولى كوجوب الصلاه مثلا فى نقطتين.

الاولى: ان متعلق الاول فعل القلب و متعلق الثانى فعل الجواريح.

الثانيه: ان الحكم الاولى كوجوب الصلاه و الصيام و نحوهما موضوع للاول دون العكس.

النقطه الثالثه: انه على تقدير تسليم ان الالتزام القلبى بكل واحد من الاحكام الشرعيه الاوليه واجب فى طول تلك الاحكام، فمع ذلك لا يكون مانعاً عن جريان الاصول المؤمنه فى اطراف العلم الاجمالى اذا لم يكن هناك مانع

آخر، و لافرق فى ذلك بين ان يكون وجوبه عقلياً او شرعياً، و على الاول لافرق بين ان يكون التنجز قيماً لموضوعه أو لا.

النقطة الرابعة: ان ما ذكر من المانع عن جريان الاصول المؤمّنه من قبل وجوب الالتزام، لأساس له كما مرّ.

ص: ٣٤٠

اشاره

قد تقدم في مستهل بحث القطع ان حجية العلم التفصيلي ذاتيه و لا يمكن نفيها عنه إلا بالتصرف في متعلق العلم او موضوعه، فعندئذ تنتفي حجيتة بانتفاء متعلقه او موضوعه، و اما تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه و كذلك وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فهل هو بنحو العله التامه او بنحو الأقتضاء، فيه اقوال و سيأتي الاشاره اليها، و على هذا فيقع الكلام في ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في التنجيز لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، و كذا لوجوب الموافقه القطعيه العمليه او لا؟

و الجواب: ان الكلام هنا يقع في عدة جهات:

الاولى: في تفسير حقيقه العلم الاجمالي و ما هو الفارق بينه و بين العلم التفصيلي.

الثانيه: في منجزيه العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه.

الثالثه: في منجزيته لوجوب الموافقه القطعيه العمليه،

الجهه الأولى: في تفسير حقيقه العلم الإجمالي

اشاره

اما الكلام في الجهه الاولى، ففيها اتجاهات و تفسيرات متعدده.

الاتجاه الأول للمحقق الخراساني قدس سره و الرد عليه

الاتجاه الاول: ما يظهر من المحقق الخراساني (ره) في بحث الواجب التخييري من ان الوجوب في الواجب التخييري متعلق بالفرد المردد و لامانع من ذلك، معللا بان الوجوب امر اعتباري فلا مانع من تعلقه بالفرد المردد، بل لامانع

من تعلق الصنفه الحقيقيه به كالعلم، فانه قد يتعلق بالفرد المردد، بل لامانع من تعلق الصنفه الحقيقيه به كالعلم، فانه يتعلق بالفرد المردد كما في موارد العلم الاجمالي هذا.

و للمناقشه فيه مجال واسع، اما اولاً فلان الفرد المردد في كل وعاء مستحيل، لان الفرد مساوق للتشخص و التعيين، سواء كان في الذهن ام في الخارج، و من الواضح ان الشخص و التعيين الوجودي في الذهن كان ام في الخارج في طرف النقيض مع التردد فيه، بداهه انه لا يعقل ان يكون الفرد في الخارج مردداً بين نفسه و غيره، لان كل وجود في الذهن او الخارج مساوق للتعين فيه، و يستحيل ان يكون وجود زيد فيه مردداً بين وجود نفسه و وجود غيره. (1)

والخلاصه: ان الوجود ان كان في الخارج فهو متعين فيه و متشخص، و لا يعقل ان يكون مردداً، و إلاّ- لزم خلف فرض كونه موجوداً فيه، لان المردد لا وجود له، و ان كان في الذهن فهو متعين فيه كالمعلوم بالذات و هو الصوره الذهنيه القائمه بالنفس التي هي عين العلم فيه، و الاختلاف بينهما بالاعتبار و هي وجود ذهني و الوجود مساوق للتعين و الشخص، فاذا كان الوجود متعيناً، كانت ماهيته ايضاً متعينه، لانها حد الوجود، و يستحيل ان تكون مردده، و إلاّ لزم ان يكون وجودها ايضاً كذلك و هو كما ترى.

الى هنا قد تبين انه يستحيل وجود الفرد المردد في الخارج حتى يتعلق به العلم الاجمالي، و من ذلك يظهر انه لا يمكن تعلق الوجوب في الواجب التخييري بالفرد المردد ايضاً، لانه لا واقع للفرد المردد لا في الخارج و لا في الذهن و لا في لوح الواقع حتى يتعلق به الوجوب، و تعليقه بان الوجوب امر اعتباري لا يجدي

ص: ٣٤٢

فى المقام، لان الوجود و ان كان امراً اعتبارياً، إلا انه لا بد ان يتعلق بشىء، و المفروض ان الفرد المردد ليس بشىء حتى يتعلق به الوجود، نعم لو كان مراده من الفرد المردد، الفرد المردد المفهومى، لم يرد عليه هذا الاشكال و لكنه خلاف ظاهر كلامه (ره).

و ثانياً: انه على تقدير تعقل تعلق العلم بالفرد المردد، فلازمه تعلقه بكل من الفردين او الافراد بحدّه الفردى مردداً، و هذا خلاف الوجدان و الضروره، لان كل شخص اذا راجع وجدانه، يرى ان العلم الاجمالى تعلق بالجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما او احدهما لا كل فرد بحدّه الفردى فانه متعلق الشك، و كيف كان فلا بد من حمل كلامه هنا و فى الواجب التخييرى على ان مراده من الفرد المردد، الفرد المردد المفهومى و هو عنوان احدهما او احدها و ان كان خلاف الظاهر.

الاتجاه الثانى ما تبنته مدرسه المحقق النائينى قدس سرّه

اشاره

الاتجاه الثانى: ما تبنت عليه مدرسه المحقق النائينى (ره) منهم السيد الاستاذ (ره)، من ان متعلق العلم الاجمالى الجامع بحدّه الجامعى بين فردين او افراد، و لهذا يكون العلم الاجمالى بالنسبه اليه تفصيلاً، و الجهل أنّما هو بالنسبه الى افراد، و اما تسميته بالعلم الاجمالى فانما هو باعتبار ان متعلقه الجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما واحدهما المردد انطباقه فى الخارج على هذا او ذاك، فالاجمال انما هو فى مرحله التطبيق لا فى مرحله التعلق، فاذن ما هو متعلق العلم غير ما هو متعلق الشك، لان متعلق الاول الجامع و متعلق الثانى الفرد، فاذا علم اجملاً بنجاسه احد الاناءين، كان متعلق العلم بنجاسه الجامع و هو عنوان احدهما الذى لا واقع موضوعى له إلا فى الذهن و هو صورته الجامع

المعلومه بالذات، و هذه الصوره معلومه تفصيلاً، و لافرق من هذه الناحيه بين العلم الاجمالي و العلم التفصيلي، لان العلم الاجمالي علم تفصيلي بالنسبه الى المعلوم بالذات، و انما الفرق بينهما من ناحيه أخرى، و هي أنّ المعلوم بالذات في العلم التفصيلي ينطبق على الواقع الخارجي، و هو المعلوم بالعرض بتمام خصوصياته التفصيليه، و اما المعلوم بالذات في العلم الاجمالي، فلا-واقع موضوعي له في الخارج، مثلاً المعلوم بالاجمال في المثال المتقدم نجاسه احد الاناءين، و من الواضح انه لاينطبق على نجاسه هذا الاناء بحده الفردي على تقدير كونه نجساً في الواقع و إلا انحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي، و هذا خلف، و لا على نجاسه ذاك الاناء كذلك على فرض انه نجس في الواقع بنفس الملاك، و هذا معنى انه ليس للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي واقع موضوعي و لا موطن له إلا الذهن و لاينطبق على ما في الخارج، بينما المعلوم بالذات في العلم التفصيلي واقع موضوعي ينطبق عليه في الخارج، و قد برهن ذلك بطريقتين.

البرهنه على ذلك بطريقتين

الطريق الاول: ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من ان العلم الاجمالي لو كان متعلقاً بالواقع، فما هو ذلك الواقع في الموارد التي لا-تعيّن له ثبوتاً، كما اذا علمنا اجمالاً بنجاسه أحد الاناءين بالدم و كان في الواقع كلاهما نجسا به، و على هذا فنسبه النجاسه المعلومه بالاجمال في المثال الى كل واحد منهما على حدّ سواء، فلايمكن تطبيقها على نجاسه هذا الاناء بعينه او ذاك الاناء كذلك لأمرين:

الاول: ان لازم ذلك انقلاب العلم الأجمالي تفصيلاً، لان العلم الاجمالي متقوم بتعلقه بالجامع الانتزاعي و هو عنوان احدهما، فاذا انطبق هذا الجامع على الفرد المعين في الخارج، كان لازم ذلك ان حد هذا الفرد ماخوذ في متعلق العلم في

افق النفس، و عليه فيكون العلم تفصيلاً لاجمالياً و هذا خلف.

الثاني: ان انطباق الجامع على احدهما المعين في الخارج خلاف الضروره و الوجدان، لفرض ان نجاسته غير معلومه و الا لم يكن هنا علم اجمالي، و كذلك لا يمكن انطباقه على نجاسه الاناء الاخر بنفس الملاك، و اما انطباقه على نجاسه كلا الانائين، فهو خلف فرض كون المعلوم بالاجمال نجاسه احدهما لانجاسه كليهما و الالكان علماً تفصيلاً لاجمالياً، فاذن لامناص من تعلق العلم بالجامع في افق الذهن و هو عنوان احدهما او احدها الذي لا واقع موضوعي له في الخارج حتى في علم الله تعالى، و لهذا لا ينطبق في الخارج لا على هذا و لا على ذاك، و اما الفرد المررد فيه، فلا وجود له حتى ينطبق عليه، فاذا علمنا بنجاسه احد الانائين و كان احدهما شرقياً و الآخر غربياً او احدهما ابيض و الاخر اسود، ثم علمنا بسبب او آخر ان النجس هو الاناء الشرقي او الابيض، فلا يمكن القول بان نجاسه الاناء الشرقي او الابيض هي المعلوم بالاجمال، ضروره ان نجاسته بحده الشخصى لم تكن معلومه لنا، و المعلوم لنا هو نجاسه الجامع و هو عنوان احدهما، فالنتيجه ان المعلوم بالاجمال انما هو موجود في افق الذهن، و هو عبارته عن المعلوم بالذات و ليس له واقع موضوعي في الخارج حتى ينطبق عليه. (1)

الطريق الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني (ره) من ان متعلق العلم الاجمالي لا يخلو من احد فروض:

١ - ان العلم الاجمالي لا يكون متعلقاً بشئ اصلاً.

٢ - ان يكون متعلقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي.

ص: ٣٤٥

١- (١). مصباح الاصول، ج ٢: ص ٥١ و ٥٢ و محاضرات في الاصول الفقه ج ٣: ص ٢٨٧.

٣- ان يكون متعلقاً بالفرد المردد.

٤- ان يكون متعلقاً بالجامع الانتزاعي و هو عنوان احدهما او احدها.

اما الاول، فلا نه خلف فرض ان العلم من الصفات الحقيقيه ذات الاضافه و يستحيل تحققة بدون الاضافه و المتعلق.

و اما الثانى فلان متعلقه لو كان الفرد بحده التفصيلى، فهو علم تفصيلى لاجمالى، و هذا خلف.

و اما الثالث فقد تقدم ان الفرد المردد فى الخارج مستحيل، ضروره ان كل ما فى الخارج فهو متعين، و لا يعقل ان يكون مردداً بين وجود نفسه و وجود غيره، فاذا يتعين الفرض الرابع و هو تعلقه بالجامع (١) و غير خفى ان ما تبنت عليه مدرسه المحقق النائنى (ره) تام من زاويه و غير تام من زاويه اخرى، اما من زاويه تماميته، فلانه لاشبهه فى ان العلم الاجمالى متعلق بالجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما او احدها وجداناً و برهاناً، اما الاول فواضح، و اما الثانى فلان متعلقه لو كان الفرد، فلا محاله يكون الفرد المعين فى الخارج، لان الفرد المردد غير معقول، و عليه فيلزم كونه علماً تفصيلياً لاجمالياً و هذا خلف.

المناقشه فى بعض زوايا ما تبنته مدرسه المحقق النائنى قدس سره

و اما من زاويه عدم تماميته، فلان للمعلوم بالاجمال واقعاً موضوعياً، على اساس ان تعلق العلم بالجامع المفهومى انما هو بلحاظ انه مستخدم للاشاره الى ما فى الخارج لابلحاظ انه موجود فى عالم الذهن، فاذا علمنا بنجاسه احد الانائين، فالعلم الاجمالى و ان تعلق بنجاسه الجامع الانتزاعى المفهومى، لكن لابلحاظ انه موجود فى افق الذهن بل بلحاظ انه مرآه الى ما فى الخارج و اشاره

ص: ٣٤٦

١- (١). نهايه الدرايه، ج ٣: ص ٨٠ و ٨١.

اليه و هو النجاسه المتعلقه بالفرد المردد فى الخارج بين فردين فيه، و النكته فى ذلك ان العلم بما انه لايمكن تعلقه بالفرد الخارجى مباشره، باعتبار انه من الصفات القائمه بالنفس، فلامحاله يتعلق بالمفهوم الذهنى لابما هو موجود فيه، بل بلحاظ انه اشاره الى الفرد الواقعى، على اساس ان الاثر مترتب عليه فى الخارج لاعلى المفهوم الموجود فى الذهن، فانه لااثر له.

و بكلمه انه لاشبهه فى ان من كان يعلم بحرمه شرب احد الانائين، ينظر الى الواقع لكن لامباشره بل بواسطه استخدام مفهوم ذهنى مشير اليه، و هذا هو المطابق للوجدان و الارتكاز، و لا يكون نظره الى المفهوم الذهنى موضوعياً، بل هو وسيله للعبور الى الخارج و ترتيب الاثر عليه، فاذن كون النظر اليه بما هو موجود فى الذهن و بنحو الموضوعيه بحاجة الى عنايه زائده و قرينه تدل على ذلك، و الا فالنظر اليه آلى او بنحو الطريقيه كما هو الحال فى سائر المفاهيم، و على هذا فكما ان للمعلوم بالذات فى العلم التفصيلى مطابقاً فى الخارج و هو المعلوم بالعرض، فكذلك للمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى، فان له مطابقاً فيه ايضاً، غايه الامر ان المعلوم بالعرض فى العلم التفصيلى معين فى الخارج و فى العلم الاجمالى غير معين فيه و مردد بين هذا الفرد او ذاك الفرد فاحدهما فى الواقع مصداق له، و من هنا يظهر ان العلم الاجمالى يشترك مع العلم التفصيلى فى نقطه، و هى ان المعلوم بالذات فى كليهما واحد و هو الصوره العلميه فى النفس، و يختلف عنه فى نقطه اخرى و هى ان المعلوم بالعرض فى العلم التفصيلى متعين فى الخارج، بينما هو فى العلم الاجمالى مردد بين فردين او افراد فيه.

و على ضوء ذلك فقد ظهر ان ما تبنت عليه مدرسه المحقق النائنى (ره) من

انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي، مبني على الخلط بين المعلوم بالاجمال بوصف كونه معلوماً كذلك و بين ذات المعلوم، لان الذي لا واقع له هو الاول، اذ لا موطن له الا الذهن و لا ينطبق على ما في الخارج، ضروره انه بهذا الوصف لا يمكن ان يوجد في الخارج، بل الامر كذلك حتى في المعلوم بالذات في العلم التفصيلي، فانه بوصف كونه معلوماً، يستحيل ان ينطبق على ما في الخارج لاستحاله وجوده فيه بهذا الوصف، و اما ذات المعلوم بالذات، فلها واقع في الخارج و هو المعلوم بالعرض و تنطبق عليه، بلافرق في ذلك بين المعلوم بالذات في العلم التفصيلي و المعلوم بالذات في العلم الاجمالي.

فالنتيجه ان ذات المعلوم بالذات في كلا-العلمين تنطبق على الخارج و هو المعلوم بالعرض، غايه الامر انه متعين في فرد خاص في العلم التفصيلي و غير معين كذلك في العلم الاجمالي، بمعنى انه مردد بين فردين او افراد، و اما المعلوم بالذات بوصف كونه معلوماً، فلا ينطبق على الخارج في كلا العلمين بلافرق بينهما.

و دعوى انه ليس لذات المعلوم بالذات في العلم الاجمالي واقع خارجي تنطبق عليه، فاذا علمنا بنجاسه احد الانائين، فذات النجاسه المتعلقة بالجامع لا تنطبق على نجاسه هذا الاناء و لاعلى نجاسه ذاك الاناء، و الالزم كون العلم الاجمالي تفصيلاً و هو كما ترى، و النجاسه المردده ليست فرداً ثالثاً حتى تنطبق عليه.

مدفوعه: بان مصداق المعلوم بالذات في العلم الاجمالي هو احد الفردين في الواقع و هو متعين في علم الله و مردد بين هذا و ذاك عندنا، فاذن يكون المعلوم

بالعرض فى العلم الاجمالى متعیناً فى الواقع و عندالله و مردداً بین فردین او افراد عندنا، مثلاً- النجاسه عندنا فى المثال متعلقه بالجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما من جهه جهلنا بانها متعلقه بهذا الفرد او ذاك الفرد، و اما فى الواقع و علم الله فهى متعلقه بالفرد بحده الفردى، و اما التردد فانما هو عندنا من جهه جهلنا بالواقع، و على الجملة فاذا علم الانسان بوقوع قطره من الدم فى احد هذين الانئين، فبطبيعته الحال كان وقوعها فى احدهما المعین فى الواقع و علم الله ولكنه مجهول عنده، و لا یدرى انها وقعت فى هذا الاناء او ذاك، لا انه مجهول فى الواقع و عندالله.

و من هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من البرهان على انه لاواقع موضوعى للمعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى، بتقريب انه لو كان له واقع موضوعى فى الخارج، فما هو فى الموارد التى لا-تعین فیها للواقع ثبوتاً، كما اذا علم بنجاسه احد الانئين بملاقاه الدم و كان فى الواقع كلاهما نجساً بالدم، فعندئذ ما هو واقع المعلوم بالاجمال فى مثل هذا المثال، لان نسبه المعلوم بالاجمال الى نجاسه كل منهما نسبه واحده، فلا يمكن القول بان ما هو مصداق المعلوم بالاجمال نجاسه هذا الاناء دون ذاك الاناء او بالعكس، لانه ترجیح من غير مرجح، حيث ان نسبه الى كل منهما على حد سواء، و هذا دليل على انه لاواقع موضوعى للمعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى.

و وجه الظهور هو ان واقع النجاسه المعلومه بالاجمال متعین فى الواقع و علم الله و مردد عندنا بین نجاسه هذا الاناء او ذاك الاناء.

نتیجه البحث

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان استخدام المفاهيم انما

هو من جهة ان العلم سواء أكان حقيقياً ام تعبيرياً لا يتعلق بالواقع الخارجى مباشره، و انما تعلق بالمفاهيم فى افق الذهن، باعتبار ان العلم صفه للنفس فلا يتصور تعلقه الا- بالمفاهيم فيها، و حيث ان الاثر مترتب على الواقع دون المفاهيم الذهنيه، فلامحاله يكون استخدامها للاشاره اليه، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون العلم اجمالياً او تفصيلاً، اذ كما ان تعلق العلم التفصيلى بالمفهوم الذهنى انما هو بملاك انه ملحوظ مرآه الى الخارج و اشاره اليه، باعتبار ان الاثر مترتب عليه لاعلى المفهوم، كذلك تعلق العلم الاجمالى بالجامع الانتزاعى انما هو بملاك انه اشاره الى الخارج و مرآه له لابملاك انه ملحوظ بنحو الموضوعيه.

الاتجاه الثالث ما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره

اشاره

الاتجاه الثالث: ما ذهب اليه المحقق العراقي (ره) من ان متعلق العلم الاجمالى الفرد المعين فى الواقع، و لا فرق بينه و بين العلم التفصيلى فى المعلوم بالعرض، فانه فى كليهما معاً الفرد المعين، و انما الفرق بينهما من ناحيه نفس العلم، فان العلم التفصيلى علم غير مشوب بالاجمال، و العلم الاجمالى علم مشوب بالاجمال، فالعلم التفصيلى كالمرآه الصافيه و العلم الاجمالى كالمرآه غير الصافيه، و قد برهن ذلك بان متعلق العلم الاجمالى لو كان الجامع الانتزاعى، فلا يمكن انطباقه على الفرد بحدده الفردى، و انما ينطبق على الحيثيه الجامعه بين فردين او افراد و هى الحيثيه المنتزعه من الفرد بالغاء الخصوصيه الفرديه، فتكون هذه الحيثيه جزء تحليلى للفرد، باعتبارانه ينحل الى الحيثيه الجامعه المشتركه و الخصوصيه الفرديه، و من الواضح ان متعلق العلم الاجمالى لو كان الجامع، فهو انما ينطبق على الحيثيه الجامعه لاعلى الفرد بحدده الفردى هذا.(1)

ص: ٣٥٠

و قد اورد عليه المحقق الاصفهاني (ره) بتقريب ان العلم الاجمالي بالجامع ينحل الى علمين.

الاول: العلم بالجامع بما هو جامع:

الثاني: العلم بانه في ضمن احد الفردين، وهذا العلم هو العلم الاجمالي المتعلق بالجامع المقيد بكونه في ضمن احدى الخصوصيتين او الخصوصيات، فلذلك ينطبق على الفرد بحدّه الفردي. (١)

المناقشه في إيراد المحقق الأصفهاني قدس سره

و يمكن المناقشه فيه، لان العلم الاجمالي لو كان العلم بالجامع المقيد بكونه في ضمن احد الفردين، فننقل الكلام الى خصوصيه التقييد هل هي تقييد بالفرد او الجامع؟ فان كان الاول، فلازمه تعلق العلم الاجمالي بالفرد من الاول و مباشره، لانه تعلق بالجامع المقيد لكي ينحل الى علمين، علم بالجامع و علم بتقييده في ضمن احد الفردين في الواقع، و ان كان الثاني، فهو عين العلم بالجامع لانه في مقابله هذا.

تفصيل كلام المحقق العراقي و الرد عليه

ثم ان ما ذكره المحقق العراقي (ره) يرجع الى ثلاث نقاط:

الاولى: ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحدّه الفردي، و لافرق بينه و بين العلم التفصيلي من هذه الناحيه.

الثانيه: ان العلم التفصيلي يختلف عن العلم الاجمالي في نفس العلم، فان الاول غير مشوب بالاجمال بينما الثاني مشوب به.

الثالثه: ان متعلق العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون الجامع بحدّه الجامعي هذا. و للمناقشه في جميع هذه النقاط الثلاث مجال.

اما النقطه الاولى، فلانه ان اريد من تعلق العلم الاجمالي بالفرد بحدّه

ص: ٣٥١

الفردى تعلقه به مباشره، فيرد عليه ان مستحيل، لان العلم صفه قائمه بالنفس، فلا يعقل ان يتعلق بالواقع الخارجى كذلك.

و بكلمه اخرى انه (ره) ان اراد بتعلق العلم بالفرد المعين تعلقه به فى الخارج مباشره فهو غير معقول، ضروره ان الواقع الخارجى لا يمكن ان يكون هو المعلوم بالذات فى العلم التفصيلى فضلا عن العلم الاجمالى لسببين:

الاول ان لازم ذلك عدم وقوع الخطأ فى العلم اصلا و انه دائماً مصيب للواقع، باعتبار ان الواقع هو المعلوم بالذات، و المفروض ان المعلوم بالذات مقوم للعلم ذاتاً و بدونه فلا-علم، حيث ان العلم عين المعلوم بالذات و الاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار كالايجاد و الوجود، فلو كان الواقع الخارجى هو المعلوم بالذات، لكان العلم دائماً مصيباً للواقع و هو كما ترى.

الثانى ان العلم صفه نفسانيه فيستحيل تعلقه بالموجود الخارجى، و الالكان خارجيا و هذا خلف.

و ان اريد به تعلقه بصوره الفرد المعين فى الذهن و هى المعلومه بالذات و الفرد الخارجى معلوم بالعرض.

فيرد عليه اولاً- انه خلاف الوجدان، لوضوح ان العلم الاجمالى لم يتعلق بصوره الفرد المعين فى افق الذهن، و انما تعلق بصوره الجامع الانتزاعى، و هو عنوان احدهما او احدها، و اما صوره الفرد المعين، فلا يكون موجوده فى الذهن.

و ثانياً ان متعلق العلم الاجمالى لو كان صوره الفرد المعين، لكان العلم الاجمالى علماً تفصيلاً و هو خلف.

و ان اريد به تعلقه بصوره الفرد المبهم، فيرد عليه ان هذا هو معنى تعلق العلم

الاجمالي بالجامع المفهومى و هو صوره احد الفردين او الافراد فى الخارج المبهمه، فاذن لا يرجع هذا القول الى القول الاخر فى مقابل القول بتعلقه بالجامع الانتزاعى، بل هو هو فى الحقيقه و الاختلاف انما هو فى التعبير.

واما النقطه الثانيه: فلان ما ذكره (ره) من ان العلم الاجمالي بنفسه يمتاز عن العلم التفصيلى، حيث انه مشوب بالابهام دونه، لا يرجع الى معنى محصل، بداهه انه لا يعقل دخول الابهام و الاجمال فى حقيقه العلم، كيف فان حقيقه العلم الكشف و الوضوح و هى فى طرف النقيض مع الاجمال و الابهام، فلا يتصور الابهام فى حقيقته و انما يتصور فى متعلقه بالعرض، و اما فى متعلقه بالذات الذى هو عين العلم فلا و الا- فهو ليس بعلم و هذا خلف، فما ذكره (ره) من انه لا اجمال و لا ابهام فى المتعلق و انما الابهام و الاجمال فى نفس العلم غريب جداً.

واما النقطه الثالثه: فلان ما ذكره (ره) من ان متعلق العلم الاجمالي لو كان الجامع الانتزاعى، فلا ينطبق على الفرد بحدده الفردى، على اساس ان حد الفرد غير داخل فى متعلق العلم الاجمالي، و انما ينطبق على الحثيه الجامعه بين فردين او افراد، انما يتم فى الجامع الذاتى و نقصد به المفهوم المنتزع من الجبهه الذاتيه المشتركه بين الافراد كمفهوم الانسان و نحوه، فانه لا ينطبق فى الخارج الا- على تلك الحثيه الذاتيه المشتركه بين افراده دون الفرد بحدده الفردى، و لا يتم ذلك فى الجامع العرضى كمفهوم الفرد و مفهوم الشخص و مفهوم الجزئى و نحوها، فان هذه المفاهيم، مفاهيم عرضيه اخترعها العقل و اصطنعها لاستخدامها كإشاره الى الخارج و ليست منتزعه من الجبهه الذاتيه المشتركه، و من هنا تكون

نسبه الافراد اليها عرضيه لاذاتيه، و هذا بخلاف الجامع الذاتى، فان نسبه افراده اليه ذاتيه.

و اما الجامع الانتزاعى فيما نحن فيه و هو مفهوم احد فردين او افراد، فهو مفهوم اختراعى بغرض استخدامه للاشاره الى الواقع الخارجى و هو ينطبق على الفرد فى الخارج بحدده الفردى، غايه الامر ان مطابقه فيه مردد بين هذا الفرد او ذاك عندنا لا فى الواقع و علم الله، و النكته فى ان الجامع الذاتى لا-ينطبق على الفرد بحدده الفردى، و انما ينطبق على الجبهه الذاتيه المشتركه، و الجامع العرضى ينطبق عليه هى ان الجامع الذاتى منتزع من الجبهه الذاتيه المشتركه، و لهذا لا-ينطبق الا-عليها، بينما الجامع العرضى منتزع و مخترع من قبل العقل من الفرد بحدده الفردى او الشخص كذلك، فلهذا ينطبق عليه لا على الجبهه الجامعه.

و ان شئت قلت: ان العقل حيث انتزع المفاهيم العرضيه و اخترعها من الفرد او الشخص او الجزئى او غير ذلك، فبطبيعته الحال لا-تنطبق الا على منشا انتزاعها و اختراعها، و هذا بخلاف المفاهيم الذاتيه، فانها منتزعه من الجبهه الذاتيه المشتركه كالحيوانيه و الناطقيه التى جهه مشتركه بين افراد الانسان، فلهذا لا تنطبق الا عليها، هذا هو الفارق بين المفاهيم الذاتيه و المفاهيم العرضيه، و على هذا فحيث ان المعلوم بالاجمال صورته احد الفردين بحدده الفردى، فهو لا-ينطبق الا-على احد الفردين فى الخارج بحدده الفردى، و ما ذكره (ره) من ان المعلوم بالاجمال لو كان الجامع المفهومى، فهو لا ينطبق الا على الجبهه الجامعه بين الفردين او الافراد، مبنى على الخلط بين الجامع الذاتى و الجامع العرضى، و ما ذكره (ره) تام بالاضافه الى الجامع الذاتى دون الجامع العرضى، و حيث ان

الجامع فى المقام عرضى و هو عنوان احدهما او احدها، اصطنعه العقل و اخترعه من الفرد المررد عندنا لا واقعاً فلا ينطبق الا عليه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى انه لا يمكن ان يكون مراد المحقق العراقى (ره) من تعلق العلم الاجمالى بالفرد بحدده الفردى الفرد المعين فى الخارج، فان تعلقه به كذلك غير معقول، و الا لكان العلم الاجمالى تفصيلاً، فاذن لامحاله يكون مراده منه تعلقه بصوره الفرد بحدده الفردى المبهم، و هذا هو معنى تعلقه بالجامع الانتزاعى، و عليه فما ذكره (ره) يرجع فى الحقيقه الى القول بتعلق العلم الاجمالى بالجامع المفهومى و هو صوره احد الفردين او الافراد، الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان جميع الاتجاهات فى المسأله ترجع الى اتجاه واحد و هو تعلق العلم الاجمالى بالجامع العنوانى الانتزاعى.

الجهه الثانيه: تنجيز العلم الإجمالى لحرمة المخالفه القطعيه

اشاره

اما الكلام فى الجهه الثانيه و هى تنجيز العلم الاجمالى لحرمة المخالفه القطعيه العمليه للعلم الاجمالى، فلا شبهه فى ان العلم الاجمالى بيان و يكون رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان حقيقه و وجداناً، فلا يمكن التمسك بها بالنسبه الى الجامع، لانه تعلق التكليف به معلوم بالوجدان و لاموضوع لها بالنسبه اليه، فيكون العلم الاجمالى المتعلق بالجامع وارداً عليها و هذا لا كلام فيه، و انما الكلام فى تنجيز العلم الاجمالى بالنسبه الى كل واحد من اطرافه، باعتبار ان كل واحد منها ليس متعلقاً للعلم الاجمالى و انما هو متعلق للشك، غايه الامر ان منشأه العلم بالجامع الانتزاعى، و حيثئذ فهل يمكن التمسك بالقاعده فى كل طرف من اطرافه، باعتبار ان موضوعها و هو عدم البيان متحقق يه او لا؟

الجواب: اما على القول بان العلم الاجمالى تامه امه للتنجيز، فلا يتصور ان

تكون القاعده مانعه عنه، و الآ- لزم خلف فرض كونه عله تامه للتنجيز، و كذلك الحال فى الاصول المؤمنه، فانها لا يعقل ان تكون مانعه عن تنجيزه، و الالزم خلف فرض كونه عله تامه له، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان الاصل المؤمن اذا سقط عن بعض اطراف العلم الاجمالى بسبب او آخر مع بقاء العلم الاجمالى و عدم انحلاله، فهو منجز للطرف الاخر و مانع عن جريان الاصل المؤمن فيه على هذا القول و هو القول بالعله التامه، ضروره انه لا يتصور على هذا القول مانع و الالزم الخلف.

و لكن قد تقدم انه لا اساس لهذا القول، لان العلم التفصيلى لا يكون عله تامه للتنجيز فضلاً عن العلم الاجمالى، فان تنجيزه معلق على عدم ترخيص الشارع فى ترك الطاعه و ليس مطلقاً لكى لا يقبل الترخيص و سوف نشير اليه.

و اما على القول بان العلم الاجمالى مقتضى للتنجيز لا- انه عله تامه له، فهل هو بنحو الاقتضاء مطلقاً حتى بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، او انه بنحو الاقتضاء بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه فحسب.

و الجواب: ان فيه قولين، المعروف و المشهور بين المحققين من الاصوليين القول الثانى و هو ان العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه دون وجوب الموافقه القطعيه العمليه، و خالف فى ذلك المحقق الخراسانى (ره) و اختار القول الاول، مدعياً بان تنجيزه لها يكون بنحو الاقتضاء ايضاً.

اما القول الاول فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الاول ما ذكره مدرسه المحقق النائينى (ره)، بتقريب انه لا يمكن جعل الترخيص فى تمام اطراف العلم الاجمالى ثبوتاً، لانه ترخيص فى المخالفه القطعيه

العملية و هو قبيح عقلاً، على اساس ان الترخيص فيها ترخيص في التعدي على المولى و هتك حرمة و الظلم عليه و هو سلب ذى الحق عن حقه، و من الواضح ان حكم العقل بقبح ذلك من القضايا الاولى الفطرية، و هذا معنى ان العلم الاجمالي عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، أو فقل ان العلم الاجمالي عله تامه لتنجيز التكليف المتعلق بالجامع العرضى، و الترخيص فى اطرافه حيث انه يؤدى الى الترخيص فى الجامع، فلذلك يكون قبيحاً عقلاً فالنتيجه ان جعل الترخيص فى تمام اطراف العلم الاجمالي لجعل الترخيص فى مخالفه العلم التفصيلى.

و الجواب: ان العقل و ان كان يحكم بقبح المخالفه القطعيه العمليه، الا ان ذلك ليس بالذات بل من جهه ثبوت حق الطاعه للمولى على العبد فى المرتبه السابقه، و حيث ان هذه المخالفه تؤدى الى تفويت هذا الحق فيكون قبيحاً و مصداقاً للظلم، و نتيجه ذلك هى ان حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه العمليه ليس حكماً تنجيزياً و مطلقاً، بل هو معلق على عدم ورود الترخيص فيها من المولى نفسه، و اما اذا رخص المولى فى المخالفه المذكوره و اذن فيها، فلا تكون هذه المخالفه حينئذ مخالفه للمولى و معصيه له، بل هى موافقه لاذنه و قراره.

و بكلمه انه لاشبهه فى ان العلم الاجمالي ليس عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، لوضوح ان حكم العقل بحرمة مخالفه المولى و قبحها و انها ظلم، ليس تنجيزياً و مطلقاً، بل هو منوط و معلق على ثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه، و على هذا فللمولى ان يجعل الترخيص فى تمام اطراف العلم الاجمالي اذا كانت مصلحه الترخيص فيه اقوى و اهم من مصلحه

المعلوم بالاجمال فى الواقع، و هذا الترخيص الظاهرى حيث انه من المولى يكشف عن انه رخص فى مخالفته و لم يرد طاعته، و عندئذ فمخالفته ليست مخالفه بل موافقه لجعله و قراره، و عليه فينتفى حكم العقل بالقبح بانتفاء موضوعه و هو حق الطاعه، لان ترخيصه يكشف عن عدم ارادته هذا الحق و الا لم يرخص فى تركه، و بذلك يختلف العلم الاجمالى عن العلم التفصيلى، فان موضوع الحكم الظاهرى فى اطراف العلم الاجمالى محفوظ، فلا مانع من جعله اذا كانت فيه مصلحه اهم و اقوى من مصلحه الواقع، بينما لا يكون موضوعه محفوظاً فى موارد العلم التفصيلى هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى هل العلم التفصيلى عله تامه لتنجيز حرمه المخالفه القطعيه العمليه او لا؟

و الجواب انه لا يكون عله تامه له ايضاً، لوضوح ان حكم العقل بقبح مخالفه المولى لا يمكن ان يكون حكماً تنجيزياً و مطلقاً بل لامحاله يكون معلقاً، لان حكم العقل بشى لا يمكن ان يكون جزافاً و لغواً و بلانكته تبرره، و النكته التى تبرره فى المقام انما هو ثبوت الحق للمولى فى المرتبه السابقه و هو حق الطاعه، فاذن حكم العقل بقبح المخالفه و كونها معصيه و ظلماً انما هو بملاك انها تفويت لحق المولى و هو حق الطاعه، و على هذا فكما ان للمولى جعل الترخيص الظاهرى فى اطراف العلم الاجمالى اذا كانت هناك مصلحه اقوى و اهم من مصلحه الواقع، فكذلك له جعل الترخيص الواقعى فى مخالفته اذا كانت هناك مصلحه اقوى و اهم من مصلحه الواقع، و الخلاصه ان امكان جعل الترخيص من المولى فى موارد العلم الاجمالى و العلم التفصيلى ثبوتاً، دليل قطعى على ان

العلم لا يكون عله تامه للتنجيز و ان كان علماً تفصيلاً، و الا فلا يمكن جعله، لاستحاله فرض وجود المانع عن تأثير العله التامه، و الا لزم الخلف.

و من هنا يظهر ان مدرسه المحقق النائيني (ره) قد ظنت ان جعل الترخيص الشرعى فى اطراف العلم الاجمالى ترخيص فى مخالفه المولى و عصيانه و هتك حرمة و تفويت حقه، فلهذا يحكم العقل بقبحه على اساس حكمه بقبح الظلم، و لكن هذا الظن مبنى على الغفله عن ان الترخيص فى اطراف العلم الاجمالى كافه اذا كان من نفس المولى خاصه، كان كاشفاً عن ان المولى قد رخص فى مخالفته، و معنى هذا ان مخالفته هذه فى الواقع ليست مخالفه له بل هى موافقه لاذنه و ترخيصه فيها، و هذا يكشف عن ان المولى رفع اليد عن حقه و هو حق الطاعه لمصلحه اهم، فاذا ترك الطاعه انما هو باذن المولى و ترخيصه، و حيث ان الطاعه حقه، فله ان يرفع اليد عن حقه و يرخص فى تركه.

نتيجه البحث

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى ان العلم الاجمالى لا يكون عله تامه لتنجيز حرمة المخالفه القطعيه العمليه، بل و كذلك العلم التفصيلى، فانه لا يكون عله تامه له، لان حكم العقل بالتنجيز و قبح المخالفه، لا يمكن ان يكون حكماً تنجيزياً بل هو تعليقى كمامر، هذا بحسب مقام الثبوت، و اما فى مقام الاثبات، فلا يمكن اثباته باطلاق ادله الاصول العمليه الشرعيه، بل هو بحاجه الى نص خاص، و تمام الكلام فى ذلك فى محله.

قد يقال كما قيل ان جعل الترخيص فى اطراف العلم الاجمالى و ان كان لامانع منه من ناحيه حكم العقل بحرمة المخالفه القطعيه العمليه و قبحها، الا ان هناك مانع اخر عن هذا الجعل، و هو وجود المصاده بين الحكم الظاهرى و

الحكم الواقعي، فلا- يمكن اجتماعهما في شى واحد و لو احتمالاً- فاذا علمنا اجمالاً- بنجاسه احد الانائين، فحيث ان المعلوم بالاجمال هو عنوان احدهما، فموضوع الحكم الظاهري غير محفوظ فيه، و اما موضوعه في كل واحد من الانائين بحده، فهو و ان كان محفوظاً للشك في نجاسه كل واحد منهما بحده الشخصى، الا- انه لا- يمكن جعل الحكم الترخيصى الظاهري فيه كالطهاره الظاهريه من جهه وجود المضاده بينه و بين الحكم الواقعي المحتمل وجوده في كل منهما، فاذن احتمال اجتماع الضدين في كل من الانائين موجود و هو مستحيل كالقطع به، لان اجتماع الضدين حيث انه محال، فاحتماله كالقطع به محال، فلذلك لا يمكن جعل الترخيصى الظاهري في اطراف العلم الاجمالى، لمكان المضاده بينه و بين الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال هذا.

و للمناقشه فيه مجال، و ذلك لما ذكرناه موسعاً في مستهل بحث الظن في الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي، و سوف يأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى من ان الحكم الظاهري على نوعين:

تنوع الحكم الظاهري

اشاره

النوع الاول الحكم الظاهري الطريقي

النوع الثانى الحكم الظاهري الترخيصى

اما النوع الاول، فهو مجعول بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعيه بمالها من المبادى و الملاكات، و لاشأن له في مقابل الاحكام الواقعيه الالزاميه غير تنجيزها عند الاصابه و التعذير عنها عند الخطاء، لان اهتمام المولى بها و عدم الرضا بتفويتها حتى في ظرف الشك و الجهل، يتطلب منه جعل الحكم الظاهري الطريقي في طولها، و الهدف من وراء هذا الجعل الحفاظ على تلك الاحكام و

ص: ٣٦٠

مبادئها تنجيزاً وليس له شأن آخر غير ذلك، ولامبدأ مستقل له وراء مبادئ الاحكام الواقعيه الالزاميه، و لهذا لا يترتب على مخالفته عقاب و لا على موافقته ثواب، باعتبار انه ليس حكماً شرعياً في مقابل الحكم الواقعي، و ليس له مبادئ في مقابل مبادئه، و الخلاصه ان منشأ جعل هذا الحكم الظاهري الطريقي، هو اهتمام المولى بالحفاظ على مبادئ الاحكام الواقعيه الالزاميه، و هذا الاهتمام يدعوه الى جعله في طولها بغرض الحفاظ عليها كوجوب الاحتياط و الاستصحاب المثبت لاحكام الالزاميه و كذلك الامارات المثبتة لها، و من الواضح انه لا تنافي بين هذا الحكم الظاهري و الحكم الواقعي لا في مرحله المبادئ و لا في مرحله الامتثال و لا في مرحله الجعل.

عدم التنافي بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي

اما في الاولى، فلما عرفت من انه لامبدأ له في مقابل مبادئ الاحكام الواقعيه الالزاميه، بل مبدأه هو اهتمام المولى بالحفاظ على مبادئ تلك الاحكام و يكون في طول مبادئها.

و اما في الثانيه، فلما مر من انه لا يقتضى الامتثال في مقابل اقتضاء الاحكام الواقعيه الالزاميه، بل بامثالها انما هو بامثالها، كما ان مخالفته انما هي بمخالفتها، فلا استقلال له في مقابلها، و الالزم خلف فرض كونه طريقياً.

و اما في الثالثه، فمضافاً الى انه لا تنافي و لاتضاد بين الاحكام الشرعيه بما هي اعتبارات بقطع النظر عن مبادئها و ملاكاتها في الواقع، و مرحله امثالها ان هذا الحكم الظاهري حكم طريقي في طول الحكم الواقعي، فلا يجتمع معه في شى واحد حتى يلزم اجتماع الضدين.

و اما النوع الثاني، و هو الحكم الظاهري الترخيصى كاصاله البراءه

الشرعيه و استصحاب عدم الوجود او الحرمة و الامارات المتكفله للاحكام الترخيصيه، فهو مجعول بملاك التسهيل النوعي على المكلف، و حيث ان المصلحه التسهيليه مصلحه نوعيه، فهي تتقدم على المصالح و الملاكات الشخصيه، فلذلك لاتنافي بين الاحكام الظاهريه الترخيصيه و الاحكام الواقعيه الالزاميه، لا في مرحله المبادئ و لا في مرحله الامتثال.

عدم التنافي بين الحكم الظاهري الترخيصي و الحكم الواقعي الإلزامي

اما في الاولى فلاذن المصلحه التسهيليه النوعيه مترتبه على الاحكام الظاهريه الترخيصيه لا- على متعلقاتها، فبينما المصالح و المفاسد الشخصيه المحتمله، مترتبه على متعلقات الاحكام الواقعيه الالزاميه، فاذن لاتنافي بينهما في مرحله المبادئ و الملاكات لعدم اجتماعهما في شى واحد، ثم ان هذا التقديم ليس من باب التزاحم الحفظي، بان تكون هناك مزاحمه في الحفظ بين ملاكات الاحكام الترخيصيه الواقعيه و ملاكات الاحكام الواقعيه الالزاميه في مرحله الالتباس و الاشتباه، فان الاولى تتطلب حفظها حتى في هذه المرحله بجعل حكم ظاهري ترخيصي على طبقها، بينما الثانيه تتطلب حفظها في مقابل الاولى في هذه المرحله بجعل حكم ظاهري الزامي على طبقها.

و بكلمه واضحه ان القول بوقوع التزاحم الحفظي بين ملاكات الاحكام الترخيصيه الواقعيه و ملاكات الاحكام الالزاميه الواقعيه، انما هو في خصوص الاحكام الترخيصيه الناشئه من الملاكات و المبادئ الواقعيه، و اما الاحكام الترخيصيه التي هي ناشئه عن عدم المقتضى للاحكام الالزاميه فهي خارجه عن محل الكلام، اذ لاملاك لها حتى يقع التزاحم الحفظي في مقام الاشتباه و الالتباس بينه و بين ملاك الحكم الواقعي.

و يمكن نقد هذا القول اولاً- بانه لا طريق لنا الى ملاكات الاحكام الواقعيه بقطع النظر عن ثبوتها و جعلها من قبل الشارع، و على هذا فاذا كانت الاحكام احكاماً الزاميه، فهي تكشف عن وجود مصالح او مفاسد ملزمه في متعلقاتها، و اما اذا كانت احكاماً ترخيصيه، فهي لا تكشف عن وجود مصالح في متعلقاتها، اذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان تكون ناشئه عن عدم ثبوت المقتضى للاحكام الالزاميه، هذا اضافه الى ان المصلحه اذا كانت بدرجه الالزام، كانت منشأً للوجوب، و اذا كانت دون هذه الدرجه، فان كانت محبوبه، تكون منشأً للاستحباب و الا فهي منشأً للاباحه، و عليه فمنشأ الاباحه في الحقيقه عدم ثبوت المقتضى للوجوب لالمصلحه الواقعيه في نفسها، لان عدم كونها درجه الالزام بمثابه الجزء الاخير من العله التامه للاباحه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، ان اباحه الاشياء اصليه و ذاتيه اى غير مجعوله في الشريعه المقدسه، لانه المجعول فيها انما هو الاحكام الشرعيه الالزاميه التامه كالوجوب و الحرمة و نحوهما، و الناقصه كالاستحباب و الكراهه و ما شاكلهما دون الاباحه، فان ثبوتها للاشياء لا تتوقف على الجعل،

الى هنا قد تبين انه ليس في الشريعه المقدسه احكام ترخيصيه واقعيه مجعوله ناشئه من الملاكات و المبادئ الواقعيه لكي يقع التزام الحفظى بينها و بين ملاكات الاحكام الواقعيه الالزاميه في موارد الاشتباه و الالتباس.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان في الشريعه المقدسه احكاماً ترخيصيه واقعيه ناشئه عن المبادئ و الملاكات الواقعيه، الا ان تلك المبادئ حيث انها غير لزوميه، فلا تصلح ان تكون مبرره لتوسعه دائره محر كيتها حتى في

موارد الاشتباه و الالتباس و تقديمها على المبادئ و الملاكات الملزمه فى هذه الموارد، لوضوح ان الملاكات غير اللزوميه لا تكون محركه الى الفعل او الترك فى فرض العلم بها، فضلاً عن كونها محركه فى موارد الاشتباه و الالتباس، و اما ادله الاحكام الظاهريه الترخيصيه، فلا تدل على وجود ملاكات ترخيصيه اقتضائيه فى الواقع تقتضى جعل الاحكام الظاهريه الترخيصيه فى موارد الاشتباه و الالتباس على طبقها حفاظاً عليها و اهتماماً بها حتى فى هذه الموارد، و انما تدل على ان جعل هذه الاحكام الظاهريه الترخيصيه لا يمكن ان يكون جزافاً و لغواً، بل لامحاله يكون مبنياً على نكته تبرر هذا الجعل، و من الظاهر ان تلك النكته هى المصلحه النوعيه المترتبه على هذه الاحكام الظاهريه الترخيصيه، و هى المصلحه التسهليه لا ترجيح الملاكات الترخيصيه الواقعيه على الملاكات الاملاميه الواقعيه فى موارد الاشتباه و الالتباس، و الخلاصه ان الدليل الترخيصى الظاهري، لا يدل على ترجيح الملاك الترخيصى الواقعى على الملاك الاملامى فى مقام الالتباس و الاشتباه حتى تكون المساله من باب التراحم الحفظى، بل الظاهر منه ان المبرر لجعل الترخيص الظاهري هو ترتب المصلحه النوعيه عليه و هى مصلحه التسهيل بالنسبه الى نوع المكلفين، فانها تدعو المولى الى جعل الاحكام الظاهريه الترخيصيه فى الشبهات الحكميه و الموضوعيه.

