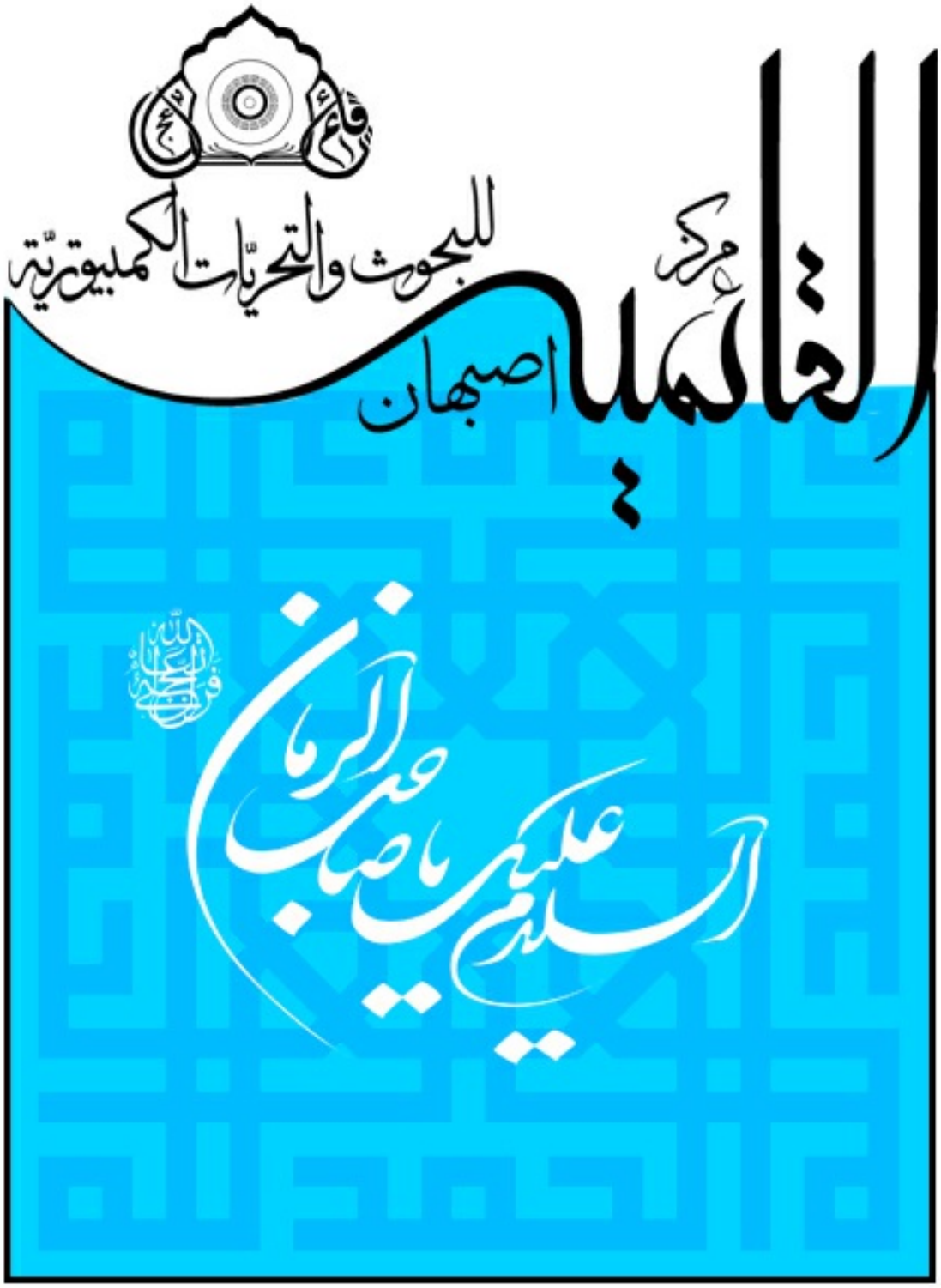

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

المباحث الأصولية
تأليف
الشيخ محمد إسحاق الفياض
الجزء السابع

بسم الله الرحمن الرحیم

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلي)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- 5

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلى) المجلد 7 ----- 18

اشارة ----- 18

هوية الكتاب ----- 19

مبحث القطع ----- 23

اشارة ----- 23

امّاالمقدمة: ففيها أمور: ----- 23

الأمر الاوّل: انّه لا شبهة فى ان مسألة القطع ليست من المسائل الأصوليّة لنكتتين: ----- 23

الامرالثانى: ان مسألة القطع اذا لم تكن بنفسها من المسائل الأصوليّة ----- 23

الامر الثالث: ان الاحكام المجعولة فى الشريعة المقدسة على نوعين: ----- 26

مقدمات فى الاجتهاد ----- 28

اشارة ----- 28

هل الاستصحاب وظيفة ظاهرية للمجتهد ----- 35

أنحاء إثبات الأحكام الشرعية الواقعية ----- 41

الثانى هل يجوز التبعيض فى التقليد؟ ----- 48

الفصل الاول: فيه جهات ----- 53

الجهة الأولى: فى تقسيم المكلّف ----- 53

اشارة ----- 53

نتيجة البحث عدّة نقاط: ----- 67

الجهة الثانية: فى حجية القطع و الأقوال فيها ----- 69

اشارة ----- 69

تعليق المصنف (حفظه الله) على الأقوال ----- 70

أنحاء الأمر الواقعى ----- 73

بيان القول الثالث ----- 76

التعليق على القول الثالث ـ 79
نتيجة البحث ـ 84
الجهة الثالثة: التجرّی ـ 85
يقع الكلام هنا فی عدة نقاط: ـ 85
النقطة الأولی: إن القطع إذا تعلق بالتكليف المولوی الإلزامی ـ 85
النقطة الثانية: ان حكم العقل بقبح مخالفة المولی و استحقاق الإدانة و العقوبة، هل هو مختصّ بموارد مخالفة القطع المطابق للواقع، أو يعمّ التجری ـ 86
اشارة ـ 86
ذكر الأقوال فيه ـ 86
فی بيان موضوع حق الطاعة ـ 86
الصحيح فی موضوع حق الطاعة ـ 90
ما ذكره النائينی قدّس سرّه و الرد عليه ـ 92
الاستدلال على عدم قبح التجرّی قد استدل على ذلک بوجوه: ـ 95
الوجه الاول: ما افاده المحقق الخراسانی (ره) فی حاشيته على رسائل الشيخ (ره) و حاصل ما افاده، انه يستحيل اتصاف الفعل المتجرّی به بالقبح ـ 95
الرد على الاستدلال ـ 96
مبرر الجعل من المولی ـ 97
عدم صلاحية الإرادة لأن تكون ملاكا لاختيارية الفعل ـ 99
الوجه الثانی: ايضا ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (ره) من ان اختيارية الفعل منوطة بالالتفات الى الفعل بعنوانه الخاص و اسمه المخصوص المميّز ـ 100
إيراد النائينی على الآخوند قدّس سرّه و الإشكال عليه ـ 101
الصحيح فی الجواب ـ 101
الوجه الثالث: التفصيل بين التجرّی فی الشبهة الحكمية و الشبهة الموضوعية ـ 104
الجواب عن التفصيل المتقدم ـ 104
الوجه الرابع: تفصيل صاحب الفصول فی التجرّی و الجواب عنه ـ 105
الوجه الخامس: تفصيل الشيخ قدّس سرّه بين العاصی و المتجرّی ـ 106
الجواب عن تفصيل الشيخ الأنصاری قدّس سرّه ـ 107

الوجه السادس: بيان مختار النائينى قدّس سرّه و الرد عليه 108
الصحيح استحقاق المتجرّى العقاب 109
نتيجة البحث 110
النقطة الثالثة: فى حرمة الفعل المتجرّى به شرعا و عدمها 111
اشارة 111
الاستدلال على الحرمة: 111
الوجه الأول: باطلاقات الأدلة الأولية فى الكتاب و السنة 111
الرد على الوجه الأول 113
جواب السيد الأستاذ قدّس سرّه على المقدمة الثانية 117
الرد عليه جواب السيد الأستاذ قدّس سرّه 119
الوجه الثانى: التمسک بقاعدة الملازمة 121
فى القاعدة الملازمة بين حكم العقل بحسن شىء او قبحه و بين حكم الشرع بالوجوب او الحرمة مقامان 122
المقام الأول: فى أصل ثبوت الملازمة 122
المقام الثانى: فى تطبيق هذه الكبرى على المقام 130
اختصاص الملازمة بالحكم العقلى فى سلسلة علل الأحكام 133
كلام النائينى قدّس سرّه فى عدم استكشاف حرمة التجرّى من قاعدة الملازمة 136
التصورات فى المسألة 137
المناقشة فى جميع التصورات 138
اجتماع المثلين فى موضوع واحد 140
مناقشة السيد الأستاذ فى التصور الثالث 142
ما ذكره المحقق النائينى قدّس سرّه فيما لو كان التجرّى ثابتا بدليل آخر 144
هل تنطبق قاعدة الملازمة بين حكم الشرع و العقل النظرى على مسألة التجرى 146
الوجه الرابع: الروايات التى استدل بها على حرمة التجرّى 149
التنبيه على بعض الأمور 153
نتيجة البحث عن حرمة التجرّى عدة نقاط: 162

اقسام القطع 167
اشارة 167
المقام الأول: فی أقسام القطع 167
اشارة 167
تقسیم الشیخ قدّس سرّه القطع الموضوعی و الرد علیه 167
تقسیم المحقق الخراسانی قدّس سرّه القطع الموضوعی 171
نتیجة الأبحاث المتقدمة 174
المقام الثانی: ان القطع المأخوذ فی موضوع الحکم، فتارةً یکون متمثلاً فی القطع بالموضوع الخارجی و اخری فی القطع بالحکم الشرعی 175
اشارة 175
النسبة بین ما دلّ علی حرمة شرب الخمر و ما دل علی شرب الخمر المقطوع حرمته 184
الفرق بین هذا البحث و البحث المتقدم من أبحاث التجرّی 186
اشارة 186
نتیجة البحث 191
هل یمکن أخذ العلم بالحکم فی نفسه بلحاظ مرتبتین 198
مسألة صحة التمام موضع القصر 204
اشارة 204
نتیجة البحث 208
التعرض لکلام السید الأستاذ قدّس سرّه فی إطلاق الحکم 208
اشارة 208
نقد کلام السید الأستاذ قدّس سرّه 213
التقابل بین العلم و الجهل 222
اشارة 222
نتیجة البحث عدة نقاط: 224
بقی فی المقام مسألتان: 228
المسألة الأولی: هل یمکن أخذ عدم العلم الخاص بالحکم فی موضوع نفس هذا الحکم 228

صور المسألة ---- 233
المسألة الثانية: أخذ الظن بالكم فی موضوع حکم ---- 233
نتیجة البحث عدة نقاط: ---- 244
قیام الامارات مقام القطع ---- 247
اشارة ---- 247
قیام الأمارات مقام القطع الطریقی ---- 247
اشارة ---- 247
شبهة استحالة قیام الأمارات مقام القطع ثبوتا و الجواب عنه ---- 249
قیام الأمارات مقام القطع المأخوذ فی الوضوع بنحو الطریقیة ---- 258
اشارة ---- 258
المرحلة الأولی: فی امکان ذلک ثبوتا ---- 259
اشارة ---- 259
المناقشة فیما ذکره المحقق الخراسانی قدّس سرّه من وجوه ---- 259
عدة محاولات لدفع محذور لزوم الجمع بین اللحاظ الآلی و الاستقلالی فی شیء واحد ---- 260
الاشکال فی الکفایة علی المحاولة الخامسة ---- 267
تعلیقتان للمصنف علی المحقق الخراسانی قدّس سرّه ---- 268
معنی آخر لکلام الکفایة مع ذکر مقدمات ---- 272
مناقشة المقدمات ---- 274
موقف المحقق العراقی مما أفاده صاحب الکفایة قدّس سرّه ---- 281
مناقشة المصنف لهذه المحاولة ---- 283
النظریة التی تبنتها مدرسة المحقق النائینی قدّس سرّه ---- 287
مناقشة المصنف لکلام النائینی قدّس سرّه ثبوتا ---- 288
تتمة البحث فی مقام الإثبات ---- 294
نتائج البحث عدة نقاط: ---- 300
قیام الامارات مقام القطع الموضوعی الصّفتی ---- 305

اشارة ----- 305
تفسيرين للقطع الصفتى ----- 305
عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى مطلقا ----- 308
نتائج البحث ----- 308
فى قيام الأصول العملية الشرعية مقام القطع ----- 311
اشارة ----- 311
فى قيام الأصول العملية غير المحرزة ----- 311
اشارة ----- 311
مناقشة كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه ----- 312
فى قيام الأصول العملية المحرزة ----- 313
اشارة ----- 313
نقد كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه ----- 313
فى قيام قاعدتى الفراغ و التجاوز ----- 315
حجية الدليل العقلى ----- 317
تقسيم الدليل العقلى ----- 317
اما المقام الاول: فى الدليل العقلى النظرى و كلام الأخباريين فى الدليل العقلى النظرى و الرد عليه ----- 318
اشارة ----- 318
تمسک الأخباريين بالروايات و الرد عليهم ----- 319
اشارة ----- 319
المحتمل الأول فى الروايات انها فى مقام التوبيخ على التساهل و التّسامح فى الفحص عن الأدلة الشرعية و التوغّل فى الادلة العقليّة بدون التحقيق و النظر الى جهات المسألة 319
المحتمل الثانى انها فى مقام بيان بطلان العبادة بدون معرفة الامام (عليه السلام) و الثالث: انها تدل على المنع من استنباط الاحكام الشرعية من الادلة العقليّة الظنيّة ----- 320
منشأ الخطأ فى الدليل النظرى ----- 323
الروايات المستدل بها على عدم حجية الدليل العقلى فى مرتبة الوصول ----- 325
اشارة ----- 325
دفع الاستدلال بها ----- 326

مناقشة كلام الشيخ قدّس سرّه 327
جواب المحقق النائينى قدّس سرّه عن هذه الروايات و الرد عليه 327
نتيجة البحث 328
محاولة المحقق العراقى لتوجيه الاخباريين 330
اشارة 330
مناقشة هذه المحاولة 331
تنبيه: فى مراد الاخباريين 332
المقام الثانى: البحث عن حجية الدليل العقلى العملى 332
اشارة 332
إن الملازمة بين حكم العقل العملى و حكم الشارع هل هى ثابتة أولا؟ 335
دعوى استحالة الملازمة 339
نتائج البحث عدة نقاط: 342
الموافقة الالتزامية و الكلام فيها من جهات 346
اشارة 346
الجهة الأولى اما الاول فلان الكتاب و السنة يدلان على وجوب الموافقة العملية فى الخارج 346
الجهة الثانية و اما الثانى و هو العقل 346
الجهة الثالثة: هل يكون وجوب الالتزام القلبى مانعا عن جريان الأصول المؤمنة فى أطراف العلم الإجمالى 347
اشارة 347
و يمكن تقريبه باحد وجوه 347
الوجه الاول: ان جريان الاصول المؤمنة فى اطراف العلم الإجمالى يؤدى الى الالتزام بالمتنافيين و هو محال 347
الوجه الثانى: ان موضوع وجوب الالتزام فى اطراف العلم الاجمالى، هو الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال 348
الوجه الثالث للمنع و جواب السيد الخوئى قدّس سرّه 349
وجوب الالتزام بالتكليف الواصل إجمالا هل يمنع عن جريان الأصول المؤمنة فى أطرافه؟ 353
نتائج البحث عدة نقاط: 357
مبحث العلم الاجمالى 359

اشارة ----- 359
الجهة الأولى: فی تفسیر حقیقة العلم الإجمالی ----- 359
اشارة ----- 359
الاتجاه الأول للمحقق الخراسانی قدّس سرّه و الرد علیه ----- 359
الاتجاه الثانی ما تبنته مدرسة المحقق النائینی قدّس سرّه ----- 361
اشارة ----- 361
البرهنة علی ذلک بطریقین ----- 362
المناقشة فی بعض زوایا ما تبنته مدرسة المحقق النائینی قدّس سرّه ----- 364
نتیجة البحث ----- 367
الاتجاه الثالث ما ذهب إلیه المحقق العراقی قدّس سرّه ----- 368
اشارة ----- 368
ما أورده علیه المحقق الأصفهانی قدّس سرّه ----- 369
المناقشة فی إیراد المحقق الأصفهانی قدّس سرّه ----- 369
تفصیل کلام المحقق العراقی و الرد علیه ----- 369
الجهة الثانیة: تنجیز العلم الإجمالی لحرمة المخالفة القطعیة ----- 373
اشارة ----- 373
نتیجة البحث ----- 377
تنویع الحکم الظاهری ----- 378
اشارة ----- 378
عدم التنافی بین الحکم الظاهری و الحکم الواقعی ----- 379
عدم التنافی بین الحکم الظاهری الترخیصی و الحکم الواقعی الإلزامی ----- 380
ما ذکره المحقق العراقی قدّس سرّه من عدم الفرق بین العلم الإجمالی و العلم التفصیلی فی التنجیز ----- 385
الجواب عن هذا الاستدلال ----- 385
هل یمکن شمول أدلة الأحکام الظاهریة الترخیصیة لأطراف العلم الإجمالی إثباتا ----- 386
اشارة ----- 386

و الجواب ان الكلام يقع فى مقامين: ---- 386
المقام الأول: فى شمول أدلة حجية الأمارات ---- 386
المقام الثانى: فى شمول أدلة حجية الأصول العملية ---- 386
بيان مسلک مدرسة المحقق النائينى قدّس سرّه ---- 387
مناقشة لبعض الاتجاهات ---- 388
كلام المحقق الخراسانى قدّس سرّه فى عدم علية العلم الإجمالى للتنجيز ---- 391
اشارة ---- 391
مناقشة كلام محقق خراسانى ففيه وجوه ---- 393
الوجه الأول: ان ما ذكره (ره) من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف ---- 393
الوجه الثانى: ان ما ذكره (ره) من ان الحكم الواقعى اذا كان فعلياً من تمام الجهات ---- 395
الوجه الثالث: ان الحكم الواقعى فى موارد العلم الاجمالى اذا لم يكن فعلياً من جميع الجهات ---- 398
الوجه الرابع: ان المستفاد من مجموع كلماته (ره) ان التكليف المعلوم بالاجمال اذا كان فعلياً من جميع الجهات ---- 399
الجهة الثالثة: فى وجوب الموافقه القطعية العملية و نتكلم فيه فى مقامين: ---- 400
اشارة ---- 400
المقام الأول: فى تنجيز العلم الإجمالى لوجوب الموافقة القطعية ---- 400
اشارة ---- 400
بيان المسلک الأول ---- 400
المناقشة فيه ---- 401
المسلک الثانى ان العلم الاجمالى لايقتضى وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة و هو اختيار السيد الأستاذ قدّس سرّه ---- 405
المناقشة فى المسلک الثانى ---- 407
الثمرة بين القولين ---- 411
المقام الثانى: أن تنجيز العلم الإجمالى هل يكون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة ---- 414
اشارة ---- 414
قولان فى المسألة: ---- 416
القول الأول للمحقق النائينى قدّس سرّه و هو ان العلم الاجمالى مقتضى للتنجيز بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية ---- 416

مناقشة كلامه ---- 417
القول الثانی: ان العلم الاجمالی علة تامة لحرمة المخالفة القطعیة العملیة ---- 418
الصحیح فی المقام ---- 419
کلام المحقق العراقی قدّس سرّه المقام ---- 420
الرد علی المحقق العراقی قدّس سرّه ---- 421
کلام السید الأستاذ قدّس سرّه فی عدم شمول الإطلاق... و الرد علیه ---- 424
نتائج البحث عدة نقاط ---- 429
الامتثال الاجمالی ---- 437
اشارة ---- 437
المقام الأول: فی کفایة الامتثال الإجمالی عن الامتثال التفصیلی فی التوصلیات ---- 437
المقام الثانی: الامتثال الإجمالی فی العبادات ---- 438
اشارة ---- 438
الوجه الاول و هو مختار المحقق النائینی قدّس سرّه من ان عبادیة العبادة متقومة بالحسن و القرب و الرد علیه ---- 438
اشارة ---- 438
بیان السید الأستاذ قدّس سرّه و مناقشته ---- 439
حکم الشک فی المقام ---- 441
کلام المحقق النائینی قدّس سرّه ---- 441
هل یعود الشک فی المقام إلی الشک فی التعیین و التخییر أو لا؟ ---- 441
تعلیق علی کلام السید الأستاذ قدّس سرّه ---- 442
الوجه الثانی: ان صحة العبادة متقومة بقصد اسمها الخاص الممیز و الرد علیه ---- 445
اشارة ---- 445
الاستدلال علی اعتبار التمییز فی صحة العبادات و الجواب عنه ---- 445
الوجه الثالث: ان الامتثال الاجمالی یستلزم التکرار فی العمل و هو مع التمکن من الامتثال التفصیلی لعب بامر المولی و لهو و الرد علیه ---- 447
اشارة ---- 447
الصحیح فی الجواب و خلاصة المطلب ---- 450

فروع ---- 453
اشارة ---- 453
الفرع الأول: ما إذا علم شخص بجنابته أو جنابة صاحبه ---- 453
الفرع الثانى: ما إذا اختلف شخصان فى البيع و الهبة ---- 457
الفرع الثالث: إذا اختلف البائع و المشترى فى الثمن و المثمن ---- 462
الفرع الرابع: ما إذا أودع شخص عند ثالث درهما و أودع الآخر درهمين ثم... ---- 472
(نتائج البحث متمثلة فى عدة نقاط) ---- 475
(مبحث الظن) ---- 477
اشارة ---- 477
المقام الأول: هل إن حجية الظن ذاتية أو إنها جعلية ---- 477
اشارة ---- 477
كلام المحقق الخراسانى قدّس سرّه ما نسبه إلى بعض المحققين ---- 478
اشارة ---- 478
مناقشة تعليل المحقق الخراسانى قدّس سرّه ---- 479
المقام الثانى: هل يمكن جعل الحجية للظن فيقع فى موردين ---- 481
اشارة ---- 481
اما الكلام فى المورد الاول، فقد ذكر شيخنا الانصارى (ره) ان جعل الحجية للظن فى نفسه بمكان من الامكان ---- 481
اشارة ---- 481
ما أورده المحقق الخراسانى قدّس سرّه ---- 481
اشارة ---- 481
جواب السيد الأستاذ عن هذه الاشكالات ---- 482
المناقشة فى جواب السيد الأستاذ قدّس سرّه ---- 483
الكلام فى المورد الثانى فى المحاذير التى يستلزمها جعل الحجية ---- 487
اشارة ---- 487
الإجابة عن المحاذير الثلاثة بعدة وجوه ---- 488

اشارة 488
الوجه الأول: للمحقق الخراسانی قدّس سرّه ما ذکره المحقق الخراسانی (ره)، من ان هذه الاشکالات جمیعا مبنیة علی ان یکون المراد من جعل الحجیة و الرد علیه 488
عدم التنافی بین الاحکام الظاهریة الالزامیة و الواقعیة 492
الوجه الثانی: ما ذکر المحقق النائینی قدّس سرّه من ان المجعول فی باب الطرق و الامارات انما هو الطریقیة و الکاشفیة و العلم التعبدی و الغاء احتمال الخلاف 498
مناقشة الوجه الثانی 499
الوجه الثالث: ما ذکره الشیخ الأنصاری قدّس سرّه فی دفع محذور التنافی 502
طریق الاول الالتزام بالمصلحة السلوکیة 502
تفسیر سببیة المعتزلة 503
تفسیر سببیة الإمامیة 505
إیراد السید الأستاذ علی الشیخ الأنصاری قدّس سرّه 506
تعلیق علی السید الأستاذ قدّس سرّه 507
اما التعلیق الاول، فلان امارية الامارة متقومة باحتمال اصابتها للواقع و احتمال عدم اصابتها له 507
واما التعلیق الثانی، فلان کلا الدلیلین غیر تام: 510
اما امر الاول و هو الاجماع 510
الأمر الثانی: عدم ورود اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل فی الأخبار 510
عدم المساعدة علی المصلحة السلوکیة 515
الطریق الثانی: فی دفع محذور الاجتماع 516
الجواب عن هذا الطریق من وجوه 516
اشکال آخر علی هذا الطریق 517
المناقشة فی هذا الإشکال 518
محصل ما ذکره المحقق الخراسانی قدّس سرّه 520
تفسیر المحقق النائینی قدّس سرّه الطولیة بین الحکم الظاهری و الواقعی 521
الطریق الثالث: ما ذکره السید الأستاذ قدّس سرّه 523
النظر فیما أفاده 525
الطریق الرابع: ما ذکره المحقق العراقی قدّس سرّه 529

الجواب عن هذا الطريق ---- 530
الصحيح فی مشکلة الجمع بین الأحکام الواقعیة و الظاهریة ---- 531
تقسیم الأحکام الظاهریة ---- 531
الإیراد علی هذا الجمع و الجواب عنه ---- 534
عدم التنافی فی مرحلة الامتثال و المبادیء ---- 536
حل الإشکال فی الأحکام الظاهریة الترخیصیة ---- 539
نظریة لبعض المحققین قدّس سرّه ---- 544
نتائج البحث عدة نقاط : ---- 549
الفهرس ---- 553
تعریف مرکز ---- 572

المباحث الاصولیه (محمد اسحاق فیاض کابلی) المجلد 7

اشارة

سرشناسه:فیاض، محمداسحاق، 1934 - م

عنوان و نام پدیدآور: المباحث الاصولیه/ تالیف محمداسحاق الفیاض.

مشخصات نشر:قم: دفتر آیه الله العظمی الشیخ محمداسحق الفیاض(دام ظله)

مشخصات ظاهری:15 ج.

شابک:دوره 964-06-9191-7 : ؛ ج.1 964-06-9188-7 : ؛ ج. 2 964-06-9189-5 : ؛ ج. 3 964-06-9190-9 : ؛ ج. 12 978-600-90462-1-8 : ؛ ج.14 978-964-8238-59-4 : ؛ ج.15 978-964-8238-93-8 :

یادداشت:عربی.

یادداشت:فهرستنویسی بر اساس جلد چهارم: 1382.

یادداشت:ج. 1- 3 (چاپ دوم: 1385) .

یادداشت:ج. 12 (چاپ اول: 1389).

یادداشت:ج.15 (چاپ اول: 1395).

یادداشت:جلد دوازدهم کتاب حاضر توسط انتشارات عزیزی منتشر خواهد شد.

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

یادداشت:کتابنامه.

مندرجات:.- ج.15. التعارض و الترجیح

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:دفتر آیت الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض

رده بندی کنگره:BP159/8/ف 9م 2 1300 ی

رده بندی دیویی:297/312

شماره کتابشناسی ملی:م 82-18593

هوية الكتاب

اسم الكتاب:... المباحث الاصولية ج 7

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

الناشر:... مكتب سماحته

الطبعة:... 1426 ه -. ق الاولى

المطبعة:... شريعت

الكمپيوتر:... محمدعرفانى

الكمية:... 10000

ص:2

مبحث القطع

اشارة

فيه فصول و مقدّمة

اماالمقدمة: ففيها أمور:

الأمر الاوّل: انّه لا شبهة فى ان مسألة القطع ليست من المسائل الأصوليّة لنكتتين:

الاـولى: ان المسائـل الاصوليّـة مسائل نظريـة ترتبط باعمال النظر والفكر، ومن هنا قلنا ان علم الأصول قـد وضع لتكوين النظريات العامة والقواعـد المشتركـة على وفق شـروطها العامة فى الحدود المسـموح بها شـرعاً، والفقه قد وضع لتطبيق تلك القواعد العامة على عناصـرها الخاصّة، و لذلک تكون نسبة علم الاصول الى علم الفقه نسبة العلم النظرى الى العلم التطبيقى.

و حيث ان مسألة القطع مسألة وجدانية، فلاتكون من المسائل الأصوليّة.

الثانيـة: ان المسائل الاصوليّة قواعد عامة مشتركة يسـتعملها الفقيه فى طريق اثبات الجعل الشـرعى و حيث ان مسألة القطع فى نفسـها قطع بالحكم الشرعى مباشرة لانّها واسطة لاثباته، فلاتكون من المسائل الأصوليّة.

الامرالثانى: ان مسألة القطع اذا لم تكن بنفسها من المسائل الأصوليّة

، فهل تكون من نتائجها؟ فيه و جهان:

فـذهب السـيد الاسـتاذ (ره) الى انها نتيجـة للمسألـة الأصولية، و قد أفاد فى وجه ذلک ان المسائل الأصوليّة على اقسام، منها مايوصل الى معرفة الحكم

الشـرعی بعلم وجـدانی و بنحو الجزم والقطع، و منهـا مایوصـل الی معرفـة الحکم الشـرعی بعلم تعبّـدی، و منها ما یعیّن الوظیفـة العملیة الشرعیّة، و منها ما یعیّن الوظیفة العملیة العقلیة(1) هذا.

و لکن الصحیح فی المقام ان یقال ان مسألة القطع کما انها لیست من المسائل الاصولیة، کذلک لیست من نتائجها ایضاً، والسبب فی ذلک ما تقدّم منا فی مسـتهلّ بحث الأصول، ان المسائل الأصولیة مسائل نظریة تتکون باعمال النظر والفکر، و لهذا یکون تکوینها بید المجتهد، و من هنا قلنا ان علم الاصول موضوع لممارسة النظریات العامة والقواعد المشترکة بغایة التفکیر الفقهی النظری و هو تطبیقها علی عناصرها الخاصـة فی مقام عملیـة الأسـتنباط، و علیه فکما ان تکوین المسائل الأصولیـة و تحدیـدها کنظریات عامـة و قواعـد مشترکـة فی الحـدود المسـموح بها نظری، فکذلک تطبیقها علی مصادیقها فی الفقه فی مقام عملیة الاستنتاج والاستنباط نظری و بحاجة الی اعمال النظر والفکر فی کافة اتجاهات هذا التطبیق و حدوده، فاذن لایعقل ان تکون النتیجة الفقهیّة قطعیّة، والمسألة الاصولیة ظنیّة و غیر قطعیّة.

و ان شئت قلت:

ان نسبة علم الاصول الی علم الفقه نسبة العلم النظری الی العلم التطبیقی، ونتیجة ذلک هی ان کلما کان الباحث الأصولی أدق و اعمق فی التفکیر الاـصولی و تکوین النظریـات العامـة والقواعـد المشترکـة، کـان ادق و أعمق فی تطبیقاتهـا علی عناصـرها الخاصـة فی الفقه بنفس المستوی، فاذا بلغ مستوی التفکیر الأصولی درجة بالغة فی الدقة والعمق، بلغ مستوی التفکیر الفقهی نفس الدرجة،

1- (1) - مصباح الاصول، ج 2، ص 5.

لانّ الذهنيـة الاصوليـة النظريّة ترتبط بالذهنية الفقهية التطبيقية فى تمام المراتب والمراحل والدرجات، على اساس ان الذهنية الاصولية اذا بلغت درجـة اكبرعمقاً و اكثردقـة و تحقيقاً، انعكست تماماً فى الذهنيـة الفقهيـة و تطلب فى مجال التطبيق دقة اكثر و تحقيقاً أعمق، و على ضوء ذلک فلايتصور ان تكون مسألة القطع نتيجة المسألة الاصولية، ضـرورة ان المسألة اذا كانت نظرية فتطبيقها على عناصرها ايضا نظرى، فلايعقـل ان يكون قطعيّاً، و إلاّ لزم خلف فرض كون المسألـة نظريـة، و اما ماذكره (ره) من أن النتيجـة فى المباحث العقليـة غير المسـتقلة قطعيّة، فلايمكن المساعدة عليه.

اما اوّلاً فلان المباحث المذكورة مباحث نظريّة و مورد لتبادل الافكار والأنظار بين الأصوليين نفياً و اثباتاً.

و ثانياً على تقدير تسليم ان تلک المباحث مباحث قطعيّة وجدانية، الاّ ان استنباط الحكم الشرعى منها يتوقف على ضمّ مقدمة شرعية اليها، كوجوب مقدمة الواجب و حرمة الضد و نحوهما وهى ظنّية، و بحكم أن النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين، فلامحالة تكون ظنيّة.

وثالثا ماذكرناه فى مسـتهلّ بحث الاصول، ان المباحث المذكورة ليست من المسائل الاصولية، لان ضابط اصولية المسألة غير متوفر فيها و هو وقوعها فى طريق عملية الاسـتنباط مباشرة، والمفروض ان تلک المسائل لم تقع فى طريق عملية الاستنباط كذلک، لان الواقع فى طريق العمليـة مسائـل اخرى كمسألـة الترتب و قواعـد باب التزاحم، و عليه فالمسائل المـذكورة من المبادى لا من المسائل الاصوليـة، و من هنا لوكانت هناک رواية قطعيّة سنداً و دلالة وجهة،

فمدلولها وهوالحكم الشرعى ايضاً قطعى و ثابت بالوجدان مباشرة بدون توسيط المسألة الاصولية، و نسبة هذالحكم القعطى الى المجتهد و غيره على حدّ سواء، فلايرجع العامى الى المجتهد فيه، باعتبار انه وصل الى المكلّف مباشرة بدون دخل لنظر المجتهد فيه.

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

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

النوع الاول: الاحكام الشرعية التى لاتزال تحتفظ بضرورتها اوقطعيتها رغم فصل تلك الاحكام عن عصر التشريع بفترة زمنية طويلة و عبرالقرون المتطاولة، وهذالنوع من الاحكام الشرعية التى تتمتع بطابع ضرورى لاتتجاوز نسبته الى مجموع من الاحكام التشرعيّة عن خمسة او ستة فى المائة بنسبة تقريبيّة، و موقف جميع اصناف المكلف و افراده امام هذا النوع من الاحكام الشرعيّة على حد سواء، ولا يرجع غير المجتهد الى المجتهد فى ذلك النوع من الأحكام الشرعية، لفرض انها وصلت الى الناس من عصر التشريع الى زماننا هذا مباشرة بدون دخل لنظرالمجتهد و رأيه فى وصولها، و لهذا لا موضوع لعملية الاجتهاد والتقليد فى تلك الاحكام أصلاً.

النوع الثانى: الاحكام الشرعية النظرية، و هذا النوع من الاحكام الشرعية يتوقف اثباته على عملية الاجتهاد والاستنباط، مثلاً الروايات الواردة من الائمة الاطهار (عليهم السلام) لابد من النظر فيها والتحقيق فى جميع جهاتها من السند والدلالة والجهة، على أساس ان غالب تلك الروايات ظنيّة من كافة

الجهات، و على المجتهد اثبات سندها و دلالتها وجهتها وفق شروطها فی الحدود المسموح بها شرعاً کنظریات عامة و قواعد مشترکة فی الاصول، فاذا اثبت حجیة اخبارالثقة من جمیع الجهات کقاعدة عامة، و قام خبرثقة خاصة علی وجوب السورة فی الصلاة، فلابدّ من التحقیق فی مرحلة التطبیق کالنظر الی ان هذا الخبر واجد لشروط حجیة اخبارالثقة، فاذا کان واجداً لها، فلابد حنیئذ من الفحص عن ان له معارضا او لا، و اذا لم یکن له معارض، فهل القرینة موجودة علی خلافه او لا، فاذا لم یکن لا هذا ولا تلک، فعندئذ ینظر الی دلالته وجهته، فاذا کان تامّاً من هاتین الجهتین ایضا، یقوم بعملیة التطبیق و یفتی حینئذ بوجوب السورة فی الصلاة و هکذا، ثم انه اذا کان له معارض، فلابد من الرجوع الی مرجحات باب التعارض، فان کان لاحدهما مرجح قدّم علی الآخر و الاّ فیسقطان معاً فیرجع الی العام الفوقی ان کان و الاّ فالی الاصل العملی، و من الطبیعی ان تشخیص کل ذلک بحاجة الی اعمال النظر بدقة وهو خارج عن قدرة غیرالمجتهد المطلق، لانه کما لایقدر علی تکوین النظریات العامة والقواعد المشترکة فی الاصول، کذلک لایقدر علی تطبیقها علی عناصرها الخاصة فی الفقه، فان لکل منهما شروطا عامة و غیر المجتهد لایقدر علی توفیرها کماهو المطلوب والصحیح، فلذلک یکون وجوب التقلید والرجوع الی المجتهد الجامع للشرائط منها الأعلمیة فی تعیین وظائفة الدینیّة امر ضروری بعد فرض ان التکلیف عنه غیرساقط.

فالنتیجة ان عملیة الاجتهاد والتقلید عملیتان ضروریتان فی الشریعة الاسلامیّة بحکم ضرورة التبعیة للدین، هذا اضافة الی ان التقلید امر موافق

للفطرة والجبلة، و قبل الدخول فی تفاصیل قضیة التقلید و تخریجها علی اساس انه من صغریات کبری الرجوع الی اهل الخبرة نقدم عدة مقدّمات:

مقدمات فی الاجتهاد

اشارة

المقدمة الاولی: ان اجتهاد المجتهد تارة یکون ملحوظا بجانبه الذاتی واخری بجانبه الموضوعی، و نقصد بالأول المعلوم بالذات القائم بنفس المجتهد، و بالثانی المعلوم بالعرض الخارج عن افق الذهن المرئی بالمعلوم بالذات و المحکی به، اما الاجتهاد علی اللحاظ الاول، فلااثر له لانه مجرد صورة الحکم فی افق الذهن کصور سائرالاشیاء فیه، و اما علی اللحاظ الثانی، فله اثر لانه الحکم الشرعی الاسلامی الثابت بالاجتهاد فی خارج افق الذهن و الاثر مترتب علیه، لانه و ان کان ولید اجتهاد المجتهد إلا انه ذات طابع اسلامی، فلذلک یترتب علیه اثر فی الظاهر، او فقل ان واقع التشریع الاسلامی و ان کان واحداً ولایتعدد بتعدد اجتهادات المجتهدین و آرائهم، باعتبار انه لیس ولید افکارهم، فان ماهو ولید افکارهم هوالاحکام الاجتهادیة، وحیث انها مرآة لواقع التشریع الاسلامی، فتکون ذات طابع اسلامی، و ماهو موضوع الآثار فی الخارج و مصب التقلید هوالاجتهاد الموضوعی لاالذاتی.

المقدمة الثانیة: ان الاجتهاد الموضوعی لاینتفی بموت المجتهد بل هو باق ببقاء الشریعة المقدسة، لان المنتفی بموته انما هوالاجتهاد الذاتی المتمثل فی الصور الذهنیة القائمة بنفس المجتهد، و لعل الخلط بین الاجتهاد الذاتی والاجتهاد الموضوعی، أدّی الی القول بان آراء المجتهد تزول بموته، و علی هذا الاساس بنی صاحب هذا القول علی عدم جواز البقاء علی تقلید المیت، و لکن قد عرفت ان مایزول بموت المجتهد انما هو اجتهاده الذاتی دون اجتهاده الموضوعی، فانه ثابت

فی الواقع باعتبار انّه خارج عن افق ذهنه، سواءً کان المجتهـد حیّاً ام میتاً، فاذا افتی بوجوب السورة فی الصـلاة، فهـذه الفتوی باقیة و ان کان المجتهد قد مات کماهو الحال فی سائر اخبار اهل الخبرة والبصیرة کالطبیب والمهندس وماشاکلهما. ثم ان اجتهاد المجتهد کما انه حجة علی نفسه کذلک حجة علی غیره اذا کان واجداً لشروط التقلید منها الأعلمیّة.

امـا انه حجـة علی المجتهـد نفسه، فعلی ضوء انه اسـتنبط من الادلـة الاجتهادیـة التی تکون حجـة کظواهر الکتاب والسـنة و اخبار الثقـة، والمفروض ان اجتهاده یکون نتیجـة تطبیق حجیة تلک الادلة کقاعدة عامة علی عناصـرها الخاصة، و حنیئذ یکون اجتهاده حجة علی نفسـه من باب حجیـة الظن الخاص، و اما ذا فرضـنا ان حجیتها لم تثبت بـدلیل خاص و انما تثبت بدلیل الانسداد، فیکون اجتهادة حجة من باب الظن المطلق.

و علی الجملـة فالمجتهـد بحکم ان التکلیف الشـرعی لم یسـقط عنه، فلابـد ان یعمل برأیه و اجتهاده و ان کان باب العلم والعلمی منسداً علیه.

و امـا انه حجـة علی غیره اذا توفرت شـروطها، فبحکم ان التکلیف غیر ساقـط عنه ولاطریق له غیرالعمل باجتهاد المجتهـد و فتاویه، فیکون الرجوع الیه مضافا الی انه داخل فی کبری الرجوع الی اهل الخبرة ضـروریاً بحکم ضرورة تبعیته للدین و عدم سقوط التکلیف عنه حتی فیما اذاکان باب العلم والعلمی منسداً علی المجتهد، و حینئذ فلابد للمجتهد من الاحتیاط فی الشـبهات الحکمیة، و حیث ان العامی لایتمکن من الاحتیاط فیها، فوظیفته الرجوع الی المجتهد، و هذا معنی ان الاجتهاد والتقلید عنصران ضروریان فی الاسلام و مستمدان من

الكتاب والسنة.

المقدمة الثالثة: ان عملية الاجتهاد واجبة كفائيّة على ايّ فرديكون بامكانه الوصول الى هذه المرتبة فى كل عصر و زمن، على اساس انّ الحركة الفكرية الاجتهادية لابدّ ان تتطور و تتوسع عصراً بعد عصر بتطور الحياة العامة وتوسعها كذلک فى كافة اتجاهاتها و مجالاتها الاقتصادية والسياسية والثقافية والتعليمية و غيرها من المسائل المستحدثة المرتبطة بالحياة العامة، و هذه الحركة الاجتهادية تؤكد فى المسلمين اصالتهم الفكرية و شخصيّتهم التشريعة المستقلهة المستمدّة من الكتاب والسنة طول التاريخ و فى كل عصر و قرن، و تحل بها مشاكل الانسان الكبرى فى كافة اتجاهات حياته العامة مهما تطوّرت وتوسّعت، هذا هو ميزة الدين الاسلامى، و بعد ذلک يقع الكلام فى ان الرجوع الى المجتهد هل يكون من باب الرجوع الى اهل الخبرة، فيه وجهان، فقديقال كمال قيل انه ليس من باب الرجوع الى اهل الخبرة، لان الرجوع اليه مبنى على ان يكون هناک واقع مشترک بين الخبير و غيره، و فى مثله اذا علم الخبير الواقع المشترک، جاز لغيره الرجوع اليه من باب الرجوع الى اهل الخبرة، و حيث ان المجتهد ليس عالماً بالاحكام الواقعيّة التى هى مشتركة بينه و بين غيره حتى يكون من اهل الخبرة، و انما يكون عالماً بالاحكام الظاهرية التى هى مختصة به لا انها مشتركة بينه و بين غيره لاختصاص موضوعها به، فاذن ما هو مشترک بينه و بين غيره، لايكون عالماً به و مايكون عالماً به، فلايكون مشتركاً بينه و بين غيره.

والجواب: عن ذلک تارة يكون فى الاصول اللفظية و اخرى فى الأصول

العملية الشرعية و ثالثة فى الأصول العملية العقلية.

اما فى الأولى، فلاشبهة فى ان اطلاقات الكتاب والسنة تشمل المجتهد و غير المجتهد، لانها موجهة الى المكلف الجامع بينهما بدون أخذ قيـد الاجتهاد فى موضوعها، فاذن لاوجه لتقييـدها بالمجتهـد، لان مضامينها التى هى عبارة عن الاحكام الشـرعية، لاتختص بالمجتهد بل تعم غيره، هذا مما لا كلام فيه. و انما الكلام فى حجية تلك الاطلاقات، فهل هى مختصة بالمجتهد؟

والجواب: قـد يقـال بالاختصـاص، عل أساس ان حجّيتها مشـروطة بشـروط لايتمكن غيرالمجتهـد من تحصـيلها منها الفحص عن وجود المخصـص والمقيـد على الخلاف، و منها الفحص عن وجود المعارض اوالدليل الحاكم اوالوارد، و من الواضح ان غير المجتهد لايتمكن من الفحص فى الشبهات الحكمية عن وجود القرائن و غيرها على الخلاف.

و لكن هـذاالقول غيرتام، و ذلک لان عنوان الفحص غير مأخوذ فى موضوع حجية هذه الادلة، لان موضوعها مطلق و غير مقيّد به، نعم يكون مقيـداً بعـدم قيام الحجّـة على خلافها، والفحص انما هو من جهـة ان الحجـة على الخلاف موجودة فى الواقع اولا، وعليه فاذا قام المجتهد بالفحص عنها فى مظانها، فان وجدها فالموضوع مقيّد، و ان لم يجدها على خلافها فالموضوع مطلق.

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

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

فی فی موارد الاصول العملیـة جمیعاً، احکام طریقیة والغرض من وراء جعلها الحفاظ علی الاحکام الواقعیة بمالها من الملاکات فی الواقع او التسـهیل النوعی، و اثرها تنجیزالواقع و تعـذیره ولاشأن لها غیر ذلک، و لهـذا لاتکون مخالفتها موجبة للادانة والعقوبة و موافقتها للمثوبة بقطع النظر عن الاحکام الواقعیّة، فان اطاعتها انما هی باطاعة الاحکام الواقعیة و مخالفتها انماهی بمخالفتها، فلایقتضی لها مخالفة مستقلة و الاـ لزم خلف فرض کونهـا احکاما طریقیّـة، و علیه فیجوز لغیر المجتهـد ان یرجع الیه فی اثبات الاحکام الواقعیـة تنجیزاً أو تعـذیراً وهی احکام مشترکة بین الکل علی الفرض.

والخلاصـة ان مـا هو واقع فی الخارج هو رجوع غیر المجتهـد إلیه فی اثبات الاحکام الواقعیـة تنجیزاً او تعـذیراً، سواءً کان ذلک بالأمارات الشرعیة أم بالاصول العملیة، ولاشبهة فی ان رجوعه إلیه فی ذلک من باب الرجوع الی اهل الخبرة.

نعم هنا بحث آخر و هو ان الطریق الی احراز موضوع حجیة تلک الاطلاقات، هل هو فحص خصوص الاعلم ولاقیمة لفحص غیر الأعلم، او فحص مطلق المجتهد، و لکن محل هذا البحث مسألة الاجتهاد والتقلید و تمام الکلام هناک. هذا اضافة الی انه یمکن القول بان فحص المقلد انما هو برجوعه الی المجتهد، فاذا رجع إلیه و لم یجد عنده مایدل علی الخلاف فقد اکمل الفحص، و حینئذ یکون صـغری الکبری الوظیفة الظاهریة و موضوعالها.

و ثانیا: مع الاغماض عن ذلک و تسلیم ان الاحکام الظاهریة مختصة بالمجتهد ولاتعم غیره، الاّ انه لاشبهة فی ان المجتهد من اهل الخبرة بالنسبة الی الاحکام

الواقعیـة المشترکـة بینه و بین غیره، ضـرورة انه لاـیعتبر فی صـدق عنوان اهـل الخبرة علیه ان یکون عالمـاً بالاحکام الشـرعیة الواقعیـة بعلم وجـدانی، و الا فلازمه ان لایکون العالم بالعلوم النظریـة کالطب و نحوه من اهل الخبرة ایضاً، باعتبار انه غیر عالم بمسائل هذه العلوم بعلم وجـدانی بـل هو عـالم بهـا من طریق عملیـة الاجتهاد والنظر، مثلاً الطبیب لایکون عالماً بمسائل الطب وجـدانا بل هو عالم بها بالحـدس والاجتهاد بتطبیق القواعد العامه علی عناصـرها الخاصة، فاذا قام طبیب بفحص المریض بالوسائل المتاحة له کالاشـعة اوالتحلیل واسـتنتج منه نوع مرضه فاخبره به، فمن الواضـح ان هـذا الاسـتنتاج انما هو بتطبیق الکبری علی الصـغری وهو لایفید غالباً الاّ الظن اوالوثوق، مع انه لاشبهة فی کون الطبیب من اهل الخبرة، والرجوع الیه علی أساس رجوع الجاهل الی العالم، و کذلک الحال بالنسبة الی کل اهل فن و نظر، فاذاکـان هؤلاـء من اهل الخبرة بالنسـبة الی الواقع المشترک، کان المجتهـد ایضا من اهل الخبرة بالنسـبة الی الاحکام الواقعیـة المشترکـة، والنکتة فی ذلک هی ان الخبرویة معنی نسبی تختلف باختلاف الافراد والعلوم، مثلا اهل الخبرة فی العلم الریاضـی یختلف عن اهل الخبرة فی علم الطب و نحوه، فان خبرویته فی الاول من جهـة انه عالم بمسائل الریاضـیة بالواجـدان، باعتبار ان مسائلها وجدانیـة، و فی الثانی من جهـة انه عـالم بمسائـل الطب بالحـدس والاجتهـاد الظنی علی اساس تطبیق الکبری علی الصـغری فیکون من اهل الخبرة بمسائل الطب بالظن والوثوق، و علیه فالمجتهد ایضا من اهل الخبرة بالاحکام الواقعیة من الطرق الظنیة الاجتهادیة لااکثر، فلافرق بینهما من هذه الناحیة، و ان شئت قلت ان المعصومین (علیهم السلام) یکونوا من

اهل الخبرة بالاحكام الشرعية الواقعية بالعلم الوجدانى، و اما المجتهدون فهم اهل الخبرة بها بالعلم التعبدى، ضرورة انا لو اعتبرنا فى صدق اهل الخبرة العلم الوجدانى بالوقائع المشتركة بان يكون اخباره عن تلك الوقايع مباشـرة و جزماً لابواسطة اخباره عن ارائه و نظرياته فيها التى قـدتكون مطابقـة لها و قدتكون مخالفة، فلايوجد اهل الخبرة فى العلوم النظرية لافى المقام ولا فى غيره، لان الوصول اليها انما يكون بالنظر والاجتهاد لابالوجدان، هذا كماترى.

والخلاصـة انه لاشـبهة فى صـدق اهل الخبرة عل المجتهد والطبيب و نحوهما من اهل الفكر والنظر، فانهم و ان كانوا يخبرون عن آرائهم و نظرياتهم لكن لابنحو الموضوعيـة بل بنحو الطريقيـة والمعرفيـة المحضة الى الواقع، و قد جرت على اعتبار اقوالهم و إخبارهم عن آرائهم و نظريأتهم، السيرة القطعية من العقلاء الممضاة شرعا هذا من ناحية.

و من ناحيـة اخرى ان صـدق اهـل الخبرة لايتوقف على ان تكون الواقعـة مشتركـة بينه و بين غيره، بل لوكانت مختصـة بغيره و هو عالم بها، صدق عليه انه من اهل الخبرة بالنسـبة اليها، فيجوز لغيره الرجوع اليه كرجوع المرأة الى المجتهد فى احكام الحيض والنفاس و الاستحاضة، فانه من باب رجوع الجاهل الى العالم.

و ثالثاً مع الاغماض عن ذلک و تسـليم أن دليل حجية الامارات لايجعل الفقيه من اهل الخبرة بالنسبة الى الاحكام الشرعية الواقعية، و انما يجعله من اهل الخبرة بالنسـبة الى الاحكام الظاهرية فقط التى هى مختصة بالفقيه لاختصاص موضوعها به، و لكن مع هذا لابد للعامى من الرجوع اليه على اساس ان

التكليف غير ساقط عنه فی الواقع و باب العلم و العلمی منسد علیه، والاحتیاط فی جمیع الاحکام الشرعیه خارج عن قدرته، فاذن لامناص له الاّ من الرجوع الی ظن المجتهد، لانه اقرب طرق له الی الواقع، و من هنا قلنا ان التقلید امر ضروی بحکم ضرورة التبعیة للدین، و ان قلنا بان الرجوع الی المجتهد لیس من الرجوع الی اهل الخبرة.

واما الکلام فی الثانیة و هی الاصول العملیة الشرعیة، فلانها وظیفة ظاهریة للمجتهد خاصة لاختصاص موضوعها به، مثلاً موضوع الاستصحاب الیقین بالحالة السابقة والشک فی البقاء، و من الواضح ان الیقین بالحالة السابقة والشک فی البقاء فی الشبهات الحکمیة لایمکن حصولهما الاّ للمجتهد دون غیره، و علیه فبطبعیة الحال یکون الاستصحاب مختصاً به من جهة اختصاص موضوعه به، و حینئذ فلایجوز لغیره ان یرجع الیه فیه، لانه لایکون مشترکا بینه وبین غیره.

هل الاستصحاب وظیفة ظاهریة للمجتهد

والخلاصة ان الاستصحاب وظیفة ظاهریة للمجتهد خاصة لاختصاص موضوعه به، و علیه فلایجوز لغیره ان یرجع الیه و یقلده فیه، لانه لیس وظیفته ولایجوز له العمل به، کما لایجوز للمجتهد ان یفتی به لغیره، لانه فتوی بغیر ما انزل الله تعالی و اغراء للناس بالجهل، و کذلک الحال فی اصالة البراءة الشرعیّة و غیرها، لانها وظیفة ظاهریة للمجتهد خاصة لاختصاص موضوعها به. والجواب انه یمکن حل هذه المشکلة باحد طریقین.

الطریق الاول: ان الاصول العملیة الشرعیة سواءً أکانت متمثلة فی الاستصحاب أم فی اصالة البراءة ام نحوهما، اثرها تنجیز الواقع و تعذیره و الاّ

فلا موضوعيـة لها فی نفسـها، فالمجتهـد فی موارد هـذه الاصول العمليـة الشـرعية انمايقوم بتكوينها و تنقيحها كقاعدة عامه وفق شـروطها، بغرض ايجاد المنجز للحكم الواقعی و المعـذرله، و عليه ففتوی المجتهـد بمؤدی الاستصـحاب باعتبار انه منجز للواقع المشترک بينه و بين غيره، فيجوز لغيره ان يرجع اليه فيه من باب رجوع الجاهل الی العالم، كما ان فتواه بمفاد اصالـة البراءة وهوالترخيص، حيث انه معذر للواقع المتشرک، فيجوز الرجوع اليه فيه من باب الرجوع الی اهل الخبرة.

و علی الجملـة فالاحكام الظاهريـة احكام طريقيـة شأنها تنجيز الواقع المشترک اذاكان ثابتا او تعـذيره، فاذن الرجوع الی المجتهـد والعمل بفتواه فی موارد الاـصول العمليـة الشـرعية، انما هو بلحاظ ان فتواه فيها منجز للواقع او معـذر عنه، و حيث ان الواقع المنجز مشترک بينهما، فالرجوع اليه فی تنجيزه من الرجوع الی اهل الخبرة.

فالنتيجة ان تحصيل المنجز و المعذر كقاعدة عامة فی الشبهات الحكمية و ان كان من اختصاص المجتهد، إلا ان تنجزالواقع المشترک بينه و بين غيره يوجب جواز رجوع غيره اليه فی هذا الفتوی من باب رجوع الجاهل الی العالم، باعتبار ان الواقع لايسـقط عنه و انه مكلف به واقعاً ولاطريق له الی العمل به غير الرجوع الی فتوی المجتهد بالتنجيز أوالتعذير.

الطريق الثانی: ان التقليـد كما يجوز فی المسائل الفقهيّه، يجوز فی المسائل الاصوليـة ايضا، فاذا قلـد المجتهـد فی المسائل الاصولية صار كالمجتهد، غاية 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 مرحلة التطبيق و لايرجع الى غيره فيها، و ان لم يكن قادراً عليها ايضاً، يقلد المجتهد الاعلم فيها فى طول التقليد الاول.

و بكلمة انه يمكن علاج المشكلة بهذا الطريق فى موارد الامارات والاصول العملية الشرعية معا، اما فى الاولى فان قلنا فرضاً باختصاص حجية الامارات بالمجتهد، فلامانع من رجوع غير المجتهد اليه و يقلده فيها، غاية الامر ان حجتيها ثابتة للمجتهد بالنظر والاجتهاد وللمقلد بالتقليد، و ان قلنا بان حجية الامارات مشتركة بين المجتهد و غيره و لاتخص بالاول، غاية الامر ان غير المجتهد لايتمكن من توفير شروطها كالفحص و نحوه، فلهذا يرجع اليه من باب الرجوع الى اهل الخبرة فى المسائل الاصولية ثم يرجع اليه فى المسائل الفقهية ايضا فى طول الاول، فهنا تقليدان طوليان و بذلک تحل المشكلة.

و اما فى موارد الاصول العملية الشرعية كالاستصحاب و نحوه، فيرجع غير المجتهد اليه فى اثبات الحالة السابقة والشک فى بقائها، غاية الامر ان المجتهد عالم بالحالة السابقة بالعلم الوجدانى و غيره عالم بها بالتقليد، و ان شئت قلت ان غير المجتهد يرجع اليه اولا فى جعل نفسه بذلک موضوعاً لهذه الاحكام الظاهرية والوظائف العملية، و بمقتضى دليل التقليد يصبح موضوعا لها شرعاً كالمجتهد، غاية الامر ان المجتهد موضوع لها واقعاً و وجدانا، و اما غيره فموضوع لها بالتقليد، فاذن تكون الاحكام الظاهرية كالاحكام الواقعيّة مشتركة بينه و بين المجتهد، و حيث ان المجتهد يكون من اهل الخبرة فيها و قادر على استنباطها دونه، فله ان يرجع اليه و يقلده فى اثبات نفس هذه الاحكام الظاهرية له، و هذا التقليد يكون فى طول التقليد الاول.

والخلاصة ان هنا تقليدين:

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

الثانی: فی اثبات نفس هـذه الاحكام الظاهريـة له، فيكون التقليد الاول محققا لموضوع التقليد الثانی نظير شـمول دليل الحجية للاخبار مع الواسـطة، فانه بشـموله للخبر المباشـر ينقح موضوع الخبر مع الواسـطة، مثلاً موضوع الاستصـحاب اليقين بحدوث شیء والشک فی بقائه، كاليقين بنجاسـة الماء المتغيّر باحـد اوصاف النجس والشک فی بقائها بعد زوال تغيره بنفسه، و من الواضح ان حصول هذاليقين والشک فی المثال او ماشاكله من الشـبهات الحكميـة منوط بالفحص عن الادلة فيها والنظر اليها بكافة جهاتها ولايقدر على ذلک الا المجتهد، فانه اذا قام بعمليـة الفحص والنظر الى الادلـة فی المثال، حصل له اليقين بنجاسـة الماء المتغير باحـد اوصاف النجس، ثم انه اذا فرض زوال تغيّره بنفسه، حصل له الشک فی البقاء من جهة ان الادلة الاولية لاتدل على نجاسته حتى بعد زوال تغيّره، والدليل الاخر يدل على بقائها اوزوالها غير موجود، و غيرالمجتهـد حيث انه لايقـدر على تحصـيل اليقين بنجاسـة المـاء المتغير والشـک فی بقائها بعـد زوال تغيّره فی الشـبهات الحكميّة، فلامانع من الرجوع إليه و تقليده فی هذه المسألة، فاذا قلده فيها، حصل له اليقين بالنجاسة والشک فی بقائها تقليداً، و بهذا التقليد يصـبح غير المجتهـد موضوعا للحكم الظاهری كالمجتهد، فيشترک معه فيه، و حنيئذ فيجوز له ان يرجع اليه فی اثبات الحكم الظاهری من باب الرجوع الى اهل الخبرة، باعتبار انه قادر على استنباط الحكم الظاهری من ادلة الاستصحاب

ورواياته دونه، فيكون هنا تقليدان طوليان، والتقليد الاول ينقح موضوع التقليد الثانى ولامانع من الالتزام بهما، و من هذا القبيل ما اذاكان الشخص مجتهداً فى تعيين الصغرى بحدودها المسموح بها فى مرحلة التطبيق دون تعيين الكبرى و تحديدها بشروطها العامة فى الحدود المسموح بها شرعاً، جازله ان يرجع اليه و يقلده فى الكبرى بمقتضى دليل التقليد، و كذلک الحال فى اصالة البراءة الشرعية والاحتياط الشرعى، فان لغير المجتهد ان يرجع اليه فى اثبات موضوع اصالة البراءة اوالاحتياط 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 الثانى، فيجوز له الرجوع اليه فى الفتوى بالترخيص بمقتضى اصالة البراءة او الوجوب بمقتضى اصالة الاحتياط من باب الرجوع الى اهل الخبرة.

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

و غير خفى ان هذا الطريق و ان كان ممكنا ثبوتا به تنحل المشكلة والدليل يساعدة فى مقام الاثبات، الاّ انّه غير عملى فى الخارج، لوضوح ان التقليد فى المسائل الاصولية امر مغفول عنه لدى عامة الناس، و كذلک التقليد فى اثبات موضوعات الاحكام الظاهرية مقدمة للتقليد الثانى وهو تقليده فى نفس الاحكام الظاهرية، لانه مغفول عنه و مجرد تصوّر ذهنى ولاواقع موضوعى له، و لهذا لايكون هذا الطريق حلا عملياً، فالمتعيّن هو الطريق الاول، و ان شئت

قلت ان الطريق الثانی و ان کان صحیحاً نظریاً و لکنه لیس بعملی خارجاً، فلهذا یکون المتعیّن هوالطریق الاول، لانه طریق عملی و معتاد بین الناس.

الثالثة وهی الاصول العملیة العقلیة، کاصالة البراءة العقلیة و اصالة الاشتغال العقلیة والظن الانسدادی علی الحکومة، فقد یقال انه لایجوز رجوع غیر المجتهد الیه فی مواردها و ان قلنا بجواز الرجوع الیه فی موارد الاصول اللفظیة والاصول العملیة الشرعیة، و ذلک لان المجتهد فی مواردها لایکون عالماً بالاحکام الواقعیة ولا بالاحکام الظاهریة، و کذلک الحال فی موارد الظن الانسدادی، و علی هذا فلایمکن حل هذه المشکلة فی الموارد المذکورة بالالتزام بتقلیدین طولیین، لفرض انه لیس فی تلک الموارد حکم ظاهری مجعول حتی یمکن الرجوع إلیه فی اثبات موضوعه أولا ثم فی اثبات حکمه، باعتبار ان الاول ینقح موضوع الثانی، و علیه فحیث ان التکلیف غیر ساقط عنه و باب العلم والعلمی مسند علیه والاحتیاط لایمکن، فلامناص له من الرجوع الی المجتهد فی موارد الاصول العملیّة العقلیة و باب الانسداد علی الحکومة هذا.

والصحیح فی الجواب ما تقدم من ان الاحکام الظاهریة، احکام طریقیة صرفه و لاموضوعیة لها فی مقابل الاحکام الواقعیة، حیث ان الهدف من وارء جعلها هو الحفاظ علی الاحکام الواقعیة و ملاکاتها بعد ما لایمکن الوصول إلیها مباشرة، بلافرق فی ذلک بین ان تکون الاحکام الظاهریة متمثلة فی الأصول العملیة الشرعیة ولا شأن لها غیر تنجیز الواقع عند الاصابة والتعذیر عند الخطأ، و لهذا لاترتب العقوبة علی مخالفتها ولا المثوبة علی موافقتها بنفسها و بقطع النظر عن مطابقتها للاحکام الواقعیّة و مخالفتها لها، و اما العقوبة علی مخالفة الاحکام

الواقعيّة الاعتقادية اذا لم تكن مطابقة للواقع، فانما هى على التجرى والتمرد على المولى و تفويت حقه و هو حق الطاعة كما سوف نشير إليه، و من الواضح ان التجرى والتمرد على المولى من العبد انما هو بالنسبة الى مخالفة الاحكام الواقعيّة باعتقاده ولا ـ شأن للاحكام الظاهرية فى ذلک، فانها ليست فى الحقيقة احكاما، لان حقيقة الحكم و روحه انما هى بملاكه ولا ملاک لها حقيقة فى مقابل الاحكام الواقعية، و انما جعلت بفرض الحفاظ عليها الكاشف عن اهتمام المولى به حتى فى ظرف الشک و عدم العلم، فلهذا لاقيمة لها بقطع النظر عن الاحكام الواقعية، و حيث انها احكام طريقية، فتحرز الاحكام الواقعية تنجيزاً او تعذيراً، سواءً اكان احرازها بالوثوق ام كان بغيره، و عليه فيجوز لغير المجتهد ان يرجع اليه فى اثباتها كذلک ويقلده فيه، باعتبار انه من اهل الخبرة والعلم فى ذلک.

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

أنحاء إثبات الأحكام الشرعية الواقعية

الأول: الثبوت القطعى الوجدانى كما اذا كانت الرواية قطعية من تمام الجهات، و لكن تقدم ان هذا النحو من الثبوت لايتوقف على عملية الاجتهاد والاستنباط.

الثانى: الثبوت التعبدى كما فى موارد الامارات الشرعية، و مرجع الثبوت

التعبدی بها الی تنجیز الواقع.

الثالث: الثبوت التنجیزی کما فی موارد الاصول الشرعیة کاصالة الاحتیاط و استصحاب بقاء الوجوب اوالحرمة.

الرابع: الثبوت التعذیری کما فی موارد اصالة البراءة و استصحاب عدم الحرمة او الوجوب و نحوهما من الاصول المؤمنة.

و من الواضح ان المجتهد ینظر الی ثبوت الاحکام الواقعیة بنحو من انحاء الثبوت بالمعنی الاسمی عند تطبیق القواعد العامة علی صغریاتها، و الی نفس تلک القواعد کاحکام ظاهریة بالمعنی الحرفی، ضرورة ان الغرض من وراء هذا التطبیق هو اثبات الواقع تنجیزاً او تعذیراً لا واقعا، و اما النظریات والقواعد العامة، فهی مجرد وسیلة للوصول الی ذلک، و علی هذا فطبعیة الحال یکون المجتهد من اهل الخبرة بالنسبة الی اثبات الاحکام الشرعیة الواقعیة بهذا النحو من الاثبات، و حیث ان الاحکام الواقعیة مشترکة بینهما، فله ان یرجع الی المجتهد و یقلده فی اثباتها تنجیزاً او تعذیراً، و یکون هذا من الرجوع الی اهل الخبرة، و کذلک الحال فی رجوع غیر المجتهد الیه فی موارد الاصول العملیة العقلیة.

الی هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتیجة و هی ان رجوع العامی الی المجتهد حیث انه کان فی اثبات الاحکام الواقعیّة بالاحکام الظاهریة تنجیزاً او تعذیراً، فبطبیعة الحال یکون علی أساس قاعدة الرجوع الی اهل الخبرة بلاحاجة الی مؤنة زائدة کالالتزام بتقلیدین طولیین، بان یکون الاول منقحاً لموضوع الثانی، کما انه لادلیل علی ان المجتهد نائب عن العامی و یقوم مقامه فی الفحص و فی الیقین بالحالة السابقة والشک فی البقاء، و ایضاً لادلیل علی تنزیل فحصه بمنزلة

فحص العامی و یقینه بها بمنزلة یقینه و هکذا.

و مع الاغماض عن جمیع ذلک و تسلیم ان رجوع العامی الی المجتهد لیس من الرجوع الی اهل الخبرة، فمع ذلک لامناص له من الرجوع الیه تحت ای عنوان کان، ولاطریق له الی العمل بالاحکام الشرعیة والخروج عن المسؤلیة امام الله تعالی غیر ذلک.

ص:25

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

والجواب: ان عملية الاجتهاد فى المسائل الفقهيّة كافة واجبة كفائيّة، ولابد فى كل عصر فى زمن الغيبة من قيام جماعة بهذه العملية والوصول إليها و الاّ لأدّى الى اندارسها و ضياعها، ضرورة ان كل فرد لايتمكن من الوصول اليها و تعيين وظيفته فيها، و لهذا تكون عملية الاجتهاد والتقليد عمليتين ضروريتين بحكم ضرورة التبعية للدين المستمدتين من الكتاب والسنة. و على ضوء هذا الاساس، فيجب على المجتهد ان يقوم باستنباط مسائل الحيض والنفاس والاستحاضة و نحوها على طبق موازينها و شروطها المقررة فى الشريعة المقدسة فى الحدود المسموح بها شرعا و الافتاء حفاظا على تلك المسائل وعدم ضياعها.

و بكلمة ان الاحكام الشرعية المجعولة فى الشريعة المقدسة ليست مجرد وظائف الهيّة على الناس، بل مضافاً الى ذلک ان لها دوراً تربوياً كبيراً، فانها تزود الانسان بالطاقة النفسية الكبيرة والملكات الحميدة والاخلاق الفاضلة، ولافرق فى دورها التربوى و تهذيبها سلوكيات الانسان فى الخارج و تقويتها روح الايمان بالله وحده لاشريک له بين عصرالتشريع و هو عصر الحجر و بين عصر العلم والفضاء، والنكتة فى ذلک ان علاقة الانسان بالاحكام الشرعية علاقة معنوية روحيّة، و لهذا لايتأثر بتأثر الحياة اليومية ولاتتطوّر بتطوّرها، لان الصلاة والصيام

والحج و نحوها فی زماننا هذا هی نفس الصلاة والصیام والحج فی زمن التشریع، و هذا بخلاف علاقة الانسان بالطبیعة، فانها علاقة مادّیة تتطور بتطورالحیاة الیومیة عصراً بعد عصر و تتاثر بتاثرها کذلک.

والخلاصة: ان دور الشریعة المقدّسة فی المجتمع دورالتربیة والسلم والعدل و تهذیب السلوک الخارجی بکافة اشکاله والمنع من الانحرافات العقائدیّة والسلوکیة والتزوید بروح الایمان والاستقامة، بلافرق فی ذلک بین عصر و عصر آخر هذا من ناحیة.

و من ناحیة أخری ان موضوع الحکم الظاهری فی المسائل المتقدّمة و ان کان المرأة دون المجتهد، الاّ ان استنباط الاحکام الشرعیة من الامارات و الاصول العملیة فی تلک المسائل، لایتوقف علی وجود موضوعها فی الخارج، و ذلک لانّ عملیة الاستنباط فی المسائل الفقهیة فی الشبهات الحکمیة کافة انما هی فی مرحلة الجعل، فان الفقیه فی هذه المرحلة لاحظ (وجود الموضوع فی الدلیل بنحو التقدیر والفرض و ثبوت الحکم له، مثلاً لاحظ الماء المتغیّر باحد اوصاف النجس المأخوذ فی لسان الدلیل کذلک و ثبوت النجاسة له ثم الحکم ببقائها بعد زوال تغیّره بنفسه بالاستصحاب، فلایتوقف جریانه علی تحقق موضوعه فی الخارج بل یکفی فیه لحاظ موضوعه بنحو الفرض والتقدیر، و علی هذا فالفقیه لاحظ وجود الحائض فی الخارج بنحو الفرض والتقدیر و ثبوت الاحکام لهاوالافتاءبها).

و من هنا یکون فتوی الفقیه بنحو القضیة الحقیقیّة للموضوع المفروض وجوده فی الخارج، سواءً کان موجوداً فیه حقیقة أم لا، کما انه لاحظ موضوعات الاصول العملیة فیه بنحو الفرض والتقدیر ثم افتی بمؤدیاتها کذلک.

ص:27

فالنتيجة ان فتوى الفقيه لايتوقف على وجود الموضوع فى الخارج لكى يقال ان يقين الفقيه بحرمة دخول الحائض فى المسجد مثلاً او حرمة مسها كتابة القرآن والشک فى بقائها بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال ليس موضوعا للاستصحاب، بل الموضوع له هو يقين الحائض و شکها، فاذن وظيفتهنّ الرجوع الى الفقيه وهو من الرجوع الى اهل الخبرة، حيث لاشبهة فى ان المجتهد اهل الخبرة فى احكام الحيض والنفاس و الاستحاضة و مسائلها، و لايعتبر فى صدق اهل الخبرة ان تكون الواقعة مشتركة بينه و بين العامى، بل لوكانت مختصة بالعامى، فاذا كان المجتهد عالما بها بالعلم الطريقى، فهو من اهل الخبرة بالنسبة اليهنّ و تكون فتاويه فى تلک المسائل حجة عليهن، على اساس حجية اخبار اهل الخبرة، و تكون منجزة لها عند تحقق موضوعها فى الخارج.

و بكلمة ان عملية الاستنباط لاتتوقف الا على عنصرين اساسيين:

الاول: العنصر النظرى

الثانى: العنصر التطبيقى

و علم الاصول يتكفّل العنصرالاول والفقه الثانى، على أساس ان الاصول موضوع لتكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة فى الحدود المسموح بها شرعاً وفقاً لشروطها المحدّدة، والفقه موضوع لتطبيق تلک النظريات والقواعد المشتركة على عناصرها الخاصة، و هذا هو معنى عملية الاستنباط والافتاء بالنتيجة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده فى الخارج سواءً كان موجوداً فيه حقيقةً ايضا أم لا.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان وظيفة الفقيه ان يقوم

بعملية الاجتهاد و استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها بتطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصة فى الفقه، بلافرق بين ان تكون العملية فى الاحكام المشتركة او الاحكام المختصة، 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 لاشبهة فى وجوب تقليد الأعلم فى المسائل الخلافية بينه و بين غير الأعلم، والنكتة فيه ان عمدة الدليل على ذلک سيرة العقلاء الموافقة للجبلة والفطرة المركوزة فى الاذهان الثابتة فى أعماق النفوس، و من الواضح ان هذا الدليل لايشمل فتوى غير الأعلم اذاكانت مخالفة لفتوى الأعلم فى المسألة، و عليه فلاتكون حجّة، ثم ان تقليد الأعلم والرجوع اليه لايختص بالمسائل الفقهيّة بل يشمل كافة المسائل النظرية كالمسائل الطبيّة و نحوها، حيث انه لاشبهة فى وجوب الرجوع الى أعلم الاطباء فى موارد الخلاف لانّه أمر فطرى ووجدانى، و على هذا فاذا رجع شخص الى غير الأعلم و قلدّه، فان كان ملتفتاً الى انّه غير الأعلم، كان تقليده باطلاً فى مورد الخلاف بينه و بين الأعلم، و عمله بفتواه فيه غير مجزى لعدم كونها حجة فيه، و على هذا فاذا قلّد غير الاعلم، فان كان عمله مخالفاً لتقليد الأعلم، وجبت عليه الأعادة لعدم كونه معذوراً سواءاً كان فى الوقت أم فى خارج الوقت، و سواءاً كان الخلاف فى الأجزاء الغير الركنيّة ام الركنيّة، و ان لم يكن ملتفتاً الى انّه غير الأعلم، بان كان معتقداً انه الأعلم ثم بان انّ الأعلم غيره، وجب عليه العدول عنه الى الأعلم، و هل يجب عليه قضاء ما أتى به على طبق فتواه فى موارد الخلاف؟

الجواب: ان كان الأختلاف بينهما فی مسألة كان الجهل فيها عذراً، كما اذا كان الاختلاف بينهما فی غير الاركان، لم تجب أعادته بمقتضی حديث لاتعاد، و ان كان فی الوقت، فاذا صلّی الظهراً والعصر بدون السورة مثلاً، علی اساس ان مقلده لايری وجوبها ثم عدل الی مجتهد آخر اعلم منه يری وجوبها فی الصلاة، لم تجب اعادتها و ان كان الوقت باقياً كمامرّ، نعم إذاكان الاختلاف بينهما فی مسألة لايكون الجهل فيها عذراً، كما اذاكان فی الأركان، مثال ذلک اذا توضّأ المكلف بماء الورد مثلاً وفقاً لنظر مقلّده الاول، و لكن مقلده الجديد الأعلم يری بطلان الوضوء به، و فی مثل ذلک لابدّ من الأعادة، لانّ حديث لاتعاد لايشمل ذلک باعتبار انّه من احد الخمسة المستثناة منه.

الی هنا قدتبيّن انه لايجوز تقليد غير الأعلم و لاتكون فتاويه حجّة فی موارد الخلاف بينه و بين الأعلم، هذا مما لاكلام فيه، و انّما الكلام فی انه هل يجوز لغير الأعلم الافتاء فی موارد الخلاف بينه و بين الاعلم، فيه تفصيل، فان غير الأعلم ان احتمل انه ليس بوسعه الوصول الی النكات التی لها تأثير فی عملية التطبيق والاستنباط، اما فی تكوين الكبری أوفی تطبيقها علی الصغری، بينما الاعلم كان بوسعه ذلک، و هذا الاحتمال كان بمرتبة يمنع عن حصول الوثوق له بصحة عملية التطبيق، لم يجز له الافتاء لانه افتاء بغير علم و حجة، و ان كان واثقاً بالوصول الی ما وصل اليه الأعلم، جاز له الافتاء ولكن لايجوز لغيره تقليده، و تمام الكلام فی ذلک فی مبحث الاجتهاد و التقليد.

الثانی هل يجوز التبعيض فی التقليد؟

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

من الآخرین فی باب الصلاة و مسائلها و فروعها، بینما یکون مجتهد آخر اعلم منه فی باب الطهارة و مسائلها و فروعها، فعندئذ یجب علی العامی تقلید الاول فی باب الصلاة والثانی فی باب الطهارة، و لکن الکلام انّما هو فی تحقق الصغری لهذه الکبری، و انه هل یمکن ان یکون مجتهد أعلم من آخر فی باب بینما هو اعلم منه فی باب آخر؟

الجواب: انه لایمکن، و ذلک لماذکرناه فی محله من ان علم الفقه مرتبط بعلم الاصول ارتباطاً ذاتیاً فی طول التاریخ و فی جمیع الأدوار، علی اساس ان الفقه علم تطبیقی والاصول علم نظری، والعلم التطبیقی لایمکن وجوده بدون العلم النظری، لانّه مستنبط منه، و لهذا کلما کان الباحث الاصولی أدق و اعمق فی تکوین النظریات العامة والقواعد المشترکة، کان أدق و أعمق فی تطبیقیها علی عناصرها الخاصة، لانهما علمان مترابطان بترابط متبادل فی طول التاریخ، و علی ضوء هذاالأساس فالأعلم فی الاصول فهو الاعلم فی ابواب الفقه کافة، فکل من یکون اعلم فی النظریات الاصولیة و تکوین قواعدها العامة، فهو الأعلم فی ابواب الفقه و مسائلة کافّة، لان القواعد الاصولیة قواعد عامة تشمل جمیع ابواب الفقه، و اما القول بان هذا أعلم فی الاصول و ذاک أعلم فی الفقه، قول عامّی مبنی علی التسامح لاواقعی دقیق هذا من ناحیة.

و من ناحیة اخری ان المراد من الأعلم الأقدر بالقدرة الذاتیة والعلمیّة فی تکوین القواعد العامة و تطبیقها علی مصادیقها الخاصة لاکثرة الاطلاع فی المسائل الفقهیّة، فانها ناشئة من کثرة الممارسة لها لا من القدرة الذاتیة والعلمیة.

و من هنا يظهرالفرق بين الأعلم و غير الأعلم فى المسائل المعقـدة وهى المسائل التى و ردت فيها روايات مختلفـة المتعارضة، فان الأعلم كان يقـدر على علاج المعارضـة بينها بتطبيق القواعـد العامـة كقواعـد الجمع الدلالى العرفى عليها او قواعدباب المعارضة بشـكل دقيق و بصورة فنيّة، بينما غير الأعلم لايتمكن من تطبيق تلك القواعد كذلک، و من هنا يظهر الخلاف بينهما فى الفتوى و تمام الكلام فى محلّه.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الاولى: ان مسألـة القطع ليست من المسائل الأصولية ولا من نتائجها، لان المسائل الأصولية مسائل نظرية فى نفسـها و ذاتها، فلا يمكن ان تكون نتيجتها قطعيّة وجدانيّة، و الالزم خلف فرض كونها نظرية.

الثانيـة: ان علم الأـصول علم نظرى و علم الفقه علم تطبيقى، ولاـيمكن التفكيک بينهما، لانهما علمان مترابطان بترابط متبادل طول التاريخ على مسـتوى واحـد، على اساس ان الذهنيّـة الاصوليـة تنعكس على الذهنيـة الفقهيّـة تماما، و لهـذا كلما كان الاصول ادق و أعمق و اكثر شمولاً، كان الفقه ايضا كذلک.

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

الرابعة: ان الفحص عن الأدلة والقرائن فى الشبهات الحكمية مختص بالمجتهد، والعامى لايقدر عليه.

الخامسة: ان ماقيل من ان المجتهد لايكون من اهل الخبرة بالنسبة الى الاحكام الواقعية المشتركة بينه و بين العامى لعدم علمه بها، و عليه فلايكون رجوع العامى اليه من الرجوع الى اهل الخبرة، و اما بالنسبة الى الاحكام الظاهرية فهو و ان كان من اهل الخبرة لانه عالم بها، الاّ انّها لاتكون مشتركة بينهما، لاختصاصها بالمجتهد من جهة اختصاص موضوعها به، فلايمكن المساعدة عليه، لما تقدّم من ان المجتهد و ان كان لايعلم بالاحكام الواقعيّة بالعلم الوجدانى، ولكنه يعلم بها بالعلم التعبدى أى بتنجيزها و تعذيرها، على أساس ان الاحكام الظاهرية المتمثلة فى الامارات المعتبرة والاصول العملية شأنها اثبات الاحكام الواقعية تنجيزاً أو تعذيراً، و عليه فيكون المجتهد من اهل الخبرة فى اثبات الاحكام الواقعية كذلک، اذن يكون رجوع العامى اليه من باب الرجوع الى اهل الخبرة والعلم.

السادسة: يجوز التقليد فى المسائل الاصولية ايضا، لان عمدة الدليل عليه انما هو سيرة العقلاء الموافقة للجبلة والفطرة و هى رجوع الجاهل الى العالم، ولافرق فيها بين ان يكون التقليد فى المسائل الاصولية اوالمسائل الفقهية، لانه فى كلا البابين بمعنى رجوع الجاهل الى العالم، كمايجوز للعامى ان يقلد المجتهد فى اثبات موضوعات الاحكام الظاهريّة و بعد التقليد فيها يصبح موضوعا لها كالمجتهد، و عندئذ تكون الاحكام الظاهرية مشتركة بينهما، فيجوز له ان يرجع اليه ويقلده فيها، فيكون التقليد الاول ينقح موضوع التقليد الثانى.

السابعة: ان المجتهد من اهل الخبرة فى اثبات المنجزّ للاحكام الواقعية والمعذرلها، إذ لايعتبر فى صدق اهل الخبرة ان تكون خبروّيته بالعلم الوجدانى،

ضرورة ان اخبار اهل الخبرة لايكون فى العلوم الحسّية و انما يكون فى العلوم النظرية كالطب و نحوه وهى غالبا تكون ظنّية.

الثامنة: ان تقليدالاعلم واجب فى المسائل الخلافية بينه و بين غير الأعلم ولاتكون فتوى غير الأعلم حجة و مبرأة للذمّة.

التاسعة: ان التبعيض فى التقليد تام كبروياً ولكن ليس لها صغرى فى الخارج، لان المجتهد اذاكان اعلم فى الاصول فهو أعلم فى الفقه ايضا، و قد عرفت ان المراد من الأعلم الاقدر على عملية الاستنباط.

ص:34

الفصل الاول: فيه جهات

الجهة الأولى: فى تقسيم المكلّف

اشارة

الجهة الاولى: ان شيخنا الانصارى (ره) قدذكر ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى، فاما ان يحصل له اليقين به او الظن او الشک.(1)

فيكون الاقسام ثلاثة:

وتتطلب هذه الجهة البحث عن عدة نقاط:

الاولى: ان المراد من المكلف هل هو خصوص المجتهد، اوالأعمّ 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 الزاميّة من الواجبات والمحرمات، اوالنظر الى الادلة والتفكير فيها.

الثالثة: ان المراد من الحكم، هل هوالحكم الواقعى اوالاعمّ منه ومن الظاهرى.

اما الكلام فى النقطة الاولى، فتمثيل المكلف بالاعمّ من المجتهد و غيره، مبنى على ان المراد من الالتفات مطلق التوجّه الى انه متديّن بدين و مكلف بتكاليف فى الواقع وليس كالمجانين والبهائم فى مقابل الغفلة، و تمثيله فى خصوص

1- (1) . فرائد الاصول، ص 2.

المجتهد، مبنی علی ان یکون المراد منه النظر الی الادلة و ممارستها بدقة و عمق فی الحدود المسموح بها شرعا وفقا لشروطها.

واما الکلام فی النقطة الثانیة، فالظاهر بمناسبة الحکم والموضوع الارتکازیه ان المراد من الالتفات النظر الی الادلة بکل جهاتها من السند والدلالة والجهة، فان کانت قطعیة کذلک فالنتیجة هی القطع بالحکم، و ان کانت ظنیّة ولو من بعض جهاتها فالنتیجة الظن بالحکم، و ان لم تکن لاقطعیّة ولاظنیّة فالنتیجة الشک فیه، و من هنا یظهران المراد من الظن، الظن المعتبر بقرینة ان المجتهد اذا نظر الی الدلیل، فان کان تاماً سنداً و دلالة وجهة، کان ینتج الظن بالحکم و هوالظن النوعی المعتبر، و قد یعبرعنه بالعلم التعبدی فی مقابل العلم الوجدانی، و ان لم یکن تاماً اما سندا أودلالة اوجهة بسبب او آخر، کانت النتیجة الشک فی الحکم، والخلاصة ان المراد من الالتفات حیث انه النظر الی الادلة، فهو لامحالة مختص بالمجتهد، إذلیس بمقدور العامی النظر الی الادلة فی الشبهات الحکمیة والفحص عن وجود القرائن فیها علی خلافها، فاذن کون المراد من الالتفات النظر الی الادلة قرینة علی ان المراد من الظن، الظن النوعی المعتبر.

ودعوی ان هذا التقسیم انما هو بلحاظ ان الحجیّة اما أنها ضروریة او ممتنعة او ممکنة، فالقطع حجیته ضروریة والشک حجیته ممتنعة والظن حجیته ممکنة، فاذن یکون المراد من الظن اعم من الظن المعتبر و غیره.

مدفوعة اما اولا، فلان هذه الدعوی مبنیة علی ان یکون المراد من الشک، الشک المتساوی الطرفین لانه فی مقابل الظن، ولکنه لیس معنی الشک و انما هو

مجرد اصطلاح من المناطقة، و اما معناه العرفی اللغوی، فهو عبارة عن عدم العلم فیشمل الظن ایضاً.

و ثانیاً مع الاغماض عن ذلک و تسلیم ان المراد من الشک فی المقام هوالشک المتساوی الطرفین، الا ان الممتنع هو جعل الحجیة لکلا الاحتمالین المتساویین، ضرورة ان مجموع الاحتمالین لایعقل ان یکون حجة، لان معناه حجیة الامرین المتناقضین والضدیّن، و اما جعل الحجیّة بمعنی المنجزیة والمعذریة لاحدهما خاصة دون الآخر، فهو بمکان من الامکان، فاذن لایدور بین الواجب والممتنع والممکن، بل بین الواجب و الممکن، و علیه فلایمکن ان تکون ثلاثیة الاقسام بلحاظ الامکان والامتناع والوجوب.

الی هنا قدتبین ان المراد من المکلف فی التقسیم هو المجتهد بقرینة کون المراد من الالتفات فیه النظر الی الادلة، کما ان المراد من الظن، الظن النوعی المعتبر الحاصل من الأمارات کاخبارالثقة و ظواهر الکتاب والسنة و نحوهما

واما الکلام فی النقطة الرابعة، فهل المراد من الحکم، الحکم الواقعی اوالأعم منه و من الظاهری؟

والجواب: ان المراد منه الحکم الواقعی لا الأعمّ منه و من الحکم الظاهری هذا من ناحیة،

و من ناحیة اخری ان المحقق الخراسانی (ره) جعل التقسیم فی المقام ثنائیاً و افادما نصّه.

البالغ الذی وضع علیه القلم اذا التفت الی حکم فعلی واقعی اوظاهری متعلق به او بمقلدیه، فاما ان یحصل له القطع او لا، و علی الثانی لابد من انتهائه

الی ما استقل به العقل من اتباع الظن لوحصل له، و قد تمت مقدمات الانسداد علی تقدیر الحکومة و الا فالاصول العقلیة(1) هذا، و قد ادرج (ره) عده عناصر فی هذا التقسیم لم تکن موجودة فی تقسیم الشیخ (ره):

العنصر الاول: انه جعل المقسم البالغ الذی وضع علیه القلم بدیلاًعن المکلف.

العنصرالثانی: انه قید الحکم بالفعلی، بینما لم یکن الحکم فی تقسیم الشیخ (ره) مقیداً بهذا القید.

العنصرالثالث: انه جعل الحکم اعمّ من الحکم الواقعی والظاهری.

العنصرالرابع: انه جعل التقسیم ثنائیاً لا ثلاثیاً کما صنعه الشیخ (ره).

اما العنصر الاول فهو مبنی علی نکتة، وهی ان المقسم فی هذا التقسیم لوکان هو المکلف، لکان تقییده بقوله التفت لغواً، لان المکلف فی نفسه ظاهر فی المکلف الفعلی، علی اساس ظهور المشتق فی المتلبّس بالمبدء بالفعل، وعلیه فیکون تقییده بقید الالتفات بلافائدة و جزافاً.

والجواب: ان هذه النکتة مبنیة علی ان یکون المراد من الالتفات مطلق توجه المکلف الی انه متدّین بدین و مکلف بتکالیف الزامیّة من وجوبات و محرمات فی الشریعة المقدّسة، و اما اذاکان المراد منه النظر الی الادلة و ممارستها بدقة و عنایة فائقه بکل جوانبها، فلایکون القید حینئذ لغواً، بل علی ضوء هذاالتفسیر یکون المراد من المکلف خصوص المجتهد، باعتبار انه قادر علی النظر الی الادلة و ماله دخل فی ممارسة عملیّة استنباط الاحکام الشرعیة منهادون غیره.

1- (1) . کفایة الاصول: ص 257.

و اما الامرالثانی، فهو مبنی علی تخیل ان الاثار الشـرعیة مترتبـة علی الحکم الفعلی دون الانشائی الموجود فی مرحلـة الانشاء والجعل، اذ لااثر للقطع به فضلاً عن الظن والشک.

والجواب: ان ذلک مبنی علی الخلط بین الآثار الشـرعیة المترتبة علی الحکم الفعلی کالتنجّز والتعذّر والموافقة والمخالفة و ماشاکل ذلک، و بین الآثار المترتبة علی الحکم الانشائی کالفتوی بوجوب شـیء او حرمة آخر فی الشریعة المقدسة، لوضوح ان الفتوی من الفقیه لاتتوقف علی فعلیّـة الحکم بفعلیـة موضوعه فی الخارج، لانها انما تکون نتیجـة عملیـة الاسـتنباط من الادلـة فی مرحلة الجعل، و لهذا تکون بنحو القضیة الحقیّقیّة للموضوع المقدّر وجوده فی الخارج سواءاً کان موجوداً فیه حقیقة أم لا.

و بکلمة ان محل الکلام فی المسألة انما هو فی عملیة استنباط الاحکام الشرعیّة من الادلة بتطبیق قواعدها العامة علی عناصرها الخاصة فی الفقه، و من الواضـح ان عملیة الاسـتنباط لاتتوقف الاّ علی جعل الحکم فی الشـریعة المقدّسة بنحو القضـیة الحقیقیّة للموضوع المفروض وجوده فی الخارج سواءاً کان موجوداً فیه حقیقة ام لا، مثلا یقوم المجتهد بعملیة استنباط وجوب الحج من الآیة المبارکة والروایات بتطبیق الکبری علی الصغری، فتکون النتیجة هی وجوب الحج علی المستطیع المفروض وجوده فی الخارج بنحو القضیّة.

والخلاصـة: ان الآثار الشـرعیة کما تترتّب علی الاحکام الفعلیـة بفعلیـة موضوعاتها فی الخارج، کـذلک تترتب علی الاحکام الانشائیة فی مرتبة الانشاء والجعل بنحو القضایا الحقیقیة للموضوعات المقدّرة وجودها فی الخارج کفتوی

الفقیه، فـانه یفتی بنفس الاحکام الانشائیـة فی مرحلـة الجعل علی اساس قیامه بعملمیـة الاسـتنباط والاجتهاد فیها، فما قیل من اختصاص الآثار الشرعیة بالاحکام الفعلیة ولا اثر للحکم فی مرتبة الانشاء، لاوجه له اصلا.

واماالاـمر الثـالث، فلاـن مبحث القطع والظن والشـک لاـیختص بـالحکم الواقعی بل یعمّ الحکم الظاهری ایضاً، فاذن لاوجه لتخصـیص الحکم فی المقسم بالحکم الواقعی هذا، و لکن سوف نبین ان المراد من الحکم فیه الحکم الواقعی دون الا عمّ منه و من الظاهری.

واماالاـمر الرابع، وهو جعـل التقسـیم ثنائیـاً، فهو مبنی علی ان الحکم الظـاهری لایمکن ان یکون متعلقاً للظن اوالشک، لان الامارات ان کـانت حجـة فالحکم الظاهری قطعی فی موردها و کـذلک فی موارد الاصول العملیـة الشـرعیة و الاّ فهو غیر قطعی، و علی هـذا فلامحالة یکون التقسـیم ثنائیـاً، فان المجتهـد اذا نظر الی الـدلیل، فان کان قطعیاً، کان ینتـج القطع بالحکم الواقعی، و ان کان ظنّیاً معتبراً، کان ینتج القطع بالحکم الظاهری، وان لـم یکن لاهذا و لا ذاک، بان یکون باب العلم والعلمی منسداً، و حننذ فان حصل له الظن بالحکم علی القول بالحکومة تعیّن العمل به عقلاً، والا فالمرجع الاصول العملیة العقلیة، فلذلک جعل (ره) التقسیم ثنائیاً لاثلاثیاً.

والجواب: اولاً ان الحکم الظاهری کالحکم الواقعی، فکما ان الحکم الواقعی قـد یکون قطعیاً کما اذاکان الـدلیل علیه کـذلک، و قـد یکون ظنیاً کما اذاکان الدلیل علیه ظنیاً، و قد یکون مشـکوکاً کما اذا لم یکن علیه دلیل لا الدلیل القطعی ولاالظنّی فکذلک الحکم الظاهری، فانه قد یکون متعلقاً للقطع کالقطع

بحجيـة اخبارالثقـة، كما اذا كان الـدليل على حجّيتها قطعياً كسـيرة العقلاء، و قد يكون متعلقا للظن، كما اذا كان الدليل الدال على حجيته ظنياً كخبرالثقـة اذا فرض دلالته على حجيـة خبرالحسن اوالممدوح، و قد يكون متعلقاً للشک، كما اذا شک فی بقاء حجية خبرالثقه ولو من جهة احتمال النسخ او بسبب آخر.

فالنتيجة انه لافرق من هذه الناحية بين الحكم الواقعی والحكم الظاهری فلامبرر لجعل التقسيم ثنائياً.

و ثانيـا مع الإغماض عن ذلک و تسـليم ان الحكم الظاهری لايقع متعلقاً للظن، الا ان المراد من الحكم فی التقسـيم لابـد ان يكون حكما واقعيـا لا الا عمّ منه و من الظاهری، بيان ذلک يتوقف على تقـديم مقدمـة وهی ان الحكم الظاهری المجعول فی الشـريعة المقدسـة حكم طريقی، لاـن الهـدف من وراء جعله الحفـاظ على الاحكـام الواقعيـة بمالهـا من الملاكات، ولا شأن لها ماعـدا تنجيز الواقع عنـد الاصابة والتعـذير لدى الخطاء، ولايترتب عليه اثر آخر ماعداه، و من هنا لايكون الحكم الظاهری فی مقابل الحكم الواقعی مجعولاً مسـتقلاً، و بعد ذلک يقع الكلام فی الحكم الظاهری فی موردين:

الاول: فی موارد الامارات الشرعية.

الثانی: فی موارد الاصول العملية الشرعية.

اما فی الاولى فالحكم الظاهری المجعول فيها متمثل فی حجتيها شـرعاً، و اثرها اثبات الواقع تنجيزاً لدى الاصابة و تعذيراً لدى الخطا، فاذا قـامت الامـارة على وجوب السورة مثلاـ فی الصـلاة، فان صادفت للواقع، كانت منجزة له و تترتب على تنجيزه الادانـة والعقوبـة على تركه والمثوبة على موافقة، و ان لـم

تصادف الواقع كانت معذرّة.

ثم ان حجية الامارات قد تكون قطعيّة، كما اذاكان الدليل المباشر عليها قطعياً كحجية اخبارالثقه و ظواهر الالفاظ من الكتاب والسنة، فانها قطعيـة باعتبار ان الـدليل المباشـر عليها قطعى وهو سـيرة العقلاء الممضاة شـرعا بنحو اليقين والجزم، و قد تكون ظنيّة، كما اذاكان الدليل المباشـر عليهـا ظنيـاً، فعلى الاول يكون الحكم الظاهرى قطعياً و على الثانى ظنياً، و لكن لا أثر لكل من القطع والظن بالنسـبة الى الحكم الظاهرى، باعتبار ان الحكم الظاهرى غير قابل بنفسه للتنجزّ و اسـتحقاق العقوبـة على مخالفته والمثوبة على موافقته بقطع النظر عن موافقته للحكم الواقعى و مخالفته.

و بكلمة ان الحكم الواقعى تارةً يصل الى المكلف مباشـرة بدون عملية التوسـيط كالاحكام الضـروريّة والقطعيّة، و اخرى يصل اليه بطريقة المتمثل فى الحكم الظاهرى كاخبار الثقـة و ظواهر الآيات و الروايات، فأن الشارع جعلها حجـة على الواقع و منجزة على تقـدير الأصابة و معـذرة على تقـدير الخطاء، على أساس ان الاحكام الظاهريـة احكام طريقية ولا شأن لها الاّ اثبات الواقع تنجيزاً او تعذيراً، فاذا قام خبرالثقه على وجوب سورة الفاتحـة فى الصـلاة، فان كان مطابقاً للواقع كان منجزاً لوجوبـة، و حينئيـذ فاذا ترک المصـلى قراءة الحمـد فى الصـلاة، استحق عقوبة واحدة على تركها لاعقوبتين:

احداهما على مخالفة الحكم الواقعى والاخرى على مخالفة الحكم الظاهرى، ضرورة ان موافقة الحكم الظاهرى و مخالفته انما هى بموافقة الحكم الواقعى و مخالفته لا بالاستقلال، و ان لم يكن مطابقاً للواقع، بان لاتكون قراءة الحمد

واجبـة فی الواقع، ففی مثـل ذلک اذا ترک المصـلّی قراءة الحمـد و ان کان قـد خالف الحکم الظاهری، الاّ انه لایترتب علی مخالفته أیّ أثر فیکون وجودها کعـدمها، و لهذا لایکون الحکم الظاهری قابلاً للتنجیز فی نفسه بل هو منجز للواقع، و علی هذا فبطبیعه الحال یکون المراد من الحکم فی هـذا التقسـیم هو الحکم الواقعی لاـ الأعمّ منه و من الحکم الظاهری، لان الحکم الواقعی قابل للتنجیز، فیتنجز تارة بالقطع مباشـرة و بالظن بواسـطه حجیته، و اما القطع بحجیة الظن و ان کان قطعاً بالحکم الظاهری مباشـرة، الاّ انه فی الحقیقة قطع بالمنجز للحکم الواقعی عنـد الاصابـة و بـالمؤمن والمعـذر عنـدالخطاء، فلایکون القطع بالحکم الظاهری فی عرض القطع بالحکم الواقعی ولا الظن به فی عرض الظن بـالحکم الواقعی، بـل هو فی الحقیقته قطع بـالمنجز والمؤمن فی طول الحکم الواقعی و من شـئوونه و تبعاته وبقطع النظر عنه، فلاقیمـة للحکم الظـاهری ولاـ للقطع به فـانه لاشـأن له فی مقـابله بـل هو من شؤونه، ضـرورة ان القطع بالحکم الظاهری فی عرض القطع بالحکم الواقعی، خلف فرض انه حکم ظاهری طریقی مجعول بملاک الحفاظ علی الاحکام الواقعیة و ما لها من الملاکات و لاشان لها ما عدا ذلک.

و علی هـذا فـالبحث عن الحکم الظـاهری فی مباحث القطع والظنّ والشک، انما هو فی الحقیقـة بحث عن الطریق لاثبات الحکم الواقعی تنجیزاً او تعذیراًوفی طولة.

والخلاصـة: ان الاحکام الظاهریـة الالزامیّه مجعولـة بغرض الحفاظ علی الأحکام الواقعیة و ملاکاتها، لان اهتمام المولی بملاکاتها و عدم رضائه بتفویتها حتی فی ظرف الشک والجهل بالواقع، یتطلب منه جعل تلک الاحکام للحفاظ

عليها، و من هنا لم تنشأ الاحكام الظاهرية عن ملاكات خاصة غير ملاكات الاحكام الواقعية و الاّ لكانت احكاما واقعية لاظاهرية، لان حقيقة الحكم و روحه ملاكه و لاقيمة للاعتبار بماهو اعتبار و بلاملاک، و من هنا يظهر ان المراد من الحكم فى المقسم لامحالة هوالحكم الواقعى دون الأعمّ منه و من الظاهرى، لان الحكم الظاهرى ليس بحكم حقيقة فى مقابل الحكم الواقعى، بل هو من شؤون الحكم الواقعى، و من الواضح ان هذا التقسيم الثلاثى انما هو بلحاظ مايترتب على القطع بالحكم والظن به والشک فيه، مع انه لايترتب على القطع بالحكم الظاهرى أىّ اثر بقطع النظر عن كونه طريقاً الى الحكم الواقعى، و كذلک لايترتب اى اثر على حجية خبرالثقة بقطع النظر عن كونه طريقا الى اثبات الواقع تنجيزاً، او تعذيراً هذا كله فى موارد القطع بالحكم والظنّ المعتبر.

واما الكلام فى المورد الثانى وهو الاصول العملية الشرعية، فتارة يقع الكلام فى الاصول التنزيلية كالاستحصاب و اخرى فى الاصول غيرالتنزيلية، و على الثانى يقع الكلام تارة فى اصالة البراءة الشرعية و اخرى فى اصالة الاحتياط الشرعية.

اما الكلام فى الأولى، فالاستصحاب و ان جرى فى الاحكام الظاهرية كما فى الاحكام الواقعيّة، فاذا علم بحجية شى كاخبار الثقة ثم شک فى بقائها بسبب او آخر كالنسخ، او من جهة الشک فى سعة جعلها او ضيقة، كما اذا شک فى ان حجية اخبار الثقة هل هى مقيّدة بافادة الظن او بعدم الظن بالخلاف او غير ذلک، فلامانع من استصحاب بقاء الحجيّة على الاول و عدم نسخها بناءً على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، و استصحاب عدم تقييدها بافادة

الظن او بعدم الظن بالخلاف على الثانى، او شک فى بقاء حجيّتها بعد زوال الظن او بسبب حدوث الظن بالخلاف، الا ان ذلک فى الحقيقة استصحاب المنجز للحکم الواقعى على تقدير الأصابة والمؤمن على تقدير الخطأ لا انه استصحاب للحکم الظاهرى فى عرض الحکم الواقعى، ضرورة انه لايجرى فيه بنحو الموضوعيّة، اذلا اثرله فى نفسه بقطع النظر عن الحکم الواقعى حتى يمکن جريان الاستصحاب بلحاظه.

فالنتيجة ان الاستصحاب فى الحکم الظاهرى انما يجرى على أساس انّه مثبت للحکم الواقعى تنجيزاً او تاميناً لا على أساس نفسه.

واما الثانى وهو اصالة البراءة الشرعيّة، فلاشبهة فى انّ المأخوذ فى موضوعها الشک فى الحکم الواقعى بقرينة ان اصالة البراءة حيث انها من الاصول المؤمنة، فهى انما تجرى فى موارد احتمال العقاب و المؤاخذة فيها على تقدير المخالفة حتى تکون مؤمنة، و من الواضح ان موارد احتمال العقوبة والمؤاخذة هى موارد الشک فى الحکم الواقعى، حيث ان الشک فيه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته مالم يکن هناک مؤمن فى البين، و المفروض ان الحکم الظاهرى حيث انه غير قابل للتنجيز والتعذير فى نفسه، فلايکون الشک فيه مساوقا لاحتمال العقاب على مخالفته، لما تقدم من انه لاعقوبة على مخالفته فى نفسه ولامثوبة على موافقته کذلک، فان مخالفته انما هى بمخالفة الحکم الواقعى لا فى نفسه و بالاستقلال، و کذلک موافقته انماهى بموافقته لامستقلة.

و دعوى ان اصالة البراءة کما تجرى فى الحکم الواقعى الالزامى اذاکان الشک فى اصل جعله کذلک، تجرى فى الحکم الظاهرى، کما اذا شک فى جعل

وجوب الاحتياط فی الشبهة الحکمیة التحریمیّة او مطلقا، فانه لامانع حینئذ من التمسک باصالة البراءة عن جعل وجوب الاحتیاط فیها.

مدفوعـة بان اصالـة البراءة فی هـذه الشـبهات لاتجری الاّ بلحاظ الشک فی الحکم الواقعی، لان المرفوع باصالـة البراءة فیها الحرمة الواقعیّة ظـاهراً، و معنی رفعهـا ظـاهراً هو رفع ایجـاب الأحتیاط حتی یترتب علی رفعه دفع الکلفـة والأدانـة علی مخالفـة الواقع، و لا معنی لاجراء الاصالة عن وجوب الاحتیاط عند الشک فیه بنحو الاستقلال و بقطع النظر عن اجرائها فیها بلحاظ التامین علی الواقع، ضرورة ان اجرائها فی مواردها انماهو لدفع الکلفة والعقوبة عن المکلف فیها، والمفروض انه لاعقوبة علی مخالفة وجوب الاحتیاط بقطع النظر عن مخالفة الواقع لکی تجری بلحاظه و بقطع النظر عنه.

والخلاصـة: ان الشـک فی الحکم الظـاهری، لایمکن ان یکون موضوعا لاصالـة البراءة، باعتبار انّه فی نفسه غیر قابل للتنجیز، و اسـتحقاق العقوبـة علی مخالفته بقطع النظر عن مخالفة الواقع، فان مخالفته انما هی بمخالفة الواقع، و الاّ فلامخالفة له فی نفسه، والمفروض ان اصالة البراءة انما هی لـدفع الکلفـة عن المکلف، و من الواضح انها انما هی علی مخالفة الواقع لا علی مخالفة الحکم الظاهری بقطع النظر عنها، هـذا اضافـة الی ان اصالـة البراءة عن وجوب الاحتیـاط لیست باعتبـار انه حکم ظـاهری فی مقابل الحکم الواقعی، بل بملاک انه منجزله و طریق الی اثباته تنجیزاً، و رفعه بها انما هو من جهـة ان دفع الکلفـة علی الواقع مترتب علیه، و علی کلا التقـدیرین فاصالة البراءة فی الحقیقة انما هی عن الحکم الواقعی المشکوک القابل للتنجیز و استحقاق الأدانة والعقوبة علی مخالفته.

ص:46

واما الثالث و هو اصالة الاحتياط، فموضوعها ايضا الشک فی الحکم الواقعی الالزامی، علی اساس ان وجوب الاحتياط وجوب طريقی و شأنه تنجيز الواقع علی تقدير الأصابة و لا اثرله غير ذلک، ولايعقل ان يکون موضوعها الشک فی الحکم الظاهری، لانه غير قابل للتنجيز و استحقاق العقوبة علی مخالفته بقطع النظر عن مخالفة الواقع، فلهذا لايعقل ان يکون موضوعالها.

و بذلک يظهر حال اصالة الاحتياط العقلية، فان موضوع حکم العقل بوجوب الاحتياط و منشأه احتمال العقوبة علی مخالفة الواقع المشکوک، علی اساس ان احتمال التکليف فی الواقع مساوق لاحتمال العقوبة علی مخالفته طالما لم يکن هناک مؤمن، فان احتمال الوجوب اوالحرمة فی الشبهات الحکمية قبل الفحص مساوق لاحتمال العقوبة علی مخالفته، باعتبار ان اصالة البراءة لاتجری فيها الا بعد الفحص، و من الواضح ان احتمال التکليف الواقعی فی الشبهات المذکورة مساوق لاحتمال العقوبة علی مخالفته، و اما التکليف الظاهری فحيث انه لاعقوبة علی مخالفته بما هو تکليف ظاهری فی مقابل التکليف الواقعی، فلااثر لاحتماله فی مقابل احتمال الواقع، و من قبيل الشبهات قبل الفحص، الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالی، لان احتمال وجود التکليف الالزامی فی کل طرف من اطرافه، مساوق لاحتمال العقوبة علی مخالفته، باعتبار ان الاصول المؤمنة فی اطرافه ساقطة من جهة المعارضة اولاتجری فی نفسها، فاذن لامؤمن بالنسبة الی احتمال التکليف فی کل طرف من اطرافه، و عليه فلامحالة يکون احتمال التکليف فيه منجزاً و موجبا لاحتمال العقوبة علی مخالفته.

و دعوی ان قاعدة الاشتغال قد لايمکن تطبيقها علی الحکم الواقعی

الاـلزامی ابتـدءً، بـل لابـد من اجرائها بلحاظ الحکم الظاهری الالزامی، مثال ذلک ما اذا اقامت الحجـة علی احـد تکلیفین بنحو الاجمال والترديد، بلحاظ ان الشبهة بلحاظ الحکم الواقعی المشکوک تکون بدوية، فلايکون مجری لاصالة الاشتغال بدواً.

مدفوعة بان اصالة الاشـتغال بلحاظ الحکم الواقعی المشـکوک تجری ابتداءً بدون أن يتوقف علی اصالة الاشـتغال بلحاظ الحکم الظاهری المعلوم اجمالاًـ و ذلک لانه بعـد قيام الحجـة علی ثبوت الحکم الواقعی الالزامی اجمالاً، لايمکن التمسک بالاصول المؤمنـة فی اطرافه، لسـقوطها بالمعارضة بالنسـبة الی الحکم الواقعی من کل طرف، فاذا سـقطت بالمعارضة، فالمرجع فيها قاعدة الاشتغال، باعتبار ان الحکم الواقعی الاـلزامی المعلوم اجمالاًـ بالعلم التعبّـدی منجز به، علی اساس ان المعلوم بالاجمال منجز بالعلم به، و اما احتمال وجوده فی کل طرف، اما منجز به او بقاعدة الاشـتغال، و بکلمة انه لافرق فی المنجز بين ان يکون علما وجدانيا او تعبديا او اصلا عمليا، کما انه لافرق بين ان يکون المعلوم بالاجمال بالعلم الوجـدای او العلم التعبدی، فانه منجز به و ان کان تعبديا، و اما احتمال وجود التکليف فی کل طرف من اطرافه بحدّه، منجز بنفس هذا الاحتمال او بالعلم الاجمالی بعد سقوط الاصول المؤمنّة فيها بالتعارض اوفی نفسها.

لحـد الآن قـد تبيّن ان الحکم المشـکوک فی موراد الاصول العمليـة الشـرعية و العقلية هو الحکم الواقعی، لانه قابل للتنجيز والتعذير، فان اصالة البراءة الشرعية والعقلية مؤمنّة من العقاب، و من الواضح انه لاعقاب الا علی مخالفة الواقع، و اصالة الاحتياط الشرعية والعقلية منجزة للحکم الواقعی، حيث انه لايقبل التنجيزغيره.

ص:48

نتيجة البحث عدّة نقاط:

الاولى: ان المراد من الالتفات فى التقسيم النظر الى الادلة و التأمّل و اعمال الرأى فيها.

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

الثالثة: ان المراد من الحكم فيه، الحكم الواقعى بما له من الملاک وذلک لقرينتين:

1 – ان الحكم الظاهرى حكم طريقى لاشأن له فى مقابل الحكم الواقعى، و اثره تنجيز الواقع لـدى الاصابـة و التعـذير لـدى الخطأ، و لهذا يكون من تبعات الحكم الواقعى و شأن من شؤونه و غير قابل للتنجيز و اسـتحقاق العقبوبـة على مخالفته والمثوبـة على موافقته، و على هذا فلايمكن ان يراد من الحكم فى المقسم الاعم من الحكم الواقعى والظاهرى.

2 – ان هذا التقسـيم انما يكون بلحاظ المنجز للحكم الواقعى و المؤمن عنه، و هو قد يكون العلم الوجدانى، و قد يكون الظن المعتبر، و قد يكـون الاصـل العملى، و عليـه فلامحالـة يكـون المراد من الحكم فيه الحكم الـواقعى دون الاـعم منه و من الظـاهرى، بقرينـة ان الحكم الظاهرى غير قابل للتنجيز والتأمين كما مرّ.

ص:49

الجهة الثانية: فی حجية القطع و الأقوال فيها

اشارة

الجهة الثانية فی حجية القطع فيها أقوال:

القول الاول: ان حجيـة القطع عبارة عن الطريقيـة والكاشـفية وهی عين القطع الموضوعی و ذاته و ذاتياته، حيث انه عين الكشف عن الواقع لاذات لها الكاشـفية و الطريقية، كما ان القطع الذاتی عين الصورة الذهنية فی افق النفس، و قد اختار هذا القول شيخنا الانصاری (ره)(1)، و علی هذا فحجية القطع ذاتية و غير قابلة للجعل لابالجعل البسيط و لا المركب.

القول الثانی: ان حجية القطع ثابتة ببناء العقلاء و ليست بذاتيّة، و تكون من صغريات قاعدة حسن العدل و قبح الظلم، و قد اختار هذا القول المحقق الاصـفهانی (ره) و افاد فی وجه ذلک، ان حسن العـدل و قبـح الظلم من القضايا المشـهورة التی تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام العام و ابقاء للنوع، فان حكم العقلاء بالتحسـين والتقبيح العقليين و اسـتحقاق المدح علی الاول والذم علی الثانی نظام حياتی لهم، ضرورة انه لايمكن حياة المجتمع بلانظام(2). ثم انه لاواقع موضوعی لمسألتی التحسـين و التقبيح العقليين ما عدا استحقاق الفاعل المدح والثواب فی الاولی والذم والعقاب فی الثانية، و حجية القطع من عناصر

1- (1) . فرائد الاصول، ص 2.

2- (2) . نهاية الدراية، ج 3، ص 18.

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

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

القول الثالث: أن حجية القطع لازم عقلى له، بمعنى ان العقل يدرک حسن العمل به و قبح مخالفته و صحة العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته، و قد اختار هذاالقول السيد الاستاذ (ره) و افاد فى وجه ذلک، ان ادراک العقل ذلک لايتوقف على جعل جاعل او بناء من العقلاء حتى تكون حجيته مجعولة او تكون من القضايا المشهورة التى هى ثابتة ببناء العقلاء، بل هو أمر أزلى كما هو الحال فى جميع الملازمات العقلية الواقعية.(1)

القول الرابع: ان حجية القطع عبارة عن حكم العقل بلزوم العمل على طبقه والتحرک نحوه والاجتناب عن مخالفته هذا.(2) لنا تعليق على هذه الاقوال جميعا.

تعليق المصنف (حفظه الله) على الأقوال

اما القول الاول: فلاشبهة فى ان حجيّة القطع ليست بمعنى الطريقيّة و الكاشفيّة لسببين:

الاول: انه لاريب فى ان حجيّة القطع أمر زائد على ذاته و ذاتياته، لوضوح ان حمل الحجة على القطع من الحمل الشايع الصناعى وليس من الحمل الاولى، فاذا قيل ان القطع حجّة، ليس معناه ان القطع قطع و يكون من حمل الشىء على

1- (1) . مصباح الاصول، ج 2، ص 16-17.

2- (2) . كفاية الاصول، ص 258.

نفسه، بـل انّه من الحمـل الشـايع، فمـاذكره شـخنا الانصارى (ره) مبنى على الخلط بين طريقيّـة القطع و حجّيته، فان الطريقيّـة عين القطع الموضوعى والحجيّة أمر زائد عليه.

الثانى: ان حجية القطع لوكانت بمعنى طريقيّته و كاشـفيّته، فلازم ذلک انه حجة مطلقا حتى فى الامور التكوينية التى لاترتبط بالشارع اصلاً لاموضوعاً و لاحكماً، كالقطع بان العمارة الفلانيّـة ذات عشـرة طوابق و مساحة مسـجد الكوفه مثلاً عشـرة آلاف مترمربع وله اربعة ابواب و هكذا، مع انه لايصح ان يقال ان هذا القطع حجة على القاطع، ضـرورة انه انما يكون حجة عليه اذا تعلق بحكم مولوى مباشـرة اوبالواسطة، سواءً اكانت مولويته ذاتية كمولوية المولى سـبحانه و تعالى ام جعليّة كمولوية غيره، فهذا القطع يتصف بالحجية باعتبار ان القاطع محاسـب عليه، و اما اذا لم يكن متعلقه مربوطا بالمولى كالامثلة المتقدمة، فلايتصف بالحجيّة، فالنتيجة ان تفسير الشيخ (ره) حجية القطع بالطريقيّة و الكاشفيّة فى غير محله.

واما القول الثانى: فيرد عليه اولا ان قضـيّتى الحسن والقبح قضـيّتان واقعيّتان يدركهما العقل، لاقضـيتان مجعولتان من قبل العقلاء، ولاواقع موضوعى لهما بقطع النظر عن بنائهم عليهما وجعلهم للحفاظ على النظام العام، ضـرورة ان الحسن صـفة ذاتيـة للعـدل والقبح صـفة ذاتية للظلم و لهمـا واقع موضوعى فى عالم اللوح يـدركهما العقل بقطع النظر عن جعل جاعل و وجود عقلاء فى العالم، فلوكان الحسن والقبح مجعولين من قبل العقلاء على اساس حفظ النظام و ابقاء النوع، فلازم ذلک انه لاوجودلهما قبل وجود العقلاء على وجه الكرة الارضية و

ادراکهما المصالح والمفاسد العامة للمجتمع البشری، و جعلهم الحسن للعدل والقبح للظلم تبعاً لتلک المصالح والمفاسد، و من الواضح ن اتصاف العـدل بالحسن والظلم بالقبـح لایتوقف علی وجود العقلاء و بنائهم علی ذلک، ضـرورة ان هـذا خلاف الوجـدان، فان الوجـدان حاکم بان حسن العدل و قبح الظلم کامکان الممکن و وجوب الواجب بالذات و امتناع الممتنع کذلک و زوجیة الاربعة و هکذا، و من هنا لولم یوجد علی وجه الکرة الارضیّة غیر عاقل واحد، فهو یدرک حسن العدل و قبح الظلم وجدانا، حیث انه امر فطری و جبلّی.

و بکلمة کما ان امکان الممکن صـفة واقعیة لذات الممکن و یسـتحیل انفکاکها عنه، فکذلک قبح الظلم و حسن العدل صـفة واقعیّة لهما و یسـتحیل انفکاکهما عنهما، فحسن العدل و قبح الظلم و ان کانا من القضایا الوجدانیّة المشهورة، الاّ انهما لیسا بمجعولین من قبل العقلاء، بل هما امران واقعیان ثابتان فی عالم اللوح یدرکهما العقل کسائر الامور الواقعیّة.

و دعوی انه علی هذا فلاوجه لتقسیم العقل الی العقل العملی و الی العقل النظری، لان الحسن والقبح اذا کانا أمرین واقعیین کسائر الامور الواقعیـة و یدرکهما العقل، فهو عقل نظری لاعملی، لان العقل النظری هو ماکانت مدرکاته من الامور الواقعیة الثابتة فی الواقع بقطع النظر عن ادارکه لهـا، و من هنـا یکون ادراک المصـلحة اوالمفسـدة الواقعیـة من العقـل النظری، و علیه فـاذا کان الحسن والقبـح امران واقعیان، فادراکهمـا من العقل النظری، فاذن ماهوالعقل العملی الـذی هو عبارة عن ادارک ما ینبغی عمله و لاینبغی عمله، و تفسـیر الحسن و القبح بذلک، لایمکن الابناءً علی انهما امران مجعولان من قبل العقلاء کالاحکام

الشرعية المجعولة من قبل الشرع.

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

أنحاء الأمر الواقعى

الاول: ا نه لايستدعى بذاته الجرى العملى المعيّن على طبقه كأدراک العقل مصلحة او مفسدة فى فعل، فانها بنفسها لاتستدعى جريا عمليا معيّنا على طبقها، بل تستدعى جعل حكم شرعى كذلک، و الحكم الشرعى يقتضى نفسه جرياً عملياً معيّناً على طبقه، فمن أجل ذلک يكون ذلک الادراک، اداراک العقل النظرى كادراک استحالة الدور اوالتسلسل او نحو ذلک.

الثانى: انه يستدعى بنفسه جريا عملياً خاصا على طبقه مباشرة و بدون واسطة، والحسن والقبح و ان كانا من الامور الواقعيّة، الاّ انّهما بنفسهما يقتضيان الجرى العملى على طبقهما، فمن اجل ذلک سمى ادراكهما بالعقل العملى.

والخلاصة: ان الفرق بين العقل العملى والعقل النظرى ليس فى نفس المدرک، و انما الفرق بينهما فى اقتضاء المدرک، فانه فى العقل النظرى لايقتضى الجرى العملى على طبقه مباشرة، بينما هو فى العقل العملى يقتضى الجرى العملى على طبقه مباشرة، فاذن يكون تفسير العقل العملى بادراک ما ينبغى و مالاينبغى انما هو بلحاظ حال متعلقه لا بلحاظ حال نفسه.

الى هنا قد تبيّن ان حسن العدل و قبح الظلم ليسا من الاحكام المجعولة ببناء العقلاء للحافظ على نظامهم العام، بل هما من الامور الواقعيّة التى يدركها العقل البشرى، و بذلک يظهر ان حجية القطع ليست مجعولة من قبلهم هذا اولاً.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلک و تسليم انهما من الاحكام المجعولة، الاّ انّه

لایمکن الاستدلال بقاعدتی حسن العدل و قبح الظلم علی حجیة القطع، و ذلک لان العدل مأخوذ فی موضوع القاعدة الاولی والظلم مأخوذ فی موضوع القاعدة الثانیة، والعدل عبارة عن وصول صاحب الحق بحقّه، والظلم عبارة عن سلب صاحب الحق عن حقه، و علی هذا فلابدّ من افتراض ثبوت حق للمولی علی عبده و هو حق الطاعة والانقیاد فی المرتبة السابقة حتی تکون مخالفته ظلماً، باعتبار انها سلب لحق المولی، و اطاعته عدلاً باعتبار انها أداء لحقّه، فلولم یکن حق الطاعة للمولی ثابتاً فی المرتبة السابقة، لم تکن مخالفته ظلماً و لااطاعته عدلاً، و علی هذا الأساس فان ارید تطبیق هاتین القاعدتین علی المقام، اثبات حق الطاعة للمولی علی عبده، فهو لایمکن، بداهة ان تطبیقهما علی المقام یتوقف علی ثبوت موضوعیهما هما العدل والظلم فی المرتبة السابقة و الاّ فلایمکن انطباقهما علیه، و علی هذا فلو فرضنا ان ثبوت موضوعیهما یتوقف علی تطبیقهمالدار.

و بکلمة انه لایمکن اثبات ان مخالفة القطع ظلم بنفس تطبیق قاعدة قبح الظلم، لان تطبیق هذه القاعدة علی مخالفة القطع یتوقف علی ان تکون مخالفته ظلما فی المرتبة السابقة من باب توقف الحکم علی موضوعه، فلوکانت مخالفته ظلماً متوقفه علی تطبیق هذه القاعدة، کان دوراً، و کذلک الحال فی تطبیق قاعدة حسن العدل علی موافقة القطع، و ان ارید بتطبیقهما بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعة للمولی علی عبده و ان مخالفة القطع بحکم مولوی ظلم فی حق المولی، لانها سلب لحقّه و هو الطاعة و الانقیاد، فهو امر ضروری صغری و کبری،

اما الاولی فلان حق الطاعة ثابت للمولی بالضرورة والوجدان فی المرتبة

السابقـة، امـا ذاتاً كما فی المولی الحقیقی او جعلا كما فی المولی الجعلی، كما ان مخالفـة القطع بالحكم المولوی الالزامی ظلم كـذلک، لانها تفویت لحق المولی و سلبه عن حقّه، ولا یتوقف كونها ظلما علی تطبیق قاعدة قبح الظلم علیها و الاّ لزم الدور.

و اما الثانیة، فلان قاعدة قبح الظلم و حسن العدل ثابتة بضـرورة حكم العقل لابناء العقلاء، و علی هذا فتطبیق هذه الكبری علی الصغری و هی ان مخالفة القطع ظلم و تعدّ علی المولی و موافقته عدل، امر موافق للفطرة والوجدان.

و الخلاصـة انه لاـیمكن اثبات ان مخالفـة القطع ظلم بنفس قاعـدة قبـح الظلم و موافقته عـدل بنفس قاعـدة حسن العـدل، لان كل قاعـدة لاتتكفـل اثبـات موضوعها فی الخارج و صـغراها فیه، لان مفادها اثبات الحكم لموضوعها المقـدّر وجودها فی الخارج بلا نظر لها الی انه موجود فیه او لا، فقاعـدة حسن العـدل لاتـدل علی ان موافقة القطع عدل و انما تدل علی انها حسن اذا كانت عدلا، اما انها عدل او لا فهی ساكتة عنه، فلابد من احراز انها عدل من الخارج حتی تنطبق علیها القاعدة و تثبت حسـنها، و كذلک قاعدة قبح الظلم، فانها لاتدل علی ان مخالفـة القطع ظلم و انما تـدل علی انها قبیـح اذا كانت ظلما، و اما انها ظلم او لا، فهی لاتـدل علیه و ساكتة عنه، و اثبات ان موافقة القطع بـالحكم المولوی عـدل، یتوقف علی ثبوت حق الطاعـة للمولی علی عبـده فی المرتبـة السابقـة، و حیث انه ثـابت امـا ذاتـا كما فی المولی الحقیقی او جعلا كما فی المولی الجعلی، فتكون مخالفته ظلما و تعـدیا علی حقه و سـلب ذی الحق عن حقه، و موافقته عدل و اداء لحقّه، فاذا كانت مخالفته ظلما و موافقته عدلا، حكم العقل بقبح الاولی و حسن

الثانیـة، فان الکبری ضـروریة و هی قبـح الظلم و حسن العـدل، و لایتوقف اثبات الکبری علی ایّ مقدمـة خارجیـة، علی اساس انها موافقة للوجـدان و الفطرة، و انما الکلام فی اثبات الصـغری، و لایمکن اثباتها بنفس الکبری و الاّ لـدار کمامر. بل لابـد ان تکون ثابتـة فی المرتبة السابقـة بقطع النظر عن ثبوت الکبری، هـذا اضافـة الی ان العمل بالقطع عـدل و مخالفته ظلم، لیس معنی حجیّـة القطع، نعم ان ذلک من لوازم حجیّته.

بیان القول الثالث

واما القول الثالث وهو مااختاره السـید الاسـتاذ (ره) من ان حجیّة القطع عبارة عن ادراک العقل حسن العمل بالقطع و قبح مخالفته و صحة الأدانـة والعقوبة علیها و ان کان القطع غیر مطابق للواقع، و من الواضح ان ادارک العقل ذلک لیس بجعل جاعل و بناء عقلاء، و لهذا تکون حجیته من الامور الواقعیة الازلیة.

فیرد علیه ان ادراک العقل حسن العمل بالقطع، و قبـح مخالفته من لوازم حجیّة القطع و تبعاتها و متفرع علیها، لوضوح ان القطع لو لـم یکن حجة، لـم یحکم العقل بحسن العمل به و قبح مخالفته و استحقاق المثوبة علی الموافقة والعقوبة علی المخالفة.

واما القول الرابع: هو ما اختاره المحقق الخراسانی (ره) من ان حجیـة القطع عبارة عن الزام العقل و حکمه بوجوب العمل به و حسـنه و قبح مخالفته.(1)

فیرد علیه انه (ره) ان اراد بالزام العقل البعث و التحریک التشـریعی، ففیه ان البعث والتحریک التشریعی من وظائف المولی دون العقل، فان شأنه ادراک

1- (1) . کفایة الاصول، ص 258.

الشـيء لاجعل الحكم و الالزام، و ان اراد (ره) به ادارک العقل حسن العمل به و قبـح مخالفته. ففيه انه من لوازم حجيّة القطع كمامرّ لا انّه حجيّته.

الى هنا قد تبيّن انه لايمكن المساعدة على شى من هذه الاقوال فى المسألة، فالصحيح فى المقام ان يقال ان حجية القطع عبارة عن منجزيته للواقع اذا أصابه و مؤمّنيته عنه اذا اخطأه، والسبب فى ذلک ان الحجية صفة للقطع حقيقة و واقعاً و محمولة عليه بالحمل الشايع الصناعى، و اما التفسيرات المتقدمة لحجية القطع فلايكون شيء منها صفة للقطع و محمولاً عليه، بل كلها تفسيرات بلوازمها و تبعاتها هذا من ناحية.

و من ناحيـة أخرى ان اتصاف القطع بالحجية مرتبط بكونه متعلقا بحكم الزامى مولوى للمولى الواجب اطاعته ذاتاً كما فى المولى الحقيقى، او جعلاً كما فى المولى الجعلى و إلاّ لم يتّصف بها.

و بكلمـة ان اتصاف القطع بالحجيـة منوط بثبوت الكبرى والصّغرى معاً فى المرتبة السابقة، اما الكبرى وهى ثبوت حق الطاعة للمولى فهى ضروريـة، و امـا الصـغرى و هى تعلق القطع بالحكم المولوى فهى ثابتـة على الفرض، و عندئـذ فيحكم العقل بانه منجز اذا اصاب الواقع و مؤمن اذا أخطأه، و اما ان موافقته عـدل و مخالفته ظلم و ان العقل يـدرک حسن العمل به و قبح مخالفته، فكل ذلک من آثار و لوازم حجّيته وهى تنجيز الواقع و تعـذيره، فانه منشأ لادراک العقل حسن العمل به و انه مصداق للعدل و قبح مخالفته و انها مصداق للظلم، إذ لايعقل ان يكون حكم العقل بذلک جزافاً و بلامبرر.

والخلاصة: ان اتصاف القطع بالحجية بمعنى المنجزية والمعذرية مرتبط

بتطبيق الكبرى على الصغرى، اما الكبرى وهى مولوية المولى و حق طاعته، فانها ثابتة فى المرتبة السابقة بالضرورة اما ذاتاً كمولوية البارى عزّوجل، فانها بالذات لا بالجعل، على اساس انه تعالى خالقنا و رازقنا و مالک وجودنا وحياتنا كافة ولا حول لنا ولاقوة الاّ بقوته و حوله، و هذا هو مراد الفلاسفة من وجوب شكر المنعم، فان مرادهم من المنعم خالق الوجود والنّعمة بكافة انواعها و واهبها، و المراد من الشكر اداء حقه و هو الطاعة و الانقياد، و تمام الكلام من هذه الناحية فى محله، او جعلاً كمولوية غيره تعالى.

و اما الصغرى وهى القطع بالحكم المولوى، فانها اذا تحققت و انطبقت عليها الكبرى، اتّصف القطع بالمنجزية و المعذرية، فاذا قطع بالحكم المولوى الالزامى تنجزّ، و اذا قطع بالحكم الترخيصى و كان فى الواقع الزامياً كالوجوب و الحرمة، فانّه مؤمن من العقوبة على الواقع و معذر، باعتبار ان حق الطاعة غير ثابت فى موارد القطع بالاحكام الترخيصية المخالفة للواقع، على اساس أن مولويّة المولى لايمكن ان تكون محركة و مؤثرة فى هذه الموارد، و كذلک الحال فى القطع المتعلق بالامور التكوينيّة، فانه انما يكون حجّة و محركاً للقاطع اذاكان منشأ حجيته موجوداً فيها فى المرتبة السابقة، كما اذا قطع بان هذا الموجود حية او اسد، فانه يكون محركاً له، و قد تحصل من ذلک ان الحجيّة ليست لازمة لذات القطع، لابمعنى الذاتى باب المنطق و لاباب البرهان، بل هى تتبع ثبوت منشأها فى متعلق القطع، فان كان منشأها موجوداً فيه، كان حجة و إلاّ فلا، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى ان حجّية القطع بمعنى المنجزية والمعذرية، هل هى قابلة للردع أولا، فيه خلاف بين الاصوليين والاخبار بين، فذهب الاخباريون الى

عـدم حجيـة القطع الحاصل من غير الكتاب والسـنة، و فى مقابل ذلک ذهب الاصوليون الى عـدم امكان المنع شـرعاً عن حجية القطع، و استدلوا على ذلک بوجهين:

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

اما الاول: فهو ظاهر، و امّاالثانى فلانه لايمكن جعل حكمين متضادّين بنظر القاطع، لانه لغو، فلايعقل ان يكون داعياً و محركاً له.

الثانى: ان حجيـة القطع بمعنى منجزّيته و معـذريته عقلاً ذاتية له، و حينئذ فان اريد بالردع عن حجيّته سـلبها عنه فهو مسـتحيل، لاسـتحالة التفكيک بين ذات الشـى و لوازمها الذاتيـة كالتفكيک بين الاربعـة و زوجيّتها و بين الممكن و امكانها و هكذا، و ان اريد به جعل مايخالف حجية القطع رغم ثبوتها له، فهو مناقض مع حكم العقل بلزوم اتباعه، فلذلک لايمكن الردع عنها.

التعليق على القول الثالث

لنا تعليق على كلاالوجهين:

امـاالوجه الاول فهو لايتمّ بكافـة صورالمسألـة و فروضـها، و الفرض الاوّل هو ان القطع تعلّق بحكم مولوى الزامى كالوجوب او الحرمـة، و الرادع عـن حجيته الحكم الترخيصـى النفسـى، الفرض الثـانى، هـذا الفرض بعينه و لكن الرادع عنهـا الحكم الترخيصـى الطريقى، الفرض الثالث، ان القطع تعلق بحكم ترخيصى، والرادع عنه يكون حكماً الزامياً نفسياً كان ام طريقياً، هذه هى فروض المسألة.

اما الفرض الاول، فلايمكن للمولى جعل الحكم الترخيصى النفسى على

خلاف الحكم الالزامى المقطوع به بعنوان الرادع عن حجية القطع به، لاستلزام ذلک اجتماع الضدّين فى مرحلة المبادى على تقدير مطابقة القطع للواقع و مطلقا بنظر القاطع، فاذا كان المكلف قاطعاً بوجوب شى، فلايمكن جعل الترخيص النفسى لذلک الشى بعنوان الرادع عن حجيّة القطع به.

و الالزم اجتماع الضدّين فيه واقعاً فى مرحلة المبادى اذاكان مصيباً للواقع و مطلقا بنظر القاطع.

واما فى الفرض الثانى، فلا مانع من جعل الحكم الترخيصى الطريقى على الخلاف، و ذلک لان حكم العقل يكون القطع منجزاً للواقع، ليس بنحو التنجيز والعليّة التامة بحيث لايقبل الردع، بل بنحو التعليق والأقتضاء، ضرورة ان حكم العقل بذلک معلق على عدم اذن المولى فى ترک متابعة القطع و مخالفته، فاذا اذن بذلک وكان جاداً فيه، انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه و هو حق الطاعة، لوضوح ان المولى اذا رخّص عبده فى مخالفة القطع بوجوب شىء او حرمة آخر و كان جاداً فيه، فمعناه انه رفع اليد عن حقه و هو حق الطاعة، و عليه فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، فلايحكم حينئذ بمنجزية القطع على تقدير الاصابة، لان حكمه بها معلق على ثبوت حق الطاعة للمولى على عبده، و مع عدم ثبوته ولو من قبل المولى فلاحكم للعقل بها، لانتفاء المعلق بانتفاء المعلق عليه، والمفروض ان للمولى ان يأذن عبده فى ترک طاعته و مخالفة قطعه اذا رأى فيه صلاحاً.

و من هنا يظهر ان ماذكره الاصوليون من ان جعل الرادع عن العمل بالقطع، يستلزم اجتماع الضدّين فى الواقع على تقدير الاصابة و مطلقا بنظر القاطع

لا ينطبق على هذا الفرض، حيث لا يلزم من جعل الترخيص الطريقى على خلاف القطع، اجتماع الضدّين فى الواقع فى مرحلة المبادى ولا بنظر القاطع، باعتبار ان الترخيص الطريقى لاينشأ من ملاک فى متعلقه، بل جعله انما هو بملاک مترتب عليه، كما اذا فرض ان المصلحة التسهيليّة تتطلب ذلک.