واما فى الثانيه و هى مرحله الامتثال، فلا موضوع للمزاحمه و المضاده بينهما اصلاً، فان الواصل فى هذه مرحله احدهما، اما الحكم الظاهري الذى هو عذر للمكلف اذا صادف ترك الواقع، و لهذا يكون مفاد الترخيص الظاهري التعذير، سواء اكان فى موارد الاصول العمليه الشرعيه المرخصه، ام كان فى

موارد الامارات الشرعيه المؤمنه، او الحكم الواقعي تنجيزاً في مرحله الظاهر، فانه مفاد اصاله الاحتياط الشرعيه المؤمنه، او الحكم الواقعي تنجيزاً في مرحله الظاهر، فانه مفاد اصاله الاحتياط الشرعيه، و استصحاب المثبت للتكليف الالزامي، و الامارات الشرعيه المثبتة للوجوب او الحرمة او نحوهما، فان المجعول في هذه الموارد الحكم الظاهري الالزامي الطريقي لاثبات الاحكام الواقعيه تنجيزاً، نعم المزاحمه بينهما انما هي في مرحله المبادى، لان المصلحه التسهيليه النوعيه تتطلب من المولى جعل الحكم الظاهري الترخيصى في موارد الاشتباه و الالتباس، و المصلحه او المفسده الشخصيه تتطلب من المولى جعل الحكم الظاهري الالزامي الطريقي في هذه الموارد، فالتزاحم بينهما انما هو في مرحله الجعل، و عليه فاي منهما كانت اهم، كان جعل الشارع الحكم الظاهري على طبقها، فالنتيجه ان عدم التزاحم و التضاد بينهما في مرحله الامتثال، انما هو من جهه ان الواصل احدهما فقط و لا يعقل وصول كليهما معا اي المنجز و المعذر بالنسبه الى موضوع واحد، و على هذا فلا مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصى في اطراف العلم الاجمالي، لفرض عدم التنافي بينه و بين الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً لا في مرحله المبادى و لا الامتثال،

اما في الاولى فلما عرفت من ان الشارع جعل الحكم الظاهري على طبق الالهم من الملاكات،

و اما في الثانيه فلان المولى اذا جعل الحكم الظاهري الترخيصى في اطراف العلم الاجمالي، ادى ذلك الى سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز بسقوط موضوعه، لان العلم الاجمالي انما يقتضى امتثال التكليف المعلوم بالاجمال اذا

اراد المولى امتثاله ولا يرضى بتركه، و اما اذا جعل المولى الترخيص فى اطراف العلم الاجمالى جميعاً، فهو يكشف عن انه رفع اليد عن حقه و هو الطاعه و رخص فى تركه، و عندئذ يجوز للمكلف ان يعمل على طبق ترخيصه و يترك طاعته و لا يحكم العقل حينئذ بالقبح، لان حكمه بالقبح مبنى على ثبوت حق الطاعه له فى المرتبه السابقه، و اما مع اذنه فى ترك طاعته و ترخيصه فيه، فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه.

و دعوى ان ملاك الحكم الواقعى المعلوم اجمالاً من المصلحه الملزمه او المفسده كذلك قد تنجز بالعلم الاجمالى، و من الواضح ان تنجزه مانع عن جعل الترخيص الظاهرى فى تمام اطرافه، لاستلزامه تفويت المصلحه الملزمه او الوقوع فى المفسده كذلك، و كلاهما قبيح بحكم العقل، فكذلك لا يمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى اطرافه، و نتيجته ذلك هى ان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه.

مدفوعه بما تقدم من ان حكم العقل بقبح مخالفه المولى انما هو من جهه انها معصيه و تفويت لحقه و هو الطاعه، و اما اذا اذن المولى نفسه فى مخالفته و رخص فيها، فلا تكون مخالفته حينئذ معصيه و تفويتاً لحقه، و ينتفى حكم العقل حينئذ بانتفاء موضوعه و هو ثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه، و حكم العقل بقبح مخالفه التكليف المنجز انما هو بلحاظ تنجز ملاك، و الا فالحكم بما هو اعتبار لا قيمه له، و تمام القيمه للملاك، لانه روح الحكم و حقيقته، و قد تقدم ان حكم العقل بالقبح و تنجيز العمل الاجمالى ليس حكماً منجزاً و مطلقاً، بل هو حكم معلق على ثبوت موضوعه و هو ثبوت حق الطاعه للمولى.

ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من عدم الفرق بين العلم الإجمالي و العلم التفصيلي في التنجيز

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (ره) من انه لا فرق بين العلم الاجمالي و العلم التفصيلي في التنجيز، فكما ان العلم التفصيلي ينجز التكليف المعلوم تفصيلاً و عله تامه لتنجيزه، فكذلك العلم الاجمالي، فانه ينجز التكليف المعلوم به و هو المتعلق بالجامع، لانه معلوم للمكلف تفصيلاً و واصلاً اليه كذلك، و اما خصوصيه كونه متعلقاً بهذا الفرد او ذاك الفرد فهي مجهوله و غير واصله اليه و لا تكون منجزه بالعلم، لانه المنجز به انما هو التكليف المتعلق بالجامع دون المتعلق بالفرد بحده الفردي لانه مشكوك، و على هذا فلا يحكم العقل بقبح مخالفه التكليف المتعلق بالفرد، باعتبارانه غير واصل الى المكلف، و موضوع حكم العقل بقبح المخالفه و المعصيه و بحسن الطاعه و الانقياد انما هو التكليف الواصل المنجز، و اما التكليف المشكوك غير الواصل فلا يكون موضوعاً لحكم العقل، و على هذا الاساس فحيث ان العلم الاجمالي كالعالم التفصيلي بالنسبه الى التكليف المتعلق بالجامع، فيكون عله تامه لتنجيزه كالعالم التفصيلي (1) هذا.

الجواب عن هذا الاستدلال

و الجواب عنه قد ظهر مما تقدم من ان حكم العقل بتنجيز العلم الاجمالي و قبح مخالفته ليس حكماً تنجيزياً و مطلقاً، بل هو حكم تعليقي معلق على عدم اذن المولى في المخالفه و الا فيتنفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، لان موضوع حكمه بالقبح ثبوت حق الطاعه للمولى مسبقاً، و على هذا فاذا جعل المولى الترخيص الظاهري في اطراف العلم الاجمالي، فمعناه انه رخص في مخالفته و اذن فيها و هي مع الاذن ليست بمعصيه و لانفويتاً لحقه و هو حق الطاعه بل هي موافقه لقراره، و لا فرق من هذه الناحيه بين العلم الاجمالي و العلم التفصيلي، غايه الامر انه لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في موارد العلم التفصيلي من ناحيه اخرى و

ص: ٣٦٧

هى انه لاموضوع له، و الأفتنجزه يكون بنحو الاقتضاء لا العله التامه كالعلم الاجمالى.

الى هنا قد تبين انه لامانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى تمام اطراف العلم الاجمالى، و معنى هذا ان تنجز العلم الاجمالى لحرمة المخالفه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء لابنحو العله التامه، كما ان تنجز العلم التفصيلى يكون كذلك، فان للمولى ان ياذن فى مخالفه العلم التفصيلى و يرخص فيها بسبب او آخر و لامانع من ذلك ثبوتاً، و به يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

هل يمكن شمول أدله الأحكام الظاهرية الترخيضية لأطراف العلم الإجمالى إثباتاً

اشاره

و اما فى مقام الاثبات، فهل يمكن شمول ادله الاحكام الظاهرية الترخيضية لاطراف العلم الاجمالى جميعاً او لا؟

و الجواب ان الكلام يقع فى مقامين:

المقام الأول: فى شمول أدله حجية الأمارات

الاول فى شمول ادله حجية الامارات المتكفله للأحكام الترخيضية الظاهرية لتمام اطراف العلم الاجمالى.

المقام الثانى: فى شمول أدله حجية الأصول العمليه

الثانى فى شمول ادله حجية الاصول العمليه المؤمونه لتمام اطرافه.

اما الكلام فى المقام الاول، فلا شبهه فى انها لاتشمل اطراف العلم الاجمالى لاكلاً و لابعضاً، اما كلاً، فلان دليل الحجية لايشمل الامارتين المتعارضتين، فاذا علم المكلف اجمالاً بنجاسه احد الانائين الاسود او الابيض، ففى مثل ذلك اذا قامت البيئه على طهاره الاناء الاسود، فانها تدل على طهارته بالمطابقه و على نجاسه الاناء الابيض بالالتزام، و حينئذ فاذا قامت البيئه على طهاره الاناء الابيض ايضاً، فانها تدل على طهارته بالمطابقه و على نجاسه الاناء

الأسود بالالتزام، فاذن تقع المعارضه بين البينتين فلا يمكن شمول دليل الحجيه لكليهما معاً، فلا محاله يسقط اطلاقه بالنسبه الى الامارات القائمه على اطراف العلم الاجمالي.

و اما بعضاً، فلان شمول دليل الحجيه لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، لان نسبته الى الكل على حد سواء، و اما الفرد المردد، فلا- وجود له فى الخارج حتى يكون مشمولاً لاطلاق دليل الحجيه. و اما شموله لاحدهما بشرط عدم حجيه الآخر او شموله لكل منهما بشرط عدم مطابقه الآخر للواقع او بشرط عدم الالتزام بالآخر، فسوف ياتى الكلام فى تحقيق هذه الفرضيات فى مبحث التعادل و الترجيح.

بيان مسلك مدرسه المحقق النائنى قدس سره

واما الكلام فى المقام الثانى، فالمعروف و المشهور بين الاصوليين منهم مدرسه المحقق النائنى (ره) هو ان المانع عن شمول اطلاق ادله حجيه الاصول المؤمنه ثبوتى، حيث انه لا-يمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى تمام اطراف العلم الاجمالي، فاذن لا مجال للبحث عن انها باطلاقها تشمل جميع اطراف العلم الاجمالي او لا، فان هذا البحث فرع امكان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى تمام اطرافه ثبوتاً، و اما مع عدم امكانه فلا موضوع لهذا البحث، و اما بناء على ما حققناه من انه لا مانع من جعل الترخيصى الظاهرى فى تمام اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً، فهل هناك مانع عن شمول اطلاق ادله حجيه الاصول المؤمنه لجميع اطراف العلم الاجمالي فى مقام الاثبات، فيه قولان: فذهب السيد الاستاذ (ره) الى القول الثانى، و انه لا مانع من الشمول فى هذا المقام، بتقريب ان ادله حجيه الاصول العمليه الشرعيه مطلقه و باطلاقها تشمل اطراف العلم

الاجمالي و لاقصور فى اطلاقها من هذه الناحيه، فالمانع عن الشمول ثبوتى لاثباتى هذا.

مناقشه لبعض الاتجاهات

و ذهب بعض المحققين الى القول الثانى، بتقريب ان اطلاق المطلق انما يثبت ببركه مقدمات الحكمة اذا كان عرفياً، بمعنى ان العرف العام يفهم الاطلاق من المطلق اذا لم ينصب قرينه على الخلاف، و اما اذا لم يكن عرفياً و عقلائياً، فلا ينعقد الاطلاق ببركه المقدمات و المقام من هذا القبيل، فان اطلاق ادله الاصول العمليه بالنسبه الى اطراف العلم الاجمالي جميعاً ليس بعرفى، و ذلك لانه المرتكز فى اذهان العرف و العقلاء هو عدم رفع اليد عن الاغراض الالزاميه لمجرد ترددها بين اطراف محصوره، و هذا الارتكاز العرفى و العقلائى بمثابة قرينه لبيه متصله مانعه عن انعقاد ظهور ادله حجيه الاصول العمليه الشرعيه فى الاطلاق، و عليه فلاتجرى مقدمات الحكمة.

و بكلمه ان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى تمام اطراف العلم الاجمالي و ان كان ممكناً عقلاً، حيث لا يلزم منه محذور عقلى، الا ان الارتكاز العرفى و العقلائى فى اذهان العامه على عدم رفع اليد عن الاحكام الالزاميه المعلومه بالاجمال بمجرد ترددها بين اطراف محصوره، يمنع عن ظهور ادله الاصول العمليه فى الاطلاق للشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي فيختص بالشبهات البدويه، فالنتيجه ان القصور فى مقام الاثبات لا فى مقام الثبوت على عكس ما افاده السيد الاستاذ (ره).

و لنا تعليق على ذلك، فان ما ذكره (ره) من الارتكاز العرفى و العقلائى على عدم رفع اليد عن الاغراض الالزاميه بمجرد ترددها بين اطراف محصوره،

لا يمكن المساعدة عليه.

اما اولاً، فلان اصل ثبوت هذا الارتكاز لدى العرف و العقلاء محل كلام، إذ يختلف ذلك باختلاف الموارد حتى عند العقلاء، فان مصلحه الترخيص قد تكون اهم عندهم من مصلحه الالتزام و قد يكون الامر بالعكس، و اما عند الشارع فقد تقدم انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى تمام اطراف العلم الاجمالى، لان هذا الجعل يكشف عن ان مصلحه الترخيص اهم من مصلحه الواقع، و على هذا فلا منشأ لهذا الارتكاز العرفى و العقلائى، اذ رفع اليد عن الغرض اللزومى اذا كان من جهة اهميه مصلحه الترخيص فلا مانع منه، و اما اذا لم تكن هناك مصلحه او كانت و لكن مصلحه الحكم اللزومى اهم منها، فلا يجوز رفع اليد عنه، فاذا ن عدم رفع اليد عن الغرض اللزومى المردد بين اطراف محصوره لمصلحه الترخيص فيها ليس امراً مرتكزاً فى اذهان العرف و العقلاء، بل ان ذلك يختلف باختلاف الموارد، و عليه فلا مانع فى المقام من جريان مقدمات الحكمه لاثبات ظهور ادله الاصول العمليه الشرعيه فى الاطلاق.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان هذا الارتكاز موجود عند العرف و العقلاء، الا ان من الواضح انه ليس بدرجه يكون ثابتاً فى اعماق نفوس الانسان بحيث يصلح ان يكون قرينه لبيه متصله مانعه عن جريان مقدمات الحكمه، بان لا ينعقد لها الظهور الا- فى الخاص و هو الشبهات البدويه، ضروره ان هذا الارتكاز ليس بهذه الدرجه و الا- فكيف يمكن غفله المحققين من الاصوليين عن ذلك، فاذا ن لا اثر لمثل هذا الارتكاز و لا يمنع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق ببركه مقدمات الحكمه.

ص: ٣٧١

و لكن مع هذا فالظاهر عدم الاطلاق لها لأطراف العلم الاجمالي، و ذلك لان شمولها لها انما هو بالاطلاق و مقدمات الحكمه، و الاطلاق لا يكشف عن ان مصلحه الترخيص الظاهري اهم من مصلحه الواقع الالزاميه حتى يكشف عن ان المولى قد اذن في مخالفته و هي مخالفه الواقع و رخص فيها، و الخلاصه ان اطلاق ادله الاصول العمليه حيث انه لا يدل على ان المولى قد اذن في مخالفته حتى لا تكون معصيه و تفويتاً لحقه و هو حق الطاعه، فلذلك لا يكون لها اطلاق، باعتبار ان اطلاقها اذا لم يدل على ترخيص المولى في تفويت حقه و هو حق الطاعه، فلا محاله يكون مفاده الترخيص في معصيه المولى و هو قبيح بحكم العقل و مصداق للظلم، و هذا يصلح ان يكون مانعاً عن اطلاقها بمقدمات الحكمه و موجباً لاختصاصها بغير الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي، و الخلاصه ان اطلاق ادله الاصول العمليه لو كان كاشفاً عن ان المولى قد رفع اليد عن حقه و هو حق الطاعه و رخص في تركه بسبب او آخر، فلا بد حينئذ من الاخذ به، و لكن حيث انه لا يكون كاشفاً عن ذلك فلا اطلاق لها، و من هنا لو كان دليل حجيه الاصل العملي مختصاً بموارد العلم الاجمالي، فلا مناص من الالتزام بانه كاشف عن ان المولى قد اذن في مخالفته و رخص فيها، فلا تكون حينئذ مخالفته مخالفه و معصيه، بل هي موافقه لقراره و ترخيصه و الالزم كونه لغواً و بلا مورد، و هذه النكته حيث انه لا تتوفر في جانب الاطلاق، فلا يكون كاشفاً عن ذلك فبالنتيجه لا اطلاق، الى هنا قد تبين امور:

الاول: ان العلم الاجمالي بالحكم الالزامي لا يكون عله تامه لتنجز حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه العمليه، لما تقدم من ان حكم العقل بقبح المعصيه ليس

حكماً تنجيزياً و مطلقاً، بل هو معلق على عدم ترخيص المولى فى مخالفته، و الا فلا يحكم العقل بانها معصيه و تفويت لحقه و هو حق الطاعه، و ينتفى حينئذ بانتفاء موضوعه و المعلق عليه.

الثانى: ان المشهور بين المحققين من الاصوليين ان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، و عليه فلا- يمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى جميع اطرافه، و لكن قد تقدم ان ذلك منهم مبنى على ان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى مناف لحكم العقل مباشره، و قد عرفت ان هذا المبنى منهم غير صحيح، فان حكم العقل بقبح المعصيه و حسن الطاعه معلق على ثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه و عدم جعل الترخيص منه فى تركها و الافهه ينتفى بانتفاء موضوعه.

الثالث: ان ادله الاصول العمليه لاتدل باطلاقها على ترخيص المولى فى مخالفته و اذنه فيها، فلذلك لا اطلاق لها من هذه الناحيه كما مر.

الرابع: ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من ان ادله الاصول العمليه الشرعيه مطلقه و باطلاقها تشمل اطراف العلم الاجمالى جميعاً لولا المانع الثبوتى و هو لزوم المخالفه القطعيه العمليه (1)، لا يمكن المساعده عليه لما تقدم من عدم المانع الثبوتى عن شمولها و المانع اثباتى.

كلام المحقق الخراسانى قدس سره فى عدم عليه العلم الإجمالى للتنجيز

اشاره

بقى الكلام فيما ذكره المحقق الخراسانى (ره) من ان العلم الاجمالى لا يكون عله تامه للتنجيز حتى بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه بل هو مقتضى له، و قد افاد فى وجه ذلك امرين:

الاول ان موضوع الحكم الظاهرى محفوظ فى جميع اطراف العلم الاجمالى،

ص: ٣٧٣

فلذلك لا مانع من جعله فيها،

الثانى ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف، فلا يكون فعلياً من جميع الجهات، فاذا لم يكن فعلياً كذلك لم تكن بينه وبين الحكم الظاهرى مضاده، لان المضاده انما تكون بين شيئين متسانخين فى القوه و الفعل، و اما اذا كان احدهما فعلياً من تمام الجهات و الآخر غير فعلى كذلك فلامضاده بينهما، و على هذا فحيث ان كلا الامرين متوفر فى موارد العلم الاجمالي، فلا مانع من جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فيها، بل هو واقع فى الخارج، لامجرد انه ممكن كما فى الشبهات غير المحصوره، فان الحكم الظاهرى الترخيصى مجعول فيها، فلو كانت مضاده بينه و بين الحكم الواقعى، لم يمكن جعله لاستحاله اجتماع الضدين فضلا عن وقوعه فى الخارج، بل لا يمكن جعله فى الشبهات البدويه ايضاً، لان احتمال اجتماع الضدين كالقطع به مستحيل، للقطع باستحاله اجتماعهما، و القطع بالاستحاله لا يمكن احتمال اجتماعهما فى شئ واحد، فاذا جعل الحكم الظاهرى فى الشبهات غير المحصوره و فى الشبهات البدويه، دليل قطعى على انه لامضاده بينهما، بملاك ان الحكم الظاهرى الترخيصى فعلى من جميع الجهات و الحكم الواقعى ليس بفعلى كذلك، و المضاده انما هى بين الحكمين الفعليين من جميع الجهات هذا. (١) و ذكر (ره) فى مورد آخر ما حاصله ان التكليف الواقعى سواء اكان مشكوكاً ام معلوماً بالاجمال، فان كان فعلياً من جميع الجهات، يستحيل جعل الحكم الظاهرى الترخيصى على خلافه للتضاد بينهما، و لافرق فى محذوره بين القطع باجتماع الضدين او احتمال اجتماعهما، لانه كالقطع به محال، و ان لم يكن

ص: ٣٧٤

فعلياً من تمام الجهات، فلأمانع من جعله على خلافه ولا يلزم محذور اجتماع الضدين (١)، و لكن للمناقشه فيه مجالاً واسعاً من وجوه:

مناقشه كلام محقق خراسانى ففیه وجوه

الوجه الأول: ان ما ذكره (ره) من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف

الأول: ان ما ذكره (ره) من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف، فلا يكون بفعلی من جميع الجهات، فان اراد به ان العلم التفصيلی بالحكم فى مرحله الجعل مأخوذ فى موضوع نفسه فى مرحله المجمعول و هى مرحله فعلیه الحكم بفعلیه موضوعه فى الخارج، فقد تقدم ان ذلك و ان كان ممكناً ثبوتاً، الا انه فى مقام الاثبات بحاجه الى دليل، و لا دليل على ان العلم التفصيلی بالاحكام الشرعيه فى مرحله الجعل مأخوذ فى موضوع نفسها فى مرتبه المجمعول، هذا اضافه الى انه لو كان مأخوذاً فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسها فى مرتبه المجمعول، كان لازمه ان لا يكون بفعلی اصلاً لا انه فعلی من بعض الجهات لا من تمام الجهات، و ايضاً ان ذلك ينافى ما ذكره (ره) فى مورد آخر من ان الحكم الواقعى قد يكون فعلياً فى موارد الشك و العلم الاجمالى و العلم التفصيلی، فاذا كان فعلياً فيها، فلا يمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى على خلافه للتضاد بينهما، معللاً بان احتمال اجتماع الضدين كالقطع به مستحيل، و قد لا يكون بفعلی فى تمام هذه الموارد حتى فى موارد العلم التفصيلی، و عندئذ فلأمانع من جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فيها لعدم المضاده بين الحكم الظاهرى الفعلى من تمام الجهات و الحكم الواقعى الذى لا يكون فعلياً.

و ان اراد به ان عدم فعلیه الحكم الواقعى من تمام الجهات فى موارد العلم الاجمالى ليس من جهه ان العلم التفصيلی به مأخوذ فى موضوعه بل من جهه اخرى.

ص: ٣٧٥

فيرد عليه ان العلم التفصيلي لولم يكن ماخوذاً في الموضوع في مقام الجعل، كانت فعليته منوطه بفعليه موضوعه في الخارج، فاذا تحقق موضوعه فيه، صار حكمه فعلياً من تمام الجهات سواء اكان المكلف عالماً به تفصيلاً او اجمالاً ام جاهلاً به، و على هذا فان كان موضوع الحكم الواقعي متحققاً في موارد العلم الجمالي، كان الحكم فعلياً من جميع الجهات لامن بعض الجهات.

و اما الجهة الاخرى، فان كانت دخلية في الموضوع بان تكون قيداً له، فمعناه ان الموضوع لم يوجد بتمام قيوده، و حينئذ فلا يكون الحكم فعلياً اصلاً، فاذا وجد الموضوع بتمام قيوده، صار الحكم فعلياً من كل الجهات، و اما اذا وجد ببعض قيوده دون بعضها الاخر فلا اثر له،

و دعوى ان الموضوع اذا وجد ببعض قيوده دون الجميع، فالحكم فعلي بالنسبة الى ذلك القيد دون جميع القيود، مدفوعه بان فعليته الحكم من كل الجهات منوطه بفعليه موضوعه بكل قيوده، و اما وجوده ببعض قيوده دون الجميع، فلا اثر له و لا يوجب فعليته الحكم من بعض الجهات، ضروره ان الحكم اما فعلي او غير فعلي و لا ثالث لهما، و القيد الاخير للموضوع بمثابة العله التامه لفعليه الحكم.

و ان شئت قلت ان فعليته الحكم معلوله لفعليه موضوعه في الخارج، و لا معنى للقول بان المعلول فعلي من بعض الجهات دون تمام الجهات، ضروره ان المعلول يوجد بوجود علتته في الخارج، و المفروض ان علتته موجوده بوجود واحد في الخارج و لا معنى لوجودها من بعض الجهات دون جميع الجهات، لان المعلول مترتب على وجودها لا على وجود جزئها او قيدها، و الا لزم خلف فرض كونه

جزء العله لاتمامها، فما ذكره (ره) من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه مشوب بالجهل، فلا يكون فعلياً من جميع الجهات، لا يرجع الى معنى محصل.

الوجه الثانى: ان ما ذكره (ره) من ان الحكم الواقعى اذا كان فعلياً من تمام الجهات

الثانى: ان ما ذكره (ره) من ان الحكم الواقعى اذا كان فعلياً من تمام الجهات، فهو مضاد للحكم الظاهرى، و ان لم يكن فعلياً كذلك فلا مضاده بينهما، فلا يمكن المساعده عليه، اما الشق الاول فقد ذكرنا انه لاتضاد و لاتنافى بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى بكلا نوعيه، هما الحكم الظاهرى الطريقي و الحكم الظاهرى الترخيصى.

اما الأول فقد تقدم انه مجعول بنحو الطريقيه الى الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات و المبادئ فى الواقع و يكون فى طولها، و لاملاك له غير ملاكات الاحكام الشرعيه الواقعيه، و لا شأن له ما عدا تنجيز الواقع عند الاصابه و التعذير لدى الخطاء، و لهذا لاتتصور المضاده بينه و بين الاحكام الواقعيه، لانه ليس حكماً مجعولاً فى مقابلها و عرضها و ناشئاً عن ملاك غير ملاكاتهما، بل هو طريق الى الحفاظ عليها بما لها من ملاكاتهما الواقعيه و مبادئها، فلا يعقل ان يكون فى عرضها و منافياً و مضاداً لها، و لهذا لا يتصور التنافى بينهما.

و اما الثانى: و هو الحكم الظاهرى الترخيصى - فهو و ان كان ناشئاً من ملاك غير ملاك الحكم الواقعى، الا- انه مع ذلك لاتنافى و لاتضاد بينهما، لان الاحكام الظاهريه الترخيصىه ناشئه عن المبادئ و الملاكات المترتبه عليها و هى المصلحه التسهيليه النوعيه لا- انها قائمه فى متعلقاتها، بينما المبادئ و الملاكات للاحكام الواقعيه قائمه بمتعلقاتها، و لهذا لاتنافى بينهما فى مرحله المبادئ و الملاكات.

و اما فى مرحله الامتثال، فلان الاحكام الظاهريه الترخيصيه الناشئه من الملاكات و المبادئ النوعيه المترتبه عليها، تتقدم على الاحكام الواقعيه بمالها من الملاكات الشخصيه و مانعه عن وصولها و تنجزها، فلهذا لا تتطلب الامتثال حتى تنافى الاحكام الظاهريه الترخيصيه، باعتبار انها تتطلب عدم وجوب امثالها، و اما فى مرحله الجعل و الاعتبار، فلاتنافى بين جعل الترخيص الظاهري بما هو اعتبار و بين جعل الحكم الواقعي كذلك، مثلاً لاتنافى و لامضاده بين الترخيص الظاهري المجعول لشرب التتن مثلاً- بما هو اعتبار و بين حرمة فى الواقع بما هى اعتبار، لان المضاده انما هى بين الموجودات التكوينييه الواقعيه فى الخارج، و اما الامور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج، فلا تتصور المضاده بينها.

و اما الشق الثانى من كلامه (ره) و هو ان الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال ليس بفعلى من جميع الجهات، مثلاً وجوب الصلاه فعلى على المكلف من جهه بلوغه و عقله و قدرته، و ليس بفعلى من جهه عدم دخول وقتها.

فيرد عليه ان فعليه الحكم بمعنى فعليه فاعليته و محركيته مرتبطه بفعليه موضوعه فى الخارج بكافه قيوده الماخوذه فيه فى مقام الجعل، و لاقيمه لفعليه بعض قيوده دون تمامها، و فعليه كل جزء الموضوع اوقيده انما يكون لها دخل فى فعليه الحكم فى ضمن فعليه سائر اجزائه و قيوده لامطلقاً، و الازم خلف فرض انه قيد الموضوع او جزؤه، اذ معنى انه قيد الموضوع او جزؤه ان تأثيره انما هو فى ضمن تأثير الموضوع بتمام قيوده و اجزائه، فيكون تأثيره ضمناً لامستقلاً، ففرض الاستقلال خلف. و على هذا فتأثير كل من البلوغ او العقل او القدره او

دخول الوقت في فعله وجوب الصلاه، انما هو في ضمن تأثير المجموع فيها لامستقلا، و الالزم خلف فرض كونه جزء الموضوع، و الخلاصه ان تأثير كل منها انما هو مرتبط بتأثير الاخر، فلا يمكن ان يكون مستقلا.

و ان اراد به الحكم الاقتضائي اى الحكم في مرتبه الاقتضاء و هى مرتبه المبادئ و الملاكات، بدعوى ان الحكم موجود في هذه المرتبه بالوجود الاقتضائي.

فيرد عليه اولاً، انه لاحكم في هذه المرتبه، فان الموجود فيها المصلحه و المفسده و الاراده و الكراهه و الحب و البغض، و مبادئ الاحكام و ان كانت حقيقه الحكم و روحه، الا انها ليست حكماً بالمعنى المجعول في الشريعه المقدسه.

و دعوى انه موجود بالوجود الاقتضائي في مرتبه المبادئ و الملاكات كالمعلول التكويني، فانه موجود بالوجود الاقتضائي في مرتبه وجود المقتضى.

مدفوعه بان الحكم امر اعتبارى صادر من المولى مباشره و لاوجود له الا- الوجود الاعتبارى، فلا- يكون معلولاً- للمبادئ و الملاكات في عالم الاعتبار و الجعل، و لايعقل ان يكون معلولاً لها، و الالزم خلف فرض كونه فعلاً اختيارياً للمولى مباشره من جهه و كونه امراً اعتبارياً من جهه اخرى، باعتبار ان المبادئ من الامور التكوينييه، و مقتضى قانون مبدأ السنخيه بين العله و المعلول، ان العله اذا كانت تكوينيه، فالمعلول ايضاً تكوينى و هو كما ترى، نعم ان المبادئ و الملاكات مبرره للجعل وداعيه اليه، على اساس ان الجعل من المولى لايمكن ان يكون جزافاً و بلامبرر، فالنتيجه ان قياس الحكم الشرعى بالنسبه الى المبادئ و ملاكاته بالمعلول التكويني بالنسبه الى علة التكوينييه، قياس مع الفارق.

و ثانياً انه (ره) قد جعل الحكم الفعلى من بعض الجهات فى مقابل الحكم الاقتضائى فى غير مورد، تحصل مما ذكرناه ان الحكم الفعلى من بعض الجهات دون الجميع لا يرجع الى معنى محصل.

الوجه الثالث: ان الحكم الواقعى فى موارد العلم الاجمالى اذا لم يكن فعلياً من جميع الجهات

الثالث: ان الحكم الواقعى فى موارد العلم الاجمالى اذا لم يكن فعلياً من جميع الجهات، فلامحاله اما ان يكون المراد منه الحكم الانشائى او الحكم الاقتضائى، و على كلا التقديرين فهو غير قابل للتنجيز حتى اذا كان متعلقاً للعلم التفصيلى، لوضوح انه لا أثر للعلم التفصيلى بالحكم الانشائى، كما اذا علم بوجود الحج فى الشريعة المقدسه على المستطيع و هو غير مستطيع، فانه لا اثر لهذا العلم بالنسبه اليه.

و بكلمه ان تنجيز العلم للحكم منوط باتصاف الحكم بوصفين: الاول ان يكون مولويماً، و الثانى ان يكون فعلياً بفعليه موضوعه فى الخارج، فاذا كان الحكم متصفاً بهذين الوصفين تنجز بالعلم، و اما اذا لم يكن متصفاً بهما، سواء اكان متصفاً باحدهما ام لا، فلا يكون قابلاً للتنجيز، و ان قلنا بان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز، بل هو غير قابل للتنجيز بالعلم التفصيلى فضلاً عن الاجمالى، و على هذا فما ذكره المحقق الخراسانى من ان تنجيز العلم الاجمالى للتكليف المعلوم بالاجمال انما يكون بنحو الاقتضاء لالعله التامه لا يرجع الى معنى معقول، لانه التكليف المعلوم بالاجمال اذا لم يكن فعلياً من جميع الجهات، فلا يقبل التنجز، و عليه فلا يكون العلم الاجمالى منجزاً له اصلاً حتى يقال ان تنجيزه هل يكون بنحو الاقتضاء او العله التامه، اذ لا بد اولاً من افتراض ان التكليف قابل للتنجيز، و بعد ذلك نبث عن ان تنجيز العلم الاجمالى هل يكون

بنحو الاقتضاء او العله التامه، و اما اذا لم يكن التكليف قابلاً للتنجيز، فلا موضوع لهذا البحث.

الوجه الرابع: ان المستفاد من مجموع كلماته (ره) ان التكليف المعلوم بالاجمال اذا كان فعلياً من جميع الجهات

الرابع: ان المستفاد من مجموع كلماته (ره) ان التكليف المعلوم بالاجمال اذا كان فعلياً من جميع الجهات، كان العلم الاجمالي منجزاً له بنحو العله التامه، على اساس استحاله جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى اطرافه، للزوم التضاد بينه و بين الحكم الواقعى.

و ان شئت قلت ان التكليف المعلوم بالاجمال ان لم يكن فعلياً من جميع الجهات، فلا يقبل التنجز و ان كان متعلقاً للعلم التفصيلى فضلاً عن العلم الاجمالي، و ان كان فعلياً من جميع الجهات، كان العلم الاجمالي منجزاً له، فان كان بنحو العله التامه، استحاله جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى اطرافه مطلقاً اى كلاً و بعضاً، و ان كان بنحو الاقتضاء، امكن جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى تمام اطرافه، و حيث انه يرى استحاله الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعى فى شى واحد لمكان المضاده بينهما، فلا بد له من القول بان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز، فاذا لا يكون (ره) من القائلين بتنجيز العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء، بل هو من القائلين بتنجيز بنحو العله التامه كما هو المشهور بين الاصوليين.

الى هنا قد تبين ان المستفاد من مجموع كلمات المحقق الخراسانى (ره) انه من القائلين بان العلم الاجمالي اذا تعلق بتكليف فعلى من جميع الجهات يكون عله تامه للتنجيز، هذا تمام الكلام فى تنجيز العلم الاجمالي بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه.

اشاره

الاول فى تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه للتكليف المعلوم بالاجمال،

الثانى فى ان تنجيزه له هل يكون بنحو الاقتضاء او العله التامه؟

المقام الأول: فى تنجيز العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه

اشاره

اما الكلام فى المقام الاول، فيوجد هنا مسلكان: المسلك الاول ان العلم الاجمالى اذا كان فى الشبهات الحكميه، فلا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، و اما اذا كان فى الشبهات الموضوعيه، فيقتضى وجوبها.

المسلك الثانى ان العلم الاجمالى لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره، بل يتوقف تنجيزه على تعارض الاصول المؤمنه فى اطرافه و سقوطها من جهه المعارضه.

بيان المسلك الأول

و هو ان العلم الاجمالى اذا كان فى الشبهات الحكميه، فلا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، و اما اذا كان فى الشبهات الموضوعيه، فيقتضى وجوبها.

اما المسلك الاول، فلان العلم الجمالى اذا كان فى الشبهات الحكميه، لا ينجز الا التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعى، باعتبار انه معلوم للمكلف و واصل اليه و خارج عن موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، باعتبار ان البيان تام بالنسبه اليه، و اما انطباقه على كل من الفردين او الافراد، حيث انه مشكوك فيه و غير معلوم، فيكون مورداً للقاعده لعدم تماميه البيان بالنسبه اليه، مثلاً اذا علم المكلف اجمالاً- فى يوم الجمعة بوجوب احدى الصلاتين عليه اما صلاه الظهر او الجمعة، ففى مثل ذلك يكون المعلوم للمكلف وجوب الجامع الانتزاعى و هو عنوان احدى الصلاتين و انه خارج عن موضوع القاعده وجداناً، و اما وجوب كل من صلاه الجمعة باسمها الخاص و عنوانها المخصوص و صلاه الظهر كذلك، فهو مشكوك فيكون مورداً للقاعده.

فالنتيجه ان اضافته الوجوب الى الجامع معلومه للمكلف، فلا تكون مشموله لقاعده التامين، و اما اضافته الى كل من الصلاتين بحدها الخاص و اسمها المخصوص، فهي مجهوله و تكون مورداً للقاعده، و من الواضح ان وجوب الجامع لا يقتضى الا الايتان به عقلا و ايجاده فى الخارج، و المفروض انه يوجد فيه بايجاد احد فرديه او افراده و لا يتوقف وجوده على ايجاد الجميع، و عليه فلا يقتضى العلم الاجمالى فى الشبهات الحكميه و جوب الموافقه القطعيه العمليه و انما يقتضى وجوب الموافقه الاحتماليه فحسب، و اما اذا كان العلم الاجمالى فى الشبهات الموضوعيه، كما اذا علم المكلف بوجوب اكرام العالم و تردد العالم بين زيد و عمرو، ففى مثل ذلك فقد علم بوجوب اكرام فرد يكون عالماً و ان ذمته قد اشتغلت بوجوب اكرامه المقيد و المتصف بالعلم، و حينئذ فيجب عليه تحصيل اليقين بفراغ الذمه، و من الطبيعى انه لا يحصل الا باكرام كلا الفردين معا، اذ لو اكرم احدهما دون الاخر، لم يحصل له اليقين بالفراغ، و من الواضح ان العقل يحكم بان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، هذا هو الفرق بين الشبهات الحكميه و الشبهات الموضوعيه هذا.

المناقشه فيه

وللمناقشه فى هذا المسلك مجال واسع،

اما اولاً فلان ذلك انما يتم فى الشبهات الحكميه اذا كان الواجب فيها الجامع بحده الجامعى بدون تقييده بقيد خاص كالصلاه مثلاً فان الواجب هو طبيعى الصلاه الجامع بين افراده و لايسرى الامر منه اليها، و فى مثل ذلك يكتفى بالاتيان بفرد منه فى الخارج لانه يوجد بايجاده فيه، و اما اذا كان الواجب الجامع المقيد بقيد خاص و هو قيد احدهما المردد بين قيدين متباينين فى الخارج،

ص: ٣٨٣

فلايتم، كما اذا علم المسافر بوجوب الصلاه المردده بين القصر و التمام، بمعنى انه لايدرى ان الواجب عليه في هذه الحاله القصر او التمام، كما اذا سافر اربعة فراسخ و لم يرجع في نفس اليوم الى بلده و اراد البقاء الى مادون العشره، فان في هذه الحاله خلاف بين الفقهاء، فذهب بعضهم الى ان وظيفته القصر، و ذهب بعض آخر الى ان وظيفته التمام، فاذا لم يحصل له القناعه لبالقول الاول و لبالقول الثانى، فبطبعيه الحال يعلم اجمالاً بوجوب احدى الصلاتين عليه اما القصر او التمام، و في مثل ذلك لا يحصل له اليقين بفراغ الذمه من الصلاه الواجبه المقيده بقيد مردد بين قيدين متباينين الآ- بالاتيان بكلتا الصلاتين معاً، و اما اذا اتى بالصلاه قصرأ، فلايحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب عليه هو الصلاه المقيده بالتمام مع ان هذه الشبهه شبيهه حكميه، و كذلك الحال اذا علم اجمالاً بوجوب احد الصلاتين في يوم الجمعه.

فالتتيجه انه لافرق من هذه الناحيه بين ان يكون العلم الاجمالى في الشبهات الحكميه او الموضوعيه، لان الفراغ اليقيني لا يحصل الا بالاحتياط و الاتيان بجميع اطرافه في كلتا الشبهتين او ترك الجميع كذلك.

وثانياً ان هذا التفصيل مبنى على ان متعلق التكليف المعلوم بالاجمال في الشبهات الحكميه الجامع الذاتى بحده الجامعى، فاذا كان كذلك فذمه المكلف مشغوله بالجامع و هى لاتتطلب الا الاتيان به و ايجاده في الخارج في ضمن ايجاد فرده، و المفروض ان الجامع يوجد بايجاد فرد منه.

و لكن تقدم ان الجامع المتعلق للتكليف في موارد العلم الاجمالى هو الجامع الانتزاعى الا-ختراعى المشاربه باشاره مردده الى الواقع المردد بين فردين او

افراد، فخصوصيه الفرد داخله فى الجامع المتعلق للتكليف فى المقام بشكل المبهم و المجمال، و على هذا فتعلق التكليف فى باب العلم الاجمالى الجامع المقيّد بخصوصيه احد الفردين او الافراد بدون التعيين، و الا لكان العلم الاجمالى علماً تفصيلاً، أو فقل ان المعلوم بالاجمال هو صورته الفرد بحده الفردى بنحو الابهام و الاجمال، و هى صورته احدهما بماله من الخصوصيه المبهمه و المردده عندنا فى الخارج، و بذلك يختلف عن العلم التفصيلى، فان متعلقه صورته الفرد بحده الفردى المعين بدون الابهام و الاجمال لا فى الذهن و لا فى الخارج، و اما صورته المعلوم بالاجمال فى الذهن و ان كانت فى نفسها متعينه و لا ابهام و لا اجمال فيها، الا ان اجمالها و ابهامها انما هو من جهه انطباقها على المعلوم بالعرض المردد فى الخارج بين فردين او افراد.

و دعوى ان التنجز من شؤون الوجود العلمى للحكم لالخارجى، باعتبار ان التنجز انما هو بحكم العقل باستحقاق العقوبه على المخالفه و المثوبه على الموافقه، و تمام الموضوع لحكم العقل بذلك هو الوجود العلمى للحكم الالزامى، و على هذا فكما ان العلم لايسرى من الصوره الذهنيه الى الواقع، فكذلك التنجز، فانه لايسرى من الحكم بوجوده العلمى الى الواقع، و عليه فالمنجز هو الحكم المتعلق بالجامع دون الفرد بحده الفردى و ان كان الجامع مقيداً بخصوصيه الذهنيه بالحمل الاولى لبا لحمل الشايح، و المفروض ان المنجز هو التكليف المتعلق بالجامع المقيّد بها فى عالم الذهن و هى جامعته بين الخصوصيتين الخارجيتين، فاذا كان متعلق العلم جامع الخصوصيه و هو عنوان احدهما، فانطباقه على كل طرف من اطرافه قهرى.

مدفوعه بان متعلق العلم و ان كان الخصوصيه الجامعه بين الخصوصيتين فى الخارج، الا ان الذهن انتزعها و اخترعها فى عالم النفس للاشاره بها الى الخصوصيه بالحمل الشايح التى هى متعلق التكليف فى الواقع المردده بين هذه وتلك.

و الخلاصه ان العلم حيث لايسرى من الصوره الذهنيه اليها فى الخارج و كذلك التنجز، فيقوم الذهن باختراع مفهوم و هو صوره هذه الخصوصيه بالحمل الاولى للاشاره بها الى واقع الخصوصيه بالحمل الشايح تصديقاً المردده فى الخارج بين فردين او افراد، و انطباق الخصوصيه الجامعه على كل من الخصوصيتين و ان كان قهرياً، الا انه لايجدى فى اليقين بالفراغ، لانه انما يجدى اذا كان التكليف متعلقاً بالجامع بما هو و لكن الامر ليس كذلك، لان التكليف تعلق بالخصوصيه بالحمل الشايح روحاً لابل بالحمل الاولى و الذمه مشغوله بها و هى مردده فى الخارج بين الخصوصيتين المحددتين المعيتين، و لهذا لايجدى اليقين بالفراغ بايجاد احدهما فى الخارج، فيتوقف على ايجاد كليهما معاً، لان المكلف اذا اتى باحدهما لم يعلم انه اتى بالواجب، لاحتمال ان يكون الواجب حصه اخرى، و من هنا قد ذكرنا فى ضمن البحوث السالفه فى تفسير العلم الاجمالي، ان مرد جميع الاقوال فى تفسيره الى القول بان العلم الاجمالي تعلق بالتكليف المتعلق بالجامع الاختراعى المشاربه الى الواقع الخارجى المردد بين فردين او افراد، و النكته فى ذلك هى ان المكلف يعلم وجداناً ان التكليف متعلق باحد الفردين بحده الفردى و هو المعلوم اجمالاً- لابل بالجامع بحده الجامعى الانتزاعى، و اما اخذه فمن اجل ان العلم لايتعلق بالواقع مباشره و انما يتعلق بالمفهوم المشيربه

الى الواقع، و الاقمن الواضح ان روح التكليف متعلق بالفرد المردد عندنايين فردين او افراد، فاذا علم المكلف اجمالا بوجوب صلاه الظهر فى يوم الجمعه او صلاه الجمعه فيه، فلاشبهه فى ان متعلق الوجوب كل واحده من الصلاتين بخصوصيتها الخاصه و اسمها المخصوص دون الجامع بينهما، نعم متعلق العلم الاجمالى الجامع الانتزاعى بينهما و هو عنوان احدهما.

و الخلاصه ان الوجوب فى الواقع فى يوم الجمعه اما تعلق بخصوص صلاه الظهر او الجمعه لابلجامع بينهما، و حيث ان العلم لايتعلق بالواقع مباشره و لايتجاوز عن افق الذهن الى الخارج، فلامحاله يتعلق بصوره الفرد و هى المفهوم الذى انتزعه العقل للاشاره به باشاره مردده الى صورته فى الواقع المردده و هى المعلوم بالعرض، و على هذا فاذا علم المكلف بوجوب صلاه الظهر او الجمعه فى يوم الجمعه، فقد علم باشتغال ذمته باحدى الصلاتين بحدها الخاص و اسمها المخصوص، و فى مثل ذلك لايمكن حصول اليقين بفراغ ذمته الا- بالاتيان بكلتا الصلاتين معاً، و اما اذا اتى باحدهما دون الاخرى، فلايحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب عليه فى الواقع هو الصلاه الاخرى.

فالتتيجه فى نهايه المطاف انه لافرق بين العلم الاجمالى فى الشبهات الموضوعيه و العلم الاجمالى فى الشبهات الحكميه، فكما انه فى الشبهات الموضوعيه يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، بملاك ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، فكذلك فى الشبهات الحكميه بنفس الملاكك.

المسلك الثانى ان العلم الاجمالى لايقضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره و هو اختيار السيد الأستاذ قدس سره

واما المسلك الثانى، و هو ان العلم الاجمالى لايقضى تنجيز وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره، بل يتوقف تنجيزه على تعارض الاصول المؤمنه

فى اطرافه و تساقطها بالمعارضه، فقد اختاره السيد الاستاذ (ره) و افاد فى وجه ذلك، ان العلم الاجمالى انما ىنجز التكليف المتعلق بالجامع، فانه معلوم للمكلف و خارج عن موضوع قاعده التامين دون التكليف المتعلق بالفرد، فانه مجهول و غير معلوم، و من الواضح ان العلم الاجمالى لا يقتضى الاتنجيز التكليف بالمقدار المعلوم دون الاكثر، و المقدار المعلوم هو التكليف المتعلق بالجامع و هو لا يقتضى الا الاتيان به، و يكفى فيه الاتيان باحد فرديه او افراده فى الخارج.

و الخلاصه ان التكليف المتعلق بالجامع قد تنجز بالعلم الاجمالى و خرج عن موضوع القاعده، و اما خصوصيه كونه متعلقاً بهذا الفرد بعينه او ذاك الفرد كذلك، فهى مجهوله و تكون مورداً للقاعده، و المفروض ان التكليف المتعلق بالجامع المنجز لا يقتضى الا ايجاده فى الخارج، و من المعلوم انه يوجد بايجاد فرد منه، فلذلك لا يقتضى العلم الاجمالى و جوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره، و انما يقتضى و جوب الموافقه الاحتماليه كذلك، و اما و جوب الموافقه القطعيه العمليه، فهو يتوقف على تعارض الاصول المؤمنه فى اطرافه و تساقطها بالمعارضه، و اما سقوط بعضها عن بعض اطرافه، فهو للترجيح بغير مرجح.

ثم ان منشأ هذا التعارض امران:

الاول ان العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، و لهذا لاتجرى الاصول المؤمنه فى جميع اطرافه لاستلزام ذلك مخالفه قطعيه عمليه.

الثانى عدم جريان الاصل المؤمن فى بعض اطرافه دون بعضها الاخر للزوم الترجيح بغير مرجح، فلهذا تقع المعارضه بين الاصول المؤمنه فى اطرافه جميعاً فتسقط من جهه المعارضه، و بعد سقوطها بها، فيكون احتمال التكليف فى

كل طرف من اطرافه مورداً لقاعده الاشتغال و منجزاً، لان احتمال التكليف مساوق للتنجيز اذا لم يكن مورداً للاصل المؤمن، و حيث ان سقوط الاصول المؤمنه فى اطراف العلم الاجمالى كلا- و بعضاً مستند فى نهايه المطاف الى العلم الاجمالى، فيكون العلم الاجمالى منجزاً لوجوب موافقه القطعيه العمليه بالواسطه لا بالمباشره.

فالتتيجه ان ما افاده (ره) ينحل الى دعويين:

الاولى العلم الاجمالى لايتقضى وجوب موافقه القطعيه العمليه مباشره، و انما يقتضى وجوب موافقه الاحتماليه كذلك.