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

اما الاول فلعين مامرّ من ان جعل الحكم الالزامى النفسى على خلاف الحكم الترخيصى المقطوع به، يستلزم اجتماع الضدّين فى الواقع فى مرحلة المبادى على تقدير الاصابة و مطلقاً بنظر القاطع، و اما الثانى فلان حكم العقل بان القطع معذر و مؤمن، ليس حكما تعليقيا و مشروطا بشىء كحكمه بالتنجيز، بل هو تنجيزى و غير معلق على شىء، و النكتة فى ذلک ان حق الطاعة للمولى على العبد لاتعمّ موارد القطع بالترخيص و ان كان مخالفا للواقع، كما اذا قطع بان الشىء الفلانى مباح و كان فى الواقع واجباً او حراماً، و ذلک لان التكليف فى موارد الجهل المركب لايعقل ان يكون منجزاً و مخالفته عصياناً، باعتبار ان العقل مستقل بان القطع بالترخيص مؤمن و معذر مطلقا و بنحو التنجيز و العلية التامّة، و معه لايمكن جعل الوجوب الطريقى 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 الطاعة

فی المرتبـة السابقـة، و للمولی ان یرفع الیـد عن هذا الحق بالترخیص فی ترکها، بینما تعذیره غیر متفرع علی شـیء و مطلق، فلهذا لایمکن ردعه.

و الخلاصـة: ان الحکم فی موارد الجهـل المرکب لوکـان ثابتـاً و مجعولا فی الواقع، فلایکون منجزاً و محرکاً للجاهل المرکب و هو القاطع بالترخیص، و لذلک لایعقل جعل الطریق المنجز الیه، لانه ان أدّی الی ارتفاع جهله المرکب، فهو خلف و الاّ فهو لغو و لااثرله.

و من هنا یظهر الفرق بین کون القطع منجزاً و کونه مؤمناً، فان تنجیزه مرتبط بثبوت حق الطاعـة للمولی علی عبـده فی المرتبـة السابقة، فمن اجل ذلک یمکن ردعه عن العمل بالقطع بالغاء حقه علی عبـده و هو الطاعـة و الانقیاد و ترخیصه فی ترک العمل به، و اما تأمینه و تعـذیره، فهو غیر مربوط بحق الطاعة بل هو مطلق، فلایمکن رفعه الابرفع منشائه و هو القطع.

واما الوجه الثانی فان أریـد بالـذاتی، الذاتی باب المنطق، فقد مرّان حجیة القطع امر زائد علیه، لا انها عین ذاته، و من هنا قلنا ان ما یظهر من الشیخ (ره) من ان حجیّته عین طریقیته(1)

غیر صـحیح علی ما تقدم تفصیله، و ان ارید بالذاتی، الذاتی باب البرهان، فیرد علیه ان حجیته لیست من لوازم ماهیة القطع و ذاته کالزوجیة للاربعـة و الامکان للممکن و غیرهما، لما تقـدم من ان اتصاف القطع بالحجیـة فی التنجیز و التعـذیر انما هو فی المورد القابل و هو مورد ثبوت حق الطاعـة للمولی علی العبـد لامطلقـا، غایـة الأمران القطع اذا تعلق بحکم مولوی الزامی، کان منجزاً له شـریطة ثبوت حق الطاعة للمولی فی المرتبة السابقة، و من

1- (1) . لاحظ فرائد الاصول: ص 2-3.

هنا كان تنجيزه معلقاً على ثبوت هذا الحق فى مورده، و اما اذا تعلق بحكم ترخيصى و كان فى الواقع الزامياً، فهو معذر و مؤمّن بنحو مطلق و غير معلق على شـىء، و لهـذا تكون حجيّته تنجيزاً قابلة للردع باعتبار انها معلقّة، و اما حجيّته تعذيراً و تأميناً، فهى غير قابلة للردع، باعتبار انها غير معلّقة على شىء و تكون بنحو العلية التامّة لا الاقتضاء.

ص:65

نتيجة البحث

نتيجة البحث عدّة نقاط:

الاولى: ان حجيـة القطع ليست ذاتية، لاالذاتى باب المنطق و لا الذاتى باب البرهان، و كما انها ليست جعلية ببناء العقلاء تبعاً لبنائهم على التحسين و التقبيح العقليين.

الثانية: الصـحيح ان حجيته انما هى بمعنى المنجزية و المعذرية فى المورد القابل و هو مورد ثبوت حق الطاعة للمولى على عباده لا مطلقاً، و لهـذا يكون المتصف بالحجة حصة خاصة من القطع، و هى القطع المتعلق بالحكم الشـرعى المولوى، هذا من ناحيه، و من ناحية اخرى ان مافسّر حجيّته من المعانى كما عن السيد الاستاذ (ره) و المحقق صاحب الكفاية (ره) غير تام، لانه تفسير بلوازمها لاانه تفسير لحجيّته.

الثالثـة: ان حجيـة القطع فى طرف التنجيز قابـل للردع بجعل حكم ترخيصـى طريقى، و اما فى طرف التعـذير، فهى غير قابلـة للردع، على اساس ان تنجيزه معلق على ثبوت حق الطاعة فى المرتبة السابقة، و اما تعذيره فلا يكون معلقاعلى شىء.

ص:66

الجهة الثالثة: التجرّی

الجهة الثالثة:

یقع الکلام هنا فی عدة نقاط:

النقطة الأولی: إن القطع إذا تعلق بالتکلیف المولوی الإلزامی

، کان منجزاً له علی تقدیر الاصابة، و حینئذ فمخالفته عصیان و موجبة لاستحقاق الادانة و العقوبة، و موافقته امتثال و موجبة لاستحقاق المثوبة، هذا مما لا کلام فیه.

و الکلام انما هو فیما اذا کان القطع بالحکم الشرعی الالزامی مخالفا للواقع، کما اذا قطع بحرمة شیء و کان فی الواقع مباحاً، او قطع بوجوب شیء و کان فی الواقع غیر واجب، ففی مثل ذلک اذا خالف هذا القطع، فهل یکون عاصیاً و مستحقاً للادانة و العقوبة، رغم انه لم یرتکب محرماً فی الواقع و لاترک واجباً فیه او لا، فیه وجوه بل اقوال سوف نشیر الیها، ثم ان هذا البحث لایختص بموارد القطع بالتکلیف، بل یعمّ مخالفة مطلق المنجز عند عدم مطابقته للواقع، و لافرق بین ان یکون ذلک المنجز عقلیاً کالقطع و الاحتمال فی اطراف العلم الأجمالی و فی الشبهات قبل الفحص، او شرعیاً کالأمارات الشرعیّة من اخبار الثقة و ظواهر الآیات و الروایات و غیرهما، فجعل مورد البحث القطع، باعتبار انه من اظهر افراد المنجز و أقواها.

النقطـة الثانيـة: ان حكم العقل بقبـح مخالفـة المولى و اسـتحقاق الإدانـة و العقوبة، هل هو مختصّ بموارد مخالفة القطع المطابق للواقع، أو يعمّ التجرى

اشارة

ايضاً و هو مخالفة القطع غير المطابق للواقع فيه اقوال:

ذكر الأقوال فيه

القول الاول: ما ذكره شيخنا الانصارى (ره)، من ان التجرىّ لايكون قبيحاً و انما هو كاشف عن سوء سريرة المتجرّى و خبث باطنه(1).

القول الثانى: ما ذهب اليه المحقق النائينى (ره)، من انه بعد تسـليم ان التجرى قبيح، قال ان قبحه فاعلى لافعلى، فالفعل لايكون قبيحاً، لانه بعنوانه الاـولى مبـاح، و ليس هنا عنوان آخر ثانوى يوجب قبحه غير القطع بحرمته، و المفروض ان القطع ليس من العناوين المقبحة(2) ، و سوف يأئى تفصيله و ما فيه.

القول الثالث: ان التجرى قبيح و المتجرّى مستحق للذمّ و العقوبة كالعاصى فلا فرق بينهما من هذه الناحية(3) ، و هذا القول هو الصحيح، بيـان ذلک ان ملاک حكم العقل باسـتحقاق المكلف الإدانـة و العقوبـة فى صورة مخالفـة المولى، انما هو ثبوت حق الطاعـة للمولى على العبـد فى المرتبة السابقة، و إلاّ فلايحكم العقل باسـتحقاق العقوبة اذا لم يكن للمولى حق الطاعة عليه، و لهذا لايحكم باسـتحقاق العقوبة على مخالفة كل احد، و انما يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة من له حق الطاعة عليه لا مطلقا.

فاذن ههنا تصوران:

فى بيان موضوع حق الطاعة

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

1- (1) . فرائد الاصول: ص 5.

2- (2) . اجود التقريرات ج 2: ص 23.

3- (3) . بحوث فى علم الاصول ج 4: ص 36-37.

موافقتهما اداء لهذا الحق و مخالفتها تفويت له.

و لكن هذا التصوّر لااساس له، ضرورة ان لازم ذلک استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواقعى و ان لم يكن منجزاً، بل حتى فى موارد الجهل المركب و هـذا غير محتمل، بداهـة ان الحاكم فى هـذا الباب العقل و هو لا يحكم باسـتحقاق العقوبة على مخالفة 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 هـذا الاناء خمر فشـربه عامـدا ملتفتا الى الحكم الشـرعى، فقـد خالف المولى و خرج بذلک عن ذى الرقيّة و حدود العبودية، حيث ان ذلک منه طغيان على المولى و انتهاک حرمته و ظلم، باعتبار انه سـلب ذى الحق عن حقّه و هو الطاعة و الانقياد، فلذلک يحكم العقل باستحقاق الأدانة و العقوبة، بلافرق فى ذلک بين ان يكون قطعه مطابقاً للواقع أولا.

و بكلمـة ان حق الطاعـة ليس من الحقوق التى لها واقع موضوعى، و يكون العلم طريقاً إليه كحقوق الناس المتعلقة بانفسـهم و اعراضـهم و اموالهم، فان لها واقعا موضوعياً محفوظا فى الواقع، و لادخل للعلم و الظن و الشک فيها اصـلا، بل هو من الحق الـذاتى الذى ليس له واقع موضوعى محفوظ بقطع النظر عن العلم و الظن و الشک، بل يكون للعلم و الانكشاف دخل فيه و هو حق الطاعـة للمولى على العبد، و حق الطاعـة عبـارة عن قيـام العبـد بوظائفه الدينيّـة اداء لحق المولويّـة، و من الواضـح ان قيامه بتلک الوظائف الدينيـة، انما يجب اذا تنجز تلک الوظائف الشرعية بمنجز عقلى او شرعى، فتمام الموضوع لهذا الحق هو تنجّز التكليف الذاتى

و هو صورته فی الـذهن، فانه محرک للعبـد بالقیام بامتثاله اداءً لهذا الحق، کما ان مخالفته مصداق للظلم و الطغیان علی المولی، إذ یصدق علیها انها سـلب ذی الحق عن حقه، و لا فرق فی ذلک بین ان تکون تلک الصورة مطابقـة للواقع اولا، و علی الجملة فاذا قطع العبد بحرمة شیء و تنجّزت، فیکون تنجزها تمام الموضوع لحکم العقل بحسن الاطاعـة و قبح المعصـیة، و ان الاول حیث انه طاعة للمولی و اداءً لحقه فیکون عـدلا، و الثـانی حیث انه سـلب ذی الحق عن حقه فیکون ظلمـاً، و لاـفرق بین ان یکون قطعه مطابقا للواقع او لا، لان تمام موضوع حکم العقل، القطع بالحرمة او الوجوب سواءً کان مطابقا للواقع أم لا.

قد یقال ان لازم ذلک هو ان العاصی یستحق عقوبتین:

الاولی: علی التجری.

الثانیة: علی ترک الواجب او فعل الحرام و هو خلاف الوجدان و الضرورة، لوضوح انه لایستحق إلاّ عقوبة واحدة.

و قـد تسأل ان هـذه العقوبـة ان کانت علی التجری، فلازم ذلک عـدم صـحة العقوبة علی تفویت الملاک الملزم المنجز و هو کماتری، إذ کیف یمکن ذلک حیث ان روح الحکم و حقیقته الملاک، و لولاه فلاقیمة للحکم بما هواعتبارصرف.

والجواب: ان القطع و ان کان مطابقا للواقع، فتفویت حق الطاعة للمولی انما هو بتفویت الملاک الملزم المنجز فی الواقع لابالتجرّی، حیث لاتجری فی صورة مطابقـة القطع للواقع، لان التجری عنوان و اسم لمخالفـة القطع بالحکم المولوی الالزامی غیر المطابق للواقع، فاذا قطع المکلف بحرمة شیء، فان کان مطابقا للواقع، فمخالفته و ان کانت معصیة حقیقة و تفویتاً للملاک الملزم، الا ان مصداق

الظلم و الطغيان انما هو مخالفته بما هى مخالفة، لان العقل يدرک ان القاطع بحرمة شىء اذا خالف و ارتکب ذلک الشىء عالماً عامداً، فقد طغى على المولى و فوّت حقه و هو الطاعة، بلافرق فى ذلک بين ان يکون قطعه مطابقاً للواقع او مخالفا له، و بکلمة انه ليس فى مورد القطع المطابق للواقع مخالفتان:

الاولى: مصداق التجرّى

الثانية: مصداق للمعصية، بل مخالفة واحدة، و هذه المخالفة قد تکون مطابقة للواقع و قد لاتکون مطابقة له، و على کلا التقديرين فالمخالفة بما هى مصداق للظلم و تفويت لحق المولى و هو حق الطاعة موجبة للأدانة و العقوبة، و لافرق بين ان تکون المخالفة واقعية موضوعيّة و بين ان تکون ذاتية.

والخلاصة: ان منشأ استحقاق العبد العقوبة شىء واحد و هو تفويت حق المولى، فالقاطع اذا خالف قطعه، فقد خالف المولى و فوّت حقه و ان کان قطعه مخالفا للواقع، هذا کله فيما اذا کان القطع تمام الموضوع لحکم العقل،

و اما اذا کان جزئه و جزئه الآخر الواقع، بان يکون موضوع حق الطاعة مرکباً من الواقع و تنجزه، فلايکون حق الطاعة ثابتا فى موارد التجرّى من جهة عدم ثبوت موضوعة، و لکن مع هذا لامناص من الالتزام بقبح التجرّى و ان الفعل المتجرى به قبيح و يستحق فاعله الذّم و العقوبة، و السبب فيه ان موضوع حکم العقل بحسن الطاعة و وجوبها و قبح المخالفة و حرمتها، هو احراز التکليف الواقعى المولوى، سواءً کان 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 فى مورد و مع هذا اقدم عى تفويته،

فلاشبهة فی انه قبیح عند العقلاء و ان لم یکن حق المولی ثابت فی الواقع، لان الاقدام علی الظلم بنظره قبیح و ان لم یکن ظلما فی الواقع، مثال ذلک اذا إعتقد شخص بولایة ابیه علیه حتی بعد البلوغ و وجوب اطاعته علیه شرعاً و عدم جواز مخالفته، ففی مثل ذلک اذا خالف أمره عامداً ملتفتاً الی وجوب اطاعته و قبح معصیته، فلااشکال فی إنه تجری و تعدّی علی المولی الحقیقی و قبیح و ان لم یکن اعتقاده مطابقاً للواقع، و یستحق الادانة و العقوبة و ان بان بعد ذلک انه لاولایة له علیه، لان المعیار الکلی فی ذلک هو ان کل مایراه الشخص وظیفة له شرعا و انه ملزم بالعمل بها، فاذا خالفها عامداً عالماً بذلک، فقد علم انه طغی علی المولی و فوت حقّه و هو الطاعة و ان لم یکن له حق فی الواقع، و علی الجملة فاذا علم شخص ان العمل الفلانی ظلم، فلا شبهة فی ان اقدامه علیه قبیح، لانه ظلم باعتقاده و ان لم یکن ظلما فی الواقع، فاذا اعتقد المکلف بان هذا الاناء خمر، فشربه بارادته و اختیاره متعمداً، فلا شبهة فی ان هذا الاقدام تعدّ منه علی المولی و تفویت لحقّه و هو حق الطاعة، فلهذا یستحق العقوبة و ان کان اعتقاده غیر مطابق للواقع، بان لایکون للمولی حق فیه، باعتبار ان موضوعه علی الفرض مرکب من الواقع و احرازه، و الموضوع المرکب ینتفی بانتفاء أحد جزئیه، فاذن ینتفی حق الطاعة بانتفاء موضوعه فی المثال.

و من هنا یظهر ان الامر کذلک حتی فیما اذا کان موضوع حق الطاعة الواقع فحسب هذا.

الصحیح فی موضوع حق الطاعة

و الصحیح التفصیل فی المقام، فانه ان قلنا بان تمام الموضوع لحق الطاعة القطع بالواقع المولوی و احرازه من دون دخل للواقع فیه لاجزءً و لاقیداً کما هو

الصحیح، فعندئذ لا شبهة فی قبح التجرّی و استحقاق العقوبة علیه، لانه تفویت لحق المولی و ظلم کما تقدم موسعاً.

و اما لو قلنا بان موضوعه مرکب من الواقع و احرازه، فعندئذ لایکون التجرّی قبیحاً و ظلماً و تفویتاً لحق الطاعة فی الواقع و ان تخیل المتجری انه قبیح و ظلم و تفویت للحق، لان حق الطاعة منتف بانتفاء موضوعه، و من الطبیعی انه لایستحق العقوبة علی الظلم الخیالی الذی لاواقع موضوعی له و علی تفویت الحق الخیالی، إذ فی الواقع لاهتک لحرمة المولی و لاتفویت حقه، فلامقتضی للعقوبة إلاّ علی الظلم الخیالی.

و من هنا یظهر ان حکم العقل بالقبح و الخروج عن ذی الرقیة وحد العبودیة دلیل علی ان الاحراز تمام الموضوع لحق الطاعة بدون دخل للواقع فیه، نعم فیما اذا تخیّل احد مولویة زید مثلا، کما اذا تخیّل بکر ان زیداً مولاه و مع ذلک لم یقم بامتثال أمره بشیء او نهیه عن آخر، و کان هذا باعتقاده هتکاً لحرمة مولاه و تعدّعلیه و ظلم، و لکن فی الواقع لاهتک و لا ظلم من جهة ان زیداً لیس مولاه، و فی مثل ذلک لامقتضی لاستحقاق الذم و العقوبة، فانه انّما یکون علی تفویت حق المولی، و المفروض ان ما تخیله مولا فلیس بمولی له حتی تکون مخالفته هتکاً و ظلما فی حقّه، و هذا بخلاف ما اذا اعتقد بخمرّیة مائع و قام بشر به عالماً عامداً، فلا شبهة فی ان هذا الاقدام الذی هو بارادته و اختیاره مع علمه بانه مبغوض للمولی، تعدّ علیه و هتک لحرمته و تفویت لحقّه واقعا و هو حق الطاعة، فلهذا یکون مصداقاً للظلم و ان لم یکن اعتقاده مطابقا للواقع، و هذا معنی ان احراز الواقع و تنجزه الذاتی تمام الموضوع لحق الطاعة لا انه جزء

الموضوع، و على الجملة ففرق بين ما اذا اعتقد بمولويّة شخص ثم بان انه ليس بمولى، ففى مثل ذلک لا هتک و لا ظلم فى مخالفته، لان وجودها کعدمها بالنسبة اليه، و هذا بخلاف ما اذا کانت مولوية المولى ثابتة بالذات او بالجعل فى المرتبة السابقة، فان مخالفته هتک لحرمته و سلب عن حقه و هو الطاعة و ان کانت مخالفة للواقع،

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان الاقدام على الظلم و تفويت الحق قبيح و موجب لاستحقاق الأدانة و العقوبة، و اما الاقدام على الظلم الخيالى التصوّريو تفويت الحق کذلک، فلا يوجب استحقاق الادانة و العقوبة، اذ ليس هنا حق حتى يکون تفويته ظلما، و کيف ما کان فلا شبهة فى قبح التجرى و استحقاق فاعله العقوبة.

و من هنا يظهر ان ما ذکره شيخنا الانصارى (ره) من ان التجرى لايکون قبيحاً و انما يکون کاشفاً عن سوء سريرة المتجرى و خبث باطنه بدون ان يستحق الأدانة و العقوبة عليه(1) ، لا يمکن المساعدة عليه بل هو خلاف الضرورة و الوجدان.

ما ذکره النائينى قدّس سرّه و الرد عليه

و اما ما ذکره المحقق النائينى (ره) من ان التجرى قبيح و لکن قبحه فاعلى لا فعلى، فان اراد (ره) به ان الفعل المتجرى به لايکون قبيحاً و انما يکون فاعله مذموماً(2) ، فهو عين ما ذکره الشيخ (ره) فان الشيخ (ره)، يقول ان التجرى لايکون قبيحاً و انما هو کاشف عن ان فاعله مذموم و خبيث، و ان اراد (ره) به ان الفعل المتجرى به لايکون قبيحا فى نفسه، و لکن بما انه مضاف الى فاعله،

1- (1) . فرائد الاصول: ص 5.

2- (2) . اجود التقريرات ج 2: ص 25-26.

فیکون قبیحا، لان مرکز القبح قد یکون ذات الفعل فی نفسه، و هذا هو القبح الفعلی، و قد یکون مرکزه الفعل بما هو مضاف الی فاعله، و هذا هو القبح الفاعلی، و من ذلک قد لایکون الفعل فی نفسه قبیحاً و لکن صدوره من الفاعل قبیح، و کذلک الحال فی الحسن.

فیرد علیه:

اولا: ان موضوع الحسن و القبح لیس ذات الفعل بما هو، لانهما لیسا کالمصلحة و المفسدة، فان موضوعهما ذات الفعل بما هو لانهما قائمتان به، و هذا بخلاف الحسن و القبح، فانهما و ان کانا امرین واقعیین یدرکهما العقل و لیسا حکمان مجعولان من قبل العقلاء حتی لایکون لهما واقع موضوعی ماعدا الجعل و الاعتبار، و لکن مع هذا فانهما یختلفان عن المصلحة و المفسدة، لانهما رغم کونهما أمرین واقعیین یقتضیان بنفسهما الجری العملی علی طبقهما، و لهذا یکون الحسن صفة واقعیة للشیء الذی ینبغی ان یقع فی الخارج، و القبح صفة واقعیة للشیء الذی لاینبغی ان یقع فیه، بینما المصلحة و المفسدة لاتقتضیان بنفسهما الجری العملی علی طبقهما فی الخارج، فاذن بعنوان الاضافة الی الفاعل، دخل فی اتصاف الفعل بالحسن او القبح.

و ان شئت قلت: ان الحسن عبارة عما ینبغی ان یقع فی الخارج و القبح عبارة عما لا ینبغی ان یقع فیه، و من الواضح ان الفعل فی نفسه لایتصف بالحسن او القبح الابعد اضافته الی الفاعل، و علی هذا فاتصاف الفعل المتجرّی به بالقبح انما هو بلحاظ اضافته الی المتجری و صدوره منه لا فی نفسه، لان صدوره منه منشأ لاتّصافه بالقبح بعنوان ثانوی و هو عنوان التجری، لانه بالعنوان الاولی لیس

بقبیح، و المفروض ان هذا العنوان عنوان للفعل المتجری به لا للفاعل، و علیه فیکون قبحه فعلیاً لافاعلیا.

وثانیا: مع الاغماض عن ذلک و تسلیم ان هذا القبح قبح فاعلی، فمع ذلک لامانع من استحقاق العقوبة علیه، باعتبار ان معنی هذا القبح الفاعلی صدور فعل قبیح منه، و من المعلوم انه یکفی فی استحقاق الفاعل العقوبة، فانه انما لایستحق العقوبة علی الصفات النفسانیة طالما لم یظهرها فی الخارج، و اما اذا صدر منه فعل فی الخارج و کان قبیحا و ان کان قبحه بسبب صدوره منه، فلامانع من استحقاق العقوبة علیه.

الی هنا قد تبین انه لاشبهة فی قبح الفعل المتجری به و استحقاق فاعله الذم و العقوبة علیه، بناء علی ما هو الصحیح من ان تمام الموضوع لحق الطاعة هو احراز الواقع فحسب من دون دخل للواقع فیه اصلا.

و اما اذا کان موضوع حق الطاعة التکلیف الواقعی فحسب او المرکب منه و من احرازه، فلایکون التجری حینئذ قبیحاً، و لکن هل یمکن الالتزام بذلک؟

والجواب: انه لایمکن، اما علی الاول فانه مضافا الی ان لازمه استحقاق العقوبة علی ترک الواقع حتی فی موارد الجهل المرکب و ان کان عن قصور، و کذلک فی موارد الجهل البسیط، فیلزم من ذلک عدم ثبوت حق الطاعة فی موارد التجری لعدم الموضوع له فی هذه الموارد، و هذا خلاف الضرورة و الوجدان، لان الضرورة تحکم بان موضوعه احراز التکلیف فحسب.

و اما علی الثانی فایضا لازمه عدم ثبوت حق الطاعة فی موارد التجری لانتفاء موضوعه فی هذه الموارد بانتفاء احد جزئیه، و هذا کما تری خلاف

الوجدان، فانه يحكم بثبوته فی تلک الموارد ایضاً.

الاستدلال علی عدم قبح التجرّی قد استدل علی ذلک بوجوه:

لحدّ الآن قدتبیّن انه لاشبهة فی قبح التجری و استحقاق فاعله العقاب، و لکن مع ذلک ذهب جماعة الی عدم قبح التجری و قد استدل علی ذلک بوجوه:

الوجه الاول: ما افاده المحقق الخراسانی (ره) فی حاشیته علی رسائل الشیخ (ره) و حاصل ما افاده، انه یستحیل اتصاف الفعل المتجرّی به بالقبح

، و ذلک لان اتصاف الفعل بالحسن او القبح منوط بکونه صادراً من الفاعل بالاختیار و الارادة، علی اساس ان ما هو متصف بالحسن و القبح هو الفعل الاختیاری، حیث انهما کالوجوب و الحرمة من هذه الناحیة، فکما ان الوجوب و الحرمة لایتعلقان الا بالفعل الاختیاری فکذلک الحسن و القبح، و علی هذا الاساس فاذا اعتقد المکلف بان هذا المایع خمر فشربه ثم بان انه لیس بخمر بل هو ماء مباح او مملوک له او مأذون فی التصرف فیه، فهناک امور ثلاثة:

الاول: شرب الخمر.

الثانی: شرب الماء المباح.

الثالث: شرب مقطوع الخمریة.

اما الامر الاول فلا وجود له علی الفرض.

واما الامر الثانی فهو لیس بقبیح.

واما الامر الثالث فهو لیس باختیاری، لان ارادة المتجری تعلقت بشرب الخمر الواقعی لاشرب مقطوع الخمریة، لان القطع ملحوظ بنحو الطریقیة والمرآتیة المحضة لابنحو الموضوعیة، و حیث انه لیس متعلق الارادة و مصبّ لها فلایکون باختیاری، لان ملاک اختیاریة الفعل هو ان یکون مسبوقاً بالارادة و الاختیار و الاّ فلیس باختیاری، فاذن یستحیل اتصاف الفعل المتجری به

بالحسن او القبح لعدم كونه اختياريا.(1)

الرد على الاستدلال

والجواب: ان هناک مسلکين فی ملاک اختياريّة الفعل:

الاول: مسلک الفلاسفة، فانهم يقولون بان الملاک فی اختيارية الفعل هو ان يكون مسبوقاً بالارادة المحركة للعضلات و معلولا لها، فانها اذا وصلت الی هذه المرتبة، كانت علة تامة له، و اما الفعل اذا لم يكن مسبوقاً بها و متعلقا لها، فهوليس باختيارى.

الثانی: مسلک جماعة من المحققين منهم مدرسة المحقق النائينی (ره) من ان اختيارية الفعل منوطة بان يكون وجوده بالمشيئة، و اما المشتبه فهی توجد بنفسها(2) ، فعلی المسلک الاول، فلاشبهة فی ان متعلق الارادة ذات الفعل، فاذا قطع شخص بان المايع الفلانی خمر و اراد شربها، فمتعلق ارادته شرب الخمر الواقعی لاشرب الخمر المقطوع فی افق الذهن، ضرورة ان متعلقها الفعل الخارجی دون الفعل فی افق الذهن، و علی هذا فما هو متعلق الارادة و هو شرب الخمر الواقعی لم يقع فی الخارج، و ما هو واقع و هو شرب الماء المباح لم يكن متعلق الارادة حتی يكون صدوره منه بالاختيار، و اما شرب مقطوع الخمرية، فهو ايضا كذلک أی ليس متعلق الارادة، و حيث ان صاحب الكفاية (ره) قد اختار هذا المسلک فی باب اختيارية الافعال، فلهذا قال ان الفعل المتجری به خارج عن الاختيار، لان ما هو متعلق الارادة ذات الفعل لا الفعل المقطوع به.

ودعوی ان ارادة المتجری و ان تعلقت بشرب الخمر اولا و بالذات، إلاّ انها تسری منه الی شرب مقطوع الخمرية تبعاً، علی اساس سراية الارادة من

1- (1) . حاشية كتاب فرائد الاصول: ص 13-14.

2- (2) . اجود التقريرات ج 2، ص 25.

احد المتلازمين الى الملازم الآخر، فمن اجل ذلک یکون شربه اختیاریا.

مبرر الجعل من المولی

مدفوعة اولاـ ان ارادة احد المتلازمین لاتسری الی الملازم الآخر لابالارادة التکوینیّة و لا التشریعیّة، اما عدم سرایة الاولی من احد المتلازمین الی الملازم الآخر و ان کان مما لانملک برهانا علیه، الا انا نؤمن به بشهادة الوجدان، و اما عدم سرایة الثانیة من احد هما الی الآخر، فهو واضح، لما ذکرناه فی مبحث مقدمة الواجب من ان الملازمة بین ارادة شیء و ارادة مقدماته و ان کانت ممکنة فی مرحلة المبادی و مطابقة للوجدان، الاّ ان هذه الملازمة غیر ثابتة فی مرحلة الجعل و الاعتبار و هی الملازمة بین وجوب شیء و وجوب مقدماته، فانه ان ارید بها ترشح وجوب المقدمة من وجوب ذیها بصوره قهریة کترشیح المعلول عن العلة التامة فهو غیر معقول، لان الجعل فعل اختیاری للمولی مباشرة من جهة و امر اعتباری لاواقع موضوعی له إلا فی عالم الاعتبار و الذهن من جهة اخری، و لهذا لاتتصور فیه العلیّة و المعلولیة و التولد و الترشیح، لان مصب کل ذلک انما هو الامور التکوینّیة، و اما الامور الاعتباریة فهی بید المعتبر مباشرة، فلایتصور ان یکون الاعتبار معلولا لاعتبار آخر و متولداً منه، و ان ارید بها الملازمة بین الجعلین هما جعل الوجوب لذی المقدمة و جعل الوجوب لمقدمته، بمعنی ان الشارع متی جعل الوجوب لشیء، جعل الوجوب لمقدماته ایضاً، فهی و ان کانت ممکنة إلاّ انها غیر واقعة فی الخارج، لان جعل الوجوب للمقدمة بحاجة الی نکتة تبرر هذا الجعل، ضرورة انه لایمکن ان یکون الجعل من المولی جزافاً و لغواً، و المبرر للجعل احد أمرین:

الاول: ان یکون الجعل بداعی ابراز الملاک فحسب، کما اذا جعل الوجوب

لشی بداعی ابراز ملاکه الملزم او جعل الحرمة لشیء بداعی ابراز مفسدته الملزمة.

الثانی: ان یکون الجعل بداعی تحدید وظیفة المکلف سعةً و ضیقاً بالنسبة الی حق الطاعة للمولی علی عبده و کونه داعیا و محرکاً له، وکلا الأمرین غیر متوفر فی الوجوب الغیری للمقدمة.

اما الاول، فلانه لاملاک فی المقدمة حتی یکون جعل الوجوب لها بداعی ابراز الملاک فیها، و اما الملاک فی ذی المقدمة، فهو مبرز بنفس جعل الوجوب النفسی له فلاحاجة الی مبرز آخر، و یکون جعله بهذا الداعی لغواً و جزافاً.

و اما الثانی، فلان الوجوب الغیری غیر قابل للتنجیز حتی یکون محرکاً، و لهذا لایکون فی موافقته ثواب و لا فی مخالفته عقاب.

فالنتیجة ان الوجوب الغیری لیس مرکزاً لحق الطاعة و الأدانة، و من هنا قلنا ان الوجوب الغیری لایصلح ان یکون ثمرة للمسالة الاصولیة، لان ثمرتها متمثله فی الاحکام الفقهیة المستنبطة من القواعد العامة الاصولیة، فانها قابلة للتنجیز، بمعنی استحقاق العقوبة علی مخالفتها و المثوبة علی موافقتها و محرکة للمکلف نحو امتثالها، بینما الوجوب الغیری لایقبل التنجیز و لایصلح ان یکون محرکاً، فلهذا یکون جعله للمقدمة مستقلا فی مقابل جعل وجوب ذیها لغواً وبلافائدة.

وثانیا مع الاغماض عن ذلک و تسلیم ان ارادة احد المتلازمین تسری الی الملازم الآخر، إلاّ انّه لاملازمة فی المقام بین شرب مقطوع الخمریة و شرب الخمر الواقعی بل الاول مباین للثانی، فان الاول بلحاظ کونه تجریاً مباین

للثانی بلحاظ کونه عصیاناً، و اما مع قطع النظر عن ذلک، فشرب الخمر اعم من شرب مقطوع الخمریة، إذ قد یتحقق شرب الخمر بدون القطع بها، و من الواضح ان ارادة الأعمّ لاتستلزم ارادة الاخص، و علیه فلاملازمة بینهما، هذا اضافة الی ان الارادة لاتصلح ان تکون ملاکا لاختیاریة الفعل بحیث تدور اختیاریته مدارها وجوداً و عدماً و ذلک لامور:

الاول: ان الفعل کثیر مایصدر من الانسان بالاختیار بدون ان تکون فی داخل نفسه ارادة و شوق مؤکدّ، بل ربما یصدر الفعل منه کذلک عن کره.

الثانی: ان کل فرد اذا رجع الی وجدانه، فقد صدق وجدانه بان الارادة مهما بلغت مرتبتها الکاملة لم تؤدّ الی سلب القدرة و السلطنة عن الانسان علی فعله، فانه مختار مع وجود هذه الارادة بمرتبتها التامة الکاملة فی افق نفسه، و لایخرج الفعل بها عن حد الامکان و الاعتدال الی حدّ الوجوب و الضرّورة لکی یخرج بذلک عن تحت قدرته و سلطنته، و لهذا یجد کل فرد فی وجدانه و فطرته السلیمة المرتکزه فی اعماق نفسه و صمیم کیانه الفرق بین حرکة ید المرتعش و حرکة ید غیره، و بین حرکة النبّض و حرکة اصابعه، و بین حرکة الدم فی العروق و حرکة الید یمنة و یسرة و هکذا، فالفرق بین الافعال الاختیاریة الصادرة من الانسان بقدرته و سلطنته و الافعال المترتبة علی المرض و صفة الخوف کارتعاش البدن و اصفرار الوجه و حرکة الامعاء و نحو ذلک محسوس بالوجدان و الفطرة.

عدم صلاحیة الإرادة لأن تکون ملاکا لاختیاریة الفعل

الثالث: ان الارادة لو کانت علة تامة لوجود الافعال فی الخارج و کان ترتبها علیها ترتب المعلول علی العلة التامة، لم یکن فرق بینها و بین الافعال المترتبة علی المرض و الخوف و نحوهما قهراً و بدون اختیار اصلا، لان المفروض

ان ترتبها على الارادة اذا بلغت مرتبتها الكاملة التامة قهرى و تخرج بها عن حد الامكان و الاعتدال الى حد الضرورة و الوجوب، هذا اضافة الى ان الارادة لو كانت علة تامة، لزم بطلان ارسال الرسل و انزال الكتب و تبليغ الاحكام، ضرورة ان العبد حينئذ عاجز و لاحول له و لاقوة، فلا معنى لتوجه التكليف اليه، لانه لغو و بلافائدة، و تفصيل كل ذلک بشكل موسع تقدم فى مبحث الجبر و التفويض و الأمر بين الأمرين، و قد قلنا هناک ان الفعل الاختيارى خاضع للسلطنة و القدرة لا للارادة، و لايخرج بذلک عن حد الاعتدال بين الوجود و العدم، و هو حد الامكان الى حد الوجوب و الضرورة على تفصيل هناک.

الوجه الثانى: ايضا ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (ره) من ان اختيارية الفعل منوطة بالالتفات الى الفعل بعنوانه الخاص و اسمه المخصوص المميّز

، 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 الخمرية.

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

اليه، فان ما هو مورد للالتفات هو عنوان الخمر فى الواقع دون عنوان القطع، فانه عنوان آلى لااستقلالى و تمام الالتفات و النظر الى الواقع، فلهذا لايكون شرب مقطوع الخمرية اختياريا لعدم الالتفات اليه، و كذلک لايتّصف بالقبح.(1)

إيراد النائينى على الآخوند قدّس سرّه و الإشكال عليه

و قد اورد عليه المحقق النائينى (ره) بان لازم ما افاده (ره)، انه لايمكن اخذ القطع فى موضوع حكم شرعى، فان القطع اذا كان مما لايمكن الالتفات اليه، فلا يمكن اخذه فى موضوع الحكم، لاستحالة وصول الحكم الى المكلف و تنجزه، لان وصوله و تنجزه متفرع على الالتفات الى موضوعه و وصوله اليه، و المفروض انه مما لايمكن الالتفات اليه.(2)

و لكن هذا الاشكال غير وارد، فان صاحب الكفاية (ره) لايدعى استحالة الالتفات الى القطع بنفسه، اذ لا شبهة فى امكان ذلک، 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، فلامحالة يكون النظر و الالتفات إليه بالاستقلال و الموضوعية لابالآلية و الطريقيّة، باعتبار انه موضوع الاثر، فالنظر الى القطع الطريقى آلى و الى الموضوعى استقلالى.

فالنتيجة ان هذا الاشكال من المحقق النائينى (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

1- (1) . كفاية الاصول: ص 260.

2- (2) . اجود التقريرات ج 2: ص 26.

فلالتفات الذی هو شـرط لاختیاریة الفعل، فبما انه فی مقابل الغفلة المطلقة، فبطبیعة الحال یکون المراد منه اعمّ من الالتفات التفصـیلی و الاجمالی و الاستقلالی و الآلی، و علی هذا الاساس فیرد علی هذا الوجه.

اولا، ان القطع بالواقع عین الالتفات الیه و ان کان هو غیر ملتفت الی التفاته فاذا قطع الانسان بان هذا المائع خمر، کان القطع بخمریّته عین الالتفات إلیها، لانه التفات الی انه خمر و غفلة عن التفاته إلیه، ضـرورة ان الغفلة لاتجتمع مع القطع، غایة الامر انه التفات آلی، و علیه فهو ملتفت الی انه شـرب مقطوع الخمریّة بالالتفات الآلی فی مقابل مظنونها او مشکوکها، و هذا یعنی انه ملتفت الی انه شرب مقطوع الخمریة لامظنونها و لا مشـکوکها، و علی هذا فما افاده (ره) من ان عنوان شـرب مقطوع الخمریة مما لایلتفت الیه، فلایکون باختیاری حتی یتّصف بالقبح، مبنی علی توهم ان الشـرط لاختیاریة الفعل هو الالتفات التفصیلی الاستقلالی، و لکن من الواضح ان الشرط لها الالتفات الجامع بین الالتفات التفصیلی و الالتفات الاجمالی الارتکازی و الالتفات الاستقلالی و الالتفات الآلی، فاذا صدر الفعل من الفاعل ملتفتا الیه و ان کان بالالتفات الاجمالی او الآلی، فهو فعل اختیاری فی مقابل ما اذا صدر منه الفعل عن غفلة اونسیان، فانه غیر اختیاری.

وثانیـا، ان هـذا الوجه لوتمّ فانمـا یتم فی موارد القطع دون الظن و الاحتمـال المنجز، فـاذا ظن المکلف بـان هـذا المایع خمر و کان الظن معتبراً، فلاشـبهة فی انه ملتفت الی ان شربه هذا شرب مظنون الخمریة، لانه کان یحتمل انه لیس بخمر فی الواقع، و کذلک الحال فی موارد اصالة الاحتیاط، کما فی الشبهات قبل الفحص او

فی الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالی، فان المکلف ملتفت الی انه شاک وغیرعالم بالواقع.

وثالثا مع الاغماض عن جمیع ذلک و تسلیم ان المکلف لایلتفت الی عنوان مقطوع الخمریة و لا مظنونها و لامشکوکها، و لکن قد تقدم ان انطباق عنوان التجری علی شرب هذا المایع اذا لم یکن مطابقا للواقع، لایتوقف علی الالتفات الی هذا العنوان، فاذا التفت المکلف الی ان هذا المایع خمر، فشربه عامداً ملتفتاً الی الحکم الشرعی، فان کان مطابقاً للواقع فهو عصیان، و ان کان مخالفاً للواقع فهو تجرّی، و منشأ العصیان و التجری هو اقدامه علی شربه بارادته و اختیاره، فشربه مع التفاته الی انه مبغوض للمولی و اعتقاده به، و هذا الاقدام حیث انه تعدّ علی المولی و تفویت بحقّه و هتک حرمته، فلهذا یکون مبغوضاً سواءً أکان مطابقا للواقع أم لا، علی اساس انه ظلم و سلب ذی الحق عن حقّه و لا دخل لمطابقته للواقع وعدم مطابقته له فی مبغوضیته، فان مبغوضیته انما هی من جهة انه تعدّ علی المولی و تفویت حقه و هو الطاعة و ان کان غیر مطابق للواقع، نعم مفهوم العصیان منتزع من مطابقته للواقع، و مفهوم التجرّی منتزع من عدم مطابقته له، و لکن من الواضح انه لاقیمة لمفهوم العصیان و مفهوم التجری، فانه لا واقع موضوعی لهما ماعدا وجودهما فی عالم الذهن و التصور، و تمام القیمة انما هی لواقعهما فی الخارج و هو مبغوض من جهة انه ظلم علی المولی و تفویت لحقّه.

فالنتیجة ان ملاک الفعل الاختیاری سواءً أکان الأرادة بمعنی الشوق المؤکدّ ام غیرهما، و سواء أکان الدخیل فی اختیاریته الالتفات الاستقلالی، أم یکفی الاعمّ منه و من الالتفات الآلی، فان کل ذلک مما لادخل له فی قبح التجری، فانه

قبیح و مبغوض مهما کان ملاک الفعل الاختیاری.

الوجه الثالث: التفصیل بین التجرّی فی الشبهة الحکمیة و الشبهة الموضوعیة

الوجه الثالث: ان التجری قد یکون فی الشبهة الحکمیة و قد یکون فی الشبهة الموضوعیة، و اما اذا کان فی الاولی، فالفعل الصادر من المتجری فعل اختیاری، کما اذا اعتقد المکلف بحرمة شرب التتن فشربه ثم بان انه لیس بحرام، فان شرب التتن قد صدر منه بالاختیار، غایة الامر ان اعتقاده بانه حرام غیر مطابق للواقع.

و اما اذا کان فی الثانیة، فلایکون الفعل الصادر منه بالأختیار، کما اذا علم بان هذا المایع خمر فشربه ثم بان انه ماء مباح، ففی مثل ذلک لایصدر منه فعل اختیاری، لان ما قصده و هو شرب الخمر لم یقع و ما وقع و هو شرب الماء المباح لم یقصده لکی یکون اختیاریا، و لهذا قال ان حال من شرب مایعاً بتخیل انه خمر کحال النائم الذی یری فی حال النوم انه شرب الخمر.

الجواب عن التفصیل المتقدم

و الجواب: اولا ان هذا الوجه مبنی علی مسلک الفلاسفة من ان ملاک اختیاریة الفعل کونه مسبوقا بالقصد و الارادة، و قد تقدم الاشارة الی بطلان هذا المسلک.

و ثانیا مامرّ من ان شرب هذا المایع الخارجی صادر منه بالاختیار، غایة الامر انه شربه بداعی انه خمر ثم بان انه لیس بخمر، فیکون التخلف فی الداعی و الاشتباه فی التطبیق لافی اصل الشرب، فانه صادر منه بالاختیار و الارادة.

و بکلمة انه لیس هنا فرد ان من الشرب: الاول شرب الخمر خاصة و الآخر شرب الماء المباح کذلک، و الاول لم یقع فی الخارج و ما وقع لم یرده، بل فرد واحد من الشرب و هو شرب هذا المائع الخارجی، غایة الامر انه شربه بداعی

انه خمر ثم بان انه ماء مباح، فيكون التخلف فى الـداعى لافيما قصـده و اراده و هو شـرب هذا المايع الخارجى، و من الواضح ان كل فعل اختيارى صادر من الفاعل المختار لايمكن ان يكون بـدون غايـة وداع، و لكن قـد يقع التخلف فى الـداعى و الغايـة لافى اصل الفعل، فانه صادر منه بالاختيار.

فالنتيجة ان التخلف فى الداعى و الاشتباه فى التطبيق لايضرّ باختيارية اصل الفعل الصادر من الفاعل.

الوجه الرابع: تفصيل صاحب الفصول فى التجرّى و الجواب عنه

الوجه الرابع: ما يظهر من صاحب الفصول (ره) من ان التجرى لو كان قبيحاً ذاتاً، لزم ان يكون الفعل المتجرّى به قبيحاً و ان صادف مصلحة مهمّـة، كما اذا اعتقـد بوجوب قتل رجل فتجرى و لـم يقتله ثم بان انه ابن المولى، او اذا اعتقـد ان الغريق عـدو المولى فانقـذه ثم بان انه ابن المولى، ففى مثـل ذلک لاشـبهة فى ان عـدم القتل فى المثال الاول و الانقاذ فى المثال الثانى محبوب للمولى و مطلوب له، و عليه فلو كان الفعل المتجرى به مبغوضاً للمولى، لزم كونه محبوباً و مبغوضاً معاً فى مثل هذه الامثلة.

والجواب: ان فى هـذا الوجه خلطا بين الحسن و القبح العقليين و بين المصـلحة و المفسدة التكوينتين، فان الفعل المتجرى به قبيح بلحاظ انه مصداق للظلم و الطغيان على المولى و فاعله مستحقق للذم و العقاب، و هذا لاينافى كونه مشتملا على مصلحة فى الواقع بعنوان اولى و محبوبا بهذا العنوان، و لاتنافى بين الأمرين.

و ان شئت قلت ان اتصاف ترک القتل فى المثال الاول بالقبح الصادر من الفاعل و كذلک اتصاف انقاذ الغريق فى المثال الثانى بالقبح، انما هو من جهة انه تفويت لحق المولى و مصداق للظلم، فلا يكون مبغوضا و محبوباً بملاک واحد و

بعنوان فارد، فانه قبيح بملاک قبح الظلم و التجرى على المولى، و محبوب بملاک انه انقاد لابن المولى، فيكون محبوبا فى الواقع بعنوان ابن المولى و مبغوضاً بعنوان التجرى و انطباق الظلم عليه.

فبالنتيجة ان هذا الوجة لايدل على ان التجرّى لايكون قبيحاً.

الوجه الخامس: تفصيل الشيخ قدّس سرّه بين العاصى و المتجرّى

الوجه الخامس: ما ذكره شيخنا الانصارى (ره) من الفرق بين العاصى و المتجرى، و حاصل هذا الفرق هو ان العاصى يستحق الادانة و العقوبة، باعتبار انه عصى المولى بارادته و اختياره، و اما المتجرى فهو لايستحق الادانة و العقوبة على الفعل المتجرّى به، و لامانع من ان يكون عدم استحقاعة العقوبة منوطاً بامر خارج عن اختياره و هو عدم اصابة قطعه للواقع، و بكلمة ان العاصى يستحق العقوبة على شرب هذا المايع الخارجى باختياره و ارادته، إذ لايمكن اناطة استحقاق العقوبة بأمر خارج عن الاختيار، و اما المتجرى فلايستحق العقوبة، و لامحذور فى ان يكون عدم استحقاقه العقوبة مستنداً الى امر خارج عن اختياره و هو عدم اصابة قطعه للواقع(1) ، و دعوى انه لافرق بين العاصى و المتجرى إلاّ فى اصابة القطع للواقع فى الاول دون الثانى، و المفروض ان الإصابة و عدمها امران خارجان عن الاختيار، فلوكان منشأ عدم استحقاق المتجرى العقوبة عدم اصابة قطعه للواقع، لكان منشا استحقاق العاصى العقوبة، اصابة قطعه للواقع، على اساس انه لافرق بينهما إلاّفى الاصابة و عدم الاصابة، و الفرض ان الاصابة كعدم الاصابة غير اختيارية.

مدفوعة بان المقتضى للعقوبة فى كليهما موجود و هو شرب هذا المايع

1- (1) . فرائد الاصول: ص 5-6.

الخارجی بالاختیار، و عدم اصابة القطع للواقع فی المتجری بمثابة المانع عن تاثیر المقتضـی فی الاستحقاق، و اصابة القطع له فی العاصی بمثابة عدم المانع عن تأثیره، فاذا کان المقتضی موجوداً و المانع مفقوداً، أثر المقتضی اثره و هو استحقاق العقوبة.

و بکلمة ان المقتضی لاستحقاق العقوبة لابد ان یکون اختیاریاً، و اما المانع عنه فلا یلزم ان یکون اختیاریا و کذلک عدم المانع، و حیث ان المقتضـی للاسـتحقاق فی العاصـی متوفر و المانع عنه مفقود، فلا محالـة یؤثر اثره و ان کان عـدم المانع بسـبب امر غیر اختیاری، و اما فی المتجری، فالمقتضـی للاسـتحقاق و ان کان ثابتا، إلاّ ان المانع یمنع عن تاثیره و ان کان المانع خارجا عن اختیاره، إذ لایعتبر فی المانع ان یکون اختیاریا.

الجواب عن تفصیل الشیخ الأنصاری قدّس سرّه

و الجواب: انا قـد ذکرنا سابقا أن ملاک اسـتحقاق الادانـة و العقوبـة فی فعل الحرام و ترک الواجب، انما هو ترتب عنوان التعـدّی و تفویت الحق و هو حق الطاعـة للمولی و الظلم علیه لافعل الحرام بما هو فعل الحرام، و ترک الواجب بما هو ترک الواجب، و حیث ان للمولی حق الطاعـة علی العبـد و الانقیاد، فاذا فعل الحرام عامداً ملتفتاً او ترک الواجب کذلک، فقد فوت حقّه، فلهذا یصدق علیه عنوان الظلم، و لافرق فی ذلـک بین العاصـی و المتجری، فکما ان العاصـی قـد فوت حقه و هو الطاعـة و تعـدّی فکـذلک المتجری، علی اساس ما تقـدم من ان موضوع حق الطاعة احراز التکلیف و تنجزه بدون دخل لوجود التکلیف فی الواقع فیه، فالاحراز تمام الموضوع، و قد مرّ انه لایمکن ان یکون موضوعه التکلیف الواقعی، کما لا یمکن ان یکون مرکبا من الواقع و احرازه، بل الاحراز تمام

موضوعه، و لا فرق فی الاحراز بین ان یکون بالعلم الوجدانی او العلم التعبدی او الاصل العملی، و علی هذا فلا فرق بین العاصی و المتجری من هذه الناحیة، فکما ان العاصی قد فوت حق المولی و هو الطاعة و الظلم فکذلک المتجری، فانه قد فوت حق المولی بالتعدی و الظلم.

الوجه السادس: بیان مختار النائینی قدّس سرّه و الرد علیه

الوجه السادس: ما ذکره المحقق النائینی (ره) من ان الفعل المتجری به لایکون قبیحاً، و قد افاد فی وجه ذلک انه بعنوانه الاولی مباح، و القطع بحرمته طریق الیها و لیس عنوانا للفعل المتجری به حتی یکون قبیحا بهذا العنوان ای العنوان القطع بحرمته، ضرورة ان القطع بشیء طریق الیه و معرف له، فلایکون عنوانا له، فاذن لامنشأ لاتصافه بالقبح، و من هنا قال (ره) ان قبحه فاعلی لافعلی.(1)

و الجواب: ان الفعل المتجری به قبیح لامن جهة القطع بحرمته، بل من جهة انه مصداق للظلم و الهتک لحرمة المولی، و من هنا یکون قبح التجری امر وجدانی یدرکه العقل، باعتبار انه من اظهر مصادیق الظلم و هو تفویت حق المولی، کما ان حسن الانقیاد امر وجدانی، باعتبار انه من اظهر مصادیق العدل هذا من ناحیة.

و من ناحیة اخری، ان الحسن و القبح لایضافان الی الافعال فی انفسها بل بلحاظ صدورهما عن الفاعل، فان موضوع الحسن الفعل بما هو مضاف الی فاعله و کذلک موضوع القبح، فان معنی حسن الشیء، استحقاق فاعله المدح و الثواب، و معنی قبح شیء، استحقاق فاعله الذم و العقاب، و علیه فلا مانع من استحقاق الفاعل العقوبة علی التجری طالما الفعل بما هو مضاف الیه قبیح،

1- (1) . اجود التقریرات ج 2: ص 25.

ولاوجه لتخصيص استحقاق العقوبة بخصوص صدور الفعل القبيح فی نفسه و بقطع النظر عن صدوره عن الفاعل.

الصحيح استحقاق المتجرّی العقاب

و بكلمة ان معنى الحسن ما ينبغی ان يقع، و معنى القبح ما لاينبغی ان يقع، و هما امران واقعيان ثابتان فی لوح الواقع بدون جاعل، غاية الامر ان الحسن او القبح قد ينطبق على فعل الانسان نفسه، فيقال انه ينبغی فی نفسه او لا ينبغی، و قد ينطبق على فعل الاخر، فيقال ان مدحه مما ينبغی او ذمه، و الخلاصة ان الفعل فی نفسه لايتصف بالحسن او القبح، و انما يتصف به باعتبار اضافته الى الفاعل، و هذه الاضافة تارة بلحاظ فعل نفسه و اخرى بلحاظ مواقف الاخرين تجاه فاعل الحسن او القبح، و معناه باللحاظ الاول ماينبغی ان يقع و مالاينبغی، و باللحاظ الثانی استحقاق المدح او الذم و هما امران واقعيان لا امر واحد، و قد اخذ فی موضوع الثانی العلم، يعنی ان الفاعل انما يستحق المدح او الذم اذا علم بحسن فعله او قبحه، و اما الجاهل به فلا يستحق المدح او الذم.

فالنتيجة فی نهاية المطاف انه لايتم شی من هذه الوجوه الستة، و الصحيح ان المتجری يستحق العقاب على التجری كالعاصی، و لافرق بينهما من هذه الناحية.

ص:91

نتيجة البحث

نتيجة البحث عدة امور:

الامر اول: ان الاقوال فی التجری ثلاثة:

الاول: ان التجری لا یکون قبیحاً و انما یکشف عن سوء سریرة المتجری و خبث باطنة، و قد اختار هذا القول شیخنا الانصاری (ره).

الثانی: ان التجری قبیح و لکن قبحه فاعلی لافعلی، و قد اختار هذا القول المحقق النائینی (ره).

الثالث: ان قبح التجری فعلی.

الامر الثانی: ان الصحیح من هذه الاقوال هو القول الأخیر دون القول الاول و الثانی، اما الاول فلاشبهة فی ان العقل یحکم بقبح التجری وجدانا و انه مصداق للظلم و الطغیان علی المولی، و اما الثانی فان ارید بالقبح الفاعلی انه کاشف عن سوء سریرته، فهو یرجع الی القول الاول و لیس قولا آخر فی المسألة فی مقابل القول الاول، و ان ارید به ان الفعل المتجری به بما هو مضاف الی المتجری قبیح لافی نفسه.

فیرد علیه انه علی هذا لامانع من استحقاقه الادانة و العقوبة علیه.

الامر الثالث: ان استحقاق العقاب علی الفعل المتجری به یتوقف علی أمرین.

الاول: ثبوت حق الطاعة للمولی علی العبد فی المرتبة السابقة، و هذا الحق ثابت بالذات للمولی الحقیقی و بالجعل للمولی الجعلی.

الثانی: ان یکون احراز التکلیف تمام الموضوع لهذا الحق، وکلا الامرین

ثابت، اما الامر الاول فواضح، و اما الامر الثانی فلان العقل یحکم بان الاحراز هو تمام الموضوع لاجزء الموضوع و جزئه الآخر الواقع علی تفصیل تقدم.

الامر الرابع: الاظهر ان الاقدام علی الظلم الخیالی بدون ان یکون فی الواقع ظلما لایوجب استحقاق الادانة و العقوبة، باعتبار انه غیر مفوت لحق احـد، و انمـا کـان تفویته مجرد تخیل فی عالم الـذهن، کما اذا تخیل ان زیـداً مولاه و خالف امره ثم بان انه لیس مولاه، فاذن لاهتک لحرمته و لاظلم فی حقه حتی یستحق العقوبة علیه.

الامر الخامس: قد استدل علی عدم استحقاق المتجری العقاب بوجوه ستة، و تقدم الکلام فیها و فی نقدها موسعاً.

النقطة الثالثة: فی حرمة الفعل المتجرّی به شرعا و عدمها

اشارة

النقطة الثالثة: فی حرمة الفعل المتجری به شرعا و عدم حرمته کذلک، و قد استدل علی الحرمة بوجوه:

الاستدلال علی الحرمة:

الوجه الأول: بإطلاقات الأدلة الأولیة فی الکتاب و السنة

، بدعوی ان تلک الاطلاقات تشمل موارد التجری ایضا و تدل علی حرمته، بتقریب مؤلف من المقدمات الثلاث.

المقدمة الاولی: ان متعلق التکلیف لابد و ان یکون اختیاریا و مقدوراً للمکلف، لاستحالة التکلیف بما هو خارج عن اختیاره، سواءً أکانت اختیـاریته باقتضـاء نفس الخطـاب الشـرعی کون متعلقه مقـدوراً، کمـا قوی ذلک المحقق النائینی (ره)، ام کانت بحکم العقل علی اساس حکمه بقبح تکلیف العاجز.

المقدمـة الثانیـة: ان الباعث و المحرک للمکلف نحو الواجب هو احراز التکلیف فی الواقع لانفس وجوده فیه، ضـرورة ان الاختیار لایتعلق بالواقع إلاّ

بمـا يراه الانسان واقعاً، سواءً كانت رويته بالقطع الوجـدانى ام التعبـدى ام بالاصل العملى، فوجود التكليف فى الواقع لايؤثر فى شـىء، فاذا كـان الانـاء خمراً فى الواقع و كـان المكلف جاهلاـبه فلاـ اثر له، و امـا اذا احرز انه خمر، فيكون باعثـا و محركا له نحو الاجتناب عنه، مثلا شارب الخمر دائما يريـد شـرب معلوم الخمريـة لا الخمر الواقعى، لان الاحراز تمام العلة لتحريک الانسان نحو الفعل فى الخارج كما هو الحال فى جميع الافعال الخارجيـة الاختيارية، لاسـتحالة ان يكون الواقع بما هو الواقع محركا نحو الاتيان بها، فالمحرک هو العلم بها، لانه تمام العلة لارادة الانسان الواقع و تحريكها نحوه.

و من هنـا اذا قطع العطشـان بوجود مـاء فى مكان، تحرک نحوه و اراده و ان لم يكن ماء فى الواقع بل سـراب، و لـذا قـد يموت الانسان من العطش او من الجوع و الماء موجود عنده او الطعام و هولا يدرى بوجوده.

المقدمـة الثالثـة: حيث ان الغرض من وراء جعـل التكـاليف الشـرعية فى الشـريعة المقدسـة داعوّيتهـا للمكلـف نحو امتثالهـا و الاتيـان بمتعلقاتهـا، و من الواضـح انهـا انما تكون داعيـة اذا كانت متعلقاتها مقـدورة للمكلف، و الا فيسـتحيل ان تكون داعيـة نحو الممتنع و غير المقدور هذا من ناحية.

و من ناحيـة اخرى ان مـا هـو تحت اختيـار المكلف و قـدرته هو الشـىء بوجوده العلمى لاـ الواقعى، فـان الشـىء بوجوده العلمى محرک للمكلف نحو الاتيان به و داعيا له لابوجوده الواقعى، و عليه فبطبيعـة الحال يكون متعلق التكليف اختيار الفعل بوجوده العلمى، لانه مقدور له، و اما الفعل بوجوده الواقعى فلايكون اختياره بمقدوره، فلايمكن تعلق التكليف به، ضرورة ان معناه

تعلق التكليف بالاختيار المصادف للواقع، و من الواضح ان مصادفة الواقع خارجة عن اختيار المكلف و قدرته، فاذن لايمكن ان يكون لاصابة الارادة للواقع دخل فى متعلق التكليف، و الاّ 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 مطابقا للواقع تكليف بغير المقدور، فلايمكن تعلقه به، و اما تكليفه باختيار فعل يكون بنظره مطابقا للواقع لا مطلقا فلامانع منه، و على ضوء ذلک فمتعلق التكليف فى الخطابات الشرعية ليس ارادة المكلف و اختياره المتعلقين بالفعل مقيداً بوجوده الواقعى لانه تكليف بالمحال، بل متعلقه فيها ارادته و اختياره المتعلقين بمايراه مطابقا للواقع وجداناً او تعبداً، و عليه فاطلاق هذه الخطابات يشمل العاصى و المتجرى معاً، لان متعلق تلک الخطابات مشترک بينهما و نسبتها اليهما نسبة واحدة.

فالنتيجة ان مقتضى هذه المقدمات كون المتجرى كالعاصى مشمولا لهذه الخطابات المطلقة من الكتاب و السنة.

الرد على الوجه الأول

و الجواب: اما المقدمة الاولى و الثانية، فلااشكال فيهما، و انما الكلام فى المقدمة الثالثه، و هذه المقدمة باطلة من عدة جهات:

الجهة الاولى: ان الاحكام الشرعية تابعة للملكات الواقعية التى هى حقيقة الحكم و روحه، بداهة ان الحكم الخالى عن الملاک مجرد اعتبار لاقيمة له، و لا عقوبة على مخالفته و لا مثوبة على موافقته، و من الواضح ان دائرة الحكم لا

یمکن ان تکون اوسع و اشـمل من دائرة ملاکه، و اما الاشـکال علی هـذه الجهة بان الملاک انما هو قائم بالفعل بوجوده الواقعی، و الفرض ان التکلیف لاـیمکن ان یکون متعلقا بارادته و اختیاره لانه تکلیف بغیر المقـدور، و قـد مر ان متعلقه ارادة الفعل الـذی یکون له واقع بنظر المکلف و ان لم یکن مطابقا للواقع، فلهذا لاتحل هذه الجهة المشکله، فهو مدفوع:

اما اولا فلان الفعل بوجوده الواقعی مقدور للمکلف، لان الجهل به لایمنع عن قدرته علیه کما سوف نشیر الیه.

و ثانیـا ان متعلق التکلیف لاـیمکن ان تکون الاـرادة و الاختیـار المتعلقین بمـا یراه الفاعـل ان له واقعاً، فان لازم ذلک ان لایکون للتکلیف ملاک فی فرض عـدم مطابقته للواقع حقیقـة، و من الطبیعی انه لاقیمـة للتکلیف بـدون الملاک، اذ لایعقل وجود تکلیف بدون روح بل هو مجرد اعتبار لااثر له، و لایکون حکماً مولویا واقعاً قابلا للتنجز، و المفروض ان مدلول الخطابات الاولیة فی الکتاب و السنة احکام واقعیة و ذات روح و حقیقة و قابلة للتنجز، و من الواضح انه لایمکن التبعیض فی مدلولها، بمعنی انه حکم واقعی مولوی فی صورة المطابقة و مجرد اعتبار بلاروح فی صورة عـدم المطابقـة، ضـرورة ان لها مـدلولا واحـداً و هو الحکم الواقعی الحقیقی الذی هو مرکز حق الطاعة، بل اعتبار حکم بلاملاک و روح لغو، فلایمکن صدوره من المولی، و لیس کالحکم الظاهری، فان اهتمام المولی بالحفاظ علی الملاکات الواقعیة هو السبب لجعله، الذی اثره تنجیز الواقع لدی الاصابة و التعذیر لدی الخطأ.

فالنتیجة انه لاشبهة فی ان الملاکات الواقعیة قائمة بالافعال بوجوداتها

الواقعية لابوجوداتها العلمية التى قد لايكون لها واقع موضوعى.

الجهـة الثانيـة: ان الالفـاظ موضوعـة بـازاء المعانى الواقعيـة، و المفروض ان تلک الالفاظ بما لها من المعانى الواقعيـة متعلقـة للخطابات الشرعية.

الجهـة الثالثـة: ان غرض المولى و مقصوده التكوينى من جعـل التكليف انما هو ايجاد الـداعى و الارادة فى نفس المكلف نحو ما تعلق به التكليف، فاذن ارادة المكلف و اختياره الفعل او الترک تكون مقصودة للمولى و مرادة له تكوينا لاتشريعا، لان مراده التشريعى هو التكليف المتعلق بالفعل، و على ذلک ففى هـذه المقدمة خلط بين المراد التشـريعى و المراد التكوينى، فان ايجاد الدعى و الارادة فى نفس المكلف مراد للمولى و مقصود له تكوينـا، لا ان متعلق التكليف ارادته و اختياره، ضـرورة ان متعلقه الفعل بوجوده الواقعى او الترک كـذلک، و هـذا الخلـط هو المنشـأ للاشـتباه و التوهم بـان التكليف تعلق بـارادة المكلف و اختيـاره الفعل الـذى يرى ان له واقعاً، و على هـذا فالخطابات الشـرعية متعلقه بالافعال الاختياريـة بوجوداتها الواقعيـة و هـدف الشارع من وراء ذلک تكوينا هو ايجاد الداعى و الارادة فى نفس المكلف نحو الاتيـان بهـا فى الخـارج لا ـ انها تعلقت بالارادة و الاختيار، او فقل ان الهـدف من وراء تعلقها بالافعال هو ايجاد الاراده و الاختيار فى نفسه تكوينـاً لا ـ انهـا متعلقـة بالاـراده و الاختيار المتعلقين بالافعال، هـذا اضافـة الى ان تعلق التكليف بارادة المكلف و اختياره المتعلق بالفعل بوجوده الواقعى، انما يسـتلزم التكليف بغير المقـدور اذا كانت اصابـة الارادة للواقع قيـداً للواجب، فانه حينئـذ يكون مقيـداً بقيد غير اختيارى، و اما اذا كانت قيداً للوجوب، فلايلزم هذا المحذور، لان نتيجة ذلک اختصاص

التکلیف و اشتراطه بمـا اذا کـانت الارادة مطابقـة للواقع، و الظاهر ان التکلیف لو کان متعلقا بها، فمطابقتها للواقع شـرط له لا للمکلف به، فاذن لاتشمل الخطابات الاولیة المتجری، لان ارادته غیر مطابقة للواقع فتکون فاقدة للشرط.

و دعوی ان التکلیف اذا کـان متعلقـا بالفعل بوجوده الواقعی علی اساس وجود الملاک فیه، لزم ایضا التکلیف بغیر المقـدور، اذ لافرق فی لزوم هـذا المحـذور بین ان یکون التکلیف متعلقـا بـارادة الفعـل بوجوده الواقعی و بین ان یکون متعلقا بنفس الفعل کـذلک، فانه علی کلا التقدیرین یکون من التکلیف بغیرالمقدور.

مدفوعـة بـانه لایـلزم من تعلق التکلیف بالفعـل بوجوده الواقعی التکلیف بغیر المقـدور، و ذلـک لاـن معنی تعلق التکلیف به انه لم یتعلق بالجامع بین الفعل الواقعی و الفعل الخیالی، مثلا النهی عن شـرب الخمر، تعلق بشرب الخمر الواقعی لابشرب الجامع بین الخمر الواقعی و الخمر التخیلی، علی اسـاس ان الخمر اسم للخمر الواقعی، و علی هـذا فـاذا علم المکلف بـان هـذا المایع خمر، وجب علیه الاجتناب عنه، و اما اذا شرب عامدا ملتفتاً الی حرمته، فیکون هذا الشرب صادراً منه بالاختیار، لان صدور الفعل من الفاعل بالاختیار منوط بأمرین:

الاول: ان یکون الفاعل مختاراً فی مقابل المضطر.

الثانی: ان یکون ملتفتا الی ما هو یفعله و یصـدر منه، و اذا توفر فیه هـذا الامران، کان صـدور الفعل منه بالاختیار و الارادة، و حیث ان کلا الامرین متوفر فیه فی المثال، فیکون شـرب هذا المایع صادراً منه بالاختیار، غایة الامر ان الداعی علی شربه (و هو کونه خمراً) قد تخلف، و من المعلوم ان تخلفه لایضر،

لانه خارج من الاختيار و لايجعل هذا الشرب غير اختيارى، و على هذا فحيث ان هذا الشرب تعدّ على المولى و هتک لحرمته و تفويت لحقه و هو حق الطاعة، فيكون قبيحاً و معاقبا عليه.

والخلاصة: ان المكلف اذا علم بان هذا المايع خمر، فشربه عامداً ملتفتاً الى انه خمر، فلا شبهة فى ان هذا الشرب قد صدر منه باختياره و اعمال قدرته و سلطنته، و من الطبيعى ان اعمال القدرة و السلطنة على شىء لايمكن ان تكون جزافا و بلاداع، كما هو الحال فى كل فعل اختيارى صادر من الفاعل المختار، و الداعى لهذا الشرب فى المقام هو كون المايع خمراً، فاذا تخلف و تبيّن انه خل، فلايضر ذلک باختيارية اصل الفعل و هو الشرب، لان تخلف الداعى و عدم تخلفه امران خارجان عن الاختيار و لايؤثران فيه لاسلبا و لاايجاباً،

جواب السيد الأستاذ قدّس سرّه على المقدمة الثانية

و اما السيد الاستاذ (ره) فقد اجاب عن هذه المقدمة تارة بالنقض واخرى بالحل.

اما الاول، فلان لازم هذا الوجه ان من اعتقد بدخول وقت الصلاة و صلى ثم بان ان الوقت غير داخل، هو ان صلاته صحيحة على اساس ان الامر قد تعلق بالارادة و الاختيار المتعلقين بالصلاة التى تكون صلاة فى الوقت واقعا بنظر المصلى و اعتقاده و ان لم تكن مطابقة للواقع، و هذا كماترى، لانه خلاف الضرورة الفقهيه و لايمكن لاحد الالتزام به.

و غير خفى ان ذلک ليس نقضا على القائل بهذا القول، بيان ذلک بحاجة الى تقديم مقدمة و هى ان التجرى قد يكون فى المحرمات و قد يكون فى الواجبات، اما فى الاولى، فاذا اعتقد المكلف بان هذا المال ملک للغير و تصرف فيه بدون

اذنه ثم بـان انه ماله، ففی مثل ذلک یلتزم القائل بحرمـة التجری ان هـذا التصـرف حرام و قبیـح و ان المتصـرف معاقب، لان موضوع حرمة التجری و قبحه اعتقاد المکلف بالحرام، غایـة الامر ان کان مطابقا للواقع فهو عاصـی، و ان کان مخالفاً له فهو متجری، و قـد تقدم ان ملاک اسـتحقاق العقوبـة هو تفویت حق المولی الثابت فی المرتبـة السابقـة و هو حق الطاعـة، علی اساس ان تفویته ظلم، و موضوع حق الطاعة اعتقاد المکلف بالحرمـة او الوجوب بـدون دخل للواقع فیه، فاذا قطع المکلف بان المایع الفلانی خمر فشـربه عالما عامـداً ثم بان انه خل، استحق الادانة و العقوبة علیه لانه تجری.

واما فی الثانیة فان کان الواجب مضـیقا کوجوب صوم شـهر رمضان مثلا، ففی مثل ذلک اذا اعتقد الانسان بدخول شـهر رمضان بسبب من الاسـباب، وجب علیه صوم الغـد علی مسـلک القائـل بان التکلیف تعلق بارادة مایراه الفاعل صوماً واقعا لا ارادة خصوص الصوم الواقعی، علی أساس ان موضوع وجوب الصوم واقعاً عنـد هـذا القائل، هو دخول شـهر رمضان بوجوده الاعتقادی و ان لـم یکن ذلک الاعتقاد مطابقاً للواقع، و حینئـذ فاذا ترک صوم الغـد عامـداً ملتفتاً الی الحکم الشـرعی، فقـد تجری علی المولی و فوّت حقه و هو الطاعـة، ولهذا یسـتحق العقاب، و من هذا القبیل ما اذا أوجب المولی اکرام کل هاشـمی، فاذا أعتقد المکلف بان زیداً هاشمی و مع ذلک ترک اکرامه عامداً عالماً، اسـتحق العقوبة علی ترک اکرامه، باعتبار ان الواجب علی هذا المسلک هو اکرام معلوم الهاشمیّة سواءً أکان مطابقاً للواقع أم لا، فان مطابقة الواقع و عدم مطابقته أمران خارجان عن قدرة المکلف، فلا یمکن ان یکون الواجب شرعاً مقیداً

بكونه مطابقاً للواقع.

فالنتيجة ان موضوع وجوب اكرامه الرجل الهاشمی بوجوده العلمی الاعتقادی و ان لم یکن هاشمیاً فی الواقع، و اما اذا کان الواجب موسّعاً کالصّلاة مثلا، فانه الجامع بین افراده الطولیة، و متعلق التکلیف الارادة المتعلقة بالصلاة بوجودها الواقعی بین المبدء و المنتهی لابالصلاة بوجودها الاعتقادی، و ذلک لان المبرّر لتعلق التکلیف بالارادة المتعلقة بالفعل بوجوده الاعتقادی، هو ان تعلقه بالارادة المتعلقة به بوجوده الواقعی یستلزم التکلیف بغیر المقدور، و هذا المحذور غیر لازم فیما اذا کان الواجب موسعاً کالصلاة و نحوها، إذ لامانع من تعلق التکلیف بالأرادة المتعلقة بالصلاة بوجودها الواقعی فی وقتها الموسع و هو ما بین المبدء و المنتهی، و لایستلزم تعلقه بها التکلیف بغیر المقدور.

الرد علیه جواب السید الأستاذ قدّس سرّه

فالنتیجة ان ما افاده السید الاستاذ (ره) من النقض فی غیر مورده، و لکن هذا الاشکال قابل للمناقشة،

اما اولا ـ فلان القائل بهذه الدعوی یقول بان الخطابات الاولیة متعلقة، بالارادة المتعلقة بمتعلقاتها الجامعة بین وجوداتها الواقعیّة و الاعتقادیة متعلقة بلافرق فی ذلک بین ان تکون تلک الخطابات من الخطابات المضیّقة او الموسعة، باعتبار انه یدعی ان الخطابات الاولیّة تشمل المتجری ایضاً و لاتختص بالعاصی، لا انّه یقول بذلک فی الخطابات المضیقة فحسب دون الموسعة، و ذلک لان محل الکلام فی المقام انما هو فی الخطابات الاولیة و شمولها للمتجری و عدم شمولها له، و هذا القائل یدعی شمولها له سواء أکانت وجوبیة ام تحریمیة، و علی الاول سواء اکانت مضیقة ام موسّعة، لا انه یدعی ذلک فی خصوص الخطابات

الوجوبية المضيقة فحسب.

و ثانياً: ان ما ذكر من الفرق بين الواجب الموسع و الواجب المضيّق غير فارق، إذ لاشبهة فى ان الوجوب فى الواجب المضيق ايضاً متعلق بالواجب بوجوده الواقعى، و لايلزم منه محذور التكليف بغير المقدور.

و ثالثاً: لوتم هذا فانما يتم فى باب الواجبات و لايتمّ فى باب المحرمات، مع ان هذا القائل يقول بان الحرمة فى باب المحرمات ايضاً متعلقة بالارادة المتعلقة بترک الحرام اعمّ من الحرام الواقعى و الاعتقادى.

و اما حلا فقد ذكر (ره) ان الاحكام الشرعيّة تابعة للمبادى و الملاكات الواقعيّة القائمة فى متعلقاتها على ضوء مذهب العدلية، و هذه التبعيّة تتطلب ان يكون الواجب نفس هذه المتعلقات بوجوداتها الواقعيّة لابوجوداتها الاعتقاديّة العلميّة، و ظواهر الادلة ايضاً تقتضى ذلک، كما ان ما دل على ترتب الآثار عليها ظاهر فى انها مترتبة عليها بوجوداتها الواقعيّة لا الأعتقادية، مثلا قوله تعالى: إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ» (1) ظاهر فى ان النهى عن الفحشاء و المنكر من آثار نفس الصلاة فى الخارج لا من آثار ما قطع بكونه صلاة واقعاً و ان لم يكن صلاة فى الواقع، و كذلک الحال فى الأوامر العرفيّة.

و فيه ان مجرد تبعيّة الاحكام الشرعيّة للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها لايكفى فى دفع الاشكال، فان المستدل يعترف بجميع ما افاده (ره) من التبعية و ظهور الادلة و ترتب الآثار، الا انه يدعى ان التكليف لايمكن ان يتعلق بالفعل بوجوده الواقعى و مقيداً به، لانه تكليف بغير المقدور بل هو متعلق بالارادة

1- (1) . سورة العنكبوت: 45.

المتعلقـة به، و حيث لايمكن ان يكون متعلقها الفعل بوجوده الواقعى، فلامحالـة يكون متعلقها الفعل بوجوده العملى اى بما يراه المكلف واقعاً هذا.

لكن يمكن ان يكون نظر السـيد الاسـتاذ (ره) الى انه لامانع من الأخـذ بهـذه الظهورات و عـدم الموجب لرفع اليـد عنها، و مقتضـى تلك الظهورات ان التكليف متعلق بذات الفعل المشتملة على الملاک لا بالارادة المتعلقة بها، و هذا ليس من التكليف بغيرالمقدور.

و الخلاصة ان الاحكام الشرعية متعلق بالافعال الاختيارية بوجوداتها الواقعيّة لابالارادة المتعلة بها، و لايلزم من تعلقها بها محذور التكليف بغيرالمقدور.

الوجه الثانى: التمسک بقاعدة الملازمة

الوجه الثانى: التمسک بقاعدة الملازمة ببين حكم العقل و حكم الشرع، فهناقاعدتان.

الاولى: الملازمة بين ادراک العقل مصـلحة ملزمة غير مزاحمة فى فعل او مفسدة ملزمة كذلک فى آخر، و حكم الشرع بالوجوب فى الاول و الحرمة فى الثانى.

الثانيـة: الملازمـة بين حكم العقـل بحسن شـىء او قبحه و بين حكم الشـرع بالوجوب او الحرمـة، اما القاعـدة الاولى فهى و ان كانت ثابتة كبرويّة، إلاّ انه لاتوجدلها صغرى فى شىء من ابواب الفقه، و لهذا تكون هذه القاعدة عديمة الفائدة فى الفقه.

و اما القاعدة الثانية: فيقع الكلام فيها فى مقامين.

الاول: فى اصل ثبوت الكبرى و هى الملازمة بينهما.

الثانی: فی تطبیق هذه الکبری علی المسائل الفقهیة.

فی القاعدة الملازمة بین حکم العقل بحسن شیء او قبحه و بین حکم الشرع بالوجوب او الحرمة مقامان

المقام الأول: فی أصل ثبوت الملازمة

اما الکلام فی المقام الاول، فلاشبهة فی ان هذه القاعدة من القواعد الاصولیة، حیث انها قاعدة نظریة عامة یستعملها الفقیه فی مقام عملیة الاستنباط و التطبیق، و هذا هو المیزان فی اصولیة القاعدة، و قد تقدّم ان علم الاصول موضوع لتکوین النظریات العامة و القواعد المشترکة فی الحدود المسموح بها شرعا وفق شروطها العامة، هذا من ناحیة.

و من ناحیة اخری، هل یمکن اثبات هذه الملازمة کبرویة اولا، فیه قولان.

اختار المحقق الاصفهانی (ره) القول الاول، و قد أفاد فی وجه ذلک، انه لا اشکال فی ثبوت هذه الملازمة بین حکم العقل و حکم الشرع بل هی من الواضحات، ضرورة ان قضیة قبح الظلم و حسن العدل من القضایا المشهورة المجعولة من قبل العقلاء علی طبق ما یدرکونه من المصالح و المفاسد العامة حفاظاً علی النظام العام و ابقاء النوع، و لهذا جعل العقلاء هاتین القضیتین ضابطاً کلیاً لسائر تشریعاتهم الاجتماعیة و الفردیة و المعنویة و المادیة، و حیث ان الشارع سید العقلاء و رئیسهم فکل حکم مجعول من قبلهم بما هم العقلاء، فیکون الشارع فی طلیعتهم و داخل فیهم، و لایمکن افتراض خروجه عنهم، رغم ان الحکم حکم عقلائی، فاذا حکم العقلاء بقضیة قبح الظلم و حسن العدل بما هم العقلاء، فلامحالة کان الشارع احدهم، و إلاّ فالحکم المذکور لیس بعقلائی و هذا خلف، غایة الامر ان حکم الشارع بالقبح بما هو شارع، یکون الحرمة و حکمه بالحسن کذلک یکون الوجوب.(1)

1- (1) . نهایة الدرایة ج 3: ص 39.

و من هنا يظهر ان التعبير بالملازمة بين حكم العقلاء و حكم الشارع مبنى على المسامحة، و الصحيح ان يعبر عن ذلک 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.

الثانية: صحة القول الثانى.

اما الدعوى الاولى و هى بطلان القول الاول، فلما تقدم من ان قضية حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الواقعية الضرورية التى يدركها العقل فطرة و بقطع النظر عن جعل اى جاعل، و ليستا من القضايا المجعولة من قبل العقلاء التى لا واقع موضوعى لها غير جعل العقلاء و اعتبارهم، بداهة ان العقل يدرک قبح الظلم و حسن العدل ذاتاً بدون أىّ سبب و منبه خارجى و بدون افتراض وجود العقلاء و بنائهم عليهما، لانهما من القضايا الاوليّة التى قياستها معها، و المعيار فى هذه القضايا هو ان ثبوت المحمول فيها للموضوع ضرورى، كقولنا الكل أعظم من الجزء (الاربعة زوج) و (الثلاثة فرد) (الانسان ممكن) و هكذا، فانها جميعاً من القضايا الاولية التى تكون جهاتها بديهيّة و يدركها العقل فطرة كقضيتى حسن العدل و قبح الظلم، فانهما قضيتان واقعيتان ثابتتان فى لوح الواقع الذى هو أوسع من لوح الوجود، لان العقل كثير ما يدرک الأشياء فى لوح الواقع بدون ان تكون تلک الاشياء موجودة فى لوح الوجود، كزوجيّه الأربعة و امكان الممكن و فردية الثلاثة و هكذا.

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

العقلاء تبعاً لما يـدركونه من المصالـح و المفاسد خلاف الوجدان و البرهان، اما الوجدان، فلما مر من ان العقل يدرک حسن العدل و قبح الظلم ذاتـاً و فی لوح الواقع فطرة بقطع النظر عن جعـل أیّ جاعـل فی البین، و امـا البرهـان، فلان ادراک العقل للحسن و القبـح لیس تابعاً لادراک المصالـح و المفاسـد، بل کثیر ما یحکم العقل بقبـح شـی بـدون وجود مفسـدة فیه، کحکم العقل بقبـح الفعل المتجرّی به مع انه لا مفسدة فیه، و حکم العقل بحسن الانقیاد مع انه لا مصلحة فیه، و حکمه بقبح ضرب الیتیم و ان ترتّبت علیه مصلحة کتأدیبه.

فالنتیجة ان ملاک حکم العقل بحسن شیء و قبح آخر انما هو انطباق عنوان العدل علی الاول و الظلم علی الثانی، و العدل عبارة عن وضع حق ذی الحق فی موضعه، و الظلم عبارة عن سلب ذی الحق عن حقه سواءً أکانت هناک مصلحة او مفسدة أم لا.

و من هنـا یکون باب الحسن و القبـح باباً مسـتقلا لایرتبط بباب المصـلحة و المفسـدة بالعلـة، فلـذلک یکون الظلم قبیحاً و ان ترتبت علیه مصـلحة فی الواقع، لانها لاتصـلح ان تزاحم قبـح الظلم، و العـدل حسن و ان ترتبت علیه مفسدة کذلک، لانها لاتصـلح ان تزاحم حسـن العدل.

فالنتیجة ان هذا التفسیر مخالف للوجدان و البرهان.

و دعوی ان ادراک العقل قبـح الظلم و حسن العـدل لعله نتیجة تأثیر بناء العقلاءفی ذلک. و من هنا نسب الی ابن سـینا ان الانسان لو خلق فریداً وحیداً، لـم یدرک عقله قبح الظلم و حسن العدل.

مدفوعة بان ذلک خلاف الوجدان و الضرورة، لان ادراک العقل قبح الظلم

و حسن العـدل من الادراكات الاولية الفطريّة، بداهة ان الانسان يدرک ذلک ذاتاً و فطرة، و الفطرة لايمکن ان تتأثر بالاشـياء الخارجية و الاّ لم يکن فطرياً و هذا خلف، و لهذا تکون قضـية حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الاولية الفطرية و يدرکها الانسان بحسب ذاته و فطرته بدون أىّ منبه خارجى وبقطع النظر عن وجود اى أنسان فى عالم الکون فضلا عن وجود العقلاء وبنائهم عليها.

و على هـذا فکما ان العقلاء بما هم العقلاء يـدرکون الحسن و القبـح، کـذلک الشارع يـدرک ذلک و لاکلام فيه، و انما الکلام فى انه هل يجعل الشارع حکماً شـرعياً على وفقهما، مثلا اذا حکم العقل بحسن شىء، هل يحکم الشارع بوجوبه، و اذا حکم بقبح شىء، هل يحکم بحرمته، إذ ليس معنى ادراک الشـارع حسن شـىء او قبـح آخر، ادراکه الوجوب او الحرمـة، ضـرورة انه ليس معنى حکم الشارع بالحسن و حکمه بالقبح، لان الشارع بما انه رئيس العقلاء، يدرک حسن الاشـياء و قبحها لابما انه شارع، و على هذا، فهل هذه الملازمة اى الملازمة بين حکم العقل بالحسن او القبح و بين حکم الشارع بالوجوب او الحرمة ثابتة اولا؟

و ثانيا مع الاغماض عن ذلک و تسـليم ان الحسن و القبـح أمران مجعولان من قبل العقلاء، الاّ انه مع ذلک لايتمّ ما أفاده (ره)، و الوجه فيه ان فى الشارع جهتين:

الاولى: جهة انه سيد العقلاء و رئيسهم.

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

تابع للوحی بمقتضی قوله تعالی (وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْیٌ یُوحی)(1) و لهذا لاترتبط احدی الجهتین بالجهة الأخری، فانه من الجهة الاولی و ان کان سید العقلاء، و لکنه من الجهة الثانیة شارع و مبین للاحکام الشرعیة النازلة علیه بالوحی من الله تعالی، سواء أکانت تلک الاحکام موافقة للأحکام العقلائیة أم لا، باعتبار أنها تابعة للمصالح و المفاسد الواقعیتین، و هما قد تطابقان مع الحسن و القبح العقلیین فی الخارج و قد لا تطابقان معهما فیه، نعم انه من الجهة الاولی یحکم بما یحکم به العقلاء، باعتبار انه رئیسهم، و اما من الجهة الثانیة فهو تابع للوحی من الله تعالی و ملزم ببیان ما أوحی الیه، سواء أکان موافقا لما جعله العقلاءأم لا؟

وعلی الجملة فهنا بابان:

باب جعل الاحکام الشرعیة و باب جعل الاحکام العقلائیة من قبل العقلاء، فالاول بیده سبحانه و تعالی، لانه شارع و جاعل للاحکام الشرعیة حقیقة، علی اساس ما فی متعلقاتها من المصالح و المفاسد الواقعیة و الرسول (صلی الله علیه و آله) مبلغ لها للناس حرفیا، و من الطبیعی انه لایمکن القول بان کل ما جعله تعالی من الاحکام الشرعیّة موافق لما جعله العقلاء، و علی هذا فان ارید من الملازمة استکشاف الحکم الشرعی، علی اساس ما یدرکه العقلاء من المصالح او المفاسد فی الواقع التی دعتهم الی جعل الحسن و القبح.

فیرد علیه اولا ـ ان هذا استکشاف للحکم الشرعی من الحکم العقلی النظری، و محل الکلام انما هو فی استکشاف الحکم الشرعی من الحکم العقلی العملی.

1- (1) . سورة النجم: الآیة 3.

و ثانيا: ما تقـدم من ان الملازمـة بين الحكم الشـرعى و الحكم العقلى النظرى و ان كانت ثابتـة كبروية، الاّ انه ليس لها صـغرى فى مرحلة التطبيق فى شىء من ابواب الفقه.

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

فيرد عليه انه لايمكن ان يكون الشـارع ملزمـاً يجعـل مـا يماثل جعل العقلاء، ضـرورة انه غير معقول بل جعله تابع للمصالـح و المفاسـد الواقعيتين، و اما الرسول (صـلى الله عليه و آله) فانه بوصف كونه شارعاً و رسولا، ملزم بتبليغ ما وصل إليه بالوحى من قبل الله تعالى، سواءًا كان مطابقاً لما جعله العقلاء و مماثلا له أم لا يكون مطابقاً له.

و بكلمـة واضـحة ان حكم العقلاء بالتحسـين و التقبيـح العقليين تبعـاً لمـا يـدركونه من المصالـح و المفاسـد، لايخلو من ان يكون تابعاً للمصالـح و المفاسـد الواقعيتين فى كل مورد، او يكون تابعاً للمصالح العامة و هى الحفاظ على النظام العام للحياة الطبيعية للانسان على سطح هذه الكرة الارضية من الحياة الاجتماعية و الفردية و العائلية و المادية و المعنوية و هكذا.

فعلى الاول يكون حكمهم بحسن فعل تابع لما كانوا يدركون من المصـلحة فيه، و بقبح فعل تابع لما كانوا يدركون من المفسدة 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 ملازمـة بين الحكم الشـرعيو الحكم العقلى العملى على كلا التفسـيرين، اما على التفسـير الاول فانه ان اريد بالملازمة، الملازمة بين ادراک

العقل وجود مصلحة فی فعل او مفسدة فی اخر، و بین حکم الشارع بالوجوب فی الاول و الحرمة فی الثانی.

فیرد علیه مامرّ من ان هـذه الملازمـة و ان کانت ثابتة کبرویة، إلاّ انّها عدیمة الفائدة، لعدم صـغری لها فی شـیء من ابواب الفقه، هذا اضافة الی انها خارجة عن محل الکلام، و ان ارید بها الملازمة بین المجعولات العقلائیة من التحسـین و التقبیح و بین المجعولات الشـرعیة من الوجوب و الحرمـة، ففیه مـامرّ من انه لاـ دلیل علی ان الشارع ملزم بجعل مایماثل جعل العقلاء، بل هو ملزم بجعل ماوصل الیه بالوحی و تبلیغه للناس، سواءًا کان مماثلا لجعل العقلاء أم لا،

و اما علی التفسیر الثانی، فلادلیل علی ان الشارع ملزم بجعل الوجوب فی کل مورد جعل العقلاء الحسن فیه و بجعل الحرمة فی کل مورد جعـل العقلاء القبـح فیه حفظا للنظام العام، بل الـدلیل قائم علی انّه ملزم حرفیا بتبلیغ ما وصل الیه بالوحی من قبل الله تعالی من الاحکام الشـرعیة التی هی نظام عام وضـعه الله تعالی للبشـر کافـة، و من الطبیعی ان هذا النظام لایکون مطابقا حرفیاً للنظام الذی وضـعه العقلاء، ضرورة ان النظـام الاـلهی تـابع للمبـادی الواقعیـة التی لاطریق للعقلاء إلیها، لان واضـعه هو الله تعالی العالم بمصالـح العباد و مضارّهم النوعیـة و الفردیـة و الاجتماعیـة و المادیـة و المعنویـة بکافّـة جهاتهـا، و من هنایکون النظام الاسـلامی نظام انسانی تربوی، یزود الانسان بالطاقـات النفسـیّة و الملکات الفاضـلة و الاخلاق الحمیـدة و یجهزه بغرائز الـدّین و یقوی جانب الانسانیـة فی الانسان و یجعل المصالح العامة وفق میوله الطبیعیة، و علی هذا فلایعقل ان یکون الشارع بما هو الشارع الذی هو الرسول من قبل الله عزوجلّ

تابعاً للعقلاء فی الجعل، بل هو تابع للوحی من قبل الله تعالی.

فالنتیجة انه لا ملازمة بین حکم العقل العملی و حکم الشرع،

و فی مقابل هـذا القول قول آخر فی المسألـة، و هو ان جعل الشارع الحکم فی موارد حکم العقل العملی بالحسن و القبح مسـتحیل، علی أساس انه لغو و جزاف، لان حکم العقل بالحسن و القبـح، یکفی للتحریک و الادانـة بدون حاجة الی حکم الشارع و جعل مایماثل حکم العقـل العملی، و لکن هـذا القول لااسـاس له، اذ لامانع من جعل الشارع حکما فی موارد حکم العقل بالحسن و القبـح حتی فیما اذا کانا کافیین للتحریک و الأدانـة، لانه مع ذلک لایکون لغواً و جزافاً، باعتبار انه یوجب ملاکا جدیـداً للحسن و القبـح و هو حق الطاعـة للمولی و الأدانـة و العقوبة علی مخالفته، و بذلک تتأکد المسؤولیة و المحرکیة، مثلا رد الامانة الی اهلها حسن و الخیانة قبیحة، و مع ذلک اذا حکم الشارع بوجوب رد الامانـة الی اهلها و حرمـة الخیایـة، فقد اوجد ملاکا جدیداً فیه و هو حق الطاعة و قبح المعصـیة، و لهذا تکون محرکیته حینئذ أقوی و اشد مما کانت بحکم العقل فحسب بقطع النظر عن حکم الشرع.

و الخلاصـة ان الشارع اذا رأی مصـلحة فی جعل الحکم فی موارد حکم العقل بالحسن و القبـح، کان یجعله و احـدث ذلک ملاکا جدیداً لحسن الطاعة و قبح المعصـیة، و علی هذا تتاکد المسؤولیة و المحرکیة تجاه ذلک، و اما اذا لم یر مصلحة فی جعل الحکم فیها، لم یجعل حکما مولویاً، و اما الحکم الارشادی فلا مانع منه.

الی هنا قد وصلنا الی هذه النتیجة و هی انه لاملازمة بین الحکم العقلی العملی و بین الحکم الشرعی لا وجوداً و لاعدماً، فالملازمة بینهما کبرویة غیر

ثابتة و ان كانت الصغرى ثابتة، بينما الملازمة بين الحكم العقلى النظرى و الحكم الشرعى ثابتة كبروية، و لكن الصغرى غير ثابتة كما تقدم.

المقام الثانى: فى تطبيق هذه الكبرى على المقام

واما الكلام فى المقام الثانى: فعلى تقدير تسليم ثبوت الملازمة كبروية، 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 جماعة منهم السيد الاستاذ و المحقق النائينى (قدس سرهما) القول الثانى، بدعوى ان المانع عن تطبيق القاعدة على المقام موجود، و قد أبدى السيد الاستاذ (ره) وجود مانعين عن ذلك:

الاول: ان الحرمة الشرعية على تقدير ثبوتها للتجرى، فلاتخلو من ان تكون مختصة بموارده او تشمل موارد العصيان ايضاً، بمعنى ان الحرمة مجعولة للجامع بين التجرى و المعصية و هو هتك حرمة المولى و تفويت حقّه و هو حق الطاعة.(1)

و لكن كلا الفرضين غير ممكن

اما الفرض الاول فلان الحرمة المجعولة للفعل المتجرى به بعنوانه غير قابلة للوصول الى المتجرّى و التنجّز عليه، لان وصولها اليه متوقف على التفاته الى انه متجرّى، و المفروض انه غير ملتفت اليه، لانه يرى نفسه عاصياً لامتجرياً، 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 بلافائدة، 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 استحالة كونه داعيا و محركا له، و

1- (1) . مصباح الاصول ج 2: ص 26.

المفروض ان الغرض من وراء جعل التكليف، جعل الداعويّة و المحركية، فاذا استحال داعويته، استحال جعله ايضاً.

و امّا الفرض الثانى: و هو كون الحرمة مجعولة للجامع بين التجرى و المعصية لهتک حرمة المولى، فهو يستلزم التسلسل الى ما لانهاية له، و ذلک لان عصيان التكليف الاول قبيح، و قبحه يستلزم حرمته شرعاً بقاعدة الملازمة بين قبح شىء و حرمته، و عصيان هذه الحرمة ايضاً قبيح و محرم شرعاً بنفس الملاک و هكذا يذهب الى مالانهاية له، و لذلک لايمكن تطبيق هذه القاعدة على المقام.

و لكن للمناقشة فى هذا القول مجالا فى كلا الفرضين،

اما فى الفرض الاول، فلانه انما يتمّ فى موارد القطع الوجدانى، حيث ان فى هذه الموارد لايمكن وصول الحرمة المجعولة للفعل المتجرّى به بعنوانه، و اما فى سائر الموارد كموارد الامارات المعتبرة و الاصول العملية، فلامانع من جعل الحرمة له، فان وصولها ممكن فى مواردها، حيث ان المكلف يحتمل الخلاف فيها و عدم مطابقتها للواقع و انه متجرّى لاعاصى، و مع هذا الاحتمال فالحرمة قابلة للجعل و الوصول و الداعوية، فاذن لايكون جعلها لغواً، و انما لا يمكن وصولها و داعويّتها فى موارد القطع الوجدانى، حيث ان فى هذه الموارد لايحتمل الخلاف و عدم المطابقة للواقع.

و على الجملة انه لامانع من جعل الحرمة للتجرّى، لانها قابلة للوصول الى المتجرّى و لو فى موارد كون المنجز غير القطع، و هذا المقدار يكفى فى امكان جعلها، ثم ان جعل الحرمة للفعل بعنوان التجرى انما هو بملاک اهتمام المولى بالحكم العقلى العملى، و هو الحسن و القبح و الحفاظ عليه باحداث ملاک جديد فيه و هو

حق الطاعـة للمولى و قبح مخالفته، و بذلک تتأکد المحرکیة و المسؤولیة، فلهذا لایکون جعلها لغواً، و اما عدم جعلها فی موارد العصـیان، فمن اجل ان الحکم الشرعی المولوی موجود فیها فلاحاجة الی جعل حکم آخر.

فالنتیجة ان ما ذکره (ره) من انه لایمکن جعل الحرمة للتجرّی، فلایمکن المساعدة علیه.

واما فی الفرض الثانی، فلان استحالة التسلسل انما هی فی الموجودات الواقعیة الخارجیة دون الموجودات الاعتباریة التی لا واقع موضوعی لها ماعـدی اعتبار المعتبر، فانه بیـده وجوداً و عـدماً، و علی هـذا فالمعتبر اذا لـم یعتبر الحرمـة فی المرتبة الثانیة او الثالثة و هکذا، انقطعت السلسلة فلا یمکن ان تذهب الی ما لانهایة له.

و بکلمة واضـحة، ان استحالة التسلسل انما هی فی العلل المتصاعدة التی ینبثق بعضها عن بعض و یتولد اللاحق من السابق، فانه یجب ان یکون لها بدایة ای علة اولی لم تنبثق عن علة سابقة و إلاّ لتذهب السلسلة الی مالانهایة لها، و اذا لـم تکن لها بدایة، فاستحال وجود السلسلة فی الخارج، ضـرورة انها جمیعاً معلولات، و المعلولات مرتبطات بالـذات و الحقیقة، لانها عین الربط و الفقر لاذات لها الربط، فلهذا لابد ان تنتهی الی علة واجبة الوجود ذاتاً و حقیقة، لاستحالة وجود المعلول بدون علة، و اما الامور الاعتباریة، فلا تتصور فیها العلیة و المعلولیة، لان امرها بید المعتبر مباشـرة، هذا اضافة الی ان جمیع هذه التحریمات المتصاعده المتسلسـلة الی مالانهایة لها تسقط بامتثال واحد و هو ترک الحرام فی الخارج، و لایتوقف علی امتثالات غیر متناهیة حتی یستلزم

التکلیف بالمحال، و لهذا یکون جعل تلک التحریمات المتصاعدة لغواً و بلافائدة.

اختصاص الملازمة بالحکم العقلی فی سلسلة علل الأحکام

الی هنا قد تبین انه لامانع من تطبیق قاعدة الملازمة بین الحکم الشرعی و الحکم العقلی العملی علی تقدیر تمامیتها علی المقام.

الثانی: ان کبری الملازمة بین الحکم الشرعی و الحکم العقلی خاصة بالحکم العقلی فی سلسلة علل الاحکام الشرعیة، کادراک العقل مصلحة ملزمة فی فعل بدون مزاحم لها، و مفسدة ملزمة فی فعل آخر کذلک، فانه اذا ادرک مصلحة و مفسدة کذلک فی فعل، استکشف الوجوب فی الاول و الحرمة فی الثانی تطبیقاً للکبری تبعیة الاحکام الشرعیّة للملاکات و المبادی الواقعیة، و اما الحکم العقلی فی سلسلة معلولات الاحکام الشرعیة و آثارها، فلایکشف عن الحکم الشرعی کحکمه بحسن الطاعة و قبح المعصیة، فان الاول لایکشف عن وجوبها و الثانی عن حرمتها، لان هذا الحکم العقلی معلول للحکم الشرعی المولوی و متفرع علی ثبوته، و حکم العقل بقبح التجری و حسن الانقیاد من هذا القبیل، فان کلیهما معلول للحکم الشرعی فی المرتبة السابقة بنظر المکلف و اعتقاده، و لهذا لا یمکن ان یکون کاشفا عن الحکم الشرعی، و علی الجملة ففی مورد هذا القسم من الحکم العقلی لایمکن جعل الحکم الشرعی المولوی، فاذا حکم العقل بحسن الطاعة و قبح المعصیة، فلایمکن ان یحکم الشارع بالوجوب فی الاول و الحرمة فی الثانی، و قد علل (ره) ذلک بان حکم العقل بحسن الطاعة و قبح المعصیة، ان کان کافیاً فی تحریک العبد و دعوته الی الطاعة فی الاول و زجره عن المعصیة فی الثانی، فلا مبرر لجعل الحکم الشرعی المولوی فی مورده، لانه لغو و بلافائدة، علی اساس ان الغرض من وراء جعله، الداعویة و المحرکیّة، و

المفروض ان حكم العقل بـذلک يكفى فى الدّاعوية و المحركية، و معه يكون جعل الحكم الشـرعى بهذا الغرض لغواً، و ان لـم يكن حكم العقل كافياً فى تحريک العبد نحو الطاعة و زجره عن المعصـية، فلا فائدة فى جعل حكم شـرعى مولوى آخر، فانه كالحكم الشرعى الاول، لاـن الحكم الشـرعى المولوى بنفسه لايكون محركاً للعبـد، و انما هو محرک بواسـطة حكم العقل بلزوم طاعـة المولى و حسـنها اداءً لحق المولوية و قضاء لوظيفة العبودية و قبح معصـيته، لانها ظلم و سلب ذى الحق عن حقه و هو الطاعة، فاذا لـم يكن حكم العقل بحسن امتثال الحكم الاول و قبح مخالفته كافيا فى المحركية و الداعوية، لـم يكن حكمه بحسن امتثال الثانى و قبح معصيته ايضا كافيا بعين الملاک.

فالنتيجـة فى نهاية المطاف ان جعل الحكم الشـرعى المولوى فى مورد حكم العقل بحسن الطاعة و قبح المعصـية لغو و جزاف، سواءً أكان حكم العقل بذلک كافيا فى تحريک العبد ام لا.

و لكن للمناقشـة فيه مجالاً، و ذلک لان حكم العقل بحسن الطاعة و قبح المعصـية فى نفسه و ان كان كافياً فى المحركية و الداعوية، إلاّ ان الشـارع الحكيم قـديرى مصـلحة فى تأكيـده لاهتمامه بالحفاظ على ملاک الحكم الاول و عـدم رضائه بتفويته، فلـذلک يجعل الـداعى و المحرک المولوى الجديد الى امتثاله، و بضمّه الى حكم العقل، تتأكد داعويته و محركيّته واصبحت اقوى و آكد مما كانت عليه بقطع النظر عن هذه الضميمة.

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

وجوب الأجتناب عنها، يتطلب تاكيد حكم العقل و تقويته بجعل الحكم الشرعى المولوى فى مورده حتى يكونا بالانضمام محركا للمكلف نحو الطاعة اذا لم يكن حكم العقل وحده محركاً، و على هذا فعلى القول بالملازمة بين حكم العقل بالحسن او القبح و حكم الشرع بالوجوب اوالحرمة، لافرق بين ان يكون حكم العقل بذلک فى مرتبة علل الاحكام او فى مرتبة معلولاتها، لان اهتمام المولى بالحفاظ على ملاک الحكم الاول اكثر مما يتطلبه حكم العقل بالحسن او القبح يكون مبرراً لجعل الشارع وجوب الطاعة مولوياً و حرمة المخالفة كذلک، و اثر هذا الجعل هو احداث الملاک الجديد و الداعى الآخر فى نفس المكلف، و بذلک تتأكد الداعوية و المحركيّة فى نفسه نحو طاعة المولى و الاجتناب عن مخالفته، و من الواضح ان جعله حينئذ لايكون لغواً.

والخلاصة: ان حكم العقل بحسن الطاعة و قبح المخالفة، لايكون علة تامة لتحريک العبد نحو الطاعة حتى يكون جعل الحكم الشرعى بداعى تاكيده يكون لغواً بل بنحو الاقتضاء، و حينئذ فلامانع من ضمّ داع آخر اليه لتاكيده حتى يصير المجموع علة تامّة له.

و ان شئت قلت ان الأمر بالطاعة يرجع الى الامر بالصلاة بعنوان ثانوى و هو عنوان الطاعة، و الامر الاول تعلق بذات الصلاة بعنوانها الاولى، و على هذا فالأمر بالطاعة ان كان ارشادياً، فهو ارشاد الى حكم العقل فحسب و لاقيمة له اصلا، و تمام القيمة انما هو بحكم العقل، و ان كان مولوياً، فالغرض من ورائه ايجاد الداعى الجديد فى نفس المكلف و تحريكه نحو طاعة المولى، و نتيجة ذلک هى ان المكلف كمايستحق المثوبة على امتثال الامر الاول و العقوبة على مخالفته،

کـذلک یسـتحق المثوبـة علی امتثال الامر الثانی و العقوبـة علی مخالفته، وکلا الامتثالین یحصل باتیان الصـلاة بقصد القربة و الخلوص و باسمها الخاص و عنوانها المخصوص، و من الواضح ان حکم العقل بلزوم الطاعة و حسنها و حرمة المخالفة و قبحها، یتاکد بایجاد الداعی الثانی فی نفس المکلف، إذ فرق بین ان یکون منشأه امر واحد او أمرین، عقوبة واحدة او عقوبتین او عقوبة واحدة شدیدة،

الی هنـا قـد وصـلنا الی هـذه النتیجـة و هی ان الامر الاول یکشف عن اصل وجود المصـلحة فی الصـلاة مثلا، و الامر الثانی یکشف عن اهتمام المولی بها و انها بدرجـة لایرضـی الشارع بتفویتها اصـلا، فکذلک لامانع من ان یکون الامر بالطاعة امراً مولویا و کذلک النهی عن المعصـیة، و لافرق فی ذلک بین ان یکون حکم العقل بالحسن والقبح فی المرتبة السابقة علی الاحکام الشرعیة او فی طولها، کما ان جعل الوجوب المولوی علی طبق حکم العقـل بـالحسن و الحرمـة علی طبق حکمه بالقبـح، لایکون لغواً فی المرتبـة الاولی کـذلک فی المرتبة الثانیـة، فانه یکشف عن اهتمام المولی باکثر و اکبر مما یتطلبه حکم العقل، فانه باعمال مولویته اوجـد فی نفس المکلف داع جدیـد، فلهذا لایکون لغواً.

کلام النائینی قدّس سرّه فی عدم استکشاف حرمة التجرّی من قاعدة الملازمة

و اما المحقق النائینی (ره)، فقد ذکر انه لایمکن اسـتکشاف حرمة التجرّی من قاعدة الملازمة بین الحکم الشرعی و الحکم العقلی العملی، و قـد افاد فی وجه ذلک ان حرمـة التجرّی اذا فرض انها مستکشـفه من القاعدة، فلایخلو من ان تکون مدلول نفس الخطابات الاولولیة و انها تشمل التجری و تدل عل حرمته من الاول، مثلا خطاب لاتشرب الخمر یشمل من البدایة شرب الخمر، الخیالی

الاعتقادی، کما یشمل شرب الخمر الواقعی و یدل علی حرمته، غایة الامر ان فی شرب الخمر الخیالی تجریاً و فی الواقعی معصیة.(1)

و علیه فتارة نفرض ان الخطاب الثانی مخصوص بموارد التجری و اخری نفرض شموله لموارد التجری و العصیان معاً، فاذن التصورات فی المسألة ثلاثة و کلها باطلة و لا واقع موضوعی لها،

التصورات فی المسألة

اما التصور الاول فلان المفروض ان حرمة الفعل المتجری به معلولا لقبح التجری و ناشئة منه، و قبحه ناشیء من وصول حرمة شرب الخمر الواقعی فیکون متأخراً عن وصولها رتبة، لما تقدم من ان قبح التجری و حسن الانقیاد واقع فی سلسلة معلولات الاحکام الشرعیة و فی طولها لا فی سلسلة عللها، فاذن کیف یمکن الجمع بین حرمة التجری و الحرمة الواقعیة فی خطاب واحد مع ان الاولی متاخرة عن الثانیة برتبتین، مثلا لاتشرب الخمر، یکون مدلوله حرمة شربها، و حرمة التجری متاخرة عنها بواسطة تأخرها عن قبحه الناشیء من وصول هذه الحرمة، و لایعقل اخذها فی مدلوله، لاستلزام ذلک أخذ المتأخر مع المتقدم فی مدلول خطاب واحد وهولا یمکن.

و اما التصور الثانی، فلانه لایمکن جعل الحرمة للتجری، لاستحالة وصولها الی المتجری، لانه یتوقف علی التفاته الی انه متجری مع انه غیر ملتفت الی ذلک، بل یری ان قطعه مطابق للواقع، و فی مثل ذلک لایمکن الجعل، لان الفرض من وراءه ایجاد الداعی فی نفس المکلف، و اذا استحال ایجاده فی نفسه، استحال جعله ایضا لانه لغو و بلافائدة، و علی هذا فجعل الحرمة للتجری مستحیل، لانها غیر قابلة للوصول الی المکلف و الداعویة.

1- (1) . اجود التقریرات ج 2، ص 26.

و اما التصور الثالث فلان جعل الحرمة للجامع بين التجرى والمعصية و ان كان ممكناً فى الواقع، باعتبار ان النسبة بين حرمة شرب الخمر و بين حرمة شرب مقطوع الخمرية عموم من وجه، و لامانع من جعل حكمين متماثلين لعنوانين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، كجعل وجوب اكرام عالم و وجوب اكرام هاشمى مثلا، غاية الامر ان الحكم فى مورد الاجتماع واحد على اساس وحدة الملاک فيه، و لكن هذا الحكم الواحد فى مورد الاجتماع اقوى و اشدّ، باعتبار ان ملاک احدهما فيه يندک فى ملاک الآخر فيصبحان ملاکا واحداً أقوى و اشدّ فيه مما كان كل منهما عليه فى مورد الافتراق، و اما بنظر القاطع، فالنسبة بينهما عموم مطلق، على اساس ان القاطع لايحتمل ان لا يكون قطعه مطابقا للواقع و إلاّ 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 لايتصور بين العام و الخاص و المطلق و المقيد، لاستلزام ذلک اجتماع الحكمين المتماثلين فى مورد الاجتماع و الالتقاء، هذا و للمناقشة فى جميع هذه التصورات مجال.

المناقشة فى جميع التصورات

اما التصور الاول، فلانه مبنى على الخلط بين الاحكام الشرعيّة فى مرتبة الجعل و بينها فى مرتبة المجعول و هى مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعة فى الخارج، اما فى مرتبة الجعل، فلان الاحكام الشرعية توجد فيها بتمام حصصها و افرادها فى آن واحد و هو آن الجعل، و لهذا لايتصور بينها فى هذه المرتبة تقدم و تأخر و حدوث و بقاء، لان الجميع موجودة فى عرض واحد بوجود اعتبارى فى الخارج فى هذه المرتبة، و امّا فى مرتبة المجعول وهى مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه فيكون هناک حدوث و بقاء و تقدم و تأخر فى الوجود الخارجى، بل فى هذه المرتبة قديكون موضوع حكم معلولاً لموضوع حكم آخر، و من هنا قلنا

ان الاشـكال فی شـمول دلیل الحجیّة للأخبار مع الواسطة مبنی علی الخلط بین عالم الجعل و عالم المجعول، فانّ دلیل الحجیة یدل علی جعل الحجیّـة لجمیع افراد اخبار الثقة من المحققة و المقّدرة الی یوم القیامة فی آن واحد و هو آن الجعل و الاعتبار فلاتقدم و لاتأخر فیه و لاالحدوث و البقاء، لان تمام الحصـص و الافراد الی یوم القیامه موجودة بوجود جعلی اعتباری فی عرض واحد فی هذا العالم، و لافرق فیه بین الاخبار مع الواسـطة و الاخبار بدون الواسطة، لان التقدم و التأخر بین الاخبار مع الواسطة، انما هو فی عالم المجعول و هو عالم فعلیة الحکم بفعلیـة موضوعه فی الخارج، و اما فی عالم الجعل، فلاتقـدم و لاتأخر، لان الحجیـة فی هذا العالم مجعولة لاخبار الثقة کافة فی آن واحـد و هی تشـمل فی ذلـک الآـن، و لهـذا لایتصور بینها فی هـذا العالم حـدوث و بقاء تمام انواع اخبار الثقه و اصـنافها مع الواسـطة و بلاواسـطة المحققة و المقدرة الی یوم القیامة فی ذلک الآن، و لهذا لایتصور بینها فی هذاالعالم حدوث و بقاء، و انما یتصور ذلک فی مرتبة الفعلیـة و الانطباق و هی مرتبـة فعلیتها بفعلیـة موضوعها فی الخارج، و لـذلک لایتصور هذا الاشـکال فی الاخبار مع الواسـطة فی مرحلة الجعل، لان الملحوظ فیها عنوان الجامع و هو عنوان اخبار الثقة و عنوان الواسـطة غیر ملحوظ فیها، و انما یتصور ذلک فی مرحلة الفعلیة و الانطباق، و حیث ان جعل الحجیّة لاخبار الثقة یکون بنحو القضـیّة الحقیقیة، فلا أساس لهذا الاشکال و لااصل له، و علی هذا فلامانع من الجمع بین حرمـة شـرب الخمر الاعتقادی و حرمـة شـرب الخمر الواقعی فی دلیل واحـد فی مرحلـة الجعل، بان یکون المأخوذ فی لسان الـدلیل عنوان شـرب الخمر المعلوم، و الحرمـة مجعولـة له فی آن واحـد و هو آن الجعل، و التقـدم و التأخر انما هو فی مرحلـة الفعلیـة و الانطباق الخارجی لافی مرحلة الجعل، فاذن لامانع

من شمول دليل واحد لكلتا الحرمتين معا فی مرحلة الجعل.

واما التصور الثانی: فقد تقدم جوابه و ملخصّه، هو انه لامانع من جعل الحرمة بدليل خاص للتّجرّی و لايكون لغواً، لانّها قابلة للوصول و التنجزّ فی غير موارد القطع، كما فی موارد الامارات المعتبرة او الاصول العملية المنجزة لفرض ان التجرّی غير مختصّ بموارد القطع، فاذن لايكون جعلها لغواً غاية الامرانها غير قابلة للتنجّز فی موارد القطع بها لامطلقا.

واما التصور الثالث: فيرد عليه اولا، ان اجتماع المثلين فی موضوع واحد انما يستحيل فی الامور التكوينيّة الخارجية كالبياض و السواد و نحوهما، و اما فی الامور الاعتبارية التی لا واقع موضوعی لها ماعدا وجودها فی عالم الاعتبار و الذهن، فلامانع من اجتماع المثلين فی موضوع واحد كاجتماع و جوبين اوحر متين او نحوهما بما هما اعتباران، و من هنا لامانع من جعل وجوبين او وجوب و حرمة لموضوع واحد بما هما امران اعتباريان، و لايلزم من ذلک محذور اجتماع المثلين فی الاول و الضدّين فی الثانی، هذا كله فی مرحلة الاعتبار و الجعل و اما فی مرحلة المبادی، فهل يلزم اجتماع المثلين فی هذه المرحلة على الاول والضدين على الثانی؟

اجتماع المثلين فی موضوع واحد

و الجواب انه، لايلزم على الاول اجتماع مثلين فی شیء واحد، لان المبادی و ان كانت من الامور الواقعيّة، الاّ ان ملاكين متماثلين منها اذا اجتمعا فی شیء واحد، فبطبيعة الحال يندک احدهما فی الآخر فيه و لايبقى كل واحد منهما بحدّه الوجودی الخاص، و عليه ففی مورد الاجتماع يصبح الملاكان بعد الاندكاک ملاكاً واحداً أهمّ و أقوى من كل منهما فی نفسه، هذا نظير اجتماع بياضين فی شیء

واحـد فانه يوجب انـدكاك احـدهما فى الاخر فأصـبحا بياضاً واحـداً أقوى و أشـدّ من كل منهما بحدّه الوجودى، و عليه فاسـتحالة اجتماع المثلين فى شىء واحد مبنى على اجتماع كل منهما مع الاخر بحدّه الوجودى الخاص.

و اما على الثانى فيلزم اجتماع ضـدّين من مرحلـة المبادى، لانّ الوجوب لايجتمع مع الحرمـة فى شـى واحـد فى هـذه المرحلة اى مرحلة المبـادى، من جهـة اسـتحالة كون شـى واحـد مشـتملا على مبـادى الوجوب و الحرمـة معـاً، او فقل ان مبادى الوجوب مضادة مع مبادى الحرمة، فيسـتحيل ان تجتمعا فى شـىء واحد كالمحبوبية مع المبغوضـية و الارادة مع الكراهة و المصـلحة مع المفسدة، ضـرورة ان شـيئا واحداً يستحيل ان يكون محبوباً و مبغوضا معاً و مراداً و مكروهاً كذلک و مشتملا على مصلحة و مفسدة.

و الخلاصـة انه لايمكن اجتماع الوجوب مع الحرمـة فى شـى واحـد لا فى مرحلـة المبادى و لا فى مرحلة الامتثال، و اما اجتماع حكمين متماثلين فى شـيواحد كالوجوبين او التحريمين، فلامانع منه لا فى مرحلـة الجعل و لا فى مرحلـة المبادى و لا فى مرحلة الامتثال، 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 ذلک و تسـليم ان اجتماع المثلين محال حتى فى الامور الاعتباريـة، الا ان هذا مبنى على ان يكون متعلق الحرمة فى مسألـة التجرّى شـرب مقطوع الخمريـة، فعندئذ يلزم محذور اجتماع المثلين فى مورد الاجتماع و الالتقاء بنظر القاطع لامطلقا، و لكن قدتقدم ان ذلک المبنى غير صحيح، فان متعلق

الحرمـة فی مسألة التجرّی هو شـرب الخمر المنجز، سواءً أکان تنجزها بالقطع الوجدانی ام بالامارة المعتبرة ام بالاصول العلمیة، لمامّر من ان مسألة التجرّی لاتختص بموارد القطع الوجدانی، بالخلاف، و علیه فالنسـبة بین شـرب الخمر وا قعاً و بین شـرب الخمر المنجز عموم من وجه، فلامانع حینئذ من جعل الحرمة لکلا العنوانین و لایلزم محذور اجتماع المثلین حتی بنظر المکلف.

و ثالثاً: مع الاغماض عن ذلک ایضاً و تسـلیم ان متعلق حرمة التجرّی شـرب مقطوع الخمریّة، فمع ذلک لایلزم اجتماع المثلین حتی بنظر القاطع، و ذلک لان القاطع ملتفت الی ان النسبة بین الخمر الواقعی و بین مقطوع الخمریّة عموم من وجه، لان کلّ فرد یعلم ان القطع دائماً لایکون مطابقا للواقع، بل قـد یکون مطابقا له و قدیکون مخالفاً، و مع الالتفات الی ذلک لامانع من جعل حکمین متماثلین لهما، و لایلزم اجتماع المثلین حینئذ حتی بنظر القاطع.

و لکن هـذا الاشـکال غیرصـحیح، لان القاطع و ان کان یعلم بان النسـبة بینهما عموم من وجه، الاّ ان ذلک انما هو بالنسـبة الی غیره، و اما بالنسـبة الی نفسه، فهو یری ان قطعه مطابق للواقع جزما، و علیه فیلزم اجتماع المثلین بنظره، لانه لایتحتمل عـدم مطابقة قطعه للواقع و لو با حتمال ضعیف کواحد فی الألف،

مناقشة السید الأستاذ فی التصور الثالث

ثم ان السید الاستاذ (ره) قد أورد علی التصور الثالث بوجهین:

الاـول: انه یمکن دفع محـذور اجتمـاع المثلین بنظر القاطع بان حرمـة الخمر الواقعی لم تصل الی القاطع، فان الواصل الیه حرمـة مقطوع الخمریّة فحسب، فاذن لایکون هناک حکمان متماثلان، ضرورة انه لاتنافی بین الحکم الواصل و الحکم غیرالواصل و لاتماثل بینهما.

ص:124

الثانی: انه لامانع من جعل حکمین لشیئین کانت النسبة بینهما عموماً من وجه، و مثّل لذلک بنذر الصلاة فی المسجد او فی الجماعة او فی الحرم الشریف، فان النسبة بین الصلاة الواجبة و الصلاة المنذورة عموم مطلق، فمع ذلک اجتمع فی الصلاة المنذورة و جوبان، وجوب للصلاة بعنوانها الاولی و وجوب لها بعنوان ثانوی و هو عنوان المنذور، و علیه فالصلاة فی المسجد او فی الجماعة محکومة بوجوبین الاول الوجوب الأولی و الثانی الوجوب الثانوی هذا.(1) و فی کلا الوجهین نظر اما الوجه الاول فهو غریب من مثل السید الاستاذ (ره)، بداهة انه لایمکن تصویر عدم وصول الحرمة الواقعیة الی القاطع بها، فانه مع القطع بان هذا المایع خمرو القطع بان شربه محرم شرعاً، کیف یمکن افتراض عدم وصول حرمتها الیه، فهل هناک وصول اقوی و اظهر من القطع الوجدانی؟ هذا اضافة الی ان وصول حرمة التجرّی متوقف علی وصول الحرمة الواقعیة، علی اساس ان حرمة التجری ناشئة عن قبحه وهونا شی عن وصول الحرمة الواقعیة، فاذن لایعقل وصول حرمة التجرّی الی المکلف بدون وصول حرمة الخمرالواقعی فالصحیح هو ماذکرناه من الاشکال علی هذاالتصوّر.

و امّا الوجه الثانی فلان ماذکره (ره) من المثال و ان کانت النسبة بینهما عموماً مطلقاً، الاّ انّه مع ذلک لایلزم اجتماع المثلین فی مورد الاجتماع، لان الوجوب المتعلق بطبیعی الصلاة لایسری الی افرادها و حصصها فی الخارج، و علی هذا فالصلاة فی الجماعة او المسجد او الحرم الشریف حصة من طبیعی الصلاة الواجبة و لایسری الوجوب من الطبیعی الیها، فاذن لایجتمع فیهاوجوبان:

1- (1) . مصباح الاصول، ج 7، ص 27.

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

بقی هنا امران:

ما ذکره المحقق النائینی قدّس سرّه فیما لو کان التجرّی ثابتا بدلیل آخر

الاول: ان ماذکره المحقق النائینی (ره) (من ان حرمة التجری اذا کانت ثابتة بدلیل آخر و کان ذلک الدلیل یشمل المتجری و العاصی معاً، لزم اجتماع المثلین بنظر القاطع) لایتم، اما بالنسبة الی حرمة التجری و حرمة الواقع، فالأمر و ان کان کذالک، فان القاطع یری اجتماع الحکمین المتماثلین الواقع باعتبار ان القاطع یری الواقع لاـقطعه، فیلزم حینئذ اجتماع المثلین فیه، لأن معنی شمول الدلیل المذکور العاصی و المتجّری معاً، ان شرب الخمر الواقعی محکوم بحرمتین فی الواقع:

الاولی: الحرمة الثابتة له بمقتضی ادلة حرمة شرب الخمر من الکتاب والسنة.

الثانیة: الحرمة الثابتة له بالدلیل الآخر الشامل للمتجرّی و العاصی معا، فاذن یلزم اجتماع المثلین فی شرب الخمر فی الواقع و هو محال.

هذا اضافة الی ان جعل الحرمة لشرب الخمر مرة ثانیة بالدلیل الآخر لغو و بلافائدة، و علی هذا فلو کان هناک دلیل علی حرمة التجرّی، فلامحالة یکون مختصاً به و لا یمکن شموله للعاصی.

و دعوی انه لا مانع من ان یکون شرب الخمر محرماً بالدلیل الاولی بعنوانه الواقعی و بالدلیل الثانوی بعنوانه العرضی و هو کونه مصداقاً للظلم و الهتک، کما ان الفعل المتجرّی به محرم بهذا العنوان.

مدفوعة بان معنى عموم ذلک الدليل للمتجرّى و العاصى معاً انه يدل على حرمة شرب الخمر بعنوان اولى و على حرمة الفعل المتجرّى به بعنوان ثانوى و هو كونه مصداقا للظلم و الهتک فاذن بطبيعة الحال يلزم اجتماع المثلين فى الواقع لا بنظر القاطع فحسب، و عندئذ فان قلنابان اجتماع المثلين محال، استحال عموم ذلک الدليل، و ان قلنا بانه لاموضوع لاجتماع المثلين فى الامور الاعتبارية، فلامانع من عموم هذالدليل من هذه الناحية بل لاشبهة فى وقوع ذلک، كما اذا أمر المولى باكرام العلماء ثم امر باكرام العلماء العدول، و بنينا فى مثل ذلک على عدم حمل المطلق على المقيّد رغم ان النسبة بينهما عموم مطلق، فلوكان اجتماع المثلين مستحيلاً حتى فى الامور الاعتبارية، استحال اجتماع و جوبين متماثلين فى اكرام العلماء العدول، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى انه يرد على هذا التصور نفس ما اورده (ره) من الاشكال على التصوّر الاول و هو لزوم الجمع بين المتأخر و المتقدم فى دليل واحد و هو لا يمكن، هذا اضافة الى ان الحكم الشرعى اذا كان مستفاداً من قاعدة الملازمة، فالدليل عليه نفس القاعدة و هى دليل لبّى، و لا يلزم ان يكون الحكم الشرعى المستفاد من هذه القاعدة مدلولاً للخطاب الاولى او الثانوى.

الامر الثانى: انه قد ظهر مما تقدّم ان قاعدة الملازمة بين الحكم الشرعى و الحكم العقلى بالحسن و القبح غير ثابتة كبرويّة، و الاّ فلا مانع من تطبيقها على مسألة التجرّى، و ماذكره المحقق النائينى و السيّد الاستاذ (قدس سرهما) من الموانع للتطبيق لا يصلح للمانعية.

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

الملازمة بين حكم الشرع و حكم العقل النظرى، فهل تنطبق على مسألة التجرّى اولا؟

هل تنطبق قاعدة الملازمة بين حكم الشرع و العقل النظرى على مسألة التجرى

و قـد يجاب عن ذلک بانه لا مانع من انطباقها عليها، باعتبار ان الفعل المتجرّى به معنون بعنوان ذى مفسدة ملزمة و هو عنوان هتک المولى و تفويت حقه، لان انطباق هـذا العنوان كما يكون منشأ لاتصافه با لقبح كذلک يكون منشأ لاتصافه بالحرمة، و عليه فحرمة الفعل المتجرّى به مستكشـفة من ادراک العقـل وجود مفسـدة ملزمـة فيه، فـاذا ادرک العقـل وجودها فيه، حكم الشارع بحرمته على اساس ثبوت كبرى فى المرتبـة السابقة و هى ان الاحكام الشـرعية تابعة للملاكات و المبادى الواقعية التى هى حقيقتها و روحها فى الواقع و الا فالاعتبار بلا روح لاقيمة له.

ولكن هـذا الجواب غير صـحيح نقضاً و حلاً، اما نقضاً فلان هـذا العنوان المبغوض و هو عنوان هتک المولى و تفويت حقّه الذى هو ظلم، كما ينطبق على التجرّى كذلک ينطبق على المعصـية، فاذا كان انطباق هذا العنوان سـبباً للحرمة شـرعاً، فلازم ذلک حرمة المعصية ايضا و هو كماترى، و اما حلاً فلما ذكرناه سابقا من ان موضوع حق الطاعة للمولى على العبد هو احراز التكليف و تنجّزه بنظر المكلف لا التكليف بوجوده الواقعى، فاذا قطع المكلف بان هذا المايع خمر، و حينئذٍ فاذا قام بشـربه عامدً املتفتاً الى الحكم الشرعى، ترتب عليه عنوان الظلم و الهتک و لكن مجرد اتصافه بهـذا العنوان لا يصـلح ان يكون منشاءً لجعل حرمة اخرى، باعتبار ان اتصافه بهذا العنوان القبيح معلول لثبوت حق الطاعة للمولى فى المرتبة السابقة، نعم اذا كان هناک ملاک آخر قائماً به فى عرض الملاک الاول

فلا مانع من الحكم بحرمته، على اساس ذلک الملاک، و على الجملة فاتصاف فعل العاصی و المتجرّی بعنوان قبیح ذی مفسدة کالظلم و التعدّی على المولى و تفویت حقّه و هو حق الطاعة انما هو من آثار تمرد العبد و مخالفته للمولى بارتکاب الحرام الواصل و المنجز علیه واقعاً او اعتقاداً، وحیث ان هذا الاتصاف فی طول مخالفة المولى و مفسدة الواقع، فلهذا لا یکشف عن حرمة اخرى، لان الکشف عنها منوط بالکشف عن ملاک آخر فی عرض الملاک الاول، و دعوى ان هذا العنوان حیث انه عنوان ذو مفسدة، فیصلح ان یکون کاشفاً عن حرمته.

مدفوعة بان هذه المفسدة حیث انها معلولة للمفسدة الواقعیّة القائمة بالفعل بعنوان اولی، فلا تصلح ان تکون کاشفة عن حرمة الفعل بهذا العنوان المذکور، لانها لغو و لایترتب علیها اثر، فلهذا لایمکن ان تکون کاشفة عن جعلها و الاّ لزم جعول غیر المتناهیة و هو کماترى.

هذا اضافة الى ان ثبوت الحرمة للفعل بهذا العنوان بحاجة الى ملاک مبرّرله و فائدة مترتبة علیه، و الملاک المبرر هو الملاک المترتب على الفعل بهذا العنوان فی عرض الملاک الاول المترتب على الفعل بعنوان اولی، بمعنى انه لایکون معلولاً له، نعم لو کانت هناک قرائن تدل على اهتمام المولى بالملاکات الواقعیّة والحفاظ علیها، لأمکن ان یقال ان هذا الاهتمام من المولى یصلح ان یکون مبررا لجعل الحرمة له ثانیاً للتأکید و ایجاد داع ثان للمکلف على تفصیل تقدّم، و اما اذا لم تکن هنا قرائن، فالقاعدة فی نفسها لا تدل على ذلک.

و بکلمة ان جعل الحکم الشرعی المولوی مبنی على احد مبررین:

الاول: ان يكون الغرض من جعله ابراز الملاک الواقعی الذی هو حقیقة الحکم و روحه.

الثانی: ان یکون الغرض من جعله تحدید مرکز حق الطاعة سعةً و ضیقاً، و اما اذا لم یکن شی من هذین المبرّرین، فیکون جعله لغواً و بلا فائدة، و علیه فلا یمکن الجعل فی المقام باحد هذین المبررین، اما الاول فلان الملاک فی المقام معلوم و محرز و هو کون العنوان المذکور مبغوض للمولی و مشتمل علی مفسدة، فاذن لا یمکن ان یکون الجعل بغرض ابراز الملاک.

واما الامر الثانی فلان التکلیف المجعول فی المرتبة السابقة یحدد مرکز حق الطاعة سعةً و ضیقاً، فلا معنی لتحدیده ثانیاً لانه لغو و تحصیل الحاصل.

الی هنا قدتبین انه لا یمکن اثبات حرمة التجرّی شرعاً بقاعدة الملازمة بین حکم الشرع و حکم العقل نظریاً کان ام عملیاً.

الوجه الثالث: دعوی الاجماع من الاصحاب علی حرمة التجرّی، و قد ذکر شیخنا الانصاری (ره) الاجماع فی مسألتین: الاولی ما اذا ظن المکلف ضیق وقت الصلاة و أخرّها عامداً ملتفتاً، فقد عصی و ان انکشف بقاء الوقت.

الثانیة: سلوک الطریق مظنون الخطر او مقطوعه فانّه اذا سلک ذلک الطریق فقد عصی و ان انکشف عدم الخطر فی الواقع.

و الجواب: ما ذکرناه غیر مرة من انه لا یمکن الاعتماد علی الاجماع فی شی من المسائل الفقهیّة کدلیل شرعی، نعم قد یحصل الوثوق و الاطمئنان بثبوت المسألة فی الواقع، و هذا لایرتبط بالاجماع بل هو من جهة ان الاطمئان حجة من ای سبب کان، و قد ذکرنا فی محله ان حجیّة الاجماع منوطة بتوفر أمرین:

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

الثانى: ان يكون هـذا الاجماع و اصـلاً إليهم من زمن المعصومين (عليهم السـلام) يـداً بيد و طبقة بعد طبقة، و لا طريق لنا الى احراز كلا الأمرين معاً ولااحدهما، فلهذا لاأثر لدعوى الاجماع و لا قيمة له.

و من هنـا يظهر حال المسألتين المـذكورتين، هـذا اضافـة الى انّه لا اجماع فى المسألـة الاولى لوجود المخالف فيها، و اما المسألـة الثانية فالظاهر انها مبنيّة على كون الظن مأخوذاً فيها بنحو الموضوعية لا الطريقية، و عليه فيكون العصـيان على القاعدة، بل يكفى احتماله اذا كان الخطر على النفس او العرض او المال.

الوجه الرابع: الروايات التى استدل بها على حرمة التجرّى

الوجه الرابع: الروايات التى اسـتدل بها على حرمة التجرّى، وهى الروايات التى تدل على استحقاق العقوبة على قصد المعصية و نية السّوء، منها النّبوى (المعروف اذا التقى المسـلمان بسـيفهما، فالقاتل و المقتول كلا هما فى النار، قيل هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال (صلى الله عليه و آله) لانه اراد قتل صاحبه)(1) ، ومنها تعليل خلود اهل النار فى النار، بان نيّتهم كانت على التمرّد و العصـيان ابـداً فى الدّنيا لو كانوا مخلّدين فيها، و تعليل خلود اهل الجنة فى الجنة بان نيّتهم كانت على الطاعة ابداً فى الدنيا لو كانوا مخلدين فيها(2) ، و منها غير ذلک.(3)

و تقريب الاسـتدلال بها على حرمـة التّجرى، انها تـدل على ان المتجرّى يسـتحق العقوبـة على قصد المعصـية، لانه فى الواقع لم يرتكب معصية و انّما نواها و

1- (1) . وسائل الشيعة ج 11: ص 113 ب 67 من جهاد العدو ح 1.
2- (2) . و سائل الشيعة ج 1: ص 36 ب 6 من مقدمة العبادات ح 4 و 6 و 7 و 8 و 10.
3- (3) . الكافى ج 2: ص 69 باب النية من كتاب الكفر و الايمان.

أقدم عليها، فاذا اعتقد ان هذا المايع خمر فشربه باختياره و ارادته، فان كان مطابقا للواقع، استحقّ للعقاب على شرب الخمر الواقعى و هو عاص، و ان لم يكن مطابقاً للواقع لم يرتكب معصية غير انه قصدها، و عليه فالمتجرّى لم يفعل المحرم فى الواقع و انما تجرّى بفعله على المولى و قصد معصيته، و هذه الروايات تدل على انه مستحق للعقاب على هذا القصد.