الثانيه: ان تنجيز العلم الاجمالى لوجوب موافقه القطعيه العمليه يتوقف على تساقط الاصول المؤمنه فى اطرافه بالمعارضه و فى بعضها دون بعضها الاخر للترجيح من غير مرجح، و لناخذ بالنظر الى كلتا الدعويين:

المناقشه فى المسلك الثانى

اما الدعوى الاولى، فلا يمكن المساعده عليها، لانها مبنيه على ان يكون متعلق التكليف المعلوم بالاجمال الجامع بحده الجامعى، و عندئذ فلايتنجز بالعلم الاجمالى الا التكليف المتعلق به، حيث ان العلم لاينجز الا متعلقه بالمقدار المعلوم، و اما خصوصيه كونه متعلقاً بهذا الفرد بعينه او ذاك الفرد كذلك، فهى مجهوله و خارجه عن حدود متعلقه، فلا- يعقل ان يكون منجزاً لها، و لكن تقدم انفاً ان متعلق التكليف المعلوم بالاجمال الجامع الانتزاعى فى الذهن المشاربه باشاره تردديه الى الواقع الخارجى المردد بين فردين او افراد، على اساس ان التكليف فى مورد العلم الاجمالى بالفرد بحده الفردى، غايه الامر ان المكلف لايعلم انه تعلق بهذا الفرد بالخصوص او ذاك الفرد كذلك، و لكن فى الواقع و علم

الله معلوم، و فى مثل ذلك يقوم العقل باختراع مفهوم فى عالم الذهن للاشاره به الى ما هو متعلق التكليف واقعاً باشاره تردديه، اذ من الواضح ان متعلق التكليف ليس هو الجامع الانتزاعى الاختراعى، كيف فان انتزاع هذا الجامع و اختراعه انما هو بعد العلم بتعلق التكليف بالواقع، غايه الامر ان كان المكلف جاهلاً- بحده الخاص فى الخارج فالعلم اجمالى، و ان كان عالماً به فالعلم تفصيلى، و حيث ان العلم لايسرى الى الواقع الخارجى مباشره، فلا بد من اختراع مفهوم فى الذهن و هو متعلق العلم للاشاره به الى الواقع الخارجى المردد اذا كان العلم اجمالياً و المعين اذا كان العلم تفصيلاً، و ان شئت قلت ان الحكم بالحمل الشايح تعلق بالفرد بحده الفردى، سواء اكان معيناً عند المكلف ام غير معين، و اما العلم فهو متعلق بصوره الحكم بالحمل الاولى اى مفهومه فى الذهن للاشاره به الى واقعه، و من المعلوم انه لاقيمه لمفهوم الحكم فى الذهن و لا اثر له، و عليه فما افاده (ره) من ان العلم الاجمالي انما ينجز التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعى بدون اى خصوصيه لايرجع الى معنى صحيح، لان التكليف المتعلق بالجامع صوره التكليف و مفهومه فى الذهن لاواقعه و لاقيمه لصورته، لانها انما هى للاشاره بها الى واقعه الذى هو موضوع الاثر، و المفروض ان واقعه روحاً تعلق بالفرد، و المكلف يعلم باشتغال ذمته به ولايحصل له اليقين بالفراغ الا- بالايمان بكلا الفردين او الافراد، لانه ان اتى باحدهما دون الاخر لايحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب هو الفرد الاخر.

و دعوى ان التنجز كالعلم لايسرى الى الواقع فانه من شؤون الوجود العلمى للحكم لا- الخارجى، لانه عباره عن حكم العقل باستحقاق العقوبه على

المخالفه و المثوبه على الموافقه، و تمام الموضوع له الوجود العلمى للحكم و ان لم يكن فى الواقع حكم، و لهذا يحكم العقل بقبح التجرى و استحقاق فاعله الادانه و العقوبه و حسن الانقياد و استحقاق فاعله المثوبه، و المفروض ان الحكم المنجز متعلق بالجامع و هو الخصوصيه فى المقام بالحمل الاولى اى مفهومها فى الذهن، فاذن لا يكون التكليف المتعلق بالفرد فى الواقع منجزاً.

مدفوعه بان المؤثر فى كافه حركات الانسان فى الخارج من دفع الضرر عن نفسه، سواء أكان دينياً ام دنيوياً او جلب المنفعه لنفسه كذلك او نحوهما، هو الوجود العملى للاشياء، و لكن لابما هى موجوده فى النفس، بل بما هى اشاره الى الواقع الخارجى و مرآه له، باعتبار انه يرى ان ما هو مشتمل على الضرر او النفع هو واقع هذه الاشياء فى الخارج لوجودها العلمى، و على هذا فالحكم بوجوده العلمى و ان كان مؤثراً و محركاً، لكن لابما هو موجود فى النفس، بل بما هو اشاره الى واقع الحكم و هو الحكم بالحمل الشايع، فانه المؤثر فى الحقيقه و المحرك نحو امتثاله لوجوده العلمى، ضروره ان ترتب العقاب و الثواب انما هو على مخالفه واقع الحكم و موافقته، و اما العقوبه على التجرى فهى ليست من جهه مخالفه الحكم بوجوده العلمى، بل من جهه ان الفعل المتجرى به مصداق للتعدى على المولى و تفويت حقه و هو الطاعه، و مصداق للظلم و هو سلب ذى الحق عن حقه، و كذلك الثواب على الانقياد ليس من جهه موافقه الحكم بوجوده العلمى، بل من جهه ان الفعل المنقاد به مصداق لطاعه المولى و اداء لحقه و هو حق الطاعه.

الى هنا قد تبين ان التكليف المعلوم بالذات منجز بالذات، و التكليف المعلوم

بالعرض منجز بالعرض، و الاثر غير مترتب على المنجز بالذات و انما هو مترتب على منجز بالعرض.

و على هذا فالعلم الاجمالي بيان على الواقع المردد، باعتبار ان العلم تعلق بمفهوم اختراعى مشاربه باشاره مردده الى خصوصيه خاصه فى الواقع، فاذا تمّ البيان على تلك الخصوصيه و اشتغلت الذمه به، فلا بد حينئذ من تحصيل اليقين بالفراغ و هو لا يحصل الا- بالاتيان بكلتا الخصوصيتين او الخصوصيات معاً، اذ لو اتى باحدهما دون الاخرى لم يحصل اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب فى الواقع هو الخصوصيه الاخرى.

واما الدعوى الثانيه، و هى ان تنجز العلم الاجمالي يتوقف على تعارض الاصول المؤمّنه و تساقطها بالمعارضه، فان اراد (ره) بذلك تساقط جميع الاصول المؤمّنه بالمعارضه اعم من العقليه و الشرعيه،

فيرد عليه ان التعارض بين الاصول العقليه غير معقول، لان حكم العقل بقاعده التأمين حكم ثبوتى واقعى تابع لثبوت موضوعه و ملاكه فى الواقع، و موضوعه و ملاكه فى المقام عدم البيان، و حينئذ فان لم يتمّ البيان على كل واحد من طرفى العلم الاجمالي بحده الخاص، كان العقل حاكماً بالتأمين فى كل من الطرفين بعنوانه الخاص بدون اى تراحم و تعارض فى البين، و ان تمّ البيان على كل من الفردين بحده الفردى، انتفى حكمه بانتفاء موضوعه و ملاكه.

و الخلاصه ان التعارض لا- يتصور بين الاحكام العقليه القطعيه التى هى احكام ثبوتيه واقعيه تتبع ملاكاتها و موضوعاتها فى مقام الثبوت و الواقع و كذلك فى الاحكام الشرعيه القطعيه، فانها احكام ثبوتيه فى الواقع تتبع ملاكاتها

و موضوعاتها فى مقام الثبوت، فالتعارض لا يتصور فى الاحكام القطعيه و انما يتصور بين الادله الظنيه فى مقام الاثبات.

و على هذا فالتعارض بين الاصول العقليه المؤمنه غير متصور، و عندئذ فبناء على ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من ان العلم الاجمالى بيان على الجامع فقط، و اما خصوصيه كل من الفردين بحده الفردى مجهوله، فاذا كانت مجهوله فهى مورد لقاعده التامين، او فقل ان الجامع ليس مورداً للقاعده، لان العلم الاجمالى به بيان و وارد على القاعده و رافع لموضوعها وجداناً، و اما خصوصيه كل من الفردين بعينه، حيث انها مجهوله و العلم الاجمالى ليس بياناً عليها، فهى مورد للقاعده، و نتيجه ذلك ان المكلف لا يعاقب على ترك كل من الفردين فى الخارج بما هو ترك فرد بحده الفردى فيه، و هذا لا ينافى ان يعاقب عليه بما هو ترك جامع فيه.

و اما بناء على ما ذكرناه من ان خصوصيه الفرد فى الخارج داخله فى متعلق العلم الاجمالى بنحو الابهام و التردد فى مرحله التطبيق، فالعلم الاجمالى يكون بياناً عليها، بتقريب ان متعلقه الجامع الانتزاعى المشار به باشاره تردديه الى خصوصيه الفرد فى الواقع المروده بين خصوصيه هذا او ذاك، فاذا علم المكلف باشتغال ذمته باحدى الخصوصيتين المتباينتين، فليس بإمكانه تحصيل اليقين بالفراغ الا بالاتيان بكلتا الخصوصيتين معاً، اذ لو اتى باحدهما دون الاخرى، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب عليه هو خصوصيه اخرى دون ما اتى به.

الثمره بين القولين

و تظهر الثمره بين القولين، فعلى قول السيد الاستاذ (ره) ان المكلف اذا اتى

باحد فردين فى الخارج، فقد اتى بالواجب و هو الجامع، ضروره ان التكليف المتعلق به لا يقتضى اكثر من الاتيان فى الخارج و ايجاده فيه، و المفروض ان الجامع يوجد بايجاد احد فرديه او افراده، و لهذا لامانع من الرجوع فى الفرد الاخر الى قاعده التامين.

و اما بناء على ما اخترناه من ان خصوصيه الفرد داخله فى متعلق العلم الاجمالى، فيجب على المكلف الاتيان بكلا الفردين معاً حتى يحصل له اليقين بالفراغ، او ترك كليهما معاً اذا كانت الشبهه تحريميه.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى ان قاعده قبح العقاب بلا بيان لاتجرى فى شى من اطراف العلم الاجمالى، لانه وارد عليها ورافع لموضوعها.

و ان اراد (ره) به تساقط الاصول العمليه الشرعيه المؤمنه فى جميع اطراف العلم الاجمالى بالمعارضه، فيرد عليه.

اولاً- انه يكفى فى المقام الاصول العقليه، لما تقدم من ان موضوع تلك الاصول على مسلكه (ره) متحقق فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالى بحده الخاص، لانه لا يكون بياناً عليه و انما يكون بياناً على الجامع بحده الجامعى، و الفرض ان التعارض بين الاصول العمليه العقليه غير متصور، و عليه فسقوط الاصول العمليه الشرعيه فى اطراف العلم الاجمالى لا يضر بعد فرض ان قاعده القبح تجرى فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالى بحده الخاص بدون اى تعارض فى البين.

وثانياً ان ذلك يتوقف على تماميه مقدمتين:

الاولى ان التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعى هو متعلق العلم الاجمالى، و اما تعلقه بهذا الفرد بعينه او ذاك الفرد كذلك، فهو مجهول و مورد للقاعده،

الثانيه ان يكون لادله الاصول العمليه الشرعيه اطلاق تشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالى.

اما المقدمه الاولى، فلما مرآنا من ان العلم الاجمالى تعلق بالجامع الاختراعى المشاربه الى الواقع المررد عند المكلف بين هذا الفرد بخصوصه او ذاك الفرد كذلك، و عليه فلا موضوعيه للجامع بل هو مرآه لما هو متعلق التكليف واقعاً كما مر.

و اما المقدمه الثانيه، فلما تقدم من ان ادله الاصول العمليه الشرعيه فى نفسها قاصره عن شمول اطراف العلم الاجمالى، لان مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه تقتضى انصرافها عرفاً عن الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى او لاقل من الاجمال، او فقل ان المرتكز فى اذهان العرف و العقلاء هو عدم جواز رفع اليد عن الاعراض اللزوميه المعلومه ولو بالاجمال بالاعراض الترخيصيه، و دعوى ان هذا الارتكاز بمثابه القرينه اللبيه المتصله المانع عن انعقاد ظهورها فى الاطلاق، غير بعيده او اقل انه يصلح ان يكون سبباً للانصراف العرفى.

لحد الآن قد تبين ان ادله الاصول العمليه الشرعيه لاتشمل اطراف العلم الاجمالى حتى تقع المعارضه بين افرادها، كما انه قد تبين ان العلم الاجمالى منجز لوجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره بملاك ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

واما الكلام فى المقام الثانى، و هو ان تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، هل يكون بنحو الاقتضاء او العله التامه حتى يستحيل جعل الترخيص فى اطرافه؟

ثم ان لهذا البحث انما يكون مجالاً فى المقام بناءً على المشهور بين الاصوليين من ان العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، فحينئذ يقع الكلام فى انه عله تامه بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه ايضاً او يكون بنحو الاقتضاء، و لامجال لهذا البحث على المسلكين الاخرين فى المسأله:

الاول ان العلم الاجمالى لا يكون عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، فانه على هذا لامعنى للبحث عن انه عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، ضروره انه اذا لم يكن عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، بان يكون تنجيزه لها معلقاً على عدم ترخيص الشارع فيها، فلا يعقل ان يكون عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، بان يكون تنجيزه له مطلقاً غير معلق، بداهه انه لا يحتمل ان يكون حكمه فى الاول منجزاً و غير معلق و فى الثانى معلقاً و غير منجز، لان هذا غير معقول، كيف فان العلم الاجمالى لو كان عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، لكان عله تامه لحرمة المخالفه الاحتماليه فضلاً عن القطعيه، لان وجوب الموافقه القطعيه العمليه لو كان منجزاً و مطلقاً بحيث لا يمكن فرض وجود المانع عنه، لكانت حرمة المخالفه الاحتماليه ايضاً كذلك، و الا لم يكن وجوب الموافقه منجزاً و مطلقاً و هذا خلف، نعم فى صورته العكس ليس الامر كذلك، اذ يمكن ان يكون العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه دون وجوب الموافقه القطعيه العمليه، و من هنا يكون الترخيص

فى المخالفه القطعيه العمليه يستلزم الترخيص فى ترك الموافقه القطعيه العمليه دون العكس.

الثانى انه بناء على مسلك السيد الاستاذ (ره) من ان العلم الاجمالى لا يقتضى تنجيز وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره، بل يتوقف على جريان الاصول المؤمنه فى اطرافه و تساقطها بالمعارضه الداخليه لامجال لهذا البحث، لان العلم الاجمالى لا يقتضى تنجيز وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره حتى نبحت عن ان تنجيزه له يكون بنحو الاقتضاء او العله التامه، ضروره ان تنجيزه لوجوب الموافقه بنحو العله التامه غير متصور على ضوء هذا المسلك، اذ انه لو كان عله تامه لتنجيزه، استحال جعل الترخيص فى اطرافه ثبوتاً، و الا لزم خلف فرض كونه عله تامه له، و حينئذ فلاتصل النوبه الى البحث فى مقام الاثبات عن جريان الاصول المؤمنه فى اطرافه و سقوطها بالمعارضه، و ان شئت قلت ان هناك لازمان لهذا المسلك، الاول ان العلم الاجمالى لا يكون مانعاً عن جريان الاصول المؤمنه فى بعض اطرافه، و انما يمنع عن جريانها فى جميع اطرافه من جهه المعارضه لابل مباشره، و من هنا يكون تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه يتوقف على تعارض الاصول المؤمنه فى اطرافه و تساقطها بالمعارضه، فيستحيل ان يكون مانعاً عن جريانها فى بعض اطرافه اذا لم يكن لها معارض، الثانى ان يكون المنجز للتكليف المحتمل فى كل طرف من اطرافه مباشره هو احتمال لالعلم الاجمالى، و من الواضح ان كلا هذين اللازمين فى طرف النقيض مع افتراض كون العلم الاجمالى عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، اذ مع هذا الافتراض لا يمكن جريان الاصول المؤمنه فى اطرافه لافى الجميع و لافى

البعض، لاستحاله جعل الترخيص الظاهري و لو في بعض اطرافه ثبوتاً و الا لزم خلف فرض كونه عله تامه له. (١)

الى هنا قد تبين ان النزاع في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، و انه هل يكون بنحو الاقتضاء او العله التامه،
انما يتصور على ما هو المعروف بين الاصوليين من انه عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه.

قولان في المسأله:

القول الأول للمحقق النائيني قدس سرّه و هو ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه

ثم ان في المسأله قولين: القول الاول ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، الثاني انه عله تامه له.

اما القول الاول فقد اختاره المحقق النائيني (ره)، و لهذا فرق بين وجوب الموافقه القطعيه العمليه و بين حرمة المخالفه القطعيه العمليه، و بنى على ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز بالنسبه الى الاول، و عله تامه له بالنسبه الى الثاني، و على هذا فللمحقق النائيني (ره) دعويان: الاولى ان العلم الاجمالي عله تامه بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، الثانيه انه مقتضى بالنسبه الى وجوب الموافقه القطعيه العمليه. (٢) و اما الدعوى الاولى، فقد استدل عليها بان المخالفه القطعيه العمليه قبيحه بحكم العقل، على اساس انها معصيه للمولى و تفويت لحقه و هو حق الطاعه، و من الواضح انه لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في تمام اطراف العلم الاجمالي، لانه ترخيص في المعصيه و تفويت حق المولى و هو قبيح، و هذا معنى ان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه.

ص: ٣٩٨

١- (١). مصباح الاصول ج ٢: ص ٧٤.

٢- (٢). اجود التفريعات ج ٢: ص ٤٨.

و اما الدعوى الثانيه، فقد ذكر (ره) ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه انما هو بنحو الاقتضاء دون العله التامه، وقد افاد في وجه ذلك انه لامانع من جعل الترخيص في بعض اطرافه، لانه ليس ترخيصاً في المخالفه القطعيه العمليه حتى يكون قبيحاً، بل في المخالفه الاحتماليه، و لامانع من الترخيص فيها كما في الشبهات البدويه، فلذلك يكون تنجيزه له بالاقتضاء لبالعه التامه، و الا فلا يمكن جعل الترخيص فيها مطلقاً هذا.

مناقشه كلامه

و للمناقشه فيه مجال، و ذلك لان امكان جعل الترخيص في بعض اطراف العلم الاجمالي متفرع على كون تنجيزه بنحو الاقتضاء دون العله التامه، و على هذا فان اراد (ره) بذلك اثبات كون تنجيز العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء بامكان جعل الترخيص الظاهري في بعض اطرافه، فيرد عليه انه دورى، لان امكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض اطراف العلم الاجمالي، يتوقف على ان يكون تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء في المرتبه السابقه، اذ لو كان بنحو العله التامه، فلا- يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض اطرافه ايضاً، فلو كان تنجيزه بنحو الاقتضاء متوقفاً على امكان جعل الترخيص الظاهري في بعض اطرافه لدار، فالنتيجه انه لا-يمكن ان يكون تنجيزه بنحو الاقتضاء متوقفاً على امكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض اطرافه، لانه من اثار كون تنجيزه له بنحو الاقتضاء و متوقف عليه.

و ان اراد (ره) بذلك ان هذا الدليل كاشف عن ان تنجيز العلم الاجمالي يكون بنحو الاقتضاء في المرتبه السابقه، فيرد عليه ان هذا الدليل لا يكون كاشفاً

عن ذلك، بل امكان جعل الترخيص فى بعض اطرافه يتوقف على اثبات كون تنجيزه له بنحو الاقتضاء فى المرتبه السابقه بدليل آخر لابهذا الدليل، فانه متوقف عليه لا انه كاشف عنه، و ان اراد بذلك ان كون تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء امر وجدانى و ارتكازى، فلا يتوقف اثباته على اقامه برهان، و يتفرع على ذلك امكان جعل الترخيص الظاهرى فى بعض اطرافه، فيرد عليه انه ليس بامر وجدانى ارتكازى ثابت فى اعماق النفوس، و الا- لم يقع خلاف فيه بين الاصوليين، بل هو امر نظرى و اثباته بحاجه الى اقامه برهان.

القول الثانى: ان العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه

و الخلاصه ان هذا البرهان غريب من مثل المحقق النائينى (ره)، لانه من اقامه البرهان على وجود شىء، بدعوى ثبوت لازمه مع ان ثبوت لازمه متفرع على وجود ذلك الشىء، و ايضاً ما ذكره (ره) من ان العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، معللاً- بانه لا-يمكن جعل الترخيص فى تمام اطرافه، لانه ترخيص فى المعصيه و هو قبيح، بينما عدم امكان جعل الترخيص فى تمام اطرافه فرع كون العلم الاجمالى عله تامه له، فكيف يمكن الاستدلال به على كون العلم الاجمالى عله تامه، فاذن ان اراد (ره) بذلك اثبات كون العلم الاجمالى عله تامه بهذه الصياغه، فيرد عليه انه لا-يمكن الا- بنحو دائر، لان عدم امكان جعل الترخيص فى جميع اطراف العلم الاجمالى المستلزم للمخالفه القطعيه العمليه، يتوقف على كون العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز فى المرتبه السابقه، فلو توقف كونه كذلك على عدم امكان جعل الترخيص فى جميع اطرافه لزم الدور.

و ان راد (ره) به ان تماميه عليه علم الاجمالى امر وجدانى، فلا يتوقف

اثباتها على شىء، فيرد عليه ان ما هو امر وجدانى هو اصل منجزيه العمل الوجدانى فى الجملة، اما انه بنحو الاقتضاء او العله التامه فهو بحاجه الى دليل، و من هنا قلنا ان العلم الاجمالى مقتضى للتنجيز بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه ايضاً، و لامانع من جعل الترخيص فى جميع اطرافه اذا كان ملاك الترخيص اقوى من ملاك الحكم الالزامى، و يجعل هذا الترخيص يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه.

و تخيل عدم امكان جعل الترخيص فى جميع اطرافه ناشى من الاشتباه، بان هذا الترخيص منافى لحكم العقل بقبح المعصيه مباشره بينما، هو رافع لحكم العقل بارتفاع موضوعه فلا تنافى بينهما، و قد تقدم ان حكم العقل بقبح المعصيه ليس حكماً منجزاً و مطلقاً، بل هو معلق على عدم الاذن و الترخيص من المولى فى المخالفه، و معه ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه و هو ثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه، لان المولى اذا اجاز فى المخالفه و ترك الطاعه، جاز تركها بمقتضى اذنه و ترخيصه فيه و ليس فيه مخالفه و تفويت لحقه كما تقدم.

الصحيح فى المقام

و الصحيح فى المقام ان يقال، ان معنى تنجيز الحكم المولى بالعلم التفصيلى او الاجمالى هو حكم العقل باستحقاق العقوبه على مخالفه الحكم المنجز من باب انها معصيه و تفويت لحق المولى و هو حق الطاعه، و حيث ان هذا الحكم العقلى حكم تعليقى لا تنجيزى، لانه معلق على عدم الترخيص من المولى نفسه فى مخالفته و الانتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، لوضوح ان المولى اذا رخص فى مخالفته لم تكن مخالفته حينئذ مخالفه و لامعصيه و لاتفويتاً لحقه و هو الطاعه، اذ معنى هذا الترخيص هو ان المولى قد رفع اليد عن حقه و لا يكون العبد مطالباً به،

لان هذا الترخيص يكشف عن ان مصلحته اقوى من مصلحه الحكم الالزامى،

و من هنا يظهر ان تنجيز العلم الاجمالي لايمكن ان يكون بنحو العله التامه، اذ معنى تنجيزه بنحو العله التامه هو ان حكم العقل باستحقاق العقوبه على المخالفه حكم تنجيزى و معلق، و لكن قد عرفت انه لايمكن ان يكون حكماً تنجيزياً و مطلقاً، بل هو حكم تعليقى لاغيره، و من الواضح انه لافرق فى ذلك بين حرمة المخالفه القطعيه العمليه و بين وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فان حكمه كما يكون تعليقياً فى المسأله الثانيه كذلك يكون تعليقياً فى المسأله الاولى، بلا فرق بين المسألتين من هذه الناحيه، بل لايمكن ان يكون تنجيز العلم التفصيلى بنحو العله التامه فضلاً عن العلم الاجمالي.

كلام المحقق العراقى قدس سره المقام

ثم ان للمحقق العراقى (ره) فى المقام كلاماً و حاصله، ان الجميع متفقون على ان العلم الاجمالي منجز لمتعلقه، فان كان متعلقه الجامع بحده الجامعى، فهو منجز له و لايمكن جعل الترخيص فى مخالفته، و ان كان متعلقه الواقع المردد بين فردين او افراد، فلا يمكن جعل الترخيص فى شى من اطرافه، و حيث ان متعلقه على مسلكه (ره) الفرد الواقعى بحده الفردى المردد بين هذا الفرد او ذاك، فيكون العلم الاجمالي منجزاً للتكيف المتعلق بالفرد، سواء اكان متعلقاً بهذا الفرد او ذاك، و عندئذ فلا يجوز جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى اطرافه لاكلاً و لابعضاً، اما الاول فهو واضح، و اما الثانى فلان التكليف المحتمل فى كل من الفردين او الافراد حيث انه منجز، فلا يجوز الترخيص فيه. (١)

و الخلاصه ان العلم الاجمالي عله تامه لتنجيز متعلقه، غايه الامر ان كان متعلقه الجامع بحده الجامعى، ينجز التكليف المتعلق به، و لايجوز الترخيص فيه

ص: ٤٠٢

بالترخيص في تمام افراده، و ان كان التكليف متعلقاً بالفرد الواقعي بحده الفردي المردد في الخارج بين فردين او افراد، ينجز ذلك التكليف و لا يمكن الترخيص في شى من اطرافه لا كلاً و لا بعضاً.

و قد استدل على ذلك بامرین:

الامر الاول بالشك في الامتثال في موارد العلم التفصيلي، بتقريب ان الترخيص في المخالفه الاحتماليه لو كان ممكناً، لا يمكن التمسك باصالة البراءه في موارد الشك في الامتثال للتكليف المعلوم تفصيلاً مع انه غير جائز، و من الواضح ان هذا ليس الامن جهه ان اصالة البراءه لا تجرى في موارد الشك في التكليف المقرون بالعلم في عرض واحد كما في موارد العلم الاجمالي، او طولاً كما في الشك في الامتثال في موارد العلم التفصيلي هذا.

الرد على المحقق العراقي قدس سره

ويرد عليه اولاً- انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي اذا راي الشارع ان مصلحه الترخيص اقوى و اهم من مصلحه الحكم الالزامي، فعندئذ لا مانع من الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، لما تقدم من ان حكم العقل بحرمتها و قبحها معلق على عدم الترخيص فيها من المولى و الا- انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، فاذا جاز الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، جاز في المخالفه الاحتماليه العمليه بطريق اولي، و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم انه لا يمكن جعل الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، الا- انه لاشبهه في امكان جعله في المخالفه الاحتماليه، لانه لا يكون ترخيصاً في المعصيه كما في الشبهات البدويه حتى يكون قبيحاً.

فالنتيجه انه لا مانع ثبوتاً من جعل الترخيص في المخالفه الاحتماليه حتى فيما اذا كان الشك في الامتثال، بل هو واقع كما في موارد قاعدتي الفراغ و التجاوز.

نعم لا تشمل ادله اصاله البراءه موارد الشك فى امثال التكليف المعلوم تفصيلاً لامور:

الاول ان اصاله البراءه محكومها باستصحاب عدم الاتيان بما يوجب براءه الذمه عن التكليف المتقين.

الثانى انه لا- اطلاق لادلتها بالنسبه الى موارد الشك فى الامتثال و اختصاصها بموارد الشك فى حدوث التكليف و لا اقل من الانصراف.

الثالث ان تطبيق اصاله البراءه على الشك فى بقاء الحكم الامزامى المعلوم حدوثه فى الشريعه المقدسه لا- يكون مؤمناً، لان المؤمن هو اليقين بالبراءه و لو ظاهراً كما فى موارد قاعدتى التجاوز و الفراغ.

و بكلمه انه لا- يمكن تطبيق اصاله البرائه على موارد الشك فى الامتثال بلحاظ مرحله الحدوث، لان التكليف فى هذه مرحله معلوم و لاموضوع لها فى هذه مرحله، لان المكلف عالم بالتكليف فيها و اشتغال ذمته به.

و لكن هل يمكن تطبيقها عليها بلحاظ مرحله البقاء اى على الحصه المشكوكه او لا؟

و الجواب انه لا- يمكن، لان تطبيقها ان كان بلحاظ نفس الحصه المشكوكه فلا اثر لها، لان وجوب الاحتياط بتحصيل اليقين بالفراغ انما هو من اثار اشتغال الذمه بلحاظ الحصه المعلومه، و المفروض ان تطبيق اصاله البرائه على الحصه المشكوكه لا تنفى هذا الاثر و لا- تكون مؤمنه عن اشتغال الذمه بالحصه المعلومه، و ان كان بلحاظ الحصه المعلومه، فلا موضوع لها حتى يمكن تطبيقها عليها.

فالنتيجه انه لا يمكن تطبيق اصاله البرائه على الشك فى بقاء الحكم فى موارد

الامتنال لاعلى الحصه المشكوكه فقط و لاعلى الحصه المعلومه.

ثم ان تماميه الوجه الاول مبنيه على تماميه مقدمتين:

الاولى حجيه الاستصحاب حتى فى المقام.

الثانيه اطلاق ادله البرائه لموارد الشك فى الامتنال.

اما المقدمه الاولى فهى تامه و لامانع من جريان الاستصحاب فى الموارد المذكوره، و لاوجه لما ذكره شيخنا الانصارى (ره) من عدم جريان الاستصحاب فى هذه الموارد، بدعوى ان الاثر فى مثل المقام مترتب على نفس الشك فى بقاء الحكم المعلوم و هو وجوب الاحتياط، لان موضوعه الشك فى بقاء الحكم من جهه الشك فى امتثاله و هو محرز بالوجدان، و حينئذ فلا معنى للتمسك بالاستصحاب لاحراز موضوعه، لانه من تحصيل الحاصل بل من اردأ انحائه، فان ما هو محرز بالوجدان، فاحرازه ثانياً بالتعبد من اردأ انحائه، و ذلك لان هذه الدعوى مبنيه على نقطه خاطئه و هى تخيل ان موضوع وجوب الاتيان بالمشكوك الشك فحسب، و لكن الامر ليس كذلك، لان موضوعه اعم منه و من عدم الاتيان به فى الواقع، و عليه فلا مانع من استصحابه و ترتيب الاثر عليه و لا يكون لغواً على تفصيل ذكرناه فى محله.

واما المقدمه الثانيه فهى غير تامه، لان ادله اصاله البرائه لاتشمل موارد الشك فى الامتنال كما مرت الاشاره اليه آنفاً.

الامر الثانى ان العلم الاجمالى لو لم يكن عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، فلا يمنع عن جريان الاصل المؤمن فى بعض اطرافه المستلزم للترخيص فى المخالفه الاحتماليه، توضيح ذلك على ما افاده (ره) فى مقاله هو ان اطلاق ادله

الاصول المؤمّنه و ان كان لايمكن شموله لجميع اطراف العلم الاجمالي، لاستلزامه الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، و لاللبعض المعين دون بعضها الاخر كذلك للترجيح من غير مرجح، و لاللبعض غير المعين لانه ليس فرداً آخر بل هو في نفسه غير معقول، و لكن لامانع من شموله لكل منهما مشروطاً بترك الاخر، ونتيجه ذلك هي ان الترخيص في ارتكاب كل منهما مشروط بالاجتناب عن الاخر.

و ان شئت قلت: ان اطلاق دليل الاصل يشمل كل من الطرفين، سواء اكان المكلف تاركاً للآخر ام لا، و هذا الاطلاق الاحوالى ثابت لكل منهما بترك الاخر، و اثر هذا التقييد هو جعل الترخيصين المشروطين لهما، و كلا الترخيصين فعلى عند ما كان المكلف تاركاً لهما معاً، و يكون هذا من الجمع بين الترخيصين المشروطين لا من الترخيص في الجمع، و ما لايمكن هو الثاني دون الاول، و الخلاصه ان هذا الترخيص مانع من تنجيز العلم الاجمالي.

والجواب اولاً- ما ذكرناه سابقاً من انه لااطلاق لادله الاصول المؤمّنه لاطراف العلم الاجمالي لكي يمكن ان يقال انه لامانع من شمول اطلاق دليل الاصل لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الاخر حتى تكون النتيجة الترخيص في ارتكاب احدهما، و لكن الاطلاق غير ثابت، نعم لو سلمنا ثبوت الاطلاق له، فلا مانع من ذلك هذا.

و لكن ذكر جماعه منهم السيد الاستاذ (ره) انه لايمكن ان يشمل اطلاقه لكل من طرفيه مشروطاً بترك الطرف الاخر، و قد استدل على ذلك بوجوه:

كلام السيد الأستاذ قدس سرّه في عدم شمول الإطلاق... و الرد عليه

منها ما ذكره السيد الاستاذ (ره) (و هو العمده) من ان جعل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الاخر، و ان لم يؤد الى الترخيص في

المخالفة القطعية العملية، الا انه يؤدي الى الترخيص القطعى فى مخالفه الواقع وهو قبيح هذا.(1)

و لكن ىرد عليه اولاً- ان حكم العقل بقبح الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، باعتبار انه ترخيص فى المعصيه و تفويت لحق المولى وهو حق الطاعه و الا- فلا- يحكم العقل بقبحه، لان حكمه بالقبح لا-يمكن ان يكون جزافاً و بلا- ملا-ك، و حيث ان الترخيص فى كل من طرفى العلم الاجمالى مشروطاً بترك الاخر لاىؤدى الى الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه حتى يكون ترخيصاً فى المعصيه، فلا يحكم العقل بقبحه، او فقل ان العقل لا يحكم بقبح الترخيص القطعى فى مخالفه الواقع اذا لم يؤد الى الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه فى الخارج كما هو المفروض، و المفروض ان جعل الترخيص المشروط فى اطراف العلم الاجمالى يؤدى الى الترخيص القطعى لا- الى الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، و القبيح بحكم العقل انما هو الثانى دون الاول، بنكته ان جعل الترخيص المشروط فى اطراف العلم الاجمالى لاىؤدى الى الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، و انما يؤدى الى الترخيص القطعى فى المخالفه عند ما كان المكلف تاركاً لها معاً، و اما اذا ارتكب احدهما، انتفى الترخيص عن الاخر بانتفاء شرطه، فلا يجوز له ارتكابه، و من هنا تكون نتيجته جعل الترخيص المشروط الى الجمع بين الترخيصين المشروطين لا الى الترخيص فى الجمع بين الطرفين او الاطراف.

و ثانياً انه لامانع من جعل الحكم الظاهرى المشروط فى اطراف العلم الاجمالى ثبوتاً اذا كانت هناك مصلحه تتطلب ذلك، لانه لاينافى الحكم الالزامى المعلوم بالاجمال لا فى مرحله الجعل و الاعتبار، لعدم التنافى بين الاحكام

ص: ٤٠٧

الشرعيه بما هي اعتبارات، و لا في مرحله المبادى، لان ملاك الترخيص الظاهري مترتب عليه لاعلى متعلقه، بينما ملاك الحكم الالزامى مترتب على متعلقه، و لا في مرحله العمل باعتبار ان الترخيص الظاهري المشروط رافع لوجوب الموافقه القطعيه العمليه فحسب.

و اما الكلام في سائر الوجوه التي استدلت بها على عدم امكان جعل الترخيص المشروط في اطراف العلم الاجمالي، فيأتي في مباحث الاصول العمليه مع ما فيها من المناقشه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان ما ذكره المحقق العراقي (ره) من ان جميع الاصحاب ذهبوا الى ان تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المتعلق به بنحو العله التامه غير مطابق للواقع، و ذلك لان المشهور بين الاصحاب ان العمل الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه فحسب دون وجوب الموافقه القطعيه العمليه، هذا اضافه الى ان لازم هذا القول عدم امكان جعل الترخيص في المخالفه الاحتماليه ثبوتاً، مع انه لاشبهه في امكان جعل هذا الترخيص، بل هو واقع في الخارج في موارد العلم التفصيلي بالحكم فضلاً عن العلم الاجمالي كما في مورد قاعدتي الفراغ و التجاوز، فان الشارع قد اكتفى فيهما بالموافقه الاحتماليه، و من الطبيعي ان العلم الاجمالي ليس اقوى من العلم التفصيلي، فلو كان العلم التفصيلي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، استحال جعل الترخيص في المخالفه الاحتماليه، ضروره ان معنى ذلك انه ليس بعله تامه و هذا خلف، و لافرق في ذلك بين ان يكون الشك في حدوث التكليف او في بقاءه، فاذا لم يكن العلم التفصيلي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، فالعلم الاجمالي

بطريق اولى، هذا اضافه الى ما ذكرناه سابقاً من ان العلم التفصيلى لا يكون عله تامه للتنجيز حتى بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه فضلاً عن وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فكيف بالعلم الاجمالى، و ايضاً لازم ما ذكره المحقق العراقى (ره) من ان العلم الاجمالى عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، ان لا يصل الدور الى بحوث اخرى فى الاصول العمليه كالبحث عن جريان الاصل العملى فى بعض اطراف العلم الاجمالى اذا كان بعضها الاخر خارجاً عن محل الابتلاء، اولا اثر له، او ان الاصل المؤمن فيه ساقط بالمعارضه مع الاصل الاخر، فيبقى الاصل الاول بلامعارض و هكذا، مع انه لاشبهه فى ان العلم الاجمالى لو كان عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، فلا يمكن جعل الترخيص الظاهرى فى اطرافه ثبوتاً لا فى الكل و لا فى البعض، و عليه فتكون البحوث المذكوره لغواً هذا.

و للمحقق العراقى (ره) ان يقول بانه لاموضوع لتلك البحوث على ضوء ما ذكرناه من ان العلم الاجمالى عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، و لكن اصل المبنى غير صحيح، و النكته فى ذلك انا لوسلمنا ان حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه العمليه بملاك انها معصيه و تفويت لحق المولى حكم تنجيزى، و لا يمكن جعل الترخيص الظاهرى على خلافه، الا انه لاشبهه فى ان حكم العقل بقبح المخالفه الاحتماليه العمليه حكم تعليقى و معلق على عدم ورود الترخيص على خلافه، فاذا ورد، انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، و لا يحتمل ان يكون حكم العقل بقبح المخالفه الاحتماليه تنجيزياً لوقوع الترخيص فيها فى الشريعه المقدسه فى غير مورد، و من الواضح ان وقوع الشى ادل دليل على امكانه، و لافرق فى

امكان جعل الترخيص فى المخالفه الاحتماليه بين ان يكون فى اطراف العلم الاجمالى او فى موارد الشك فى الامتثال بعد العلم التفصيلى بالثبوت او فى موارد الشك البدوى، لان المخالفه الاحتماليه لاتكون مانعه عن جعل الترخيص فيها اذا كانت مصلحه الترخيص اهم من مصلحه التكليف المحتمل.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق العراقى (ره) من ان العلم الاجمالى عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، لايرجع الى معنى صحيح.

ص: ٤١٠

الاولى: ان متعلق العلم الاجمالي ليس هو الفرد المردد في الخارج، اذ مضافاً الى انه غير معقول لا يمكن تعلق العلم بالفرد الخارجى مباشرة، لان متعلقه الصورة الذهنيه لواقع الفرد بحده الفردى، باعتبار ان العلم من الموجودات الذهنيه فلا يمكن تعلقه بالفرد الخارجى مباشرة، بل متعلقه الجامع الانتزاعى الاختراعى فى افق الذهن للاشاره باشاره مرده الى الفرد بحده الفردى المردد بين فردين او افراد.

الثانيه: ذكر مدرسه المحقق النائينى (ره) ان متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما او احدها و هو معلوم تفصيلاً، و لا فرق بينه و بين العلم التفصيلى من هذه الناحيه، و انما الفرق بينهما من ناحيه اخرى و هى ان المعلوم بالذات فى العلم التفصيلى ينطبق على الواقع الخارجى و هو المعلوم بالعرض بتمام حدوده التفصيليه، و اما المعلوم بالذات فى العلم الاجمالي فلا واقع موضوعى له فى الخارج حتى فى علم الله تعالى هذا.

و غير خفى ان هذا مبنى على الخلط بين المعلوم بالاجمال بوصف كونه معلوماً بالاجمال و بين ذاته بقطع النظر عن هذا الوصف، و ما ليس له واقع هو الاول، و اما الثانى فله واقع خارجى و هو الفرد بحده الفردى المردد بين فردين او افراد، و هذا الفرد هو المعلوم بالعرض.

الثالثه: ان ما ذكره المحقق العراقى (ره) من ان العلم الاجمالي بنفسه يمتاز

عن العمل التفصيلي، فانه علم مشوب بالابهام دون العلم التفصيلي، لا يرجع الى معنى محصل، لان الابهام لا يعقل ان يكون داخلاً في مفهوم العلم.

الرابعه: ان ما ذكره المحقق العراقي (ره) ايضاً من ان متعلق العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون الجامع بحدده الجامعي، فانه لا ينطبق على الفرد بحدده الفردي، لان حد الفرد غير داخل في الجامع الذي هو متعلق العلم الاجمالي و انما ينطبق على الحيشه المشتركه بين الأفراد، مبني على الخلط بين المفهوم الذاتى المنتزع من الجهه الذاتيه المشتركه كالحيوانيه و الناطقيه، و المفهوم العرضي المنتزع من الفرد و الشخص في الخارج، فان هذه المفاهيم مفاهيم عرضيه اخترعها العقل للاشاره الى الفرد في الخارج بحدده الفردي و هي لا تنطبق على الجهه الجامعه المشتركه، و انما تنطبق على الافراد بحددها الافرادى كمفهوم احدهما او احدها، فان العقل انتزعه للاشاره الى واقع الفرد بحدده الفردي في الخارج باشاره تردديه.

الخامسه: المشهور بين الاصوليين منهم مدرسه المحقق النائيني (ره) ان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، بتقريب انه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصى ثبوتاً في تمام اطراف العلم الاجمالي، لانه ترخيص في المخالفه القطعيه العمليه و هو قبيح بحكم العقل، من جهه انها معصيه للمولى و تفويت لحقه و هو حق الطاعه، فلهذا لا يمكن جعل هذا الترخيص في اطرافه، و هذا معنى ان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، و لكن تقدم ان حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه العمليه من جهه انها معصيه للمولى ليس حكماً تنجيزياً مطلقاً، بل هو حكم

تعليقي معلق على عدم الترخيص فيها من قبل المولى، واما اذا اذن فيها و رخص، فلا تكون مخالفته حينئذ مخالفه و لامعصيه، بل الامر كذلك حتى في العلم التفصيلي على تفصيل تقدم.

السادسه: ان ما قيل من انه لايمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى اطراف العلم الاجمالى لا من جهه ان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز، بل من جهه المضاده بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعى غير تام، لان الحكم الظاهري بكلا نوعيه من الطريقي و الترخيصى لاينافى الحكم الواقعى لا فى مرحله المبادى و لا فى مرحله الامثال و لا فى مرحله الجعل.

السابعه: ان ما ذكره المحقق العراقى (ره) من ان العلم الاجمالى كالعلم التفصيلى عله تامه للتنجيز بالنسبه الى خصوص متعلقه، لانه معلوم تفصيلاً و واصل اليه، و اما خصوصيه كونه متعلقاً بهذا الفرد أو ذاك الفرد فهى مجهوله، و لا يحكم العقل بقبح مخالفه هذه الخصوصيه غير تام، لما تقدم من ان العلم الاجمالى لا يكون عله تامه للتنجيز و كذلك العلم التفصيلى.

الثامنه: انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى تمام اطراف العلم الاجمالى، لان حكم العقل بالتنجيز و قبح المخالفه القطعيه العمليه لا يكون حكماً منجزاً بل هو معلق على عدم ورود الترخيص فيها، و معه ينتفى حكم العقل بانتفاه موضوعه.

التاسعه: ان ادله حجيه الامارات لاتشمل اطراف العلم الاجمالى لالجميع و لالبعض، اما الاول فلوقوع المعارضه بينها، و ادله الحجيه لاتشمل الامارات

المتعارضه، و اما الثانى فلان شمولها لبعض الامارات القائمه على اطراف العلم دون بعضها الاخر، ترجيح من غير مرجح.

العاشره: المعروف بين الاصوليين ان المانع عن شمول ادله حجيه الاصول العمليه المؤمنه لتمام اطراف العلم الاجمالى ثبوتى لاثباتى، بمعنى انه لا يمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى تمام اطراف العلم الاجمالى، لانه ترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه و هو قبيح، و لكن تقدم انه لامانع من ذلك ثبوتاً.

الحاديه عشر: بناء على ما هو الصحيح من عدم المانع الثبوتى من جعل الترخيص فى تمام اطراف العلم الاجمالى، فهل هناك مانع اثباتى، فذكر السيد الاستاذ (ره) انه لامانع من شمول ادله الاصول لجميع اطراف العلم الاجمالى باطلاقها اثباتاً، اذ لا تصور فيها لولا وجود المانع ثبوتاً، و ذهب بعض المحققين (ره) الى انه لا اطلاق لها، معللاً بان الارتكاز الموجود لدى العرف و العقلاء قرينه لبيته متصله مانعه عن انعقاد ظهورها فى الاطلاق.

و لكن تقدم الكلام فى هذا الارتكاز و فيما ذكره السيد الاستاذ (ره).

الثانيه عشر: الاظهر ان ادله الاصول العمليه المؤمنه لاتشمل باطلاقها لاطراف العلم الاجمالى، لانصرافها عرفاً عنها بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه، هذا اضافه الى المناقشه فى اصل ثبوت الاطلاق.

الثالثه عشر: ذكر المحقق الخراسانى (ره) ان العلم الاجمالى مقتضى للتنجيز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه لاعله تامه له، و قد علل ذلك بان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف، فلا يكون

فعلياً من جميع الجهات، و عليه فلاتنافى و لانتضاد بينه و بين الحكم الظاهرى الترخيصى المجمعول فى اطراف العلم الاجمالى، لانه لامضاده بين الحكم الظاهرى الفعلى من تمام الجهات و بين الحكم الواقعى الذى لا يكون بفعلى من جميع الجهات، و قد تقدم المناقشه فيه من وجوه مضافاً الى التهافت بين كلماته من مورد الى مورد آخر فلاحظ.

الرابعه عشر: انه لافرق فى اقتضاء العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بين ان يكون فى الشبهات الحكميه او الشبهات الموضوعيه، فانه منجز لوجوبها فى كلتا الشبهتين بنحو الاقتضاء.

الخامسه عشر: ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من ان العلم الاجمالى لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره، بل يتوقف ذلك على تعارض الاصول المؤمنه فى اطرافه و تساقطها من جهه المعارضه، فعندئذ يكون المنجز للتكليف فى كل طرف من اطرافه مباشره هو احتمالها، و لكنه فى نهايه المطاف مستند الى العلم الاجمالى غير تام، لان ما ذكره (ره) مبنى على ان يكون متعلق العلم الاجمالى الجامع بحده الجامعى لا الفرد بحده الفردى، فحينئذ لا يكون العلم الاجمالى منجزاً للتكليف المتعلق بالفرد، لان الفرد لا يكون متعلقاً له، و لكن تقدم ان الجامع الذى يكون متعلق العلم الاجمالى هو الجامع الانتزاعى الاختراعى، فانه متعلق العلم الاجمالى بما هو عنوان للفرد بحده الفردى و اشاره اليه باشاره تردديه بين هذا و ذاك لابعنوان الموضوعيه، و على هذا فالمنجز للتكليف المتعلق بالفرد هو العلم الاجمالى مباشره، لان المكلف حيث كان يعلم

باشغال ذمته باحد الفردين بحده الفردي، فهو يقتضى الفراغ اليقيني منه، و هو لايمكن الا بالاتيان بكلا الفردين معاً.

السادسه عشر: ان البحث عن ان تنجيز العلم الاجمالي هل هو بنحو الاقتضاء او العله التامه، انما يكون له مجال اذا قلنا بانه عله تامه للتنجيز بالنسبه الى المخالفه القطعيه العمليه كما هو المعروف و المشهور بين الاصوليين، و لامجال له على المسلك القائل بان العلم الاجمالي لا-يكون عله تامه للتنجيز بالنسبه الى المخالفه القطعيه العمليه، كما انه لامجال له على المسلك القائل بان العلم الاجمالي لايقضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه مباشره.

السابعه عشر: ان ما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء، معللاً- بانه لامانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى بعض اطرافه غريب جداً، لانه امكان جعل الترخيص فى المخالفه الاحتماليه فرع كون العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز، و عليه فلا بد اولاً من اثبات ان تنجيزه لوجوب الموافقه يكون بنحو الاقتضاء فى المرتبه السابقه بدليل، ثم يتفرع عليه امكان جعل الترخيص الظاهري فى المخالفه الاحتماليه.

الثامنه عشر: ان المحقق العراقي (ره) ذهب الى ان العلم الاجمالي عله تامه لتنجيز متعلقه، فان كان متعلقه الجامع فهو منجز له، و لايمكن جعل الترخيص على خلافه، و ان كان الفرد بحده الفردي المردد بين فردين او افراد فانه منجز له، فلا يمكن حينئذ جعل الترخيص فى شى من اطرافه.

و لكن تقدم ان العلم الاجمالي لا يكون عله تامه للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، و لامانع من جعل الترخيص فيها ثبوتاً، كما انه لامانع من جعل الترخيص في موارد الشك في الامتثال بعد العلم التفصيلي بالتكليف ثبوتاً، نعم لاتشمل ادله اصاله البرائه لموارد الشك في الامتثال في مقام الاثبات.

التاسعه عشر: يمكن جعل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الاخر، لان نتيجه ذلك هي الجمع بين الترخيصين عند ترك كليهما معاً الا الترخيص في الجمع، و ما هو قبيح و معصيه الثاني دون الاول، لانه لا يؤدي الى المخالفه القطعيه العمليه.

العشرون: ان السيد الاستاذ (ره) قد ذكر ان جعل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الاخر لا يمكن، لان نتيجه الجمع بين الترخيصين وهو قبيح بحكم العقل و ان لم يستلزم الجمع بين الفردين في الخارج، و لكن تقدم المناقشه فيه.

هذا تمام كلامنا في العلم الاجمالي

ص: ٤١٧

يقع الكلام فيه فى مقامين:

الاول: فى كفايه الامثال الاجمالي عن الامثال التفصيلي فى باب التوصليات.

الثانى: فى كفايه الامثال الاجمالي عن الامثال التفصيلي فى باب العبادات.

المقام الأول: فى كفايه الامثال الإجمالي عن الامثال التفصيلي فى التوصليات

اما الكلام فى المقام الاول، فقد يستشكل فى كفايه الامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي فى بعض اقسام الواجبات التوصليه كما فى العقود و الايقاعات، بتقريب ان الامثال الاجمالي فيها يستلزم التريد فى الانشاء، و المفروض ان المعتبر فيه الجزم و بدونه فالانشاء باطل، و على هذا فلا- يمكن الاحتياط و الامثال الاجمالي فى باب العقود و الايقاعات، و لكن هذا الاشكال غريب، و ذلك لان الانشاء مدلول تصوري للفظ و عباره عن ايجاد المعنى باللفظ بالايجاد التصوري، و من الواضح انه لا يعقل فيه التريد و الشك، فاذا علم المكلف اجمالاً ان البيع يتحقق اما بالمعاطات او بالعقد الفارسي، فاذا جمع البايع فى مقام البيع بينهما و انشاءه بهما معاً، فقد تحقق الانشاء بكل منهما و لاشك فيه، و انما الشك فى امضاء الشارع و انه امضى البيع بالمعاطات او بالعقد

الفارسي، فاصل الامضاء معلوم و الشك انما هو في خصوص متعلقه.

و الخلاصه انه لاشك في انشاء الملكيه بالانشاء التصوري بكل منهما، و الشك انما هو في تحقق المنشأ في مرحله الفعلية، و منشا هذا الشك انما هو الشك في امضاء الشارع المعاطات او العقد الفارسي، فالانشاء مدلول وضعي تصوري للفظ، فلا يعقل الشك و التردد في هذه مرحله، و انما يعقل ذلك في مرحله التصديق كالشك في امضاء الشارع و في تحقق المنشأ في مرحله الفعلية، فاذن لامانع من الاحتياط في باب العقود و الايقاعات.

المقام الثاني: الامتثال الإجمالي في العبادات

اشاره

واما الكلام في المقام الثاني، و هو الامتثال الاجمالي في العبادات، فهل هو في طول الامتثال التفصيلي فيها او لا، فيه قولان: فذهب جماعه الى ان الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي، و قد استدلوا على ذلك بوجه:

الوجه الاول و هو مختار المحقق النائيني قدس سره من ان عباديه العباده متقومه بالحسن و القرب و الرد عليه

اشاره

الوجه الاول ما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان عباديه العباده متقومه بالحسن و القرب، و على هذا فلا بد ان يكون العمل العبادي معنوياً بعنوان حسن و مقرب، و حيث ان العقل لا يحكم بحسن الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، فلا يكون مقرباً في عرض الامتثال التفصيلي. (١)

و فيه ان هذا الوجه بظاهره لا يرجع الى معنى محصل، و ذلك لانه ان اريد بالعنوان الحسن و المقرب للعباده، الحسن الفعلي و محبوبيتها في نفسها و بعنوانها الأولى و اشتمالها على الملا-ك في مرحله المبادي، فلاشبهه في اعتباره في العباده، بل هو من مقوماتها، ضروره انه لولا محبوبيتها ذاتاً و في نفسها، لم يمكن التقرب بها، الا ان اعتبار ذلك ليس بحكم العقل، اذ لا طريق له اليه، لان الكاشف عنه هو تعلق امر الشارع بها، وان اريد به الحسن الفاعلي يعني صدور العباده منه حسناً،

ص: ٤٢٠

ففيه انه لا ينفك عن الحسن الفعلى، فان الفعل اذا كان حسناً فى نفسه، كان صدوره من الفاعل حسناً، و اذا كان قبيحاً، كان صدوره منه قبيحاً، فاذن ليس الحسن الفاعلى شيئاً زائداً على الحسن الفعلى، و لافرق فى ذلك بين الامتثال الاجمالى و الامتثال التفصيلى، غايه الامر ان حسن الفعل فى الامتثال التفصيلى معلوم تفصيلاً و فى الامتثال الاجمالى معلوم اجمالاً، و ان اريد به عنوان العبوديه و الاطاعه، فيرد عليه.

اولاً، ان هذا العنوان و ان كان عنواناً حسناً و مقرباً، الا انه عنوان مشترك بين الامتثال الاجمالى و الامتثال التفصيلى، بل الامتثال الاجمالى من اظهر مصاديق العبوديه و الاطاعه، باعتبار انه انقياد و الانقياد من ارقى مصاديقها.

وثانياً، ان هذا عبارته اخرى عن اعتبار قصد القربه فى العبادات، و من الواضح انه لافرق فى امكان قصد القربه بين الامتثال التفصيلى و الامتثال الاجمالى، اذ لا يعتبر فى قصد القربه الجزم بوجود الامر، اذ معنى قصد القربه اضافته الفعل الى المولى، و يكفى فى قابليه الفعل للاضافه اليه كونه محبوباً له و حسناً و ان لم يكن متعلقاً للامر، كما انه يكفى فى صحه الاضافه احتمال الامر به.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائنى (ره) من ان الامتثال الاجمالى فى طول الامتثال التفصيلى، لا يرجع الى معنى محصل هذا.

بيان السيد الأستاذ قدس سره و مناقشته

و لكن السيد الاستاذ (ره) قد ذكر ان مراد المحقق النائنى (ره) من ان الامتثال الاجمالى فى طول الامتثال التفصيلى، هو ان الامتثال الاجمالى حيث انه ينبعث عن احتمال الامر، فيكون فى طول الامتثال التفصيلى، باعتبار انه ينبعث عن شخص الامر، و الانبعاث عن احتمال الامر فى طول الانبعاث عن شخص

الامر و متأخر عنه، و مادام المكلف متمكناً من الانبعاث عن شخص الامر، فلا تصل النوبه الى الانبعاث عن احتمال الأمر.

و فيه ان هذا البيان ايضاً غير صحيح.

اما اولاً، فلان انبعاث المكلف في موارد الامتثال التفصيلي ليس عن شخص الامر كانبعاثه في موارد الامتثال الاجمالي، و ذلك لاني الامر بوجوده الواقعي ليس محرراً، و انما يكون محرراً للمكلف بوجوده العلمي، فاذن يكون انبعاث المكلف في موارد الامتثال التفصيلي انما هو عن العلم بالامر و في موارد الامتثال الاجمالي عن احتمال وجوده، فلا يكون الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي، لان كلا الانبعاثين في مرتبه واحده، فلا يكون احتمال وجوده في عالم الذهن في طول العلم بوجوده فيه و معلول له بل هو في عرضه و مرتبته (1) و ان شئت قلت ان انبعاث المكلف في كلا الموردين انما هو عن تنجز الامر سواء أكان تنجزه بالعلم كما في موارد الامتثال التفصيلي، ام كان بالاحتمال كما في موارد الامتثال الاجمالي، و المفروض ان التنجز من شؤون العلم او الاحتمال اذا لم يكن في مورده اصل مؤمن، و لا يتوقف تنجز التكليف بالاحتمال على عدم التمكن من تنجزه بالعلم، بل يتوقف على عدم وجود اصل مؤمن على خلافه كما في المقام، فان الاصل المؤمن غير موجود فيه، فاذن يكون منجزاً و ان كان المكلف متمكناً من تحصيل العلم، و عليه فلا يكون الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي.

و ثانياً، ان انبعاث المكلف في موارد الامتثال الاجمالي انما هو عن العلم

ص: ٤٢٢

بالامر فى المقام، لان المنجز للتكليف المعلوم بالاجمال فى كل طرف انما هو العلم الاجمالى لا الاحتمال، الا على مسلك السيد الاستاذ (ره) من ان تنجز التكليف المتعلق بكل طرف بخصوصه انما هو احتمال وجوده مباشره لالعلم الاجمالى، و لكن على هذا المسلك ايضاً يكون هذا التنجز مستنداً الى العلم الاجمالى فى نهايه المطاف.

حكم الشك فى المقام

ثم انه اذا شك فى ان الامتثال الاجمالى هل هو فى طول الامتثال التفصيلى اولاً؟

كلام المحقق النائنى قدس سره

فقد ذكر المحقق النائنى (ره) انه على تقدير الشك فى ذلك، فالمرجع فيه قاعده الاشتغال، لان الامر فيه يدور بين التعيين و التخيير و المرجع فيه قاعده الاشتغال دون قاعده البراءه.

هل يعود الشك فى المقام الى الشك فى التعيين و التخيير أو لا؟

و لناخذ بالنظر فيه تاره الى ان الشك فى المقام هل يرجع الى الشك فى التعيين و التخيير او لا، و اخرى على تقدير رجوع الشك فيه الى التعيين و التخيير، فهل المرجع فيه التعيين بقاعده الاشتغال او البراءه؟

اما الكلام فى الفرض الاول فان كان مرجع الشك فى ان الامتثال الاجمالى فى طول الامتثال التفصيلى الى الشك فى تحقق عنوان القرب و الحسن، بمعنى انه هل يحصل الحسن الفعلى و القرب بالامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى، فلا يرجع هذا الشك الى الشك فى التعيين و التخيير بل يرجع الى الشك فى المحصل، بمعنى ان الامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى، هل يكون محصلاً لعنوان القرب و الحسن الفعلى المعترف فى العبادات أو لا، و المرجع فى الشك فى المحصل قاعده الاشتغال دون البراءه، تطبيقاً لقاعده ان

الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، وان كان مرجع هذا الشك الى الشك في ان الانبعاث عن احتمال التكليف، هل هو في طول الانبعاث عن شخص التكليف او لا، كان من دوران الامر بين التعيين و التخيير و المرجع فيه اصاله البراءة عن التعيين، لانه كلفه زائده، فما ذكره (ره) من ان المرجع فيه قاعده الاشتغال دون البراءة غير تام، هذا اذا كان اعتبار هذا القيد شرعياً.

و اما اذا كان عقلياً، فهل يمكن التمسك باصاله البراءة اذا شك فيه كغيره من القيود الثانويه كقصد القربه و نحوه بناء على ان يكون اعتباره عقلياً، فقد ذكر السيد الاستاذ (ره) ان دليل اصاله البراءة لايشمل مايشك في اعتباره عقلاً، لانه ناظر الى مايحتمل اعتباره شرعاً، لانه وضعه و رفعه بيد الشارع دون ما يكون اعتباره بحكم العقل، فانه ليس بيد الشارع، ومن الواضح ان اصاله البراءة انما تجرى فيما اذا كان وضعه و رفعه بيد الشارع دون ما لا يكون بيده، و على هذا فلا مؤمن لهذا الاحتمال و يكون المرجع فيه قاعده الاشتغال.

و بكلمه ان ادله اصاله البراءة لاتشمل القيود الثانويه للمأمور به التى يكون الحاكم باعتبارها العقل دون الشرع، لانها ناظره الى القيود التى يكون اعتبارها شرعياً، فاذا شك في اعتبار قيد شرعاً فالمرجع فيه اصاله البراءة، و اما اذا شك في اعتبار قيد عقلاً فلا تجرى اصاله البراءة فيه، فاذا لم تجر فلا مؤمن فى البين، و عليه فلا مناص من وجوب الاحتياط بقاعده الاشتغال هذا.

تعليق على كلام السيد الأستاذ قدس سره

و لنا تعليق على ما افاده (ره) من التفصيل بين ما اذا كان الشك فى المقام دائراً بين التعيين و التخيير شرعاً، و ما اذا كان دائراً بينهما عقلاً، فعلى الاول يكون المرجع فيه اصاله البراءة و على الثانى اصاله الاشتغال.

و حاصل تعلیقنا ان لنا قیوداً اولیه للواجب و هی مجعوله شرعاً و لها دخل فیہ حکماً و ملاکاً، لانها متمثله فی اجزائه و شروطه، و قیوداً ثانویه و هی القیود التي لا یمکن اخذها فی المامور به شرعاً کقصد القربه و قصد الوجه و التمییز، و هذه القیود واجبه بحکم العقل، و من الواضح ان معنی وجوبها بحکم العقل لیس ان العقل هو الجاعل لها فی مقابل الشارع، بداهه ان العقل لیس مشرعاً و جاعلاً، فان المشرع و الجاعل هو الله تعالی، و شأن العقل ادراك الشی لا الحکم و الجعل، فانه وظیفه الشارع، بل معناه ان العقل یدرک انها دخيله فی الملائک و واجبه شرعیه ملاکاً لا تکلیفا لعدم تعلق التکلیف بها.

و علی هذا فاذا شک فی اعتبار قصد القربه فی واجب، کان الشک فی دخله فی ترتب الملائک علیه خارجاً، مثلاً اذا شککنا فی اعتبار قصد القربه فی ملاک الصلاه المترتب علیها خارجاً، فلا مانع من التمسک باصالة البراءه عن دخله فی ترتبه علیها، و لافرق فی ذلك بین ان یمکن الشک فی دخله فی الوجوب و الملائک معاً او فی الملائک فقط، لان حقیقه الحکم و روحه ملاک، و اما الحکم بما هو اعتبار فلا قیمه له، بل الشک فی جزئیه شی شرعاً او شرطیه، انما یمکن مرجعه الی الشک فی دخله فی الملائک و ترتبه علی الواجب فی الخارج، ضروره ان للشک فی دخله فی الحکم انما تكون له قیمه اذا کان مرجعه الی الشک فی دخله فی الملائک، و الا فلا قیمه له.

و ان شئت قلت، ان العقل حیث یدرک ان قصد القربه دخیل فی ملاک الصلاه شرعاً و ترتبه علیها، غایه الامر ان الدلیل علی ذلك تاره العقل و اخرى الشرع، و کلاهما یمکن عن دخله فی الملائک لدى الشارع، و من الواضح انه اذا شک فی

هذا الدخيل، فلا- مانع من التمسك باصالة البراءة، لان الشك في التقييد الزائد و هو مورد لها، و لافرق في ذلك بين ان يكون الدليل على ذلك العقل او الشرع، لفرض ان كلا منهما يكشف عن دخله في الملاك شرعاً، نعم لولا اصالة البراءة، لكان هذا الاحتمال منجزاً كما هو الحال في سائر الاحتمالات، فاذا شك في اعتبار قصد القرية او نحوه في واجب، كان مرجعه الى الشك في انه دخيل في الملاك شرعاً او لا، و هذا الشك مورد لاصالة البراءة، و لافرق في ذلك بين ان يكون الشك في القيود الاولية للواجب او الثانويه، لان المرجع في مساله دوران الامر بين التعيين و التخيير، اصالة البراءة عن التعيين بدون فرق بين ان يكون دوران الامر بينهما في القيود الاولية او الثانويه، اذ لافرق بينهما من هذه الناحية.

و على هذا فما عن السيد الاستاذ (ره) من التفصيل بين القيود الاولية و القيود الثانويه، و المرجع في الاولى اصالة البراءة عن التعيين و في الثانية اصالة الاشتغال لوجه له، كما انه لاوجه لما ذهب اليه المحقق النائيني (ره) من ان المرجع في مسأله اصالة الاشتغال مطلقاً حتى في القيود الاولية.

و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان اصالة البراءة الشرعية لاتجرى في موارد الشك في القيود الثانويه، الا انه لامانع من الرجوع الى اصالة البراءة العقلية، لان موضوعها عدم البيان من قبل الشارع، و في المقام و ان قلنا بانه لايمكن اخذ القيود الثانويه في متعلق الامر بالامر الاول، الا ان بإمكان الشارع اخذها فيه بالامر الثاني او بجمله خبريه، بان يقول ان قصد القرية معتبر في صحه العباده، فاذا كان بإمكان الشارع بيان تلك القيود و مع ذلك لم يقم بيانها، حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

الوجه الثاني، ان صحه العباده متقومه بقصد اسمها الخاص المميز، فاذا صلى المصلى صلاه الظهر، فلا بد ان يقصد الاتيان بها باسمها الخاص المميز لها شرعاً عن شريكها كصلاه العصر والعشاء، بل هو معتبر في صحتها و مقوم لها، و ان لم تكن لها شريكه في الكم و الكيف كصلاه المغرب، فاذا اتى بها بدون قصد اسمها الخاص، لم يكن المأتى به مصداقاً لصلاه المغرب، و على هذا فان كان الامثال تفصيلاً، فالمكلف متمكن من الاتيان بالعباده باسمها الخاص و عنوانها المخصوص، و اما اذا كان الامثال اجمالياً، فهو لا يتمكن من ذلك.

و الجواب ان الامثال الاجمالي لا ينافى الاتيان بالعباده باسمها الخاص و عنوانها المخصوص، فاذا علم المكلف اجمالاً بوجوب صلاه الجمعة او الظهر في يوم الجمعة، فهو قادر على ان ياتي بكل واحده منها باسمها الخاص المميز، و لكنه غير قادر على تمييز الواجب عن الواجب، و هذا شى اخر لادليل على اعتبار هذا التمييز في صحه العباده.

الاستدلال على اعتبار التمييز في صحه العبادات و الجواب عنه

نعم قد استدل على اعتبار التمييز في صحه العبادات بامرین:

الاول ان العقل يحكم باعتبار التمييز و التفصيل في مقام التطبيق و الامثال.

و الجواب ان العقل انما يحكم بوجوب طاعه المولى و حسنها اداءً لحقه و هو حق الطاعه و قبح المعصيه، باعتبار انها تفويت لحقه و مصداق للظلم و هو سلب ذى الحق عن حقه، و الاطاعه انما تحصل بالاتيان بالعباده بتمام شروطها و اجزائها منها قصد القربه و الاخلاص و قصد اسمها الخاص المميز، و اما اعتبار شى زائد على هذا كالتفصيل و التعيين في الخارج فلا يحكم العقل باعتباره، و لهذا لافرق عند العقل بين الامثال التفصيلي و الامثال الاجمالي، بل الامثال

الاجمالي لدى العقل من اظهر مصاديق الطاعه و الانقياد، فالنتيجه ان الطاعه كما تحصل بالاتيان بالعباده فى ضمن فرد معين فى الخارج، كذلك تحصل فى ضمن احد الفردين او الافراد، فلا دليل على اعتبار التمييز فى مقام الامثال.

الثانى دعوى الاجماع على بطلان عمل من اخذ بالاحتياط.

و الجواب اولاً انه لاقيمه للاجماع ما لم يصل الينا من زمن المعصومين (عليهم السلام) يداً بيد و طبقه بعد طبقه، و من الواضح انه لا طريق لنا الى ان هذا الاجماع قد وصل الينا من زمانهم (عليهم السلام) كذلك.

و ثانياً انه لا يمكن تحصيل الاجماع فى مثل هذه المساله التى لم تكن معنونه الا فى كلمات المتأخرين، هذا اضافه الى ان منشاء هذا الاجماع دعوى اعتبار قصد التمييز فى العبادات، و لكن تقدم انه لا دليل على اعتباره بل الدليل على خلافه موجود، اذ لاشبهه فى ان العقل يحكم بحسن الاحتياط و انه من اظهر مصاديق الطاعه و الانقياد.

و اما اذا شك فى ان قصد التمييز معتبر فى صحه العبادات فى مرحله التطبيق او لا، فحينئذ ان قلنا بإمكان اخذ القيود الثانويه فى متعلق الامر كما قويناه فى محله، فلا مانع عندئذ من التمسك باطلاق ادله العباده لنفى اعتباره، واما لو قلنا بان اخذها فى متعلق الامر لا يمكن، فوقتئذ لا يمكن التمسك باطلاقها فى مقام الاثبات، لان التقابل بين الاطلاق و التقييد فى مقام الاثبات من تقابل العدم و الملكه، لاین الاطلاق فى هذا المقام انما هو فى مورد يكون المولى متمكناً من التقييد، فعندئذ اذا كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقييد و كان بإمكانه ذلك، انعقد الاطلاق، و اما اذا لم يتمكن المولى من التقييد بسبب او اخر كالتقيه او نحوها،

فلا ينعقد الاطلاق، لاحتمال ان يكون فى الواقع و مقام الثبوت مقيداً و لكن المولى فى مقام الاثبات لا يتمكّن من تقييده.

و اما اذا لم يكن اطلاق فى المقام، فلا- مانع من الرجوع الى اصاله البراءه من العقليه و النقليه، بناء على ما هو الصحيح من ان المرجع فى مسئله دوران الامر بين التعيين و التخيير اصاله البراءه عن التعيين دون اصاله الاشتغال كما عن المحقق النائينى (ره).

الوجه الثالث: ان الامتثال الاجمالى يستلزم التكرار فى العمل و هو مع التمكن من الامتثال التفصيلى لعب بامر المولى و لهو و الرد عليه

اشاره

الوجه الثالث، ان الامتثال الاجمالى يستلزم التكرار فى العمل و هو مع التمكن من الامتثال التفصيلى لعب بامر المولى و لهو، و من المعلوم ان اللعب و اللهو بامر المولى قبيح و حرام شرعاً، و معه لا يمكن التقرب بالامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

و يرد على هذا الوجه نقضاً و حلاً:

اما نقضاً، فلان لازم ذلك عدم امكان الامتثال الاجمالى فى الواجبات التوصليه ايضاً، لان اللعب اذا كان حراماً، استحال ان يكون مصداقاً للواجب لاستحاله انطباقه على الحرام و ان كان توصلياً، بداهه ان المحبوب لا يجتمع مع المبعوض و المراد مع المكروه و المصلحه مع المفسده فى شى واحد.

و اما حلاً، فقد اجاب عن ذلك المحقق الخراسانى (ره) بوجهين:

الوجه الاول، ان التكرار قد يكون بداع عقلائى، و حينئذ فلا يكون لعباً ولهواً.

و قد اورد عليه السيد الاستاذ (ره) بتقريب، ان صحه العباده تتوقف على قصد القربه و الاخلاص و قصد الاسم الخاص المميز، و على هذا فاذا لم يكن

ص: ٤٢٩

هناك داع عقلائي، كان تكرار العباده لغوا و هو مانع من التقرب، و اما اذا كان هناك داع عقلائي، فعندئذ و ان لم يكن التكرار لغواً و لهواً، الا انه لما كان بداع عقلائي لم يصح، لان التكرار انما هو تكرار العباده و لهذا لا بد ان يكون بداعي القربه. (1) و لكن هذا الايراد غير وارد، لانه المكلف اذا اختار الامتثال الاجمالي، فلامحاله اختار بقصد القربه و الاخلاص، لفرض انه في مقام الامتثال و اداء الوظيفه، فلا محاله ياتي بكل من صلاتي الجمعه و الظهر في يوم الجمعه مثلاً بقصد القربه، غايه الامر ان التكرار من حيث انه لعب و لهو، فهو مانع من قصد القربه في الامتثال الاجمالي، و اما اذا ارتفعت حيثه اللعيه و اللهويه بسبب اواخر، ارتفع المانع من التقرب، لفرض ان العمل في نفسه حسن و مقرب و محبوب، و عندئذ فاذا كان التكرار بداع عقلائي، ارتفع المانع و حينئذ يحكم بالصحه، كما اذا كان تحصيل العلم التفصيلي بالواجب اصعب و اشق من الامتثال الاجمالي، فيكون هذا من الداع العقلائي يدعوه الى اختيار الامتثال الاجمالي بقصد القربه، و عندئذ فلا يكون اختيار الامتثال الاجمالي لعباً و جزافاً بل هو بغرض عقلائي، و هذا الغرض العقلائي في طول قصد القربه، لانه يتطلب اختيار الامتثال الاجمالي بقصد القربه و الاخلاص لا انه في عرضه حتى ينافي قصد القربه و الاخلاص، و هذا يتفق كثيراً، اما في المجتهد، فلان تحصيل العلم التفصيلي بالواجب قد يكون بحاجه الى مؤمنه زائده و وقت اكثر و هي اصعب عليه من الامتثال الاجمالي، و هذا سبب عقلائي لاختيار الامتثال الاجمالي بدل تحصيل العلم التفصيلي بالواجب، و من الواضح ان هذا السبب العقلائي لا يمنع عن قصد

ص: ٤٣٠

القربه حيث انه فى طولہ، و اما العامى، قد يكون تحصيل العلم التفصيلى بالمساله اشق من الامتثال الاجمالى، فلهذا اختار الامتثال الاجمالى، هذا نظير ما اذا اختار المكلف الصلاه قصراً فى مواضع التخيير بينها و بين الصلاه تماماً، و الداعى لذلك الاختيار هو ان الاتيان بالصلاه تماماً أشق عليه من الصلاه قصراً، فالمشقه هى الداعى و السبب لاختيار صلاه القصر بداعى القربه، لا انه ياتى بالصلاه قصراً بداعى انها اسهل من الصلاه تماماً، وكان السيد الاستاذ (ره) فهم من كلام المحقق الخراسانى (ره) انه ياتى بالتكرار بداع عقلائى، و لهذا استشكل عليه بان الاتيان بالعباده لا بد ان يكون بقصد القربه و بداع الهى و لا يصح الاتيان بها بداع اخر غيره، مع ان ظاهر كلام الخراسانى هو انه قصد بذلك ان الداعى العقلائى يدعو المكلف الى اختيار الامتثال الاجمالى بقصد القربه بديلاً عن الامتثال التفصيلى و فى طولہ، و لهذا لا ينافى قصد التقرب.

و الخلاصه ان المكلف اذا علم اجمالاً فى يوم الجمعة بوجوب احدى الصلاتين اما الظهر او الجمعة، فاذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلى، فلا شبهه فى ان وظيفته الامتثال الاجمالى، و ان تمكن منه، فحيث قد تكون فى تحصيل العلم التفصيلى بالواجب مشقه زائده، فله حيث ان يترك تحصيل العلم به تفصيلاً و ياتى بالامتثال الاجمالى، فان عدم تحمل المشقه من الدواعى العقلائيه يتطلب منه الامتثال الاجمالى بقصد القربه و الاخلاص.

الوجه الثانى، ان ما ذكره (ره) من ان اللغو و اللعب لو سلمنا، فهو انما يكون فى تطبيق المأمور به على الماتى به فى الخارج لا فى امر المولى، لان اللعب بامر المولى انما هو ببناء المكلف على تعلق الأمر بكل من الصلاتين تشريعاً، فانه

لعب بامرہ، و حیثئذ فاذا اتى بكل من الصلاتين بقصد امرها خاصه تشريعاً، فهو محرم و يوجب بطلان الصلاه.

و فيه ان هذا الوجه غير تام، لانه ان اراد بذلك ان اللعب و اللغو ان كان فى امر المولى فهو تشريع و محرم، واما اذا كان فى مرحله التطبيق فلا- باس به، فيرد عليه انه على خلاف الواقع، فان المفروض ان اللعب و العبث محرم و قبيح، سواء أكان بامر المولى ام فى مرحله التطبيق و الامتثال.

و ان اراد به ان اللعب ان كان فى مرحله التطبيق و الامتثال، لم يكن متحداً مع الواجب بل هو مقارن له، و لا يمنع من انطباق الواجب على الفرد المأتى به فى الخارج بقصد القربه، لانه عباره عن ضم غير الواجب الى الواجب،

فيرد عليه ان اللعب و العبث انما هو عنوان منطبق على كل من الصلاتين منضمه الى الصلاه الاخرى، فالانضمام محقق لانطباق عنوان اللعب على كل واحده منهما، فالإتيان بصلاه الظهر وحده ليس لعباً، واما اذا اتى بها منضمه الى صلاه الجمع فهو لعب، فعنوان اللعب منطبق على كل منهما فى حال الانضمام لا- فى حال الانفرد، فاذن يكون اللعب متحداً مع الواجب، لفرض انه لاواقع موضوعى للانضمام الا الاتيان باحدى الصلاتين بعد الاخرى.

الصحيح فى الجواب و خلاصه المطلب

و الصحيح فى الجواب ان يقال، اولاً- ان هذا الوجه لو تم فانما يتم فيما اذا كان الامتثال الاجمالى مستلزماً للتكرار، واما اذا لم يكن مستلزماً له كما فى مسأله دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، فان الاحتياط هناك انما هو بالاتيان بالا- كثر لا بالتكرار، فلا باس بالاحتياط و الامتثال الاجمالى فيها.

و ثانياً انه لا يتم حتى فيما اذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، لان هذا

التكرار انما هو بداع الهى، اذالمكلف ياتى بكل واحده من الصلاتين بداعى الامر الاحتمالى المتعلق بها، و لايعقل ان يكون هذا التكرار الذى هو بداع الهى لعبا و عبثا، لانه عباره عن ضم محتمل الى محتمل آخر وانقياد الى انقياد اخر و هكذا، و من الواضح ان الانقياد من اظهر مراتب العبوديه و الاطاعه و ارقاها فكيف يكون لعبا.

و الخلاصه انه لالعب فى الامتثال الاجمالى لا- فى نفس الامتثال، لفرض ان المكلف اتى بكل من الصلاتين بداعى امرها الاحتمالى، و لا فى مرحله التطبيق، لان ضم كل منهما الى الاخرى فى مقام الامتثال انما هو بداع الهى و هو مصداق للانقياد.

الى هنا قد تبين ان الامتثال الاجمالى فى عرض الامتثال التفصيلى لا- فى طوله، و اما لو سلمنا ان الامتثال الاجمالى فى طول الامتثال التفصيلى، فهل هذه الطويه مختصه بخصوص الامتثال التفصيلى الوجدانى، او تعم الامتثال التفصيلى التعبدى ايضا،

و الجواب ان ذلك يختلف باختلاف مدرك هذه الطويه، فان كان مدركها ما ذكره المحقق النائينى (ره) من ان انبعاث المكلف عن احتمال وجود الامر فى طول انبعائه عن شخص الامر الجزمى، اختصت الطويه بالامتثال التفصيلى الوجدانى.

و ان كان مدركها اعتبار الحسن و القرب الفعلى فى العباده، فلا-تختص الطويه بالامتثال التفصيلى الوجدانى بل تعم الامتثال التفصيلى التعبدى ايضا، لان العقل لا يحكم بحسن الامتثال الاجمالى مادام المكلف متمكنا من الاتيان بالعباده

بعنوانها التفصيلى الحسن و القرب و ان كان بالتعبء، و على هذا فالامثال الاجمالى فى طول الامثال التفصيلى الاعم من الوجدانى و التعبدى.

و ان كان مدركها اعتبار قصد التمييز فى العباده، فايضاً لاتختص الطويله بالامثال التفصيلى الوجدانى بل تعم الامثال التفصيلى التعبدى ايضاً، لان المكلف متمكن من قصد التمييز فى الامثال التفصيلى و ان كان تعبدياً.

و ان كان مدركها ان الامثال الاجمالى يستلزم التكرار، فايضا لافرق بين الامثال التفصيلى الوجدانى و التعبدى، الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان الامثال الاجمالى فى عرض الامثال التفصيلى، بلا فرق فى ذلك بين ان يكون الامثال الاجمالى مستلزماً للتكرار اولاً.

ذكر شيخنا الانصارى (ره) عده فروع قد يتوهم فيها امكان الردع عن العمل بالقطع الحاصل للمكلف.

الفرع الأول: ما إذا علم شخص بجنابته أو جنابه صاحبه

الفرع الاول: ما اذا علم شخص بجنابته او جنابه صاحبه، فانه لا اثر لهذا العلم الاجمالى بالنسبه اليه، لان من شروط تنجيزه ان يكون متعلقاً بالتكليف على كل حال اى سواء اكان هو جنبا ام صاحبه و الامر ليس كذلك، لان الجنب ان كان صاحبه، فهو مكلف بالغسل دونه، و لهذا لا يعلم بوجوب الغسل عليه على كل تقدير، و نتيجة ذلك ان كلا منهما شاك فى جنابته بالشك البدوى و لا اثر لهذا العلم الاجمالى، و يكون وجوده و عدمه على حد سواء، فاذا كان كل منهما شاكافى جنابته، جاز رجوع كل منهما الى الاصل الموضوعى و هو استصحاب عدم الجنابه، كما انه يجوز الرجوع الى الاصل الحكمى، و هو اصاله البراءه عن وجوب الغسل (1). و قد يستشكل فى جريان الاصول المؤمّنه فى المقام من جهه اخرى، هى ان كلا منهما يعلم اجمالاً اما ببطلان صلاته او بطلان الائتمام بصاحبه اذا كان جديراً بالاعتداء به، و هذا العلم الاجمالى منجز و مانع عن الصلاه منفرداً و جماعه قبل الغسل، نعم لو خرج احدهما عن محل الابتلاء بالاعتداء به او لا يكون اى منهما جديراً به، فعندئذ لا اثر لهذا العلم الاجمالى و لا يجب عليه الغسل، و على الجملة فان كانت جنابه احدهما موضوعاً للأثر بالنسبه الى الاخر، كان العلم الاجمالى مؤثراً كما فى المثال المتقدم، و من هذا القبيل ما اذا كان بامكان احدهما ادخال

ص: ٤٣٥

صاحبه فى المسجد، فانه حينئذ يعلم اجمالاً اما بحرمة دخوله فى المسجد قبل الغسل او ادخال صاحبه فيه قبل غسله، فان هذا العلم الاجمالى مؤثر و منجز، فاذن ليس بامكان هذا الرجل الذى يعلم اجمالاً اما بجنابه نفسه او جنابه صاحبه الرجوع الى الاصول المؤمنه من الاصل الموضوعى كاستصحاب عدم الجنايه او الاصل الحكيمى كأصالة البراءه عن وجوب الغسل، اما بناء على ما استظهرناه من ان ادله الاصول العمليه الشرعيه لاتشمل اطراف العلم الاجمالى المؤثر و المنجز او انها منصرفه عنها، فعندئذ يكون العلم الاجمالى فى المقام منجزاً بدون ان يكون هناك مانع، و اما بناء على انها تشمل باطلاقها لاطراف العلم الاجمالى و لكنها تسقط بالمعارضه كما تبنت عليه مدرسه المحقق النائينى (ره)، فعندئذ بطبيعه الحال تقع المعارضه بين استصحاب عدم جنابه نفسه و استصحاب عدم جنابه صاحبه، او اصالة البراءه عن وجوب الغسل عليه و اصالة البراءه عن وجوب غسل صاحبه، فان جريان كلا الاصلين يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، و جريان احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح، فلهذا تسقط الاصول فى اطرافه.

و قد اجيب عن ذلك، بان تنجز هذا العلم الاجمالى مبنى على ان يكون موضوع جواز الاقتداء صحه صلاه الامام واقعاً، و اما اذا كان موضوعه اعم من صحه صلاته واقعاً و ظاهراً، فلا يكون العلم الاجمالى منجزاً، حيث ان صلاه الامام حينئذ تكون صحيحه عنده ظاهراً بمقتضى استصحاب عدم جنابته او اصالة البراءه عن وجوب الغسل عليه، فاذن لا يعلم المأموم ببطلان صلاه الامام و حينئذ فيصح ائتمامه به.

و ان شئت قلت، ان موضوع جواز الائتمام ان كان صحه صلاه الامام واقعاً،

فعدئذ يعلم اجمالاً اما ببطلان صلاته اذا كان هو الجنب فى الواقع، او بطلان الائتمام اذا كان الامام جنباً فى الواقع.

و اما اذا كان موضوع جواز الائتمام اعم من صحه صلاه الامام واقعاً او ظاهراً او اعتقاداً، فلا يحصل له العلم الاجمالى اما ببطلان صلاته او بطلان الائتمام، فانه يعلم ان ائتمامه صحيح، لان موضوعه صحه صلاه الامام ظاهراً، و المفروض ان صلاته صحيحه ظاهراً بمقتضى الاستصحاب او اصاله البراهه، فاذن ليس له الاشك بدوى ببطلان صلاته من جهه احتمال انه جنب فى الواقع، و هذا الاحتمال مدفوع بالاصل، و عليه فلاشكال فى صحه الاقتداء به و صحه صلاه نفسه ظاهراً.

و لكن هذا الجواب غير صحيح، لان الظاهر من الادله هو ان موضوع جواز الاقتداء صحه صلاه الامام واقعاً، و لا يكفى صحتها ظاهراً بنظره اجتهاداً او تقليداً الا اذا كان مطابقاً للواقع، فان مقتضى تلك الادله ان صحه صلاه الماموم منوطه بصحه صلاه الامام، و الصحه كسائر الالفاظ ظاهره فى معناها الواقعى، و لادليل على ان موضوع جواز الاقتداء اعم من الصحه الواقعيه و الظاهريه و الاعتقاديه، و اما ادله حجيهِ الامارات و الاصول العمليه، فهى و ان كانت حاكمه على الادله الواقعيه، الا ان تلك الحكومه ظاهريه لاواقعيه، و نقصد بالحكومه الظاهريه حكومتها فى اثباتها تنجيذاً او تعديراً، على اساس ان الاحكام الظاهريه الالزاميه احكام طريقيه و شأنها تنجيز الواقع عند الاصابه و التعذير لدى الخطا، فلا واقع موضوعى لها غير ذلك، و على هذا فالاحكام الظاهريه الطريقيه توسع دائره الاحكام الواقعيه ظاهراً تنجيذاً او تعديراً، و اما

الاحكام الظاهريه الترخيصيه، فهي معذره عن الواقع بدون ان تؤدي الى تغيير الاحكام الواقعيه سعه او ضيقاً، بدهاه انه يستحيل ان تؤثر الاحكام الظاهريه في الاحكام الواقعيه نفيّاً او اثباتاً واقعا.

و على هذا الاساس فاذا اجري الامام في المساله استصحاب عدم الجنابه او اصاله البراءه عن وجوب الغسل عليه، فقد احرز صحه صلاته ظاهراً، و لكن هذه الصحه ليست موضوعاً لجواز الاقتداء به، لان موضوعه صحه صلاته واقعاً و هي غير ثابتة، و الاصل المؤمن المذكور معذر لدى المخالفه و لا يثبت الواقع.

و بكلمه ان الجدير بالاقتداء اذا كان احدهما، فاذا اقتدى الاخر به، فبناء على ما هو الصحيح من ان جواز الاقتداء مشروط بصحه صلاه الامام واقعا، فقد علم المأموم اجمالا اما ببطلان صلاته او صلاه الامام، و هذا العلم الاجمالي منجز، و اما الامام فحيث انه لا يجوز له الاقتداء بالمأموم، باعتبار انه غير جدير بالامامه، فلا يحصل له هذا العلم الاجمالي، بلحاظ ان جنابه المأموم ليست موضوعاً للأثر بالنسبه الى الامام، بينما تكون جنابه الامام موضوعاً للأثر بالنسبه الى المأموم، و اما اذا كان كل منهما جديراً بالاقتداء به، فيحصل لكل منهما علم اجمالي اما ببطلان صلاته في الواقع او صلاه امامه، و حينئذ فلا يجوز لاي منهما الاقتداء بالآخر، و اما اذا لم يكن كل منهما جديراً بالاقتداء به، فلا اثر حينئذ للعلم الاجمالي في المقام، و كذلك من يكون جديراً بالاقتداء به خارجاً عن محل الابتلاء.

و اما المثال الثاني فهو مبنى على حرمه ادخال الجنب في المسجد، و عندئذ فيكون العلم الاجمالي منجزاً، و لكن هذا المبني غير صحيح، اذ لا دليل على ان

ادخال الجنب فيه محرم و عليه فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً.

الفرع الثاني: ما إذا اختلف شخصان فى البيع و الهبه

الفرع الثانى: ما اذا اختلف شخصان فى البيع و الهبه بعد اتفاهما على انتقال المال من المالك الى الثانى، فالمالك يدعى البيع و يطالبه بالثمن و الثانى يدعى الهبه و عدم اشتغال ذمته به، ففى مثل ذلك لا يثبت الهبه و لا البيع مع عدم اليه للمدعى البيع و للمدعى الهبه، و حيثئذ فيصل الدور الى الحلف، فان حلف مدعى الهبه ان العقد هبه و لم يحلف الاخر على انه بيع، ثبت الهبه، و ان حلف انه بيع و لم يحلف الاخر على انه هبه، ثبت البيع، و اما اذا تحالفا، فيسقط كلا الحلفين، و عندئذ يحكم برجوع المال الى المالك الاول مع انه يعلم تفصيلا بانه انتقل الى الثانى اما بالهبه او بالبيع، فهذا الحكم الظاهرى يكون مخالفاً للعلم التفصيلى و نتيجته ذلك هى الردع عن العمل بالعلم التفصيلى و هو كما ترى.

و قد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ (ره) بتقريب، ان الهبه المدعاه فى المقام لا تخلو من ان تكون جائزه او لازمه بسبب او آخر.

و اما فى الصوره الاولى، فقد ذكر (ره) ان دعوى البيع و انكار الهبه من المالك رجوع عنها، لان انكار الهبه يدل بالالتزام على الرجوع نظير انكار الوكاله فانه رجوع عنها، و عليه فيرجع المال الموهوب بمجرد انكار الهبه الى المالك الاول، فليس هنا علم بالمخالفه.

و اما فى الصوره الثانيه، و هى ما اذا كانت الهبه لازمه كما اذا كانت لذى رحم، فعندئذ ان حلف احدهما و نكل الاخر، يقدم قوله، و ان تحالفا يحكم بانفساخ العقد، سواء اكان بيعا ام هبه و برجوع المال الى مالكه الاول، فلامخالفه حيثئذ للعلم الاجمالي و لا التفصيلى (1) هذا.

ص: ٤٣٩

و اما ما افاده (ره) فى الصوره الاولى فهو تام و لامناص من الالتزام به، لوضوح ان انكار الهبه من الواهب يدل بالالتزام على الرجوع عنها.

و اما ما افاده (ره) فى الصوره الثانيه من ان المسأله داخله فى باب التداعى، فاذا لم تكن بينه لاي من المدعين، فيصل الدور الى التحالف، باعتبار ان كلا منهما يدعى شيئاً و ينكر ما يدعيه الاخر، فلذلك تكون وظيفه كل منهما اقامه البيئه، و مع فرض عدم الاقامه او سقوطها من جهه المعارضه، فعلى كل منهما الحلف، فهو مخالف لما ذكره (ره) فى مباني تكمله المنهاج، فانه (ره) قد تعرض لهذه المسأله هناك و جعلها من باب المدعى و المنكر لامن باب التداعى، و قد افاد هناك ان على مدعى البيع اقامه البيئه على اثبات اشتغال ذمه مدعى الهبه بالثمن، فاذا اقام البيئه فهو، و الافعلى مدعى الهبه الحلف على براه ذمته من الثمن.

و بكلمه انه (ره) قد ذكر فى مباني التكملة ان الهبه اذا كانت لازمه او كانت العين تالفه، فاذا ادعى مالك العين بيعها من الثانى و هو يدعى انه اوهبها له، فالقول قول مدعى الهبه و على مدعى البيع الاثبات هذا.

و ما ذكره (ره) هناك هو الصحيح دون ما ذكره (ره) هنا.

و الوجه فى ذلك هو ان المعيار فى مساله التداعى هو ان يكون كل منهما مدعياً لشيء و منكراً لما يدعيه الاخر، و المراد بالادعاء ليس مجرد دعوى شى لا يرتبط بالاخر، بل المراد به دعوى كل منهما الالتزام و الحق على الاخر، و هذا هو المعيار فى باب التداعى و التحالف، و من المعلوم ان المقام ليس كذلك، فان المدعى و هو المالك يدعى على الثانى اشتغال ذمته بالثمن و الزامه بادائه و ان له حق استرجاع العين منه اذا لم يوفه، و اما الثانى فهو ينكر اشتغال ذمته بالثمن

و انه غير ملزم بالوفاء به و ليس له حق استرجاع العين منه و لا يدعى شيئاً على المالك، و اما دعواه الهبه، ترجع الى انكار حق المالك بمطالبه الثمن و ليست دعواه الهبه بالنسبه الى اصل ملك العين، فانه معترف به من قبلهما معا و ليست اصل ملكيه العين محل الدعوى، بل دعواه الهبه من اجل انه ليس للمالك حق الزامه بالثمن و استرجاع العين منه، فاذاً ليس المقام من موارد التداعي بل من موارد المدعى و المنكر، فان المالك يدعى على الثاني حقين و الثاني منكر لكلا الحقين معاً، و من هنا يظهر ان ما ذكره (ره) هنا على ما في تقرير بحثه من ان المساله من باب التداعي لا يمكن المساعدة عليه، فالصحيح هو ما ذكره (ره) في التكملة من انها من باب المدعى و المنكر، نعم لوقلنا بان الجواز في الهبه و الخيار في سائر العقود يرجع الى تقييد الملكيه الى زمان الفسخ و الرجوع، فالملكيه اللازمه ملكيه مطلقه دائمه و الملكيه الجائزه المترزله ملكيه محدوده و مقيده بما قبل الفسخ و الرجوع، كان الثاني و هو مدعى الهبه اللازمه يعتبر مدعياً، لانه يدعى طول الملكيه و دوامها، و المالك ينكر الملكيه الطويله الدائمه و يدعى عدم جعلها و ان المجمعول هو الملكيه المحدوده بالفسخ و الرجوع، و على هذا فكل منهما يكون مدعياً من جهه و منكر لما يدعيه الاخر، فان الثاني يدعى حقاً على المالك و هو دوام ملكيه العين، و ينكر ما يدعيه المالك من اشتغال ذمته بالثمن و استرجاع العين منه اذا لم يوفه، و المالك يدعى هذين الحقين و ينكر ما يدعيه الثاني عليه و هو دوام ملكيه العين، و على هذا فما ذكره (ره) من ان المقام داخل في باب التداعي هو الصحيح هذا.

و لكن هذا القول غير صحيح، لان مرد الجواز في الهبه و الخيار في سائر

العقود ليس الى تقييد الملكية المجعوله، لانه ان اريد بالملكيه المجعوله الملكيه المنشأه من المتعاملين، فيرد عليه بعدم تقييد الملكية المنشأه في عقد الهبه و في سائر العقود الخياريه، ضروره ان البايع انشأ ملكيه المبيع للمشتري بدون تقييده بشى و كذلك المشتري، و لافرق في ذلك بين العقد اللازم و العقد الجائز، فالنتيجه انه لاشبهه في ان الملكية المنشأه ملكيه مطلقه في مرحله الجعل.

و ان اريد بها الملكية الشرعيه، يعنى امضاء الشارع لما انشأه المتعاملين من الملكية، فلا-شبهه في ان ادله الامضاء مطلقه و لاتكون مقيده بعدم الفسخ او الرجوع، و مقتضى ادله جواز عقد الهبه و ادله الخيار في سائر العقود ثبوت هذا الاختيار شرعاً للمتعاملين او لاحدهما خاصه و هو حكم شرعى موضوعه العقود، و مرجع هذا الجواز و الخيار ان لهما او لاحدهما حل العقد و فسخه، فاذا حل العقد خارجاً ارتفعت الملكية بارتفاع موضوعها و هو العقد الواقع في الخارج، فاذا ينتفى امضاء الشارع ايضاً بانتفاء موضوعه و هو العقد، و هذا ليس قيلاً لادله الامضاء، فان موضوعه طبيعى العقد في مقام الجعل لالعقد المقيد بعدم فسخه، ضروره انه لامعنى لتقييد الشى بعدم نقيضه لانه بديهى تكويننا، و لايعقل ان يكون قيلاً له شرعاً.

ثم ذكر (ره) في ذيل هذه المساله، و اما اذا كان الامر بالعكس، بان يكون المالك مدعياً للهبه و الثانى مدعياً للبيع، فيكون المالك مدعياً من وراء الهبه ان له حق استرجاع العين منه، و اما الثانى فبادعائه البيع ينكر هذا الحق للمالك، و قد تقدم ان المعيار في تمييز المدعى عن المنكر، هو ان من يدعى حقاً ملزماً على اخر و هو ينكر ذلك الحق عليه، فالاول مدعى و الثانى منكر، و في المقام حيث ان

دعوى المالك الهبه، ترجع الى دعواه حق استرجاع العين منه اذا كانت قائمه بعينها، فيكون مدعياً لهذا الحق على الثانى، و حيث ان دعوى الثانى البيع، ترجع الى دعواه عدم ثبوت هذا الحق له و انكاره فيكون منكرًا، و لذلك يعتبر المدعى للهبه مدعيا و يعتبر المدعى للبيع منكرًا على عكس المساله الاولى تماما، هذا فيما اذا كانت الهبه جائزه.