والجواب: اولا ان هذه الروايات باجمعها ضعيفة سنداً، فلا يمكن الاعتماد على شى منها.

و ثانياً: مع الاغماض عن ذلک و تسليم انها تامة من ناحية السند، الاّ انّها لا تدل على حرمة الفعل المتجرّى به، و انما تدل على حرمة قصد المعصية و استحقاق العقوبة عليه، و بين الأمرين بون بعيد.

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

و على هذا فالطائفة الاولى لا تصلح ان تعارض هذه الطائفة، لانّها داخلة فى الروايات المخالفة للسنة، فلا تكون حجة، و مع الإغماض عن ذلک و تسليم ان الطائفة الثانية لم تبلغ من الكثرة حدّ التواتر الاجمالى، تقع المعارضة 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 المعصية و اشتغل ببعض مقدماتها بدون الوصول إليها، و الطائفة الثانية على مجرد قصد المعصية بدون التلبّس ببعض المقدمات.(1)

الطريق الثانى: حمل الطائفة الاولى على من ظل ثابتاً على قصده المعصية و لكن من جهة وجود مانع خارجى لم يتمكن من التلبس بها، و الطائفة الثانية على من ارتدع عن قصده المعصية بنفسه او برادع الهى، و كلا الجمعين غير صحيح، اما الجمع الاول، فلانه ليس من الجمع الدلالى العرّفى 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 التبرّعى ولاقيمة له.

و اما الثانى فقد اختاره السيد الاستاذ (ره) و استشهد عليه بالنبوى المعروف (اذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل و المقتول كلا هما 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 ثابتا عليه، و بعد هذا التقييد تنقلب النسبة بينهما من التباين الى عموم مطلق، لان الطائفة الاولى حينئذ تصبح اخصّ من الطائفة الثانية، فتتقدم عليها تطبيقا لقاعدة حمل المطلق على المقيد.(2)

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

1- (1) . فرائد الاصول: ص 7.

2- (2) . مصباح الاصول ج 2: ص 29.

انقلاب النسبة على تقصيل ذكرناه فى مبحث التعادل و الترجيح، و على هذا الاساس فتخصيص الطائفة الاولى بالنبوى لا يوجب انقلاب النسبة بينهما من التباين الى عموم و خصوص مطلق، بل تظلّ النسبة ثابتة، فاذن تسقط كلتا الطائفتين من جهة المعارضة، فالمرجع هو اصالة البراءة عن الحرمة او استصحاب عدمها. هذا اضافة الى ان النبوى غير تام سنداً، الى هنا قد تبيّن ان الوجوه التى استدل بها على حرمة الفعل المتجرّى به لا يتم شيء منها، فالصحيح انه لا دليل على حرمته شرعا.

ص:134

التنبيه على بعض الأمور

تنبيه:

فيه عدة أمور:

الامر الاول: ان محل الكلام فى مسألة التجرّى انما هو فى مطلق المنجز، سواءً كان متمثلاً فى القطع أم فى الامارات المعتبرة أم فى الاصول العملية، إذ فى كل مورد يتنجز التكليف فيه لعدم وجود مؤمن عنه فيجرى فيه التجرى، فاذا اقدم المكلف فى شرب ما قامت البيّنة على انه خمر او احرز بالاستصحاب خمريّته او كان ذلک مقتضى قاعدة الاشتغال، فلا شبهة فى ان هذا الاقدام منه تجرياً و خروجاً عن ذى الرقية و تفويتاً لحق المولى و هو الطاعة، و لا فرق فى كون هذا الاقدام تجريا بين ان يكون شربه بداعى انه خمرا و برجاء انه ليس بخمر، إذ لا أثر لهذا الرجاء بعد علمه بتنجز حرمته على تقدير ثبوتها فى الواقع وعدم جوازشربه.

الامر الثانى: انه اذا كان هناک مؤمن من العقاب، كما اذا قامت البيّنة على ان المايع الفلانى خل فشربه، ثم بان انه خمر، فلا شبهة فى عدم استحقاقه العقاب، لان البيّنة مانعة عن تنجزها، و كذلک الحال اذا جرت اصالة البراءة عن حرمته او استصاحب بقائه على الحلية، فانها مانعة عن تنجز حرمته على تقدير ثبوتها فى الواقع هذا مما لا كلام فيه، و انما الكلام فيما اذا أقدم المكلف على شرب هذا المايع برجاء انه خمر فى الواقع، فهل هو تجرّى او لا؟

فذكر المحقق النائينى (ره) ان هذا تجرّى فانه خروج عن ذى العبودية و الطاعة، فاذن يترتب عليه ما يترتب على التجرى.

و غير خفى ان ما ذكره المحق النائينى (ره) تام على مسلكه فى باب التجرّى

من ان قبحه فـاعلی لاـ فعلی، فلـذلک لاـ یسـتحق المتجرّی العقـاب، باعتبار ان الفعل المتجرّی به لایکون قبیحاً و لاحراماً، غایـة الامر انه یکشف عن سوء سـریرته و خبث باطنه فقط، او فقل انه لا شـبهة فی ان اقدامه علی شـرب المایع المذکور المشـتبه الحلال ظاهراً برجاء انه حرام فی الواقع، کاشف عن عدم مبالاته بالدین و لاکلام فیه، و انما الکلام فی استحقاقه العقوبة.(1)

و الخلاصـة: ان حق الطاعة غیر ثابت فی الفعل النفسانی و هو الانقیاد و قصد الطاعة و نحوهما، و اما فی الفعل الخارجی و هو شـرب هذا المایع برجاء انه خمر فی الواقع فهو ایضا غیر ثابت، لان شـرب هذا المایع حلال له و لایکون قبیحاً و موضوعاً لحق الطاعة، و مجرد الاتیان به برجاء انه خمر فی الواقع، لایوجب تعنونه بعنوان قبیـح، لان الرجاء النفسـی داع للاتیان به لا انه عنوان له، نعم انه یکشف عن خبث باطنه فقط و قد مرّعدم استحقاق العقوبة علیه و لا علی سائر الافعال النفسانیة کالرجاء النفسی و البناء و ماشاکل ذلک. هذا اضافة الی ان موضوع حق الطاعـة کماتقـدّم احراز التکلیف، سواءً أکان مطابقا للواقع أم لا و هو غیر متحقق فی المقام، لان المحرز فی المقام الحلیة و الاباجة لا الحرمة او الوجوب.

و ان شـئت قلت ان الفعل الذی أقدم علیه لیس بقبیح بل هو مرخص فی الأتیان به و مؤمن من العقاب علیه، غایة الامر ان اقدامه علیه برجاء انه حرام فی الواقع، کـاشف عن عـدم انقیاده لطاعـة المولی و سوءنیته، و من الواضـح ان مجرد ذلک لایوجب العقاب، و قـدمرّ ان الروایات الکثیرة تدل علی ان اللّه تعالی لایعاقب العبد علی قصد المعصیة ما لم تیلبس بها خارجاً.

1- (1) . اجود التقریرات ج 2: ص 30-31.

الامر الثالث: ما ذكره صاحب الفصول (ره) من ان الحسن و القبح يختلفان بالوجوه والاعتبارات، و على هذا فيقع الكسر و الانكسار بين قبح التجرّى و بين المصالح الواقعيّة، و قدتكون المصلحة الواقعية الموجودة فى الفعل المتجرّى به رافعة لقبحه، و قد يكون قبحه أقوى من المصلحة فيه فيقدم عليها، و قد يشتد قبحه كما اذا كان الفعل المتجرى به مكروهاً، و قد يتعدد قبحه كما اذا صادف الحرام فى الواقع، و قدلايكون له مزاحم كما اذا صادف المباح فى الواقع فاذن يختلف قبح التجرّى باختلاف موارده، فان كانت من المباحات فقد ظلّ قبحه بحدّه و لايزيد و لاينقص، و ان كانت من المكروهات فقد اشتد قبحه، و ان كانت من المحرمات فقد تعدد قبحه، و ان كانت من الواجبات يقع التزاحم بين مصلحة الواقع و قبح التجرّى، فلابدّ حينئذ من تقديم الاقوى على غيره.(1)

و الجواب: ان ما ذكرة (ره) مبنى على نقطة خاطئة و هى ان الحسن و القبح امران مجعولان من قبل العقلاء بتبع ما يدركونه من المصالح و المفاسد حفظا للنظام العام و ابقاء للنوع، و لكن قد تقدم ان فرضية ارتباط جعل الحسن و القبح بادراک المصالح و المفاسد فى الواقع لاتنسجم مع الوجدان و البرهان.

اما الاول فمن البديهى ان العقل يدرک وجداناً و بدون أىّ منبه من الخارج قبح الظلم و حسن العدل بقطع النظر عن جعل أىّ جاعل كامكان الممكن و وجوب الواجب و زوجيّة الاربعة و نحوها، و من هنا فالظلم لايكون حسنا مهما ترتبت عليه مصلحة طالما هو ظلم، و العدل لايكون قبيحاً مهما ترتبت عليه مفسدة طالما هو عدل، ضرورة انه لايعقل انفكاک القبح عن الظلم و الحسن عن العدل الاّ باعدام موضوعهما، و لهذا يحكم العقل بقبح التجرى مع انه لامفسدة فى

1- (1) . النصول الغروية: ص 349.

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

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

و اما الثانى فلان المحسوس و المشاهد خارجاً عدم تبعية الحسن و القبح للمصلحة و المفسدة الواقعيتين، و لهذا يحكم العقل بقبح التجرى فيما لامفسدة فى الفعل المتجرى به، بل و ان كانت فيه مصلحة كضرب اليتيم بسبب او آخر، فانه قبيح و ان ترتبت عليه مصلحة كالتأديب او نحوه، و كذلک يحكم العقل بحسن الانقياد فيما لامصلحة فى الفعل المنقاد به، و من هنا لا شبهة فى قبح قتل الانسان متعمداً بغرض استخراج الدواء منه لانقاذ حياة شخصين من الموت او اكثر، مع انه لو لوحظ من زاوية المصلحة و المفسدة، كانت مصلحة قتله أقوى واكبر من مفسدته.

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

اما الاول، فلان المصلحة و المفسدة من الامور الواقعيّة الموجودة فى عالم الخارج و الوجود، بينما الحسن و القبح من الامور الواقعية الثابتة فى لوح الواقع لا فى عالم الوجود، و إلاّ 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 الثانی فلان موضوع المصلحة و المفسدة طبیعی الفعل الجامع بین الحصة الاختیاریة و غیر الاختیاریة، بینما یکون موضوع الحسن و القبح خصوص الحُصّة الاختیاریة، هذا اضافة الی ان اشتمال الفعل علی المصلحة و المفسدة لایناط بالعلم و الالتفات، فانهما مترتبتان علی الفعل بوجوده الواقعی، سواءًأکان الفاعل ملتفتاً الیه أم لا، و هذا بخلاف اتصاف الفعل بالحسن تارة و بالقبح أخری فانه یتوقف علی العلم و الالتفات الی ان صدوره منه یکون بعنوان حسن کضرب الیتیم للتأدیب او القیام للتعظیم، او یکون بعنوان قبیح کضرب الیتیم للأیذاء اولامتحان العصی او غیر ذلک، و بکلمة ان الاشیاء علی ثلاثة انواع.

النوع الاول: ما یقتضی الحسن و القبح ذاتا، بمعنی العلة التامة کالعدل و الظلم فان حسن الاول و قبح الثانی من القضایا الاولیة الفطریة الواقعیة التی هی ثابتة فی لوح الواقع و یدرکها العقل فطرة، ضرورة ان العدل طالما یکون عدلا، فهو حسن و لایمکن التفکیک بینهما و کذلک الظلم، فانه طالما یکون ظلما، فهو قبیح فیستحیل ارتفاعه عنه.

النوع الثانی: ما یقتضی الحسن و القبح ذاتاً، بمعنی الاقتضاء لاالعلّة التامّة کالکذب و الغیبة و نحوهما.

النوع الثالث: ما لایقتضی فی نفسه لاالحسن و لاالقبح کالقیام او الجلوس و السفر و الحضرو ما شاکل ذلک، فان اتصاف هذه الافعال بالحسن تارة والقبح تارة أخری، منوط بقصد الفاعل، فان کان قیامه مثلا بقصد تعظیم مؤمن، اتّصف بالحسن لانطباق عنوان العدل علیه، و ان کان بقصد الاستهزاء لمؤمن، اتّصف

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

و الخلاصة: ان الفعل الذى لايقتضى فى نفسه الحسن و لاالقبح كالقيام مثلا، فاتصافه بالحسن منوط بان يكون صدوره من الفاعل بعنوان تعظيم عالم او مؤمن، و بالقبح منوط بان يكون صدوره منه بعنوان هتک عالم او مؤمن، فعلى الاول ينطبق عليه عنوان العدل، و على الثانى ينطبق عليه عنوان الظلم و هكذا.

الى هنا قداستطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى انه لاصلة بين المسألتين لاذاتاً و لاموضوعاً و لااثرا و لاملاكا، اما ذاتا فلان المصلحة و المفسدة من الامور الواقعية الخارجية، بينما الحسن و القبح من الامور الواقعية الثابتة فى لوح الواقع دون الخارج، و اما موضوعا فلان موضوع المصلحة و المفسدة ذات الفعل الجامع بين الحصة الاختيارية و غيرها، بينما موضوع الحسن و القبح خصوص الحصة الاختيارية.

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

و اما ملاكا، فلان المصلحة و المفسدة بنفسهما ملاک للوجوب و الحرمة، بينما ملاک الحسن و القبح العدل و الظلم، و الاول عبارة عن وضع الشى فى موضعه. والثانى عبارة عن سلب ذى الحق عن حقه، و من هنا اذا أدرک العقل ان هذا العمل مصداق للظلم حكم بقبحه، و اذا أدرک انه مصداق للعدل حكم بحسنه

سواء أدرک المفسـدة فيه على الاـول و المصـلحة فيه على الثـانى أم لا، و ان ادرک ترتب المصـلحة على الاول و المفسـدة على الثانى، فانه طالمـا ينطبق على الاـول عنوان الظلم و على الثـانى عنوان العـدل، يحكم بالقبـح و الحسن، فلاـ يمكن الانفكاک بينهما الا بالتصـرّف فى الموضوع.

و من ذلک يظهر ان المصـلحة الواقعيـة المترتبـة على الفعل المتجرّى به فى الواقع لاتصـلح ان تزاحم قبح التجرى و لايعقل ان يقع بينهما الكسـر و الانكسار لعدم كونهما من سـنخ واحد، ضـرورة ان قبحه يدور مداركونه ظلما على المولى و تفويتاً لحقّه، فانه طالما يكون مصداقا للظلم فهو قبيح، كانت هناک مصلحة فى الواقع او لا.

و امـا التزاحم بين الحسن و القبـح، فهو غير متصوّر، لاـن ملاـک احـدهما غير ملاک الآخر تماما، فلا يمكن فرض اجتماعهما فى موضوع واحد.

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

فيرد عليه اولاـ ان ملاک اسـتحقاق العقوبـة تفويت حق المولى و هو حق الطاعـة، و قدتقـدّم ان موضوع حق الطاعـة احراز التكليف بنظر المكلف، وعليه فملاـک اسـتحقاق العقـاب موجود فى التجرّى فحسب لاـ فى التكليف الواقعى لانه غيرمحرز، و التكليف بوجوده الواقعى ليس موضوعاً لحق الطاعة بل بوجوده العلمى الاحرازى.

و ثانيا: مع الاغماض عن ذلک و تسـليم ان موضوع حق الطاعـة مركب من التكليف الواقعى، فاذن لايسـتحق العقاب اصـلا لاعلى مخالفة الواقع و لا على

التجرى، لان العقاب يـدور مـدار ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد و هو غير ثابت فى المقام، هذا اضافة الى ان الحرمة الواقعية مجهولة بل مغفول عنها، فلايكون منجزة حتى يستحق العقاب على مخالفتها.

فالنتيجة فى نهاية المطاف ان ما ذكره (ره) من ان الجهات الواقعية قدتزاحم جهات الحسن و القبح و يقع الكسـر و الانكسار بينهما، لايرجع الى معنى محصل هذا.

و قداجاب عن ذلک المحقق العراقى (ره) بتقريب:

ان قبـح التجرى حيث انه متـاخر مرتبـة عن الحكم الواقعى، باعتبـار انه فى مرتبـة العصـيان المتاخر عن الحكم الواقعى، فلايعقل التنافى و التزاحم بينهما حتى يقع الكسر و الانكسار.

وفيه اولا ان قبـح التجرّى حيث انه معلول للقطع بالحكم الواقعى، فيكون متأخّراً عنه لاعن نفس الحكم الواقعى، إذ لاموجب لتأخّره عنه لانّ تأخر شـى عن آخر بعد تقارنهما زمناً بحاجة الى ملاک مبررله و لايمكن ان يكون جزافاً، كتقديم العلة على المعلول رتبةً رغم تقارنهما زمناً قضاء لحق العلية، و اما عدم العلة فهو لايتقدم على المعلول مع انه فى مرتبة العلة، لان النقيضـين فى مرتبة واحدة، و فى المقام قبح التجرى و ان كان متأخراً عن القطع بالحكم رتبـةً، باعتبار انه موضوع له، إلاّ انّه لامبرر لتأخّره عن نفس الحكم الواقعى، لانه ليس معلولا له و لامترتباً عليه، فأذن لاموجب لتأخّره عنه.

وثانيا ان هذا التأخر انما هو بتحليل من العقل فى عالم الذهن، و اما فى عالم الخارج الذى هو عالم المزاحمة و الكسر و الانكسار، فلاتاخر و لاتقدّم فالجميع فى ز من واحد، لان قبح التجرى يجتمع مع مصلحة الواجب فى شىء واحد و هو

الفعل المتجرّى به اذا كان فى الواقع واجباً.

و الخلاصة ان ما ذكره المحقق العراقى (ره) فى المقام لوتمّ فلايجدى فى المقام و لايمنع عن وقوع التزاحم و الكسر و الانكسار بين قبح التجرّى و المصلحة، او المفسدة الواقعية لو قلنا بوقوعه بين الجهات الواقعية و بين الحسن و القبح.

ص:143

نتيجة البحث عن حرمة التجرّی عدة نقاط:

الاولی: ان اطلاقات الادلّة الاوّلية من الكتاب و السـنة لاتشـمل المتجری، ودعوی شـمولها له كالعاصی، بتقريب ان متعلق التكليف ارادة المكلف واختياره.

مدفوعـة بانّها مبنيّة علی الخلط بين المراد التكوينی و المراد التشـريعی، فان غرض المولی من التكليف و التشـريع المتعلّق بفعل المكلف، هو ايجاد الـداعی و ارادة فی نفسه تكوينا، لا ان ارادته متعلق التكليف، فانّ متعلق التكليف الذی هو مراد المولی تشـريعاً فعل المكلف، و غرض المولی منه ايجاد الداعی و الارادة فی نفسه تكويناً للبعث و التحريک نحو امتثاله.

الثانية: ان السيد الاستاذ (ره) قد أجاب عن هذه الدعوی تارةً بالنقض و اخری بالحل.

اما الاول فلان لازم هذه الدعوی ان من اعتقد بدخول وقت الصـلاة و صـلی ثم بان ان الوقت غير داخل، صحّ صـلاته علی أساس ان الامر تعلق بالارادة المتعلقه بالصـلاة فی وقتها اعتقاداً و هـذا كما ترى، و لكن قديشـكل فی هذا النقض بان القائل بهذه الدعوی انما يقول بها فی الواجبات المضـيّقة، علی أساس ان التكليف فيها لو كان متعلقا بالارادة المتعلقـة بالواجب بوجوده الواقعی لزم التكليف بغير المقدور، لان ما هو مقـدور ارادته بوجوده الاعتقادی، سواءً أكان مطابقاً للواقع أم لا، بينما هذا المحذور غير لازم فی الواجبات الموسّعة، و لكن تقدم أن هذا الاشكال قابل للمناقشة.

واما الثانی، فلان تبعيّة الاحكام للمصالح و المفاسد فی متعلقاتها، تدل علی انها متعلقة بها بوجودها الواقعی لا الاعتقادی، و قديشـكل بان هذا البيان

وحـده لايكفى فى دفع الاشـكال بل لابـدّ من ضمّ مقدمة اخرى، و هى ان الاحكام الشـرعية متعلقة بالافعال الاختياريّة بوجوداتها الواقعيّة لابالارادة المتعلقة بها.

و فيه ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) يتضمّن هذه المقدمة، لان الاحكام الشرعية اذا كانت تابعة للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها بوجوداتها الواقعيّة، فلامحالة يكون الاحكام الشرعية متعلقة بها كذلک.

الثالثـة: انه لايمكن اثبات حرمـة الفعل المتجرى به بقاعدة الملازمة بين حكم العقل العملى و حكم الشـرع، اما لملازمة بين حكم العقل النظرى و حكم الشرع و ان كانت ثابتة كبرويّة، إلاّ انه لاتوجد لها صغرى فى شى من المسائل الفقهيّة و ابوابها منها المقام.

الرابعـة: ان ما ذكره المحقق الاصـفهانى (ره) من ان قضـية حسن العدل و قبح الظلم من القضايا المشـهورة المجعولة من قبل العقلاء على طبق ما يـدركونه من المصالح و المفاسد للنظام العام، و حيث ان الشارع سـيد العقلاء و رئيسـهم، فاذا حكم العقلاء بحكم بما هم عقلاء، كان الشارع فى طليعتهم، غير تام، فان قضـية حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الواقعية الضـرورية الثابتة فى لوح الواقع و يدركها العقل فطرة و وجداناً كان هناک جاعل أم لا.

الخامسة: ان فى الشارع حيثيتين:

الاولى: حيثيّة انه سيد العقلاء و رئيسهم.

الثانيـة: حيثيّـة انه مبلغ للأحكام الشـرعية الواصـلة إليه بالوحى من اللّه عزوجل، فمن الحيثيّة الاولى انه داخل فيهم و من الحيثيّة الثانية فهو تابع للوحى،

سواءً كانَ موافقاً لحكم العقلاء ام مخالفا له، و من الواضح ان الوحى يدور مدار المصلحة و المفسدة الواقعيتين و لايدور مدار الحسن و القبح العقليين، بداهة ان الشارع لايكون ملزماً بجعل ما يماثل جعل العقلاء، فاذن لاملازمة بين حكم العقل العملى و حكم الشرع.

السادسة: ان القول بان جعل الحكم الشرعى فى موارد الحكم العقلى العملى لغو و جزاف، لكفاية حكم العقل بالحسن و القبح للتحريک و الداعويّة غيرتام، إذ لامانع من هذا الجعل و لايكون لغواً، لانه يوجب ملاكاً جديداً للحسن و القبح و هو حق الطاعة و قبح المعصية، و حينيئذ تتاكد الداعويّة و المسؤولية امام اللّه تعالى فلايكون جعله لغواً.

السابعة: انا لو سلمنا ثبوت الملازمة بين الحكم الشرعى و الحكم العقلى العملى، فلامانع من تطبيقها على المقام، حيث لامحذور فى جعل الحرمة للفعل المتجرّى به، لانها قابلة للوصول و الداعوية فى غير موارد القطع الوجدانى، كما انه لامانع من جعلها للجامع بين التجرى و المعصية و لايستلزم التسلسل المحال، فانه انما يكون محالا فى الامور التكوينيّة الخارجية، و اما فى الامور الاعتبارية التى لاواقع موضوعى لها، فلايكون محالا، لان امرها بيد المعتبر وجوداً و عدماً و لاتتصوّر فيها العلية و المعلولية.

الثامنة: ان المشهور بين الاصوليين ان قاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع خاصة بحكم العقل فى سلسلة علل الاحكام الشرعية، و اما حكم العقل فى سلسلة معلولاتها، فلايكشف عن حكم الشرع، و قدعلل ذلک باللغويّة، و الصحيح انه لايلزم هذا المحذور، لان الشارع اذا رأى مصلحة فى

تأكيد حكم العقل فيها، فلامانع من تأكيده بجعل داع آخر فی ضمن جعل حكم مولوی.

التاسعة: ان ما ذكره المحقق النائينی (ره) من انه لايمكن استكشاف حرمة التجرّی من قاعدة الملازمة بين حكم الشرع و حكم العقل العملی، معللا بانها لايمكن ان تكون مدلولا للخطابات الاولية و لاللدليل الخاص غيرتام، لماتقدم من ان كلا التعليلين غير صحيح.

العاشرة: انه لايمكن تطبيق قاعدة الملازمة بين حكم العقل النظری و حكم الشرع على التجرّی، لان التجرّی على المولى و هتک حرمته و تفويت حقه جميعاً، معلول لثبوت حق الطاعة للمولى فی المرتبة السابقة، و من الواضح انه لايمكن اثبات حق الطاعة للمولى من جديد بتطبيق القاعدة، و هذا لاينافی ما ذكرناه من انه لامانع من جعل الحرمَة المولوية للتجری اذا رأى المولى فيه ملاكالها بدليل خاص، و لكن اثباتها بالقاعدة لايمكن.

الحادية عشر: انه لايمكن الاستدلال على حرمة التجری بالأجماع.

الثانية عشر: الروايات التی استدل بها على حرمة التجری مضافا الى انهاجميعا ضعيفة من ناحية السند، لاتدل على حرمة الفعل المتجرّی به و انما تدل على حرمة قصد المعصية، و لهذا تكون معارضة بروايات اخرى الكثيرة التی تدل على انه لاعقوبة على قصد المعصية ما لم يتلبس بها خارجاً.

الثالثة عشر: ان مسألة التجری لاتختص بالقطع بالوجوب او الحرمة، بل تشمل مطلق المنجز، سواء أكان قطعا ام امارة معتبرة ام اصلا عملياً.

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

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

الخامسـة عشـر: ان ما ذکره صاحب الفصول (ره) من ان الحسن و القبح یختلفان بالوجوه و الاعتبارات، فلذلک بنی (ره) علی وقوع التزاحم بینهما و بین المصالح و المفاسد الواقعیّة، غیر تام علی تفصیل تقدم.

ص:148

اقسام القطع

اشارة

يقع الكلام فيها فی مقامين:

الاول: فی اقسام القطع:

المقام الأول: فی أقسام القطع

اشارة

قد قسم القطع الی القطع الطريقی المحض و القطع الموضوعی.

و نقصد بالاول ما كان طريقا الی الواقع بدون ان يكون له دخل فيه لاجزءً و لاشرطاً، و لافرق فی ذلک بين ان يكون القطع بصغری الحكم الشرعی اوكبراه.

تقسيم الشيخ قدّس سرّه القطع الموضوعی و الرد عليه

و نقصد بالثانی ما كان موضوعاً للحكم كسائر موضوعات الاحكام الشرعية، ثم ان شيخنا الانصاری (ره) قدقسم القطع الموضوعی الی قسمين:

الاول: ماكان مأخوذاً فی موضوع الحكم بنحو الصفتية.

والثانی: مأخوذاً فيه بنحو الطريقيّة و الكاشفيّة.(1)

و تبعه فی ذلک من تأخره من المحققين منهم مدرسة المحقق النائينی (ره)، و قداستدل علی ذلک بوجهين:

الوجه الاول: ان القطع من الصفات الحقيقية ذات الأضافة، و بذلک يمتاز عن سائر الاعراض، فان العرض فی وجوده بحاجة الی موضوع محقق فی الخارج، و لهذا يكون وجود العرض فی نفسه عين وجوده لموضوعه، و اما القطع

1- (1) . فرائد الاصول: ص 4.

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

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: حيثية كونه صفة للنفس كسائر الصفات النفسانية.

الثانية: حيثية كونه طريقا الى الواقع و كاشفاً عنه، فتارة يؤخذ فى موضوع الحكم من الحيثية الاولى و اخرى من الحيثية الثانية هذا.

و للمناقشة فى هذا التقسيم مجال، و ذلک لان العلم بسيط فى النفس و حقيقة واحدة 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 حيثية اخرى و هى الحيثية الصفتية حتى يكون العلم مأخوذاً فى الموضوع من هذه الحيثية، نعم العلم بوصف كونَه حضوراً فى النفس و ظهوراً و كشفاً فيها صفة لها فى مقابل سائر الصفات النفسانية، فالنتيجة انه ليس فى العلم حيثيتيان متباينتان ذاتاً، ضرورة ان له حيثية واحدة 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 الاضافة ليست مقومة للعلم بل ليست من لوازمه، فان العلم ان كان مطابقاً للواقع فالاضافة موجودة و إلاّ فلااضافة، لانها متقوّمة بوجود طرفيها، فاذا لم يكن

1- (1) . اجود التقريرات ج 2: ص 14 و 15.

احد طرفيها موجوداً و هو المعلوم بالعرض فلا اضافة فى البين، و ان اريد بها اضافته الى المعلوم بالذات فهى عين العلم، إذ لافرق بين العلم و المعلوم بالـذات إلاّ بالاعتبار، فان صورة الشـى الحاضـرة فى النفس باعتبار انها حضور و ظهور علم و باعتبار انها قائمـة بالنّفس معلوم، و لهذا تكون اضافته اليه اضافة اشراقيّة لا مقوليّة.

و من هنا يظهر بطلان الوجه الثانى، لما عرفت من انه ليس للعلم حيثيتان متباينتان احداهما حيثيّة الصـفتية و الاخرى حيثية الطريقية، بل له حيثيـة واحدة ذاتاً و هى حيثية الحضور و الظهور فى النفس و الكشف فيها، هذا كله فى العلم الذاتى، و اما العلم الموضوعى، فلا شـبهة فى انه متقوم بالاضافـة الى المعلوم بالعرض، و على هذا فان أريد من اخذ العلم فى الموضوع بنحو الصـفيتة، اخذ لازمه و هو اسـتقرار النفس و سكونها باعتبار ان اليأس احدى الراحتين، فاذا علم الانسان بشـى و انقطع احتمال خلافه، استقرت نفسه و سكنت و اطمأنّت، و من المعلوم ان استقرار النفس و سكونها من لوازم القطع و اليقين.

فيرد عليه اولاـ ان محل الكلام انما هو فى اخـذ العلم فى موضوع الحكم فى مقابل عـدم أخـذه فيه لا فى صـفة اخرى فى النفس التى هى لازمه.

و الخلاصـة ان محل الكلام فى المقام انما هو فى العلم الموضوعى و هو العلم المأخوذ فى موضوع الحكم فى مقابل العلم الطريقى الـذى هو طريق الى الواقع لا فى اخذ ما هو لازم العلم.

و ثانيـاً: ان ذلک خلاف ما هو المفروض فى كلام الشـيخ (ره) و من تبعه من المحققين، لان المفروض و المصـرّح به فى كلامهم ان العلم المأخوذ فى الموضوع على

نحوين، لاـ انه على نحو واحـد، ولا ان المراد من العلم الصـفتى لازمه، و ان اريـد بالعلم المأخوذ فى موضوع الحكم بنحو الصـفتيّة العلم التصوّرى، و من العلم المأخوذ فى موضوعه بنحو الطريقيّة العلم التصديقى.

فيرد عليه اولا، ان العلم التصورى خارج عن محل الكلام، فانّه انما هو فى العلم التصديقى باعتبار ان الآثار مترتبة عليه و هو على قسمين:

1 - طريقى:

2 - موضوعى.

و ثانيـاً: انه لاـفرق بين العلم التصـورى و العلم التصـديقى ذاتـاً، فـان صـورة الشـى الحاضـرة فى النفس ان كـانت مورداً للتصور فهى علم تصورى، و ان كـانت مورداً للتصـديق فهى علم تصـديقى، فـاذن ليس المعلوم بـالعلم التصورى غير المعلوم بالعلم التصـديقى، و ان اريد بالعلم الصفتى العلم الذاتى و بالعلم الطريقى العلم الموضوعى.

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

فالنتيجة فى نهاية الشوط ان ما ذكره شيخنا الأنصارى (ره) من تقسيم العلم الموضوعى الى قسمين و تبعه فيه جماعة من المحققين، لايرجع بالتحليـل الى معنى صـحيح، لما تقـدم من ان العلم بسـيط و عبارة عن نفس الحضور و الظهور فى النفس و صـفة لها و لاتتصور فيه حيثيّة اخرى، فاذا كان العلم مأخوذاً فى موضوع الحكم، كان المأخوذ نفس الحضور و الكشف، و لايتصور أخذه بنحو

آخر و علیه فما ذکره هؤلاء الجماعة من التقسیم لاینطبق علی العلم بما هوعلم هذا.

و غیر خفی ان مرادهم من هـذا التقسـیم هـو انهم ارادوا من العلم الصـفتی المعلوم بالـذات و هو الحضور الـذاتی فی النفس، و من العلم الطریقی اضـافته الی المعلوم بالعرض، و لایبعـد ان یکون ذلک منهم مبنیاً علی ان اضافـة العلم الی المعلوم بالعرض من مقومات العلم، و بانتفائها فلا علم بل جهل مرکب کما نص علیه المحقق صاحب الکفایة (ره)، و الخلاصة ان العلم متقوّم بمطابقته للواقع و إلاّ فهو جهل فی الحقیقة و لیس بعلم هذا.

و لکن الظاهر ان ذلک غیر واقعی، لوضوح الفرق بین قولنا زیـد عالم بان الشـمس تـدور حول الارض مثلا، و لکنه کان قـدأخطأ الواقع و لم یصل إلیه، بمعنی ان علمه غیر مطابق له، و بین قولنا زید جاهل و یؤکد ذلک ثبوت العلم للباری عزوجلّ، فانه نفس المنکشف لاغیره، فاذن یکفی فی صـدق العـالم حضور صورة الشـی فی النفس عنـده سواءً أکـان مطابقـاً للواقع أم لاـ و ان شـئت قلت ان العلم ان لوحظ بما هو انکشـاف فی النفس کان صـفتیا، لان انکشافه فیها ذاتی، وان لوحظ بما هو انکشاف للعالم، کان طریقیاً، لان معنی انکشافه للعالم، انکشاف المعلوم بالعرض له، و علیه فتارةً یؤخذ العلم فی موضوع الحکم بنحو الاول و هو الصفتیة، و اخری بنحو الثانی و هو الکاشفیة و الطریقیّة، و هذا هو المراد من هذا التقسیم، فاذن لااشکال فیه هذا من ناحیة.

تقسیم المحقق الخراسانی قدّس سرّه القطع الموضوعی

و من ناحیة أخری ان المحقق الخراسانی (ره) قدجعل القطع الموضوعی علی اربعة أقسام:

1 – القطع المأخوذ فی موضوع الحکم بنحو الصفتیّة.

2 – و المأخوذ فی موضوع الحکم بنحو الطریقیّة و الکاشفیة، و علی کلا التقدیرین فتارة یکون تمام الموضوع و أخری یکون جزء الموضوع، فتکون الاقسام اربعة.

و قداورد علی هذا التقسیم مدرسة المحقق النائینی (ره) منهم السید الاستاذ (ره) بان أخذ القطع فی موضوع الحکم بنحو الکاشفیة و الطریقیّة لایعقل الاّ ان یکون بنحو جزء الموضوع و جزئه الآخر الواقع، و اما بنحو تمام الموضوع، فهو غیر معقول، لان طریقیّته متقومة بوجود ذی الطریق فی الواقع، و مع فرض عدم وجوده فلا وجود لها، فاذن لایعقل أخذ القطع تمام الموضوع للحکم بنحو الطریقیّة سواءً اکان مطابقاً للواقع أم لا، إذ فی فرض عدم مطابقته للواقع و عدم وجوده لاوجود للطریقیّة و الاضافة، لانها متقومة به ذاتاً و حقیقة أو فقل ان معنی کونه تمام الموضوع بنحو الطریقیّة، انه لادخل للواقع فی الحکم، و معنی کونه مأخذاً بنحو الطریقیّة، ان للواقع دخلاً فیه، فالجمع بین الأمرین جمع بین المتناقضین.

و قد اجیب عن ذلک، بان هذا الاشکال مبنی علی ان یکون مراد المحقق الخراسانی (ره)، من الکاشفیّة، الکاشفیة العرضیه و هی اضافة العلم الی المعلوم بالعرض، و علیه فالاشکال وارد، إذ لایمکن ان تکون هذه الکاشفیّة تمام الموضوع للحکم، فانها متقوّمة بالواقع المکشوف عنه، و مع عدمه فلا کاشفیّة، بل الظاهر ان مراده (ره) من الکاشفیّة، الکاشفیة الذاتیّة و هی اضافته الی المعلوم بالذات، و لامانع من جعلها تمام الموضوع و لایلزم منه محذور التهافت و

التنـاقض، لفرض انها لاتتوقف على وجود المعلوم فى الواقع، فانها موجودة فى النفس و قائمـة بها سواءً أكان لها معلوم و مطابق فى الخارج أم لا هذا.

و فيه انه لايمكن ان يكون مراده (ره) بالكاشفية، الكاشفيّة الذاتيّة دون العرضية، بقرينة انه (ره) قد جعل الكاشفية فى مقابل الصفتيّة، فلو كان المراد منها الكاشـفيّة، الذاتيّة فلا معنى لان يجعلها فى مقابل الصفتيّة بل هى عينها، لان القائل بان العلم قد يؤخذ فى موضوع الحكم بنحو الصـفتيّة و قـد يؤخـذ بنحو الكاشـفيّة و الطريقيّـة، اراد بالاول الكاشـفيّة الذاتية و هى اضافة العلم الى المعلوم بالذات، و بالثانى الكاشـفية العرضـيّة و هى اضافة العلم الى المعلوم بالعرض، و هذا هو مراد صاحب الكفاية (ره) من الكاشـفية، لا الكاشـفيّة بالمعنى الاول، و الاّ فلا معنى لجعلها فى مقابل الصّفتية.(1)

فالنتيجة ان اشـكال مدرسة المحقق النائينى (ره) وارد على صاحب الكفاية (ره)، و من هنا فالصحيح ان يجعل التقسيم ثلاثياً، رباعياً، ثم ان صـاحب الكفايـة (ره) اضاف قسـماً آخر للقطع المأخوذ فى موضوع الحكم بنحو الصـفتيّة، و هو القطع المأخوذ فى موضوع الحكم بما هو صفة للمقطوع به، و هذا تارة يكون تمام الموضوع و أخرى جزء الموضوع.

و فيه انه (ره) ان اراد من المقطـوع به المعلـوم بالـذات فى افـق النفس، فيرد عليه انه ليس قسـماً آخر فى مقابـل القطع المـأخوذ فى موضوع الحكم بنحو الصّفتية، لانه عبارة عن القطع المضاف الى المقطوع بالذات فى افق النفس باضافة اشـراقيّة، إذ خصوصية المقطوع لخصوصية القاطع دخيلة فى موضوع الحكم،

1- (1) . راجع كفاية الاصول: ص 263.

ضرورة ان المـأخوذ فی الموضوع هو القطع الخـاص من حیث الموضوع والمتعلق. و إلاّ لزم ثبوت الحکم عنـد القطع بـأیّ شـی و من أیّ شخص وهوکماتری.

فالنیتجـة کما ان اضافـة العلم الی العالم مأخوذة فی موضوع الحکم کـذلک اضافته الی المعلوم بالذات، و ان اراد به المعلوم بالعرض، فیرد علیه ما تقدّم من انه لایمکن أخذه تارةً تمام الموضوع للحکم و أخری جزء الموضوع له، لمامرّ من انه لایعقل أخذه تمام الموضوع.

نتیجة الأبحاث المتقدمة

نتیجة ما ذکرناه أمور:

الاـول: ان العلم اسم للإِضافـة الی المعلوم بالـذات، و یعبّر عن هـذه الاضافـة تـارةً بالیقین و الجزم و القطع و أخری بالحضور و الظهور و الکشف، و اذا اخذ العلم فی موضوع الحکم، فالمأخوذ فیه هو هذه الأَضافة و لیست فیها حیثیتان متباینتان:

الاولی: حیثیّة کونها صفة.

و الثانیـة حیثیـة کونها طریقاً، بل لها حیثیّة واحدة و هی حیثیّة الکشف الذاتی، و اما اضافته الی المعلوم بالعرض، فهی عرضـیة فلاتکون من مقومات العلم، لانّها قدتکون و قد لاتکون.

الثـانی: ان مرادهم من أخـذ العلم فی موضوع الحکم بنحو الصـفتیّة، هو أخـذ اضـافته الی المعلوم بالـذات، و مراد هم من أخـذه فیه بنحو الطریقیّة، هو اخذ اضافته الی المعلوم بالعرض التی هی لیست من مقومات العلم.

الثالث: ان المراد من اخذ العلم فی موضوع الحکم بنحو الصفتیّة، لیس أخذ لازمه و هو سکون النفس و ثباتها و استقرارها و خروجها

عن الاضطراب و التردّد.

الرابع: ان ما ذكره المحقق الخراسانی (ره) من جعل التقسیم رباعیاً غیر صحیح، لمامرّ من ان اضافة العلم الی المعلوم بالعرض التی یعبر عنها بالکاشفیة والطریقیة لایمکن أخذها تمام الموضوع للحکم، و من هنا فالصحیح هو ثلاثیة الأقسام.

الخامس: ان ما ذکره المحقق صاحب الکفایة (ره) من القسم الخامس للقطع الموضوعی و هو القطع المأخوذ فی موضوع الحکم بما هو صفة للمقطوع به، فقد تقدم انه لیس قسما خامساً بل هو یرجع الی احد اقسام الثلاثة.

المقام الثانی: ان القطع المأخوذ فی موضوع الحکم، فتارةً یکون متمثلاً فی القطع بالموضوع الخارجی و اخری فی القطع بالحکم الشرعی

اشارة

،

اما الاول کما لو أخذ القطع بالخمر فی موضوع حرمة شربها و القطع بالبول فی موضوع نجاسته و القطع بسلامة مجی المسافر من السفر مثلاً فی موضوع وجوب التصدّق و هکذا، فلا اشکال فی امکانه ثبوتا، و لکنه غیر واقع اثباتاً بنحو الکبری الکلیة، و ان نسب الی بعض الاخباریین ان القطع بالبول مأخوذ فی موضوع نجاسته و ان الموضوع هو البول بوجوده العلمی لا الواقعی، و لکن النسبة علی تقدیر صحّتها لا دلیل علیها اصلاً بل الدلیل علی الخلاف موجود.

و اما الثانی و هو اخذ القطع بحکم شرعی فی موضوع حکم آخر، فتارة یکون الحکم الآخر مخالفا للحکم الاول، و اخری مضاداً له، و ثالثة مماثلاً له، و رابعة متحداً معه وجوداً.

اما الاول و هو ان یکون الحکم الآخر مخالفا للحکم الاول، فلا اشکال فی

امکانه ثبوتا، کما اذا قال المولی اذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق بدینار و نحو هذا، نعم وقوع ذلک فی الشریعة المقدسة بحاجة الی دلیل.

واما الثانی و هو ان یکون الحکم الآخر مضاداً للحکم الاول، کما اذا قال المولی اذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت علیک الصلاة، او قال اذا قطعت بحرمة شرب الخمر جازلک شربها و هکذا، فهو مستحیل، و وجه الاستحالة ان غرض المولی من جعل هذا الحکم ان کان جعل الرادع عن طریقیّة القطع و کاشفیته، فقد تقدم انه مستحیل، و ان کان جعل الحکم المولوی المضاد للحکم المقطوع به فهو ایضا کذلک، علی اساس استحالة جعل حکمین متضادین لشی واحد، و هذا لامن جهة وجود المضادة بین الحرمة و الحلیة فی عالم الجعل و الاعتبار، لان المضادة لاتتصور فی هذا العالم، و انما تتصور فی عالم الخارج، بل من جهة وجود المضادة او المناقضة بین مبادیهما، فان حرمة شربها تکشف عن وجود مفسدة ملزمة فیه و حلیة شربها تکشف عن عدم وجود مفسدة فیه کذلک، فاذن الجمع بینهما یستلزم الجمع بین النقیضین فی مرحلة المبادی و هو محال.

و بکلمة ان جعل الحرمة لشرب الخمر لایمکن ان یکون جزافاً و بلامبرر، و المبرر له وجود مفسدة ملزمة فیه، و کذلک جعل الحلیة له، فانه لا محالة یکشف عن عدم وجود مفسدة ملزمة فیه او وجود مصلحة تتطلب اباحته، و علی کلا التقدیرین لایمکن الجمع بینهما فی شی واحد، اما علی الاول، فیلزم اجتماع النقضین فیه فی مرحلة المبادی،

و علی الثانی اجتماع الضدین و کلاهما محال.

فالنتیجة ان هذا الوجه غیر معقول.

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

فقد يقال كما قيل باستحالة ذلک، بدعوى انهما فى مورد الاجتماع لايخلو من ان يكون كل منهما باقياً بحده او تاكد احدهما بالآخر و اتحدا وجوداً و كلاهما محال، اما الاول فيلزم من ذلک اجتماع المثلين فى شى واحد، بتقريب ان الاحكام الشرعية بلحاظ موضوعاتها كالاعراض الخارجية، فكما ان الاعراض الخارجية لا تتحقق الاّ بتحقق موضوعاتها فى الخارج و لايمكن اجتماع عرضيين متماثلين فى موضوع واحد، فكذلک الاحكام الشرعية، فانها كالاعراض لاتحقق الا بتحقق موضوعاتها فيه، فلذلک لايمكن اجتماع حكمين متماثلين فى موضوع واحد.

و اما الثانى فلان تحقق التأكد و الاتحاد بينهما فى مورد الاجتماع انما يكون اذا كان الحكمان المتماثلان فى عرض واحد، كما اذا ورد اكرم كل عالم، و ورد اكرم كل ها شمى، ففى مثل ذلک اذا انطبق كلا العنوانين المذكورين على فرد واحد فى الخارج، كما اذا كان الفرد عالماً و هاشمياً معاً، فبطبيعة الحال يتاكد الوجوبان احدهما بالآخر و اتّحدا، فيكون الوجوب الموكد فى مورد الاجتماع أقوى و آكد 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 الجملة فالحكم الثانى فى المقام حيث انّه متاخر عن الحكم الاول رتبة، باعتبار انه مأخوذ فى موضوعه و الموضوع متقدم رتبة على الحكم، فيستحيل اتحاده معه، و إلاّ لزم محذور تقدم

الشی علی نفسه و بالعکس هذا و لکن کلا الأمرین غیر صحیح.

الامر الاول فلان قیاس الاحکام الشرعیة بالاعراض الخارجیة قیاس مع الفارق، لان الاعراض من الامور الواقعیة الخارجیة، غایة الامر ان وجودها فی الخارج متقوم بوجود موضوعها فیه، و لهذا یقال ان وجودها فی نفسه عین وجودها لموضوعها، و اما الاحکام الشرعیة فهی امور اعتباریة لاواقع موضوعی لها فی الخارج ما عدا وجودها فی عالم الاعتبار و الذهن، و لهذا لاتتصور المضادة و المماثلة بینها، فان المضادة و المماثلة انما تتصوران بین الموجودات التکوینیّة الخارجیة، فلا یعقل اجتماع السواد و البیاض فی موضوع واحد، و اما اجتماع و جوبین او وجوب و حرمة فی شی واحد بما هما امران اعتباریان موجودان فی عالم الاعتبار و الذهن فلا مانع منه، و من هنا تکون المضادّة و المماثلة بین الاحکام الشرعیة، انما هی بلحاظ مبادیها التی هی من الامور الواقعیة لا بلحاظ انفسها.

و دعوی ان المضادة و المماثلة بین الاحکام الشرعیة انما هی فی مرحلة فعلیتها بفعلیة موضوعاتها فی الخارج کما هو الحال فی الاعراض.

مدفوعة بان المراد من فعلیة الاحکام الشرعیة بفعلیة موضوعاتها فی الخارج فعلیة فاعلیتها و محرکیتها لافعلیة نفسها، لاستحالة تحقق الاحکام الشرعیة فی الخارج بتحقق موضوعاتها فیه و الا لکانت خارجیة، و هذا خلف فرض انها اعتباریة لاوجود لها الا فی عالم الاعتبار، ومن هنا تکون فعلیة الأحکام الشرعیة انما هی بنفس جعلها فی عالم الاعتبار لابفعلیة موضوعاتها فی عالم الخارج، لان الفعلی فی هذا العالم انما هو فاعلیتها و محرکیتها

فیه وهی امرتکوینی.

واما الامر الثانی، فلان مجرد کون احـد الحکمین المتماثلین فی طول الاخر رتبـة مع انهما فی زمن واحـد بـدون ان یکون احدهما معلولا للآخر، لایمنع من التأکـد و الاتحاد بینهما، لان التقدم الرتبی الطبیعی لاحدهما علی الآخر مع تقارنهما زمنا، لایمنع من التاکد و الاتحاد بینهمـا خارجـا، لاـن هـذا التقـدم و التأخر انما هو بالتحلیل من العقل فی عالم الرتب لا فی عالم الخارج، و اما فیه فهما متقارنان، فلهـذا لامانع من اتحادهما فیه من هـذه الناحیـة، نعم لو کان التقـدم و التأخر بالعلیة، فلا یمکن الاتحاد بینهما، باعتبار ان المعلول یتولد من العلة فلا یعقل ان یکون متحـدا معها فی الخارج، بان یکونا موجودین بوجود واحـد، و اما اذا کان التقـدم و التأخر بالرتبـة و الطبع لا بالعلیة، فلا مانع من ان یتحـد المتقـدم و المتأخر فی الوجود الخارجی، و حیث ان الحکم الثانی لیس معلولا للحکم الاول و انما هو متأخر عنه رتبـة، فلا مانع من اتحاده معه خارجا من هـذه الناحیـة، نعم لایمکن ذلک من جهـة اخری و هی ان احـدهما موضوع للآخر، فلایمکن ان یکون الموضوع عین الحکم بل لابد من الاختلاف و الاثنینیة بینهما، و الخلاصة ان الطولیة بین شـیئین فی الرتبة مع تعاصر هما زمنا لاتتطلب فی نفسها عدم التاکد و الاتحاد بینهما فی الوجود، و لکن قد تکون هناک جهة اخری تتطلب ذلک، کما اذا کان احدهما علة للآخر او موضوعاً له، فالنتیجه ان کلا الامرین غیر صحیح.

ثم ان للسـید الاسـتاذ (ره) فی المقام کلاما و هو ان الحکمین المتماثلین اذا اجتمعا فی مورد واحـد، ینـدک احدهما فی الآخر فیصـبحان حکماً واحداً موکداً فیه بدون فرق فی ذلک بین ان تکون النسبة بین موضوعی الدلیلین عموماً من

وجه، 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 اعمّ من الثانى، إذ قد يتعلق القطع بحرمة الخمر واقعا و قد لايتعلق بها، بل ذكر (ره) ان النسبة بينها عموم من وجه، إذ قد تكون الخمر موجودة و لاتكون حرمتها متعلقه للقطع، و قد يتعلق القطع بحرمتها و لكنه غير مطابق للواقع، بمعنى ان الخمر غير موجودة، فاذن يكون مورد الاجماع و الا لتقاء الخمر الواقعى التى تعلق القطع بحرمتها، فان كلتا الحرمتين قد اجتمعتا فيها، و عليه فبطبيعة الحال تندک احدا هما فى الاخرى و تصبحان حرمة واحدة موكدة، فاذن يكون مورد الاجتماع محكوماً بحكم واحد اكد و اشد من كل منهما بحدّه.(1)

فالنتيجة انه لامانع من جعل حكمين متماثلين لموضوعين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه بل عموما مطلقا، غاية الامر ان الحكمين فى مورد الاجتماع والالتقاء يندک احدهما فى الآخر و يصبحان حكما واحداً مؤكداً، و لامانع من الالتزام بتوحدهما و تاكدهما فيه، إذ لايعقل بقاء كل منهما فيه بحدّه الخاص المميز، و عليه فلامانع من أخذ القطع بحكم فى موضوع حكم آخر مماثل له هذا.

و لكن للمنا قشة فيه مجالا، و ذلک لانه (ره) ان اراد من تاكد الحكمين المتماثلين فى مورد الاجتماع، تاكدهما فى مرحلة الفعلية.

فيرد عليه انه لاحكم شرعى فى هذه المرحلة و لاوجود له فيها حتى يتاكد احدهما بالآخر، لان الحكم امر اعتبارى لاواقع موضوعى له فى الخارج، و لهذا

1- (1) . مصباح الاصول ح 2: ص 33 32.

لايعقل وجوده فى هـذه المرحلـة و الاّ لكان خارجياً، و هـذا خلف، و قـدمرّ ان المراد من فعليـة الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج، فعلية فاعليته لافعليـة نفسه، وان شـئت قلت ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج، فعلية فاعليته فيه، و مرد هذه الفعلية الى فعلية نسـبته فيه و خروج هذه النسبة من التقدير و الفرض الى التحقيق، و الخروج انما هو بتحقق موضوعه فى الخارج الذى هو أحد طرفى النسبة، مثلا الشارع جعل وجوب الحج على المسـتطيع المقدّر وجوده فى الخارج، و عليه فما دام لايوجد المستطيع فيه، كانت نسبة وجوب الحج إليه تقديريا و فرضـيا، و اذا وجد المستطيع فيه، كانت نسبته اليه تحقيقياً، و حينئذ فتصبح النسبة نسبة حقيقية فتكون مؤثرة، و هذا معنى فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج، و ليس معناها فعلية نفس الحكم و الا لكان الحكم خارجيا و هو كماترى،

فالنتيجـة انه لاـموضوع للتأكـدّ و الاتحـاد فى هـذه المرحلـة بين الحكمين المتماثلين فى مورد الاجتماع، إذ لاوجود لهما فيه حتى ينـدك احـدهما فى الآخر، وان اراد (ره) من الانـدكاك و التاكـد فى مرحلـة الجعل والاعتبار، ففيه انه لايتصور الاندكاك والتأكد بين الجعلين فى هذه المرحلة، على اساس ان الجعل فعل اختيارى للمولى و صادر منه بالارادة و الاختيار مباشرة، فكيف يعقل اتحاد جعل مع جعل آخر، فاذا صـدر من المولى جعلان مسـتقلان، اسـتحال اتحادهما بالاندكاك و صـيرورتهما جعلاً واحداً قهراً، ضـرورة انه خلف فرض كونه فعلاً اختياريا للمولى مباشـرة من جهـة و امراً اعتبارياً من جهـة اخرى، لان الاندكاك و التاكد و العلية و المعلولية لاتتصور فى الامور الاعتبارية التى لاواقع

موضوعی لها فی الخارج غیر وجودها فی عالم الاعتبار و الذهن، و انما تتصور فی الامور الواقعیة الخارجیة.

و الخلاصـة ان الانـدکاک و التأکـد فی مرحلة الجعل غیر متصور، إلاّ ان یکون المراد منه ان الجعل و المجعول فی مورد الاجتماع واحد، بمعنی اخراج مورد الاجتماع عن اطلاق کلا الجعلین و تقیید اطلاق کل منهما بغیر هذا المورد و اختصاصه بجعل مستقل.

و هذا و ان کان ممکنا ثبوتاً، إلاّ انّه غیر محتمل اثباتاً، بداهة ان هناک جعلین کانت النسبة بینهما عموماً من وجه لاجعول ثلاثة.

و اما فی المقام، فهو غیر ممکن ثبوتا، وذلک لانه یتوقف علی تقییـد اطلاق کل من الحکمین المجعولین بغیر مورد الاجتماع و اخراجه عن اطلاقیهما و هو لایمکن، بیان ذلک ان فی المقام قضیتین مجعولیتین:

الاولی: ما دل علی جعل الحرمة للخمر.

الثانیة: ما دل علی جعل الحرمة للخمر المقطوع حرمتها.

و الاولی تشـمل باطلاقها المکلف القاطع بحرمـة الخمر و غیر القاطع بها، والثانیـة تشـمل باطلاقها القطع بحرمـة الخمر سواءً اکان مطابقاً للواقع ام لا، فاذن خروج مورد الاجتماع عن اطلاق هاتین القضـیتین یتوقف علی تقییـد اطلاق الاولی بالخمر التی لایکون المکلف قاطعاً بحرمتها، و معنی ذلک ان الحرمـة مجعولـة لحصـة خاصـة من الخمر و هی الحصّـة المقیّـدة بعـدم القطع بحرمتها، و اما الحصة المقیّدة بالقطع بحرمتها، فهی خارجـة عن اطلاق القضـیة، فیختصّ اطلاقها بموجب هـذا التقیید بالحصة الاولی، و تقیید اطلاق الثانیة بالقطع غیر المطابق

للواقع، و معنى ذلک ان الحرمـة مجعولـة لحصـة خاصـة و هى الحصة المقطوع حرمتها بالقطع غير المطابق للواقع، و اما الحصة المقطوع حرمتهـا بالقطع المطابق للواقع، فهى مورد الاجتماع، باعتبار ان اطلاق القضـية الاولى مقيّـد بعـدم القطع بالحرمـة، و اطلاق الثانيـة مقيد بـالقطع غير المطابق للواقع، فالقطع بالحرمـة المطابق للواقع مورد الاجتماع، و اخراجه عن اطلاق كل منهما معناه تقييـد اطلاق كل منهما بمورد افتراقه و هذا مستحيل.

اما التقييـد الاول، فلانه لايمكن ان يكون موضوع الحرمة الخمر المقيّدة بعدم القطع بحرمتها، بداهة انه لايمكن اخذ الحكم قيداً لموضوعه لاستلزامه توقف الشى على نفسه، لان الحكم يتوقف على موضوعه بتمام قيوده، فلو كان الحكم مأخوذاً فيه، لزم توقف الشى على نفسه و هو محال.

و اما التقييد الثانى، فلان جعل الحرمة للقطع بحرمة الخمر المقيد بعدم كونه مطابقاً للواقع 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 لايمكن احرازه، لان القاطع يرى ان قطعه مطابق للواقع و لايحتمل الخلاف، و الاّ فهو ليس بقاطع و هذا خلف.

و الخلاصة ان القاطع يرى و جدانا ان قطعه مطابق للواقع، و مع احتمال الخلاف لاقطع فضـلاً عن القطع بالخلاف. و عليه فلا يمكن جعل الحكم لموضوع لايمكن وصوله الى المكلف لانّه لغو.

الى هنـا قـد اسـتطعنا ان نخرج بهـذه النتيجـة، و هى ان مـاذكره السـيد الاسـتاذ (ره) من تاكـد احـد الحكمين المتماثلين بالآخر فى مورد الاجتماع و الالتقاء

و اندکاکه به، غیر تام بل غیر معقول لا فی مرحلة الفعلیة و لا فی مرحلة الجعل.

بقی هنا شیء و هو ان السید الاستاذ (ره) قد ذکر ان النسبة بین ما دل علی حرمة شرب الخمر و ما دل علی حرمة شرب الخمر المقطوع حرمته عموم من وجه، و کذلک بین ما دل علی وجوب الصلاة و ما دل علی وجوب الصلاة المقطوع وجوبها، فان مورد الافتراق فی المثال الاول للدلیل الدال علی حرمة شرب الخمر الواقعی، وجود الخمر فی الواقع بدون القطع بحرمة شربها، و مورد الافتراق للدلیل الدال علی حرمة شرب الخمر المقطوع حرمته، حرمة شرب الخمر المقطوع حرمته بالقطع غیر المطابق للواقع، و مورد الاجتماع بینهما حرمة شرب الخمر المقطوع حرمته بالقطع المطابق للواقع، و کذلک الحال فی المثال الثانی(1) هذا.

النسبة بین ما دلّ علی حرمة شرب الخمر و ما دل علی شرب الخمر المقطوع حرمته

و لکن الصحیح ان النسبة بینهما عموم مطلق، (و اما کون النسبة بینهما عموما من وجه، فهو مبنی علی ان یکون القطع بالحرمة تمام الموضوع لاجزئه و جزئه الآخر الواقع) و ذلک لان الظاهر من القطع بحرمة شرب الخمر المأخوذ فی موضوع حرمة مماثلة لها، هو القطع الطریقی أی اضافته الی المقطوع بالعرض لا اضافته الی المقطوع بالذات، لان القطع و ان کان اسماً للأضافة الثانیة دون الاولی، فانها لیست من مقوماته، و اطلاق القطع علیها عنائی لاحقیقی و ان کان شایعاً، و لکن توجد فی المقام قرینة علی ان المراد منه القطع الطریقی و هی ظهور متعلقه فی المقطوع بالعرض، و حمله علی المقطوع بالذات بحاجة الی قرینة، و من هنا لاشبهة فی ظهور الحرمة التی هی متعلق القطع فی الحرمة الواقعیة لاالذاتیة،

1- (1) . مصباح الاصول ج 2: ص 38.

وحملها عليها بحاجة الى قرينة، او فقل ان المقصود هو حرمة الخمر الواقعى لاالذاتى و ان لم تكن خمراً فى الواقع.

هذا اضافة الى انه (ره) قد صرح بان المراد من القطع بالحكم المأخوذ فى موضوع حكم آخر القطع الطريقى أى اضافته الى المعلوم بالعرض، لما تقدّم من ان المراد من القطع الصفتى هو اضافته الى المقطوع بالذات، و من الطريقى هو اضافته الى المقطوع بالعرض، و قد سبق ان القطع الطريقى لايمكن اخذه بنحو تمام الموضوع، فاذا كان مأخوذاً فى موضوع الحكم، فهو مأخوذ فيه بنحو جزء الموضوع لاتمامه و جزؤه الآخر الواقع، فلذلک لاتكون النسبة بينهما عموماً من وجه بل عموماً مطلقاً.

و على هذا الاساس، فقد يقال كما قيل ان جعل حكم آخر مماثل للحكم المقطوع به لغو و جزاف و لا اثر له، مثلا جعل وجوب آخر للصلاة المقطوع وجوبها المماثل له بلا فائدة، و ذلک لان المصلحة القائمة بالصلاة تدعو المولى الى جعل وجوبها المتعلق بذاتها بعنوانها الاولى، فاذن جعل وجوب آخر للصلاة بعنوان المقطوع وجوبها، يكون بلاملاک و مبرر، والقطع بوجوبها حيث انه طريقى اليه، فلا يوجب تعنون الصلاة بعنوان ثانوى ذى مصلحة حتى يكون مبرراً لجعله، نعم اذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فلا مانع من جعل حكم آخر مماثل للحكم الاول، على اساس ان متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، و قد يجتمعان فى مورد، و كذلک الحال اذا كانت النسبة بينهما عموما مطلقا، و لكن متعلق الوجوب الثانى معنوناً بعنوان آخر اخصّ من متعلق الوجوب الاول، كما اذا نذر المكلف الصلاة فى المسجد او الجماعة، فان الوجوب الاول تعلق بالصلاة

بعنوانها الاولی و الثانی تعلق بها بعنوان ثانوی و هو عنوان المنذور، و ما نحن فیه لیس کذلک، فان کلا الوجوبین فیه تعلق بالصلاة، غایة الأمر ان الوجوب الاول تعلّق بها بعنوانها الاولی و الثانی تعلّق بها بعنوان المقطوع وجوبها، و الفرض ان القطع لیس عنواناً للمقطوع هذا.

و لکن الصحیح انه لامانع من جعل الحکم الثانی فی المقام و لایکون لغواً، لانه کاشف عن اهتمام المولی بالحفاظ علی الملاک الواقعی و التأکید علی داعویّته و انه لایرضی بتفویته، فمن اجل ذلک یدرک العقل استحقاق العقوبة و الأدانة بدرجة اکبر علی المخالفة، حیث انه یؤکّد داعویة الامر الاول، و بضمّه الیه تصبح محرکیّته اکبر و أقوی من الاوّل، و من الواضح ان هذا المقدّار یکفی فی صحة جعله و عدم کونه لغواً، و من هنا قد ذکرنا موسّعاً ضمن البحوث السالفة انه لامانع من جعل وجوب الطاعة مولویا و کذلک حرمة المعصیّة و لایکون لغواً، باعتبار انّه کاشف عن اهتمام المولی بالملاک الواقعی و الحفاظ علیه و عدم تفویته علی تفصیل تقدم، هذا من ناحیة.

و من ناحیة اخری قد یقال کما قیل ان هذا البحث یرجع فی الحقیقة الی البحث المتقدم من ابحاث التجرّی، و هو انه هل یمکن جعل خطاب تحریمی او وجوبی یشمل العاصی و المتجری معا او لا؟

و الجواب: ان هذا البحث یختلف عن البحث المتقدم فی امور:

الفرق بین هذا البحث و البحث المتقدم من أبحاث التجرّی

اشارة

الاول: انه لافرق فی هذا البحث بین متعلق الخطاب الاول و متعلق الخطاب الثانی إلاّ فی الاطلاق و التقیید، لانهما واحد ذاتاً، غایة الامر ان الخطاب الاول تعلق به مطلقا و الثانی مشروطاً، فاذا قیل اذا قطعت بوجوب الصلاة و جبت

الصلاة عليک فمتعلق کلاـ الوجوبين الصلاة، غاية الأمر ان الوجوب الاول تعلق بها مطلقا و بعنوانها الاولى، و الوجوب الثانى تعلق بها بشرط القطع بوجوبها الاول، و کذلک فى مثل قولنا اذا قطعت بحرمة شرب الخمر حرم عليک شربها، لان متعلق کلتا الحرمتين شى واحد ذاتاً، غاية الامر ان متعلق الحرمة الاولية الشرب بعنوانه الاولى و متعلق الحرمة الثانية الشرب مقيداً بالقطع بحرمته، بينما فى البحث المتقدّم يکون متعلق الخطاب التحريمى او الوجوبى غير متعلق الخطاب مقطوع الحرمة او الوجوب، لاـن متعلقه مخالفة ذلک الخطاب اى الخطاب الاولى.

الثانى: ان القطع بالحکم المأخوذ فى موضوع حکم مماثل له جزء الموضوع و جزؤه الآخر الواقع، و اما فى البحث المتقدم فالقطع بالحرمة او الوجوب المأخوذ فى موضوع الخطاب التحريمى يکون تمام الموضوع لاجزؤه، و حينئذ فان کان مطابقاً للواقع، کانت مخالفته عصياناً، و ان لم يکن مطابقاً للواقع، کانت مخالفته تجرياً، و على کلا التقديرين مخالفته محرمة بالخطاب التحريمى.

الثالث: ان الخطاب التحريمى فى البحث المتقدّم متمثل فى خطاب واحد يشمل العاصى و المتجرّى معاً.

و اما فى المقام، فيکون الخطاب متعدداً بتعدد متعلقه اطلاقاً و تقييداً لاذاتاً، لان متعلق الخطاب الاول الشى بعنوانه الاولى و متعلق الخطاب الثانى الشى بعنوان المقطوع حرمته او وجوبه، فيکون الخطاب الثانى فى طول الخطاب الاول، و من هنا بنى جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ (ره) على امکان اخذ القطع بحکم فى موضوع حکم آخر مماثل له فى المقام، و على عدم امکان

جعل خطاب تحریمی یشمل المتجرّی و العاصی معاً.

فالنتیجة انه لاصلة بین البحث فی المقام و البحث المتقدّم فی مسألة التجرّی، و الصحیح فی المقام ان یقال انه لامانع من الالتزام بهذه الصورة و هی اخذ القطع بحکم فی موضوع حکم مماثل له، لان اندکاک احدهما فی الآخر و اتحاده معه فی مورد الاجتماع فی مرحلة الفعلیة لاموضوع له، لمامرّ من انه لاحکم فی هذه المرحلة حتی یندک احدهما فی الآخر، و اما فی مرحلة الجعل و الاعتبار فهو مستحیل لسببین:

الاول: ان الاحکام الشرعیة حیث انها امور اعتباریة لاواقع موضوعی لها ماعدا وجودها فی عالم الاعتبار، فلا تتصور فیها الاندکاک و التوحد لا فی عالم الخارج لعدم الوجود لها فیه، و لا فی عالم الاعتبار لاستحالة ان یندک اعتبار فی اعتبار آخر و یتولد منهما اعتبار ثالث، ضرورة ان التولید بالعلیة و السببیة لایتصور إلاّ فی الامور التکوینیّة الخارجیة.

الثانی: انها فعل اختیاری للشارع و صادر منه مباشرة، و علیه ففرض الاندکاک و التولد خلف.

فالنتیجة ان الاندکاک انما یتصور فی الامور التکوینیّة کالاندکاک بین البیاض و السواد و بین الحرارة و البرودة و هکذا، و علی هذا فلابد من الالتزام بالاندکاک فی مرحلة المبادی علی اساس انها من الامور التکوینیّة، لان مبدء کل من الحکمین یندک فی مبدء الآخر فی مورد الاجتماع، فاذا امر المولی باکرام العالم و أمر باکرام الهاشمی، فبطبیعة الحال یکون ملاک وجوب الاکرام فی مورد الاجتماع للدلیلین اکد و اقوی من ملاک وجوبه فی مورد الافتراق لهما.

و بكلمة ان حقيقة الحكم و روحه ملاكه فى مرحلة المبادى، و على هذا فاذا كان هناک شخص مجمعاً لكلا العنوانين الماخوذين فى لسان الـدليلين، فلاـ محالـة يكون فى اكرامه ملاـک كلاـ الوجوبين، و حيث انه لايمكن بقاء كل من الملاكين فيه بحـدّه، فبطبيعـة الحال ينـدک احدهما فى الآخر، فيصبحان ملاكا واحدا أقوى و اكد من ملاک كل من الدليلين فى مورد الافتراق، فاذا قام المكلف باكرام فرد ينطبق عليه عنوان العـالم و الهاشـمى معـاً، فلاـ محالـة تترتب على اكرامه مصـلحة اكرام العالم و مصـلحة اكرام الها شـمى، و حيث ان المصـلحتين متماثلتـان، فلا يمكن اجتماع كل منها مع الأخرى بحـدّها المميز فى شـى واحـد و هو اكرام المجمع، فاذن لامحالـة تنـدک احـداهما فى الاخرى و تصـبحان مصـلحة واحدة اقوى و اكد من كل واحدة منهما بحدها الخاص المميّز، نظير اجتماع بياضين فى موضوع واحد، و اما بالنسبة الى الحكمين بما هما اعتباران، فلا يعقل الاندكاک بينهما، و النكتة فى ذلک ان المعيار فى وحدة المتعلق و تعددّه انما هو فى عالم الاعتبار، و من الواضـح ان المولى فى افق الاعتبار كما اعتبر وجوب اكرام العالم كذلک اعتبر وجوب اكرام الهاشـمى، فالحكم و المتعلق و الموضوع جميعاً موجود فى أفق الاعتبار والجعل بالوجود الاعتبارى بنفس اعتبار المعتبر، فالمتعلق فى هذا الافق متعلق للحكم فيه بالذات و كـذلک الموضوع، غايـة الأمر ان المتعلق فى هـذا الافق مرآة للواقع و فان فيه، و كذلک الحال فى الموضوع، هذا فى مرحلة الجعل، و اما فى مرحلـة المجعول وهى مرحلـة الفعلية و الا نطباق، 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

لکان امراً واقعیاً لا اعتبارياً و هذا خلف، فاذن لايعقل فرض الاتحاد بين الحكمين فی مورد الاجتماع.

و الخلاصة ان الاتحاد بين الجعلين و الاندكاک بينهما فی افق الجعل و الاعتبار غير معقول، لانه خلف فرض كونهما امران اعتباريان من جهة و فعلان اختياريان للجاعل مباشرة من جهة اخری، و اما فی مرحلة الفعلية و الانطباق، فلاوجود للحكم فی هذه المرحلة، لانه لايسری من افق الاعتبار الی افق الخارج، غاية الامر ان متعلق كل منهما ينطبق علی المجمع فی مورد الاجتماع وبذلک يحصل الغرض و يسقط الامر، و علی هذا ففی المقام لامانع من جعل الحرمة لشرب الخمر الواقعی، و جعل الحرمة لشربها شريطة القطع بحرمتها، فانه لاتنافی بينهما فی افق الجعل و الاعتبار، لان متعلق كل منهما فی هذا الافق غير متعلق الآخر فيه، فلا يعقل فيه الاندكاک و الاتحاد فاذن لا اتحاد بينهما فی هذه المرحلة، و اما فی مرحلة الفعلية و الانطباق، فلا حكم حتی يندک احدهما فی الآخر، نعم يندک ملاک احدهما مع ملاک آخر فی مورد الاجتماع، و معنی ذلک ان المفسدة فی مورد الاجتماع اقوی منها فی مورد الافتراق، و من هذا القبيل قولنا:

اذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليک الصلاة، فان متعلق كل منهما فی افق الجعل غير متعلق الآخر، و يستحيل الاتحاد و الاندكاک فی هذا الافق لا فی الحكم و لا فی المتعلق، و اما فی مرحلة الفعلية و الانطباق، فلاحكم حتی يندک احدهما فی الآخر، نعم متعلق كل منهما فی هذه المرحلة ينطبق علی المجمع فی مورد الاجتماع، و لكن المجمع ليس متعلق الحكم بل هو مشتمل علی الملاک الاقوی و الاكد، باعتبار ان الاندكاک و الاتحاد انما هو فيه.

نتيجة البحث

نتيجة البحث عن هذه الصورة أمور:

الاول: انه لامانع من جعل حكم مماثل للحكم المقطوع به لعنوانين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه او عموماً مطلقاً كقولنا: اذا قطعت بوجوب الصيام وجب عليک الصيام، و لايكون لغواً لانّه يؤكد الحكم الاول.

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

الثالث: ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من اندكاک احد الحكمين المتماثلين مع الآخر فى مورد الاجتماع، لايتم لا فى مرحلة الجعل و لا فى مرحلة الفعلية و الانطباق، نعم الاندكاک و الاتحاد فيه انما يكون فى مرحلة المبادى، فان اجتماع ملاكين متماثلين فى شى و احد لايمكن، فلابد من الالتزام بالاندكاک و الاتحادبينهما.

الرابع: ان هذا البحث لايرجع الى البحث المتقدم فى التجرى، و هو انه هل يمكن جعل خطاب تحريمى يشمل المتجرى و العاصى معاً اولا كمامرّ.

الصورة الرابعة: 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 مرتبة واحدة.

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

اما الكلام فى المقام الاول فقد ذكر الاصحاب انه لاشبهة فى استحالة ذلک، و يمكن تقريب الاستحالة بوجهين:

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

و لكن هذا الوجه انما يتمّ فيما اذا كان المأخوذ فى الموضوع العلم الطريقيى اى حيثيّة اضافته الى المعلوم بالعرض، إذ حبينئذ لايمكن ان يكون العلم تمام الموضوع، فلا محالة يكون جزء الموضوع و جزؤه الآخر الحكم، و عليه فيلزم المحذور المذكور، و اما اذا كان المأخوذ فى الموضوع العلم الصفتى اى حيثيّة اضافته الى المعلوم بالذات و كان تمام الموضوع، فلا يلزم هذا المحذور.

و الخلاصة ان هناک ثلاثة فروض:

الفرض الاول: ان يكون المأخوذ فى الموضوع العلم الطريقى.

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

الفرض الثالث: ان يكون المأخوذ العلم الصّفتى و لكن بنحو جزءالموضوع.

اما الفرض الاول، فهو مستحيل، لانه يستلزم كون الحكم موضوعاً لنفسه و كذلک الفرض الثالث، و اما الفرض الثانى فلا مانع منه و لايستلزم أىّ محذور.

الثانى انه يستلزم الدوّر، و هذا هو المعروف و المشهور بين المحقّقين من الاصوليين، بتقريب ان الحكم يتوقّف على العلم من باب توقّف الحكم على

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

و لكن للمناقشة فيه مجالاً و ذلک لان المراد من العلم المأخوذ فى الموضوع ان كان العلم الطريقى، فحيث انه لايمكن ان يكون تمام الموضوع، فلا محالة يكون جزؤه و جزؤه الآخر المعلوم بالعرض و هو الحكم، فحينئذ و انّ كان يلزم محذور تقدّم الشى على نفسه، إلاّ انه ليس من جهة لزوم الدور بل بالذات و مباشرةً، و ان كان المراد منه العلم الصفتى، 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 مباشرةً، فاذن لاوجه لتقريب استحالة ذلک بالدّور، لان الدور انما يكون محالاً من جهة استلزامه تقدّم الشى على نفسه لا فى ذاته، و ان كان تمام الموضوع فلايلزم المحذور المزبور، لان الحكم و ان كان متوقّفاً عليه، إلاّ انّه لايتوقف على الحكم، فاذن لايلزم فى هذا الفرض تقدم الشى على نفسه.

فالنتيجة ان تقريب الاستحالة بالدور غير صحيح فى تمام الفروض الثلاثة، لان الاستحالة فى الفرضين الاولين انما هى من جهة لزوم محذور تقدّم الشى على نفسه مباشرة و بالذات لابواسطة مقدمة خارجية كالدور، و اما فى الفرض الثالث فلادور و لاتقدم الشى على نفسه مباشرة. و من هنا يظهران ما اورده المحقق الاصفهانى (ره) – على تقريب الدور من انه مبنى على ان يكون المأخوذ فى الموضوع العلم الطريقى أى حيثيّة اضافته الى المعلوم بالعرض، فحينئذ 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 الصفتى، فلادور لايتمّ، و ذلک لما مرّ من ان

العلم بالحكم المأخوذ فی موضوع نفسه ان کان بنحو الطریقیّة، فایضاً لایلزم الدور بل یلزم ما هو نتیجة الدور و هو تقدم الشی علی نفسه مباشرة و بالذات، لان الدور فی نفسه لیس بمحال و انما یؤدّی الی المحال و هو تقدّم الشی علی نفسه، و ان کان بنحو الصفتیة، فان کان جزء الموضوع و جزؤه الآخر الحکم، لزم أیضا محذور تقدّم الشی علی نفسه مباشرة بدون الدوران، و ان کان تمام الموضوع، فلادور و لاتقدم الشی علی نفسه مباشرة.

الی هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتیجة، و هی ان العلم بالحکم المأخوذ فی موضوع نفسه ان کان صفتیاً و کان تمام الموضوع، فلا یمکن اثبات استحالته لا بالدوّر و لابتوقف الشی علی نفسه مباشرة هذا، و لکن بامکاننا اثابت استحالة ذلک بوجوه اخری التالیة:

الوجه الاول: ان ذلک یستلزم محذور الدور بنظر القاطع فی تمام الفروض السابقة لا فی الواقع، و النکتة فی ذلک هی ان القاطع دائماً یری ان قطعه مطابق للواقع و لا یحتمل الخطاء و عدم مطابقة المقطوع بالذات للمقطوع بالعرض، علی اساس انه یری تبعیة المقطوع بالذات للمقطوع بالعرض، و لولاه لما کان للمقطوع بالذّات وجود، لانه بنظره صورة فی افق الذهن و متوقف علی المقطوع بالعرض کتوقف الصورة علی ذیها، و علی هذا فاذا فرض ان المعلوم بالذات قد اخذ فی موضوع المعلوم بالعرض، لزم الدور بنظر العالم لا فی الواقع، لان المعلوم بالعرض یتوقف علی المعلوم بالذات من باب توقف الحکم علی موضوعه، و المعلوم بالذات یتوقف علیه من باب توقف الصورة علی ذیها، فلذلک لایمکن للمولی ان یأخذ قطع القاطع بحکم فی موضوع نفسه لانه بنظره مستحیل، و

لايعقل جعل مثل هذا الحكم الذى يستحيل فعلية فاعليته و محركيته خارجاً.

الوجه الثانى: انه يلزم من ذلک الخلف بنظر القاطع فى تمام الفروض الثلاثـة المتقدمة، و السـبب فيه ان القاطع بحكم كون قطعة طريقاً الى الواقـع و مرآة له فحسب، يرى ان المقطـوع به ثـابت فى الواقع بقطع النظر عن قطعه و ان ثبوته فيه مفروغ عنه فى المرتبـة السابقـة و لاـيرتبط بثبوت قطعه، و من هنـا يكون ثابتاً فيه و ان لـم يقطع به، و نتيجـة ذلک هى اسـتحالة اخـذ 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، ضرورة انّ الطريق لايعقل ان يكون علة لذيه، و إلاّ لزم ان يكون متقدما عليه رتبه لا متاخراً عنه و هذا خلف، و على هذا فاذا أخذ المولى قطعه به فى موضوع نفسه، لزم الخلف بنظر القاطع، لانّه بموجب كون قطعه طريقا إليه، يرى انه ثابت فى الواقع فى المرتبـة السابقـة 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 المرتبة السابقة بنظر القـاطع عـدم ثبوته كـذلک، فلـذلک لاـيمكن للمولى ان يأخـذ قطع القـاطع بحكم فى موضوع نفسه، لاـنه مسـتحيل بنظر القاطع من جهة الخلف.

و الخلاصـة ان القطع بـالحكم اذا أخـذ فى موضوع نفسه، يسـتلزم الخلف و التنـاقض بنظر القاطع، سواءً كان المأخوذ فيه العلم الطريقى او الصفتى، و على الثانى سواءً كان تمام الموضوع او جزئه.

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

يستلزم توقف الشی علی نفسه فی مرتبة وصول الحکم، حیث ان فعلیته مستحیلة حینئذ، و من الواضح ان کل حکم یستحیل فعلیّته و وصوله الی المکلف، یستحیل جعله لانه لغو و جزاف.

بیان ذلک ان العلم بفعلیة الحکم، یتوقف علی العلم بفعلیة موضوعه فی الخارج فاذا علم المکلف بتغیر الماء باحد اوصاف النجس، کان یعلم بنجاسته، و اذا علم بکریّة الماء، علم بعدم انفعاله بالملاقاة، و اذا علم المکلف بدخول الوقت، علم بوجوب الصلاة، و اذا علم بالاستطاعة، علم بوجوب الحج و هکذا، فالعلم بالحکم الفعلی یتوقف علی العلم بوجود موضوعه فی الخارج، إذ لاطریق لنا الی فعلیّة الاحکام الشرعیة إلا من طریق احراز موضوعاتها فی الخارج، و علی هذا فاذا کان العلم بالحکم مأخوذاً فی موضوع نفسه، ففی مرحلة الفعلیة یتوقف العلم بالحکم علی العلم بالعلم، علی أساس ان العلم الثانی بالحکم هو الموضوع، فوصول الحکم یتوقف علی وصول موضوعه، و حیث ان العلم بالعلم لیس علما آخر بل هو نفس العلم بالحکم لماتقدّم من ان حضور کل شی بالعلم و حضور العلم بالذات و لیس بعلم آخر و الا لذهب الی ما لانهایة له، ضرورة ان فی النفس حضوراً واحداً و هو حضور الحکم و هو بالذات لابحضور آخر، و نتیجة ذلک هی ان العلم بالحکم یتوقف علی العلم بالحکم و هو من توقف الشی علی نفسه هذا.

و للمناقشة فیه مجال، و ذلک لانه لو امکن أخذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه فی مرتبة الجعل و لایلزم منه محذور، فلا مانع من فعلیة هذا الحکم و وصوله الی المکلف، باعتبار ان وصوله بنفس العلم به فاذا علم به، المکلف فی مرحلة

الفعلية فقد وصل إليه بنفس هذا العلم، ضرورة انه ليس هنا الا علم واحد فی افق النفس وهو العلم بالحكم، سواءَ عبر عنه بالعلم بالحكم او الموضوع، فمـا فی هـذا الوجه من ان العلم بـالحكم و وصوله يتوقف على العلم بـالحكم و وصوله من باب توقف العلم بالحكم على العلم بموضوعه، لايرجع الى معنى محصّل، بداهـة ان فرض تعـدد العلم بالحكم خلاف الوجدان، نعم ان هذا انما يتصور فيما اذا كان الموضوع غير العلم بالحكم، و لنأخـذ بالمثال لـذلک و هو ما اذا فرضـنا انه لا مانع ثبوتاً من اخـذ العلم بوجوب القصـد فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی هذه المرتبة، فاذا أمكن ذلک ثبوتاً، فلامانع من وصوله فی مرتبة الفعلية، لان المكلف اذا علم بوجوب القصـر على المسافر، فان لم يكن مسافراً فقد علم بالكبرى و انها وصـلت إليه، و لكن الصـغرى غير متحققة، و ان كان مسافرا، فقد تحققت الصغرى مع وصول الكبرى و هی العلم بوجوب القصـر على المسافر العالم بالجعل و هـذا العلم كما انه فرد للموضوع المأخوذ فی عالم الجعل كبروياً، كـذلک انه علم بالحكم المجعول و بدون لزوم أیّ محذور من الدور او توقف شیء على نفسه.

و الخلاصة ان وصول الحكم الى المكلف و تنجزّه منوط بتحقق الكبرى و الصـغرى معاً، فاذا علم بالكبرى كوجوب الحج على المستطيع و تحقق الصغرى و هی

الاستطاعة فی الخارج، فقد وصل وجوب الحج إليه و تنجز، و عليه فاذا فرضنا امكان اخذ العلم بالحكم كوجوب الحج مثلا فی موضوع نفسه فی مرتبة واحدة و هی مرتبة الجعل، فحينئذ اذا جعل المولی وجوب الحج كذلک، فقد تحققت الكبری و هی الجعل، و المكلف اذا علم بان وجوب الحج مجعول للمستطيع العالم به فقد علم بالكبری، و عندئذ فاذا تحقق الصغری وهی الاستطاعة والعلم بالحكم و هو وجوب الحج، فقد وصل الوجوب إليه صغری و كبری موضوعاً محمولا، باعتبار ان الموضوع عين الوصول و العلم لاشی آخر.

و بكلمة ان فعلية الحكم انما هی بفعلية الصغری و تطبيق الكبری المجعولة فی الشريعة المقدسة عليها، و علی هذا فاذا أخذ العلم بالحكم فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی هذه المرتبة، و حينئذ فاذا علم المكلف بالحكم بتمام قيوده فی مرتبة الفعلية فقد تحقق الموضوع إذ المفروض انه العلم بالحكم و هو قد تحقق، لان الموضوع إذا كان العلم بالحكم، فهو قد تحقق بنفسه لابعلم آخر، ضرورة ان حضور كل شیء انما هو بالعلم، و حضور العلم انما هو بنفسه و إلاّ لذهب الی مالانهاية له، فاذن لادور و لاتوقف الشیء علی نفسه.

هل يمكن أخذ العلم بالحكم فی نفسه بلحاظ مرتبتين

الی هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هی ان أخذ العلم بالحكم فی موضوع نفسه فی مرتبة واحدة و هی مرتبة الجعل لايمكن، اما من جهة لزوم محذور الدور مطلقا بنظر القاطع أو الخلف، و هل يمكن أخذ العلم بالحكم فی مرتبة الفعلية فی موضوع نفسه فی هذه المرتبة؟

و الجواب: انه لايمكن فی القضايا الحقيقية، فان مرتبة الفعلية ليست من مراتب الحكم و لهذا لاترتبط بالشارع، لان فعلية الحكم بفعلية موضوعه قهريّة فلاتكون جعلية، و اما فی القضايا الخارجية، فحيث ان مرتبة الجعل فيها هی مرتبة الفعلية، فلايمكن اخذ العلم بالحكم فيها فی موضوع نفسه لاستلزامه أحد المحذورين المتقدمين.

واما الكلام فی المورد الثانی و هو أخذ العلم بالحكم فی موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين، بان يؤخذ العلم بالحكم فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبة المجعول فهل يمكن ذلک أولا؟

والجواب: ان فيه قولين:

الصحيح القول الاول، و هو جواز أخذ العلم بالحكم فى مرتبة فى موضوع نفسه فى مرتبة أخرى، ولايلزم منه محذور الدور بنظر القاطع و لاتوقف الشيء على نفسه مباشرة و لا الخلف، اما الاول فلان العلم بالحكم يتوقف عليه من باب توقفه على متعلقه فى مرتبة الجعل، و لايتوقف عليه فى مرتبة المجعول و هى مرتبة الفعلية، و اما الحكم فهو فى مرتبة الفعلية و هى مرتبة المجعول، يتوقف على العلم من باب توقفه على موضوعه، فاذن لادور حتى بنظر القاطع، لان ما يتوقف عليه العلم و هو الحكم فى مرتبة الجعل غير ما يتوقف على العلم و هو الحكم فى مرتبة المجعول و لاتوقف الشيء على نفسه مباشرة، و كذلك لاخلف بنظر القاطع، لان القاطع بحكم كون قطعه طريقاً و كاشفاً، يرى ان الحكم المقطوع به ثابت فى مرتبة الجعل بقطع النظر عن قطعه به و ما هو متوقف على قطع القاطع هو الحكم فى مرتبة المجعول، فاذن لاتهافت و لاخلف لافى الواقع و لا فى نظر القاطع، لان القاطع ملتفت الى ما ان مايتوقف على قطعه هو ثبوت الحكم فى مرتبة المجعول، و امّا ثبوته فى مرتبة الجعل فهو لايتوقف عليه، لانه ثابت بجعل الشارع مع قطع النظر عن قطع القاطع، فاذن ما هو متعلق القطع غير ما هو القطع موضوع له، و لهذا لامحذور فى ذلك اصلا لافى الواقع و لابنظر القاطع. فالنتيجة انه لامانع ثبوتاً من أخذ العلم بالحكم فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبة المجعول و هى مرتبة الفعلية هذا.

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

استحالة أخذ العلم بالحكم فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبة المجعول(1) ، و قد افاد السید الاستاذ (ره) فی وجه الاستحالة، ان المراد من أخذ القطع بحکم فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبة المجعول لیس أخذ قطع قاطع بالحکم فی هذه المرتبة فی موضوع حکم فی مرتبة المجعول لشخص آخر، ضرورة إن ذلک خارج عن محل الکلام و لاشبهة فی امکانه ثبوتاً، بل المراد منه أخذ قطع القاطع بالحکم فی مرتبة الجعل فی موضوع حکم نفسه فی مرتبة المجعول، فان ذلک لایمکن، لان الحکم فی مرتبة الجعل لایکون حکماً للقاطع طالما لم یصر فعلیا بفعلیة موضوعه فی الخارج، فاذا صار فعلیاً بفعلیة موضوعه و انطباقه علیه صار حکماً له، فاذا صار حکماً له، استحال أخذ القطع به فی موضوع نفسه للزوم الدور، لان قطعه به متوقف علیه من باب توقف القطع علی متعلقه، و الفرض ان متعلقه متوقف علیه من باب توقف الحکم علی موضوعه، مثلا- وجوب القصر المجعول علی المسافر بنحو القضیة الحقیقیّة للموضوع المقدّر وجوده فی الخارج، لایکون حکماً للقاطع به فی مرتبة الجعل ما لم یصر مسافراً، فاذا صار مسافراً، صار وجوب القصر حکماً له فحنیئذ یکون قطعه به قطعاً بحکمه، ولا یمکن أخذ هذا القطع فی موضوع نفس هذا الحکم لمحذور الدور و الخلف، لان هذا القطع متوقف علی هذا الحکم من باب توقفه علی متعلقه، و المفروض ان الحکم متوقف علیه من باب توقف الحکم علی موضوعه، اما لزوم الخلف، فلفرض ان هذا القطع طریق الی الحکم، فافتراض انه موضوع له خلف(2) هذا.

وللمناقشة فیه مجال اما اولا، فلان المقصود من عالم الجعل هو جعل

1- (1) . اجود التقریرات، ج 2: ص 14.

2- (2) . مصباح الاصول، ج 2: ص 44.

الحكم بنحو القضـيّة الحقيقيّـة للموضوع المقدّر وجوده فی الخارج، و تكون نسـبة هذا الموضوع الی جميع افراده خارجاً علی حدٍّ سواء، و يعبرّ عن هذه القضيّة بالكبری الشرعية أيضاً، و علی هذا فاذا فرض ان المولی جعل الحكم كوجوب الحجّ مثلا للموضوع المقدّر وجوده فی الخارج كالمسـتطيع، فلامانع من أخـذ العلم به فی هـذه المرتبـة و هی مرتبـة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبة المجعول، و معنی هذا ان فعلية فاعلية وجوب الحج علی زيد منوطة بان يعلم بجعله علی المستطيع العالم به.

و بكلمة ان الشارع فرض وجود المسافر العالم بوجوب القصـر و جعل وجوب القصـر عليه، و لامحذور فيه لافی عالم الجعل و لافی عالم المجعول، اما فی الاول فان الموضوع فيه قـد أخذ مفروض الوجود بتمام قيوده و شـروطه، و هو لا يتوقف الا علی مجرد الفرض و التقدير، و اما فی الثانی فلامانع من أخـذ العلم بالحكم فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبة المجعول و هی مرتبة فعلية فاعليته، فان حال العلم من هذه الناحية حال سائر قيود الموضوع كالاستطاعة و العقل و البلوغ و نحوها من الشروط العامة، فاذا كان الشخص واجداً لهذه القيود فی الخـارج و عالمـاً بـالكبری، انطبقت الكبری عليه و صـار الحكم فی حقه فعليـا، و علی هـذا فـاذا علم المكلف بجعل وجوب الحـج علی المسـتطيع العالم به، فان كان مستطيعاً، صار وجوب الحج عليه فعلياً، لان علمه بجعل وجوب الحج مصداق للعلم المأخوذ قيداً للموضوع و به يتحقق احـد افراد قيـد الموضوع فی الخـارج، فاذا كان واجـداً لسائر القيود، صار الحكم فی حقه فعلياً، فاذن لادور و لاخلف اما الاول فلان ما يتوقف علی 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 لايتوقف عليه.

و امـا الثـانى فلاـن الخلف انما يلزم بنظر القاطع باعتبار انه يرى ان قطعه طريق الى الواقع، فلوكان مأخوذاً فى موضوعه لزم الخلف، و اما فى المقـام فلاـيلزم ذلک، لان قطعه بالجعل طريق اليه و ليس موضوعاً له و انما هو موضوع بالنسـبة الى المجعول، فاذن لايكون القطع طريقاً و موضوعاً بالنسبة الى شى واحد.

و ان شـئت قلت ان العلم بـالحكم المأخوذ فى لسان الـدليل فى مرحلـة الجعل حاله حال سائر القيود المأخوذة فى لسان الـدليل فى هـذه المرحلة، و هذه القيود جميعاً أخذت مفروضة الوجود فى الخارج، فكما ان الشارع فرض وجود البالغ العاقل القادر المسـتطيع فى الخارج، فكـذلک فرض وجود العالم بالحكم فيه و بعـد الفرض جعل وجوب الحـج عليه، و هـذه القيود كافـة قد اخذت فى مرحلة الجعل موضوعا للحكم فى مرحلـة المجعول سواءً كـان موطنهـا الخـارج ام الـذهن، فـاذا علم المكلف بجعـل وجوب الحـج على البـالغ العاقـل القـادر المسـتطيع، فان كان واجد لهذه القيود، تحقق موضوع وجوبه فيه منها العلم فان حاله حال سائر القيود فكما ان نسـبة سائر القيود، المأخوذة فى مرحلة الجعل مفروضة الوجود الى جميع المكلفين على حدّ سواء، فكذلک نسبة العلم المأخوذ فى هذه المرحلة مفروض الوجود.

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

الكلام انما هو فی أخـذ علم العالم بحكمه فی هـذه المرحلـة فی موضوع نفسه فی مرحلة المجعول، و هذا غير ممكن فی المقام إذ لاحكم للمكلف فی مرحلة الجعل حتی يمكن أخذ علمه به فی موضوع نفسه فی مرحلة المجعول،

و اما فی مرحلة الفعلية، فلايمكن ذلک لاستلزامه الدور كمامرّ، فهو مبنی علی ان الحكم فی مرحلة الجعل و الاعتبار حكم اضافی و نسبی، بمعنی انه حكم لمن يكون متلبساً بالموضوع فعلا فی الخارج، و اما من لم يكن متلبساً به كـذلک، فليس حكماً له و هذا كما ترى، ضـرورة ان الموضوع فی مرحلـة الجعل مأخوذ مفروض الوجود و هو لايتوقف علی وجوده فی الخارج و فعليته فيه، بل يكفی فيه الفرض و التقـدير، فالشارع فرض وجود المستطيع العالم بوجوب الحج فی مقام الاعتبار و جعل عليه وجوبه واقعاً، فالموضوع حيث انه لايتوقف علی شیء فی مقام الجعل الاعلی الفرض و التقدير، فنسـبته كنسـبة الحكم المجعول عليه الی جميع افراد المكلف علی حدٍّ سواء، و حينئذ فاذا تلبّس فرد بهـذا العلم خارجـاً، صـار الحكم فی حقّه فعليـاً اذا كـان متلبساً بسائر قيود الموضوع ايضا، باعتبار انه مصـداق و فرد للموضوع فی الكبری المجعولـة فی الشـريعة المقدّسـة، و هـذه الكبری مطلقة لا انها مضافة الی من تحقق موضوعها فيه، و إلاّ لكانت القضايا الحقيقيّة الشـرعية قضايا خارجية و هو كما ترى.

وثانيـا ان ما ذكره السـيد الاسـتاذ (ره) يرجع الی أخـذ العلم بالحكم الفعلی فی موضوع نفسه، و هو خارج عن محل الكلام و لا شـبهة فی اسـتحالته، فان محل الكلام انما هو فی أخـذ العلم بالحكم فی مرتبـة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبة المجعول و هذا لامانع منه و لايلزم فيه محذور الدور او الخلف كما تقدّم.

ص:185

وثالثاً: ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) انما ينطبق على القضايا الخارجية، حيث ان جعل الحكم فيها انما هو للموجود فى الخارج حقيقة، فلهذا يكون جعله فيها مساوقاً لفعليته، و فى هذه القضايا لايمكن اخذ العلم بالحكم فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبة المجعول، إذ ليس فى هذه القضايا مرتبتان: الاولى مرتبة الجعل و الثانية مرتبة المجعول، بل مرتبة واحدة و هى مرتبة الجعل المساوقة لمرتبة المجعول، على أساس ان جعل الحكم للموضوع المحقق فى الخارج مساوق لفعليته.

فالنتيجة ان ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من عدم امكان أخذ العلم بالحكم فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبة المجعول غير تامّ.

و اما المحقق النائينى (ره) فقد بنى على استحالة ذلک و لكن بدون الاشارة الى وجهها، و لعل نظره فى ذلک الى ما ذكره السيد الاستاذ (ره) او الى لزوم الدّور.

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 مرتبة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبة المجعول فى مقام الثبوت، فلامانع من الالتزام بذلک فى مقام الاثبات، و امابناءً على ما ذكره المحقق النائينى و السيد الاستاذ (قدس سرهما) من استحالة ذلک فى مقام الثبوّت، فلايمكن الالتزام به فى مقام الاثبات و لابدّ من التصرّف فى ظاهر الدليل فيه، و تظهر الثمرة بين هذين القولين فى مسألتين:

مسألة صحة التمام موضع القصر

اشارة

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

علیه فی الشریعة المقدّسة، لان مقتضی الآیة الشریفة(1) و الروایات الواردة فی تفسیرها ان وظیفة المسافر الجاهل بوجوب القصر علیه فیها التمام، و اختصاص وجوب القصر بالعالم به لامطلقاً.(2)

الثانیـة: مسألـة صـحة الجهر موضع الاخفات للمکلف الجاهل بوجوبه علیه و بالعکس، فان المسـتفاد من الروایات الواردة فی المسألة، ان وظیفـة المکلف الجاهل بوجوب الجهر فی الصـلوات الجهریـة الأخفات و بالعکس، و هـذه الروایات تـدل علی اختصاص وجوب القراءة الجهریة بالعالم بوجوبها لامطلقا، و کذلک الحال بالنسبة الی وجوب القراءة الاخفاتیة.(3)

اما علی القول الاول، و هو الصـحیح و المختار فی المسألة فلامانع، من الأخذ بظواهر تلک الادلة فی کلتا المسألتین، و الالتزام بان وجوب القصـر فی المسألـة الاولی مختص بالمسافر العالم بجعله فی الشـریعة المقدّسـة، و وجوب الجهر و الاخفات فی المسألـة الثانیـة مختصّ بالمصلیّ العالم بجعله فی الشرع دون الاعمّ منه و من الجاهل به، و تمام الکلام فی ذلک قد تقدم بشکل موسع فی ضمن البحوث السالفة.

و اما علی القول الثانی، فلا بـدّ من رفع الید عن ظواهر تلک الادلّة و لا یمکن الاخذ بها، و من هنا قد حمل السـید الاسـتاذ (ره) هذه الادلة التی تدل علی صحة التمام موضع القصر و الجهر موضع الاخفات و بالعکس علی انه احد فردی الواجب لا انه الواجب بحدّه تعییناً، معللا بان الواجب فی هذه الحالة و هی حالة

1- (1) . سورة النساء: الآیة 101.

2- (2) . وسائل الشیعة ج 5: ص 531، ب 17، من صلاة المسافر ح 4.

3- (3) . وسائل الشیعة ج 4: ص 766، ب 26، من القراءة فی الصلاة.

جهل المكلف بوجوب القصر عليه، هو الجامع بين القصر و التمام، فلهذا يصح التمام و كذلک الحال فی مسألة الجهر و الاخفات، و قد افاد (ره) فی وجه ذلک ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل التضاد، لان الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد، و فی مقابله التقييد و هو عبارة عن لحاظ القيد، و من الواضح ان بين اللحاظين مضادة، و من هنا اذا استحال التقييد فی مورد، كان الاطلاق فيه ضرورياً، على أساس ان استحالة أحد الضدّين فی مورد يستلزم ضرورة وجود الآخر فيه، و فی المقام حيث استحال تقييد الحكم بالعالم به، فيكون اطلاقه ضرورياً، بداهة ان استحالة ثبوت احد الضدّين تستلزم ضرورة ثبوت الضد الآخر، فلذلک يكون الحكم فی الواقع مشتركاً بين العالم و الجاهل، و ان الواجب فی حال جهل المسافر بوجوب القصر عليه، الجامع بين القصر و التمام و كذلک فی مسألتی الجهر و الاخفات، و نتيجة ذلک هی ان المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه اذا أتی بالصلاة قصراً فی هذه الحالة و تمشی منه قصد القربة، صحت صلاته باعتبار انها من احد فردی الواجب لا انه الواجب بعينه، و بكلمة أوضح ان فی المسألة قولين:

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

القول الثانی: ان ذلک لايمكن ثبوتاً، و هذا القول هو المعروف و المشهور بين الاصحاب منهم مدرسة المحقق النائينی (ره)، و تظهر الثمرة بين القولين فی موردين:

الاول: فيما اذا شک فی دخل العلم فی ملاک الحكم فی مرحلة المبادی، فانه

علی القول الاول لامانع من الّتمسک باطلاق الخطاب لنفی دخله فیه، إذ لو کان له دخل فیه لاخـذه المولی قیـداً للحکم فی مرحلة الجعل، علی اسـاس ان کل قیـد أخـذ فی لسان الـدلیل فی مرحلـة الجعل، فهو قیـد للحکم و الملاک معاً، باعتبار ان ما هو شـرط لاتصاف الفعل بالملاک فی مرحلة المبادی، فهو شرط للحکم فی مرحلة الجعل و عدم أخذه قیداً له فی مرحلة الجعل، یکشف عن عدم دخله فی الملاک فی مرحلـة المبادی، و اما علی القول الثانی فلایمکن التمسک باطلاق الخطاب لاثبات عدم دخله فی الملاک، لاحتمال ان له دخلا فیه فی الواقع، و لکن عـدم تقییـد الحکم به فی مرحلـة الجعل، فانما هو من جهـة عدم امکان هذا التقیید و اسـتحالته لامن اجل اطلاق الملاک و عدم تقییده

الثانی: فی مسألة صـحة الصـلاة تماماً موضع الصلاة قصراً و صحة القراءة الجهریة موضع القراءة الاخفاتیة و بالعکس، فانه علی القول الاول لامناص من الاخـذ بظواهر الادلـة فی مقام الاثبات، و هی الادلـة التی تکون ظاهرة فی ان المسافر اذا کان جاهلا بوجوب القصـر علیه فی الشـریعة المقدسة و صـلی تماماً، صـحت صلاته واقعاً و لاتجب علیه الاعادة لافی الوقت و لا فی خارج الوقت، و هذه الادلة ظاهرة فی ان وظیفة المسافر الجاهل بالحکم التمام واقعاً و یکون حاله من هذه الناحیة حال الحاضـر، و علیه فتلک الادلة بمثابة الاسـتثناء من عموم ادلة وجوب القصـر علی المسـافر و تخصـیص عمومهـا بغیر المسافر الجاهل بوجوب القصـر علیه، فاذن یکون موضوع العام فی الواقع المسافر الـذی لایکون جاهلا بوجوب القصـر أی عالماً به، فالنتیجة انه لامانع من تقیید موضوع وجوب القصـر بالمسافر العالم به ثبوتاً و اثباتاً، و اما المسافر الجاهل به فحکمه

حکم الحاظر.

نتیجة البحث

و کـذلک الحـال فی مسـالتی وجوب الجهر و الاخفـات، فانه لامانع من تقییـد موضوع وجوب الجهر و الاخفات بالعالم به ثبوتا و اثباتاً، و علی هذا فموضوع وجوب القراءة الجهریة مقید بالعالم به، و کذلک موضوع وجوب القراءة الاخفاتیة.

التعرض لکلام السید الأستاذ قدّس سرّه فی إطلاق الحکم

اشارة

فالنتیجـة فی نهایة المطاف انه لامانع من الالتزام باختصاص الحکم بالعالم به فی الموارد التی قام الدلیل علیه، لانه اذا کان ممکناً ثبوتاً، ففی مقام الاثبات بحاجـة الی دلیل، فاذا قام دلیل علیه فلامانع من الأخذبه، و اما علی القول الثانی و هو عدم امکان أخذ العلم بالحکم فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبة المجعول، فقد ذکر السید الاستاذ (ره) انه لابد من الالتزام باطلاق الحکم فی المسائل المذکورة، و قد افاد فی وجه ذلک ان اسـتحالة التقیید تتطلب ضـرورة الاطلاق، علی اساس ان التقابل بینهما من تقابل التضاد، فاسـتحالة احد الضدین تستلزم ضرورة الآخر(1) ، و علی هذا ففی المقام حیث ان تقیید وجوب القصـر بالمسافر العالم به مسـتحیل، فاطلاقه بالنسبة الی العالم و الجاهل ضروری، بمعنی ان وجوب القصـر مجعول فی الشـریعة المقدسـة لطبیعی المسافر الاعم من العالم به و الجاهل، فاذن لولم تکن الروایات التی تنصّ علی صـحة التمـام موضع القصـر للجاهـل بوجوبه، لقلنـا ببطلاـن التمـام فیه و وجوب الاعـادة فی الوقت و خارجه، لان وظیفة المسافر القصـر و ان کان جاهلا بوجوبه، و لکن هذه الروایات تکشف عن ان الواجب علی المسافر الجاهل بوجوب القصـر الجامع بینیه و بین

1- (1) . مصباح الاصول، ج 2: ص 45.

التمام و علیه فالمسافر فی هـذه الحالـة مخیّر بین القصـر و التمام، فی الواقع و ان کان معتقداً ان وظیفته التمام تعیناً، فاذا أتی بالتمام فقدأتی باحد فردی الواجب فی الواقع و حکم بصحّته لانطباق الواجب علیه و هو الجامع، و اذا أتی بالقصر و لو غفلة و تمشی منه قصد القربة فایضا کذلک، لانطباق الواجب علیه، و کذلک الحال فی مسألتی الجهر و الاخفات حرفاً بحرف هذا.

وللمناقشـة فیه مجـال امـا اولاـ فلما ذکرناه فی مبحث المطلق و المقیـد موسـعاً من ان التقابل بین الاطلاق و التقییـد من تقابل الایجاب و السـلب، حیث انه یکفی فی الاطلاق عـدم لحاظ القیـد مع الطبیعة، باعتبار ان انطباقها علی کل ما یمکن ان یکون فرداً لها ذاتی و لایتوقف علی ای عنایة زائدة غیر عدم لحاظ القید معها علی تفصیل تقدم هناک، و لکن هذا الاشکال مبنائی و لاثمرة عملیة مترتبة علیه.

وثانیا ان هـذا الاطلاق الثابت من جهة اسـتحالة التقیید حیث انّه ضـروری علی ضوء ان اسـتحالة احد الضدّین الذین لاثالث لهما تسـتلزم ضرورة الآخر، فلایکشف عن اطلاق ملاک الحکم فی مرحلـة المبادی، لان اطلاق الحکم انما یکشف عن اطلاق المبادی اذا أمکن تقییده فی مقام الاثبات، و مع هذا لم یقیدّه المولی رغم انه فی مقام البیان، فان هذا الاطلاق یکشف عن اطلاق الملاک فی مرحلة

المبادی، لانه لو کان مقیّداً فی هذه المرحلة، کان یتطلب من المولی تقیید الحکم فی مرحلة الاثبات باعتبار ان الملاک هو حقیقة الحکم و روحه، حیث ان الحکم بما هو اعتبار فلا قیمة له، و اما اذا لم یکن بامکان المولی تقییده من جهة استحالته، فلایکون عدم هذا التقیید کاشفاً عن اطلاق الملاک فی مرحلة المبادی، إذ لعلّ الملاک فی هذه المرحلة مقیّد و عدم التقیید فی مرحلة الجعل حیث انّه مستند الی استحالته، فلایکون کاشفاً عن اطلاق الملاک فیها و عدم تقییده، لان الکاشف عن ذلک انما هو عدم التقیید فی مورد یکون التقیید فیه ممکناً و مع ذلک لم یقیّده المولی و کان فی مقام البیان.

و الخلاصة ان هذا الاطلاق المستند الی استحالة التقّیید، لایکشف عن الاطلاق للحکم الحقیقی و هو الحکم النّاشیء من المبدء، فانه حکم حقیقی علی أساس ان حقیقة الحکم و روحه ملاکه، و علی هذا فالحکم الحقیقی فی المقام مهمل من جهة اهمال ملاکه و تردّده بین المطلق و المقیّد، و علیه فکان ینبغی للسید الاستاذ (ره) ان یقول بان الرّوایات التی تنصّ علی صحة التمام موضع القصر فی المسألة الاولی و صحة الجهر موضع الاخفات و بالعکس فی المسألة الثانیة، تکشف عن ان وجوب الصّلاة تماماً ثابت فی الشریعة المقدّسة للأعمّ من الحاضر و المسافر الجاهل بوجوب القصر علیه، و المستثنی منها انما هو وجوب صلاة القصر علی المسافر العالم بوجوبها، و النکتة فی ذلک ان هذه الروایات تکون مخصصة لاطلاقات ادلة وجوب القصر و مقیدة لها، و علی هذا فبطبیعة الحال یکون موضوع ادلة وجوب القصر مقیداً بعدم کون المسافر جاهلا بوجوبه، لان التخصیص یوجب تقیید موضوع العام بعدم عنوانه، فاذا ورد فی الدلیل اکرم کل عالم ثم ورد لاتکرم العالم الفاسق، فهو یوجب تقیید موضوع العام بالعالم الذی لایکون فاسقاً وکذلک فی المقام، فان تلک الروایات توجب تقیید موضوع دلیل وجوب القصر بالمسافر الذی لا یکون جاهلا بوجوبه.

فالنتیجة ان هذا الروایات تکشف عن ان وجوب التمام مجعول من الاول

للأعمّ من الحاضر و المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه، و وجوب القصر مجعول كذلک لخصوص المسافر العالم به، باعتبار ان الدليل المخصص يكشف عن ان الحكم فى طرف العام من الاول يكون خاصّاً و كذلک الحال فى الجهر و الاخفات، فان ما دل على صحّة الجهر موضع الأخفات و بالعكس للجاهل بوجوبه، يكون مقيداً لاطلاق دليل وجوب الجهر و الاخفات، و على هذا فبطبيعة الحال يكون موضوع وجوب الجهر و الاخفات مقيّداً بالمكلف الذى لايكون جاهلا بوجوبه، باعتبار ان التخصيص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصصّ 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 الصلاة تماماً و الصلاة قصراً غير تام و بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً و اثباتاً.

و اما المحقق النائينى (ره) فحيث انه قد بنى على ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة و استحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر، فبطبيعة الحال كأنّ فى المقام يبنى على استحالة الاطلاق من جهة ان تقييد وجوب القصر بالعالم به مستحيل، فاذا استحال تقييده به استحال اطلاقه ايضاً، على أساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة، فاذن يكون الواقع مهملا بمعنى انه لايكون مقيّداً بالمسافر العالم به ولا- مطلقا بالنسّبة الى الاعمّ من المسافر العالم به و الجاهل، و لكن حيث ان الاهمال فى الواقع من المولى الحكيم مستحيل، لانه كان يعلم الواقع بكافة خصوصياته النوعية و الصنفيّة و الشخصيّة و دخلها فى الحكم و الملاک و عدم دخلها فيه، فلهذا لايتصوّر ان يكون الحكم المجعول من

قبل المولى مهملا بان لايدرى المولى انه مطلق او مقيّد، و على هذا فوجوب القصر المجعول من قبل المولى للمسافر لايخلو من ان يكون مجعولاـ فى الواقع للجامع بين المسافر العالم به و الجاهل او لخصوص المسافر العالم به فلا يعقل الاهمال فيه، و من اجل ذلک حاول (ره) التفصّى عن هذا الاشكال بالالتزام بالجعل، الثانى المسمّى بمتمم الجعل فانه اما ان يثبت نتيجة اطلاق الجعل الاول اذا كان الملاک فى الواقع و علم الله مطلقا او تقييده اذا كان الملاک فيه مقيّداً، و بذلک يرتفع الاهمال فيثبت نتيجة الاطلاق او التقييد و لامانع من الالتزام بذلک، اذ لايلزم من اخذ العلم بالجعل الاول فى موضوع نفسه فى مرحلة المجعول بالجعل الثانى اى محذور من الدّور او الخلف، لان الجعل الثانى يتوقف على العلم بالجعل الاول و هو لايتوقف على الجعل الثانى حتى يلزم الدور، هذامن ناحية.

و من ناحية اخرى ان الرّوايات التى تدل على صحة الصلاة تماما موضع القصر، تكون نتيجتها تقييد الجعل الاول و هو وجوب القصر بالمسافر العالم به، و كذلک الروايات التى تنصّ على صحة القراءة الجهرية موضع القراءة الاخفاتية و بالعكس، فانها متمة للجعل الاول و نتيجتها تقييده بالمكلف العالم بوجوب الجهر او الاخفات، فالمتحصل من ضمّ هذه الروايات الى الادلة الاوليّة هو ان وجوب القراءة الجهرية، مختص بالمكلف العالم بوجوبها و كذلک وجوب القراءة الاخفاتية، هذا فيما اذا كان هناک دليل على تقييد الجعل الاول كما فى المقام، و اما اذا لم يكن هناک دليل على تقييده، فلا بد من الالتزام بنتيجة الاطلاق او التقييد بمقتضى ادلة الاشتراک فى التكليف فى شريعة واحدة، لان مقتضاها ان الاحكام الواقعيّة الشرعية مشتركة بين العالم بها و الجاهل، و نتيجة هذه الادلة اطلاق

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

نقد كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه

الاول: ما ذكرناه من ان التقابل بين الاطلاق و التّقييد من تقابل الايجاب و السلب لا من تقابل العدم و الملكة، و على هذا فاستحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق لاستحالته.

الثانى: مع الاغماض عن ذلک و تسليم ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة و استحالة التقييد يستلزم استحالة الاطلاق، و لكن تقدّم ان التقييد فى المقام غير مستحيل، و لامانع ثبوتا من ان يكون وجوب القصر فى الواقع مقيّداً بالمسافر العالم به و كذلک وجوب الجهر و الاخفات، فانه لامانع من ان يكون فى الواقع مقيداً بالمكلف العالم به، و الروايات المذكورة تكشف عن هذا التقييد و تدل على تخصيص عموم دليل وجوب القصر على المسافر بغير المسافر الجاهل به، و عليه فيكون موضوع العام مقيداً بخصوص المسافر الذى لايكون جاهلا بوجوب القصر لامطلقا، و كذلک الحال فى وجوب القراءة الجهرية و الاخفانية، و مع الاغماض عن ذلک و تسليم ان التقييد فى المقام مستحيل، و استحالته تستلزم استحالة الاطلاق ايضاً، و حينئذ فروايات المسألة و ان كانت متمّمة للجعل الاول و تدل على تقييده، الا ان ما ذكره (ره) من ان ادلة الاشتراک فى التكليف تدل على اطلاق الجعل الاول و متمّمة له غير تام، لانه ان اراد بتلک الادلة اطلاقات الكتاب و السنة.

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

السابقة، و ان اراد (ره) بها ادلة الاصول العملية كالاستصحاب و اصالة البراءة و الاحتياط باعتبار انها تدل على ان الاحكام الواقعية ثابتة فى موارد الجهل و عدم العلم بها ايضاً.

فيرد عليه ان مفاد تلك الادلة احكام ظاهرية سواءً أكانت ايجابيه أم سلبيّة، و تدل على ثبوت تلك الاحكام عند الشك فى الاحكام الواقعية و لا تدل على اطلاقها بعد ثبوتها، و الالزم خلف فرض كون مفادها احكاماً ظاهريّة، و ان اراد بها غيرها فلا وجودلها، إذ لم يرد لافى لسان الكتاب و لا السنة عنوان ان التكليف الواقعى مشترک بين العالم و الجاهل.

الثالث: ان المراد من الاهمال فى المقام ليس بمعنى الوجود المردّد فى الواقع فانه مستحيل، و الأهمال بهذا المعنى لايعقل من المولى الحكيم، بل بمعنى عدم لحاظ الاطلاق و عدم لحاظ التقييد، و هذا يعنى ان موضوع الحكم فى القضية لاينطبق على المقيّد فى الخارج و لاعلى المطلق فيه، على أساس استحالة كل من الاطلاق و التقييد فى المقام، و على هذا فموضوع وجوب القصر المسافر و هو لا ينطبق لاعلى الحصّة المقيّدة بالعلم به و لا على الطبيعة المطلقه الجامعة بينها و بين غيرها من الحصص و لا على الحصة المقيّدة بالجهل به، اما استحالة الثانى فانما هى من جهة استحالة الاول، على أساس ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، و اما استحالة الثالث فهى لأمرين:

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

الثانی: ان فعلیّة مثل هذا الحکم مستحیلة، لان المسافر طالما یکون جاهلا بوجوب القصر، فلا یکون وجوبه محرکاً و داعیاً له، و اذا ارتفع جهله و أصبح عالماً بوجوبه انتفی وجوبه بانتفاء موضوعه، و من الواضح ان مثل هذا الحکم غیر قابل للجعل لانه لغو صرف، إذ الغرض من وراء جعل الحکم ایجاد الدّاعی و المحرّک، فاذا أستحال کونه داعیاً و محرکاً، استحال جعله ایضاً، و علی هذا الأساس فانطباقه علی کل من المطلق و المقیّد یتوقف علی الدلیل المتمّم للجعل الاول اطلاقاً أوتقییداً.

و حیث ان الدلیل المتمم بالفتح و المتمّم بالکسر ناشئان من ملاک واحد فی الواقع و هو الملاک المقیّد او المطلق، فبطبیعة الحال یکون مدلولهما حکماً واحداً، لانّ حقیقة الحکم و روحه الملاک فاذا کان واحداً، فلا یعقل ان یکون الحکم متعدداً، غایة الأمر ان مدلول الدلیل المتمم بالفتح اصل جعل الحکم المهمل من حیث الاطلاق و التقیید، و مدلول الدلیل المتمّم بالکسر تعیین مدلول الدلیل الاول اطلاقاً او تقییداً، و علی هذا فان اراد المحقق النائینی (ره) بذلک أخذ العلم بالجعل فی الدلیل الاول فی موضوع الدلیل الثانی.

فیرد علیه ان محذور الدور حینئذ و ان کان غیر لازم، الاّ أخذ العلم بالحکم فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبة المجعول بهذه الطریقة تطویل للمسافة وهو بلاموجب و مبرر، لان ذلک ممکن فی دلیل واحد بلالزوم ای محذور من الدور اوالخلف، فاذاکان ذلک ممکناً فی دلیل واحد، فلامقتضی للالتزام بالدلیل الثانی لتصحیح ذلک، فانه تطویل للمسافة بلامبرر و تکلّف زائد بلاموجب، و ان اراد (ره) به اخذالعلم بالحکم الفعلی فی الدلیل الأول فی موضوع الدلیل

الثانی. فیرد علیه انه مستحیل، لاستلزامه الدور و الخلف و توقّف الشیء علی نفسه مباشرة.

اما الاول و هو محـذور لزوم الدور، فلان مدلول الدلیل الثانی یتوقف علی العلم بفعلیة الحکم فی الدلیل الاول من باب توقّف الحکم علی موضوعه، و العلم بفعلیّته یتوقف علی العلم بفعلیة موضوعه، من باب توقف فعلیة الحکم علی فعلیة موضوعه و العلم بفعلیة موضوعه یتوقف علی تعیینه و تحدیده اطلاقاً او تقییداً حتی ینطبق علیه فی الخارج، و تعیینه یتوقف علی مدلول الدلیل الثانی، فانه یعیّنة و یحدّده.

فالنتیجة ان مدلول الدلیل الثانی یتوقف علی مدلول الدلیل الثانی، مثلا اذا فرضـننا ان العلم بفعلیة وجوب القصر فی الدلیل الاول مأخوذ فی موضوع الـدّلیل الثانی، فلازم ذلک ان الـدلیل الثانی یتوقّف علی العلم بفعلیـة وجوب القصـر فی الـدلیل الاول من باب توقف الحکم علی موضوعه، والعلم بفعلیّته یتوقف علی العلم بفعلیـة موضوعـة فی الخـارج من باب ان فعلیـة الحکم تتوقف علی فعلّیـة موضوعه فیه، و العلم بفعلیة موضوعه فیه یتوقف علی تعیینه و تحدیده اما مطلقا او مقیداً حتی ینطبق علیه و هو یتوقف علی الدلیل الثانی، لانه یعیّن موضوع الدلیل الاول و یحدّده، فالنتیجة ان الدلیل الثانی یتوقف علی الدلیل الثانی و هذا هو الدور.

و امـا الثانی هو لزوم محـذور الخلف، فلان موضوع الحکم فی الـدلیل الاول کوجوب القصـر اذا کان مهملاً من حیث الاطلاق والتقییـد، فیستحیل انطباقه علی المقید فی الخارج و لا علی المطلق، و الاّلزم خلف فرض کونه مهملاً، فاذا

استحال انطباقة على ما فى الخارج، استحال فعلية حكمه، فان فعلية انما هى بفعلية موضوعه فى الخارج، و فعلية الموضوع فيه انما هى با نطباقه عليه و مع عدم الانطباق لايكون الموضوع فعليا حتى يكون حكمه كذلک، و على هذا ففعلية الحكم فى الدليل الاول متوقفة على الدليل الثانى، فلا يعقل أخذ العلم بها فى الدليل الاول فى موضوع الدليل الثانى، فاذن يلزم من فرض أخذ العلم بفعلية الحكم فى الدليل الاول فى موضوع الدليل الثانى، عدم اخذه بها فى موضوعه اويلزم من فرض فعليّة الحكم فى الدليل الاول بقطع النظر عن الدليل الثانى عدم فعليّته و هذا خلف.

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

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

الی هنا قـد اسـتطعنا ان نخرج بهـذه النتیجـة، و هی ان محاولة المحقق النائینی (ره) من ان أخذ العلم بالحکم فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبـة المجعول لایمکن فی دلیل واحـد، و لکن یمکن فی دلیلین بان یکون العلم بالحکم فی احـدهما مأخوذا فی موضوع الدلیل الآخر غیر تامة، لما تقدم من ان ذلک ممکن ثبوتاً فی دلیل واحد.

ثم ان السید الاستاذ (ره) قد علق علی ما ذکره المحقق النائینی (ره) بأمور:

الاول: ان التقابل بین الاطلاق و التقییـد لیس من تقابل العـدم و الملکة بل هو من تقابل التضاد، لان الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القید و التقیید عبارة عن لحاظ القید، علی تفصیل تقدّم فی ضمن البحوث السالفة.

الثانی: انه علی تقـدیر تسـلیم ان التقابل بینهما من تقابل العدم و الملکة، إلاّ ان قابلیة المحل المعتبرة بینهما قد تکون شخصـیة و نقصد بها وجودها بین کل فردین من افراد العدم و الملکة فی الخارج کالعمی و البصـر، فان القابلیة الموجودة بینهما شخصیة، حیث انها موجودة بین کل فردین من افراد هما فیه، وقـد تکون نوعیة و نقصد بها ان القابلیة انما هی بلحاظ نوعی العدم و الملکة لابلحاظ کل فردین من افرادهما و ذلـک کـالعلم و الجهـل، فـان التقابـل بینهما من تقابل العـدم و الملکـة مع ان القابلیـة الموجودة بینهما لاتکون مطردة بین کل فردین من افرادهمـا فی الخـارج، و لهـذا تکون بلحاظ نوعیهما بـدون ملاحظـة خصوصـیة افرادهما، و من هنا قـد تکون بین فردیهما فی مورد خاص مضادة او مناقضة، مثلا العلم بذاته تعالی و تقدّس مسـتحیل، و اما الجهل بها فهو ضـروری لا انه مستحیل، مع ان التقابل بینهما من تقابل العدم و الملکة، و المقام من قبیل

الثانی، فان کون التقابل بین الاطلاق و التقیید من تقابل العدم و الملکة انما هو بلحاظ نوعیهما لابلحاظ کل فردین من افرادهما فی الخارج، لان الغالب ان الطبیعة اذا کانت قابلة للتقیید فهی قابلة للاطلاق ایضاً، واما فی مورد اذا لم تکن قابلة للتقیید، فالاطلاق ضروری باعتبار ان القابلیة انما هی بلحاظ نوعیهما لابلحاظ کل فردین من افرادهما، و علی هذا فضرورة الاطلاق فی مورد استحالة التقیید لاتنافی کون التقابل بینهما من تقابل العدم و الملکة بلحاظ نوعیهما بقطع النظر عن خصوصیات کل فردین من افرادهما فی الخارج هذا.

الثالث: ان الاهمال فی الواقع مستحیل، ضرورة ان کل شیء فیه متعیّن بحدّه الوجودی و لایعقل ان یکون الشیء فی الواقع مهملا أی مرددا بین الوجود و العدم و بین المطلق و المقید، بداهة استحالة وجود الفرد المردد فی الخارج، فما ذکره المحقق النائینی (ره) من ان الواقع مهمل لایرجع الی معنی معقول(1) هذا.

و لنأخذ بالنقد علی جمیع تعلیقات السید الاستاذ (ره).

اما التعلیق الاول، فهو مبنائی لا واقعی مع ان المبنی ایضا غیر صحیح لان التقابل بینهما کما انه لیس من تقابل العدم و الملکة لیس من تقابل التضاد ایضاً بل هو من تقابل الایجاب و السلب کما تقدّم موسعاً.

واما التعلیق الثانی فلان تقسیم القابلیة المعتبرة بین العدم و الملکة الی القابلیة الشخصیّة و القابلیة النوعیة، انما هو مأخوذ من الفلاسفة، حیث انهم قسموا القابلیة المعتبرة بین العدم و الملکة الی اقسام، و هی القابلیة النوعیة الصنفیة الشخصیة علی تفصیل هناک، و لکن لا أصل لهذا التقسیم و لایبتنی علی

1- (1) . مصباح الاصول، ج 2: ص 39-40.

أیّ أساس و لایساعـده الوجـدان و لا البرهان بل هو علی خلاف الوجـدان و الارتکاز العرفی، لوضوح ان المرتکز فی وجدان العرف العام و الثابت فی أعماق نفوسـهم، هو ان التقابل بین العـدم و الملکـة انما هو متقوّم بالقابلیـة الشخصـیة فحسب، و النکتة فی ذلک ان التقابل بین شیئین فی الخارج، لایخلو من ان یکون من تقابل التّناقض و هو الایجاب و السـلب او التضادّ او العـدم و الملکة ولارابع فی البین، و العدم فی مقابل الملکـة عـدم خاص و هو العـدم فی موضوع قابل للأتصاف بالوجود، و لیس المراد منه العـدم المطلق، و بـذلک یمتاز عن العدم المقابل للوجود بتقابل التناقض، و علی هذا قالتقابل بین العلم و الجهل انما هو من تقابل العدم و الملکة اذا کانا فی موضوع قابل للاتصاف بکل منهما کالقضایا التاریخیة و النظریة بکافة انواعها و اشـکالها، فان الشخص یمکن ان یکون عالماً بها و یمکن ان یکون جاهلا، فالتقابل بینهما فی هذه الموارد من تقابل العدم و الملکة، و اما التقابل بینهما فی موضوع غیر قابل ذاتاً الا للاتصاف باحدهما دون الآخر، فیکون من تقابـل التنـاقض، کالعلم بکنه ذاته تعالی، فانّه مسـتحیل و الجهل به ضـروری و لایعقل ان یکون الجهل به ایضا مسـتحیلا، و إلاّلزم ارتفاع النقیضین، فاذن کیف یکون التقابل بینهما من تقابل العدم و الملکة مع انه فی مقابل تقابل التناقض.

و دعوی ان ذلک انما هو بلحاظ نوع العلم و الجهل لاکل فرد من افرادهما، لاترجع الی معنی محصل، إذ مضافا الی انه لابرهان علی ذلک بل هو مخالف للوجـدان، ان التقابل بین الشـیئین انما لوحظ بینهما بلحاظ عالم الخارج لابلحاظ نوعیهما، و من الواضـح ان التقابل بینهما بلحاظ عالم الخارج، اما ان یکون بنحو

التنّاقض او التضاد او العـدم و الملكـة، 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 العـدم و الملكـة، مثلا التقابل بين العلم و الجهل بالنسـبة الى كنه ذاته تعالى و تقـدّس، يكون بنحو التناقض، لان العلم به مسـتحيل، و عليه فالجهل الذى هو بديله و نقيضه ضرورى، و الالزم ارتفاع النقيضين و هو مستحيل كاجتماعهما، و بالنسـبة 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 الملكـة كما هو الغالب، و قد يكون من قبيل التناقض كما اذا اسـتحال تقييد الطبيعة بقيد، فلا محالة يكون اطلاقها الذى هو عبارة عن عدم تقييدها ضرورياً، لانه بديل التقييد و نقيضه، فلوكان ذلک ايضا مستحيلا لزم ارتفاع النقيضين و هو محال كاجتماعهما.

و بكلمـة ان كون التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة مطلقا حتى فيما اذا كان التقييد مسـتحيلا مجرد اصـطلاح لايطابق مع الواقع، لما عرفت من التقابل بين شـيئين بتقابل العـدم و الملكة يختلف اختلافاً جوهرياً عن التقابل بينهما بتقابل الايجاب و السـلب او التضاد، على اساس ان العـدم 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 وجهله، يكون من تقابل العدم و الملكة بالنسبة الى الموضوعات التى من شأن الانسان ان يكون عالمـاً بها، و اما بالنسـبة الى ما لا يكون من شأنه العلم به كـذاته تعالى، فيكون التقابل بينهما من تقابل التناقض لا العـدم و الملكـة، لانهما فى المحل القابل

للاتصاف بهما و اما اذا لم يكن المحل قابلا لذلک، فلا اتصاف فی البين و عليه فلامحالة يكون التقابل بينهما من تقابل التناقض، باعتبار ان الجهل بديله و نقيضه، و المفروض ان العدم البديل عدم محمول لانعتی.

التقابل بين العلم و الجهل

اشارة

فالنتيجة ان التقابل بين العلم و الجهل فی المورد القابل للاتصاف بكل منهما، يكون من تقابل العدم و الملكة، و فی المورد غير القابل لذلک ذاتاً و حقيقة، يكون من تقابل التناقض، بداهة انه اذا استحال ان تكون ذاته تعالی معلومة للانسان، فبالضرورة انهامجهولة له و الاّلزم ارتفاع النقيضين.

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

و من هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائينی (ره) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة و استحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر، لايرجع الی معنی صحيح، كما ان توجيه السيد الاستاذ (ره) ذلک بان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة، انما هو بلحاظ القابلية النوعية لا الشخصية، لا يقوم علی أساس صحيح بل انه كان علی خلاف الوجدان و الارتكاز العرفی كما عرفت.

و اما التعليق الثالث، فلان تفسيره (ره) الاهمال فی كلام المحقق النائينی (ره) بالفرد المردد فی الواقع غير تام، لان الاهمال بهذا المعنی فی الواقع و ان كان مستحيلا، الاّ انه لاينسجم مع شی من المبانی فی المسألة، اما علی المبنی

الصحیح من ان التقابل بین الاطلاق و التقیید من تقابل الایجاب و السلب، فمعنی الاهمال فی الواقع حینئذ هو عدم الاطلاق و التقیید معاً، و هذا و ان کان محالا، لان ارتفاع النقیضین کاجتماعهما مستحیل، إلاّ انه لیس بمعنی الفرد المردّد فی الواقع، واما علی مبنی السید الاستاذ (ره) من ان التقابل بینهما من تقابل التضاد، فمعنی الاهمال علی هذا هو عدم لحاظ الاطلاق و عدم لحاظ التقیید، و هذا و ان کان محالا إلاّ انه لیس بمعنی الوجود المردد فی الواقع.

و اما علی مبنی المحقق النائینی (ره) من ان التقابل بینهما من تقابل العدم و الملکة، فمعنی الاهمال فی الواقع عدم قابلیة المحل لااللحاظ الاطلاق و لااللحاظ التقیید لاتردده بین الوجود و العدم.

و الخلاصة ان ما ذکره السید الاستاذ (ره) من التفسیر للأهمال لاینطبق علی اهمال الطبیعة من الاطلاق و التقیید علی جمیع المبانی و الاقوال فی المسألة.

ص:205

نتيجة البحث عدة نقاط:

الاولى: ان أخـذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبـة واحدة لا يمكن اذا كان العلم ملحوظا بنحو الطريقيّة: و اما اذا كان ملحوظا بنحو الصّفتية فان كان جزء الموضوع فايضاً كذلک، إذ على هذين الفرضـين يلزم توقف الشـىء على نفسه مباشـرة لابواسطة الدور، و اما اذا كان تمام الموضوع، فلايلزم المحـذور المـذكور هذا بحسب الواقع، و اما بنظر القاطع، فلا يمكن ذلک للزوم الدّور بنظره من جهة و الخلف من جهـة أخرى فى تمام الفروض الثلاثة، أى سواء أكان العلم المأخوذ فى الموضوع ملحوظا بنحو الطريقية ام الصـفيته، و على الثانى كان تمام الموضوع او جزئه، باعتبار ان العالم يرى ثبوت الواقع فى المرتبة السابقة، فلايمكن ان يكون ثبوته متوقفاً على العلم به، و إلاّلزم الدور بنظره و الخلف أى من فرض وجود الواقع فى المرتبة السابقة عدم وجوده فيها.

الثانيـة: انه لوأمكن أخـذ العلم بالحكم فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسه فى هذه المرتبة، فلا يكون هناک محذور آخر، إذ لامانع من فعلية هـذا الحكم و وصوله الى المكلف، باعتبـار ان وصوله إليه لاـ يتوقف على علم آخر بـل هو يصل بنفس العلم به، إذ ليس فى افق النفس إلاّ علم واحد، فاذا علم به المكلف فقدوصل.

الثالثـة: ان أخـذ العلم بـالحكم فى مرتبـة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبـة المجعول بمكان من الامكان ثبوتاً، و لايسـتلزم ذلک محـذور الـدور، لان العلم يتوقف على الحكم فى مرتبـة الجعل، و الحكم فى هـذه المرتبـة لايتوقف على العلم و انما يتوقف عليه الحكم فى مرتبة الفعلية فاذن لادور.

الرابعة: ان المحقق النائینی و السید الاستاذ (قدس سرهما) ذهبا الی استحالة ذلک، و قد أفاد السید الاستاذ (ره) فی وجه ذلک، ان الحکم مادام فی مرتبة الجعل لیس حکماً للعالم به و انما یکون حکماً له اذا صار فعلیاً بفعلیة موضوعه فی الخارج، و اذا صار الحکم المجعول حکماً له، استحال اخذ علمه به فی موضوع نفسه لاستلزامه الدور، و لکن هذا البیان غیر تامّ، لان المراد من عالم الجعل هو جعل الحکم بنحو القضیة الحقیقیّة للموضوع المفروض وجوده فی الخارج بتمام قیوده، و تکون نسبة هذا الموضوع الی المکلفین کافة علی حدّ سواء، و علی هذا فلامانع من جعل وجوب الحج علی المستطیع العالم به بنحو مفروض الوجود فی الخارج، بان فرض وجود المستطیع العالم بوجوبه بوجود فرضی و جعل و جوب الحج علیه، و حیث ان نسبة هذا الموضوع الی جمیع المکلفین نسبة واحدة، فعلیه اذا استطاع المکلف فی الخارج، فان علم بجعل وجوب الحج علی المستطیع فی الشریعة المقدسة، صار وجوبه فعلیاً فی حقّه بفعلیة موضوعه فی الخارج بتمام قیوده منها العلم بالجعل، و ان لم یعلم بجعل وجوبه علیه، لم یصر فعلیا فی حقه لعدم فعلیة موضوعه فیه بتمام قیوده، و هذا هو المراد من أخذ العلم بالحکم فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبة المجعول، فیکون حال العلم من هذه الجهة حال سائر قیود الموضوع المأخوذة فیه فی مرتبة الجعل.