و اما اذا كانت لازمه، بان يدعى المالك الهبه اللازمه و الثانى يدعى البيع، فهل يدخل ذلك فى مساله المدعى و المنكر أو فى مساله التداعى، او لا هذه ولاتلك؟

و الجواب ان هذا الفرض لا يدخل تحت معيار شى من المسالتين، و لا ينطبق عليه معيار مساله المدعى و المنكر و لامعيار مساله التداعى.

اما الاول، فقد تقدم ان المعيار فى هذا الباب هو ان من يدعى حقا ملزماً على الثانى، و الثانى ينكر ذلك الحق، فالاول يعتبر مدعيا و الثانى منكرًا، و هذا المعيار لا ينطبق على هذا الفرض، لان المالك حيث انه يدعى الهبه اللازمه، فلا يدعى من ورائها شيئاً كحق استرجاع العين منه، لفرض ان الهبه لازمه فلا يثبت له هذا الحق، فاذن لا يدعى المالك من وراء دعواه الهبه شيئاً على الثانى، و الثانى حيث انه يدعى البيع، فيدعى اشتغال ذمته بالثمن للمالك و لا يدعى اى حق على المالك، و لهذا لا ينطبق على هذا الفرض معيار باب المدعى و المنكر.

و اما الثانى و هو معيار باب التداعى، فهو ايضا لا ينطبق عليه، لان المعيار فى هذا الباب كامر، هوان يدعى كل منهما على الاخر حقا و فى نفس الوقت

ينكر كل منهما ما يدعيه الاخر، فيكون كل منهما مدعيا و منكرا في نفس الوقت، و هذا المعيار لا ينطبق على هذا الفرض، لان كل منهما فيه و ان كان ينكر ما يدعيه الاخر، لان المالك يدعى الهبه و الثانى يدعى البيع و كل منهما ينكر ما يدعيه الاخر، و لكن لا يدعى اى منهما على الاخر حقا ملزما، فالنتيجه انه لا ينطبق على هذا الفرض معيار باب المدعى و المنكر و لامعيار باب التداعى.

و على هذا، فلا تكون دعوى بينهما فى المساله، لان المالك معترف بانتقال العين الى الثانى و لانزاع بينهما فى ذلك، و النزاع انما هو فى سبب هذا الانتقال انه البيع او الهبه و لاثار لهذا النزاع اصلا، اذ لا خصوصيه للسبب كان بيعا ام هبه، نعم يرى الثانى ان ذمته مشغوله بالثمن للمالك، و هل يجوز للمالك ان يقبل الثمن و ياخذه اذا سلم اليه؟

و الجواب لا يجوز له ان يقبله بعنوان الثمن، لانه لا يرى ذمته مشغوله به، نعم اذا احرز المالك رضاه باخذ الثمن منه و التصرف فيه مطلقاً و ان لم تكن ذمته مشغوله به، بان تكون المعامله فى الواقع هبه لاييها، جاز اخذه منه و الا فلا يجوز.

الى هنا قد تبين ان الهبه اذا كانت لازمه، فالمساله غير داخله لافى باب التداعى و لافى باب المدعى و المنكر، فاذن لانزاع بينهما فى شى.

الفرع الثالث: إذا اختلف البائع و المشتري فى الثمن و المثل

الفرع الثالث: اذا اختلف البائع و المشتري فى الثمن او المثل، كما اذا قال البائع بعتك البهار بالف دينار و قال المشتري بعتنى بالف تومان، او قال البائع بعتك الوسائل بكذا و قال المشتري بعتنى الجواهر بكذا، فيكون من باب التداعى، على اساس ان كلا منهما يدعى شيئا على الاخر و فى نفس الوقت ينكر كل منهما ما يدعيه الاخر، و حينئذ فان كان لاحدهما بينه دون الاخر حكم له، و

ان لم تكن بينه لاحدهما او كانت البيئه لكل منهما و لكنها قد سقطت من جهه المعارضه، فعندئذ يصل الامر الى دور الحلف، فان حلف احدهما و نكل الاخر قدم قوله، و ان تحالفا حكم با نفساخ العقد، و عندئذ فان كان التحالف سببا لانفساخ العقد واقعا، فينفسخ العقد و ينتقل كل من الثمن و المثلن الى ملك مالكة الاول، و حينئذ فلا اشكال فى جواز تصرف البايح فى المثلن و المثلن فى الثمن و لا تكون فيه مخالفه للعلم التفصيلى و لا للعلم الاجمالي، و ان كان التحالف سببا لانفساخ العقد ظاهراً لا واقعا، كان انتقال كل من الثمن و المثلن الى ملك مالكة الاول ظاهريا، و اما فى الواقع، فهو قد ظل باقيا فى ملك من انتقل اليه بالعقد، و على هذا فالحكم بانتقال كل من الثمن و المثلن الى ملك المالك الاول، مخالف للعلم التفصيلى ببقائه فى ملك من انتقل اليه، و عليه فيكون ترخيص كل من البايح و المثلن فى التصرف فى الثمن و المثلن، ترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه للعلم التفصيلى.

و قد اجاب السيد الاستاذ (ره) عن ذلك، بتقريب ان التحالف ان كان موجبا لانفساخ العقد واقعا كما هو ليس ببيعد، فينفسخ العقد و يرجع كل من العوضين الى ملك مالكة الاول، و يكون التحالف نظير تلف العين قبل القبض، و عليه فلامانع من تصرف كل منهما فى الثمن و المثلن، و تصرف الثالث فيهما معا اذا جمع بينهما بالشراء او بغيره، و لامخالفه حينئذ للعلم التفصيلى و لا للعلم الاجمالي.

و ان كان موجبا لانفساخ العقد ظاهرا، بمعنى انهما اذا تحالفا، حكم الحاكم الشرعى بالانفساخ الظاهري للعقد بغايه رفع الخصومه و قطع المنازعه بينهما، و

حينئذ فلا يجوز لاي منهما ان يرفع الدعوى الى حاكم آخر، لان حكم الحاكم الاول قدانهى الدعوى و المخاصمه بينهما، و اما الثمن و المثلن، فهما باقيا ن على ملك مالكلهما الثانى واقعا، فلا يجوز للبايع ان يتصرف فى المثلن و لاالمشترى فى الثمن و الاالثالث فى كليهما، و على هذا فان كان هناك دليل خاص خارجى على جواز هذا التصرف فهو، و الا فبمقتضى القاعده عدم جوازه.

بقى هنا شئ و هو ان التحالف فى باب التداعى، هل هو سبب لانفساخ العقد واقعا او لا، فيه قولان:

فقد استدل على القول الاول بوجوه:

الوجه الاول ان دليل حجه اليمين يدل على فصل الخصومه و انهاءها بها، كما انها تنهى باليينه، و معنى انهاء الخصومه بها بحكم الحاكم، ارتفاع المنازعه بينهما و انفساخ العقد واقعا و الا فالخصومه باقيه.

و قد اجيب عن ذلك بعض المحققين (ره) بان غايه ما يستفاد من دليل اليمين هو انهاء الخصومه بها، بمعنى انه لايجوز الترافع ثانيا و لاالمطالبه، لانهاء منشاء الخصومه كما هو المطلوب، كما ان انهاء الخصومه لا تتوقف على الفسخ الواقعى، باعتبار انه ليس لصاحب الحق ان يطالب صاحب اليمين الذى هو غير محق بحقه و ماله، و لاله ان يرفع الدعوى الى حاكم آخر.

و يمكن المناقشه فيه بتقريب، ان البايع و المشترى فى المساله اذا تحالفا سقط تحالفهما من جهه المعارضه، فلا يثبت حينئذ لاکون الثمن الف دينار و لاكونه الف تومان، فاذن تبقى الخصومه و المنازعه بينهما على حالها، و لكن للحاكم الشرعى عندئذ ان يحكم بانفساخ العقد الواقع بينهما بمقتضى ولايته واقعا و رجوع كل من

العوضين الى ملك مالكة الاول، و اما حكمه بانفساخ العقد ظاهراً لا واقعاً مع علمه و جداناً بانه مخالف للواقع، فلا يجدى فى ترتيب اثر الانفساخ عليه كجواز تصرف البايع فى المثلن و المشتري فى المثلن ظاهراً، لان جواز التصرف الظاهري منوط بالجهل، و الفرض ان البايع عالم بان المثلن ملك للمشتري فلا شك له فيه، و المشتري عالم بان المثلن ملك للبايع، فاذن لاموضوع للحكم الظاهري، و دعوى ان اثر حكم الحاكم بانفساخ العقد هو انتهاء الخصومه بينهما ظاهراً، بان لايجوز الترافع مره ثانيه، مدفوعه، فان عدم توفر الطريق لاي منهما لاثبات مدعاه لا البيئه و لا اليمين، فلا محاله يؤدى الى انتهاء الخصومه و الترافع بينهما قهراً و ظاهراً بلا حاجه الى حكم الحاكم.

و الخلاصه حيث ان للحاكم الشرعى و لايه فى باب المنازعات و المرافعات، فله ان يحكم بانفساخ العقد بالتحالف فى المقام واقعا و رجوع كل من العوضين الى ملك مالكة الاول، و مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه ايضا تقتضى ذلك.

الوجه الثانى ان بقاء العقد و عدم انفساخه واقعا لغو عرفا، فاذا كان بقاءه لغواً، كان وجوده و عدمه سيان، و هذا معنى بطلانه و انفساخه، و ذلك لان معنى نفوذ اليمين و حكم الحاكم على طبقها انتهاء الخصومه و اسقاط الدعوى و الترافع مره اخرى، بل لايجوز له ان ياخذ من مال غير المحق بديلا عن ماله عنده تقاصاً، و لاتفيدته اقامه البيئه العادله على اثبات حقه بعد اليمين، لانها ابطلت الدعوى فلا فائده فى البيئه بعدها، و قد دلت على ذلك معتبره ابن ابى يعفور و غيرها، بل افتى الفقهاء ان صاحب الحق اذا عثر على ماله بعد اليمين، فلا يجوز له

ان ياخذہ و يتصرف فيه، و على هذا فما هو فائده بقاء العقد و عدم انفساخه و ابطاله، فان وجوده كعدمه بلا اثر، و لهذا لامناص من الالتزام بانفساخ العقد و ابطاله بحكم الحاكم بعد التحالف.

و قد اجيب عن ذلك، ان الامر و ان كان كذلك الا ان كل هذا بحسب الظاهر لا الواقع.

و فيه انه لاشبهه في ان عدم جواز الترافع مره اخرى، بان ترفع الدعوى الى حاكم بعد حكم الحاكم الاول، حكم واقعى لظاهرى، و كذلك عدم جواز التصرف في مال صاحب اليمين الذى هو خائن و غاصب اذا وقع بايدى صاحب الحق بديلا عن حقه، فانه حكم واقعى لظاهرى، و اما اذا وقع ماله بيده، فالظاهر جواز تصرفه فيه، ضروره ان حكم الحاكم لا يوجب انقلاب الواقع، و لا تدل الروايات على عدم جواز تصرفه في ماله اذا وقع بيده، لان هذا الفرض خارج عن مورد الروايات، هذا اضافه الى ان مورد هذه الروايات باب المدعى و المنكر، و المدعى يرضى بيمين المنكر، و اما محل الكلام فانما هو في مساله التداعى في الثمن و المثل في باب البيع، فيدعى كل من المدعين شيئاً على الاخر و ينكر الاخر ما يدعيه، و يصل الامر حينئذ الى الحلف، فان تحالفا سقط كلا الحلفين معاً، و حينئذ فيحكم الحاكم الشرعى بانفساخ العقد و رجوع كل من العوضين الى ملك مالكة الاول، و هذا الانفساخ واقعى لا ظاهرى، اذ للحاكم الشرعى انهاء الخصومه و قلع ماده التنازع و الترافع على اساس الولاية واقعا، و اما حمل هذا الانفساخ على الانفساخ الظاهرى بمعنى عدم جواز الترافع مره ثانيه، فهو لا يمكن، ضروره انه لا يترتب على هذا الانفساخ جواز تصرف البايع

فى المثلن مع علمه و جداناً بانه ملك الملىرى؁ كما انه لا يمكن الالزام بانه لا يجوز للملىرى اللىصرف فىه رعم انه ملكه و جداناً؁ ضروره ان حكم الحاكم لا يوجب انقلاب الواقع و لا يجعل ما هو ملك الملىرى ملكا للبايع و بالعكس مع بقاء العقد على حاله و عدم انفساخه واقعا.

هذا اضافه الى ان كل من البايع و الملىرى بعد حكم الحاكم بانفساخ العقد ممنوع من التسليم و التسلم؁ فلا يجوز للبايع ان يسلم المثلن الى الملىرى و ان يتسلم المثلن منه و بالعكس؁ كما لا يجوز تصرف البايع فى المثلن و الملىرى فى المثلن؁ و امتناع كل منهما عن التسليم موجب لثبوت الخيار للاخر؁ و حيث ان كل من البايع و الملىرى ممنوع عن التسليم؁ فيثبت لهما الخيار؁ و عندئذ فيجوز لكل منهما ان يفسخ العقد.

و الخلاصه ان العقد لو لم يفسخ بحكم الحاكم؁ الا انه يؤدى الى الامتناع عن التسليم و التسلم بالنسبه الى كل من البايع و الملىرى؁ و المفروض ان الامتناع عن التسليم من احد اسباب ثبوت الخيار؁ فاذا ثبت الخيار لكل منهما؁ فاذا ثبت جاز لكل منهما الفسخ؁ فاذا فسخ يرجع كل من العوضين الى ملك مالكه الاول؁ و الا فلا يجوز تصرف البايع فى المثلن و الملىرى فى المثلن؁ باعتبار ان الاول ملك للملىرى و الثانى للبايع؁ فاذا لا بد من حل هذه المشكله؁ و حلها انما هو بفسخ العقد واقعا.

الوجه الثالث ان التحالف بين المدعين فى باب اللىداعى سبب لاللاف المال على من انقل اليه قبل قبضه عرفا؁ و ذلك لما مر من ان مقتضى دليل نفوذ اليمين عدم جواز مطالبه صاحب الحق حقه من صاحب اليمين حتى بالترافع مره

اخرى، و لايجوز له ان ياخذ ماله اذا وقع فى يده بديلا عن ماله تقاصا،

بل لايجوز له التصرف فى ماله اذا اخذ منه غيله، فالنتيجه ان الشارع قد سد جميع ابواب وصوله الى ماله و حقه، و لهذا لا يكون خارجاً عن سلطانه، و من الطبيعى ان مثل هذا المال يعد تالفاً بنظر العرف، لانه معنى التلف عرفا هو خروج المال عن كيس الانسان، فاذا سرق سارق مال احد، فهو تالف مع انه موجود عند السارق، و المقام من هذا القبيل، فان ماله و ان كان موجوداً عند صاحب اليمين، الا انه لما لم يتمكن من اى لون من التصرف فيه شرعاً، فهو بمثابة المال الذى اخذ منه الظالم او السارق و يكون عرفاً من المال التالف.

و على هذا فيكون المقام مشمولاً للروايه التى تنص على ان تلف المبيع قبل قبضه من مال البايع(1)، فانه يدل بالالتزام على انفساخ العقد واقعا، لانه المبيع انتقل الى المشتري، فمقتضى القاعده يكون تلفه من ماله، و اما ان الشارع جعل هذا من مال البايع، فهو يدل على انفساخ العقد واقعا و رجوع كل من العوضين الى ملك مالكه الاصلى، و عليه فيرجع المبيع الى ملك البايع و تلف من ماله.

و الخلاصه ان موضوع الروايه التلف العرفى، سواء اكان حقيقياً ام لا كالمال المسروق او نحوه، و من هنا لو سرق المبيع من يد البايع قبل قبض المشتري، فهو مشمول للروايه لصدق التلف عليه عرفا، فلا تكون قاصره عن شمول المقام، و لا سيما بمقتضى الارتكاز العرفى من انه لا خصوصيه للتلف قبل القبض، بل العبره انما هى بامتناع البايع عن تسليم المبيع الى المشتري، سواء اكان ذلك من جهه التلف ام كان من جهه اخرى، فان المرتكز لدى العرف و العقلاء ان روح المعامله متقومه بالتسليم و التسلم، فاذا امتنع التسليم تكويناً او تشريعاً و كذلك

ص: ٤٥٠

١- (١) . مستدرک الوسائل، ج ١٣: ص ٣٠٣، ب ٩، من ابواب الخيار، ح ١.

التسلم، فالمعامله تنفسخ بذلك بنظرهم، و هذا الارتكاز ممضى من قبل الشارع، حيث لم يرد ردع عنه و يكفى فى الامضاء عدم ورود الردع.

و الجواب اولاً ان مدرك المساله ضعيف فلا يمكن الاعتماد عليه، لانه متمثل فى روايتين:

الاولى روايه نبويه معروفه تدل على ان كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال البايع، و هذه الروايه مرويه من طرق العامه دون طرقنا، فلهذا لا يمكن الاعتماد عليها.

و دعوى انجبارها بعمل المشهور لا اساس لها، لما ذكرناه غير مره من ان الانجبار يتوقف على توفر امرين:

الاول احراز عمل المشهور من المتقدمين بها و لآثر لعمل المتأخرين،

الثانى احراز اتصال هذا العمل بزمن المعصومين (عليهم السلام) و لاطريق لنا الى احراز كلا الامرين فى المقام حتى يكون جابراً.

الثانيه روايه عقبه بن خالد عن ابي عبدالله (عليه السلام) «فى رجل اشترى متاعاً من رجل و اوجهه، غير انه ترك المتاع عنده و لم يقبضه، قال اتيك غداً انشاء الله تعالى، فسرق المتاع، من مال من يكون؟ قال من مال صاحب المتاع الذى هو فى بيته حتى يقبض المتاع و يخرج من بيته، فاذا اخرج، فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد ماله اليه»^(١) و هذه الروايه و ان كانت تامه دلالة الا انها ضعيفه سنداً، فان فى سندها محمد بن عبدالله بن هلال و هو ممن لم يثبت توثيقه، و دعوى الانجبار، قد تقدم جوابها، و اما دعوى الاجماع فى المساله، فلا يمكن الاعتماد عليها، اذ مضافاً الى ما ذكرناه غير مره من ان الاجماع فى نفسه لا يكون حجه و

ص: ٤٥١

١- (١). وسائل الشيعه ج ١٢: ص ٣٥٨، ب ١٠، من ابواب الخيار، ح ١.

انما تكون حجيته مبنيه على ثبوت هذا الاجماع فى زمن الائمة (عليهم السلام) و وصوله الينا يداً بيد و طبقه بعد طبقه و لا طريق لنا الى احراز ذلك، و ان الاجماع فى نفسه غير ثابت.

هذا اولاً و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الروايات تامه سنداً الا انها اخص من المدعى فى المقام، لان المدعى هو ان التحالف موجب لانفساخ العقد، سواء اكان قبل قبض المشتري المبيع ام كان بعده، و مورد هذه الروايات التلف قبل القبض، فاذاً تكون اخص من المدعى.

و ثالثاً يمكن دعوى ان هذه الروايات منصرفه عن المقام، لان موردها تلف المال من يد البايع، سواء اكان تلفاً حقيقياً ام حكماً، كما اذا اسرق المبيع من يد البايع، فانه على كلا التقديرين لا يقدر تكويناً من التسليم، بينما فى المقام يكون المال موجوداً عند البايع و هو قادر على تسليمه تكويناً، و لكنه لا يسلمه اما ظلماً و عدواناً او اعتقاداً بانه ماله لامال المدعى، و صاحب الحق قادر على تسلم هذا المال و لكنه ممنوع شرعاً، و لذلك لا يبعد ان لا يكون المقام مشمولاً لتلك الروايات.

الوجه الرابع ان التحالف لا يقتضى اكثر من انفساخ العقد ظاهراً، لان صاحب الحق فى المقام هو احد المتبايعين و لا يمكن ان يكون كلاهما محققاً او كلاهما غير محقق، فاذا فرضنا ان صاحب الحق المشتري فى المثال و ثمن الكتاب اى كتاب البحار الف تومان لا الف دينار و هو حاضر لتسليم الثمن للبايع، و اما البايع فهو ممتنع عن تسليم الكتاب للمشتري، فاذاً يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط الضمنى الارتكازى، و هو ان كل من البايع و

المشترى يشترط على الآخر ضمناً و ارتكازاً تسليم الثمن و المثلن للاخر، فاذا امتنع احدهما عن التسليم و خالف الشرط الضمنى الارتكازى، ثبت للاخر خيار تخلف الشرط.

و حيث ان صاحب الحق فى المقام لا يتمكن من اثبات حقه، فيصل الدور الى التحالف الموجب لانفساخ العقد ظاهراً و يترتب عليه جواز تصرف كل من الطرفين فى العوضين ظاهراً، و لكن صاحب الحق حيث كان يعلم بان ذمته مشغوله للبايع بثلن المبيع، فيريد تفرغ ذمته بفسخه العقد بمقتضى خيار تخلف الشرط و هو امتناع البايع عن تسليم المبيع.

و قد اجيب عن ذلك بان خيار تخلف الشرط و ان ثبت لصاحب الحق الواقعى، سواء اكان بايعا ام مشتريا، الا انه لا ملازمه بين وقوع التحالف بينهما و بين فسخ صاحب الحق العقد، حيث انه قد لا يلفت الى ثبوت هذا الخيار له، و اذا كان ملتفتا، فانه يتطلب منه الفسخ، اذ لا ملازمه بين ثبوت الخيار و بين الفسخ و اعماله.

فالتنتيجه ان التحالف بينهما لا يستلزم فسخ صاحب الحق العقد بخيار تخلف الشرط، حيث انه لا ملازمه بينهما هذا.

و الصحيح فى الجواب ان يقال، ان التحالف موجب لانفساخ العقد واقعا بحكم الحاكم بغرض انهاء الخصومه و قلع ماده النزاع، لا انه موجب لانفساخ العقد ظاهراً، اذ لو كان العقد منفسحاً ظاهراً لا واقعاً، فلا يترتب عليه الا إنها الخصومه ظاهراً و عدم جواز الترافع ثانياً، و اما جواز تصرف كل من المتبايعين فى العوضين فلا، لانه ان اريد بهذا الجواز، الجواز الواقعى، فيرد عليه انه لا يجتمع

مع كون الانفساخ ظاهرياً، اذ معنى كونه ظاهرياً، ان المثلث باقى فى ملك المشتري و الثمن فى ملك البايع، و مع هذا كيف يجوز للبايع التصرف فى المثلث واقعا مع انه ملك المشتري، و للمشتري التصرف فى المثلث كذلك مع انه ملك البايع، و ان اريد به الجواز الظاهري، ففيه انه كيف يجتمع مع العلم الوجداني بالخلاف، بداهه انه لايمكن ان يكون تصرف البايع فى المثلث جائزا ظاهرا مع انه ملك للمشتري وجدانا و بالعكس، فاذن لامناص من الالتزام بان الانفساخ واقعي لظاهري.

الفرع الرابع: ما إذا أودع شخص عند ثالث درهما و أودع الآخر درهمين ثم...

الفرع الرابع: ما اذا اودع شخص عند ثالث درهما و اودع الاخر درهمين، ثم فقد احد الدراهم الثلاثة من دون تعيين الدرهم المفقود و انه لصاحب الدرهمين او لصاحب الدرهم الواحد، و هذا اما من جهة جهل الودعي بالحال او من جهة اختلاط الدرهم الواحد مع الدرهمين، فبالنتيجه يكون الدرهم التالف لاحدهما، ففي مثل ذلك هل يمكن تعيين الدرهم المفقود و انه لاحدهما خاصه او لا؟.

والجواب ان هنا قولين:

الاول ما هو المشهور بين الاصحاب فى المساله باعطاء درهم لصاحب الدرهمين لانه حقه على كل حال، و اما الدرهم الباقي فيقسم بينهما نصفين باعطاء نصفه لصاحب الدرهمين و نصفه الاخر لصاحب الدرهم الواحد، و قد استدل على هذا التقسيم بروايه السكونى التى تدل على هذا التنصيف، و هذه الروايه و ان كانت تامه دلالة و لامناص من الاخذ بها من ناحيه الدلاله، الا انها ضعيفه سندا، لان فى سندها النوفلى و هو لم يثبت توثيقه غير وروده فى

والثانى ما نسب الى الشهيد الاول من ان الدرهمين الباقيين تقسم بينهما اثلاثا، فيعطى لصاحب الدرهمين درهم و ثلث الدرهم و يعطى لصاحب الدرهم الواحد ثلثا الدرهم، وقد استدل على ذلك بان مقتضى الشرکه فى هذه الدراهم هو ان الخساره تقع بينهما حسب النسبه، و اما روايه السكونى فهى ضعيفه سندا فلا يمكن الاعتماد عليها هذا.

و قد اورد على القول الاول بان تنصيف الدرهم الى نصفين حكم ظاهرى، و هذا الحكم الظاهرى مخالف للواقع جزما، لان الدرهم المقسم فى الواقع اما ان يكون تمامه لصاحب الدرهمين او تمامه لصاحب الدرهم الواحد، فيكون التنصيف مخالفاً للواقع، و على هذا فاذا جمع ثالث بين النصفين، فقد علم بعدم انتقال كلا النصفين اليه، و حينئذ فلا يجوز تصرفه فيه.

و قد اجاب السيد الاستاذ (ره) عن ذلك، تاره بان هذا التنصيف حيث انه بحكم الشارع فهو صلح قهرى بينهما، اذ للشارع ذلك من باب الولاية اذا راى مصلحه فيه، كما ان لهما ان يتصالحا على ذلك بانفسهما، فاذن يملك كل منهما واقعا النصف، و على هذا فلا مانع للثالث ان يجمع بينهما بالشراء او الهبه، و اخرى ان قاعده العدل و الانصاف تقتضى التنصيف بينهما، و هذه القاعده قاعده عقلايه امضاها الشارع هذا.

و الصحيح ان شيئاً من القولين غير ثابت.

اما القول الاول، فلا دليل عليه الا روايه السكونى و هى ضعيفه من ناحيه السند كما تقدم، و من هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من ان التنصيف

صلح قهرى بينهما من قبل الشارع ولايه، مبنى على صحه هذه الروايه و مع عدم صحتها، فلا وجه له.

و اما قاعده العدل و الانصاف فهى غير ثابتة شرعاً، و ثبوتها فى كل مورد بحاجه الى دليل و لادليل على ثبوتها فى المقام، و اما روايه السكونى فلوتمت، فلاتدل على ان التنصيف مبنى على هذه القاعده.

و اما القول الثانى فهو مبنى على تحقق الشركه بينهما بنحو الاشاعه، و من الواضح ان الشركه بنحو الاشاعه بين الشخصين تاره تكون من الاول، كما اذا اشترى داراً او ارضاً او حنطه بنحو الشركه، فيكون كل جزء من اجزاء المبيع مشتركاً بينهما بدون تمييز، و اخرى تكون بمزج احد المالين بمال اخر كمزج لبن بلبن آخر او ماء بماء اخر او طحين بطحين اخر و هكذا، فان بالمزج تحصل الشركه بينهما قهراً، فيكون كل جزء من اجزاء هذا المال مشترك بينهما، فلا يمكن تعلق ملكيه كل منهما بما له مستقلاً بل فى ضمن مال اخر.

و الخلاصه ان سبب الشركه اما العقد او المزج و لاثالث لهما، و كلا السببين مفقود فى المقام، اما الاول فهو مفروض العدم، و اما الثانى فلا يتصور المزج بين الدراهم، لان كلا منهما مالك لما له مستقلاً، غايه الامر ان ماله مشتبه بمال الاخر، فاذن لا ينطبق على المقام لاضابط الشركه العقديه و لاضابط الشركه المزجيه القهرية. هذا تمام كلامنا فى مباحث القطع

(نتائج البحث متمثلة في عدة نقاط)

الاولى: ان الامتثال الاجمالي في عرض الامتثالي التفصيلي، و ما عن جماعه منهم المحقق النائيني (ره) من ان الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي، اما بدعوى ان المعتبر في العمل العبادي ان يكون معنونا بعنوان حسن و مقرب، و حيث ان العقل لا يحكم بحسن الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، فلهذا لابد ان يكون في طوله، او من جهه ان الانبعاث عن شخص الامر مقدم على الانبعاث عن احتمال الامر، فطالما يمكن الانبعاث عن شخص الامر، فلا تصل النوبه الى الانبعاث عن احتماله غير تام، بل لا يرجع الى معنى صحيح.

الثانيه: انه لو شك في ان الامتثال الاجمالي، هل هو في طول الامتثال التفصيلي، فان كان مرجع هذا الشك الى الشك في ان عنوان المقرب المعتبر في صحه العباده، هل يحصل بالامتثال الاجمالي او لا، كان الشك في المحصل و المرجع فيه قاعده الاشتغال، و ان كان مرجعه الى الشك في التعيين و التخيير، فالمرجع فيه اصاله البراءه، و لافرق في ذلك بين ان يكون الشك في التعيين و التخيير شرعا او عقلا.

الثالثه: ان الامتثال الاجمالي لا ينافي الاتيان بالعباده بقصد اسمها الخاص المميز و عنوانها الخصوص، و انما ينافي قصد التمييز و هو غير معتبر.

الرابعه: ان الامتثال الاجمالي و ان استلزم التكرار، الا ان هذا التكرار لما كان بداع الهى، فهو انقياد و الانقياد من اظهر مصاديق العبوديه، و دعوى ان

التكرار لعب و عبث بالعباده مع التمكن من الامتثال التفصيلي، مدفوعه اولا ان التكرار حيث انه كان بداع الهى، فيكون مصداقا للانقياد و الاطاعه لا لعنوان اللعب والعبث.

و ثانيا ان اختيار الامتثال الاجمالي لا يكون بلامبرر، و المبرر له غالباً هو ان الامتثال التفصيلي، قد يكون بحاجة الى عمليه الاجتهاد او الفحص و هى اصعب عليه من الامتثال الاجمالي فلذلك اختاره، و هذا المبرر حيث انه فى طوله، فلهذا لا ينافى قصد القربه، و من هنا لا يكون التكرار لعبا و عبثاً لابامر المولى و لافى مرحله التطبيق.

الخامسه: ان شيخنا الانصارى (ره) قد ذكر فى ذيل هذه المساله عدّه فروع، و ذكرنا جمله منها كما مر.

يقع الكلام فى عدده مقامات:

المقام الاول، هل ان حجيه الظن ذاتيه كحجيه القطع، أو انها جعليه و بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً و اثباتاً

المقام الثانى، اذا لم تكن حجيه الظن ذاتيه، فهل يمكن جعلها أو انه مستحيل من جهه استلزامه المحال، كاجتماع النقيضين أو الضدين أو تحليل حرام.

المقام الثالث، بعد البناء فى المقام الاول على ان حجيه الظن جعليه لاداتييه، و البناء فى المقام الثانى على ان جعلها ممكن ثبوتاً، يقع الكلام فى مقتضى الاصل الاولى عند الشك فى حجيه الظن فى مقام الاثبات.

المقام الرابع، فى مقتضى ادله الحجيه الخاصه، و هل هو حجيه الامارات الخاصه مطلقاً أو مشروطه بشروط و ما مدى سعتها و ضيقها.

المقام الخامس، فى مقتضى الادله العامه، و هل هو حجيه مطلق الظن و ما مدى صحتها و امكان الاعتماد عليها.

المقام الأول: هل إن حجيه الظن ذاتيه أو إنها جعليه

اما الكلام فى المقام الاول، فلا شبهه فى ان حجيه الظن ليست ذاتيه لا الذاتى باب المنطق، لان طريقه الظن و ان كانت ذاتيه، الا انها لما لم تكن حقانيتها مضمونه كالقطع، فلا تتصف بالحجيه، و لا الذاتى باب البرهان، بمعنى حكم العقل بلزوم العمل على طبقه كما فى القطع، و لا بمعنى المنجزيه و المعذريه

كالمقطع، فانه منجز للواقع على تقدير الاصابه و معذر على تقدير الخطاء، و من هنا قلنا ان حجيه القطع تكون من صغريات قاعدتي حسن العدل و قبح الظلم، على اساس ان العمل بالمقطع، عدل بلحاظ انه اداء لحق المولى و هو الطاعه و مخالفته ظلم، لانها تفويت لحقه و هو حق الطاعه، و من المعلوم ان الظن ليس كذلك، لان حجيه القطع و منجزيته من لوازم انكشافه التام، فاذا انتفى الانكشاف التام انتفت المنجزيه الوجدانيه، و اما ثبوت المنجزيه التعبديه، فهو بحاجه الى دليل، و حيث ان انكشاف الظن ليس بتام، فلا يصلح ان يكون منجزاً وجداناً، و اما تعبداً، فهو بحاجه الى دليل يدل على حجيته، و عليه فلا يكون الظن رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، لان موضوع القاعده عدم البيان، و الفرض ان الظن ليس بيانا.

و بكلمه، ان الاصل الاولى فى موارد الامارات الظنيه التى لاتكون بيانا ذاتا و عقلا، قاعده التامين، نعم لو قلنا بان الاصل الاولى فى موارد الشك، قاعده حق الطاعه يعنى قاعده الاشتغال، كان تنجز الظن للواقع ذاتيا كالمقطع، يعنى لايحتاج الى دليل، بل يكفى فى تطبيق هذه القاعده احراز التكليف الواقعي بالاحتمال فضلا عن احرازه بالظن به، و على هذا فلا فرق بين القطع و الظن و الاحتمال، فمنجزيه الجميع للتكليف الواقعي ذاته بمعنى انها لاتحتاج الى دليل، و لكن سيأتى فى محله ان هذا المبنى و هو ان الاصل الاولى فى موارد الشك، قاعده حق الطاعه لاقاعده التامين غير صحيح، فالصحيح هو ان الاصل الاولى فى تلك الموارد، قاعده التامين، هذا من ناحيه.

كلام المحقق الخراسانى قدس سره ما نسبه إلى بعض المحققين

اشاره

و من ناحيه اخرى ان المحقق الخراسانى (ره) قد نسب الى بعض المحققين

ص: ٤٦٠

حجيه الظن في مقام الامتثال، و كفايه الظن به في هذا المقام لسقوط التكليف و فراغ الذمه، ثم قال و لعل وجه ذلك ان دفع الضرر المحتمل غير واجب (١)

مناقشه تعليل المحقق الخراساني قدس سره

و لكن هذا التعليل اى تعليل كفايه الظن بالامتثال في سقوط التكليف بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل لا يرجع الى معنى محصل، لان معنى ذلك ان حجيه الظن في مقام الامتثال تتوقف على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل اى العقاب، و هو يتوقف على عدم تنجز التكليف في الواقع، و هو يتوقف على عدم حجيه الظن في هذا المقام، فيلزم حينئذ توقف حجيه الظن على عدم حجيه الظن.

و ايضاً لازم هذا التعليل ان تنجز التكليف يتوقف على وجوب دفع الضرر المحتمل، و هو يتوقف على تنجز التكليف في الواقع، و الا فلا ضرر و العقوبه في البين.

و بكلمه ان ما ذكره المحقق الخراساني (ره) من تعليل ماجاء في كلمات بعض المحققين من الاكتفاء بالامتثال الظنى في سقوط التكليف عن الذمه، بان ذلك مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، و لازم ذلك ان عدم الاكتفاء بالامتثال الظنى في سقوط التكليف، مبنى على قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، لا يرجع الى معنى معقول، و ذلك لان ما ذكره (ره) يتضمن امرين:

الاول ان حجيه الظن بالامتثال في سقوط التكليف عن الذمه، ترتبط بحكم العقل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

الثانى ان عدم حجيه الظن بالامتثال في ذلك، يرتبط بقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، وكلا الامرين لا يرجع الى معنى محصل.

اما الامر الاول، فلان حجيه الظن بالامتثال في سقوط التكليف عن الذمه

ص: ٤٦١

لا يعقل ان تتوقف على حكم العقل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل، لانه ان اريد بالضرر المحتمل، الضرر الدنيوى، ففيه ان حكم العقل بعدم وجوب دفعه لا يرتبط بحجيه الظن بالامثال فى سقوط التكليف عن الذمه، اذ لا ربط بين المسالتين اصلا، لوضوح انه لا ضرر دنيوى فى ترك العمل بالظن و لافى العمل به، و ان اريد به الضرر الاخرى، فمن الواضح انه يتوقف على تنجز التكليف فى الواقع، ضروره انه لولا-تنجزه ما كان هناك احتمال العقاب، كما ان عدم وجوب دفعه، منوط بعدم تنجز التكليف فى الواقع، فالنتيجه ان عدم وجوب دفع العقاب المحتمل بحكم العقل منوط بعدم تنجز التكليف فى الواقع و معلول له، كما ان وجوب دفع العقاب المحتمل مرتبط بتنجز الواقع و معلول له، و اما حجيه الظن بالامثال، فهي تتوقف على وجود الدليل عليها، فان دل دليل عليها، فهو حجه فيه، و نتيجه حجيتها، عدم احتمال العقاب على مخالفه التكليف و ان كان الظن بالامثال غير مطابق له.

و اما الامر الثانى، فلا يمكن ان يتوقف عدم حجيه الظن بالامثال فى سقوط التكليف عن الذمه على حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان وجوب دفعه مربوط بتنجز الواقع و معلول له و لا يكون سببا و عله لعدم حجيه الظن به، بل عدم حجيتها من جهه عدم الدليل عليها، فلو كان هناك دليل على حجيتها، فهي رافعه لاحتمال الضرر و هو العقاب.

تحصل مما ذكرناه، ان العقل فى المقام ان كان يحكم بقاعده قبح العقاب بلا-بيان، فهو رافع لموضوع قاعده دفع الضرر المحتمل، و ان كان لا يحكم بقاعده التامين فى المقام من جهه ان الشك فيه فى السقوط و فراغ الذمه بعد الثبوت و اشتغال الذمه، فالمرجع فيه قاعده دفع الضرر المحتمل و هي قاعده الاشتغال.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هي ان حجيه الظن ليست ذاتيه كالقطع لافى مرحله ثبوت التكليف و لافى مرحله سقوطه.

المقام الثانى: هل يمكن جعل الحجيه للظن فيقع في موردين

اشاره

واما الكلام فى المقام الثانى فيقع فى موردين:

الاول ان جعل الحجيه للظن فى نفسه و بقطع النظر عما قيل من استلزامه المحال، هل هو ممكن او لا؟

الثانى ان المحاذير التى قيل بان جعل الحجيه للظن يستلزمها، هل تبنى على اساس واقعى او لا؟

اما الكلام فى المورد الاول، فقد ذكر شيخنا الانصارى (ره) ان جعل الحجيه للظن فى نفسه بمكان من الامكان

اشاره

، و قد استدل على ذلك بامرین:

الاول انا اذا رجعنا الى وجداننا، لانرى ما يدل على استحاله جعل الحجيه للظن.

الثانى ان عدم الوجدان و ان كان لا يدل على عدم الوجود فى الواقع، الا انه يكفى فى امكان جعل الحجيه للظن احتمال امكانه، و ذلك للسيره العقلايه التى قد جرت على اصاله الامكان كقاعده عامه فى موارد الشك فى امكان شىء او امتناعه، و كل شىء اذا شك فى امكان وجوده و استحاله و لم يكن هناك دليل يدل على استحاله، بنى العقلاء على امكانه (١) هذا

ما أورده المحقق الخراسانى قدس سرّه

اشاره

و قد اورد عليه المحقق الخراسانى (ره) بوجوه:

الوجه الاول، ان بناء العقلاء على امكان شىء عند الشك فيه او امتناعه كقاعده عامه غير مسلم، اذ لم يحرز انهم بنوا على ترتيب اثار الامكان عليه عند الشك.

ص: ٤٦٣

الوجه الثاني، انا لوسلمنا بنائهم على امكان شى عند الشك فيه او امتناعه و ترتيب اثاره عليه، الا ان هذا البناء منهم انما يكون حجه اذا احرزنا امضاء الشارع له، و لكننا لم نحرزه، لان هذه السيره لو كانت فليست مرتكزه فى الاذهان و ثابتة فى اعماق نفوسنا، بحيث يكفى فى امضائها عدم الردع عنها، بل لا بد من وجود دليل على الامضاء فى مقام الاثبات، و الفرض عدم وجوده.

الوجه الثالث، ان ادله حجه الظن من الايات و الروايات و السيره العقلائيه كافيه فى اثبات امكانها، لان ادل دليل على امكان شىء وقوعه فى الخارج، فاذا دلت تلك الادله على حجه الظن فى مقام الاثبات، فقد دلت بالاولويه القطعيه على امكانها فى مقام الثبوت، فاذا نحتاجه الى دعوى سيره العقلاء على الامكان عند الشك فيه، كيف فان الوقوع اخص من الامكان و متفرع عليه.

جواب السيد الأستاذ عن هذه الاشكالات

و اجاب السيد الاستاذ (ره) عن هذه الاشكالات، بتقريب ان مراد الشيخ (ره) من اصاله الامكان اصاله الظهور اى ظهور كلام المولى، و من الواضح ان اصاله الظهور من الاصول العقلائيه و قد جرت سيرتهم القطعيه على العمل بها و هى ممضاه من قبل الشارع، و هذه الاصاله متبعه عندهم حتى عند الشك فى استحاله ثبوت مدلول كلام المولى، فاذا قال المولى اكرم كل عالم، كان ظهوره فى وجوب اكرم كل عالم حجه و متبعاً، و لا يجوز رفع اليد عنه بمجرد احتمال استحاله ثبوت مدلوله بسبب او اخر و هو وجوب اكرام جميع العلماء، ما لم يقطع باستحاله ذلك، و على هذا فما ذكر فى الكفايه من ان انعقاد بناء العقلاء على اصاله الامكان كقاعده عامه غير مسلم، و على تقدير انه مسلم و لكن لا يكون

حجه، لان حجيتہ مرتبطه باحراز انه ممصنى شرعاً و هو غير محرز، فلهذا لا يكون حجه لا اصل له، فان مراد الشيخ من اصاله الامكان اصاله الظهور، و لاشبهه فى بناء العقلاء عليها و امضاء هذا البناء، فاذن لا يرد على الشيخ (ره) لا الوجه الاول و لا الوجه الثانى. (١)

المناقشه فى جواب السيد الأستاذ قدس سرّه

و غير خفى ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من ان مراد الشيخ (ره) من اصاله الامكان، اصاله الظهور التى هى متبعه عند العقلاء بحاجه الى قرينه تدل على ذلك، و المفروض انه لا قرينه فى كلام الشيخ (ره) على ان مراده من اصاله الامكان اصاله الظهور، بل القرينه على الخلاف موجوده، اذ الفرق بين جواز التمسك باصاله الظهور عند الشك فى استحاله ثبوته فى الواقع بعد الفراغ عن حجيه هذه الاصاله و بين المقام واضح، لان كلام الشيخ (ره) انما هو فى امكان نفس جعل الحجيه للظن و استحاله فى مقام الثبوت، و اما حجيه اصاله الظهور فانما هى فى مقام الاثبات، غايه الامر انها ثابتة حتى فى موارد الشك فى الاستحاله، ضروره ان مجرد احتمال الاستحاله لا يكون مبرراً لرفع اليد عن اصاله الظهور.

و بكلمه، ان محل الكلام فى المقام انما هو فى امكان جعل الحجيه للظن ثبوتاً و استحاله، و كلام الشيخ (ره) ناظر الى هذه المرحله، بدعوى انه اذا شك فى امكان جعل الحجيه للظن و استحاله، فمقتضى الاصل، الامكان كقاعده عامه ما لم يقطع بالاستحاله، و لا يمكن ان يكون مراده من اصاله الامكان، اصاله الظهور فى مقام الاثبات و انها حجه فى هذا المقام، و لا يجوز رفع اليد عنها بمجرد احتمال استحاله ثبوته فى الواقع ما لم يقطع بالاستحاله، و توجيه السيد الاستاذ (ره)

ص: ٤٦٥

كلام الشيخ (ره) و حمل اصاله الامكان فى كلامه على اصاله الظهور، مبنى على الخلط بين اصاله الامكان فى مرحله الثبوت و الواقع عند الشك فى امكان الجعل و استحالته و بين اصاله الظهور فى مقام الاثبات، و هذا الظهور حجه بالسيره العقلانيه و لا يجوز رفع اليد عنه الاقربينه، و لا اثر لمجرد احتمال ان ثبوته فى الواقع مستحيل، فان هذا الاحتمال لا يهدم الظهور على الفرض، و من الواضح انه طالما يكون الظهور باقيا فهو حجه و لا اثر للاحتمال المذكور و لا قيمه له فى مقابل الظهور.

فالتبجيه ان محل الكلام فى المقام بين الاصوليين منهم شيخنا الانصارى (ره)، انما هو فى امكان اصل جعل الحجيه للظن و استحالته فى مقام الثبوت و الواقع، لافى جواز التمسك باصاله ظهور الكلام فى الاطلاق او العموم فى مقام الاثبات مع احتمال استحاله ثبوته فى الواقع، ضروره انه لا اثر لهذا الاحتمال بعد الفراغ عن انعقاد الظهور، فاذن ما ذكره السيد الاستاذ (ره) اجنبى عما هو محل الكلام فى المقام.

و على هذا، فالاشكال الاول من المحقق الخراسانى (ره) وارد على ما ذكره الشيخ (ره)، و ذلك لان بناء العقلاء على العمل بشىء لا يمكن ان يكون جزافا و بلانكته تبرر ذلك البناء، و عليه فاذا شك فى ان جعل الحجيه للامارات الظنيه هل هو ممكن أو انه مستحيل، ففى مثل ذلك لا يعقل بناء العقلاء على انه ممكن، فان معنى ذلك هو بناء العقلاء على شىء جزافا و تعبدا بدون اى مبرر و هولا يتصور فى بنائهم، لان التعبدا انما يتصور فى العمل بالاحكام الشرعيه، باعتبار ان وظيفه العبد العمل بها تعبدا، و اما عمل العقلاء بشىء، فهو لا يتصور ان يكون

تعبداً و بدون العلم بوجه عملهم، مثلاً عملهم باخبار الثقه دون غيرها، لامحاله يكون مبنيا على نكته و هى انها اقوى من غيرها فى الكشف عن الواقع و اقرب منها، و لا يمكن ان يكون تعبداً، والا فما هو المبرر لعملهم باخبار الثقه دون غيرها.

فالتتيجه ان بناء العقلاء على العمل بشىء لامحاله يكون مبنيا على نكته فى المرتبه السابقه و هى تدعوهم الى العمل به كما هو الحال فى جعل الاحكام الشرعيه فى الشريعه المقدسه، فان هناك ملاكات واقعيه فى المرتبه السابقه و هى تدعو المولى الى جعلها، فلا يمكن ان يكون جزافاً، و على هذا فلا يعقل بناء العقلاء على اصاله الامكان عند الشك فى الاستحاله، اذ ليس هناك نكته تبرر ذلك البناء.

و اما الاشكال الثانى من المحقق الخراسانى (ره)، و هو انه على تقدير تسليم بناء العقلاء على اصاله الامكان عند الشك فى الاستحاله، فلا يمكن احراز امضاء الشارع له، و بدون احرازه لا يكون حجه فلا يمكن المساعده عليه، و ذلك لان هذا الاشكال مبنى على انه لا يكفى فى الامضاء عدم الردع من قبل الشارع بل هو بحاجه الى دليل يدل عليه، و لكن الامر ليس كذلك، لان سيره العقلاء اذا كانت مستمره الى زمان النبى الا-كرم (صلى الله عليه و آله) بين الناس و انهم يعملون بهذه السيره فى زمانه (صلى الله عليه و آله) و امامه، فلو كانت هذه السيره خاطئه و منافيه لغرض المولى، فلا بد من الردع عن العمل بها، و اما اذا لم يردع عن العمل بها، فهو كاشف عن امضاء الشارع لها و تقريره اياها، لوضوح ان سكوت الشارع امام عمل الناس بها فى مرئى و مسمع منه، يدل على امضاءها و قبولها.

و ان شئت قلت ان الشارع جاء بشريعه لتصحيح اخطاء العقلاء فى سلوكهم و اعمالهم، فاذن كيف يعقل سكوت الشارع عن سلوكهم الخاطىء.

و اما الاشكال الثالث منه (ره) فهو وارد عليه، لان سيره العقلاء اذا جرت على العمل بالامارات الظنيه و حجيتها، فلامحاله تكشف عن ان العقلاء يرون امكان جعل الحجيه لها، و الا- فلا- يعقل بنائهم على العمل بها فى الخارج، ضروره ان وقوع الشىء فى الخارج ادل دليل على امكانه و الالم يقع.

و دعوى ان عمدته الدليل على حجيه الامارات غير العمليه سيره العقلاء، و هى انما تصلح ان تكون دليلا اذا ثبت امضاء الشارع لها، و الكاشف عن الامضاء عدم الردع عنها، و عدم الردع انما يكون كاشفا عن الامضاء الجزمى على تقدير عدم استحاله جعل الحجيه لها، و اما مع احتمال الاستحاله فلا جزم بالامضاء، لاحتمال ان عدم الردع مستند الى الاستحاله فى الواقع، و على هذا فسكوت الشارع لا يكون دليلا قطعياً على الامضاء، و بدون القطع به لاقطع بحجيه السيره، فاذن دلالة السيره على حجيه الامارات الظنيه، فرع احراز امكان حجيتها من الخارج.

مدفوعه بان السيره العقلانيه الجاريه على العمل بالامارات غير العلميه اذا كانت خاطئه و منافيه لغرض الشارع، فلامحاله يقوم الشارع بردعها و منع الناس عن العمل بها، فاذا لم يتم بذلك فهو كاشف عن الامضاء، باعتبار ان هذه السيره جاريه على العمل بها فى زمانه (صلى الله عليه و آله) من التابعين له و غيرهم، باعتبار انهم جزء من مجتمع العقلاء لاخارجا عنهم، فلو كان العمل بها باطلا و يضر بغرضه و هدفه الذى ارسله الله تعالى من اجل ذلك، فلامحاله كان يردعهم عن

العمل بها، و عدم الردع عنه كاشف عن الامضاء لها و ان العمل بها موافق لغرض الشارع، و مجرد احتمال الاستحاله، لا يمنع من الردع فالنتيجه ان هذا الاشكال وارد على الشيخ (ره) الى هنا قد تبين ان ما ذكره الشيخ (ره) من ان اصاله الامكان عند الشك فى الاستحاله من الاصول العقلائيّه، لا يمكن المساعده عليه، لما عرفت من عدم ثبوت البناء من العقلاء على هذه الاصله هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان جعل الحجيه للامارات الظنيه فى نفسه بمكان من الامكان.

الكلام فى المورد الثانى فى المحاذير التى يستلزمها جعل الحجيه

اشاره

واما الكلام فى المورد الثانى، فيقع فى المحاذير التى توهم ان جعل الحجيه للامارات الظنيه يستلزمها و هى متمثله فى ثلاثه:

الاول ان جعل الحجيه للامارات غير العلميه يودى الى محذور اجتماع الضدين او المثليين بنحو الجزم او الاحتمال و هو محال مطلقاً ولو كان بنحو الاحتمال، و ذلك لان الاماره التى يجعلها الشارع حجه، قد تكون مطابقه للواقع و قد تكون مخالفه له، فعلى الاول يلزم اجتماع المثليين، و على الثانى اجتماع الضدين و كلاهما محال، فلوقامت الاماره الظنيه على وجوب صلاه الجمععه فى يومها، و حينئذ فاذا دل دليل على حجيتها، فان كانت مطابقه للواقع، لزم اجتماع المثليين فيها، هما وجوبها الواقعي و وجوبها الظاهري و هو محال، و ان كانت مخالفه للواقع، لزم اجتماع الضدين فيها.

الثانى ان جعل الحجيه للامارات غير العلميه، يستلزم محذور القاء المكلف فى المفسده الملزمه او تفويت المصلحه الملزمه، فاذا قامت الاماره الظنيه على

وجوب شيء و كان في الواقع حراما، فان جعل الحجية لها يستلزم ايقاع المكلف في الحرام بما فيه من المفسده الملزمه، و اذا قامت اماره على حرمه شيء و كان في الواقع واجبا، فان جعل الحجية لها، يستلزم تفويت الواجب عنه بما فيه من المصلحه الملزمه.

و الخلاصه ان جعل الحجية للاماره الظنيه، اما يستلزم اجتماع الضدين او المثليين، و هو محال بحكم العقل النظرى، او القاء المكلف في المفسده او تفويت المصلحه عنه و هو قبيح.

الثالث: ان جعل الحجية للامارات الظنيه قد يستلزم نقض الغرض التشريعى، حيث ان غرض المولى من وراء جعل الاحكام الواقعيه في الشريعه المقدسه هو امتثالها و الاتيان بمتعلقاتها بما فيها من المصالح حفاظا على الاغراض التشريعيه الالزاميه و عدم تفويتها، و مع هذا لا يمكن للمولى جعل الاحكام الظاهريه التى قد تؤدى الى تفويت الاغراض التشريعيه، فلذلك لا يمكن جعل الحجية للامارات التى قد تنافى الاغراض التشريعيه و تؤدى الى تفويتها هذا.

الإجابة عن المحاذير الثلاثة بعده وجوه

اشاره

و قد اجيب عن ذلك بعده وجوه:

الوجه الأول: للمحقق الخراسانى قدس سرّه ما ذكره المحقق الخراسانى (ره)، من ان هذه الاشكالات جميعا مبنيه على ان يكون المراد من جعل الحجية و الرد عليه

الوجه الاول، ما ذكره المحقق الخراسانى (ره)، من ان هذه الاشكالات جميعا مبنيه على ان يكون المراد من جعل الحجية، جعل الاحكام التكليفيه لمؤديات الامارات الظنيه، فعندئذ يلزم محذور اجتماع المثليين او الضدين و الاراده و الكراهه و الحب و بغض و المصلحه و المفسده، و كل ذلك مستحيل فى الاحكام التكليفيه، بل المراد من جعلها، جعل المنجزيه و المعذريه بالنسبه الى الواقع، فانها ان كانت مطابقه للواقع، كانت منجزه له و الا فمعذره، فاذن

لاموضوع للمحاذير المذكوره هذا.(1) و لكن للمناقشه فيه مجالا واسعا، اما اولاً فلما سوف ياتي في ضمن البحوث القادمه، من ان معنى الحجيه، ليس هو المنجزيه و المعذريه، لانهما امران منتزعان من امضاء الشارع للسيره العقلائيه الجاربه على العمل باخبار الثقه و ظاهر الالفاظ و نحوهما، فانه بعد الامضاء الشرعي، ينتزع العقل المنجزيه و المعذريه لها، فاذن هما صفتان منتزعتان تعرضان على الامارات بعد اتصافها بالحجيه قهرا و بحكم العقل.

و ثانيا مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان معنى الحجيه المنجزيه و المعذريه، الا ان جعلها لا يمكن ان يكون جزافا و بلا ملاك، و حينئذ فان كانت حجيه الامارات بهذا المعنى ناشئه عن المبادئ و الملاكات الاخرى غير المبادئ و الملاكات للاحكام الشرعيه الواقعيه من دون اجتماعهما في شى واحد، مثلا مبادئ الاحكام الظاهريه كالحجيه قائمه بها، و مبادئ الاحكام الواقعيه الشرعيه قائمه بمتعلقاتها، فاذن لاتنافية بينهما في مرحله المبادئ و لافى مرحله الجعل، و ان كانت ناشئه عن المبادئ و الملاكات الواقعيه في مؤدياتها، فمحذور التنافى بين الاحكام الشرعيه الواقعيه و الاحكام الظاهريه باق على حاله، بدون فرق بين ان يكون الحكم الظاهري عباره عن الحكم التكليفي او الحكم الوضعي كالحجيه مثلا، لان الحكم الظاهري اذا كان مخالفاً للحكم الواقعي، بان يكون الحكم الظاهري الوجوب و الحكم الواقعي الحرمة، لزم اجتماع المصلحه و المفسده في شىء واحد و الاراده و الكراهه و الحب و البعض و هو محال.

و اما اذا كان الحكم الظاهري ترخيصيا و الحكم الواقعي الزاميا، فايضا

ص: ٤٧١

هذا اضافته الى انا لو سلمنا ان معنى جعل الحجيه للامارات الظنيه هو جعل الاحكام التكليفيه الظاهريه لمؤدياتها، و لكنها احكام طريقه ناشئه عن المصلحه فى نفس جعلها، و عليه فلا تنافى بينها و بين الاحكام الواقعيه، و لا يلزم شىء من المحاذير المتقدمه، لان الحكم الظاهرى الطريقى ليس من سنخ الحكم الواقعى حتى يكون فى صورته المطابقه مماثلا له و فى صورته المخالفه مضاداً له.

و قد اجيب عن ذلك، بان هذا لا يرجع الى معنى محصل، لان الحكم الحقيقى الذى هو موضوع لحق الطاعه و قبح المعصيه، عبارته عن الحكم الذى ينشأ عن المصلحه فى متعلقه، و اما اذا فرض ان المصلحه انما هى فى نفس جعل الحكم الذى هو فعل المولى مع خلو متعلقه عنها، فلا يمكن ان يكون مثل هذا الحكم موضوعاً لحق الطاعه، لان مفعوله ينتهى بانتهاه جعله، لفرض ان المصلحه مترتبه عليه و تنتهى بانتهاهه و لا ترتب على المجعول، و على هذا فلا مقتضى لبقاء الحكم بعد الجعل، فما ذكره (ره) من ان الاحكام الظاهريه احكام طريقه ناشئه من المصلحه فى نفس جعلها، لا يرجع الى معنى محصل، فان حالها حينئذ حال الاوامر الامتحانيه التى تكون المصلحه فى نفس الامر و تنتهى بانتهاهه، و لهذا ليست باوامر حقيقيه.

ثم ذكر صاحب الكفايه (ره) ان الاحكام الظاهريه الطريقيه التى تنشأ من المبادئ فى نفس جعلها، لا تنافى الاحكام الواقعيه، و لكن الاشكال يبقى بالنسبه الى الاحكام الظاهريه الترخيصيه كالا- مارات التى يكون مفادها الترخيص، و استصحاب الحكم الترخيصى كاستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة و

اصاله البراءه و اصاله الاباحه و هكذا، لان ترخيص الشارع ظاهراً في ارتكاب الحرام او ترك الواجب، لا يجتمع مع الحرمة الواقعيه او الوجوب الواقعي، فان هذا الترخيص ان كان ناشئاً عن وجود مصلحه في متعلقه، لزم اجتماع المصلحه و المفسده فيه في مرحله المبادئ و الضدين فيه في مرحله الفعلية، و التطبيق اذا كان في الواقع حراماً، و اما اذا كان واجبا، فيلزم اجتماع مصلحتين في شيء واحد في مرحله المبادئ و الضدين في مرحله الفعلية.

و ان كان ناشئاً من عدم مصلحه او مفسده فيه، لزم اجتماع الضدين في مرحله الفعلية، و على كلا التقديرين، فالترخيص الظاهري لا يجتمع مع الحرمة الواقعيه او الوجوب الواقعي في شيء واحد.

ثم اجاب (ره) عن ذلك بانه لامناص من الالتزام بعدم فعلية الاراده او الكراهه في نفس المولى في موارد الاحكام الظاهريه الترخيصيه، بمعنى ان فعليتها معلقه على عدم جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافها، و ان شئت قلت ان فعلية الاحكام الواقعيه الالزاميه بما لها من المبادئ و الملاكات، معلقه على عدم جعل الاحكام الظاهريه الترخيصيه على خلافها كما في موارد الامارات الترخيصيه و الاصول المؤمنه، اذ كما ان فعلية نفس الاحكام الواقعيه معلقه على ذلك، كذلك فعلية الاراده او الكراهه في نفس المولى، فان قيامها على خلاف الاحكام الواقعيه كما يمنع عن فعلية نفسها، باعتبار انها مشروطه بعدم قيامها على خلافها، كذلك يمنع عن فعلية الاراده او الكراهه في نفس المولى، لان فعليتها مشروطه بعدم قيامها على خلافها.

عدم التنافى بين الاحكام الظاهريه الالزاميه و الواقعيه

اما اولاً- فلان ما ذكره (ره) من انه لاتنافى بين الاحكام الظاهريه الالزاميه و بين الاحكام الواقعيه لا يتم مطلقاً، لان تلك الاحكام ان كانت مطابقه للاحكام الواقعيه، فلاتنافى بينهما لافى مرحله المبادى و لافى مرحله الجعل و لافى مرحله الفعلية، و ان كانت مخالفه لها، كما اذا كان مفاد الاماره او الاصل العملى وجوب شىء و كان ذلك الشىء فى الواقع حراماً او بالعكس، لزم محذور القاء المكلف فى المفسده او تفويت المصلحه و هو قبيح، فما ذكره (ره) من ان الاحكام الظاهريه، احكام طريقه لايجدى فى دفع هذا المحذور.

نعم لو تم ما افاده (ره) من ان المصلحه فى اصل جعل الاحكام الظاهريه الطريقيه التى ينتهى مفعولها بالجعل كالاوامر الامتحانيه، لم تكن منافاه بينها و بين الاحكام الواقعيه اصلاً، و لكنه غير تام بل هو خلاف الضروره و الوجدان، بداهه ان لازم ذلك عدم وجود الاحكام الظاهريه الابوجودها الجعلى فى آن واحد و هو آن الجعل و هذا كما ترى.

وثانياً ان ما افاده (ره) من ان فعلية الاراده للواجب و الكراهه للحرام فى نفس المولى معلقه على عدم جعل المولى الحكم الظاهري الترخيصى لترك الواجب و فعل الحرام، لايرجع الى معنى صحيح، لانه الاراده او الكراهه امر تكوينى، فلا يعقل ان يكون وجودها فى نفس المولى معلقاً على عدم الاذن و الترخيصى منه فى ترك الواجب او فعل الحرام، ضروره ان ذلك ليس من اجزاء عله الاراده و مقوماتها، و من هنا كان ينبغى للمحقق الخراسانى (ره) ان يقول بوقوع التزام بين اراده الترخيصى و اراده الوجوب او كراهه الحرمة، و حيث

ان اراده الترخيص الظاهري اقوى من اراده الواجب او ترك الحرام في الواقع، فهي تندك في الاولى و تمحو عن النفس و لا تبقى فيها الاراده الترخيص فحسب.

و اما ان فعلية الوجوب او الحرمة في الواقع معلقه على عدم الترخيص من المولى في ترك الواجب او فعل الحرام، فيكون مرد ذلك الى ان فعلية الحكم الواقعي مشروطه بعلم المكلف به، لانه اذا كان عالما به، فلا- موضوع لجعل الحكم الظاهري الترخيصي، باعتبار ان موضوعه الشك في الحكم الواقعي، و على هذا فاذا كان المكلف شاكاً فيه، امكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي، باعتبار ان الحكم الواقعي ليس بفعل في هذه الحاله، و هذا معناه ان فعليته منوطه بالعلم به، فما ذكره (ره) من ان الحكم الواقعي الالزامي انما يكون فعليا اذا لم يجعل الترخيص على خلافه و الا فلا يكون بفعل، يرجع الى ان فعليته مشروطه بالعلم به، فاذا نرد ما ذكره (ره) الى اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، و قد تقدم انه لا مانع من اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين، بان يؤخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول، الا انه (ره) لا يرى جواز ذلك، هذا مضافا الى انه خلاف ما هو المفروض في موارد الامارات و الاصول العمليه، من انه لاشبهه في ان الاحكام الواقعيه الفعلية مشتركه بين العالم و الجاهل في موارد لا ان فعليتها مختصه بالعالم بها.

وثالثاً ان الاحكام الواقعيه في موارد الامارات و الاصول العمليه اذا لم تكن فعلية، فلا بد حينئذ من الالتزام بالتصويب، بمعنى اختصاص الاحكام الواقعيه الفعلية بالعالم بها، و كون مؤديات الامارات و الاصول العمليه احكاماً

واقعيه حقيقيه لظاهره، لان هذا هو معنى السببيه و الموضوعيه لهما، و على هذا فلايمكن ان يكون المجعول فى مواردھا احكاما ظاهريه، لان شان الاحكام الظاهريه تنجيز الواقع لى الاصابه و التعذير لى الخطاء، و اما اذا لم تكن فى الواقع احكام فعليہ واقعيہ، فلا موضوع لجعل الاحكام الظاهريہ.

و بكلمه ان فعليہ الحكم الواقعي اذا كانت معلقه على عدم جعل الحكم الظاهري، فمرد ذلك الى احد امرين:

الاول التصويب و انقلاب الواقع بقيام الامارات و الاصول العمليه من الواقع الفعلى الى الواقع الانشائي، فتصبح الاحكام الواقعيه فى موارد الامارات و الاصول انشائيہ، على اساس ان حجيتها تكون من باب السببيه و الموضوعيه، فالاماره القائمہ على وجوب شىء و كان فى الواقع حراما، تحدث مصلحه فى مؤداھا و تؤثر فى وجوبه فعلا، و اما حرمتہ فہى تنقلب من الفعليہ الى مرتبہ الانشاء.

الثانى ان ذلك مبنى على ان تمام شروط فعليہ الحكم الواقعي متوفر ماعدى العلم به المأخوذ فى موضوعه، و كلا الامرين باطل:

اما الامر الاول، فلان التصويب بكافه اشكاله غير صحيح، اى سواء أكان التصويب الاشعري او المعتزلى او الامامى، و الدليل على البطالان ليس هو الاجماع بل اطلاقات الكتاب و السنه، فانها تدل على ان الاحكام الواقعيہ مشتركه بين العالم و الجاهل و لا تختص بالعالم، و كذلك ادله حجيه الامارات و الاصول العمليه، فانها تنص على ان الاحكام الواقعيہ فعليہ فى مواردھا حتى تكون قابله للتنجيز او التعذير بها، ضروره انها لو لم تكن فعليہ فى مواردھا، فلا

يعقل تنجيزها او تعذيرها، لان الاحكام الانشائية غير قابله للتنجيز او التعذير.

و اما الامر الثانى، فلان اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول و ان كان ممكنا ثبوتا، الا ان وقوعه فى الخارج بحاجه الى دليل و لا دليل على تقييد اطلاقات الكتاب و السنه بالعالم بها، فاذا تكون الاحكام الواقعيه مطلقه و مشتركه بين العالم و الجاهل.

فالتتيجه، ان مرد ما ذكره (ره) ان كان الى احد هذين التفسيرين، فحينئذ و ان كان محذور الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي مندفعا اساسا، الا انك عرفت ان كلا هذين التفسيرين باطل.

بقى هنا امران:

الاول ان ما ذكره (ره) من ان الترخيص ناشىء من المصلحه فى متعلقه لا ينسجم مع كون الترخيص حكما ظاهريا، لان الحكم اذا كان ناشئا من المصلحه فى مؤدى الاماره او الاصل العملى، فهو حكم واقعي لظاهري بل هذا هو التصويب، لان المصوبه تقول بان الامارات تحدث مصلحه او مفسده فى مؤدياتها اقوى من مصلحه الواقع او مفسدته، فلذلك توجب انقلاب الواقع الى مؤدياتها فتصبح المؤديات حكما واقعييا.

الثانى ان ما هو الشايخ فى كلامه (ره) فى غير مورد، ان الحكم الواقعي فى موارد الامارات و الاصول العمليه فعلى من بعض الجهات لامن تمام الجهات، لا يرجع بالتحليل الى معنى محصل، لان فعليه الحكم مرتبطه بفعليه موضوعه فى الخارج بتمام قيوده، فان وجد الموضوع كذلك، صار الحكم فعليا من جميع الجهات، و ان لم يوجد كذلك و لو بعدم وجود بعض قيوده، لم يكن الحكم فعليا

ص: ٤٧٧

اصلاً، فاذن ما ذكره (ره) من انه فعلى من بعض الجهات دون تمام الجهات مما لامعنى له.

و اما السيد الاستاذ (ره) فقد ذكر ان كلامه مشوش، حيث انه ذكر فى مورد ان الحكم الواقعى فى موارد الامارات و الاصول العمليه شأنى، و فى مورد اخر انه انشائى، و فى مورد ثالث انه فعلى من بعض الجهات دون تمام الجهات، و قد فصل السيد الاستاذ (ره) الكلام فى كل من هذه الشقوق و الاحتمالات موسعا على ما فى تقرير بحثه، و لكن لاحاجه الى تفصيل الكلام فيها، لان الظاهر ان مقصوده من هذه التعبيرات المختلفه واحد و هو ما يظهر من مجموع كلماته فى المقام، من ان فعليه التكليف الواقعى معلقه على عدم جعل الحكم الظاهرى على خلافه، و لكن قديعبر عن هذا بالحكم الانشائى و قديعبر عنه بالحكم الشأنى و قديعبر عنه بالحكم الفعلى من بعض الجهات، و المقصود من الجميع واحد و هو ان الحكم الواقعى ليس بفعلى فى موارد الامارات و الاصول العمليه، بمعنى انه لولا الامارات و الاصول العمليه على خلافه و كان المكلف عالماً به، تنجز، و قد صرح بذلك فى مقام اخر بقوله ان التكليف الواقعى فعلى، بمعنى انه على نحو لو علم به المكلف، لتنجز عليه كسائر التكاليف الفعليه التى تنجز بالعلم بها، و كيف كان فما ذكره (ره) لا يرجع الى معنى محصل اصلاً هذا.

ثم ان المحقق العراقى (ره) قد اورد على ما ذكره صاحب الكفايه (ره) فى المقام، من ان فعليه الحكم الواقعى معلقه على عدم جعل الحكم الظاهرى الترخيصى على خلافه بما حاصله، انه لا يمكن الالتزام به، و قد افاد فى وجه ذلك ان لازم هذا تقييد الاراده الجديده الفعليه بالعلم بالحكم الواقعى و عدم الشك فيه

الذى هو موضوع الحكم الظاهرى و لادليل على هذا التقييد، لان ادله الحكم الواقعى لاتدل عليه، بل لايمكن ان تكون الاراده الجديده الفعلية مقيده بالعلم بالخطاب، و الا لزم كونها متاخره عن نفس الخطاب برتبتين، لانها متاخره عن العلم بالخطاب تاخر المشروط عن الشرط و المقيد عن القيد، و العلم متاخر عن الخطاب تاخر العلم عن المعلوم، فالنتيجه ان فعلية الاراده الجديده المقيده بالعلم متاخره عن ذات الخطاب برتبتين، و مع هذا التاخر يستحيل ان يكون تقييد الاراده الجديده الفعلية بالعلم مدلولاً للخطاب، لان مدلول الخطاب متقدم على الخطاب، فلايمكن ان يكون متاخراً عنه هذا.(1)

و للمناقشه فيه مجال، اما اولاً فلأن الاراده الجديده الفعلية فى نفس المولى ناشئه عن وجود مصلحه فى الفعل المراد، فاذا رأى المولى وجودها فيه، انقدحت اراده فى نفسه لانشاء حكم و جعله، و من الواضح ان هذه الاراده لاتكون مقيده بعلم المكلف بالخطاب، ضروره ان الخطاب متاخر عن هذه الاراده، لانها من مباديه و ناشئه من وجود مصلحه فى الفعل فى المرتبه السابقه.

و ان شئت قلت ان الاراده فى نفس المولى من مبادئ الاحكام و الخطابات الشرعيه، فلا يمكن تقييدها بعلم المكلف بها خارجاً، ضروره انها تتبع مناقشئها و عللها سعه و ضيقاً و غير قابله للتقييد بعد وجودها، باعتبار انها امر تكوينى لا اعتبارى و توجد فى النفس بوجود مباديها قهراً.

و ثانياً ان ما ذكره (ره) مبنى على الخلط بين ما هو مدلول الخطاب و ما هو متأخر عنه، لان ما هو مدلول الخطاب انما هو القضييه الحقيقيه التى اخذ موضوعها مفروض الوجود فى الخارج، و على هذا فما هو مدلول الخطاب هو

ص: ٤٧٩

فرض العلم به فى مرحله الجعل، و ما هو متاخر عن الخطاب هو العلم به واقعا وخارجا.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان بطلان ما ذكره المحقق الخراسانى (ره) فى المقام ليس من جهه ما اورده عليه المحقق العراقى (ره)، لما عرفت من ان ما اورده عليه ايضا غير تام بل من جهه اخرى كما تقدم.

الوجه الثانى: ما ذكر المحقق النائى قدس سرّه من ان المجعول فى باب الطرق و الامارات انما هو الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعبدى و الغاء احتمال الخلاف

الوجه الثانى ما ذكره المحقق النائى (ره)، من ان المجعول فى باب الطرق و الامارات انما هو الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعبدى و الغاء احتمال الخلاف، و لا يكون المجعول هناك حكما ظاهريا تكليفيا حتى يلزم محذور اجتماع المثلىن فى صورته المطابقه و اجتماع الضدين فى صورته المخالفه، و لافرق من هذه الناحيه بين موارد الامارات و موارد العلم الوجدانى، فكما انه ليس فى موارد العلم الوجدانى الاحكام الواقعي، فكذلك فى موارد الامارات، فانها ان كانت مطابقه للواقع فمنجزه له، و ان كانت مخالفه له فمعذره، فاذن لاموضوع لاجتماع المثلىن او الضدين. (1)

و الخلاصه ان محذور اجتماع المثلىن او الضدين فى موارد الامارات و الاصول العمليه الشرعيه، انما يلزم اذا كان المجعول فى مؤديات الامارات و الاصول العمليه، الاحكام التكليفيه المماثله للاحكام الواقعيه فى صورته المطابقه و المضاده لها فى صورته المخالفه.

و اما اذا كان المجعول هو طريقيه هذه الامارات و كاشفتيها و اعتبارها علما بالواقع تعبدا، فلا موضوع لهذا المحذور، اذ حينئذ لا يكون فى موارد حكم الاحكام الواقعي، فانها منجزه له فى صورته الاصابه و معذره فى صورته الخطاء كما

ص: ٤٨٠

هو الحال في العلم الوجداني.

و من هذا القبيل الاصول العمليه المحرزه كالاتصحاب وقاعدتي الفراغ و التجاوز و نحوها، فان المجعول فيها الطريقيه و الكاشفيه، غايه الامر ان الطريقيه المجعوله في باب الامارات طريقيه مرسله و مطلقه، و اما الطريقيه المجعوله في باب الاصول العمليه المحرزه، فهي ليست مرسله بل هي من حيث الجرى العملى على طبقها هذا.

مناقشه الوجه الثانى

و للمناقشه فيه مجال، اما اولاً فلما ذكرناه في محله و سوف نشير اليه انشاء الله تعالى ان الطريقيه و الكاشفيه غير مجعوله في باب الامارات، لان طريقيه الامارات الناقصه ذاتيه لها، فلا يعقل ايجادها بالجعل الشرعى، و حينئذ ان اريد بجعل الطريقيه لها الطريقيه التكوينيّه فهو غير معقول، و ان اريد بها الطريقيه الاعتباريه فهو مجرد لقلقه اللسان، لان ان يكون مرجعه الى التنزيل اى تنزيل الاماره منزله العلم في الاثر كتنجيز الواقع او تعديره.

و بكلمه انه لا يمكن الالتزام بان المجعول في باب الامارات الطريقيه و العلميه لها، فان ذلك تكويننا غير معقول، لاستحاله تأثير التشريع في التكوين و الالتزام كونه تكوينيا و هذا خلف، و اما تشريعا فهو لغو و جزاف و مجرد لقلقه اللسان بدون ان يكون مؤثرا فيها، الا ان يرجع ذلك الى التنزيل، و لكن اصحاب هذا القول قد انكروا التنزيل في باب الامارات، هذا ثبوتاً.

و اما اثباتا، فلا دليل على ذلك و لا على التنزيل، لان عمدته الدليل في هذا الباب هي السيره العقلائيه الجاريه على العمل بالامارات كاخبار الثقه و نحوها، و من الواضح ان عمل العقلاء بشى لا يمكن ان يكون جزافا و الالم يكن العمل

عملا عقلائيًا و هذا خلف، فاذن لامحاله يكون مبنيًا على نكته و تلك النكته هي اقريبه اخبار الثقة الى الواقع و أقوائيتها كشفًا من غيرها، و لهذه النكته بنى العقلاء على العمل بها دون غيرها، و اما الشارع فقد امضى هذا البناء، و يكفي في الامضاء عدم ورود الردع عن العمل بها، و على هذا فلاجعل و لامجعل في باب الامارات كما انه لاتنزىل في هذا الباب.

و الخلاصه انه على تقدير تسليم ان جعل الطريقيه و الكاشفيه لاخبار الثقة و ظواهر الالفاظ ممكن ثبوتًا، الا أنه لادليل على هذا الجعل في مقام الاثبات، فان سيره العقلاء لاتدل على الجعل اصلاً، لأنها عباره عن عملهم بهذه الامارات بملاك اقريبتها الى الواقع من غيرها ذاتًا و تكويننا لابملاك الجعل و اعتبارها علماً، و اما من قبل الشرع، فليس الا امضاء هذه السيره بدون اعتبار و جعل اى شى لها، و ينتزع من هذا الامضاء صفه الحجيه لها بمعنى المنجزيه و المعذريه، و اما سائر الادله من الكتاب و السنه التى استدل بها على حجيه الامارات، فسوف ياتى ان مفادها تقرير السيره و امضائها و تاكيدها لاتأسيس.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان المجعل في باب الامارات هو الطريقيه و الكاشفيه، الا ان مجرد الاختلاف في الحكم الظاهري و كونه من سنخ الحكم التكليفي او الوضعي لايجدى في دفع محذور التنافي بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي، لما تقدم من ان التنافي بينهما انما هو في مرحله المبادئ التى هي حقيقه الحكم و روحه، و اما الحكم الظاهري بما هو اعتبار، فلاينافي الحكم الواقعي كذلك، و على هذا فحيث انه لايمكن ان يكون جعل الطريقيه و الكاشفيه للامارات جزافاً و بلا ملاك، فلامحاله يكون ناشئاً عن الملاك، و ذلك الملاك ان

كان مضاداً لملاك الحكم الواقعي كما في صورته المخالفه، لزم اجتماع الضدين، و ان كان مماثلاً لملاكه كما في صورته الموافقه، لزم اجتماع المثليين، و هذا بلا- فرق بين ان يكون الحكم الظاهري من سنخ الحكم التكليفي او الحكم الوضعي، لانه على كلا التقديرين يكون منافيا للحكم الواقعي في مرحله المبادى، و ان لم يكن مضاداً لملاك الحكم الواقعي، فلاتنافي بينهما حينئذ لافى مرحله الجعل و الاعتبار و لافى مرحله المبادى، سواء اكانت صياغه الحكم الظاهري صياغه الحكم التكليفي ام صياغه الحكم الوضعي، لادن التنافي بينهما ليس فى الصياغه و الشكل، بل التنافي بينهما انما هو فى مرحله المبادى يعنى روح الحكم و جوهره، فاذا لافرق بين ان يكون المجعول فى باب الامارات الحكم الظاهري التكليفي لمؤدياتها، او المجعول فيه الحكم الوضعي يعنى الطريقيه و الكاشفيه، فان هذا الاختلاف لايجدى فى دفع محذور التنافي بينهما، فانه ان كان فى مرحله المبادى، فلايمكن الجمع بينهما، بلافرق بين ان تكون صياغه الحكم الظاهري صياغه الحكم التكليفي او الحكم الوضعي، و ان لم يكن، فلا مانع من الجمع ايضا بين الصياغتين.

و دعوى ان المجعول فى باب الامارات ان كان الحكم التكليفي، فهو ناشى من مباديه من المصلحه و المفسده و الاراده و الكراهه و الحب و البغض فى متعلقه، فعندئذ لامحاله يلزم محذور اجتماع الضدين او المثليين، و اما اذا كان المجعول فى باب الامارات الطريقيه و الكاشفيه، فلايلزم هذا المحذور.

مدفوعه، بان الحكم الظاهري المجعول لمؤديات الامارات و الاصول العمليه، ان كان ناشئاً من المبادى الواقعيه فى المرتبه السابقه، لزم التصويب و انقلاب الواقع الى مؤديات الامارات، و من الواضح ان المحقق النائيني (ره)

لا يقول بذلك و كذلك السيد الاستاذ (ره).

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه و الكاشفيه، الا ان ذلك لا يدفع جميع المحاذير المتوهمه فى المقام، و انما يدفع محذور لزوم اجتماع الضدين او المثلين، و لا يدفع محذور القاء المكلف فى المفسده الواقعيه او تفويت المصلحه عنه، كما لا يدفع محذور نقض الغرض، لان الاماره اذا قامت على اباحه شى و كان فى الواقع حراماً، فهى ناقضه لغرض المولى.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى ان القول بان المجعول فى باب الامارات الطريقيه، و الكاشفيه، و العلم التعبدى لا يجدى فى دفع محذور التنافى بين الحكم الواقعي و الظاهري.

الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره فى دفع محذور التنافى

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الانصارى (ره) و هو متمثل فى طريقتين:

طريق الاول الالتزام بالمصلحه السلوكيه

، بيان ذلك ان حجيه الامارات من باب السببيه تقسم الى ثلاثه اقسام:

القسم الاول: السببيه المنسوبه الى الاشاعره.

القسم الثانى: السببيه المنسوبه الى المعتزله.

القسم الثالث: السببيه التى ذكرها الشيخ (ره) و هى سببيه الاماميه [\(١\)](#).

اما القسم الاول فيمكن تفسيره الى معنيين:

الاول ان الاحكام الشرعيه تابعه للامارات القائمه عليها و لا وجود لها بقطع النظر عنها، بمعنى ان الشريعه خاليه عنها قبل ان تؤدى الامارات اليها، فكل ما ادت اليه الاماره، فهو حكم الله تعالى و مجعول من قبله فى الشريعه المقدسه و

ص: ٤٨٤

لاحكم فيها قبلها.

و غير خفى ان بطلان السببيه بهذا المعنى واضح و قياساته معه و لاحاجه الى اقامه برهان بل هو غير معقول، ضروره انه مع فرض عدم الحكم فى الواقع لا يعقل فرض قيام الاماره عليه، لان اماريتها و كاشفيتها عن الحكم تتوقف على ثبوته فى الواقع، لاستحاله فرض وجود الاماره بدون وجود ذبيها و الكاشف بدون وجود المكشوف و الطريق بدون وجود ذى الطريق.

الثانى ان الاحكام الواقعيه مجعوله فى الشريعه المقدسه لموضوعاتها فى الواقع و لكن مقيده بالعلم بها الاعم من العلم الوجدانى و التبعدى يعنى الامارات، و على هذا فاذا قامت الاماره على حكم، فان كانت مطابقه للواقع فهو فعلى لتحقيق شرطه، و ان كانت مخالفه له فلاحكم فى مؤداها، اما الحكم الواقعى المجعول الذى لم تقم الاماره عليه، فهو ليس بفعل لعدم توفر قيده وهو العلم به.

و غير خفى ان السببيه بهذا المعنى و ان كانت ممكنه ثبوتا بناء على ما ذكرناه من امكان اخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول، الا- انها باطله جزما، ضروره ان لازمها خلو الواقعه عن الحكم الشرعى الواقعى فى موارد الامارات المخالفه للواقع، و لا يمكن الالتزام بذلك مع انها مخالفه لاطلاقات الكتاب و السنه.

تفسير سببيه المعتزله

واما سببيه المعتزله، فيمكن تفسيرها باحد معنيين:

الاول: ان يقصد بها ان الاحكام الواقعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه ثابتة فى الواقع لموضوعاتها بمالها من الملاكات و لكن لامطلقا، بل مشروطه بعدم العلم

ص: ٤٨٥

بخلافها، و مع العلم بالخلاف تنتفى بانتفاء قيدها و شرطها، و على هذا فاذا ادت الاماره الى الحكم الواقعى فهو فعلى و منجز، و اذا لم تؤد اليه فلاحكم فى مؤدى الاماره، اما الحكم الواقعى المجعول فى الشريعه المقدسه، فلعدم تحقق شرطه و هو عدم العلم بالخلاف.

لا يخفى ان السببيه بهذا المعنى و ان كانت ممكنه ثبوتاً على ما قويناه، من امكان اخذ عدم العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول، الا انه باطل من جهه اخرى، و هو استلزام ذلك خلو الواقعه عن الحكم فيما اذا ادت الاماره على خلاف الحكم الواقعى، فانه لاحكم للواقع فى هذا الفرض للاحكم الواقعى لعدم تحقق شرطه، و هو عدم العلم بالخلاف، و للاحكم فى مؤداها، لعدم جعله من الاول، و هذا معنى خلو الواقعه عن الحكم، و لكن السببيه بهذا المعنى هى نفس السببيه بالمعنى الثانى المنسوبه الى الاشاعره و لذلك هذا التفسير خاطى.

الثانى: ان الاحكام الشرعيه الواقعيه ثابتة فى الواقع على موضوعاتها المقدره وجودها فى الخارج، و لكن الاماره اذا ادت الى الحكم الواقعى فهو يصبح فعلياً و منجزاً، و ان ادت الى خلاف الواقع، احدثت مصلحه فى مؤداها اقوى من مصلحه الحكم الواقعى، و بذلك انقلب الواقع الاول الى واقع ثانوى و هو مؤدى الاماره، فاذا فرضنا ان الواجب فى يوم الجمع صلاه الظهر واقعا دون صلاه الجمع، و حينئذ فاذا قامت الاماره على وجوب صلاه الجمع فى يومها، فهى تحدث مصلحه فيها اقوى من مصلحه صلاه الظهر، و بذلك انقلب وجوب صلاه الظهر التعيينى الى وجوب صلاه الجمع كذلك، و اذا قامت الاماره على

اباحه العصور العنبي المغلى قبل ذهاب ثلثيه مثلاً، فهي تحدث مصلحه فى مؤداها اقوى من مفسده الواقع، فبطبيعه الحال توجب محوها و انقلاب حرمة الى اباحتها واقعاً، و حينئذ فلا مفسده فى شربه، ولكن السببه بهذا المعنى ايضا باطله، لامن جهه استلزامه خلو الواقعه عن الحكم، بل من جهه انه مخالف لاطلاق الكتاب و السنه، فان مقتضاه ان الاحكام الواقعيه مشتركه بين العالم و الجاهل، و ايضا مخالف لادله حجيه الامارات و الاصول العمليه الشرعيه، فان تلك الادله تنص على ان الاحكام الواقعيه مشتركه بين العالم و الجاهل، لا ان حكم العالم به غير حكم الجاهل.

تفسير سببه الإماميه

و اما سببه الاماميه التى ابداهها شيخنا الانصارى (ره)، فيمكن تقريبها بان الامارات الشرعيه التى ثبتت حجيتها قد تكون مخالفه للواقع، كما اذا كان الشئ فى الواقع حراماً و الاماره قامت على اباحتها او وجوبه، او كان فى الواقع واجباً و الاماره قامت على اباحتها و عدم وجوبه او حرمة، و على هذا فحجيه الاماره على الاول، تؤدى الى القاء المكلف فى مفسده الواقع، و على الثانى الى تفويت المصلحه عنه، و حيث ان ذلك قبيح عقلاً، فاذن لا بد من الالتزام بان هناك مبرراً لذلك، و هذا المبرر متمثل فى المصلحه السلوكيه و نقصد بها ان فى سلوك الاماره و العمل بها، مصلحه يتدارك بها مفسده الواقع او المصلحه الفائتة و هى قائمه فى سلوك الاماره، و تختلف باختلاف السلوك طويلاً و قصراً من حيث الفتره الزمنيه، لان سلوكها ان كان فى تمام العمر، فمصلحه تدارك المصلحه الفائتة او الوقوع فى المفسده كذلك، و ان كان فى تمام الوقت، فتدارك مصلحه الوقت و ان كان فى اول الوقت و هو الوقت المفضل فقط، فتدارك مصلحه الوقت المفضل

فحسب، و اما مصلحه اصل الوقت، فهي باقيه و لابد من تداركها و هكذا، و قد فصل الحديث عن ذلك السيد الاستاذ (ره) على ما في تقرير بحثه فراجع.

و حيث ان الالتزام بالمصلحه السلوكيه لا يستلزم التصويب و انقلاب الواقع، لان الواقع قد ظل بحاله فلامانع منه، و قد اختار هذا المسلك المحقق النائيني (ره) تبعاً للشيخ (ره)، و على ضوء هذا المسلك يندفع الاشكال و لا يلزم من حجيه الامارات و التعبد بها محذور تفويت المصلحه او الالقاء في المفسده بعد فرض تداركها بالمصلحه السلوكيه هذا.

إيراد السيد الأستاذ علي الشيخ الأنصاري قدس سره

و قد اورد على هذا المسلك السيد الاستاذ (ره) بتقريب ان هذا المسلك يستلزم التصويب و انقلاب الواقع بشكل اخر، و ذلك لاین سلوك الاماره اذا كان مشتملاً على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع الفائته او الوقوع في المفسده، فلا يعقل ان يكون الوجوب الواقعي تعيينياً و متعلقاً بالواقع بحده، بل لابد حينئذ من الالتزام بان الواجب هو الجامع بين سلوك الاماره و الواقع، لان مصلحه الواقع اذا كانت متداركه بالمصلحه السلوكيه، لم يكن المكلف مأموراً بالواقع تعيينياً، باعتبار ان استيفاء مصلحه الواقع كما يمكن بالاتيان به، كذلك يمكن بسلوك الاماره المخالفه للواقع، فاذا امكن للمكلف استيفاء مصلحه الواقع و تداركها باحد امرين، اما باتيانه او بسلوك الاماره، فبطبيعته الحال يكون الواجب هو الجامع بينهما بنحو التخيير، و قد ذكرنا في مبحث الواجب التخييري ان مرجع وجوبه الى وجوب الجامع بين فردين او افراد لا- الى وجوبين مشروطين او وجوبات مشروطه، و على هذا الاساس فمن قامت عنده اماره على خلاف الواقع و كان جاهلاً به، فيكون تكليفه غير تكليف العالم به او

الجاهل بدون ان تقوم اماره عنده على خلاف الواقع، لان التكليف الواقعي

بالنسبه الى الاول، متعلق بالجامع بين الواقع و سلوك الاماره بنحو التخيير، و اما التكليف الواقعي بالنسبه الى الاخيرين، فهو متعلق بالواقع تعيينا، فاذن لا يكون الحكم الواقعي مشتركا بين العالم بالواقع و الجاهل به الذي قامت الاماره عنده على الخلاف.

و قد استدل (ره) على بطلان ذلك بامرین:

الاول: بالاجماع المدعى في كلمات الاصحاب على بطلان التصويب بكافه اشكاله.

الثاني: الروايات الداله على اشتراك الاحكام الواقعيه بين العالم و الجاهل (1) و لنا في المقام تعليق على ما ذكره السيد الاستاذ (ره)، و تعليق على ما افاده شيخنا الانصاري (ره).

اما الاول فهنا تعليقان: الاول على اصل اشكاله (ره) على القول بالمصلحه السلوكيه، الثاني على دليله في المقام.

تعليق على السيد الأستاذ قدس سرّه

اما التعليق الاول، فلان اماريه الاماره متقومه باحتمال اصابته للواقع و احتمال عدم اصابته له

، سواء اكان الاحتمالان متساويين ام كان احدهما اقوى من الاخر، و على كل تقدير فاماريه الاماره الظنيه تتوقف ذاتا و حقيقه على هذين الاحتمالين، و من الواضح ان هذين الاحتمالين لا يمكن الا بافتراض وجود واقع في المرتبه السابقه لكي يحتمل اصابه الاماره له و عدم اصابته له.

و بكلمه ان اماريه الاماره في المقام متوقفه على انحفاظ الواقع بحده التعيني و عدم تبدله من الوجوب التعيني الى الوجوب التخييري، و الالزم من فرض

ص: ٤٨٩

وجود الاماره عدم وجودها، فاذا فرض ان الواجب فى الواقع صلاه الظهر، فلا- محاله يكون المجعول لها الوجوب التعينى، و الاماره قد تكون مطابقه للواقع وقد تكون مخالفه له، و من الواضح ان اماريه هذه الاماره تتوقف على انحفاظ الواقع و هو الوجوب التعينى لصلاه الظهر فى الواقع، باعتبار ان اماريتها متقومه باحتمال الاصابه و احتمال عدم الاصابه له، فلو كانت هذه الاماره موجبه لتبدل الوجوب التعينى الى الوجوب التخيرى فيه المتعلق بالجامع بينه و بين سلوك الاماره، لزم من فرض وجود الاماره على الواقع عدم وجودها، و من فرض قيامها عليه عدم قيامها، فان معنى وجودها على الواقع و قيامها عليه، ان الواقع ثابت و محفوظ فى المرتبه السابقه، و معنى انها توجب تبدل الواقع و انتفائه، ان الواقع غير محفوظ، فاذا لم يكن محفوظاً، فالاماره لم تقم عليه.

و الخلاصه ان قيام الاماره على الواقع على ضوء هذا المسلك يوجب انتفائه و محوه، و مع انتفاء الواقع ينتفى قيام الاماره عليه، لانه فرع كون الواقع ثابتاً و محفوظاً فى المرتبه السابقه، و هذا معنى انه يلزم من فرض قيامها على الواقع فرض عدم قيامها عليه، و من الواضح ان كلما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل، و على هذا فالاماره فى المقام يستحيل ان تؤدى الى انقلاب الواقع و تبديله من الوجوب التعينى الى الوجوب التخيرى، والالزم من فرض وجودها على الواقع عدم وجودها عليه و هو محال، فاذا نبقى الواقع على حاله، فاذا فرضنا ان الواجب فى يوم الجمعه صلاه الظهر دون صلاه الجمعه، و حينئذ فاذا قامت اماره

على وجوبها و اتى بها المكلف، فقد استوفى مصلحتها و بذلك تسقط عن ذمته و لاموضوع عندئذ للمصلحة السلوكيه. و اما اذا قامت اماره على وجوب صلاه الجمعه، فهى لم تحدث مصلحه فيها كما هو المفروض، و صلاه الجمعه باقيه على عدم وجوبها كما كانت قبل قيام الاماره عليها، غايه الامر ان المصلحه فى سلوكها و العمل بها لتدارك مصلحه صلاه الظهر، فاذا استوفاهها بسلوكها، فقد تدارك مصلحه صلاه الظهر و بذلك تسقط عن ذمته، و نتيجه ذلك ان لصلاه الظهر مصلحتين طوليتين: الاولى المصلحه القائمه بها مباشره، الثانيه المصلحه القائمه بسلوك الاماره المخالفه لها، فان باستيفائها تسقط صلاه الظهر عن ذمه المكلف من جهه ان استيفانها استيفانها لمصلحتها، و اما انهما طوليتان، فلان المكلف مادام متمكنا من استيفاء الاولى و هى مصلحه الواقع، فلا تصل النوبه الى الثانيه بل لاموضوع لها، و اما اذا لم يتمكن من استيفانها، فتصل النوبه الى الثانيه، و هذا معنى انها فى طول الاولى.

فالتتيجه ان على السيد الاستاذ (ره) اشكالين:

الاول: ان الاماره المخالفه للواقع لو كانت موجبه لتبديل الواقع، لزم من فرض وجود الاماره عدم وجودها.

الثانى: ان المصلحه السلوكيه فى طول مصلحه الواقع و انما هى لتداركها، و لهذا تتوقف على بقاء الواقع و انحفاظه بحدده، على اساس ان هذه المصلحه انما هى فى الاماره المخالفه للواقع، فاذن اتصاف هذه الاماره بوصف المخالفه منوط بثبوت الواقع و انحفاظه بحدده، فاذا لم يكن هنا واقع، فلا تتصف هذه الاماره بهذا الوصف، و عليه فلاموضوع للمصلحة السلوكيه، لان موضوعها الاماره المخالفه و هى غير موجوده، و من هنا لا يمكن ان يكون سلوك الاماره المخالفه عدلا للواجب الواقعي، لانها فى طولها، و لهذا لا يعقل ان تكون رافعه له، و الا لزم

الى هنا قد تبين ان الالتزام بالمصلحه السلوكيه لا يستلزم التصويب فى عالم الاعتبار و الجعل، و انما يستلزم التوسع فى دائره المبادئ للحكم الواقعى، و لا تستلزم هذه التوسع، توسعه فى عالم الجعل و التشريع حتى لا يمكن.

و الخلاصه ان للحكم الواقعى مصلحتين طويلتين، لان المصلحه السلوكيه فى طول مصلحه الواقع، فان كان المكلف متمكنا من الايتان بالواقع و استيفاء مصلحته، انتقت المصلحه السلوكيه بانتفاء موضوعها و ان كان جاهلا بالواقع، بان قامت الاماره على خلافه، فمصلحه سلوكها تتدارك مصلحه الواقع، و نتيجه ذلك ان استيفاء كل من المصلحتين، موجب لسقوط الواقع عن ذمه المكلف.

واما التعليق الثانى، فلان كلا الدليلين غير تام:

اما امر الاول و هو الاجماع

اما الاول و هو الاجماع، فقد ذكرنا غير مره انه لا يمكن الاعتماد على الاجماع فى شى من المسائل الفقهييه، لان الاجماع فى نفسه لا يكون حجه، فحجتيه مرتبطه بكشفه عن قول المعصوم (ره)، و من الواضح ان كشفه عنه منوط باحراز وصوله الينا يداً بيد و طبقه بعد طبقه من زمن المعصومين (ره)، و لا طريق لنا الى احراز ذلك فى شى من المسائل الفقهييه التى ادعى فيها الاجماع على تفصيل ذكرناه فى محله، هذا اضافه الى ان الاجماع المدعى فى المقام معلوم المدرك ولهذا لاقيمه له.

الأمر الثانى: عدم ورود اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل فى الأخبار

واما الامر الثانى، فلم يرد فى لسان الروايات ان الاحكام الواقعيه مشتركه بين العالم و الجاهل و لو فى روايه واحده فضلا عن الروايات الكثيره المتواتره كما ادعاه شيخنا الانصارى (ره) (1)، و لعله اراد بالروايات الداله على

ص: ٤٩٢

ذلك، ادله حجيه الامارات و الاصول العمليه الشرعيه، لانها واضحه الدلاله على ان الاحكام الواقعيه مشتركه بين العالم و الجاهل، هذا اضافته الى انه يكفى لذلك اطلاقات الكتاب و السنه.