الخامسة: تظهر الثمرة بین القولین هما القول بامکان اخذ العلم بالحکم فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبة المجعول ثبوتاً، و القول بعدم امکان ذلک فی المسألتین:

الاولی: فی مسألة صحة التمام موضع القصر للمسافر الجاهل بوجوبه علیه فی الشریعة المقدّسة.

الثانیـة: فی مسألـة صـحة الجهر موضع الاخفـات للمکلف الجاهـل بوجوبه و بـالعکس، و علی هـذا فعلی القول الاول لامانع من الأخذ بظواهر الادلة التی تدل علی اختصاص وجوب القصر فی المسألة الاولی بالمسافر العالم بوجوبه علیه شرعاً، و اما الجاهل به کذلک فوظیفة التمـام، و اختصاص وجوب الجهر و الاخفات فی المسألـة الثانیـة بالعالم بوجوبهما فی الشـریعة المقدسـة، و اما وظیفـة الجاهل بوجوب الجهر فهی الاخفات و بالعکس.

و علی القول الثانی فلا یمکن الأخذ بظواهر تلک الادلة، و حینئذ فلابد من التصرف فیها و رفع الید عن ظهورها.

السادسة: ما ذکره السـید الاسـتاذ (ره) من ان الواجب علی المسافر الجاهل بوجوب القصـر الجامع بین التمام و القصر، بتقریب ان التقابل بین الاطلاق و التقیید من تقابل التضاد، فاذا استحال تقیید وجوب القصر بالمسافر العالم به فلاطلاق ضروری، و لکن تقدم ان ما ذکره (ره) غیر تام.

اولا ان التقابل بین الاطلاق و التقیید لیس من تقابل التضاد بل من تقابل الایجاب و السلب.

و ثانیـا ان هـذا الاطلاـق حیث انه کـان ضـروریاً، فلا یکشف عن اطلاق الملاک فی مرحلـة المبادی، اذ یمکن ان یکون الملاک فی هـذه المرحلـة مقیّداً و لکن المولی لایتمکن من التقیید، و المفروض ان حقیقة الحکم و روحه الملاک، فاذن هذا الاطلاق لایکشف عن اطلاق الحکم الحقیقی الجامع بین وجوب القصر و وجوب التمام.

السابعة: ان روایات المقام تدل بالمطابقة علی صحة 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 المقدسة مجعول من الاول كذلک، لانها مخصصة لعموم ما دل على وجوب القصر على المسافر، و توجب تقييد موضوع العام بالمسافر العالم بوجوبه شرعاً.

الثامنة: ان المحقق النائينى (ره) حيث قد بنى على ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة و استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق فيكون الواقع مهملا حينئذ، و بما ان الاهمال فى الواقع من المولى الحكيم مستحيل، فيلتزم بمتمم الجعل المتمثل فى الدليل الثانى الذى يكون مدلوله تعيين مدلول الدليل الاول تقييداً او اطلاقاً، و من هنا يجعل ما دل على صحة التمام موضع القصر و الجهر موضع الاخفات و بالعكس متمماً للجعل، باعتبار ان مفاده تقييد مدلول الدليل الاول و تعيينه.

و فيه اولا ما عرفت من ان التقابل بينهما من تقابل الا يجاب و السلب لا العدم و الملكة.

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

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

اصطلاح من الفلاسفة لايطابق مع الواقع الموضوعی بل هو علی خلاف الوجدان والارتکازالعرفی.

العاشـرة: ان تفسـیر السید الاستاذ (ره) الاهمال فی کلام المحقق النائینی (ره) بالوجود المردّد فی الواقع، لاینسجم مع شیء من المبانی فی التقابل بین الاطلاق و التقیید کمامرّ.

بقی فی المقام مسألتان:

المسألة الأولی: هل یمکن أخذ عدم العلم الخاص بالحکم فی موضوع نفس هذا الحکم

المسألة الاولی: هل یمکن أخذ عدم العلم الخاص بالحکم فی موضوع نفس هذا الحکم.

المسألة الثانیة: هل یمکن أخذ الظن بالحکم فی موضوع نفس هذا الحکم.

اما الکلام فی المسألة الاولی، فقد تعرض شـیخنا الانصاری (ره) تلک المسألة فی مقام توجیه کلام الاخباریین، حیث انه نسب الیهم المنع عن حجیة القطع الحاصل من المقدمات العقلیة، و حاول الشیخ (ره) توجیه هذه النسبة بان مرادهم من المنع عن حجیة القطع هو التصرّف فی الحکم المقطـوع به لاـفی نفس القطـع، بقرنیـة ان المنـع عن حجیـة القطع غیر معقول، و قـد افـاد فی تقریب ذلـک مـا مغزاه، ان العلم بالاحکام الشـرعیة الحاصل من المقدمات العقلیة قد أخذ عدمه فی موضوع نفس تلک الاحکام، و نتیجة ذلک هی ان العلم بها اذا حصـل من المقدمات العقلیة کان مانعاً عن فعلیتها، باعتبار ان عدمها مأخوذ فی موضوعها، و ما کان عدمه معتبراً فی شـیء شـرعاً، فلا محالة یکون وجوده مانعا عنه کـذلک، و علی هـذا فمرد المنع عن حجیّـة القطع بالاحکام الشـرعیة الحاصل من المقـدمات العقلیـة الی أخذ عدمه فی موضوع تلک الاحکام، فاذن لامحالة یکون وجوده

مانعاً عنها، هذا من ناحية.

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

و الجواب: انه بمكان من الامكان و لايلزم من ذلک محذور الدور، لان فعلية الحكم تتوقف على عدم العلم بالجعل من باب توقف الحكم على الموضوع، و عـدم العلم لايتوقف على ثبوت الحكم فى مرتبة الجعل، إذ ليس عدم العلم كالعلم، فانه يتوقف على متعلقه و هو المعلوم بالعرض بنظر العالم، و اما عدم العلم فهولا يتوقف على أىّ شىء بل هو ذاتى للأنسان.

و دعوى ان ذلک يسـتلزم محذوراً آخر و هو لزوم اللغوّية، فان الحكم اذا أخذ عدم العلم به فى موضوع نفسه، استحال وصوله الى المكلف، لان العلم به مانع عن وصولـة الى العالم به، فاذن لايمكن ان يكون هـذا الحكم محركا للمكلف و داعياً له سواءً أكان المكلف جاهلا به أم عالماً، و من الواضح ان جعل الحكم اذا لم يمكن وصوله الى المكلف و داعويته له لغو، ضـرورة ان الغرض من جعل الحكم انما هو ايجاد الداعى فى نفس المكلف، و اما اذا استحال كونه داعياً، فيكون جعله لغواً و جزافاً، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

مدفوعـة بـان هـذا المحـذور انمـا يلزم اذا كان المأخوذ عـدم العلم بالحكم مطلقا و من أىّ سـبب كان و فى أىّ مرتبـة من مراتبه من العلم الوجـدانى و العلم التعبـدى، فان الحكم حينئذ لايكون محركاً للمكلف و داعياً له اذا كان جاهلا به، و اما اذا كان عالماً به، فهو غير مجعول له، لان علمه به مانع عنه، لفرض ان عدمه مأخوذ فى موضوعه و اما اذا كان المأخوذ فى الموضوع عدم العلم بالحكم من سبب

خاص و هو الحاصل من المقدمات العقلية فحسب لا مطلقا، فلايلزم هذا المحذور، و على هذا فلامانع من أخذ عدم العلم الحاصل من المقدمات العقلية بالاحكام الشرعية فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسها فى مرتبة المجعول لا مطلق عدم العلم بها و ان كان حاصلا من الكتاب و السنة، و نتيجة ذلک ان العلم بالاحكام الشرعية ان كان حاصلا من تلک المقدمات، فهو مانع عنها باعتبار ان عدمه مأخوذ فى موضوعها، و ان كان حاصلا من الكتاب و السنة فهو منجزلها، و اما اذا كان المأخوذ فى الموضوع خصوص عدم العلم التعبدى بالاحكام الشرعية، فحينئذ ان كان العلم الحاصل بالاحكام الشرعية العلم التعبدى فهو مانع عنها، و ان كان العلم الوجدانى فهو منجزلها، هذا كله فى أخذ عدم العلم الخاص بالاحكام الشرعية فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسها فى مرتبة المجعول، و قد تحصل ان ذلک بمكان من الامكان.

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

و الجواب: ان فيه تفصيلا، فان عدم العلم الخاص بالحكم ان كان جزء الموضوع و جزئه الآخر الحكم فلايمكن ذلک، للزوم محذور توقف الشىء على نفسه مباشرة، 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 لاالخلف حتى بنظر القاطع، و من هنا يفترق عدم العلم بالحكم عن العلم به، لان عدم العلم بالحكم فى مرتبة الجعل اذا أخذ فى موضوع نفسه بنحو تمام الموضوع فى نفس هذه المرتبة، فلايلزم محذور

الـدور و لاـ الخلف لاـفی الواقع و لاـبنظر القاطع، اما الاول فلان عـدم العلم بالحکم بما انه عـدم، فلا یتوقّف علی شـیء لانه بنفسه ثابت للانسـان و لاـیتوقف ثبوته له علی ای مقدمـة، و علی هـذا فجعـل الحکم و ان کـان متوقفـا علی عـدم العلم به من باب توقف الحکم علی موضوعه، و اما عـدم العلم به، فحیث انه عـدم فلایتوقف علیه حتی بنظر القاطع لکی یلزم الـدّور، لان العـدم لیس بشـیء حتی یتوقف علی شیء آخر، و لهـذا لیس کالعلم بالحکم المأخوذ فی موضوع نفسه فی مرتبـة واحدة، فانه یسـتلزم الدور بنظر القاطع و ان کان تمام الموضوع للحکم کما تقدّم.

و اما الثانی و هو الخلف، فهو انما یلزم بنظر القاطع اذا کان المأخوذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه فی مرتبة واحدة لاعدم العلم به.

و کـذلک الحال اذا کان عـدم العلم بالحکم فی مرتبـة الفعلیة مأخوذاً فی موضوع نفسه فی مرتبة الجعل، فانه إن کان جزء الموضوع و جزئه الآخر الحکم الفعلی، لزم محذور توقف الحکم علی نفسه مباشرة، و اما اذا کان تمام الموضوع فلا محذور فیه لان المحذور هنا لو کان فهو الـدور، و المفروض انه غیر لاـزم حتی بنظر القـاطع، لاـن فعلیـة الحکم تتوقف علی عـدم العلم بها و هو لایتوقف علیها، لان العـدم لیس معلولاً لعلـة حتی یتوقف علیها، و بذلک یفترق عدم العلم المأخوذ فی الموضوع عن العلم المأخوذ فیه، و لکن قد یقال کما قیل ان الدور و ان کـان غیر لاـزم، إلاّ انّ هناک محـذوراً آخر و هو محـذور لزوم لغویـة هـذا الجعل، و ذلک لان مرجع جعل الحکم مقیـداً بعـدم العلم الخاصّ بالحکم الفعلی الی جعل مانعیـة العلم علی فعلیة الحکم و لا یمکن ترتیب آثار المانعیة علیها، فاذن یکون جعلها لغواً، بیان ذلک ان المکلف ان کان جاهلاً بالحکم الفعلی فهو خارج عن موضوع

المانعیـة، لاـن موضوعهـا العالم بالحکم الفعلی، و ان کان عالماً بالحکم الفعلی، اسـتحال وصول المانعیّـة إلیه لاسـتحالة التفاته بان علمه بالحکم الفعلی مانع عنه، ضرورة ان معنی ذلک انه غیر عالم به و هو خلف.

و الخلاصـة: ان وصول هذه المانعیّة الی المکلف مسـتحیل، لانّه فی حال جهله بالحکم الفعلی خارج عن موضوعها لان موضوعها، العالم بـالحکم الفعلی، و فی حـال علمه به یسـتحیل ان یکون ملتفتاً الی ان علمه به مانع عنه، بداهـة ان العالم یری دائماً ان علمه مطابق للواقع و لایحتمـل خطـأه، و ان کان الحکم فی الواقع غیر مجعول له کما اذا کان علمه بالحکم الفعلی حاصـلاً من المقـدّمات العقلیّـة، فاذن یکون جعلها لغواً و بلا أثر، ضـرورة ان الغرض من جعل الحکم وصوله الی المکلف و ترتیب الأثر علیه، و اذا اسـتحال وصوله إلیه استحال جعله ایضاً، لانه لغو فلا یمکن صدوره من المولی الحکیم.

والجواب: ان هـذا البیان مبنی علی المغالطـة، و هی ان أثر جعل مانعیة العلم الخاص بالحکم الفعلی الحاصل من المقدمات العقلیة لیس وصولها الی العالم به أی بالحکم الفعلی لکی یقال ان وصولها إلیه مسـتحیل، بل أثر مانعیـة هـذا العلم الخاص هو عـدم حصوله للمکلف الملتفت الی تقییـد جعل الاحکام الشـرعیة بعـدم العلم الخاص بها و هو العلم الحاصل من المقـدّمات المـذکورة، لان المکلف اذا کان ملتفتا الی ذلک کان یعلم بانه لایمکن حصول العلم بها من تلک المقـدمات، و إلاّ لزم خلف فرض کون جعلها مقیّـداً بعدم حصول العلم بها من هـذه المقدمات، فان معنی هذا التقیید هو ان العلم الحاصل منها مانع عن فعلیة الاحکام الشـرعیه، فاذا کان المکلف ملتفتاً الی انه مانع عنها، فکیف یعقل

حصول العلم بها منها. هـذا اضافة الى ان أثر تقييد جعل الحكم بعدم العلم الخاص بالحكم الفعلى الذى هو منشأ انتزاع مانعية هذا العلم الخاص، هو ان الملاک فى مرحلـة المبادى مختص بغير موارد العلم به الحاصل من المقـدمات المـذكوره، و هـذا المقدار يكفى فى هذا التقييـد و ان لـم تترتب عليه ثمرة عملية، فان المكلف اذا حصل العلم بالحكم الفعلى من تلک المقدمات، فلا بدّ له من العمل به، لانه يرى ان التكليف الواقعى منجز عليه و لكن فى الواقع لا ملاک له.

صور المسألة

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان للمسألة صوراً ثلاث

الاولى: أخـذ عـدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبـة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبـة المجعول، و قـد تقـدم ان هذا بمكان من الامكان و لا محذور فيه.

الثانيـة: اخـذ عـدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبـة الجعل فى موضوع نفسه فى هذه المرتبة، و قد تقدم ان هذا بمكان من الامكان اذا كان عـدم العلم الخاص تمام الموضوع، و اما اذا كان جزئه و الجزء الآخر الحكم الواقعى، فهو لايمكن للزوم محـذور توقف الشـى على نفسـه مباشرة.

الثالثـة: أخـذ عـدم العلم الخاص بالحكم الفعلى فى موضوع نفسه فى مرتبة الجعل، و قدمّر انه ممكن اذا كان تمام الموضوع، و اما اذا كان جزء الموضوع و جزئه الآخر الحكم الفعلى، لزم محذور توقف الحكم على نفسه مباشرة.

المسألة الثانية: أخذ الظن بالكم فى موضوع حكم

واما الكلام فى المسألـة الثانية و هى أخذ الظن بالحكم فى موضوع حكم، فتارة يؤخذ فى موضوع حكم مخالف لحكم متعلقه، و أخرى فى موضوع نفسه، و ثالثة فى موضوع حكم مضادّ لحكم متعلقة، و رابعة فى موضوع حكم مماثل لحكم متعلقه.

اما الاول، فلا شبهة فی امکانه کما اذا قال المولی اذا ظننت بوجوب الصلاة، وجب علیک التصدق بدینار، فان الظن بوجوب الصلاة قد أخذ فی موضوع وجوب التصدق و لامانع منه، و حاله من هذه الناحیة حال القطع کما تقدم.

و اما الثانی، فتارة یؤخذ الظن بالحکم فی موضوع نفسه بلحاظ مرتبة واحدة، و اخری یؤخذ فی موضوع نفسه بلحاظ مرتبتین.

اما علی الاول، فایضا مرة یکون المأخوذ فی الموضوع حیثیّة طریقیّة الظن و هی اضافته الی المظنون بالعرض، و اخری حیثیة صفتیة و هی اضافته الی المظنون بالذات فی افق الذهن، فانه بهذا اللحاظ صفة قائمة بالنفس، و علی الثانی فقد یکون جزء الموضوع و قد یکون تمام الموضوع، و علی الاول فلا یمکن ان یکون تمام الموضوع بل لابد ان یکون جزء الموضوع.

و علی هذا، فعلی الفرض الاول و الثالث لایمکن أخذه فی موضوع نفسه لاستلزامه توقف الشی علی نفسه مباشرة بدون واسطة الدور و هو محال، و ذلک لان الموضوع فی هذین الفرضین مرکب من الظن و الحکم فی الواقع، و هذا الحکم بشخصه حکم لموضوعه ایضا، و الفرض ان شخصه جزء هذا الموضوع، فیلزم ان یکون موضوعاً لنفسه مباشرة و هو مستحیل، بداهة استحالة توقف الشی علی نفسه و تأخره عنها، و اما علی الفرض الثانی فلایلزم هذا المحذور وهو توقف الشی علی نفسه، باعتباران الظن فی هذا الفرض تمام الموضوع للحکم لاجزئه، فلا یکون الحکم حینئذ متوقفاً علی نفسه کما فی الفرضین الاولین، و انما هو متوقف علی الظن فقط فاذن لامحذور من هذه الناحیة، و لکن هناک محذوران آخران ذکرناهما فی باب القطع و هما یتطلبان استحالة أخذ القطع بالحکم فی

موضوع نفسه فی مرتبة واحدة و ان کان القطع مأخوذاً فی الموضوع بنحو الصفتیة و کان تمام الموضوع،

الاول لزوم الدوّر بنظر القاطع مطلقا حتی فیما اذا کان القطع تمام الموضوع للحکم کمامرّ.

الثانی لزوم الخلف بنظره کذلک کما تقدّم، و لکن هل یمکن تطبیق هذین المحذورین علی الظن ایضاً؟

و الجواب: اما المحذور الاول، و هو لزوم الدوّر بنظر القاطع مطلقا فهو لاینطبق علی الظنّ، لان لزوم الدور بنظر القاطع من جهة ان القاطع یری ان قطعه مطابق للواقع دائماً و لایحتمل الخلاف، فلذلک یری توقفه علی وجود المقطوع فی الخارج، فلو کان المقطوع، متوقفاً علیه لدار، و هذا بخلاف الظنّ، فان الظان لایری ظنه مطابقاً للواقع دائماً فانّه کما یحتمل ذلک یحتمل ان لایکون مطابقاً له، و علی هذا فلا یتوقف الظن و لو بنظر الظان علی وجود المظنون فی الخارج، فلادور حینئذ بنظر الظان ایضاً.

و ان شئت قلت ان الظن الصفتی بما انه صفة قائمة بالنفس و عبارة عن اضافته الی المظنون بالذات بل هو عینه و لا اختلاف بینهما إلاّ بالاعتبار کالایجاد و الوجود، فلا یتوقف علی وجود المظنون فی الخارج لا فی الواقع و لابنظر الظان.

و اما المحذور الثانی، و هو لزوم الخلف فهو ینطبق علی الظن ایضاً، و ذلک لان ملاک لزوم الخلف بنظر القاطع هو انه یری ثبوت الواقع فی المرتبة السابقة بقطع النظر عن تعلق القطع به، فلو کان ثبوت الواقع متوقفاً علی القطع به لزم

الخلف بنظره كما تقدّم، و هذا الملاک متوفرّ فی الظن ایضاً، فان الظان یری ان الواقع ثابت فی المرتبة السابقة بقطع النّظر عن تعلّق الظن به، فلو کان ثبوته متوقفاً علیه، فهو خلف فرض کونه ثابتاً فی الواقع بقطع النظر عنه، ضرورة انّه لایتصور ان یکون الظن علة او جُزء علة له.

فالنتیجـة ان الجمع بین کون الظن بـالواقع متفرّعاً علی ثبوته فی المرتبـة السابقـة و انّه طریق إلیه، و بین ان ثبوت الواقع متوقّف علیه لایمکن، لانه جمع بین الأمرین المتناقضین بنظر الظان، فلذلک لایمکن أخذ الظن بالحکم فی موضوع نفسه فی مرتبة واحدة.

و اما فی الثانی وهو أخـذ الظن بالحکم فی مرتبـة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبـة المجعول، و هی مرتبة فعلیة الحکم بفعلیة موضوعه فی الخـارج، فهو بمکان من الامکان ثبوتاً، حیث لایلزم منه أیّ محـذور من المحاذیر المتقدمـة کالـدور او الخلف او توقّف الشـی علی نفسـه مباشـرة، و ذلک لان الظن یتوقف علی الحکم فی مرتبـة الجعل، والحکم فی هذه المرتبة لایتوقف علیه و مایتوقف علیه هوالحکم فی مرتبة الفعلیة فاذن لادور لان ما یتوقف علیه الظن غیر ما یتوقف علی الظن.

و اما الثالث و هو أخذ الظنّ بالحکم فی موضوع ضده، فهو غیر معقول فیما اذا کان الظن معتبراً، لاستلزامه التکلیف بالضدّین، کما لوقیل اذا ظننت بوجوب الصـلاة، حرمت علیک الصـلاة، او لو قیل اذا ظننت بحرمة شـرب الخمر، و جب علیک شـربها و هکذا، لان مقتضی الظن بوجوب الصـلاة، لزوم الاتیان بها، و مقتضـی حرمتها وجوب الاجتباب عنها، و کـذلک الأمر بالنسـبة الی المثال الثانی، و من الواضـح انه لایمکن جعل مثل هذا التکلیف، لانّه لغو علی أساس ان جعل

التکلیف من المولی لایمکن ان یکون جزافاً، فلا محالة یکون الهدف من وراء جعله ایجاد الدّاعی فی نفس المکلف، و من الطبیعی ان ایجاد الداعی به انّما هو فیما امکن امتثاله فی مرحلة الفعلیة، و فی المقام یستحیل الامتثال، ضرورة ان امتثال الوجوب والحرمة معاً فی شی واحد مستحیل هذا کله فی الظن المعتبر، و اما اذا کان غیر معتبر شرعاً، فهل یمکن أخذه فی موضوع ضدّه؟

والجواب: انه لامانع منه، لان الظن غیر المعتبر اذا کان تمام الموضوع للحکم، فالحکم المجعول له والمترتب علیه و ان کان و اصلاً الی المکلف بوصول موضوعه، الا ان الحکم المتعلق به الظن، لایکون و اصلاً شرعاً لابوصول و جدانی و لاتعبّدی، اما الاول فهو ظاهر، اما الثانی فلان الظن لایکون حجّة حتی یثبت مؤدّاه تعبداً، فاذن لایکون منجزاً و داعیاً و محرکاً للمکلف، وعلیه فلاتنافی و لاتضاد بینهما لا فی مرحلة الامتثال، باعتبار ان وجوب الصلاة الذی هو متعلق الظن غیر ثابت شرعاً حتی یکون مزاحماً لحرمتها، و کذلک حرمة شرب الخمر فان الظن بها حیث انه لایکون حجة، فلا یکون مثبتاً لها شرعاً حتی تکون مزاحمة لوجوب شربها، و علی الجملة فکما انه لاتنافی بینهما فی مرحلة الامتثال، فکذلک لاتنافی بینهما فی مرحلة المبادی، لان وجوب الصلاة فی المثال حیث انه لایمکن ان یکون منجزاً، فلا یکشف الا عنّ المصلحة غیر الواصلة و المنجزة، و هی لاتصلح ان تزاحم المفسدة الواصلة المنجزة، و علیه فلایکون المکلف مسؤولاً امام تلک المصلحة، و اما اذا کان الظن جزء الموضوع و جزئه الآخر الحکم الواقعی، فکلا الحکمین غیر و اصل الی المکلف، اما الحکم المجعل علی الظن فلان موضوعه المرکب من الظن و الواقع غیر محرز بکلا جزئیه،

لان الجزء الاول المتمثل فی الظن و ان کان محرزاً وجـداناً، الا انّ جزئه الآخر المتمثل فی الحکم الواقعی غیر محرز لاوجـداناً و لاتعبداً، امـا الاـول فواضـح، و امـا الثانی فلأن الظن لایکون حجـة حتی یکون محرزاً له تعبـداً، و اما الحکم المتعلق به الظن کوجوب الصـلاة فی المثال، فحیث ان الظن به غیر معتبر، فلا یثبت به لاوجداناً کما هو واضح و لاتعبداً فاذن لامقتضـی لاللتزاحم و التنافی فی مرحلة التطبیق و الامتثال ولا فی مرحلـة المبادی، لان التزاحم والتنافی بین الأحکام فی مرحلـة الأمتثال انما هو بوصولها و تنجزها بمالها من المبادی، و اما مع عدم الوصول و التنجّز، فلا موضوع للتزاحم و التنافی بینها.

و من هنا یظهر ان ما ذکره السـید الاستاذ (ره) من عدم امکان أخذ الظن غیر المعتبر فی موضوع حکم مضاد لحکم متعلقه ایضاً، معللاً بان ذلک یسـتلزم اجتماع الضدّین اذا کان الظن مطابقاً للواقع، إذ یجتمع حینئذ الوجوب و الحرمة فی شی واحد فی مرحلة التشریع و المصلحة و المفسدة فی مرحلة المبادی غیر تام، لمامرّ من ان الظن غیر المعتبر ان کان تمام الموضوع، فالمنجز احد الحکمین و هو الحکم المترتّب علی الظنّ من باب ترتبه علی موضوعه، و اما الحکم الآخر و هو المتعلق به الظن، فلا یکون و اصـلاً الی المکلف و منجزاً، باعتبار ان الظن لایکون حجّـة حتی یکون مثبتاً له، فاذن لاتزاحم و لا تنافی بینهما لا فی مرحلـة الامتثال و لا فی مرحلـة المبادی(1) کمامرّ، فما ذکره (ره) من لزوم اجتماع حکمین متضادّین علی شـی واحـد مما لایمکن المساعدة علیه، لان الوجوب غیر المنجز و الواصل الی المکلف لایکون مضاداً للحرمة المنجزة الواصلة لا فی مرحلة

1- (1) . مصباح الاصول ج 2: ص 48-49.

الامتثال و لا ـ فی مرحلة المبادی، و ان کان الظن جزء الموضوع، فلا یترتب علیه الحکم، لان ترتبه منوط باحراز موضوعه بکلا حزئیه، و المفروض ان الجزء الثانی و هو الحکم الواقعی غیر محرز لاوجداناً کما هو ظاهر و لاتعبداً کما تقدّم، و علیه فکلا الحکمین غیر واصل الی المکلف لاالحکم المترتّب علی الظن و لاالحکم المتعلق به الظن، فاذن لامقتضی للتضاد و التنافی لا فی مرحلة الامتثال و لا فی مرحلة المبادی، اذ لامانع من اجتماع الوجوب و الحرمة فی شی واحد فی مرحلة الجعل و الاعتبار، و لایلزم من اجتماعهما فیه فی هذه المرحلة اجتماع الضدّین، حیث لامضادة بینهما فی هذه للمرحلة، کما انه لامضادة و لامنافاة بین المصلحة و المفسدة غیر واصلتین، و لابین المصلحة غیر الواصلة و المفسدة الواصلة، فالنتیجة فی نهایة المطاف ان الظن بالحکم اذا أخذ فی موضوع حکم مضادله او مماثل او مخالف، فان کان تمام الموضوع للحکم، فهو مترتب علیه بدون فرق فی ذلک بین کونه معتبراً، او غیر معتبر غایة الامر ان کان معتبراً اثبت متعلقه ایضا تعبداً و إلاّ فلا، و ان کان جزء الموضوع، فان کان معتبراً، اثبت جزئه الآخر فیترتب علیه حینئذ حکمه، و إلاّ لم یثبت لاالحکم المترتب علیه و لاالحکم المتعلق به.

اما الاول فلعدم تحقق موضوعه، و اما الثانی فلان الظن لایکون حجّة.

امالرابع و هو ما اذا أخذ الظن بالحکم فی موضوع مثله، کما اذا قیل اذا ظننت بوجوب الصلاة وجب علیک الصلاة، فان کان الظن تمام الموضوع ترتب علیه حکمه، بلافرق فی ذلک بین کونه معتبراً أو لا غایة الأمر اذا لم یکن معتبراً لم یثبت متعلقه، و لکن یمکن اثباته من ناحیة اخری، و ان کان جزء الموضوع و

جزؤه الآخر الواقع، فايضاً لافرق بين كون الظن معتبراً أو غير معتبر شـريطة اثبات متعلقه من طريق آخر، و حينئذ فهل يمكن ذلک أی اخذ الظن بالحكم فی موضوع مثله و لايلزم منه اجتماع المثلين.

و الجواب: انه لامانع، إذ لامحذور فی اجتماع حكمين متماثلين فی شـی واحد بعنوانين، و الملاک فی مورد الاجتماع و ان كان واحداً ذاتاً إلاّ انّه متعدد جهة علی تفصيل تقدم هذا.

و اما السـيّد الاسـتاذ (ره) فقـد ذكر انه لامانع منه فی المقام و ان قلنا بعدم امكان ذلک فی باب القطع، بمعنی انه لايمكن أخذ القطع بحكم فی موضوع مثله و قد افاد فی وجه ذلک ان النسبة بين ثبوت الواقع و بين الظن به عموم من وجه حتی بنظر الظان، باعتبار انه يحتمل خطأ ظنّه للواقع و عـدم مطـابقته له، بينما القاطع لايحتمل خطأ قطعه للواقع و عـدم مطابقته له، و علی هـذا فيمكن ان يكون الواقع ثابتا و لاظن به، و يمكن ان يكون الظن به موجوداً و الواقع غير ثـابت، كمـا اذ كـان الظن مخالفـاً له، و يمكن اجتمـاع كلاـ الاـمرين معـاً، كما اذا كان الظن بالحكم مطابقاً للواقع، فانه مورد الالتقاء و الاجتماع بينهما، و فی هذا المورد يتاكد الحكمان فيصبحان حكماً واحداً موكداً، و نتيجة ما افاده (ره) ان الحكمين المتماثلين فی مورد الاجتماع و الالتقاء يتأكـدان فيندک احدهما فی الآخر و يصـبحان حكماً واحداً أقوی و آكد من كل منهما بحده هذا.

و للمناقشـة فيه مجال، فانه (ره) ان اراد بتأكّـد أحـد الحكمين بالآخر فی مورد الالتقاء و الاجتماع التأكّـد و التوحّـد فی مرحلة الفعلية، فلا موضوع له فی هذه المرحلة، و ذلک لانّ الحكم لايكون موجوداً فيها حتی يندک احدهما بالآخر و

انمـا هو موجود فی عـالم الاعتبـار، فیسـتحیل ان یوجـد فی الخارج و إلاّ لکان أمراً خارجیاً و هو خلف، هـذا اضافـة الی انه فعل اختیاری للمولی مباشرة، فلا یمکن افتراض التأثیر و التأثر فیه و الاندکاک و ان راد به التأکد و التوحد فی مرحلة الجعل و الاعتبار.

فیرد علیه ان معنی التأکّـد والتوحّـد فی هذه المرحلة، ان کان بمعنی تأثیر اعتبار فی اعتبار آخر تکویناً و قهراً، کتأثیر العلة فی المعلول، ففیه انه خلف فرض کونه فعلاـ اختیاریاً للمولی مباشـرة من ناحیـة، و کونه امراً اعتباریاً لاواقع موضوعی له من ناحیـة اخری، و ان کان بمعنی ان المولی جعـل فی مورد الاجتمـاع حکمـا ثالثاً مؤکـداً بعـد تقییـد اطلاق کل منهما بمورد افتراقـة، فهو و ان کان ممکناً ثبوتاً فی نفسه إلاّ انه لاـیمکن اثبـاته هـذا بحسب الکبری الکلیـة، و اما فی المقام فلا یمکن ذلک ثبوتاً ایضاً، بیان ذلک ان فی المقام دلیلین کانت النسـبة بینهما عموماً من وجه الدلیل الاول یدل علی وجوب الصلاة فی الواقع و اطلاقه یشمل ما اذا کان المکلف ظاناً بوجوبها او لا.

و الـدلیل الثانی یـدل علی وجوب الصـلاة المظنون وجوبها و اطلاقه یشـمل ما اذا کان الظن بوجوبها مطابقاً للواقع أو لا و مورد الالتقاء و الاجتماع بینهما ما اذا کان الظن بوجوب الصـلاة مطابقا للواقع فانه مشمول لاطلاق کل من الدلیلین، و مورد افتراق اطلاق الدلیل الاول هو مـا اذا کـان وجوب الصـلاة ثابتـاً فی الواقع و لاظن به، و مورد افتراق اطلاق الـدلیل الثانی هو ما اذا کان الظن بوجوبها غیر مطابق للواقع، و علی هـذا فان ارید بتأکید الحکم و توحیده فی هذه المرتبة ان المولی جعل فی مورد الاجتماع حکما أقوی و اکد من کل من الحکمین فی مورد

الافتراق بحدّة.

فيرد عليه انه غير معقول، لان لازم ذلک تقييد اطلاق کل من الدليلين بمورد افتراقه، و مورد افتراق الدليل الاول هو الصلاة المقيّدة بعدم الظن بوجوبها فی الواقع، و مورد افتراق الدليل الثانی هو الظن بوجوب الصلاة غير المطابق للواقع و کلا التقييدين لايمکن.

اما التقييد الاول فهو مستحيل الا فی فرض واحد و هو مااذا کان عدم الظن بوجوب الصلاة مأخوذاً فی موضوع، وجوبها بنحو تمام الموضوع وعندئذ لايلزم محذور الدور، لان وجوب الصلاة يتوقف علی عدم الظن به من باب توقف الحکم علی موضوعه و عدم الظنّ به لايتوقف عليه، و اما اذا کان عدم الظن به جزء الموضوع سواءً اکان الظنّ ملحوظاً بنحو الطريقية او الصفتيّة، و جزئه الآخر الحکم و هو وجوب الصلاة فی المثال، فيلزم عند ئذ توقّف الشی علی نفسه ابتداءً و مباشرة، باعتبار ان وجوب الصلاة قد أخذ فی موضوع نفسه مباشرة، فيلزم حينئذ توقف الشی علی نفسه و هو محال.

واما التقييد الثانی فهو لايمکن، لان جعل الوجوب للصلاة المظنون وجوبها بالظن غير المطابق للواقع لغو و جزاف، إذ لا يمکن فعلية هذا الوجوب و وصوله الی المکلف و تحريکه نحو الامتثال، و من الواضح ان الغرض من جعل الحکم هو تحريک المکلف نحو امتثاله عند وصوله إليه، فاذا أستحال وصوله، استحال جعله ايضاً لانه لغو، و فی المقام الظان بوجوب الصلاة و ان احتمل عدم مطابقته للواقع، إلاّ انّه مجرد احتمال لايبلغ درجة الظن بعدم المطابقة، کيف فانه ظان بالمطابقة و معه لايمکن ان يکون ظاناً بعدم المطابقة، لان الجمع بين الأمرين

کـالجمع بین النقیضـین لاـیمکن، و بکلمـة ان موضوع هـذا الوجوب مقیّـد بالظن غیر المطابق للواقع، و لایمکن للظان به ان یظن بان ظنّه بالوجوب غیر مطابق للواقع، لانه خلف فرض کونه ظاناً بثبوته فیه، و حیث ان موضوع وجوب الصـلاة مقیّـد بالظن غیر المطابق للواقع، فلابدّ من احراز هذا الموضوع و هو کون هذا الظن غیر مطابق للواقع اما وجدانا او تعبّداً، و لایمکن شی منهما.

اما الاول فلا علم للظانّ فی المقام بان هذا الظن منه غیر مطابق للواقع، بداهة انه لایمکن ان یعلم الظان به بان ظنه هذا غیر مطابق له.

و اما الثانی فلان الظان بالوجوب لایمکن ان یظن بان ظنه هذا غیر مطابق للواقع، و إلاّ لزم خلف فرض کونه ظاناً بالوجوب، إذ معناه انه ظان بالمطابقة لاظان بعدم المطابقة، فالجمع بینهما جمع بین المتناقضین.

فالنتیجة فی نهایة الشوط ان التأکّد و التوحّد بین حکمین متماثلین فی شی واحد غیر معقول، لا فی مرحلة الاعتبار و الجعل و لا فی مرحلة الفعلیة والتطبیق ولابجعل حکم ثالث أقوی و اکد فی مورد الاجتماع و تقیید اطلاق کل من الدلیلین بمورد الافتراق.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الاولى: ان أخـذ عـدم العلم الخاص بالحكم فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول بمكان من الامكان ثبوتاً، و اما أخذ عدم العلم الخـاص به فى موضوع نفسه فى مرتبـة واحـدة و هى مرتبـة الجعـل، فـان كـان بنحو جزء الموضوع فلاـ يمكن، و ان كـان بنحو تمـام الموضوع فلا مانع منه، و كذلک أخذه بالحكم الفعلى فى موضوع نفسه فى مرتبة الجعل، و قد تقدم تفصيل كل ذلک.

الثانيـة: ان أخـذ الظن بـالحكم فى موضوع نفسه فى مرتبـة واحـدة و هى مرتبـة الجعـل لاـيمكن، بـدون فرق فى ذلک بين كون الظن تمام الموضوع أو جزئه، غاية الامر ان كان الظن جزء الموضوع، فالاستحالة انما هى من جهة توقف الشى على نفسه مباشرة، باعتبار ان لازم ذلک هو ان شـخص الحكم المجعول مأخوذ فى موضوع نفسه، و ان كان تمام الموضوع فالاستحالة انما هى من جهة لزوم الخلف بنظر الظان، و لافرق فى ذلک بين كون الظن معتبراً او غير معتبر.

الثالثـة: انه لامانع من أخـذ الظن بالحكم فى مرتبـة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبـة المجعول، و لايلزم منه محذور الدور و لاالخلف، و على هـذا فـان كـان الظن تمـام الموضوع، فلا فرق بين كونه معتبراً او غير معتبر، و ان كان جزء الموضوع، فان كان معتبراً يثبت جزئه الآخر شرعاً و إلاّ فلا.

الرابعـة: ان أخـذ الظن بالحكم فى موضوع حكم مضاد له، فان كان معتبراً اسـتحال أخذه فيه، لاسـتلزامه التكليف بالضدّين، و ان لم يمكن معتبراً فلا مانع منه، حيث لايلزم حينئذ محذور التكليف بالضدّين، و لافرق فى ذلک بين ان

یکون تمام الموضوع او جزئه علی تفصیل تقدّم.

الخامسة: انه لامانع من اخذ الظن بالحکم فی موضوع حکم آخر مماثل له، بلافرق بین کونه تمام الموضوع او جزئه، کما انه لافرق بین کونه معتبرا أوغیرمعتبر.

السادسـة: انه لامانع من اجتماع حکمین متماثلین فی شـی واحـد فی مرحلـة الاعتبار و الجعل، و اما فی مرحلة المبادی فیکون المبدء فی مورد الاجتماع واحداً ذاتاً و متعدداً جهة، و ما ذکره السـیّد الاستاذ (ره) من انه یندک احدهما فی الآخر فی مورد الاجتماع فیصبحان حکماً واحداً آکد و أقوی من کل منهما بحدّه، غیر تام کما تقدّم مفصّلاً.

ص:227

قيام الامارات مقام القطع

اشارة

يقع الكلام هنا فی مسألتين:

الاول: فی قيام الامارات المعتبرة مقام القطع.

الثانية: فی قيام الاصول العملية الشرعيّة مقام القطع.

اما الكلام فی المسألة الاولی فيقع فی مقامات:

الاول فی قيام الامارات مقام القطع الطريقی.

الثانی فی قيام الامارات مقام القطع الموضوعی بنحو الطريقيّة.

الثالث فی قيام الامارات مقام القطع الموضوعی بنحو الصفتيّة.

قيام الأمارات مقام القطع الطريقی

اشارة

اما الكلام فی المقام الاول فلاشبهة فی ان الامارات بدليل حجيّتها تقوم مقام القطع الطريقی المحض، لان معنی حجّتها انهامنجزة للواقع علی تقدير الاصابة و معذرة علی تقدير الخطا فتقوم مقامه فی هذا الأثر، و الخلاصة كما ان القطع بالواقع المولوی منجزله علی تقدير الاصابة و معذرّ علی تقدير الخطا و كذلک الامارات بعد حجيّتها.

و بكلمة ان المكلف إذا قطع بوجوب شی فی الواقع كوجوب الصلاة مثلاً ترتب عليه أثره و تنجز، و كذلک اذا قامت الامارة علی وجوبه، و هذا معنی قيام الامارات مقام القطع الطريقی، و لافرق فی ذلک بين ان تكون حجّيتها بمعنی

جعل الطريقيّة و الكاشفية و العلم التعبّدى كما عليه مدرسة المحقق النائينى (ره)(1) ، او بمعنى جعل المنجزية و المعذّرية كما بنى عليه المحقق الخراسانى (ره)(2) ، او بمعنى تنزيل المؤدى منزلة الواقع و جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى على تقدير الاصابة كما بنى عليه شيخنا الانصارى (ره)(3) او لاتكون مجعولة اصلاً و انما هى منتزعة من امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل باخبار الثقة و ظواهر الالفاظ، حيث انه لايكون هناك الابناء من العقلاء على العمل بها بنكتة اقربيتها الى الواقع و كاشفيتها عنه، على اساس ان بنائهم على العمل بشى لايمكن ان يكون جزافاً و بلا نكتة، و النكتة فى المقام هى الاقربيّة الى الواقع و الكاشفيّة الذاتية، و اما من طرف الشارع فليس هنا الا امضاء هذا البناء و تقريره، و يكفى فى الامضاء سكوته و عدم الردع من العمل بها، و من هنا قلنا ان كاشفيتها لايمكن ان تكون مجعولة لانها ذاتيّة لها، و تعلق الجعل بها تشريعاً لايزيد فى كاشفيتها خارجاً بل يستحيل ان يؤثر فيها، ضرورة ان الجعل التشريعى لايؤثر فى التكوين، و على الجملة فحجيّتها منتزعة من امضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بها و هى بمعنى المنجزيّة و المعذرّية، و من هنا يظهران ما ذكره المحقق الخراسانى (ره) من ان المجعول فى باب الامارات هو المنجزية و المعذريّة غير تام، لانه (ره) ان اراد بجعلهما جعل واقع المنجزية و المعذرية، ففيه ان واقعهما حكم عقلى منتزع من امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بالأمارات لا انّه مجعول من قبل الشارع، و ان اراد به جعل مفهوم المنجزيّة و المعذريّة.

1- (1) . اجود التقريرات ج 2: ص 15.

2- (2) . كفاية الاصول: ص 263.

3- (3) . فرائد الاصول: ص 3.

ففيه انه لايغير الواقع و لايجعل ما ليس بمنجزّ منجزاً و ما ليس بمعذّر معذّراً، ضرورة انه لاوجود له إلاّ فى افق الذهن حتى يكون مؤثراً، فاذن جعله ليس إلاّ مجرد لقلقة اللسان بدون أىّ تأثير له فى الواقع، و اما ما ذكره شيخنا الانصارى (ره) من ان معنى الحجيّة تنزيل المودى منزلة الواقع.

فيرد عليه اولا انه ليس للتنزيل فى ادلة حجية الامارات التى عمدتها بناءِ العقلاء عين و لا أثر،

و ثانيا ان ترتيب أثر الواقع على المؤدى لايتوقف على التنزيل، بل يكفى فى ذلک اتصاف الامارات بالحجية ابتداءً بدون عناية التنزيل، و يكفى فى اتصافها بها امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها بدون أىّ جعل و اعتبار منه، فالنتيجة ان هذه التفسيرات لحجيّة الامارات بهذه الصيغ الخاصة لاتتعدى فى الحيقيقة عن مجرد تعبيرات لفظية لاتحكى عن الواقع الموضوعى كما انّها لاتؤثر فى جوهر الواقع.

الى هنا قد تبيّن ان الامارات تقوم مقام القطع الطريقى بدليل حجيّتها على جميع الأقوال فيها.

شبهة استحالة قيام الأمارات مقام القطع ثبوتا و الجواب عنه

و لكن قد يدعى انه يستحيل قيام الامارات مقام القطع ثبوتاً، و حينئذ فلاتصل النوبة الى مقام الاثبات و البحث عن انها تقوم مقامه او لا، و حاصل هذه الشّبهة هو ان الامارات لاتوجب العلم الوجدانى بالواقع و ان قلنا ان حجيّتها بمعنى جعلها علماً تعبّدياً، لان الواقع فى مواردها يبقى مشكوكاً و مجهولاً، فاذن تكون الامارات على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان و لاتكون رافعة لهذه القاعدة بارتفاع موضوعها، و عليه فالقاعدة هى الحاكمة فى موارد

الامارات و لامجال للعمل بها فی مقابلها، لان العقاب علی مخالفتها من العقاب بلا بیان و هو قبیح تطبیقاً للقاعدة.

و قد أجیب عن هذه الشبهة بوجوه:

الاول: ان هذه الشبهة مبنیة علی المشهور من ان الاصل الاولی فی الشبهات الحکمیة قاعدة قبح العقاب بلا بیان لاقاعدة حق الطاعة، و اما علی مسلک من یقول بان الأصل الأولی فیها قاعدة حق الطاعة لاقاعدة قبح العقاب بلا بیان فلا موضوع لهذه الشبهة، إذ حینئذ تکون الامارات القائمة علی الاحکام الشرعیة مؤکدّة لهذه القاعدة.

و الجواب: أولاً ان هذا الحلّ لیس حلاً واقعیاً و جذریاً، بل هو مبنائی، لان المشکلة تبقی علی مبنی من یقول بان الاصل الاولی فی الشهات الحکمیّة قاعدة قبح العقاب بلا بیان کما هو المشهور بین الاصولیین قدیماً و حدیثاً.

و ثانیاً ان الصحیح فی المسألة ما هو المشهور من ان الأصل الاولی فیها قاعدة قبح العقاب بلا بیان لاقاعدة الاشتغال و حق الطاعة.

الثانی: ان الامارات الشرعیة بدلیل حجیّتها تکون حاکمة علی القاعدة، فان البیان فیها و ان کان ظاهراً فی البیان الوجدانی، إلاّ ان الامارات بعد حجیتها بیان شرعاً، فاذا کانت بیاناً بحکم الشارع کانت حاکمة علی القاعدة و رافعة لموضوعها تعبداً، باعتبار أنها توسع دائرة البیان و تجعله اعمّ من البیان الوجدانی و البیان التعبدی، فاذن لابد من العمل بالامارات دون القاعدة.

و الجواب: اولاً ان الحکومة انّما تتصور فی احکام شریعة واحدة من مشرع واحد کما هو الحال فی سائر موارد الجمع الدلالی العرفی و موارد التعارض و

التزاحم، اذ حينئذ قديقع التعارض بين حكمين من احكام شريعة واحدة، و قد يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما، و قد يكون احدهما حاكماً على الآخر و هكذا.

و الخلاصة ان كل ذلک انما يتصوّر فى احكام شريعة واحدة من مشرع واحد، و من هنا يكون النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله) و الائمة الاطهار (عليهم السلام) جميعاً بمثابة متكلم واحد، لان كلهم يتكلم بلسان واحد و هو لسان الشرع و يحكى عن شريعة واحدة، و لهذا قد يقع التعارض بين رواية صادرة عن امام و رواية صادرة عن امام آخر مع ان وقوع التعارض بينهما منوط بصدورهما من متكلم واحد باعتبار انهما بمثابة متكلم واحد، غاية الامر ان وحدة المتكلم تارةً تكون حقيقية و اخرى حكميّة، و على هذا فلا تتصور الحكومة بين الحكم الشرعى و الحكم العقلى العملى، باعتبار ان العقل يحدّد موضوع حكمه سعة وضيقاً و لادخل للشرع فيه اصلا، فاذا كان موضوع حكمه محدداً بعدم البيان الوجدانى، فلا قيمة للبيان التعبدى و لايكون رافعاً لموضوع حكمه، فان الرافع له انما هو البيان الوجدانى تكويناً، فاذن لامعنى لحكومة الامارات بدليل حجيّتها على القاعدة.

و فيه ان هذا الجواب مبنى على ان يحدد العقل موضوع حكمه بالقبح بعدم البيان الوجدانى، و لكن الامر ليس كذلک، لوضوح ان موضوع حكمه حسب تحديده و ادراكه هو عدم الحجة، فانه يحكم بقبح العقاب بلاحجة، و على هذا فالامارات بما انها حجة فهى واردة على القاعدة و رافعة لموضوعها وجداناً.

و ثانياً مع الأغماض عن ذلک و تسليم ان الحكومة فى المقام متصورة إلاّ انّ الامارات انما تكون حاكمة عليها بناء على ما تبنّت عليه مدرسة المحقق

النائینی (ره) من ان المجعول فیها الکاشفیة و العلم التعبدّی، فاذا کانت الامارات علماً تعبدیاً بمقتضی دلیل حجّیتها، کانت حاکمة علی القاعدة و رافعة لموضوعها تعبداً، و لکنها لا تتمّ علی ضوء سائر المذاهب فی تفسیر الحجیة، فانه علی ضوئها الحجیة اما بمعنی جعل المنجزیة و المعذریة او الحکم الظاهری المماثل للحکم الواقعی علی تقدیر الاصابة او انها غیر مجعولة اصلاً، و انّما هی منتزعة من امضاءِ الشارع لبناء العقلاء علی العمل بها و علی جمیع التقادیر فلا موضوع للحکومة.

الثالث: ذکر المحقق العراقی (ره) ان الامارات لاتخلو من ان تکون مطابقة للواقع او مخالفة له و لاثالث لهما و إلاّ لزم ارتفاع النقیضین، فعلی الاول تکون الامارت الشرعیة کاخبار الثقة و ظواهر الآیات و الروایات من الخطابات الحقیقیّة و تحکی عن الاحکام الواقعیّة فی الواقع و ما لها من الملاکات و المبادی الحقیقة فی المرتبة السابقة و تکون منجزة لها بحکم العقل، و یترتب علی تنجزها استحقاق العقوبة علی مخالفتها و المثوبة علی موافقتها.

و علی الثانی تکون من الخطابات الظاهریة التی لاواقع موضوعی لها و لاتحکی عن شی من الاحکام فی الواقع و لا من الملاکات و المبادی، فیکون وجودها وجوداً خیالیاً و تصوریاً فحسب بدون ان یکون لها واقع موضوعی.

و علی هذا فحیث ان الخطابات الواردة فی الکتاب و السنة المتمثلة فی الامارات الشرعیة مرددة بین الخطابات الحقیقیّة المطابقة للواقع التی تکون بیاناً واقعاً و شرعاً، والخطابات الظاهریّة غیر المطابقة للواقع التی لاتکون بیاناً کذلک، فتکون الشبهة حینئذ مصداقیّة، و لاندری انها بیان رافع لموضوع

القاعدة او لا، و عندئذ فلا يمكن التمسک بالقاعدة فی مواردها لانه من التمسّک بالعام فی الشبهة المصداقية.(1)

و الجواب: انه (ره) ان اراد بان الامارة علی تقدير الاصابة للواقع بيان وعلی تقدير عدم الاصابة ليست ببيان، انها حجة علی الاول و ليست بحجة علی الثانی.

فيرد عليه ان الامارة حجة مطلقا سواءً أصابت الواقع أم لا، ضرورة انه لايمكن تقييد حجيّتها باصابتها للواقع و إلاّلكان جعلها لها لغواً و جزافاً، لان جعل الحجيّة لها حينئذ متوقف علی العلم بمطابقتها للواقع، فلو علم بالمطابقة فلا موضوع لجعل الحجية لها، فان موضوع جعلها عدم العلم بالمطابقة و الجهل بها، و اما مع العلم بها فيكون جعلها لغواً لانه لاموضوع لها حينئذ.

او فقل ان حجية الامارات لو كانت مشروطة باصابتها للواقع، فلا يمكن وصولها الی المكلف طالما يكون جاهلاً بالاصابة و لايعلم بها، و اما اذ اعلم بها فلا موضوع لها.

و من هنا تكون الامارة حجة مطلقا، غاية الأمر فی صورة المطابقة تكون منجزة للواقع و فی صورة عدم المطابقة معذرة.

و ان اراد بذلک انها بيان علی تقدير المطابقة للواقع و ليست ببيان علی تقدير عدم المطابقة.

فيرد عليه ان البيان و عدم البيان من الأمور الوجدانية و لايعقل الشک فيها، لان الشبهة المصداقية فی القضايا الوجدانية غير متصوّرة، وعلی هذا فبيانية

1- (1) . نهاية الافكار ج 3: ص 18.

هذه الامارات وجداناً تتوقف على العلم بمطابقتها للواقع، و فرض العلم بالمطابقة خلف فرض كونها من الامارات الظنيّة.

فالنتيجة ان موضوع القاعدة حيث انه عدم البيان الوجدانى، فلا تتصور فيها الشبهة المصداقيّة.

و ان اراد بذلک انها منجزة للواقع على تقدير الاصابة و غير منجزة له على تقدير الخطأ.

فيرد عليه ان الامر و ان كان كذلک، إلاّ ان مرجع هذا الى الشک فى تنجّز الواقع بوصف كونه مشكوكاً به، و من الواضح ان هذا الشک لايرجع الى الشک فى تحقق مصداق موضوع القاعدة لتكون الشبهة بالنسبة اليها مصداقية، لمامرّ من ان موضوعها عدم البيان الوجدانى و لهذا لاتتصور الشبهة المصداقية فيها.

الى هنا قد تبيّن ان ما ذكره المحقق العراقى (ره) من انه لايمكن التمسّک بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فى موار الامارات المعتبرة شرعاً لانه من التمسّک بالعام فى الشبهة المصداقيّة، لايرجع الى معنى محصل.

الرابع: ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان تختّص بالأحكام الالزاميّة التى يشكّ المكلف فيها و لايعلم ان المولى راض بتفويتها فى حال الجهل بها او غير راض به، ففى ذلک تكون القاعدة هى المرجع و بها يدفع احتمال العقاب على تفويتها على تقدير ثبوتها فى الواقع. لان احتمال ثبوت التكليف فى الواقع مساوق لاحتمال العقاب طالما لم يكن هناک مؤمن، و على هذا فمورد هذه القاعدة الاحكام الالزامية المشكوک ثبوتها فى الواقع، شريطة ان لايعلم المكلف بان المولى لايرضى بتفويتها حتى فى هذه الحالة و إلاّ فلا مجال للتمسّک بها، و اما اذا

لم يعلم بان المولى راض بتفويتها فى تلک الحالـة او غير راض، فيرجع الى القاعـدة و يـدفع احتمال العقاب على تفويتها اذا كانت ثابتة فى الواقع.

و هـذا بخلاف الاحكام المشـكوكة التى يعلم المكلف بسـبب او آخر بان المولى لايرضـى بتفويتها أصـلاً حتى فى حال احتمال ثبوتها فى الواقع، و ذلـک كحفـظ النفس المحترمـة و نحوهمـا، فانـا قـد علمنـا من الكتـاب و السـنة اهتمـام الشارع بحفظ هـذه الاحكام بمالها من الملاكـات الواقعيـة و عـدم الرضـا بتفويتها أصـلاً حتى فى صورة احتمال ثبوتها فى الواقع، فاذا شک فى فرد انه مسـلم او كافر، لـم يجز قتله تطبيقـاً لقاعـدة قبـح العقاب بلا بيان، و ان كان احتمال كونه مسـلماً فى الواقع ضـعيفاً، لان المولى لايرضـى بقتله أصـلاً حتى فيما اذا كان احتمال كونه محقون الدم ضـعيفاً جداً، و عليه فالعلم بالقضـية الشرطية و هى ان المولى لايرضى بقتل فرد على تقدير كونه مسلماً و ان كان موهوماً، بيان على ان المكلّف مسؤول امام ذلک و مسـتحق للعقاب، فاذن تنتفى القاعـدة بانتفاء موضوعها، لان موضوعها مقيّـد بعدم علم المكلف بـان المولى لايرضـى بتفويتها، و اما مع العلم بـذلک فلا موضوع لها هـذا بحسب مقام الثبوت، و اما فى مقام الاثبات، فالاحكام الظاهرية المتمثلة فى الامارات المعتبرة و الاصول العملية الشرعية ليست مجعولة فى عرض الاحكام الواقعيّة التى لها ملاكات و مبادى فى الواقع، فان تلک الملاكات والمبادى هى حقيقـة الأحكام و روحها، و إلاّ فالاحكام بما هى اعتبارات فلاقيمـة لها، إذ لو كانت مجعولـة فى عرضـها، فلابدّ ان تكون ناشـئة عن الملاكات الواقعيّة و المبادى فى مقابل مبادى الاحكام الواقعيّة، و عليه فتكون احكاما شرعية حقيقية فى عرض الاحكام الواقعية.

ص:237

و الخلاصـة ان الاحكام الظاهريّـة الالزاميّـة احكام طريقيّـة و لاشأن لها فى مقابل الاحكام الواقعيّـة و منشأها اهتمام الشارع بالحفاظ على الملاكات و المبادى للاحكام الواقعيّة، و لهذا تكون فى طولها.

و ان شـئت قلت ان الغرض من وراء جعلهـا الحفاظ على الاحكام الواقعيّـة، بما لها من الملاكات و المبادى، لان اهتمام الشارع بالحفاظ عليهـا و عـدم جواز تفويتهـا حتى فى ظرف الجهـل و الشک فيها، دعاه الى جعل هـذه الاحكام الظاهريـة اللزوميـة، و من هنا تكون تلک الاحكام طريقية و فى طول الاحكام الواقعيّة و لاشأن لها فى مقابلها إلاّ الحفاظ عليها تنجيزاً عند الاصابة و لاتتطلب موافقتها و امتثالها، فى مقابل موافقة الاحكام الواقعيّة و امتثالها لان موافقتها انما هى بموافقة الاحكام الواقعيّة و امتثالها، بامتثالها و لهذا تكون من شؤونها و تبعاتها فلاـ موضوع للمضادة و المخالفـة بينها و بين الاحكام الواقعيّـة، كيف فانها طريق إليها و تثبّتها تنجيزاً او تعـذيراً، و بقطع النظر عن ذلک فلا قيمـة لهـا بـل لاـواقع لها، و من هنا لايسـتحق العقوبـة على مخالفتها و المثوبـة على موافقتها بقطع النظر عن مخالفـة الاحكام الواقعيّـة و موافقتها، ضـرورة انه لاموافقة لها إلاّ بموافقة الاحكام الواقعية و لامخالفة لها إلا بمخالفتها، فاذا قامت الامارات على وجوب صـلاة الجمعة فى يومها و خالف المكلف الامارة، فان كانت مطابقة للواقع اسـتحق العقوبة على مخالفته و ان لـم تكن مطابقة للواقع، لـم يسـتحق العقوبة على مخالفـة، الحكم الظاهرى و هو الامارة المعتبرة، نعم يسـتحق العقوبـة على التجرى، و من الواضـح ان اسـتحاق العقوبـة عليه انما هو بملاک انه أقدم عامداً ملتفتاً على مخالفة المولى و تفويت حقّه و هو حق الطاعة، و لايرتبط ذلک بمخالفة

الحكم الظاهرى، لان مخالفته بنفسها ليست مخالفة للمولى.

و الخلاصة ان التجرى انما ينطبق على اقدام المكلف عامداً عالماً على ارتكاب ما يعتقد انه حرام و مبغوض للمولى فى الواقع، إذ يترتّب عليه عنوان التعدّى على المولى و تفويت حقّه و هو حق الطاعة، و لهذا يكون هذا الاقدام منه ظلماً فى حق المولى، لان معنى الظلم هو سلب ذا الحق عن حقّه، و على هذا فحيث ان الامارات المعتبرة احكام ظاهرية مجعولة من قبل الشارع بملاک الحفاظ على الاحكام الواقعيّة الالزامية بمالها من الملاكات و المبادى فى الواقع، فتكشف عن اهتمام المولى بها مطلقا حتى فى حال الجهل و الشک فيها و عدم رضائه بتوفيتها كذلک، و بهذا ترتفع القاعدة فى موارد الامارات بارتفاع موضوعها، لان العلم بعدم رضاءِ الشارع بتفويتها حتى فى ظرف الشک و الجهل رافع لموضوعها، باعتبار انه بيان على استحقاق المكلف الأدانة و العقاب على تفويتها، فاذن لاتكون العقاب عليه من العقاب بلا بيان بل هو مع البيان هذا.

و الجواب: ان علم المكلف باهتمام الشارع بالحفاظ على الأحكام الشرعية حتى فى حال الجهل و الشک فيها، انما يكون رافعاً لموضوع القاعدة اذا كانت علماً وجدانياً، و المفروض انه ليس بعلم وجدانى بل هو علم تعبّدى، لان الدال عليه انّما هو الامارات المعتبرة و هى ظنيّة، هذا اضافةً الى انه علم تقديرى، يعنى علم بالقضيّة الشرطيّة، و المفروض ان هذا التقدير غير معلوم وجداناً.

الخامس: ما ذكره مدرسة المحقق النائينى (ره) و تقريبه، ان المراد من البيان المأخوذ عدمه موضوعاً للقاعدة هو عدم الحجّة، بنكتة ان العقل مستقل بان العقاب بلاحجّة قبيح و هذا من صغريات استقلاله بقبح الظلم، حيث انه لاشبهة

فی ان العقاب بلاحجـة ظلم بل هو من اظهر افراده و مصادیقه، و لاخصوصـیّة للعلم إلاّ باعتبار انّه احـد افراد الحجّـة و اظهرها، و علی هذا فالامارات المعتبرة شـرعاً حیث انها حجّـة جزماً، فیکون رافعة لموضوع القاعدة وجداناً، و عندئذ یکون العقاب فی موارد الأمارات المعتبرة عقاباً مع الحجّـة فلاتکون مشـمولة للقاعدة، و لافرق فی ذلک بین ان تکون حجیّتها بمعنی جعل الطریقیّة و الکاشـفیّة و العلم التعبّدی، أو بمعنی جعل المنجزیّـة و المعذریّـة، أو بمعنی جعل الحکم الظاهری المماثل للحکم الواقعی علی تقدیر المطابقة للواقع، أو بمعنی امضاء عمل العقلاء بها، و علی جمیع هذه الاقوال فالامارات حجة قطعاً.(1)

فالنتیجة ان هذا الوجه هو الصحیح، و علیه فلامانع من قیام الامارات مقام القطع الطریقی المحض.

و اما الاصول العملیّة الشّرعیة التنزیلیة و غیرها، فقد ظهر مما تقدّم انها واردة علی قاعدة قبح العقاب بلابیان و رافعة لموضوعها وجداناً، علی أساس ان هـذه الاصول حجة من قبل الشارع جزماً، و قدتقدّم ان المراد من البیان المأخوذ عدمه فی موضوع القاعدة هو الحجة، و حیث ان الاصول العملیة الشرعیّة حجة فتکون رافعة لموضوعها وجداناً، فاذن تقوم الاصول العملیة الشرعیة مقام القطع الطریقی المحض فی التنجیز و التّعذیر.

قیام الأمارات مقام القطع المأخوذ فی الوضوع بنحو الطریقیة

اشارة

واما الکلام فی المقام الثانی، و هو قیام الامارات المعتبرة الشـرعیّة مقام القطع المأخوذ فی الموضوع بنحو الطریقیّـة، فیقع فی امکان ذلک اولا و علی تقدیر الإمکان، فهل تفی ادلة حجیّتها فی مقام الاثبات للدلالة علی ذلک؟

و الجواب: ان الکلام فی ذلک یقع فی مرحلتین:

1- (1) . اجود التقریرات ج 2: ص 12.

المرحلة الأولى: فی امکان ذلک ثبوتا

اشارة

الاولی: فی امکان قیام الامارات مقام القطع الموضوعی بنحو الطریقیّة ثبوتاً.

الثانیة: فی امکان استفادة ذلک من نفس ادلة حجیة هذه الامارات اثباتاً.

اما الکلام فی المرحلة الاولی، فقد ذکر المحقق الخراسانی (ره) ان قیام الامارات المعتبرة مقام القطع الموضوعی مستحیل، و قدأفاد فی وجه ذلک ان معنی قیام الامارة مقام القطع هو تنزیل المؤدّی منزلة الواقع، و حینئذ فان کان قیامها مقام القطع الطریقی المحض، کان النظر الی کل من المؤدّی و الواقع استقلالیاً و الی القطع و الامارة آلیاً، و ان کان قیامها مقام القطع الموضوعی، کان النّظر الی کل من القطع و الامارة استقلالیاً و الی المؤدّی و الواقع آلیاً، و علی هذا فلایمکن ان یکون دلیل حجیّة الامارة متکفّلا لکلا التنزیلین معا، ضرورة انّ لازم هذا الجمع بین اللّحاظ اللاآلی و الاستقلال فی شی و هو مستحیل، إذ لایمکن ان یکون النّظر الی کل واحد من الأِمارة و القطع و المؤدی و الواقع آلیاً و استقلالیاً معاً و فی آن واحد و بجعل فارد و هو جعل التنزیل، أو فقل انّه یستحیل الجمع بین تنزیل المؤدی منزلة الواقع و بین تنزیل الامارة منزلة القطع فی دلیل واحد هذا.(1)

المناقشة فیما ذکره المحقق الخراسانی قدّس سرّه من وجوه

وللمناقشة فیه مجال،

امّا اوّلا فلانّه مبنی علی ان یکون لسان ادلّة حجیّة الامارات لسان تنزیل المؤدی منزلة الواقع، و لکن الأمر لیس کذلک، إذ لاعین و لاأثر للتنزیل فی ادلة حجیّتها من الکتاب و السنّة.

وثانیاً مع الإِغماض عن ذلک و تسلیم ان ادلّة الحجیّة لوکانت من الادلّة

1- (1) . کفایة الاصول: ص 263.

اللفظيّة كالكتاب و السنّة، لا ـ مكن ان يقال ان لسانها لسان التنزيل و لو بحسب مقام اللبّ و الواقع و ان لم يكن كذلک بحسب مقام الإثبات، و لكن الامر ليس كذلک، لان عمدة الدليل على حجيّة الامارات فى هذا المقام هى سيرة العقلاء على العمل بها، و من الواضح انه لا ـ لسان للسيرة حتى بحسب مقام اللّب و الواقع، لانّها دليل لبّى و عبارة عن عمل العقلاء بها، بنكتة انها اقرب الى الواقع من غيرها و أقوى كشفاً عنه، فمن اجل هذه النكتة قدجرى بنائهم على العمل بها دون غيرها، و لم يرد من الشارع أىّ ردع عنها، و عدم الردع يكشف عن الامضاءِ و الإقرار بالسيّرة، و هذا المقدار يكفى فى انتزاع الحجيّة لها شرعاً و اتّصافها بها كذلک.

و اما الآيات و الروايات التى استدل بها على حجيّة 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 الثقة 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 السيّرة لو كانت على خلاف غرض الشارع، فلامحالة يقوم بردعها نصّا و فى مختلف الموارد، فعدم القيام بذلک يكفى فى الإمضاء لمثل هذه السيّرة، و مع الإغماض عن ذلک و تسليم ان دليل حجيّة الامارات دليل لفظى و لسانه التنزيل، فهل يمكن دفع ما ذكره (ره) من المحذور فى مقام الإمارة قيام القطع الموضوعى و الطريقى معاً و هو لزوم الجمع بين اللّحاظ الآلى و الاستقلالى فى شئ واحد.