و اما الثانى و هو التعليق على ما ذكره شيخنا الانصارى (ره) من الالتزام بالمصلحه السلوكيه، فلان سلوك الاماره و العمل بها عباره عن الاتيان بمؤداها، فاذا اتى به فقد سلكها و عمل بها، ضروره انه لا واقع لسلوك الاماره و العمل بها الا الاتيان بمؤداها، فاذن سلوكها عنوان للاتيان به، فاذا اتى به، صدق انه سلك الاماره و عمل بها، و على هذا فالمصلحه السلوكيه هي المصلحه القائمه بمؤداهما بعنوان ثانوى و هو عنوان سلوك الاماره، و الا فلا يعقل قيام المصلحه بنفس السلوك، اذ لا واقع له ما عدا الاتيان بالمؤدى، فاذن بطبيعته الحال تترتب المصلحه على الاتيان به بعنوان ثانوى و هو عنوان سلوك الاماره، و على ضوء هذا فاذا قامت الاماره على وجوب صلاه الجمعه فى يومها و كان الواجب فى الواقع فى ذلك اليوم صلاه الظهر، كان المصلحه فى سلوكها، و من الواضح ان سلوكها عباره عن الاتيان بصلاه الجمعه فى يومها، بداهه انه لا يعقل سلوك الاماره بدون الاتيان بمؤداها، فاذن سلوك الاماره عنوان للاتيان به، و المصلحه السلوكيه مترتبه عليه، و لا مانع فى نفسه من أن تكون صلاه الظهر واجبه بعنوانها الاولى و صلاه الجمعه واجبه بعنوانها الثانوى و لامضاده بينهما بمالهما من المبادى، و لكن بما انا نعلم من الخارج ان الواجب فى الشريعه المقدسه فى كل يوم خمس صلوات لا اكثر، فبطبيعته الحال نعلم ان صلاه الجمعه لا يمكن ان تكون واجبه واقعاً على من قامت الاماره عنده على وجوبها، و الا لزم ان تكون كلتا

الصلاتين واجبه عليه واقعا في يوم الجمعة و هو خلاف الضروره، فاذن لابد من الالتزام بالتصويب و انقلاب الواقع الى المودى، لان اشتمال صلاه الجمعة على مصلحه ملزمه بعنوان ثانوى، يؤدى لامحاله الى انقلاب الوجوب التعيينى لصلاه الظهر بحدها الشخصى الى الوجوب التعيينى لصلاه الجمعة بعنوان ثانوى، و هذا الانقلاب غير الانقلاب الذى ذكره السيد الاستاذ (ره) و هو انقلاب الوجوب التعيينى للواقع الى الوجوب التخيري للجامع بينه و بين سلوك الاماره، و ما ذكرناه من المحذور اللازم من الالتزام بالانقلاب الذى ذكره السيد الاستاذ (ره) غير لازم من الالتزام بالانقلاب الذى ذكرناه، فان الواقع على ما ذكرناه محفوظ، غايه الامر ان الاماره القائمه على خلافه، توجب تبديله الى واقع بعنوان ثانوى و هو مؤداها.

و ان شئت قلت ان الانقلاب الاول مبنى على ان يكون سلوك الاماره عدلاً للواقع، و هذا انما يتصور فيما اذا كان الواقع محفوظاً، و المفروض ان سلوك الاماره رافع للواقع، فاذن يلزم من فرض كون سلوك الاماره عدلاً له عدم كونه عدلاً له، و اما الانقلاب الثانى فهو مبنى على ان الاماره المخالفه للواقع تحدث مصلحه فى مؤداها بعنوان ثانوى و هو عنوان سلوكها، و بذلك ينقلب الواقع الاولى الى الواقع الثانوى، لاي معنى جعل المؤدى عدلاً للواقع، فانه يتوقف على ان يكون الواقع الاولى محفوظاً بحده، و لهذا لا يلزم المحذور المذكور من الانقلاب الذى ذكرناه. و لكن لاشبهه فى بطلان هذا التصويب ايضاً، لانه مخالف للكتاب و السنه من جهه، و ادله حجه الامارات و الاصول العمليه الشرعيه من جهه اخرى، فانهما تدلان على ان الاحكام الواقعيه مشتركه بين العالم و

الجاهل، و لا يمكن القول بان للعالم حكماً في الشريعة المقدسه و للجاهل حكماً آخر فيها، لانه مخالف للضروره هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان الاماره اذا قامت على اباحه العصير العنبى المغلى قبل ذهاب الثلثين مثلاً و كان فى الواقع حراماً، ففى مثل ذلك يكون العصير العنبى المغلى مشتمل على مصلحه بعنوان ثانوى و هو عنوان سلوك الاماره، و اتباعها على ضوء هذا المسلك و هى تتطلب اباحته، بينما هو بعنوانه الاولى مشتمل على مفسده ملزمه تتطلب حرمة، و من الواضح انه لا يمكن اجتماع المصلحه و المفسده و الاراده و الكراهه و الحب و البغض فى شى واحد وجوداً فى الخارج، و هو العصير العنبى المغلى قبل ذهاب ثلثيه و ان كانت المصلحه القائم به بعنوان ثانوى، الا- انه لا- اثر له، لانه عنوان و مرآه لواقع العصير العنبى المغلى، و لا يمكن الجمع بين هذه المبادئ فى شى واحد و لو بعنوانين مختلفين اذا كان المعنون واحداً وجوداً.

نعم قد يقال كما قيل انه يمكن الجمع بين حكيم متضادين فى شى واحد بعنوانين مختلفين، على اساس ما قيل فى مبحث اجتماع الامر و النهى من انه يكفى فى جواز اجتماعهما فى شى واحد تعدد العنوان، بتقريب ان متعلق الاحكام الشرعيه هو المفاهيم و العناوين فى عالم الذهن، حيث انها امور اعتباريه لاوجود لها فى الخارج، فلا يمكن ان يكون متعلقها و مصبها الموجود الخارجى، و على هذا فالوجوب و الحرمة لايجتمعان فى شى واحد، لانه الوجوب تعلق بعنوان فى عالم الاعتبار و الذهن، و الحرمة تعلق بعنوان اخر فى هذا العالم، فاذن يكون متعلق احدهما غير متعلق الاخر، و بما ان الاحكام الشرعيه متعلقه

بالعناوين و المفاهيم فى عالم الاعتبار و الذهن بنحو المعرفيه المشيريه المحضه الى الخارج، فيكون الخارج مطلوباً بالعرض
لأبالات، لأن ما هو مطلوب بالذات هو العنوان فى الذهن، و اما المعنون فى الخارج فهو مطلوب بالعرض، و على هذا فيكون
اتصاف المعنون فى مورد الاجتماع بالمطلوبيه و المحبوبيه و المبغوضيه انما هو بالعرض و المجاز، لأن المطلوب و المحبوب
بالذات انما هو العنوان و المفهوم فى عالم الذهن، لأنه متعلق التكليف لا المعنون فى عالم الخارج، فلذلك لا مانع من اجتماع
الامر و النهى فى شى واحد اذا كان الاجتماع بعنوانين مختلفين كالصلاه و الغضب و نحوهما، و على هذا الاساس فلا مانع فى
المقام من ان يكون العصير العنبى المغلى قبل ذهاب الثلثين حراماً بعنوان اولى و مباحاً بعنوان ثانوى، و لا يلزم محذور الجمع بين
الضدين، لأن المعنون فى مورد الاجتماع ليس متعلقاً لها حتى يلزم محذور الجمع بين الضدين بل متعلقهما العنوان و هو متعدد
هذا.

و الجواب ان هذه المحاولة خاطئه جداً، لأنه ان اريد بالحكم مجرد وجوده الاعتبارى الذى لا واقع له الا فى عالم الاعتبار و
الذهن، فيرد عليه ان الحكم بهذا المعنى لا يكون مضاداً لحكم اخر كذلك او مماثلاً له، لأن التضاد و التماثل لا يتصور فى الامور
الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها ماعدا وجودها فى عالم الاعتبار و الذهن، و لهذا لا قيمه للحكم بمعنى الاعتبار بما هو اعتبار
و لا اثر له.

و ان اريد به الحكم الحقيقى و هو الحكم بماله من المبادئ كالمصلحه و المفسده و الاراده و الكراهه و الحب و البغض، على
اساس ان حقيقه الحكم و روحه ملاكه، فلا يمكن اجتماعهما فى شى واحد و لو بعنوانين مختلفين، لأن الحكم بما هو اعتبار و
ان كان معروضه العنوان و هو الموجود فى عالم الاعتبار و الذهن، الا ان

معروض مباديه واقع المعنون فى مورد الاجتماع بالحمل الشايح، و من الواضح انه لايمكن اجتماع المصلحه و المفسده فى شى واحد و كذلك الاراده و الكراهه و الحب و البغض، و بكلمه ان معروض مبادى الاحكام الشرعيه التى هى حقيقتها و روحها انما هو واقع المعنون فى الخارج، فاذا كان المعنون فيه واحداً ذاتاً و وجوداً، فلا يعقل اجتماع المفسده مع المصلحه فيه و الاراده مع الكراهه و الحب مع البغض، و لا- اثر لتعدد العنوان، لانه المناط انما هو بالمعنون، فاذا كان واحداً وجوداً و ماهيه، فيستحيل اجتماع المصلحه و المفسده فيه و كونه متعلقاً للاراده و الكراهه معاً و الحب و البغض كذلك.

و على هذا فحيث ان المعنون فى المقام واحد ذاتاً و وجوداً فى الخارج و هو العصور العنبى المغلى قبل ذهاب الثلثين، فلا يعقل كونه مجعماً للمفسده و المصلحه معاً و متعلقاً للاراده و الكراهه و الحب و البغض و ان كان تعلق الحرمة به بعنوان و الاباحه بعنوان اخر، و لهذا قلنا انه لايكفى لرفع غائله اجتماع الامر و النهى فى شى واحد، تعدد العنوان اذا كان المعنون واحداً وجوداً و ماهيه فى مورد الاجتماع.

عدم المساعده على المصلحه السلوكيه

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان ما ذكره شيخنا الانصارى (ره) من ان الالتزام بالمصلحه السلوكيه لايستلزم التصويب، لايمكن المساعده عليه، لما مر من ان الاماره اذا احدثت مصلحه فى سلوكها، فقد ادت الى انقلاب الواقع و انحصاره فى مؤداها و هو تصويب باطل، و اما اذا لم يؤد الى انقلاب الواقع، فيلزم التضاد بين الاحكام الظاهريه و الاحكام الواقعيه فى مرحله المبادى و هو لا يمكن.

الطريق الثانى: فى دفع محذور الاجتماع

الطريق الثانى، ان الحكم الظاهرى حيث انه فى طول الحكم الواقعى و متأخر عنه بمرتبتين، لانه متأخر عن الشك فى الحكم الواقعى من باب تأخر الحكم عن موضوعه، و الشك متأخر عن الحكم الواقعى من باب تأخر الشك عن متعلقه، فلا ينافى الحكم الواقعى و لا يجتمع معه فى رتبه واحده.

الجواب عن هذا الطريق من وجوه

و الجواب ان هذا الطريق غير تام من وجوه:

الوجه الاول، ان الحكم الظاهرى و ان كان متأخرا عن الشك فى مرحله الجعل، باعتبار انه ماخوذ فى موضوعه فى هذه مرحله، الا ان هذا التأخر لايجدى فى دفع محذور اجتماع الضدين فى مرحله المبادى، فاذا قامت الاماره على وجوب شى و كان ذلك الشى فى الواقع حراما، فحينئذ و ان كان الحكم الظاهرى بما هو اعتبار فى طول الحكم الواقعى فى مرحله الجعل، الا ان التنافى بينهما ليس فى هذه مرحله، ضروره انه لامنافاه و لامضاده بينهما بما هما امران اعتباريان، و انما المضاده و المنافاه بينهما فى مرحله المبادى، على اساس ان جعل الوجوب الظاهرى لمؤدى الاماره، كاشف عن وجود مصلحه ملزمه فيه، و المفروض انه مشتمل على مفسده ملزمه، فاذن يلزم اجتماع المصلحه و المفسده فى شى واحد و كونه متعلقا للاراده و الكراهه و الحب و البغض فى نفس المولى فى آن واحد، و كل ذلك مستحيل.

الوجه الثانى، انه لا يماثر لكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى رتبه مع تقارنهما زمانا، لان الضدين لا يجتمعان فى شى واحد فى زمن فارد و ان كان احدهما متقدما على الاخر رتبه، و عليه فالحكم الظاهرى و ان كان فى طول الحكم الواقعى رتبه، الا انه مقارنة معه زمنا و مع التقارن لا يجوز اجتماعهما فى شى واحد.

و ان شئت قلت، ان الحكم الظاهري و ان قلنا انه في طول الحكم الواقعي، الا ان الطويله في الرتبه لاتدفع غائله التضاد بينهما، لان اجتماع الضدين في زمن واحد مستحيل و ان كان احدهما متقدما على الاخر رتبه، ضروره انه لا اثر للتقدم الرتبي بعد تقارنهما زمانا، و النكته في ذلك ان استحاله اجتماع الضدين او النقيضين انما هي في عالم الخارج في زمن واحد، و اما عالم الرتبه فهو انما يكون من تحليلات العقل، فلاواقع موضوع له في الخارج و لاموطن له الا عالم العقل و هو عالم التحليلات لاعالم الواقعيات و الازمان، مثلا- يحكم العقل بان العله متقدمه على المعلول رتبه قضاء لحق العليه، بينما لا-يحكم بان عدم العله متقدم على المعلول كذلك مع انه في رتبه العله، لان حكم العقل بذلك بحاجة الى ملاك و لايمكن ان يكون جزافاً، و على هذا فلو كانت مضاده بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي، فيستحيل اجتماعهما في شى واحد، و ان كان الاول في طول الثاني رتبه بعد تقارنهما زماناً.

الوجه الثالث، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان تعدد الرتبه يدفع محذور اجتماع الضدين، الا انه لايدفع محذوراً آخر يلزم من جعل الحكم الظاهري لمؤديات الامارات و هو القاء المكلف في المفسده او تفويت المصلحه، فاذا قامت الاماره على اباحه العصير العنبي المغلى و كان في الواقع حراما، فتؤدى الى الالقاء في المفسده، و اذا قامت على اباحه شى و كان في الواقع واجبا، فتؤدى الى تفويت المصلحه و كلاهما قبيح، فلهذا لايمكن التبعيد بالامارات الظنيه و جعل الحجيه لها.

الى هنا قد تبين ان هذا الطريق لا يحل المشكله ايضا و لايمكن الالتزام به، هذا من ناحيه.

اشكال آخر على هذا الطريق

و من ناحيه اخرى قد اشكل جماعه من الاصوليين على هذا الطريق بشكل

آخر، و حاصل هذا الاشكال هو ان الحكم الظاهري و ان كان في طول الحكم الواقعي و ليس في مرتبته، باعتبار ان الشك فيه ماخوذ في موضوع الحكم الظاهري، فلا- يعقل ان يكون في مرتبته، الا ان الحكم الواقعي على اساس انه ثابت للعالم و الجاهل معا، فيكون موجوداً في مرتبه الحكم الظاهري، فحينئذ يلزم محذور وقوع المصاده و المنافاه بينهما في هذه المرتبه، و نظير ذلك كثير، مثلاً المعلول لا يكون في مرتبه العله الا ان العله موجوده في مرتبه المعلول، فلذلك يستحيل اجتماعهما في شى واحد من جهه واحده و هكذا.

المناقشه في هذا الإشكال

وللمناقشه فيه مجال.

اما اولاً فلا ين الحكم الواقعي لا-يمكن ان يكون في مرتبه الحكم الظاهري، لانه ليس ثابتاً للشاك و الجاهل بعنوانه كالحكم الظاهري حتى يكون في مرتبته، بل هو ثابت للجامع بين العالم و الجاهل و غير ثابت للعالم بعنوانه و لالجاهل و الشاك كذلك، غايه الامر قد يعرض الشك فيه في المرتبه المتأخره و قد يعرض العلم به كذلك، و لا-يمكن ثبوته للشاك بعنوانه كالحكم الظاهري، و الا لم يكن حكماً واقعياً و هذا خلف.

و ان شئت قلت ان الكلام ليس في اخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول، و اخذ الشك فيه في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول حتى يكون الحكم ثابتاً للعالم بعنوانه و للشاك كذلك، بل الكلام في الحكم الواقعي في مقابل الحكم الظاهري الثابت للشاك في الحكم الواقعي، و المفروض ان الحكم الواقعي مجعول للمكلف البالغ القادر العاقل و هو جامع بين العالم و الجاهل، و قد ينطبق على العالم في الخارج و قد ينطبق على الجاهل فيه، بينما الحكم الظاهري مجعول للشاك بعنوانه، لفرض ان الشك ماخوذ

فى موضوعه، و عليه فلا يكون الحكم الواقعى ثابتا فى مرتبه الحكم الظاهرى فى عالم الجعل.

و اما فى عالم المجمعول، و هو عالم فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج فايضاً كذلك، لائن الحكم الواقعى منطبق على الشاك فى الخارج لكن لابما هو شاك، بل بما هو مكلف بالغ عاقل قادر فى المرتبه السابقه، فاذن لا يكون الحكم الواقعى منطبقاً على الشاك بما هو شاك و لا فلازمه ان الشك ماخوذ فى موضوعه فى مرتبه الجعل و هو خلف.

و بكلمه انه لاشبهه فى ان الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى مجتمعان فى زمن واحد، فكما ان الحكم الواقعى فى زمن الحكم الظاهرى، فكذلك الحكم الظاهرى فى زمن الحكم الواقعى، و هذا ليس محل الكلام، و محل الكلام انما هو فى عالم الرتب، بدعوى ان الحكم الظاهرى لا يكون فى مرتبه الحكم الواقعى، و اما الحكم الواقعى فهو فى مرتبه الحكم الظاهرى.

و هذه الدعوى لاترجع الى معنى معقول، اذ كما ان المعلول بحده ليس فى مرتبه العله و لا يجتمع معها، كذلك العله ليست فى مرتبه المعلول و لاتجتمع معه فى مرتبه، بدها ان مرتبه العله متقدمه على مرتبه المعلول، فكيف يعقل اجتماعها معه فى مرتبه، و امّا فى الزمان، فيجتمع كل منهما مع الاخر فى زمان واحد، فكما ان العله تجتمع مع المعلول فى زمانه، فكذلك المعلول يجتمع مع العله فى زمانها.

فالتتيجه فى نهايه المطاف ان العله و المعلول لاتجتمعان فى مرتبه واحده، ضروره ان مرتبه العله غير مرتبه المعلول، فلا يعقل ان تكون العله ثابتة فى مرتبه المعلول، و الا لزم تاخرها عن نفسها، بينما تجتمعان فى زمن واحد، فكما ان العله

موجوده في زمن المعلول، فكذلك المعلول موجود في زمن العله لانهما متعاصران زمانا لارتبه.

وثانيا ان ملاك تاخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي ليس تاخره عن الشك في عالم الذهن، لان الشك لا يكون متاخراً عن المشكوك بالذات، فانه عينه و الاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار، و من الطبيعي ان شيئاً واحداً لا يعقل ان يكون متاخراً عن نفسه، كما انه لا يكون متاخراً عن المشكوك بالعرض، باعتبار انه لا يتوقف عليه في الواقع، و ان كان متوقفاً عليه بنظر الشاك، بل تاخره عن الشك انما هو في عالم الجعل و الاعتبار، على اساس ان المولى اخذه مفروض الوجود في المرتبه السابقه ثم جعل الحكم الظاهري عليه، و قدمر انه ليس محل الكلام في المقام، فان محل الكلام انما هو في امكان جعل الشارع الحكم الظاهري في مؤديات الامارات و الاصول العمليه على خلاف الحكم الواقعي، بمعنى ان الشارع فرض الشك في الحكم الواقعي لشيء اولاً ثم جعل الحكم الظاهري له مقيداً بالشك في حكمه الواقعي، و حينئذ فالحكم الظاهري و ان كان متفرعاً على الحكم الواقعي و في طوله في مرتبه الجعل، الا انه لا طويه بينهما في مرحله المبادئ كالمصلحه و المفسده الواقعتين و الاراده و الكراهه و الحب و البغض، لان معروض المصلحه و المفسده الفعل الخارجي، و معروض الاراده و الكراهه و الحب و البغض نفس المولى، فاذن تقع المضاده و المنافاه بينهما في مرحله المبادئ، لاستحاله اجتماع المصلحه و المفسده في شيء واحد وجوداً و ماهيه و ان كان بعنوانين مختلفين و كذلك الاراده و الكراهه و الحب و البغض.

محصل ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق الخراساني (ره) في المقام يرجع الى امرين:

ص: ٥٠٢

الاول ان الحكم الظاهري متاخر عن الحكم الواقعي و لم يكن في مرتبته، و اما الحكم الواقعي فيكون في مرتبه الحكم الظاهري.
الثاني ان تعدد المرتبه يكفي في رفع غائله اجتماع الضدين او النقيضين، و لكن قدظهر بوضوح ان كلا الامرين خاطى و لاواقع موضوعى.

اما الامر الاول، فلانهما بلحاظ الزمان متعاصران و مجتمعان في زمان واحد، و اما بلحاظ المرتبه، فيستحيل اجتماعهما في مرتبه واحده.

و اما الامر الثاني، فلان تعدد المرتبه لايجدى في دفع محذور اجتماع الضدين او النقيضين اذا كانا متقارنين زمانا، هذا اضافه الى ان تعدد المرتبه بينهما انما هو في مرحله الجعل لا في مرحله المبادى، و المضاده و المنافاه انما هي في مرحله المبادى.

تفسير المحقق النائيني قدس سره الطويله بين الحكم الظاهري و الواقعي

و من ناحيه ثالثه ان المحقق النائيني (ره) قدقام بتفسير الطويله بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي بشكل اخر، و هو ان معنى كون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي انه لولاه لم يكن جعل الحكم الظاهري، و عليه فيستحيل ان يكون الحكم الظاهري مانعا عن الحكم الواقعي، ضروره انه يلزم من مانعيته للحكم الواقعي مانعيته عن وجود نفسه، و من الواضح ان الشى لايعقل ان يكون مانعاً عن وجود نفسه، و الا-لزم من فرض وجوده عدمه و هو مستحيل، و على هذا فلامضاده بين الاحكام الظاهريه و الاحكام الواقعيه، لان الاولى متفرعه على الثانيه و متوقفه عليها، فكيف تكون مضاده لها.(1)

و لكن هذا التفسير ايضاً غير صحيح، اما اولاً فلانه لايدفع محذور لزوم التضاد و التنافى بين الاحكام الواقعيه و الاحكام الظاهريه، و ذلك لان استحاله

ص: ٥٠٣

مانعيه الاحكام الظاهريه عن الاحكام الواقعيه لاتمنع عن كونها مضاده لها، لان وجود احد الضدين لا يكون مانعاً عن وجود الضد الاخر، و الا لزم كون عدمه من اجزاء العله التامه لوجوده، لان عدم المانع جزء اخير للعله التامه، فاذا كان احد الضدين موجوداً، كان عدم وجود الضد الاخر مستنداً الى عدم مقتضيه لا الى وجود المانع و هو وجود الضد الاخر.

و على هذا فالاحكام الظاهريه و ان كانت مضاده للاحكام الواقعيه، ولكنها يستحيل ان تكون مانعه عنها بان يكون عدمها من اجزاء علتها التامه، على اساس استحاله كون احد الضدين مانعا عن وجود الضد الاخر، و حيث ان الاحكام الواقعيه مجعوله فى الشريعه المقدسه للاشياء بعناوينها الاوليه، فيكون عدم وجود الاحكام الظاهريه لها بعناوينها الثانويه مستند الى عدم المقتضى لها لالى وجود المانع و هو الاحكام الواقعيه، فالنتيجه ان هذا التفسير لايعالج مشكله التضاد و التنافى بينهما، و حل هذه المشكله انما هو برفع جذور التضاد بينهما، و هذا التفسير لايرفع جذوره.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان جعل الاحكام الظاهريه للاشياء بعناوينها المشكوكه متفرع على جعل الاحكام الواقعيه لها بعناوينها الاوليه فى المرتبه السابقه و متوقف عليه، فمع ذلك لايمكن جعل الاحكام الظاهريه لها، باعتبار انها مضاده للاحكام الواقعيه فى المرتبه السابقه، فمع وجودها فى الواقع و جعلها، فلايمكن جعل الاحكام الظاهريه، و الا لزم اجتماع الضدين و هو مستحيل، فاذن لايمكن جعل الاحكام الظاهريه.

و الخلاصه ان جعل الاحكام الظاهريه كما لايمكن بقطع النظر عن جعل الاحكام الواقعيه، كذلك لايمكن مع فرض جعلها و ثبوتها فى الواقع، اما عدم

امكان جعلها على الاول، فهو من جهه عدم الموضوع لها، و اما على الثانى، فهو من جهه لزوم اجتماع الضدين فى شى واحد فى مرحله المبادئ.

الطريق الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سرّه

الطريق الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ (ره) و اليك نصه:

و التحقيق فى دفع الاشكال ان يقال، ان الاحكام الشرعيه لامضاده بينها فى انفسها، اذا لحكم ليس الا الاعتبار اى اعتبار شى فى ذمه المكلف من الفعل او الترك كاعتبار الدين فى ذمه المديون عرفا و شرعا، و لذا عبر فى بعض الاخبار عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين كما فى قوله (عليه السلام) ان دين الله احق ان يقضى، و من الواضح عدم التنافى بين الامور الاعتباريه، و كذا لاتنافى بين ابرازها بالالفاظ، بان يقول المولى افعل كذا او لاتفعل كذا كما هو ظاهر، و انما التنافى بينها فى مورد المبدأ و المنتهى، و المراد بالمبدأ ما يعبر عنه بعلة الحكم، مسامحه من المصلحه و المفسده كما عليه الاماميه و المعتزله، او الشوق و الكراهه كما عليه الاشاعره المنكرين لتبعيه الاحكام للمصالح و المفاسد، و المراد من المنتهى مقام الامتثال.

و اما التنافى من حيث المبدأ، فلانه يلزم من اجتماع الحكامين كالوجوب و الحرمة مثلا، اجتماع المصلحه و المفسده فى المتعلق بلا كسر و انكسار و هو من اجتماع الضدين و لاشكال فى استحالته، و كذا الحال فى اجتماع الترخيص مع الوجوب او الحرمة، فانه يلزم اجتماع وجود المصلحه عدم وجودها فى شى واحد او وجود المصلحه الملزمه و عدم وجودها كذلك و هو من اجتماع النقيضين المحال.

و اما التنافى من حيث المنتهى، فلعدم تمكن المكلف من امتثال كلا التكليفين

كما هو ظاهر، فيقع التنافي و التضاد في حكم العقل بلزوم الامتثال، و يلزم ان يحكم العقل بالفعل امتثالا للوجوب و ان لا يحكم به للاباحه، و كذا يلزم ان يحكم بالترك امتثالا للحرمة و ان لا يحكم به للاباحه، كل ذلك بديهى الاستحاله.

اذا عرفت ذلك، ظهر انه لاتنافى بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى اصلا لا من ناحيه المبدأ و لا من ناحيه المنتهى، و ان هذا التضاد العرضى بين الاحكام يختص بما اذا كان الحكمان من سنخ واحد، بان كان كلاهما واقعيًا او كلاهما ظاهريًا، بخلاف ما اذا كان احدهما واقعيًا و الاخر ظاهريًا، فانه لامضاده بينهما من ناحيه المبدأ و لا من ناحيه المنتهى.

اما من ناحيه المبدأ، فلان المصلحه فى الحكم الظاهرى انما تكون فى نفس جعل الحكم لافى متعلقه كما فى الحكم الواقعى، فلا يلزم من مخالفتها اجتماع المصلحه و المفسده او وجود المصلحه و عدمه او وجود المفسده و عدمه فى شى واحد، اذ الاحكام الواقعيه تابعه للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها، و الاحكام الظاهريه ليست تابعه لها فى متعلقاتها من المصالح، بل تابعه للمصالح فى انفسها، و نتيجة ذلك انه لا يلزم اجتماع المصلحه و المفسده فى شى واحد او اجتماع المصلحه و عدمها او المفسده و عدمها حتى لا يمكن جعل الحكم الظاهرى.

و اما عدم التنافى من ناحيه المنتهى، فلان الحكم الظاهرى موضوعه الشك فى الحكم الواقعى، و عدم تنجزه لعدم وصوله الى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعى الى المكلف، لا يحكم العقل بلزوم امتثاله و لا باستحقاق العقاب على مخالفته، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهرى، و اذا وصل الحكم الواقعى الى المكلف، و حكم العقل بلزوم امتثاله و باستحقاق العقاب على مخالفته، لا يبقى

مجال للحكم الظاهري، لارتفاع موضوعه بوصول الواقع الخ. (١).

و نتيجة ما افاده (ره) انه لاتنافى بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري بما هما امران اعتباريان لا فى مرحله الجعل و الاعتبار و لا فى مرحله المبادى و الملاكات و لا فى مرحله التطبيق و الامثال، فلهذا لامانع من جعله و لايلزم منه اى محذور هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى يظهر من كلامه (ره) ان الحكم الظاهري فى مقابل الحكم الواقعي، و على موافقته ثواب و مخالفته عقاب كما هو الحال فى الحكم الواقعي.

النظر فيما أفاده

و للنظر فى كلتا الناحيتين مجال.

اما الناحيه الاولى، فلان ما افاده (ره) من ان التنافى و التضاد بين الاحكام الشرعيه ليس بانفسها و بما هى اعتبارات، بل التنافى بينهما اما ان يكون فى مرحله المبادى او فى مرحله الامثال و لاثالث فى البين، متين جداً، و لكن ما افاده (ره) فى وجه عدم التنافى بينهما فى كلتا المرحلتين، قابل للمناقشه.

اما فى مرحله الاولى، فقد افاد (ره) ان الاحكام الواقعيه تابعه للملاكات و المبادى فى متعلقاتها، بينما الاحكام الظاهريه تابعه للملاكات فى انفسها، فاذا لايلزم من اجتماع الحكم الظاهري و الحكم الواقعي فى مرحله الجعل و الاعتبار فى شى واحد، اجتماع المصلحه و المفسده فيه و كذلك الاراده و الكراهه و الحب و البغض، و لكن هذا قابل للنقد، و ذلك لانه (ره) ان اراد تبعيه الاحكام الظاهريه للملاكات فى انفسها انها قائمه بنفس جعلها، فيرد عليه ان معنى هذا انتهاء الاحكام الظاهريه بالجعل، لان مفعولها ينتهى به، فاذا لامجوعول، هذا نظير الاوامر الامتحانيه، فان المصلحه قائمه بنفس الامر و تنتهى بانتهائه، فلا يكون

ص: ٥٠٧

الفعل مطلوب، لان المطلوب هو الامتحان و هو يتحقق بنفس الامر لالفعل فى الخارج، و فى المقام اذا كان الملاك قائما بنفس جعل الحكم الظاهري، فقد تحقق به وانتهى معفوله، و ان اراد بها ان الملاك قائم بنفس الحكم الظاهري و هو المجعول، فيرد عليه ان الاحكام الظاهريه على نوعين:

الاول الاحكام الظاهريه الالزاميه كما فى موارد الامارات التى يكون مفادها الاحكام الظاهريه الالزاميه و موارد الاستصحاب المثبت للوجوب او الحرمة و موارد الاحتياط الوجوبى،

الثانى الاحكام الظاهريه الترخيصيه كما فى موارد الامارات التى يكون مفادها الاحكام الظاهريه الترخيصيه و موارد الاصول الترخيصيه كاصاله البرأه و نحوها.

اما النوع الاول، فهو احكام ظاهريه طريقيه ناشئه عن اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات و المبادئ للاحكام الواقعيه و ليست فى مقابل الاحكام الواقعيه و عرضها بل هى فى طولها و طريق اليها، لان غرض المولى من وراء جعلها الحفاظ على الاحكام الواقعيه بمالها من الملاكات و المبادئ، و اهتمامه بها و عدم رضائه بتفويتها حتى فى ظرف الشك و الجهل بها، على اساس ان جعل هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه، ايجاد داع ثان للمكلف نحو الحفاظ عليها فى هذا الظرف، لانها تكشف عن بالغ اهتمام المولى بها و المحافظه عليها و انه لايرضى بتفويتها بحال من الاحوال، و من هنا تكون دعوه هذه الاحكام الظاهريه الى المحافظه عليها بامثالها فى اطراف الشبهه بمالها من الملاكات و المبادئ اللزوميه فى طول دعوه للاحكام الواقعيه بأنفسها الى ذلك، و حيث انها بانفسها لاتدعو

الى المحافظه عليها بامثالها و استيفاء ملاكاتها حتى فى ظرف الشك و الجهل بها، فلهذا جعل هذه الأحكام الظاهريه بغرض الحفاظ عليها والدعوه الى امثالها بمالها من الملاكات فى ذلك الطرف، فاذن كيف تكون هذه الاحكام الظاهريه منافيه الاحكام الواقعيه مع انها طريق اليها و داعيه الى امثالها فى طول دعوتها، و لذلك لاشان لها فى مقابل الاحكام الواقعيه غير دعوتها الى امثالها و المحافظه عليها، و من هنا لا-عقوبه على مخالفتها و لامثوبه على موافقتها، لان موافقتها انما هى بموافقه الاحكام الواقعيه و مخالفتها انما هى بمخالفتها، و لاستقلال لها فى مقابل استقلالها، و فرض الاستقلال لها خلف.

و اما النوع الثانى و هو الاحكام الظاهريه الترخيصيه، فانه ناشئ من المصالح النوعيه العامه المترتبه عليه و هى مصلحه التسهيل، لانها تتطلب من المولى جعل تلك الأحكام بغايه التسهيل على نوع المكلف، و على هذا فان اراد السيد الاستاذ (ره) بالمصلحه المترتبه على الترخيص الظاهري المصلحه الشخصيه، ففيه ان الامر ليس كذلك، لوضوح انه لامصلحه فيه لكل فرد، و ان اراد (ره) بها المصلحه النوعيه و هى مصلحه التسهيل، فهو صحيح، لان المصلحه النوعيه المترتبه عليها هى التى تدعو المولى الى جعلها و تتقدم على المصالح الشخصيه.

فالنتيجه ان ما افاده السيد الاستاذ (ره) غير تام.

و اما الناحيه الثانيه، فقد ظهر مما تقدم ان الاحكام الظاهريه اللزوميه لاتدعو المكلف الى امثالها و موافقتها فى مقابل امثال الواقع و فى عرضه، و انما تدعوه الى امثال الاحكام الواقعيه و المحافظه عليها، لانها احكام طريقه

مجعوله بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعيه بمالها من الملاكات و المبادى اللزوميه، و تدعو الى امثالها فى طول دعوتها اليه، و لهذا لاشان لها فى مقابلها، و فرض الشان و الاستقلال لها خلف كما مر آنفا.

و اما الاحكام الظاهريه الترخيصيه، فهى لاتتطلب الامثال و الموافقه لها كما هو ظاهر.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى الاحكام الظاهريه اللزوميه لاتتطلب الامثال و الموافقه بنحو الاستقلال فى مقابل الاحكام الواقعيه و فى عرضها، بل تتطلب امثال الاحكام الواقعيه و موافقتها و عدم تفويتها بمالها من الملاكات الواقعيه اللزوميه.

و اما ذكره (ره) من عدم التنافى بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى فى مرحله الامثال، معللاً بان الحكم الواقعى اذا وصل الى المكلف، فلا- موضوع للحكم الظاهرى ولا-يحكم العقل بلزوم امثاله، و اذا لم يصل، يحكم العقل بلزوم امثال الحكم الظاهرى دون الحكم الواقعى، فلا- يمكن المساعده عليه، لما عرفت من ان الحكم الظاهرى بكلا-نوعيه لا يقتضى الامثال و الموافقه فى مقابل امثال الحكم الواقعى و موافقته، اما الحكم الظاهرى اللزومى، فهو لا يقتضى لزوم امثاله فى مقابل امثال الواقع، و انما هو يقتضى امثال الواقع و الحفاظ عليه بماله من الملاك فى طول الواقع، لما تقدم من انه لا شان له فى مقابل الواقع، و اما الحكم الظاهرى الترخيصى، فهو لا يقتضى الامثال، لان مفاده اطلاق عنان المكلف فى الفعل و الترك.

فالتتيجه ان ما افاده (ره) فى المقام لا ينطبق لا على النوع الاول من

الاحكام الظاهريه و هو الاحكام الظاهريه اللزوميه، و لا على النوع الثانى منها و هو الاحكام الظاهريه الترخيصيه.

الطريق الرابع: ما ذكره المحقق العراقي قدس سرّه

الطريق الرابع، ما ذكره المحقق العراقي (ره) من انه بعد تسليم وجود المضاده بين الاحكام الواقعيه و الاحكام الظاهريه فى صورته المخالفه، و المماثله بينهما فى صورته المطابقه، فقد تصدى لدفع هذا المحذور، بتقريب ان تعدد الجهات و الحيثيات لموجود واحد، يكفى فى دفع محذور اجتماع الضدين او المثلين فيه، مثلاً القيام اذا كان بغرض احترام المؤمن فحسن، و اذا كان بغرض هتكه فقيح، مع انه موجود واحد فى الخارج، و ضرب اليتيم اذا كان للتأديب فهو حسن، و اذا كان للايذاء او لامتحان العصا فهو قبيح، و هكذا مع انه موجود واحد فى الخارج.(1)

و الخلاصه انه لاشبهه فى ان الحسن و القبح و الوجوب و الحرمة يختلفان باختلاف الحيثيات و الجهات، رغم ان المعروض واحد وجوداً و ماهيه، بل ذكر (ره) ان الموجود الواحد بعنوان واحد يختلف حكمه باختلاف مقدماته، فانه يمكن ان يكون مطلوباً من ناحيه مقدمه و لا يكون مطلوباً من ناحيه مقدمه اخرى، مع ان المقدمه ليست عنواناً و حيثيه لذيهها، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان تحقق الواقع المطلوب للمولى و انبعاث المكلف عنه بحاجه الى مقدمات، و هذه المقدمات بيد المولى، منها اراده المولى الواقع، و منها جعل الخطاب الواقعى له، و منها جعل الخطاب الظاهرى بالاحتياط فى ظرف جهل المكلف بالواقع، و على هذا فقد يكون الواقع مطلوباً للمولى من ناحيه الخطاب الواقعى دون الظاهرى، و قد يكون مطلوباً من ناحيه الخطاب الظاهرى دون الواقعى، و حيث

ص: ٥١١

ان تعدد المقدمات كتعدد الحثيات و الجهات، يوجب تعدد ذيها، فلا يلزم حينئذ محذور التضاد و التماثل.

الجواب عن هذا الطريق

والجواب اولاً ان تعدد الحثيات انما يجدى فى رفع غائله اجتماع الضدين او المثلين اذا كانت الحثيات من الحثيات التقيديه، فان تعددها يوجب تعدد الموضوع، و ما اذا كانت الحثيات من الحثيات التعليليه او الانتزاعيه، فلا يوجب تعددها تعدد الموضوع، و اما المقدمه فهى من الحثيات التعليليه، و تعددها لا يوجب تعدد ذيها، و لامانع من ان يكون لشى واحد عدده مقدمات،

هذا اضافه الى انه (ره) ان اراد بمقدمه الخطاب الواقعى و الخطاب الظاهرى للواقع المطلوب انهما عنوانان له، فيرد عليه ان الخطاب الشرعى لا يكون عنواناً للفعل المطلوب و المراد، بل هو كاشف عن انه مطلوب للمولى و لا يكون عنواناً له، مثلاً الامر المتعلق بالصلاه كاشف عن انها مراده للمولى و مطلوبه له و لا يكون عنواناً لها، بل هو متعلق بها بعنوانها الخاص فى المرتبه السابقه، و ان ارد بذلك، ان الخطاب الواقعى تعلق بالواقع بعنوان اولى و الخطاب الظاهرى تعلق به بعنوان ثانوى، و لهذا لامضاده بينهما، فيرد عليه ما تقدم من ان مجرد ذلك، لا يدفع محذور اجتماع الضدين فى مرحله المبادى، لان المعنون لهما اذا كان واحداً وجوداً و ماهيه كما هو المفروض، فلا يمكن ان يكون مشتملاً على المصلحه و المفسده و متعلقاً للاراده و الكراهه و الحب و البغض، و اما بين نفسى الخطابين فلامضاده، لانهما امران اعتباريان، فلا واقع موضوعى لهما فى الخارج.

وثانياً مع الاغماض عن جميع ذلك و تسليم ان ما افاده (ره) يعالج مشكله التضاد بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى، الا انه لا يعالج مشكله ان جعل

الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي قد يؤدي الى الالتقاء في المفسده او تفويت المصلحه، و من الواضح ان القاء المولى العبد في المفسده او تفويت المصلحه عنه قبيح، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

فالتتيجه ان ما افاده المحقق العراقي (ره) لا يرجع الى معنى محصل.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان جميع الطرق و المحاولات لعلاج مشكله الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي فاشله، اما انها لاتعالج المشكله او انها في نفسها باطله.

الصحيح في مشكله الجمع بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه

فالصحيح في المقام ان يقال في علاج هذه المشكله اى مشكله الجمع بين الاحكام الواقعيه و الاحكام الظاهريه في موارد الامارات و الاصول العمليه الشرعيه بمايلي:

تقسيم الأحكام الظاهريه

بيان ذلك ان الاحكام الظاهريه على طائفتين:

الطائفه الاولى الاحكام الظاهريه الالزاميه.

الطائفه الثانيه الاحكام الظاهريه الترخيصيه.

اما الطائفه الاولى فالغرض من وراء جعلها امران:

الاول دفع الكلفه النوعيه عن المكلفين و المشقه عنهم، على اساس انه لو لاجعل هذه الاحكام الظاهريه الالزاميه، لكان باب العلمى منسداً ايضاً كباب العلم، فاذا كان باب العلم و العلمى معاً منسداً الى الاحكام الشرعيه الواقعيه، وجب على كل مكلف بحكم ضروره تبعيته للدين الاحتياط التام بمقتضى العلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعيه الالزاميه المردده بين الاطراف الكثيره، و من الطبيعي ان الاحتياط في جميع اطراف هذا العلم الاجمالي كلفه و مشقه بالغه

على نوع المكلفين، و دفع هذه الكلفه من الناس يتطلب من المولى جعل هذه الاحكام الظاهريه فى موارد الامارات و الاصول العمليه، و بذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، و معه لامانع من الرجوع الى الاصول المؤمنه فى غير مواردهما.

و دعوى ان جعل هذه الاحكام الظاهريه الازاميه قد يؤدى الى القاء المكلف فى المفسده او تفويت المصلحه عنه و هو قبيح، فلا يمكن استناده الى المولى.

مدفوعه، بان هذا المحذور لا يمنع الشارع عن جعل هذه الاحكام الظاهريه لامرين:

الاول ان الغرض من وراء جعل هذه الاحكام هو الحفاظ على الاحكام الواقعيه بمالها من الملاكات و المبادئ، و من الواضح ان ذلك اهم بكثير من استلزام ذلك القاء العبد فى المفسده او تفويت المصلحه عنه فى مورد،

الثانى ان المترتب على جعل هذه الاحكام الظاهريه هو دفع الكلفه و المشقه النوعيه عن المكلفين، و من المعلوم ان هذا اهم من القاء العبد فى المفسده الشخصيه او تفويت المصلحه كذلك عنه.

الثانى، ان الاحكام الظاهريه الازاميه هى احكام طريقيه و فى طول الاحكام الواقعيه و لم تنشأ من الملاكات فى انفسها و لا من الملاكات المستقله فى متعلقاتها، بل هى ناشئه عن اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بمالها من الملاكات و المبادئ الازاميه، و من هنا لاشان لها فى مقابل الاحكام الواقعيه ما عدا كونها منجزه لها على تقدير الاصابه و معذره على تقدير الخطاء، و لهذا ليست هذه الاحكام فى مقابل الاحكام الواقعيه الشرعيه و فى عرضها، بل هى

طريق اليها و تدعو الى امتثالها في طول دعوتها اليه، و لذلك لاشان لها غير طريقتها اليه و اثباتها تنجيها، و لهذا تكون مخالفتها بمخالفه الاحكام الواقعيه و موافقتها بموافقتها، فلا استقلال لها في مقابلها، و فرض الاستقلال خلف فرض كونها طريقاً، مثلاً اذا فرض ان الشارع اوجب الاحتياط في الشبهات الحكميه التحريميه، كان هذا الوجوب وجوباً طريقياً في طول الواقع و ناشئاً عن اهتمام المولى بالملاكات و المبادئ للاحكام التحريميه الواقعيه، لاعن الملاك في نفسه و لاعن الملاك المستقل في متعلقه مقابل ملاك الواقع و في عرضه، و لهذا لاشان له في مقابل الواقع ماعدا كونه منجزاً له عند الاصابه، و لا يترتب عليه اي اثر من العقوبه و المثوبه، لان العقوبه انما تترتب على مخالفه الواقع لا على مخالفته، لان مخالفته ان ادت الى مخالفه الواقع، فالعقاب عليها لا على مخالفته، و ان لم تؤد الى مخالفه الواقع، فالعقاب على التجري لا على مخالفته، و كذلك المثوبه، لانها مترتبه على موافقه الواقع على تقدير الاصابه و على تقدير عدم الاصابه على الانقياد، و من هنا ليس وجوب الاحتياط حكماً في مقابل الحكم الواقعي و في عرضه، بل هو في طوله و طريق اليه، و يكون منشأه شده اهتمام الشارع بالملاكات و المبادئ الواقعيه التي هي حقيقه الحكم و روحه حتى في حال الشك و الاشتباه بالمباحات الواقعيه، غايه الامر ان المكلف في الشبهات التحريميه ملزم بالاجتناب عنها جميعاً حتى عن المباحات الواقعيه، و في الشبهات الوجوبيه ملزم بالاتيان بها جميعاً حتى المباحات الاصليه، لان الغرض من وراء ايجاب الاحتياط، انما هو الحفاظ على الاغراض اللزوميه في هذه الشبهات ٧ و لمانع من الزام المكلف بترك المباحات او الاتيان بها بغرض الحفاظ عليها.

و قد يورد على ذلك، بان جعل الحكم الظاهري الالزامى للمباحات الواقعيه فى حال الاشتباه بالحرام او الواجب و ان لم يستلزم محذور القاء المكلف فى المفسده او تفويت المصلحه، الا انه يستلزم اجتماع الضدين او المثليين فى المقام، مثلا اذا جعل الشارع وجوب الاجتناب عن شرب التتن، فان كان شرب التتن حراما فى الواقع، لزم اجتماع المثليين و هو كاجتماع الضدين محال ٧ و كذلك اذا جعل الوجوب الظاهري للدعاء عند رؤيه الهلال فى ظرف الشك فى وجوبه فى الواقع، و حينئذ فان كان الدعاء فى الواقع حلالاً، لزم اجتماع الوجوب و الحليه فى شى واحد و هو محال، و ان كان واجبا فى الواقع، لزم اجتماع المثليين.

و الجواب اولاً- انه لا تنافى بين الاحكام الشرعيه بما هى اعتبارات، سواء اكانت من الاحكام الواقعيه ام الظاهريه، لانها امور اعتباريه، فلا- واقع موضوعى لها فى الخارج حتى تتصور المضاده و المماثله بينها، كما انه لا تنافى بينهما فى مرحله الامثال، لان الاباحه لا تقتضى الامثال لافعالاً و لا تركاً، و لهذا لاتزاحم الوجوب فى اقتضاء الفعل و الحرمة فى اقتضاء الترك.

و اما فى مرحله المبادى، فلان الاباحه تاره تكون ذاتيه للاشياء، بمعنى انها غير مجعوله شرعاً، و يكفى فى ثبوت هذه الاباحه عدم ثبوت المصلحه فيها للوجوب و المفسده للحرمة، و اخرى تكون مجعوله شرعاً و هى على نحوين: الاول انها ناشئه من عدم ثبوت المقتضى للوجوب او الحرمة، الثانى انها ناشئه من وجود المقتضى لها، بمعنى ان هناك مصلحه تتطلب ان يكون العبد مطلق العنان، بان لا يكون مقيدا بالوجود او العدم فى الخارج، و لكن هذه المصلحه مترتبه على نفس الاباحه لاعلى متعلقها، و على هذا فالفعل يكون خالياً عن

الملاك من المصلحه او المفسده، لان المصلحه انما هي في ترخيص المكلف و اطلاق عنانه المستند الى جعل المولى و تشريعه لا الى حكم العقل.

و الخلاصه ان للمولى اذا رأى مصلحه في اطلاق عنان المكلف بالنسبه الى الفعل او الترك، أن يقوم بجعله و تشريعه و يكون الفعل خالياً عن الملاك، و اما الحكم الظاهري الالزامي، فقد تقدم انه ناشى عن الملاك و المبادئ للاحكام الواقعيه الالزاميه لاي عن الملاك في نفسه و لاي عن الملاك المستقل في متعلقه في مقابل ملاك الواقع، لما تقدم من ان ملاك هذا الحكم الظاهري اهتمام المولى بالحفاظ على ملاك الحكم الواقعي الالزامي لانه في طوله، و اما ملاك الاباحه، فهو قائم بها لامتعلقها، فاذا كان شرب التن في الواقع مباحاً، و لكن مقتضى اطلاق دليل الاحتياط وجوبه، ففي مثل ذلك يكون الفعل الخارجى و هو شرب التن خالياً عن الملاك، فلا يكون مشتملا على مفسده، لفرض انه ليس بحرام، و لاعلى مصلحه، لان اباحته لو كانت ناشئه عن مصلحه، فهي مترتبه على نفسها لاعلى متعلقها.

الى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهريه الالزاميه حيث انها احكام طريقه، فتكون في طول الاحكام الواقعيه لافى عرضها، و ناشئه عن الملاكات و المبادئ لها في الواقع لاي عن الملاكات في انفسها و لاي عن الملاكات و المبادئ في متعلقاتها، و الا لكانت في عرضها و في مقابلها لافى طولها و احكاما حقيقيه لاطريقه، مع ان الامر ليس كذلك، و لهذا لاتنافى بينهما لافى مرحله الجعل و الاعتبار ولا في مرحله الامثال و لافى مرحله المبادئ.

اما في الاولى فلان الاحكام الشرعيه امور اعتباريه لا واقع موضوعى لها في

الخارج ما عدا وجودها فى عالم الاعتبار و الذهن، و قد ذكرناه غير مره ان المضاده و المنافاه لاتتصور بين الامور الاعتباريه، و انما تتصور بين الامور الواقعيه التكوينييه، هذا اضافه الى انها احكام طريقيه و فى طول الاحكام الواقعيه و لايعقل ان تكون منافيه لها.

عدم التنافى فى مرحله الامتثال و المبادئ

و اما فى مرحله الامتثال، فلان هذه الاحكام الظاهريه حيث انها احكام طريقيه، فهى تتطلب امتثال الاحكام الواقعيه و الاهتمام بالحفاظ عليها بمالها من الملاكات و المبادئ فى الواقع، و لاشأن لها ما عدا دعوتها الى الاحتفاظ بها، و لاتدعو الى امتثال انفسها فى مقابل امتثالها، ضروره انها ليست باحكام حقيقيه حتى تدعو الى امتثالها، بل هى احكام طريقيه تدعو الى امتثال ذبيها فى ظرف الشك و الجهل، و لايعقل دعوتها الى انفسها و الا لزم الخلف.

و اما فى مرحله المبادئ، فقد تبين انه ليس لها مبادئ فى مقابل مبادئ الاحكام الواقعيه و فى عرضها المضاده لها فى صوره المخالفه و المماثله فى صوره المطابقه، بل هى ناشئه عن نفس المبادئ و الملاكات الواقعيه للاحكام الشرعيه و اهتمام الشارع بالحفاظ عليها حتى فى ظرف الشك، لان الموجود فى مرحله المبادئ هو ملاكات الاحكام الواقعيه، فانها بنفسها تدعو المولى الى جعلها و اهتمام الشارع بها و عدم جواز تفويتها حتى فى ظرف عدم العلم بها، فاذن لايعقل التنافى بينهما فى هذه مرحله، كيف فانها فى طول الاولى جعلاً و ملاكاً، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان جعل هذه الاحكام الظاهريه و ان كان قد يردى الى القاء المكلف فى المفسده او تفويت المصلحه، الا ان دفع الكلفه النوعيه عن

المكلف من جهه و الحفاظ على المبادئ و الملاكات الواقعيه من جهه اخرى، اهم بكثير من ايقاع المكلف فى المفسده او تفويت المصلحه عنه، مع ان ذلك قليل جداً فى هذا النوع من الحكم الظاهري.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان اجتماع الوجوب و الحرمة او الوجوب و الاباحه فى شى واحد محال، لانه من اجتماع الضدين، و لكن ذلك لو تم، فانما يتم فيما اذا كان الحكمان من سنخ واحد و هو كونهما حكماً شرعياً حقيقه، و اما اذا كان احدهما طريقاً الى الاخر و فى طوله جعلاً و ملاكاً لافى عرضه، فلا يلزم هذا المحذور، لان الحكم الطريقي ليس بحكم حقيقه، و من هنا يكون مرد جعل وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه الى جعل المنجز فيها لا الى جعل الحكم،

هذا اضافه الى انه لا جعل ولا مجعول مستقلاً فى موارد الامارات ما عدا امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها، و قد تقدم انه يكفى فى الامضاء عدم الردع عنه، و ينتزع من هذا الامضاء حجيتها شرعاً و هى بمعنى المنجزيه و المعذريره، فاذا كان ليس هنا حكمان مجعولان فى الشريعه المقدسه بنحو الاستقلال، احدهما حكم ظاهري و الاخر حكم واقعي، بل حكم واحد و هو الحكم الواقعي، و الاماره طريق اليه ظاهراً و منجزه له اذا اصابته، و كذلك الحال فى الاستصحاب، فانه ليس حكماً شرعياً فى مقابل الحكم الواقعي، بل هو طريق اليه و فى طوله، فلا يعقل ان يكون منافياً له، و من هنا يكون مرجع هذه الاحكام الظاهريه الطريقيه الى توسيع دائره المنجز للاحكام الواقعيه بمالها من المبادئ و المحرك لها، لان المنجز بالذات العلم الوجداني لاغيره، و لكن الشارع يوسع

دائرتة و يجعله الاعم منه و من المنجز بالجعل كالامارات المثبتة للتكليف اللزومى و الاستصحاب المثبت له و اصاله الاحتياط، لان الشارع جعل هذه الامارات و الاصول الشرعيه طريقا الى اثبات الواقع تنجيذاً، و لهذا يكون هذا النوع من الحكم الظاهرى فى غايه الانسجام مع الحكم الواقعى كانسجام الطريق مع ذيه و المنجز بالكسر مع المنجز بالفتح، فاذا جعل الشارع وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه، فمعناه انه جعل احتمال التكليف فيها منجزاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان الاحكام الظاهريه الالزاميه سواء اكانت فى موارد الامارات المعتمده كاخبار الثقه و ظواهر الالفاظ و نحوهما، ام كانت فى موارد الاصول العمليه الشرعيه، احكام طريقه محضه و لاشأن لها غير اثبات الاحكام الواقعيه تنجيذاً.

قد يستشكل بان فى موارد الاحكام الظاهريه الالزاميه، قديكون غرض مزاحم لغرض الواقع اللزومى و يصلح ان يكون مانعا عن جعل المنجز له، كما اذا فرضنا ان فى ترخيص المكلف لفعل المباحات الواقعيه المشتبهه مصلحه تصلح ان تزاحم مفسده الحرام الواقعى المشتبه، و حيث ان المصلحه متعلقه بشى و المفسده متعلقه بشى اخر، فلا يلزم اجتماع المصلحه و المفسده فى شى واحد و لا الاراده و الكراهه و الحب و البغض، و على هذا فلامضاده و لامزاحمه بينهما فى مرحله المبادى، لفرض ان كلا منهما تعلق بموضوع مستقل، و لافى مرحله الامتثال، لان التزاحم فى هذه المرحله ناشى من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما واقعاً، لان له قدره واحده، فاذا صرفها فى احدهما، عجز عن الاخر و بالعكس، و اما فى المقام، فهو قادر على امتثال كليهما معا فى الواقع، و لكنه

لايتمكن من احرار ذلك في مقام الاثبات، و عليه فيكون التزاحم بينهما من التزاحم الحفظى، فان المكلف لايمكن من الحفاظ على كلا- الملا- كين معا في موارد هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه، فلامحاله يفوت عنه احد الملا- كين، و حيث ان الغرض الترخيصى لا يصلح ان يزاحم الغرض اللزومى، فلا بد من ترجيح الثانى على الاول هذا، و سوف نشير اليه موسعاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى انه لايلزم من جعل الاحكام الظاهريه الالزاميه اى محذور لافى مرحله المبادى و لافى مرحله الامتثال، و لا يوجب القاء العبد فى المفسده و لاتفويت المصلحه عنه بدون تدارك هذا تمام الكلام فى النوع الاول من الاحكام الظاهريه.

حل الإشكال فى الأحكام الظاهريه الترخيصىه

واما النوع الثانى منها و هو الاحكام الظاهريه الترخيصىه، كاصاله البراءه و اصاله الطهاره و استصحاب عدم التكليف الالزامى او الحكم الترخيصى و الامارات التى يكون مفادها احكاما ترخيصىه، فهو لم ينشأ عن مصلحه مترتبه على الجعل فحسب، و الا انتهى مفعوله بالجعل، فلا-مجعول له حيثئذ، و لا-عن مصلحه فى متعلقه، بل هو ناشى عن مصلحه نوعيه مترتبه على الحكم الظاهري الترخيصى و هى مصلحه التسهيل بالنسبه الى نوع المكلفين، و هذه المصلحه النوعيه تتقدم على المصالح الشخصيه، و على هذا فحيث ان الامر فى المقام يدور بين الحفاظ على المصالح الشخصيه بجعل ايجاب الاحتياط و الحفاظ على المصالح التسهيليه النوعيه بجعل الاحكام الظاهريه الترخيصىه، فلا بد من تقديم الثانى على الاولى بعد ما لايمكن الحفاظ على كليهما معا، ضروره ان المصلحه الشخصيه لايمكن ان تزاحم المصلحه النوعيه لانها اهم من

الاولى، فاذا لا يكون الترخيص فى تفويت المصلحه الشخصيه او الالتقاء فى المفسده كذلك قبيحاً.

و دعوى، ان هذا المحذور و ان كان غير لازم، الا انه يلزم من ذلك محذور اخر و هو محذور اجتماع الضدين فى شى واحد، لان جعل الترخيص لشى يكون ذلك الشى حراماً فى الواقع او واجبا، يستلزم اجتماع الاباحه مع الحرمة او الوجوب فى موضوع واحد.

مدفوعه، اما اولاً، فلما ذكرناه غير مره من انه لاتنافى و لاتضاد بين الاحكام الشرعيه فى انفسها، لانها امور اعتباريه لواقع موضوعى لها فى الخارج حتى تقع المضاده بينها، و المضاده اما فى مرحله المبادى او الامثال، و فى المقام لاتنا فى بين الحكم الظاهرى الترخيصى و بين الحكم الواقعى الالزامى فى مرحله المبادى، لان الحكم الظاهرى الترخيصى ناشى من المصلحه التسهليه المترتبه على نفس الترخيص و اطلاق العنان بالحمل الشايع، لاعن المصلحه فى متعلقه حتى يلزم اجتماع المصلحه و المفسده فى شى واحد، و لافى مرحله الامثال، لان الترخيص لايتطلب الامثال حتى يكون منافيا لتطلب الوجوب او الحرمة الامثال.

و ثانيا مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان بين الاحكام الشرعيه مضاده فى انفسها، فمع هذا لايلزم اجتماع الضدين، و ذلك لان الحكم الظاهرى الترخيصى ليس حكماً شرعياً حقيقه، بل هو حكم تعذيرى، بمعنى ان الشارع جعل المعذر فى دائره اوسع من دائره الواقع و هى دائره المشتبه، لان الشارع جعل اصاله البراءه معذره للواقع، سواء اكان فى ضمن هذا المشتبه او ذاك و هكذا، فاذا

ليس هنا حكم شرعى مجعول فى مقابل الحكم الواقعى و فى عرضه، بل هو فى طوله و معذر عنه كما هو الحال فى اصاله الاحتياط، فان معنى جعلها، جعل المنجز و المحرك الى الواقع فى دائره اوسع من دائره الواقع، و عليه فلا يلزم اجتماع الضدين من اجتماع الحكم الظاهرى الترخيصى مع الحكم الواقعى فى شى واحد.

الى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهريه سواء اكانت احكاما الزاميه ام كانت ترخيصيه، لاتنافى الاحكام الواقعيه لافى مرحله الامتثال و لافى مرحله المبادى و لافى مرحله الجعل و الاعتبار، و ان قلنا بان الاحكام الشرعيه بنفسها متضاده، فلا يمكن اجتماع اثنين منها فى شى واحد، لما عرفت من ان الاحكام الظاهريه باجمعها ليست باحكام شرعيه حقيقيه فى مقابل الأحكام الواقعيه و فى عرضها بل هى فى طولها، لان الاحكام الظاهريه الالزاميه احكام طريقيه، بينما الاحكام الظاهريه الترخيصىه احكام تعذيريّه.

بقى هنا شى، هو انه قد يقال كما قيل ان حجيه الامارات مختصه بالامارات المطابقه للواقع، و اما الامارات المخالفه له، فلاتكون مشموله لادله الحجيه، و على هذا فان كانت الاماره مطابقه للواقع، كانت طريقاً الى اثباته و منجزه له، فاذن لا يكون فى موردها الا-الحكم الواقعى الثابت بها، و عليه فلا يلزم اجتماع الضدين لافى مرحله المبادى و لافى مرحله الجعل و الاعتبار و لافى مرحله الامتثال، و اما اذا كانت الاماره مخالفه للواقع، فلاتكون حجه حتى يلزم محذور اجتماع الضدين او تفويت المصلحه و الالقاء فى المفسده هذا.

و قد خص المحقق النائينى (ره) ذلك بوجوب الاحتياط، بدعوى ان وجوبه مختص بما اذا كان مطابقاً للواقع لامطلقاً، اذ لامعنى لجعل وجوب الاحتياط فى

والجواب اولاً- ان ادله حجيه الامارات مطلقة و تشمل باطلاقها جميع الامارات التي تتوفر فيها شروط الحجيه، لان المأخوذ فى موضوع دليل حجيتها الجهل بالواقع و الشك فيه، و مع زوال الشك و انكشاف الواقع لاموضوع لحجيتها و لامعنى لجعلها، و على هذا فلا فرق بين الامارات المطابقه للواقع و الامارات المخالفه له، على اساس ان الحكم و هو الحجيه يتبع موضوعه و يدور مداره وجوداً و عدماً، و الموضوع فى المقام متقوم بالجهل بالواقع، و الشك فيه و هو ثابت فى الامارات المطابقه للواقع و المخالفه له، و من الواضح انه لادخل لاصابه الاماره للواقع و عدم اصابتها له فى الموضوع، و قد تقدم ان اماريه الاماره متقومه بالجهل بالواقع، يعنى باحتمال الاصابه و احتمال عدم الاصابه، اذ مع ارتفاع هذا الاحتمال و انكشاف الواقع، فلا يبقى موضوع للاماره.

وثانياً، ان هذا التخصيص فى نفسه غير ممكن، ضروره ان موضوع الحجيه لو كان الاماره المطابقه للواقع، فاحرازه يتوقف على احراز ان الاماره مطابقه للواقع، و مع احراز انها مطابقه له، تنتفى الحجيه بانتفاء موضوعها و هو الشك فى مطابقه الاماره للواقع، و من الواضح انه لا يمكن ترتيب اثار الحجيه على حجيه الاماره الامع العلم بمطابقتها للواقع و معه ينتفى الموضوع، فاذن يلزم من فرض وجود هذا التخصيص عدم وجوده.

و ان شئت قلت انه على هذا لا يمكن ترتيب اثار الحجيه على شى من الامارات للشك فى حجيتها من جهه الشك فى مطابقتها للواقع، نعم هنا علم اجمالى بحجيه جمله من الامارات التي تكون مطابقه للواقع، و لكن من الواضح

ص: ٥٢٤

ان جعل الحجية لها لغو، للعلم الوجداني بمطابقه هذه الجملة من الامارات للواقع، و معه فالتعبد بمطابقتها للواقع و صدورها
تحصيل للحاصل بل هو من اردأ انحائه، لانه من اثبات ما هو ثابت بالوجدان بالتعبد، هذا اضافته الى انه لاموضوع لجعل الحجية
بالنسبه الى هذه الجملة من الامارات.

فالتتيجه انه لايمكن ان يكون موضوع الحجية خصوص الامارات المطابقه للواقع، و الا لزم من فرض هذا التخصيص عدمه، و من
فرض كون الشك ماخوذاً في موضوعها عدم كونه ماخوذاً فيه و هو محال.

و من هنا يظهر حال ما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان وجوب الاحتياط مختص بصوره مطابقته للواقع، و اما في صورته
المخالفه له، فلامعنى لايجاب الاحتياط.

وجه الظهور اما اولاً، فلان دليل وجوب الاحتياط يشمل باطلاقه الاحتياط المطابق للواقع و غير المطابق له بملاك واحد، و هو ان
موضوع وجوب الاحتياط متقوم بالشك في الواقع و الجهل به و الحكم يدور مداره وجوداً و عدماً، و من الواضح انه لا دخل
لمطابقه الواقع فيه، و الا فاحراز وجوب الاحتياط يتوقف على احراز المطابقه و مع احرازها فلاموضوع له.

و الخلاصه انه لا دخل لمطابقه الواقع في موضوع وجوب الاحتياط، و الا فلازمه عدم العلم بوجوبه عند عدم احراز المطابقه و
الشك فيه، لفرض ان الشك في الموضوع يستلزم الشك في الحكم، و مع احراز المطابقه ينتفى وجوب الاحتياط بانتفاء
موضوعه.

و ثانياً ان هذا التقييد غير معقول، لان وجوب الاحتياط حيث انه حكم

ظاهري، فيكون موضوعه متقوماً بالشك و الجهل بالواقع، فلو كانت مطابقه الواقع ماخوذه فيه، لزم الخلف اى ما فرض كونه موضوعاً له و هو الشك ليس بموضوع له.

الى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهريه مجعوله مطلقاً و لا يكون جعلها مقيداً بصوره مطابقه المشكوك للواقع.

نظريه لبعض المحققين قدس سره

و هنا نظريه اخرى و هى ما ذكره بعض المحققين (ره) فى ضمن ثلاث مقدمات و ملخصها مايلى:

المقدمه الاولى، ان عدم تعيين متعلق الحكم بماله من الملاك فى موارد الاشتباه و اختلاط الاغراض اللزوميه مع الاغراض الترخيصيه ليس بمعنى توسعه دائره الغرض و الحكم، بل بمعنى توسعه دائره المحركيه، و لافرق فى ذلك بين الفرض التكويني و التشريعي، فان الاهتمام بالفرض يحرك الشخص للحفاظ عليه حتى فى هذه الموارد.

المقدمه الثانيه، ان التراحم على ثلاثه انواع:

النوع الاول، التراحم بين الملاكين المتضادين فى موضوع واحد كالمصلحه و المفسده اذا اجتمعتا فى فعل واحد، فانه تقع المزاحمه بينهما، فعندئذ لا بد من تقديم الاهم على غيره، لان الاراده او الكراهه و الحب و البغض تكون على طبق الاهم منهما دون غيره.

النوع الثانى، التراحم بين الملاكين فى مرحله الامتثال، و منشأ هذا التراحم ليس التضاد بينهما فى موضوع واحد لانهما فى موضوعين، بل عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال.

ص: ٥٢٦

النوع الثالث، التزاحم الحفظى و هو تزاحم الحكمين و الملا-كين فى عالم المحركيه و الداعويه فى ظرف الاشتباه و الاختلاط بدون ان يكون بينهما تزاحم فى مرحله المبادى، فان التزاحم فى هذه مرحله انما هو بين الملا-كين المتضادين فى موضوع واحد، بينما فى هذا النوع يكون كل منهما فى موضوع مستقل و لافى مرحله الامتثال، لان المكلف قادر على الجمع بينهما فى الواقع، و لا-تزاحم بينهما واقعاً من هذه الناحيه و بقطع النظر عن الاشتباه و الاختلاط، و لهذا يكون التزاحم بينهما فى مرحله الحفظ فى موارد الاشتباه و اختلاط الاغراض اللزوميه مع الاغراض الترخيصيه، و فى هذه مرحله حيث ان المكلف لايتمكن من حفظ الاغراض اللزوميه و الترخيصيه معاً، فلهذا تقع المزاحمه بينهما، باعتبار ان كلاً منهما يتطلب حفظه، و حينئذ فلا بد من الترجيح فى المقام اما بحفظ الاغراض اللزوميه او الاغراض الترخيصيه، و الترجيح انما هو باحد امرين:

الاول: بقوه الاحتمال و اقربيه الكشف كما فى موارد الامارات، فان جعل الاحكام الظاهريه فى مواردنا بغرض حفظ الاغراض الشرعيه الواقعيه، و يقوم على اساس قوه الاحتمال و درجه الكشف بدون النظر الى سنخ المحتمل و انه الوجوب او الحرمة او النجاسه او الحليه او الطهاره او غير ذلك، فان المناط فى التقديم انما هو بقوه الاحتمال و الكشف.

الثانى: باهميه المحتمل كما فى موارد الاصول العمليه، فان كان الاله فى الغرض اللزومى، فالمجوعول ايجاب الاحتياط، و ان كان الغرض الترخيصى، فالمجوعول الاباحه.

و خلاصه هذه مقاله، ان الاحكام الظاهريه ان كانت لزوميه، فهى مجعوله

على اساس ترجيح الملاكات و الاغراض اللزوميه على الملاكات، و الاغراض الترخيصيه فى مقام الحفظ و ان كانت ترخيصيه، فهى مجعوله على اساس ترجيح الملاكات و الاغراض الترخيصيه على الملاكات و الاغراض اللزوميه، و الترجيح تاره يكون بقوه الاحتمال و درجه الكشف، و اخرى باهميه المحتمل، و ثالثه بكليهما معا(١) هذا.

و لكن تقدم ان الاحكام الظاهريه على قسمين:

القسم الاول، الاحكام الظاهريه اللزوميه.

القسم الثانى، الاحكام الظاهريه الترخيصيه.

اما القسم الاول، فهو احكام ظاهريه طريقيه و فى طول الاحكام الواقعيه، و الغرض من جعلها الحافظ عليها بمالها من الملاكات و المبادئ اللزوميه فى الواقع، و لاشأن لها فى مقابل الاحكام الواقعيه غير كونها منجزه لها عند المطابقه و معذره عند الخطاء، و لهذا لاموافقها لها الا- بموافقها الاحكام الواقعيه و لامخالفه لها الا بمخالفتها على تفصيل تقدم، و لافرق فى ذلك بين ان تكون هذه الاحكام الظاهريه اللزوميه فى موارد الامارات او الاصول العمليه، لان الملاك الذى يدعو المولى الى جعلها، هو اهتمامه بالملاكات و المبادئ للاحكام الواقعيه اللزوميه و الحفاظ عليها حتى فى موارد الاشتباه و الاختلاط، و ليس ملاك جعلها فى موارد الامارات الترجيح بقوه الاحتمال و درجه الكشف فحسب، و فى موارد الاصول العمليه الترجيح باهميه المحتمل كذلك، لوضوح ان ملاكها الاساسى فى كلا- الموردين هو اهتمام المولى بالحفاظ عليها مطلقاً حتى فى موارد الاشتباه و عدم رضائه بتفويتها، و لامزاحم لها فى هذه المرحله اى مرحله

ص: ٥٢٨

الحفظ، لان الاباحه الاصليه الثابته للاشياء لاتصلح ان تتراحمها فى الحفظ، بل فى جميع المراحل.

اما اولاً، فلانها غير مجعوله فى الشريعه المقدسه و لامبرر لجعلها.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم انها مجعوله، الا ان منشأ جعلها عدم المقتضى فى الفعل، فان المقتضى اذا كان موجوداً فيه، فان كان تاماً فالمجوعول الحكم الالزامى التام من الوجوب او الحرمة، و ان كان ناقصاً فالمجوعول الحكم الالزامى الناقص من الاستحباب او الكراهه، و اذا لم يكن موجوداً فيه اصلاً فالمجوعول فيه الاباحه، فاذن لا يتصور التراحم بينها و بين الاحكام الالزاميه.

و ثالثاً مع الاغماض عن ذلك ايضا و تسليم انها ناشئه عن وجود المقتضى فى الفعل، و لكن من الواضح انه لا يصلح ان يتراحم مقتضى الوجوب او الحرمة فى تمام المراحل.

نعم اذا كانت الاحكام الظاهريه اللزوميه فى موارد الامارات، فيتوقف جعلها على نكته اخرى ايضا و هى قوه الاحتمال و الكشف عن الواقع، على اساس ان الدليل على حجيتها بناء العقلاء على العمل بها كاخبارالثقه وظواهر الألفاظ، و حيث ان بناء العقلاء على العمل بهما دون غيرهما، لا يمكن ان يكون جزافاً و بلا مبرر، و المبرر له انما هو قوه كشفهما عن الواقع و اقربيتهما اليه، و الشارع امضى هذا البناء و يكفى فى الامضاء السكوت.

و الخلاصه ان الاباحه الواقعيه للشئ ناشئه من عدم المقتضى للوجوب او الحرمة، و لاتمنع عن جعل الوجوب او الحرمة له عند وجود المقتضى له فيه، كما انها لاتتطلب الحفاظ عليها فى موارد الاشتباه و الاختلاط لكى تتراحم

الاحكام الالزاميه التى تتطلب الحفاظ عليها فى هذه الموارد، فاذن جعل هذه الاحكام الظاهريه ليس مبنياً على الترجيح بقوه الاحتمال فى باب الامارات و اهميه المحتمل فى باب الاصول العمليه، اذ لاموضوع لهذا الترجيح فى كلا البابين.

واما القسم الثانى و هو الاحكام الظاهريه الترخيصيه، فقد تقدم ان المصلحه النوعيه التسهيليه المترتبه عليها تدعو المولى الى جعل هذه الاحكام الظاهريه فى موارد الاشتباه والاختلاط وهى اهم من الملاكات الشخصيه الواقعيه و تتقدم عليها، لان الاغراض الترخيصيه الواقعيه لاتصلح ان تزاحم الاغراض اللزوميه لافى مرحله المبادى و لافى مرحله الامتثال و لافى مرحله الحفظ، فانها كما لاتتطلب امتثالها، كذلك لاتتطلب حفظها فى موارد الاختلاط و الاشتباه، و اما المصلحه العامه المترتبه على الترخيص الظاهري، فهى تتطلب من المولى جعله فى الموارد المذكوره، بلافرق بين ان يكون جعلها بجعل الامارات او الاصول العمليه، و حيث ان المصلحه العامه النوعيه المترتبه على الترخيص و اطلاق العنان الظاهري اهم من المصالح الشخصيه، فلامناس من تقديمها عليها، و حيثذ فالمكلف و ان كان قد يقع فى المفسده او تفوت المصلحه عنه، و لكن لامحذور فى ذلك بعد ما كان باذن الشارع، و لامانع من القول بان هذه المصلحه تزاحم المصالح الخاصه فى مقام الحفظ، فانها تتطلب حفظها بجعل الترخيص، و المصالح الخاصه تتطلب حفظها بجعل ايجاب الاحتياط.

و الخلاصه ان روح المطلب ما ذكرناه و لا يضر التعبير عنه تاره بصيغه و اخرى بصيغه اخرى.

نتائج البحث عدة نقاط :

الاولى، ان المحاذير التي قيل بان جعل الحجية للامارات الظنيه يستلزمها تمثله في ثلاثه: الاول، اجتماع الضدين في صوره المخالفه و المثلين في صوره المطابقه.

الثاني، القاء المكلف في المفسده او تفويت المصلحه عنه.

الثالث، نقض الغرض التشريعي، حيث ان الغرض التشريعي من وراء جعل الاحكام الواقعيه امتثالها.

الثانيه، ان ما ذكره المحقق الخراساني (ره)، من ان لزوم هذه المحاذير مبني على ان يكون معنى الحجية جعل الاحكام التكليفية في مؤديات الامارات، و لكن هذ المبني غير صحيح، فان معنى حجيه الامارات المنجزيه و المعذريه، و على هذا فلا يلزم شى من تلك المحاذير، غير تام من جهات كما تقدم.

الثالثه، ان ما ذكره المحقق الخراساني (ره) ايضاً، من ان الاراده و الكراهه في نفس المولى لا تكون فعلية في موارد الاحكام الظاهرية الترخيصيه، و فعليتها معلقه على عدم جعلها، و لهذا لا يلزم اجتماع الضدين، غير تام.

الرابعه، ان التصويب بتمام اشكاله باطل بمقتضى اطلاقات الكتاب و السنه، و دعوى انه لا مانع من ان يؤخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول، و نتيجة ذلك اختصاص الاحكام الفعلية بالعالم بها دون الجاهل، و هذا هو معنى التصويب، مدفوعه بان ذلك و ان كان ممكناً ثبوتاً، الا ان وقوعه في مقام الاثبات بحاجه الى دليل، و لا دليل على ان الاحكام الشرعيه

الواقعيه مجعوله فى الشريعه المقدسه كذلك، بل هو مقطوع العدم.

الخامسه، ان ما ذكره المحقق النائينى (ره)، من ان المجعول فى باب الامارات الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعبدى بالواقع لا الاحكام الظاهريه التكليفيه من الوجوب و الحرمة، و على هذا فلا يلزم من جعل الحجيه للامارات، محذور اجتماع الضدين و لالمثلين، غير تام من وجوه تقدمت.

السادسه، ان شيخنا الانصارى (ره) قد التزم فى المقام بان حجيه الامارات مبنيه على المصلحه السلوكيه، و هى تدارك مصلحه الواقع الفائته، و لكن اورد عليه السيد الاستاذ (ره)، بان لازم الالتزام بالمصلحه السلوكيه، انقلاب الواقع من التعيين الى التخيير بينه و بين سلوك الاماره، فيكون الواجب حينئذ الجامع بينهما هذا.

و قد علقنا على ما ذكره السيد الاستاذ (ره)، بان لازم الالتزام بالمصلحه السلوكيه ليس هو انقلاب الواقع من التعيين الى التخيير، بل تقدم انه غير معقول بل هو انقلاب المؤدى و صيرورته واقعا بعنوان ثانوى و هو عنوان سلوك الاماره، و من هنا يكون الالتزام بالمصلحه السلوكيه الترام بالتصويب.

السابعه، ان الحكم الظاهرى لا ينافى الحكم الواقعى، لانه متاخر عنه بمرتبتين فلا يجتمعان فى مرتبه واحده حتى يلزم اجتماع الضدين او المثلين، و لكن قد تقدم ان هذا الوجه باطل من وجوه.

الثامنه، ان ما ذكره جماعه من الاصوليين، من ان الحكم الظاهرى و ان كان فى طول الحكم الواقعى و ليس فى مرتبته، الا ان الحكم الواقعى موجود فى مرتبه الحكم الظاهرى، لا يرجع الى معنى صحيح، ضروره كما ان الحكم الظاهرى بحده

ليس في مرتبه الحكم الواقعي، كذلك الحكم الواقعي بحده ليس في مرتبه الحكم الظاهري، لان الحكم الواقعي ثابت للجامع بين الشاك و بين العالم، لانه ثابت للشاك بحده لكي يقال انه موجود في مرتبه الحكم الظاهري.

التاسعه، ان تعدد المرتبه لايجدى في دفع محذور اجتماع الضدين او المثلين مع وحده الزمان، لان الحكم الظاهري و ان كان متاخراً عن الحكم الواقعي رتبه، الا انه مقارن له زمانا، و المعتبر في التناقض و التضاد و التماثل انما هو وحده الزمان لا المرتبه، فان كان الضدان مقارنين زمانا، استحال اجتماعهما في شى واحد و ان كان احدهما متقدما على الاخر رتبه.

العاشره، ذكر السيد الاستاذ (ره) ان التنافي و التضاد بين الاحكام الشرعيه انما هو في مرحله المبادى او الامتثال، و اما في مرحله الجعل فلا تضاد بينها، لانها امور اعتباريه لا واقع موضوعي لها في الخارج الا وجودها في عالم الاعتبار و الذهن، و المفروض انه لاتنافى بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي في مرحله المبادى، لان ملاك الحكم الظاهري قائم بنفسه، و ملاك الحكم الواقعي قائم بمتعلقه، فلا يجتمعان في شى واحد، و لا في مرحله الامتثال، لان الحكم الواقعي ان كان و اصلا الى المكلف، فلا موضوع للحكم الظاهري، و ان لم يكن و اصلا، فلا يجب امتثاله، و انما يجب امتثال الحكم الظاهري، و ما ذكره (ره)، غير تام على تفصيل تقدم.

الحادي عشر، ان ما ذكره المحقق العراقي (ره)، من ان المضاده بين الاحكام الواقعيه و الاحكام الظاهريه موجوده، و لكن يمكن دفع هذه المضاده بتعدد الحيثيات الطارئه على وجود واحد في الخارج، لا يمكن مساعدته عليه

بوجه كما تقدم.

الثانيه عشر، الصحيح فى المقام ان يقال ان الاحكام الظاهريه على قسمين: الاول احكام ظاهريه لزوميه و هى احكام طريقه فى طول الاحكام الواقعيه، الثانى احكام ظاهريه ترخيصيه ناشئه من المصالح النوعيه العامه، و هى اهم من المصالح الشخصيه التى قد تفوت عن المكلف، و لهذا تتقدم عليها.

الثالثه عشر: ان ما قيل من ان حجيه الامارات مختصه بالامارات المطابقه للواقع، و اما الامارات المخالفه له، فلا تكون مشموله لاطلاق ادله الحجيه، لا يرجع الى معنى معقول، بل لا يمكن هذا التخصيص على تفصيل تقدم.

الرابعه عشر: ان ما ذكره المحقق النائينى (ره)، من ان ايجاب الاحتياط مختص بصوره مطابقه المشكوك للواقع، و لا معنى لجعله فى صوره مخالفته للواقع، لا يرجع الى معنى صحيح بل لا يمكن ذلك، و قدمر وجهه بشكل موسع.

الى هنا انتهى الجزء السابع من المباحث الاصوليه بعونه تعالى و توفيقه.

ص: ٥٣٤

مبحث القطع

المقدمه: و فيها أمور

الأمر الثالث: أنواع الأحكام المجعوله ٨

مقدمات فى الاجتهاد ١٠

هل الاستصحاب وظيفه ظاهره للمجتهد ١٧

أنحاء إثبات الأحكام الشرعيه الواقعيه ٢٣

الفصل الأول: فيه جهات

الجهه الأولى: فى تقسيم المكلف ٣٥

نتيجه البحث عده نقاط ٤٩

الجهه الثانيه: فى حجيه القطع و الأقوال فيها ٥١

تعليق المصنف (حفظه الله) على الأقوال ٥٢

أنحاء الأمر الواقعي ٥٥

بيان القول الثالث ٥٨

التعليق على القول الثالث ٦١

نتيجه البحث ٦٦

الجهه الثالثه: التجزى ٦٧

ذكر الأقوال فيه ٦٨

فى بيان موضوع حق الطاعه ٦٨

الصحيح فى موضوع حق الطاعه ٧٢

ما ذكره النائيني قدّس سرّه و الرد عليه ٧٤

الاستدلال على عدم قبح التجزّي ٧٤

الرد على الاستدلال ٧٧

ص: ٥٣٥

مبرر الجعل من المولى ٧٩

عدم صلاحية الإرادة لأن تكون ملاكا لاختياريه الفعل ٨١

إيراد النائني على الآخوند قدس سره و الإشكال عليه ٨٣

الصحيح في الجواب ٨٣

الوجه الثالث: التفصيل بين التجري في الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه ٨٦

الجواب عن التفصيل المتقدم ٨٦

الوجه الرابع: تفصيل صاحب الفصول في التجري و الجواب عنه ٨٧

الوجه الخامس: تفصيل الشيخ قدس سره بين العاصي و المتجري ٨٨

الجواب عن تفصيل الشيخ الأنصاري قدس سره ٨٩

الوجه السادس: بيان مختار النائني قدس سره و الرد عليه ٩٠

الصحيح استحقاق المتجري العقاب ٩١

نتيجه البحث ٩٢

النقطه الثالثه: في حرمه الفعل المتجري به شرعا و عدمها ٩٣

الاستدلال على الحرمة: الوجه الأول ٩٣

الرد على الوجه الأول ٩٥

جواب السيد الأستاذ قدس سره على المقدمه الثانيه ٩٩

الرد عليه جواب السيد الأستاذ قدس سره ١٠١

الوجه الثاني: التمسك بقاعده الملازمه ١٠٣

المقام الأول: في أصل ثبوت الملازمه ١٠٤

المقام الثاني: في تطبيق هذه الكبرى على المقام ١١٢

اختصاص الملازمه بالحكم العقلي في سلسله علل الأحكام ١١٥

كلام النائيني قدّس سرّه في عدم استكشاف حرمه التجزّي من قاعده الملازمه ١١٨

التصورات في المسأله ١١٩

المناقشه في جميع التصورات ١٢٠

اجتماع المثليين في موضوع واحد ١٢٢

مناقشه السيد الأستاذ في التصور الثالث ١٢٤

ص: ٥٣٦

ما ذكره المحقق النائيني قدّس سرّه فيما لو كان التجزّي ثابتاً بدليل آخر ١٢٦

هل تنطبق قاعده الملازمه بين حكم الشرع و العقل النظرى على مسأله التجزى ١٢٨

الوجه الرابع: الروايات التى استدلت بها على حرمه التجزى ١٣١

التنبيه على بعض الأمور ١٣٥

نتيجه البحث عن حرمه التجزى عده نقاط ١٤٤

أقسام القطع

المقام الأول: فى أقسام القطع ١٤٩

تقسيم الشيخ قدّس سرّه القطع الموضوعى و الرد عليه ١٤٩

تقسيم المحقق الخراسانى قدّس سرّه القطع الموضوعى ١٥٣

نتيجه الأبحاث المتقدمه ١٥٦

النسبه بين ما دلّ على حرمه شرب الخمر و ما دلّ على شرب الخمر المقطوع حرمة ١٦٦

الفرق بين هذا البحث و البحث المتقدم من أبحاث التجزى ١٦٨

نتيجه البحث ١٧٣

هل يمكن أخذ العلم بالحكم فى نفسه بلحاظ مرتبتين ١٨٠

مسأله صحه التمام موضع القصر ١٨٦

نتيجه البحث ١٩٠

التعرض لكلام السيد الأستاذ قدّس سرّه فى إطلاق الحكم ١٩٠

نقد كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه ١٩٥

التقابل بين العلم و الجهل ٢٠٤

نتيجه البحث عده نقاط ٢٠٦

مسألتان:

المسأله الأولى: هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى موضوع نفس هذا الحكم ٢١٠

صور المسأله ٢١٥

ص: ٥٣٧

المسأله الثانيه: أخذ الظن بالكم فى موضوع حكم ٢١٥

نتيجه البحث عده نقاط ٢٢٦

قيام الإمارات مقام القطع

قيام الإمارات مقام القطع الطريقي ٢٢٩

شبهه استحاله قيام الإمارات مقام القطع ثبوتا و الجواب عنه ٢٣١

قيام الإمارات مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه ٢٤٠

المرحله الأولى: فى امكان ذلك ثبوتا ٢٤١

المناقشه فيما ذكره المحقق الخراسانى قدّس سرّه من وجوه ٢٤١

عده محاولات لدفع محذور لزوم الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شىء واحد ٢٤٢

الاشكال فى الكفايه على المحاوله الخامسه ٢٤٩

تعليقتان للمصنف على المحقق الخراسانى قدّس سرّه ٢٥٠

معنى آخر لكلام الكفايه مع ذكر مقدمات ٢٥٤

مناقشه المقدمات ٢٥٦

موقف المحقق العراقى مما أفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه ٢٦٣

مناقشه المصنف لهذه المحاوله ٢٦٥

النظريه التى تبنتها مدرسه المحقق النائينى قدّس سرّه ٢٦٩

مناقشه المصنف لكلام النائينى قدّس سرّه ثبوتا ٢٧٠

تممه البحث فى مقام الإثبات ٢٧٦

نتائج البحث عده نقاط ٢٨٢

قيام الإمارات مقام القطع الموضوعى الصفتى ٢٨٧

تفسيرين للقطع الصفتي ٢٨٧

عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي مطلقا ٢٩٠

نتائج البحث ٢٩٠

في قيام الأصول العمليه الشرعيه مقام القطع ٢٩٣

في قيام الأصول العمليه غير المحرزه ٢٩٣

ص: ٥٣٨

مناقشه كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه ٢٩٤

فى قيام الأصول العمليه المحرزّه ٢٩٥

نقد كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه ٢٩٥

فى قيام قاعدتى الفراغ و التجاوز ٢٩٧

حجيه الدليل العقلى

تقسيم الدليل العقلى ٢٩٩

كلام الأخباريين فى الدليل العقلى النظرى و الرد عليه ٣٠٠

تمسك الأخباريين بالروايات و الرد عليهم ٣٠١

المحتمل الأول فى الروايات ٣٠١

المحتمل الثانى و الثالث ٣٠٢

منشأ الخطأ فى الدليل النظرى ٣٠٥

الروايات المستدل بها على عدم حجيه الدليل العقلى فى مرتبه الوصول ٣٠٧

دفع الاستدلال بها ٣٠٨

مناقشه كلام الشيخ قدّس سرّه ٣٠٩

جواب المحقق النائنى قدّس سرّه عن هذه الروايات و الرد عليه ٣٠٩

نتيجه البحث ٣١٠

محاولة المحقق العراقى لتوجيه الاخباريين ٣١٢

مناقشه هذه المحاولة ٣١٣

تنبه: فى مراد الاخباريين ٣١٤

المقام الثانى: البحث عن حجيه الدليل العقلى العملى ٣١٤

إن الملازمه بين حكم العقل العملى و حكم الشارع هل هى ثابتة أولاً؟ ٣١٧

دعوى استحاله الملازمه ٣٢١

نتائج البحث عده نقاط ٣٢٤

الموافقه الالتزاميه و الكلام فيها من جهات ٣٢٧

الجهه الأولى ٣٢٧

الجهه الثانيه ٣٢٨

ص: ٥٣٩

الجهة الثالثة: هل يكون وجوب الالتزام القلبي يكون مانعا عن جريان الأصول المؤمنه في أطراف العلم الإجمالي ٣٢٩

الوجه الثالث للمنع و جواب السيد الخوئي قدّس سرّه ٣٣١

وجوب الالتزام بالتكليف الواصل إجمالا هل يمنع عن جريان الأصول المؤمنه في أطرافه؟ ٣٣٥

نتائج البحث عده نقاط ٣٣٩

مبحث العلم الإجمالي

الجهة الأولى: في تفسير حقيقه العلم الإجمالي ٣٤١

الاتجاه الأول للمحقق الخراساني قدّس سرّه و الرد عليه ٣٤١

الاتجاه الثاني ما تبنته مدرسه المحقق النائيني قدّس سرّه ٣٤٣

البرهنه على ذلك بطريقتين ٣٤٤

المناقشه في بعض زوايا ما تبنته مدرسه المحقق النائيني قدّس سرّه ٣٤٦

نتيجه البحث ٣٤٩

الاتجاه الثالث ما ذهب إليه المحقق العراقي قدّس سرّه ٣٥٠

ما أورده عليه المحقق الأصفهاني قدّس سرّه ٣٥١

المناقشه في إيراد المحقق الأصفهاني قدّس سرّه ٣٥١

تفصيل كلام المحقق العراقي و الرد عليه ٣٥١

الجهة الثانية: تنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه ٣٥٥

القول الأول و الاستدلال عليه بوجوه ٣٥٦

نتيجه البحث ٣٥٩

تنوع الحكم الظاهري ٣٦٠

عدم التنافي بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي ٣٦١

عدم التنافى بين الحكم الظاهرى الترخيصى و الحكم الواقعى الإلزامى ٣٦٢

ما ذكره المحقق العراقى قدّس سرّه من عدم الفرق بين العلم الإجمالى و العلم التفصيلى فى التنجيز ٣٦٧

الجواب عن هذا الاستدلال ٣٦٧

ص: ٥٤٠

هل يمكن شمول أدله الأحكام الظاهرية الترخيصية لأطراف العلم الإجمالي إثباتا ٣٦٨

المقام الأول: في شمول أدله حجيه الأمارات ٣٦٨

المقام الثاني: في شمول أدله حجيه الأصول العمليه ٣٦٨

بيان مسلك مدرسه المحقق النائيني قدس سره ٣٦٩

مناقشه لبعض الاتجاهات ٣٧٠

كلام المحقق الخراساني قدس سره في عدم عليه العلم الإجمالي للتنجيز ٣٧٣

مناقشه كلامه الوجه الأول: ٣٧٥

الوجه الثاني: ٣٧٧

الوجه الثالث: ٣٨٠

الوجه الرابع: ٣٨١

الجهه الثالثه: في وجوب الموافقه القطعيه العمليه

المقام الأول: في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه ٣٨٢

بيان المسلك الأول ٣٨٢

المناقشه فيه ٣٨٣

المسلك الثاني و هو اختيار السيد الأستاذ قدس سره ٣٨٧

المناقشه في المسلك الثاني ٣٨٩

الثمره بين القولين ٣٩٣

المقام الثاني: أن تنجيز العلم الإجمالي هل يكون بنحو الاقتضاء أو العله التامه ٣٩٦

قولان في المسأله: القول الأول للمحقق النائيني قدس سره ٣٩٨

مناقشه كلامه ٣٩٩

الصحيح في المقام ٤٠١

كلام المحقق العراقي قدّس سرّه المقام ٤٠٢

الرد على المحقق العراقي قدّس سرّه ٤٠٣

كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه في عدم شمول الإطلاق... و الرد عليه ٤٠٤

ص: ٥٤١

نتائج البحث عده نقاط ٤١١

الامتثال الإجمالي و فيه مقامان ٤١٩

المقام الأول: في كفايه الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي في التوصليات ٤١٩

المقام الثاني: الامتثال الإجمالي في العبادات ٤٢٠

مختار المحقق النائيني قدس سره و الرد عليه ٤٢٠

بيان السيد الأستاذ قدس سره و مناقشته ٤٢١

حكم الشك في المقام ٤٢٣

كلام المحقق النائيني قدس سره ٤٢٣

هل يعود الشك في المقام إلى الشك في التعيين و التخير أو لا؟ ٤٢٣

تعليق على كلام السيد الأستاذ قدس سره ٤٢٤

الوجه الثاني و الرد عليه ٤٢٧

الاستدلال على اعتبار التمييز في صحة العبادات و الجواب عنه ٤٢٧

الوجه الثالث و الرد عليه ٤٢٩

الصحيح في الجواب و خلاصه المطلب ٤٣٢

فروع:

الفرع الأول: ما إذا علم شخص بجنابته أو جنابه صاحبه ٤٣٥

الفرع الثاني: ما إذا اختلف شخصان في البيع و الهبه ٤٣٩

الفرع الثالث: إذا اختلف البائع و المشتري في الثمن و المثلن ٤٤٤

الفرع الرابع: ما إذا أودع شخص عند ثالث درهما و أودع الآخر درهمن ثم... ٤٥٤

نتائج البحث في عده نقاط ٤٥٧

مبحث الظن: وفيه مقامات

المقام الأول: هل إن حجيه الظن ذاتيه أو إنها جعليه ٤٥٩

كلام المحقق الخراساني قدس سره ما نسبه إلى بعض المحققين ٤٦٠

مناقشه تعليل المحقق الخراساني قدس سره ٤٦١

ص: ٥٤٢

المقام الثاني: هل يمكن جعل الحجية للظن ٤٦٣

كلام الشيخ الأنصارى قدّس سرّه و الاستدلال عليه ٤٦٣

ما أورده المحقق الخراسانى قدّس سرّه ٤٦٣

جواب السيد الأستاذ عن هذه الاشكالات ٤٦٤

المناقشه فى جواب السيد الأستاذ قدّس سرّه ٤٦٥

الكلام فى المورد الثانى فى المحاذير التى يستلزمها جعل الحجية ٤٦٩

الإجابة عن المحاذير الثلاثة ٤٧٠

الوجه الأول: للمحقق الخراسانى قدّس سرّه و الرد عليه ٤٧٠

عدم التنافى بين الاحكام الظاهرية الالزاميه و الواقعيه ٤٧٤

الوجه الثانى: ما ذكر المحقق النائينى قدّس سرّه ٤٨٠

مناقشه الوجه الثانى ٤٨١

الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ الأنصارى قدّس سرّه فى دفع محذور التنافى ٤٨٤

تفسير سببيه المعتزله ٤٨٥

تفسير سببيه الإماميه ٤٨٧

إيراد السيد الأستاذ على الشيخ الأنصارى قدّس سرّه ٤٨٨

تعليق على السيد الأستاذ قدّس سرّه ٤٨٩

الأمر الثانى: عدم ورود اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل فى الأخبار ٤٩٢

عدم المساعده على المصلحه السلوكيه ٤٩٧

الطريق الثانى: فى دفع محذور الاجتماع ٤٩٨

الجواب عن هذا الطريق من وجوه ٤٩٨

اشكال آخر على هذا الطريق ٤٩٩

المناقشه في هذا الإشكال ٥٠٠

محصل ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره ٥٠٢

تفسير المحقق النائيني قدس سره الطويله بين الحكم الظاهري و الواقعي ٥٠٣

الطريق الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره ٥٠٥

النظر فيما أفاده ٥٠٧

ص: ٥٤٣

الطريق الرابع: ما ذكره المحقق العراقي قدّس سرّه ٥١١

الجواب عن هذا الطريق ٥١٢

الصحيح في مشكله الجمع بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه ٥١٣

تقسيم الأحكام الظاهريه ٥١٣

الإيراد على هذا الجمع و الجواب عنه ٥١٦

عدم التنافي في مرحله الامتثال و المبادئ ٥١٨

حل الإشكال في الأحكام الظاهريه الترخيصيه ٥٢١

نظريه لبعض المحققين قدّس سرّه ٥٣١

نتائج البحث عده نقاط ٥٣١

الفهرس ٥٣٥

ص: ٥٤٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