عدة محاولات لدفع محذور لزوم الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شىء واحد

و الجواب: ان هناک عدة محاولات لدفع ذلک.

المحاولـة الاولى: انه يمكن ان يكون مـدلول دليل الحجيّـة تنزيل الظنّ منزلـة القطع فى تمام آثاره من الشـرعية و العقليّة، و معنى ذلک انّ الظن يقوم مقام القطع فى تنجيز الواقع أو تعذيره و فى الأثر المترتّب عليه.

و الخلاصـة: انه لامانع ثبوتاً من ان يلاحظ المولى القطع بماله من الآثار الشّـرعية المترتّبـة على نفسه، و الآثار العقليّـة المترتبـة على الواقع بواسطته كالتنجيز أو التعذير، ثم نزل الظن منزلته فى تمام هذه الآثار من الشرعية و العقلية، فما يترتّب من الأثر على نفس القطع فهو مترتّب على نفس الظن، و مـا يترتب على الواقع بواسـطة القطع فهو مترتب على مؤدى الظن بواسـطته، فـاذا كـان ذلـک ممكناً ثبوتاً، امكن لـدليل الحجيّة ان يدل باطلاقة على تنزيل الظن منزلة القطع مطلقا، و حينئذ فلامانع من قيام الظنّ مقام القطع الموضوعى و الطريقى معاً.

فالنتيجة ان هذا و ان كان ممكناً ثبوتاً، و لكن وقوعه فى الخارج بحاجة الى عناية زائدة.

المحاولـة الثانيـة: ان دليل حجيـة الظن يـدل بالمطابقـة على تنزيل الظن منزلـة القطع فى اثبات الواقع، و بالالتزام على تنزيل طريقيّة الظن بمنزلـة طريقيّـة القطع فى الاثار المترتبـة عليها، و على هـذا فكما ان الظن يقوم مقام القطع فى اثبات الواقع تنجيزا أو تعـذيراً، فكذلک يقوم مقامه فى الأثر المترتب على نفس طريقيّته حكومـةً، فان دليل الحجيّـة حينئذ يوسع دائرة طريقيّة القطع و يجعله أعمّ من الطريقيّة الحقيقيّة و الطريقيّة التعبديّة.

و الخلاصة انّ دليل حجيّة الظنّ من هذه النّاحية حاكم على مادلّ على ترتب

الأثر على طريقيّة القطع، فانه يجعل فرداً آخر لها و هو الفرد التنزيلى.

و دعوى ان المدلول التصديقى لدليل حجيّة الامارات فى موارد قيام الظنّ مقام القطع الطريقى مدلول اخبارى و حكائى عن الواقع، بينما يكون مدلوله التصديقى فى موارد قيام الظن مقام القطع الموضوعى مدلولا انشائياً، و لايمكن الجمع بين المدلول الاخبارى الانشائى معاً فى دليل واحد، و على هذا فاذا قامت الامارة مقام القطع الموضوعى و الطريقى معاً بدليل حجيّتها، لزم الجمع بين المدلول الإِخبارى و الإِنشائى فى دليل واحد و هو دليل الحجّية، لان مدلوله بالنسبة الى الواقع اخبارى، باعتبار ان الامارات تحكى عن الواقع، و بالنّسبة الى الأثر المجعول للقطع انشائى، باعتبار انه يدلّ على انشائه و جعله للإِمارة أيضاً.

مدفوعة بان المدلول المطابقى التصديقى لدليل الحجيّة واحد و هو تنزيل طريقيّة الظن منزلة طريقيّة القطع، و لكن لهذا المدلول المطابقى لازمين:

الاول: ان الظن كالقطع منجز للواقع عند الإِصابة و معذّر لدى الخطا.

الثانى: ان ما يترتّب على طريقيّة القطع من الأثر الشرعى، فهو مترتب على طريقية الظنّ بالحكومة، فاذن جعل الحكم و انشائه لازم للمدلول المطابقى، و لامانع من ان يكون للمدلول المطابقى الواحد مداليل التزاميّة متعدّدة، و من هنا لو صرّح المولى بقوله ان طريقيّة الظن كطريقيّة القطع، فلاشبهة فى انّه يدل على كلا التنزيلين بالدلالة الا لتزاميّة، هما تنزيل المؤدّى منزلة الواقع و تنزيل الظن منزلة القطع.

المحاولة الثالثه: ان الجمع بين تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المقطوع و

تنزيل الظنّ منزلة القطع فى دليل واحد، لايتوقّف على الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شئ واحد حتى يقال انه لايمكن الجمع بينهما فى دليل واحد، و ذلک لانه لامانع من ان ينظر المولى الى كلٍّ من الظّن و القطع بنظر استقلالى حين تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المقطوع، و ان ينظر الى كل من المؤدّى و الواقع ايضاً بنظر استقلالى حين تنزيل الظنّ منزلة القطع، و نقصد بالنظر الاستقلالى ان يكون كل منهما مورداً للتوجّه و الالتفات، و لامانع من ذلک اصلا، ضرورة ان تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المقطوع لايتطلّب ان يكون الظن و القطع مغفولا عنه بحيث لايكون مورداً للالتفات اصلا، لوضوح ان هذا التنزيل لايمنع عن ذلک و هذا أمر وجدانى، فالنتيجة ان الجمع بين التنزيلين معاً فى دليل واحد ممكن ثبوتاً، و لامانع منه فى هذا المقام، و لكن الدليل قاصر عن شمول كلا التنزيلين فى مقام الاثبات، لان الدليل فى هذا المقام لايدلّ إلاّ على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع.

المحاولة الرابعة: ان ما ذكره (ره) من المحذور، مبنى على ان يكون المأخوذ فى موضوع دليل التنزيل أى تنزيل الظنّ منزلة القطع، القطع و الظنّ بالحمل الشايع بنظر القاطع و الظانّ، لانّهما بهذا الحمل طريقان الى الواقع، فاذا أخذ القطع بالحمل الشّايع فى موضوع الحكم، فلامحالة يكون النّظر اليه آلياً، و اذا نزل الظن بالحمل الشايع بمنزلته فى اثبات الواقع تنجيزاً أو تعذيراً، فبطبيعة الحال يكون النظر اليه آلياً ايضاً، و لكن هذا البناء خاطئ، و ذلک لان المأخوذ فى موضوع الدليل فى مقام الجَعل مفهوم القطع و الظنّ بالحمل الأوّلى لاواقعهما الخارجى كما هو الحال فى سائر القيود المأخوذة فى الموضوع فى مقام الجعل، كالاستطاعة و البلوغ و الوقت و غيرهما، فان المأخوذ فى موضوع وجوب الحج

فی الآیة المبارکة(1) ، مفهوم الاستطاعة بالحمل الأوّلی لاواقعهما الخارجی، و کذلک الحال فی سائر موضوعات الأدلة، و النکتة فی ذلک هی ان الأحکام الشّرعیّة مجعولة بنحو القضایا الحقیقیّة للموضوعات المقدرة وجودها فی الخارج، و ان لم تکن موجودة فیه، و من الواضح ان المأخوذ فی موضوعاتها فی مرحلة الجعل مفهوم الأشیاء بالحمل الاولی لاواقعها الخارجی بالحمل الشایع، و إلاّ فلازمه ان تکون القضایا الشرعیّة، قضایا خارجیّة لاحقیقیة و هو کما تری.

و ان شئت قلت ان الاشیاء بمفاهیمها الاولیة و عناوینها الفرضیة مأخوذة فی موضوعات الخطابات الشرعیّة لابوجوداتها الواقعیّة الخارجیة، و ما نحن فیه من هذا القبیل، فان الشارع فی عالم الجعل أخذ فی موضوع دلیل التنزیل مفهوم القطع و الظن بالحمل الاوّلی و وجودهما الفرضی. فاذن ما ذکره (ره) من المحذور و هو لزوم لحاظ الظن آلیاً فی موارد قیامه مقام القطع الطریقی و استقلالیاً فی موارد قیامه مقام القطع الموضوعی، انما هو مبنی علی ان یکون المأخوذ فی موضوع دلیل التنزیل الظن بالحمل الشّایع و هو وجوده الواقعی فی نفس الظان، و اما اذا کان المأخوذ فیه مفهوم الظن بالحمل الاولی و وجوده الفرضی، فلایلزم هذا المحذور، لان مفهوم الظنّ و القطع بالحمل الاولیّ لایتّصف باللحاظ الآلی و الاستقلالی، بل هو ملحوظ فی مقام الجعل بلحاظ واحد و هو فرض وجوده فی هذا المقام.

و الخلاصة ان مفهوم القطع و الظن و عنوانهما بالحمل الاولی لیس بشی حتی یتّصف بالطریقی و الموضوعی فی عالم الخارج، فانه مجرد مفهوم فی عالم الذهن، و

1- (1) . سورة ال عمران: الآیة 97.

المفهوم فيه بما هو مفهوم لايتّصف بشـی من ذلک، حيث لاموطن له إلاّ الـذهن، و بما هو ينطبق على ما فی الخارج من مصاديقه و افراده، يتّصف بـذلک بلحاظ انه موجود فيه، و على هذا فما ذكره (ره) مبنی على الخلط بين القطع و الظن بالحمل الاولی و بينهما بالحمل الشايع، لاـن المحـذور انمـا يلزم اذا كـان المـأخوذ فی موضوع دليل التّنزيل القطع و الظن بالحمل الشايع، و اما اذا كان المأخوذ فيه القطع و الظن بالحمـل الاـولی، فلاـيلزم هـذا المحـذور، و من الواضـح انّه لاـيمكن ان يكون المـأخوذ فی موضوعه القطع و الظنّ بالحمـل الشايع و هو وجودهمـا واقعـاً فی نفس القاطع و الظان، و إلاّ لزم ان يكون دليل التنزيل قضـيّة خارجيـة لاحقيقيّـة و هو كما ترى، ضـرورة ان الخطابات الشـرعية جميعاً تكون مجعولة بنحو القضايا الحقيقيّة للموضوعات المفروضة وجودها فی الخارج و ان لم تكن موجودة فيه واقعاً، و من هنا ترجع القضايا الحقيقيّة الى القضايا الشرطية مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له.

و على هـذا الأسـاس فلامـانع من التنزيـل فی مرحلـة الجعل، و انّما الكلام فی ان هـذا التنزيل هل هو تنزيل الظن منزلـة القطع الطريقی المحض او الاعـمّ منه و من القطع الموضوعی، و على الفرض الثانی فان لزم منه محـذور فی مرحلة التطبيق فی الخارج، بان لايمكن تطبيقه على تنزيـل المؤدى منزلـة الواقع، و تنزيـل الظن منزلـة القطع فی آن واحـد، فاذن هل يكون دليل التنزيل مجملا، فلايكون ظاهراً فی شـی منهما، أو يكون ظاهراً فی التطبيق على الفرد الاوّل؟

الجواب: انه لايبعد ظهوره فی التطبيق على الفرد الاول و هو تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المقطوع، فانه المتبادر و المرتكز فی الذّهن.

المحاولة الخامسة: ما ذكره صاحب الكفاية (ره) فی تعلیقه علی الرسائل وتقریبه:

ان دلیل حجیّة الامارة یدلّ بالمطابقة علی تنزیل المؤدّی منزلة الواقع، و فی هذا التنزیل یکون القطع و الظن ملحوظا آلیا، بینما المؤدّی و الواقع ملحوظاً استقلالیاً، و حیث ان هذا التنزیل لایثبت إلاّ احد جزئی الموضوع و هو الواقع، باعتبار انه یثبت ان المؤدی هو الواقع، و اما الجزء الآخر و هو القطع بالواقع، فهو لایثبت بهذا التنزیل، فلذلک لابدّ من الالتزام بتنزیل آخر لاثبات الجزء الثانی للموضوع حتی لایکون التنزیل الاول لغواً.

و تقریب ذلک ان دلیل الحجیّة یدل بالمطابقة علی تنزیل المؤدّی منزلة الواقع و بالالتزام علی تنزیل الظنّ منزلة القطع، و بهذین التنزیلین یثبت الموضوع المرکّب بکلا جزئیه و هو القطع بالواقع.(1)

و الخلاصة ان الالتزام بالدلالة الا لتزامیّة لدلیل الحجیّة، انما هو من جهة انه لولا الالتزام بها لکانت دلالته المطابقیّة لغواً و جزافاً، فلذلک لابدّ من الالتزام بها للحفاظ علی الدلالة المطابقیّة و عدم کونها لغواً، و علی هذا فلایلزم محذور اجتماع اللحاظ الآلی و الاستقلالی فی شی واحد، لان کلا من الظن و القطع ملحوظ باللحاظ الآلی فی التنزیل الاول الذی هو مدلول مطابقی لدلیل الحجیّة و ملحوظ باللحاظ الاستقلالی فی التنزیل الثانی الذی هو مدلول التزامی له، فاذن لاتستلزم دلالة دلیل الحجیّة علی کلا التنزیلین معاً محذور الجمع بین اللحاظ الآلی و الاستقلالی فی شی واحد، و لکن یظهر منه (ره) فی تعلیقته علی رسائل

1- (1) . حاشیة علی فرائد الاصول: ص 9.

الشـيخ الأنصارى (ره) ان منشأ هـذه الدلالـة الالتزامية هو ثبوت الملازمة العرفية بين التنزيلين لادلالة الاقتضاء، فاذا دل دليل الحُجيّة على تنزيل المؤدى منزلـة الواقع بالمطابقـة فى القطع الموضوعى، كان العرف ينتقل منه الى دلالته على تنزيل الظنّ بالواقع التنزيلى منزلة القطع بالواقع الحقيقى بالالتزام.

الاشكال فى الكفاية على المحاولة الخامسة

ثم انه (ره) قد اشـكل فى الكفاية على هذه المحاولة بانها غير تامّة و لاتحلّ المشـكله، و قدأفاد فى وجه ذلک ان الموضوع فى المقام مركّب من الواقع و القطع به، كما فى مثل قولنا اذا قطعت بوجوب الصـلاة وجب عليک ان تصـدق بـدينار، فان موضوع وجوب التصدّق مركب من وجوب الصـلاة فى الواقع و القطع به، و عليه فـاحراز وجوب التصـدّق يتوقّف على احراز موضوعه فى الخـارج بكلا جزئيه، اما بالوجـدان أو بالتعبّد او احدهما بالوجدان و الآخر بالتعبّد، و على هذا فاذا ظن المكلف بوجوب الصـلاة فى الواقع، فعندئذ و ان كان مقتضى دليل حجيّة الظن تنزيل المؤدّى منزلة الواقع و به يحرز أحد جزئى الموضوع و هو وجوب الصلاة فى الواقع تعبداً، إلاّ ان شموله لهذا الظن و دلالته على حجيّته منوط بـان يكون الجزء الآخر من الموضوع محرزاً اما بالوجـدان او بالتعبّـد بـدليل آخر فى عرض ذلک الـدليل، بـدون توقّف دلالة احدهما على دلالة الآخر، و حيث ان الدليل الآخر غير موجود هنا على الفرض، فلايمكن شـمول دليل الحجيّة للمقام و هو تنزيل المؤدّى منزلـة الواقع، و اما الدلالـة الالتزاميّة له فهى تتوقف عى شـمولة للمقام، فانه لوشـمل المقام فلابدّ من الالتزام بدلالة التزاميّة له على التنزيل حتى لاتكون دلالته على التنزيل الاول لغواً، و المفروض ان شـموله للتنزّيل الاول يتوقف على دلالته الالتزاميّة على التنزيل الثانى، و إلاّ فلا يشمل

للتنزيـل الاـول، ضـرورة ان الموضوع اذا كان مركباً من جزئين، فشـمول الـدليل لاحـدهما المعيّن منوط بان يكون الجزء الآخر محرزاً امّا بالوجدان او بالتعبّد فى عرض هذا الدليل، بدون ان يتوقف شمول كل منهما للجزء على شمول الآخر للاخر و إلاّ فيستحيل الشمول.

فالنتيجة ان شمول دليل الحجيّة للتنزيل الاوّل بدون احراز التنزيل الثانى وجداناً أو تعبّداً، فلايمكن هذا.

تعليقتان للمصنف على المحقق الخراسانى قدّس سرّه

و لنا تعليق على ما أفاده (ره) فى التعليقه، و تعليق على ما أفاده (ره) فى الكفاية.

اما التعليق الاول، فلانّ ما ذكره (ره) من الدلالة الالتزاميّة لدليل الحجيّة لايخلو من ان يكون منشأها اما العرف كما هو ظاهر عبارته (ره) فى التعليقة او العقل، و لكن كليهما لايصلح ان يكون منشأ لها.

امـا الاول فلان العرف لايحكم بثبوت الملازمه بين شـيئين جزافاً و بلامبرر اذا لـم تكن الملازمـة بينهما ثابتـة ذاتاً، كالملازمـة بين العلـة و المعلول او بين المعلولين لعلـة ثالثـة او بين وجود ضـدّ و عـدم ضدٍّ آخر اذا كان من الضدّين الذين لاثالث لهما و لاعادة، فانها تحصل من كثرة التّقارن بين شيئين خارجاً، و الفرض عدم ثبوت الملازمة بين التنزيلين لاذاتاً و لاعادةً، اما الاول فهو واضح، و اما الثانى فلان الملازمة العادية بين شيئين انما تتحق فى الامور الحسيّة بالتقارن، على أساس قانون الاستجابة الذهنيّة الشرطيّة هذا، اضافة الى ان تنزيل الظن بالواقع التنزيلى منزلـة القطع بـالواقع الحقيقى ليس معنىً عرفيـاً مرتكزاً فى الـذهن، فضـلا عن كونه لازمـا للتنزيـل الاـول بـاللزوم البيّن بـالمعنى الأخصّ.

ص:250

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

و اما الثانى و هو حكم العقل بالالتزام بدلالة الاقتضاء صوناً لكلام المولى عن اللغويّة، فلاواقع موضوعى لحكم العقل فى المقام، فان العقل انما يحكم فيما اذا كان اصل تشريع الدليل و جعله لغواً بدون الالتزام بدلالة التزامية له، كما اذا فرضنا ان دليل الحجيّة مختصّ بتنزيل الامارات منزلة القطع الموضوعى بنحو الطريقيّة، فانه يدل بالمطابقة على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، فلو لم يدل بالالتزام على تنزيل الظنّ بالواقع التنزيلى منزلة القطع بالواقع الحقيقى، لكانت دلالته على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع لغواً و جزافاً، إذ لايترتب على التنزيل الاول أى أثر شرعى طالما لم يثبت التنزيل الثانى، و لكن الامر ليس كذلك، فان دليل الحجيّة لايختصّ بالامارات فى موارد القطع الموضوعى، بل هو باطلاقه تشمل هذه الامارات و الامارات فى موارد القطع الطريقى 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 الفقهيّة، و على هذا فغاية مايلزم فى المقام هو عدم شمول اطلاق دليل حجيّة الامارات للتنزيل فى موارد القطع الموضوعى و هذا لامحذور فيه، فان عدم شمول اطلاق المطلق لبعض افراده من جهة عدم ترتّب أثر عملى عليه أمر طبيعى و لامانع منه و ما نحن فيه كذلك.

فالنتيجة انه لاموضوع لحكم العقل بدلالة الاقتضاء فى المقام.

واما التعليق الثانى، فلان ما افاده (ره) فى الكفاية من الدور بين التنزيلين، فيرد عليه.

اولا بالنقض، و هو انه (ره) قد سلم اثبات الموضوع المركب من جزئين

بدليلين مستقلين فی عرض واحد، بان يدل احدهما علی ثبوت جزء منه، و يدل الثانی علی ثبوت جزء آخر منه فی عرض الاول و لا محذور فيه، مع ان نفس المحذور التی كانت بين الدلالة المطابقيّة و الدلالة الالتزاميّة موجودة هنا، لان دلالة كلّ منهما علی ثبوت جزء الموضوع تتوقف علی دلالة الآخر علی ثبوت جزئه الآخر، إذ كلّ منهما لايشمل جزء الموضوع إلا اذا كان الجزء الآخر ثابتاً فی المرتبة السابقة، فاذن لافرق بين ان تكون الدلالتان عرضيتين او طوليتين.

وثانياً بالحل، و هو انه يكفی فی دفع اللغوية فی المقام ثبوت الدلالة الالتزامية عند ثبوت الدلالة المطابقيّة بنحو القضيّة الشرطيّة، بمعنی ثبوتها علی تقدير ثبوت الدلالة المطابقيّة، و هذا المقدار يكفی فی دفع اللغويّة عن الدلالة المطابقيّة، و لايتوقّف دفعها علی ثبوت الدلالة الالتزاميّة فی المرتبة السابقة، و النكتة فی ذلک ان منشأ الدلالة الالتزاميّة فی المقام، انما هو دلالة الاقتضاء، و قد تقدّم انها انما تكون فيما اذا كان دليل حجيّة الامارات مختصّاً بموارد القطع الموضوعی، و علی هذا فمورد دليل الحجيّة حيث انه القطع الموضوعی، فلابدّ من الالتزام بالدلالة الالتزاميّة له و هی دلالته علی تنزيل الظن بالواقع التنزيلی منزلة القطع بالواقع الحقيقی الذی هو فی طول التنزيل الاول صوناً لكلام المولی عن اللغويّة.

و الخلاصة انه يكفی فی دفع اللغوية ثبوت الدلالة الالتزامية علی تقدير ثبوت الدلالة المطابقيّة، بنحو القضيّة الشرطيّة، بمعنی انه اذا ثبتت الدلالة المطابقيّة، ثبتت الدلالة الالتزامية حفاظا علی الدلالة المطابقيّة و عدم كونها لغواً، و المفروض ان الدلالة المطابقيّة ثابتة فی المقام فی نفسها، باعتبار ان دليل الحجيّة

مختص بالامارات فی موارد القطع الموضوعی، لا انه یشـملها باطلاقه، و من هنا لابـدّ من الالتزام بالدلالـة الالتزامیّة له حفاظاً علی الدلالة المطابقیّة و عدم کونها لغواً، و ما ذکره (ره) من الدّور مبنی علی تخیّل ان شمول دلیل الحجیّة للأمارات فی موارد القطع الموضوعی و دلالته علی تنزیـل مؤدّاهـا منزلـة الواقع بالمطابقـة، تتوقّف علی دلالته علی تنزیل الظّن بالواقع التنزیلی منزلـة القطع بالواقع الحقیقی بالالتزام فی المرتبة السابقة، غافلاً عن ان تلک الامارات مشـمولة له بنفسـها، باعتبار انّها مورده و لامورد له غیرها، فاذن اصل الشمول لایحتاج الی مؤنة زائدة، و امّا صونه عن اللّغویّة فهو یتطلب الدلالة الالتزامیة له.

و کذلک الحال فی الدلیلین العرضـیین، إذ یکفی فی دفع اللغویّة ثبوت دلالة کل منهما علی تقدیر ثبوت دلالة الآخر بنحو القضیّة الشرطیّة، و المفروض ان هـذا التقـدیر ثابت و لاتتوقف دلالـة کل منهما علی جزء الموضوع علی دلالـة الآخر علی الجزء الثانی فی المرتبـة السابقة حتی یلزم الدّور.

و الحاصل انه یکفی فی دفع محذور اللغویّة ان تکون دلالة کل من الدلیلین علی جزء الموضوع بنحو القضـیّة الشرطیة، بمعنی ان دلالة کل منهما ثابتة علی تقدیر ثبوت دلالة الآخر بدون التوقّف علیها فعلاً، و المفروض ان هذا التقدیرثابت.

فالنتیجـة ان ما ذکره (ره) من لزوم الـدّور لاأساس له، و الصـحیح هو ما ذکرناه من انه لامبرّر للالتزام بالدلالـة الالتزامیّـة لاعرفاً و لا لـدلالة الاقتضاء کما تقدّم، هذا من ناحیة.

و من ناحیة أخری انه یحتمل ان یکون مراده (ره) من الاشکال فی الکفایة

معنى آخر لكلام الكفاية مع ذكر مقدمات

على التعليقة معنى آخر غير ما مرّ، و تقريب هذا المعنى يتوقف على مقدمات:

الاولى: ان أحد التنزيلين المذكورين فى طول التّنزيل الآخر، لانّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع متقدّم رتبةً على تنزيل الظنّ بالواقع التنزيلى منزلة القطع بالواقع الحقيقى، على أساس ان التنزيل الأوّل بمثابة الموضوع للتنزيل الثانى، حيث ان موضوعه الظنّ بالواقع التنزيلى، و المؤدّى انّما يتصّف بالواقع التنزيلى بالتنزيل الاول و هو تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، فلذلک يكون التنزيل الثانى فى طول التنزيل الأوّل و متأخّر عنه تأخّر الحكم عن موضوعه.

الثانية: ان حقيقة التنزيل على مسلكه (ره)، عبارة عن اسراء حكم المنزل عليه للمنزل، بمعنى جعل حكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه و هو متقوّم باركان ثلاثة:

الاول: المنزل.

الثانى: المنزل عليه.

الثالث: الحكم المترتّب على المنزل عليه، و بانتفاءِ أىّ من هذه الاركان الثالثه، ينتفى التنزيل حقيقة.

ثمّ ان التنزيل قد يكون حقيقياً، كما فى مثل قولنا: الطواف فى البيت صلاة، و الفقاع خمر و نحوهما. فان معنى هذا التنزيل هو اسراء احكام الصلاة الى الطواف واقعاً بعد تنزيله منزلة الصلاة و جعله فرداً عنائياً لها، و معنى الاسراء هو جعل احكام للطواف مماثلة لأحكام الصلاة، و قديكون التنزيل ظاهريّاً، كتنزيل مؤدّى الامارة منزلة الواقع، فان معناه جعل حكم ظاهرى مماثل للحكم الواقعى، و على كلا التقديرين، فالمعتبر فى تنزيل شى منزلة جزءِ الموضوع

المركّب من جزئين ان يكون هذا التنزيل فى عرض التنزيل الاول و لايمكن ان يكون فى طوله كما هو الحال فى المقام.

الثالثة: ان موضوع الحكم اذا كان مركّباً من جزئين، فلايمكن تنزيل شى منزلة جزئه مستقلا، على اساس انه باستقلاله ليس موضوعاً للحكم و معه لايمكن التنزيل، لما مرّ من انّه متقوم بثلاثة اركان، منها ان يكون المنزل عليه موضوعاً لاثر شرعى عملى و إلاّ فلاموضوع للتنزيل و لامجال له، و من هنا لابدّ ان يكون تنزيل شى منزلة جزء الموضوع فيما اذا كان جزئه الآخر محرزاً بالوجدان أو بالتعبّد فى عرض الاول، و عليه فالتنزيلان بمثابة تنزيل واحد بلحاظ تماميّة الموضوع.

و بعد ذلک نقول ان الموضوع فى المقام مركّب من الواقع و القطع به و الحكم مترتّب عليه، باعتبار انه الموضوع للحكم دون الواقع، و على هذا فلايمكن احراز الموضوع بكلا جزئيه بالتنزيلين المذكورين الطوليين، على أساس ان تنزيل شى منزلة جزءِ الموضوع غيرصحيح إلاّ اذا كان الجزء الآخر محرزاً، لان الجزء لايكون موضوعاً للأثر الشرعى حتى يمكن تنزيل شى منزلته فى الأثر المترتّب عليه و بدونه لايمكن التنزيل، لما عرفت من أنه متقوّم بالاركان الثلاثه منها ترتب أثر عملى على المنزل عليه، و إلاّ فلاموضوع للتنزيل، فاذن لايمكن تنزيل المؤدى منزلة الواقع لكى يكون هذا التنزيل محققاً لموضوع التنزيل الثانى.

و الخلاصة ان التنزيلين فى المقام بما انهما طوليان رتبةً، فلايمكن التنزيل الأوّل، إلا اذا فرض كون الجزء تمام الموضوع للأثر الشرعى، و هذا خلف فرض

وحدة الحكم و الموضوع فی المقام.

و بكلمة ان التنزيلين اذا كانا عرضيين، كانا بمثابة تنزيل واحد بالنّسبة الى احراز الموضوع بكلا جزئيه، و كان كل منهما تنزيلا ضمنياً بالنسبة الى الموضوع، باعتبار ان كلا منهما متكفّل لتنزيل جزء منه، و اما اذا كانا طوليين، بان يكون أحدهما محققاً لموضوع الآخر، فلايمكن التنزيل الاول للجزء الا اذا فرض كون ذلک الجزء موضوعاً لحكم مستقلا، و هذا خلف فرض وحدة الحكم و الموضوع فی المقام، فاذا لم يمكن التنزيل الاوّل فلا موضوع للتنزيل الثانی، باعتبار ان الاول محقق لموضعه، و نتيجة ذلک هی ان الثانی يتوقّف على الاول من باب توقّف موضوعه عليه، و الاول لايجرى إلاّ إذا كان الجزء الآخر محرزاً بالوجدان أو بالتعبّد فی عرض الاول، و مع عدم احرازه لايجرى إلاّ اذا فرض كون الجزء تمام الموضوع للحكم و هذا خلف، و لهذا لايمكن احراز الموضوع المركب بكلا جزئيه بالتنزيلين المذكورين الطوليين، بان يكون احدهما مدلولا لدليل الحجيّة مطابقة و الآخر مدلولا له التزاماً و فی طوله، فالاوّل متوقّف على الثانی من باب عدم توفّر اركان التنزيل فيه بدونه، اما بالنّسبة الى الجزء فلفرض انّه ليس موضوعاً للأثر شرعاً، و اما بالنّسبة الى تمام الموضوع، فلفرض انه لايثبت تمام الموضوع إلاّ بضمّ الثانی إليه فی عرضه بدون توقفه عليه، و المفروض انه متوقف عليه من باب توقف موضوعه عليه هذا.

مناقشة المقدمات

و للمناقشة فی المقدمة الاولى و الثانية مجال.

و اما المقدّمة الثالثه فهی نتيجة المقدمتين الاوليين.

اما المقدمة الاولى فقد ذكر (ره) فيها ان تنزيل المؤدّى منزلة الواقع

متقدّم رتبةً على تنزيل الظن بالواقع التنزيلى منزلة القطع بالواقع الحقيقى.

فيرد عليه ان الأمر بالعكس تماماً، فان تنزيل المؤدّى منزلة الواقع تنزيل ظاهرى، لانّ دليل الحجيّة يدل على ثبوت الحكم الظاهرى لمؤدّى الظن الـذى قـد اخـذ فى موضوعه الشـک فى الحكم الواقعى، بينما تنزيل الظن بالواقع التنزيلى منزلـة القطع بالواقع الحقيقى تنزيل واقعى، حيث ان الشـک غير مأخوذ فى موضوعه، لان المنزل عليه القطع الموضوعى و هو مقطوع العـدم فلايشک فى حكمه، لانه يرتفع بارتفاعه، و عليه فالثـابت للمنزل و هو الظنّ حكم واقعى لاـ ان الثـابت له حكم المنزل عليه ظاهراً، لفرض انه يرتفع بارتفاع موضوعه لا انه يشک فيه، و على هذا فالتنزيل الواقعى متقدّم رتبةً على التنزيلى الظاهرى.

و على الجملـة فتنزيل المؤدّى منزلـة الواقع، حيث انّه قـد أخذ الشک فى موضوعه و هو الشک فى مطابقة المؤدّى للواقع و عدم مطابقته له، فيكون ظاهريـاً متـأخراً عن الحكم الواقعى، و اما تنزيل الظن بالواقع التنزيلى منزلـة القطع بالواقع الحقيقى، فحيث ان الشک غير مأخوذ فى موضوعه، فيكون واقعيـاً، و امـا عـدم أخـذ الشـک فى موضوعه، باعتبار ان موضوعه المنزل عليه و هو القطع الموضوعى مقطوع العـدم لا أنّه مشـكوک حتى يكون حكم الثـابت للظن فى حـال الشـکّ فيه ظاهريـاً، و حينئـذ يكون المجعول للظن حكماً واقعياً، حيث لاشک فى بقاء المنزل عليه و هـو القطع الموضوعى، و من الواضـح ان التنزيـل الواقعى متقـدّم على التنزيـل الظـاهرى رتبـة، باعتبـار انّه فى مرتبـة الحكم الواقعى، بينما الظاهرى فى مرتبة الحكم الظاهرى، و المفروض انّه فى طول الحكم الواقعى لافى عرضه.

و دعوى ان الظنّ بالواقع التنزيلى فرع ثبوت الواقع التنزيلى حتى يتعلّق به،

لان كل ظن فى طول متعلقه، و لهذا لابدّ اولا من اثبات الواقع التنزيلى بتنزيل المؤدّى منزلة الواقع ثم تعلّق الظن به، لكى يتحقّق به موضوع التنزيل الثانى و هو تنزيل الظن بالواقع التنزيلى منزلة القطع بالواقع الحقيقى.

مدفوعة اولا بانها مبنيّة على الخلط بين ان يكون التنزيل بنحو القضـيّة الخارجية و ان يكون بنحو القضيّة الحقيقية، و هذه الدعوى مبنيّة على الاول، و مفاد دليل الحجيّـة التنزيل بنحو الثانى، و هو القضـيّة الحقيقيّـة التى يكون الموضوع فيها مفروض الوجود فى الخارج، و على هذا فتنزيـل الظن بـالواقع التنزيلى منزلـة القطع بـالواقع الحقيقى لايتوقّف على وجود الظنّ به فى الخـارج، بل يتوقّف على مجرد افتراضه، فان المولى فى مقام الجعل فرض وجود الظن بالواقع التنزيلى و نزله منزلة القطع بالواقع الحقيقى و ان لم يكن الظن به موجوداً فى الخارج.

و الخلاصة ان التنزيل قضيّة حقيقيّة لاخارجية و لايتوقّف على وجود المنزل فى الخارج، بل يكفى فرض وجوده فيه و ان لم يكن موجوداً، و عليه فلايكون تنزيل الظن بالواقع التنزيلى منزلـة القطع بالواقع الحقيقى متوقفاً على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع و متفرعاً عليه، بل هو متوقّف على فرض وجود الظن به و ان لم يكن موجوداً فى الخـارج، فاذن ما ذكره (ره) من الطوليـة بين التنزيلين و ان التنزيل الاول محقق لموضوع التنزيل الثانى، مبنى على ان يكون التنزيل بنحو القضية الخارجية، مع ان الامر ليس كذلك جزماً.

و ثانياً مع الأغماض عن ذلک و تسـليم ان ما بنى عليه (ره) من الطوليـة هو الصـحيح، إلاّ ان هذه الطولية بين التنزيلين المذكورين انما هى بالرتبة لا فى الزمان، لانهما متقارنان معاصران زماناً، و الطولية بالرتبة لااثر لها فى الاحكام

الشـرعية، لان الاحكام الشـرعية مجعولة للأشـياء الزّمانية و غير مجعولة للرتب العقلية، إذ لاواقع موضوعى لها ما عدا ثبوتها فى التحليلات العقليـة و ملكاتها، فاذا كان هنا شـيئان فى الخارج متقارنين زماناً فى الوجود، فلامانع من ان يكون الحكم المجعول لهما واحـداً، و ان كان أحـدهما متقـدماً على الآخر رتبـةً، فانّه لاأثر له بعـد تقارنهما بالزمان، و على هـذا فيكون تنزيلِ المؤدّى منزلة الواقع فى عرض تنزيل الظن بالواقع التنزلى منزلـة القطع بالواقع الحقيقى، و ان كان الاول متقـدّماً عى الثانى بلحاظ المرتبـة، و لكن عرفت انه لاقيمة لهذا التقدّم بعد ما كانا معاصـرين زماناً، لان الحكم مجعول للموضوع المركب من جزئين معاصـرين و ان كان احـدهما متقـدّماً على الآخر رتبةً، و حيث ان التنزيلين فى عرض و احد زماناً و لاأثر لتقدّم احدهما على الآخر رتبةً، باعتبار ان تنزيل شـى منزلة شى آخر انما هو بلحاظ الزمان لا الرتب العقلية، فيكونا بمثابة تنزيل واحد بالنسـبة الى تمام الموضوع، و من هنا يظهر انّه لافرق بين ما بنى عليه المحقق صاحب الكفاية (ره) من ان تنزيل الظن بالواقع التنزيلى منزلـة القطع بالواقع الحقيقى فى طول تنزيل المؤدّى منزلـة الواقع و بين العكس و هو ان الثانى فى طول الاول، فانّه على كلا التقـديرين لااثر لهذه الطولية بعد ما كانا معاصـرين زماناً، فان التنزيلين حينئذ بحكم تنزيل واحد فى المقام، لانّ اثرهما اثبات حكم واحد لموضوع واحد، و كل واحد من التنزيلين ضمنى لااستقلالى، و يثبت بكل منهما جزء الموضوع و المجموع تمام الموضوع.

و ثالثا: انه لامانع من الالتزام بتعـدد التنزيل، سواءً أكان أحدهما فى عرض الآخر أم فى طوله، على أساس ان الحكم متعدّد فى المقام، لان المترتب على

تنزيـل المؤدّى منزلـة الواقع حكم ظـاهرى، و المترتب على تنزيل الظن بالواقع التنزيلى منزلـة القطع بالواقع الحقيقى حكم واقعى، و على هـذا فيكون تنزيـل مؤدّى الامـارة منزلـة الواقع انمـا هو بلحـاظ الحكم الظاهرى الـذى جعل للمؤدى بهـذا التنزيل، و اما فى تنزيل الظن بالمؤدّى التنزيلى منزلة القطع بالواقع الحقيقى، فالمجعول الحكم الواقعى، باعتبار ان الشک فيه غير مأخوذ فى موضوعه، بينما هو مأخوذ فى موضوع الاول كما تقـدّم، فاذن يكون كل من التنزيلين تنزيلاً مسـتقلاً، غايـة الأمر يكون احـدهما بلحاظ الحكم الظاهرى و الآخر بلحاظ الحكم الواقعى، و لامانع من الالتزام بذلک أى بتعدد التنزيل، فما ذكره (ره) من الاشكال على التنزيلين لاينطبق على المقام، لان مورده ما اذا كان كلا التنزيلين واقعياً و كان كلاهما بلحاظ اثبات حكم واحد لموضوع واحد.

واما المقدمة الثانية، و هى استحالة الطولية فى المقام بين التنزيلين مع وحدة الموضوع المركب و الحكم.

فيرد عليه ان هذه الاسـتحالة مبنية على مسلكه (ره)، من ان حقيقة التنزيل عبارة عن جعل حكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، و لكن هذا المسـلک غير صـحيح، فان التنزيل كاشف عن سـعة الحكم بسعة موضوعة بلحاظ الارادة الجديّة كسائر الكواشف كالقرائن المنفصلة، فانها تكشف عن تخصـيص العام و تقييده بلحاظ الارادة الجديّة، و لافرق فى ذلک بين التنزيل الذى يكون لسانه لسان الحكومة و بين سائر القرائن المنفصـلة إلاّ فى صـيغة التعبير فى مقام الاثبات، فان التنزيل قرينة بلسان الحكومة و كاشف عن سعة الحكم المجعول فى الشريعة المقدسة بهذا اللسان من الاول، بمعنى ان الحكم فى الشريعة المقدسة مجعول من

الاول موسعاً للموضوع الموسع، و اما المخصص فهو قرينة على تخصيص الحكم بتخصيص موضوع العام فى الواقع و من الاول بلحاظ الارادة الجديّة، بمعنى ان الحكم المجعول فى الشريعة المقدسة يكون خاصاً فى الواقع، و تكشف القرينة عن ذلک بلسان التخصيص او التقييد او الأظهر او النصّ، فيكون التنزيل لون من القرينة المنفصلة، و الاختلاف انّما هو فى اللسان فى مقام الاثبات، فاذا فرض انه ورد فى الدليل الطواف فى البيت صلاة، كان ذلک كاشفاً عن سعة احكام الصلاة بسعة موضوعها من الاول و انّه اعمّ من الصلاة الحقيقية و الصلاة التنزيلية، غاية الامر أن الكاشف عن ذلک يكون متأخراً.

و الخلاصة: ان شأن دليل التنزيل الكشف عن سعة الحكم بسعة موضوعه بلسان الحكومة كما هو الحال فى ساير الادلة و القرائن، لاجعل الحكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، و من هذا القبيل ما اذا ورد فى الدليل الفقاع خمر، فانه بهذه الصيغة الخاصة كاشف عن سعة حكم الخمر فى الشريعة المقدسة من الاول أى من حين التشريع بسعة موضوعه و هو الخمر، بمعنى ان الشارع جعل الحرمة منذ التشريع للأعمّ من شرب الخمر الواقعى و الخمر التنزيلى و هو الفقاع، و هذا الدليل كاشف عن ذلک، لا ان مفادة جعل حكم للفقاع المماثل لحكم الخمر، فاذا ورد فى الدليل اكرم العلماء، ثم ورد فى دليل آخر لاتكرم الفساق منهم.

فانه يكشف عن ان المراد الجدى من الاول هو وجوب اكرام العلماء العدول و انه مجعول فى الشريعة المقدّسة، غاية الأمر ان الكاشف عن ذلک متأخر، فلافرق بين دليل التنزيل و سائر القرائن المنفصلة بمختلف انواعها، و الفرق بينهما كالفرق بين سائر القرائن، انما هو فى اللسان و التعبير اللفظى فى مقام الاثبات

لافی مقام الثّبوت و اللب.(1)

نعم ما ذکره (ره) انما یتم فی التنزیل الظاهری، کما اذا فرض ان مـدلول دلیل الحجیـة تنزیل مؤدّی الامارة منزلة الواقع ظاهراً، فان مفاد هذا التنزیـل هو اسـراءِ الحکم الواقعی من الواقع الی المؤدّی ظاهراً، او فقل ان مفاده جعل الحکم الظاهری له المماثل للحکم الواقعی للمنزل علیه لدی المطابقة، و اما التنزیل الواقعی، فلیس مفاده الاسراء و الجعل، بل الکشف عن الواقع کسائر القرائن و الامارات.

فما ذکره (ره) من ان مفاد التنزیل الاسراء و الجعل مطلقا غیر تام، بل لابدّ من التفصیل بین التنزیل الظاهری و التنزیل الواقعی، فعلی الاول یکون مفاده الاسراء و الجعل، و علی الثانی یکون مفاده الکشف.

و علی هـذا فلامانع من تعـدد التنزیل، فانه کتعدد القرینة کاشف عن ثبوت الحکم للموضوع المرکب فی الواقع، و لامانع من ان یکون أحد التنزیلین کاشـفاً عن ثبوت جزء من الموضوع المرکب، و التنزیل الآخر کاشـفاً عن ثبوت جزئه الآخر، فکلاهما کاشف عن ثبوت الموضوع المرکب بکلاجزئیه فی الواقع، کما انه لامحـذور فی ان یکون احدهما متقدماً رتبة علی الآخر، فانه من تقدّم احد الکاشـفین علی الکاشـف الآخر کذلک، هذا نظیر ما إذا دلّ دلیل علی استطاعة شخص، و دلیل آخر علی بلوغه، و دلیل ثالث علی عدم المانع من السفر الی الحج، و دلیل رابع علی قـدرته و تمکنه من العمل، فکل واحد من هذه الأدلة کاشف عن جزء الموضوع لوجوب الحج المرکّب منها او المقیّد بها، و هکذا الحال

1- (1) . نهایة الافکار ج 3: ص 19.

فی سائر الموارد.

فالنتیجة فی نهایة المطاف انّه لا مانع من تعدد الکاشف و القرائن فی مقام الاثبات و لا من تقدّم احدها علی الآخر زماناً فی هذا المقام فضلاً عن تقدمه رتبةً.

موقف المحقق العراقی مما أفاده صاحب الکفایة قدّس سرّه

ثم ان المحقق العراقی (ره) قد مال الی ان ما افاده صاحب الکفایة (ره) فی التعلیقة هو الصحیح، و قد دافع عن ذلک بان ما ذکره من المحذور للتنزیلین إذا کانا طولیین غیر لازم.

بتقریب ان المحذور انما یلزم، إذا کان مفادّ التنزیلین اسراء حکم واحد لموضوع واحد، و اما اذا کانا بلحاظ حکمین لموضوعین فلامحذور فی الطولیة بینهما، و ما نحن فیه من هذا القبیل، لان التنزیل لایقتضی اکثر من اسراء الحکم من المنزل علیه علی المنزل و ان کان ذلک الحکم تعلیقیاً، و المفروض ان تمام موضوع الحکم التعلیقی فی المقام هو نفس الجزء، لان لکل من الجزئین حکماً معلقاً علی انضمام الجزء إلیه.

و بکلمة ان الحکم المتعلق بالموضوع المرکب متعلق بکل جزء منه معلقاً علی انضمام الجزء الآخر إلیه، فالتنزیل یتطلب اسراء حکم المنزل علیه للمنزل، فان کان الحکم مطلقا، فهو یتطلب اسراء ذلک الحکم المطلق، کما فی التنزیل المستقل کقولنا الطواف فی البیت صلاة، و الفقاع خمر و هکذا.

و ان کان معلقاً، فهو یتطلب اسراءِ ذلک الحکم المعلق کما فی التنزیل الضمنی، فان تنزیل شی منزلة جزءِ الموضوع انما هو بلحاظ الحکم المترتّب علی الجزء مشروطا بانضمام الجزء الآخر إلیه، و علی هذا فیصح تنزیل المؤدّی منزلة الواقع

بلحـاظ مـا يترتّب على الجزء من الاـثر التعليقى، و لاـيتوقف هـذا التنزيل على احراز الجزء الآخر بالوجـدان او بالتعبـد فى عرض التنزيل الاـول، كما ان تنزيل الظن بالواقع التنزيلى منزلـة القطع بالواقع الحقيقى انما هو بلحاظ ما يترتب على هـذا الجزء من الأثر التعليقى، فاذن يصحّ كلا التنزيلين معاً بدون ان تتوقف صحة احدهما على الآخر.

و دعوى ان لاـزم ذلـک هو أخـذ الحكم التعليقى الثـابت للمنزل بالتنزيـل الاـول فى موضوع التنزيل الثانى، فاذا نزل المولى المؤدى منزلة الواقع بلحاظ حكمه التعليقى و اسـرائه الى المؤدّى و جعله له، كان المؤدّى التنزيلى محكوماً بهـذا الحكم التعليقى، لانه صار واقعاً تنزيلياً بهـذا التنزيل، و المفروض ان الظن بالواقع التنزيلى المحكوم بالحكم التعليقى موضوع لنفس هذا الحكم فى التنزيل الثانى، فاذن يلزم اخذ الظن بالحكم فى موضوع نفسه و هو مستحيل.

مدفوعة بما ذكرناه غير مرّة من انه لامانع من اخذ الظن بالحكم فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبة المجعول.

و ان شـئت قلت ان التنزيلين اذا كانا مسـتقلين و لايكون احدهما مرتبطاً بالآخر، فلااشـكال، و اما اذا كانا بمثابة تنزيل واحد بلحاظ وحدة الحكم و الموضوع، فيلزم حينئـذ أخـذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه، لان القطع بالواقع التنزيلى 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 الجزءِ، كتمـام الموضوع له و هو الحكم التعليقى، فايضـاً يلزم اخـذ القطع بـالحكم فى نفسه، لاـن التنزيل الاول يثبت الحكم المذكور

للمنزل و هو المؤدى التنزيلى، و الظن به فى التنزيـل الثـانى قـد أخـذ فى موضوع نفسه، باعتبار انه جزء الموضوع له تنزيلاً، و لكن تقـدم انه لامانع من أخذ العلم بالحكم فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبة المجعول هذا.

مناقشة المصنف لهذه المحاولة

و للمناقشـة فى هذه المحاولة مجال واسع، اما اولاً فقد تقدّم ان حقيقة التنزيل ليست عبارة عن اسـراء حكم المنزل عليه للمنزل و جعله له، بل هى كشف مراد المولى فى مقام الاثبات سـعةً وضـيقاً بلحاظ الارادة الجديّة، و حينئذ فلاموضوع لاشكال صاحب الكفاية (ره) و لالهذه المحاولة، فان كليهما مبنى على ان حقيقة التنزيل هى الاسـراء و الجعل لاالكشف عن الواقع كسائر القرائن المنفصلة، و قد تقدم انه لامانع من تعدد القرينة لشى واحد.

فالنتيجـة ان هـذه المحاولـة مبنيـة على نقطة خاطئة، و هى ان التنزيل عبارة عن جعل حكم مماثل لحكم المنزل عليه للمنزل، و كذلک ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من الاشكال فى المقام كما مرّ.

و ثانيـاً مع الاغماض عن ذلک و تسـليم ان مفاد التنزيل هو جعل الحكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، فعندئـذ 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 هـذا خلف فرض كون الحكم متعلقاً بالموضوع المركب من جزئين، لان معنى ذلک ان الموضوع واحـد، غايـة الأمرانه مركب لابسـيط، و هـذا فى ظرف النقيض مع الانحلالـل، لاـن معنى الانحلالـل هو ان المركب مجرد عنوان معرف لمـا هو موضوع الحكم، فيكون الموضوع كل جزء مستقلا،

و ان اراد (ره) به حصـة من الحكم، بتقريب ان الحكم المتعلق بـالموضوع المركب من جزئين ذو حصّتين و كل حصـة منهما تعلقت بجزء منه، على اسـاس ان متعلق الحكم واقع المركب و هو المركب بالحمـل الشـايع لامفهومه و عنوانه فى عالم الـذهن، و عليه فبطبيعـة الحال ينحل الحكم المتعلق بالموضوع المركب الى حصتين مرتبطتين احدا هما بالأخرى ارتباطا ذاتياً.

فيرد عليه ان الحصة ليست بحكم شـرعى مجعول فى الشريعة المقدسة، بل هى بتحليل من العقل و لاوجود لها الا فى عالم الذهن، باعتبار انهـا امر انتزاعى منتزع عقلاً من جعـل حكم واحـد متعلق بالموضوع المركب، لان الشارع اذا جعل حكماً كـذلك، فالعقل يقوم بتحليله، فيحكم بان كل جزء منه متعلق بحصـة من هذا الحكم، و لكن هذا التحليل غير واقعى، لان الحكم الشـرعى امر اعتبارى صادر من الشارع مباشرة و بسيط، و لايعقل ان يكون الاعتبار الصادر من المعتبر مركبا و ذات اجزاء و حصص، فان ذلک انما يتصور فى الامور الخارجية.

و من هنا لايتصور ان يكون الأمر الاعتبارى منحلاً الى اجزاءِ واقعيّـة كانحلال الانسان الى الحيوان و الناطق، و إلاّلزم خلف فرض كونه امراً اعتباريـاً، فاذا لم تكن الحصـة حكماً شـرعياً واقعياً، فالتنزيل بلحاظها غير ممكن، و من ذلک يظهر ان المراد من الحكم الضـمنى 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

بالجزء الآخر.

فيرد عليه ان مرجع ذلک الى تعلق الحكم بالمجموع المركب منهما، لا ن تعلقه به يرجع الى تعلقه بكل من الجزئين مشروطا بتعلقه بالآخر، فان هذا هو الحكم المتعلق بالمركب.

فالنتيجة ان ما ذكره (ره) من ان جزء المركب متعلق للحكم معلقاً على انضمام الجزء الآخر إليه، فيكون الجزء تمام الموضوع لهذا الحكم، لايرجع الى معنى محصّل، و عليه فلايعقل تنزيل شى منزلة الجزء إلاّ ان يكون فى ضمن تنزيل شى منزلة الكل، بلحاظ حكمه و اسرائه الى المنزل، و مع الإِغماض عن جميع ذلک و تسليم ان الجزء متعلق للحكم المعلق، فمع هذا لايصّح تنزيل شى منزلة الجزء، بلحاظ الحكم المعلّق و اسرائه الى المنزل، و ذلک لا ن 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 كذلک، فلامانع من ثبوت الآخر بالتنزيل تعبّداً و لااشكال فيه و هذا خارج عن محل الكلام، لا ن محل الكلام فى المقام انما هو فى اسراء حكم الموضوع المركب من جزئين حقيقيّين هما القطع الوجدانى و متعلقه الى الموضوع المركب من جزئين تنزيليين هما الظن و مؤداه، هذا اضافة الى ان ذلک فى محل الكلام غير معقول، لا ن الجزء الآخر اذا كان متمثلاً فى القطع الوجدانى الذى هو أحد الجزئين الاصليين للمنزل عليه، فلايبقى موضوع لهذا التنزيل، لا ن موضوعه الشک فى الواقع، و مع القطع الوجدانى به ينتفى هذا التنزيل بانتفاء موضوعه، إذ لا معنى حينئذ لتنزيل الظن بالمؤدى منزلة

القطع بـالواقع، فـانه طالمـا يكون القطع بـالواقع موجوداً فلاـظنّ به و لاموضوع حينئـذ للتنزيل، لان موضوعه انما يتحقق اذا لـم يكن القطع بالواقع موجودا بان يكون الموجود الظن بالمؤدى، فعندئـذ يكون دليل الحجيّـة دالاً على تنزيل الظن بالمؤدى منزلـة القطع بالواقع، لاثبات ماللقطع بالواقع من الأثر الشرعى للظن به و هو المنزل.

و دعوى ان الـدور انما يلزم اذا كان التنزيل بلحاظ اسـراء حكم المنزل عليه الى المنزل بنحو القضـية الفعليـة، فعندئـذ تنزيل المؤدى منزلة الواقع بلحاظ اسـراء حكمه الى المؤدى بالفعل، يتوقف على ثبوت الجزءِ الآخر كـذلک بالتنزيل الثانى و هو يتوقف على ثبوت الجزءِ الاول كذلک بتنزيله و هذا هو الدور.

و اما اذا كان التنزيل بلحاظ اسـراء الحكم المعلق من المنزل عليه الى المنزل بنحو القضية الشرطية اى بشرط الانضمام، فلايلزم الدور، كما اذا كـان التنزيـل بلحـاظ الحكم المترتب على الجزء معلقا بانضـمام الجزء الثانى إليه، لان صـدق القضـية الشـرطية لايتوقف على صـدق طرفيها، و على هـذا فيصّح التنزيل بلحاظ اسـراء الحكم المعلق و جعله للمنزل، و لايعتبر فى صـحتّه اسـراء الحكم الفعلى إليه و جعله له، فاذن يكون التنزيل بلحاظ اسـراء الحكم المعلّق الى المنزل لابلحاظ اسـراء الحكم الفعلى اليه حتى يلزم الـدور. مدفوعـة بما تقـدّم من انه لايمكن ان يكون التنزيل بلحاظ أثر الجزء المعلّق، فانه اثر الكل أى المركب، لانه اذا وجـد جزء من الموضوع المركب، كان ترتّب أثره عليه معلقا على انضـمام الجزء الآخر اليه حتى يتمّ الموضوع بكلا جزئيه، و امّاالجزء بما هو، فلايكون موضوعاً للأثر لاالفعلى و لاالمعلّق، 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 احداهما تعلقت بجزء و الأخرى تعلقت بجزءٍ آخر، و لكن تقدّم ان هذا التحليل من العقل ليس بواقعى، لان الحصة المذكورة التحليلة ليست بحكم شرعى مجعول فى الشريعة المقدّسة حتى يكون التنزيل بلحاظها.

فالنتيجة ان ما ذكره المحقق العراقى (ره) من المحاولة لتصحيح التنزيلين فى المقام لايرجع الى معنى محصّل.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى انّه لايمكن ان تقوم الامارات المعتبرة مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيّة و الكاشفيّة لاعلى ضوء نظرية المحقق الخراسانى (ره) فى التّعليقة و لاعلى ضوء نظرية المحقّق العراقى (ره).

النظرية التى تبنتها مدرسة المحقق النائينى قدّس سرّه

و هنا نظرية ثالثة و هى النظرية التى تبّنت عليها مدرسة المحقق النائينى (ره) و تقريب هذه النظرية، هو ان المجعول فى باب الامارات الطريقية و الكاشفية و العلم التعبدّى، بمعنى ان الشارع جعلها علماً تعبّدياً و طريقاً الى الواقع، و تفصيل هذه النظرية كماً و كيفاً سيأتى فى مبحث الظن انشاءالله تعالى.

و اما الكلام فى المقام فعلاً، فانما هو فى قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقى على ضوء هذه النظرية، و قد أفادت مدرسة المحقق النائينى (ره) فى وجه ذلک انه لايلزم من قيامها مقامه، على أساس تلک النظرية ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من المحذور و هو الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شى واحد، و ذلک لان الشارع اذا جعل الامارات طريقاً الى الواقع و علما تعبداً، فقد

أوجد فرداً آخر من الطريقيّة و العلمية و هو الفرد التعبّدى، و على هذا فالامارات بمقتضى دليل حجيّتها تقوم مقام القطع الطريقى المحض فى التنجيز عنـد الاصابـة و التعـذير عنـد الخطأ بالورود، و فى نفس الوقت تقوم مقام القطع الموضوعى المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيّة بمقتضـى دليل حجيّتها بالحكومـة، لان دليل الحجيّـة يوسع دائرة موضوع ما دلّ على ترتب الاثر الشـرعى على طريقيـة القطع الوجـدانى و يجعل الموضوع اعمّ من الطريقيّة الحقيقيّة و الطريقيّة التعبّدية، فاذن مايترتب على الطريقيّة الحقيقيّة من الأثر الشـرعى تترتّب على الطريقيّة التعبّديّة بلامؤنة زائدة، إذ بعد توسّـعه الموضوع بمقتضى دليل الحجيّة، فشمول اطلاق دليل القطع الموضوعى الطريقى للأِمارات يكون على القاعدة.

مناقشة المصنف لكلام النائينى قدّس سرّه ثبوتا

و للمناقشة فيه مجال ثبوتاً و اثباتاً.

امّا ثبوتاً فلان ما ذكره (ره) من ان المجعول فى باب الامارات اذا كان الطريقيّة و الكاشفيّة و العلم التعبّدى، كفى ذلک فى قيامها مقام القطع الموضوعى كما تقوم مقام القطع الطريقى، مبنى على تماميّة أحد أمور:

الاـول: ان يكون مفـاد دليـل القطع الموضوعى هو أخـذه فى موضوع الحكم لابما هو قطع و طريق وجـدانى الى الواقع، بل بما هو منجز و معذر، و على هذا فحيث ان الامارة بمقتضـى دليل حجيّتها منجزة وجداناً، فيكون دليل حجّيتها وارد على دليل القطع الموضوعى و يوسـع دائرة موضوعه و هو المنجزيّـة الوجدانيـة و يجعلها اعمّ منها و من المنجزيّـة التعبديّة، فاذن تقوم الامارات مقام القطع الموضوعى بالورود و كذلک مقام القطع الطريقى المحض، و لافرق فى ذلک بين ان يكون المجعول فى باب الامارات الطريقيّة و الكاشفيّة كما هو مبنى مدرسة

المحقق النائینی (ره)، أو یکون المجعول فیه المنجزیّة و المعذّریة کما هو مبنی المحقق الخراسانی (ره).

الثانی: ان یکون المأخوذ فی الموضوع طریقیّة القطع بما هی طریقیّة بقطع النظر عن اتّصافها بصفة التمامیّة او الحقیقیّة و الوجدانیة، بان یکون الموضوع طبیعی الطریق بقطع النظر عن اضافته الی القطع الوجدانی الحقیقی، لانه من أحد مصادیقه و اظهرها، و إلاّ فهو کما ینطبق علیه حقیقة، ینطبق علی الطریق التعبّدی ایضاً کذلک، ضرورة انّه من أحد مصادیقه واقعاً و حقیقةً، و علی هذا فاذا جعل الشارع الامارة طریقاً و اعتبرها علماً تعبداً، فقد تحقق مصداق من مصادیق الموضوع و هو طبیعی الطریق حقیقةً، و علیه فیکون دلیل حجیّة الامارات وارداً علی دلیل القطع الموضوعی و یوسّع دائرة انطباقه فی الخارج واقعاً.

الثالث: ان عنوان القطع المأخوذ فی موضوع الحکم، ظاهر فی القطع الحقیقی و لاینطبق فی الخارج إلاّ علی افراده الحقیقیّة دون الجعلیة التعبّدته، کما هو الحال فی أیّ عنوان آخر المأخوذ فی موضوع الحکم فی لسان الدلیل، فانه لاینطبق إلاّ علی افراده الحقیقیّة، و علی هذا فلایکفی مجرد جعل الطریقیّة و الکاشفیّة للأمارات و اعتبارها علماً تعبدّیاً فی قیامها مقام القطع الموضوعی، باعتبار انها لیست مصداقاً له، و هو لاینطبق علیها، و انّما ینطبق علی افراده و مصادیقه، فاذن لایکون دلیل الحجیّة وارداً علی دلیل القطع الموضوعی، و اما الحکومة فهی بحاجة الی عنایة زائدة، و هی ان یکون مفاد دلیل الحجیّة تنزیل الامارة منزلة القطع الوجدانی فی الأثر المترتب علیه، فاذن علی مدرسة المحقق النائینی

(ره) القائلـة بقيام الامارات مقام القطع الموضوعى بالحكومـة الالتزام بان مفاد دليل الحجيّة تنزيل الامارات منزلة القطع الوجدانى و اسـراء حكمه اليها، فحينئذ تقوم مقامه، و لكن لايتم شى من هذه الأمور:

امـا الأـمر الاـول، فلان الظاهر من القطع الطريقى المأخوذ فى موضوع الـدليل و هو القطع الطريقى بعنوانه دون مطلق المنجز، ضـرورة ان ارادة مطلق المنجز من القطع المأخوذ فى الموضوع بحاجـة الى عنايـة زائـدة ثبوتاً و اثباتاً، امّا ثبوتاً فهو بحاجة الى الغاء عنوان القطع و ارادة عنوان آخر منه و هو عنوان المنجز، و اما اثباتاً فهو بحاجة الى قرينة تدل على ذلک، و الفرض انه لاقرينة عليه لامن الخارج و لامن الداخل.

واماـ الامر الثانى، فلان الظاهر عرفاً من عنوان القطع المأخوذ موضوعاً فى لسان الـدليل هو القطع الحقيقى كما هو الحال فى سائر العناوين المأخوذة فى لسان الـدليل، و كون المأخوذ فى الموضوع، ذات طريقيّـة القطع بما هى طريقيّـة بقطع النظر عن اضافته الى القطع، بمعنى ان المأخوذ فيه طبيعى الطريقيّـة الجامعـة بين الطريقيـة الحقيقيّـة و التعبّدية، بحاجة الى قرينة تدل على ذلک و لاقرينة على ذلک أصـلاً، فاذن بطبيعـة الحـال يكون الظـاهر منه بحسب المتفـاهم العرفى، هو ان المأخوذ فى الموضوع حصـة خاصـة من الطريقيّـة و هى طريقيّـة القطع لاالجامع بينها و بين طريقيّة الأمارة.

واما الامر الثالث: فلان الموضوع فى دليل القطع الموضوعى اذا كان القطع، فلايكفى فى اسراءِ الحكم منه الى الأمارة مجرد جعل الطّريقيّة لها، لفرض ان القطع لاينطبق إلاّ على افراده فى الخارج، و من الواضح ان الاِمارة ليست من

افراده حتی ینطبق علیها کما هو الحال فی سائِر العناوین و المفاهیم، و علی هذا فلایمکن اسراء حکم مجعول الطریقیّة القطع التی هی طریقیّة حقیقیّة تامة الی طریقیّة الامارات التی هی طریقیّة تعبدیة لاحقیقیّة بالانطباق، ضرورة ان طریقیّة القطع لاتنطبق علی طریقیّة الامارات، لانها لیست مصداقاً لها، و کل مفهوم انما ینطبق علی افراده فی الخارج لاغیرها، فاذن لایکفی جعل الطریقیّة للأِمارات فی قیامها مقام القطع المأخوذ فی الموضوع بنحو الطریقیّة، و حینئذ فعلی مدرسة المحقق النائینی (ره) اذا أرادت قیام الامارات مقام القطع الموضوعی و أصرت علی ذلک، ان تلتزم بالتنزیل و هو تنزیل طریقیّة الامارة منزلة طریقیّة القطع فی اسراء حکمها الیها بالحکومة بعد ما لایمکن ذلک بالانطباق.

والخلاصة: ان جعل الطریقیة و الکاشفیّة للأمارات بدلیل حجیّتها لایحقق وروده علی دلیل القطع الموضوعی الطریقی و لاحکومته علیه.

اما الاول فهو واضح، و اما الثانی فلعدم نظره الی انه فی مقام توسعة طریقیّة القطع بالتعبّد إلا بالتنزّیل هذا، و لکن قدتقدّم و سوف یأتی ان مدرسة المحقق النائینی (ره) لاتقول بالتنزیل، لانّها قدلجأت الی لالتزام بجعل الطریقیّة و الکاشفیّة للأمارات بدیلا عن مسألة التنزیل تخلصاً عن الاشکال الوارد علی هذه المسألة، کما لایمکن الجمع بین جعل الطریقیّة و التنزیل معاً فی دلیل واحد، لان التنزیل انما هو فی طول جعل الطریقیّة للامارات، و لابد اولا من افتراض ان المجعول فی باب الامارات هو الطریقیّة و الکاشفیّة، ثم تنزیل طریقیّتها منزلة طریقیة القطع فی اسراء حکمها إلیها، و لایمکن ان یکون دلیل الحجیّة متکفّلا لکلا

الأمرين معاً و فی عرض واحـد هما طریقیّـة الإِمارة و تنزیل طریقیّتها منزلـة طریقیّـة القطع، لان الـدلیل ان دل علی التنزیل فلابدّ ان تؤخذ الطریقیّـة مفروغ عنها فی المرتبـة السابقة، باعتبار انها موضوع للتنزیل، و ان دل علی الطّریقیّة ایضاً فی عرض دلالته علی التنزیل، فمعناه ان الطریقیّـة لم تؤخـذ مفروغ عنها فی المرتبـة السابقـة و هذا کماتری، ضـرورة انه لایمکن الجمع بین هذین الأمرین الطولیین یکون احدهما متفرعاً علی فرض وجود الآخر فی المرتبـة السابقـة فی دلیل واحد، نعم یمکن ان یکون مدلول دلیل الحجیة تنزیل طریقیة الامارات الذاتیة بمنزلة طریقیة القطع فی اسـراء حکمها الیها، و اما الجمع بین جعل الطریقیة لها و تنزیلها منزلة طریقیة القطع، فهو لایمکن فی دلیل واحد، و اما الاول فهو خلاف مفروض الکلام فی المقام.

و دعوی انه یمکن ان یکون مفاد دلیل الحجیّـة جعل الطریقیّـة للإِمارات المنزلـة منزلة طریقیة القطع بجعل واحد، فیکون المجعول حصّـة خاصة من الطریقیّة و هی الطّریقیّة المنزلة.

مدفوعـة: اولا ان مدرسـة المحقق النائینی (ره) لاتقول بجعل الطریقیّـة الخاصّـة للامارات، و انما تقول بجعل الطریقیّـة المطلقـة لها بدون تقییدها بقید خاص غیر شروطها العامة.

و ثانیا ان المجعول فی باب الامارات انما هو الطریقیّة و الکاشـفیّة لاثبات الواقع تنجیزاً أو تعذیراً لا الطریقیّة المطلقه حتی بالنسـبة الی الاثر المترتب علی طریقیة القطع و لاالطریقیة الخاصة، لان دلیل الحجیّة لایفی بشـی من ذلک کما سوف نشـیر الیه، و الحاصل انه لایمکن قیام الامارات مقام القطع الموضوعی

بنفس دليل حجيّتها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هى ان مفاد دليل الحجيّة لوكان تنزيل مؤدى الامارات منزلة الواقع، فلايعقل شموله لموارد القطع الموضوعى ثبوتا كماتقدّم.

و اما اذا كان مفاده جعل الطريقيّة و العلميّة تعبداً، فعندئذ و ان امكن ثبوتاً قيام الامارات مقام القطع الموضوعى، إلاَّ انّه لايمكن الالتزام به فى مقام الاثبات، و اما لو كان مفاد دليل الحجيّة جعل المنجزيّة و المعذرية، فعدم امكان شموله للأمارات فى موارد القطع الموضوعى ظاهر، لان مفاده جعل المنجزيّة للأمارة بالنسبة الى الواقع على تقدير الاصابة و المعذرية على تقدير الخطا، و لانظر له الى ان ما هو مترتب على القطع الموضوعى الطريقى من الأثر الشّرعى فهو مترتب على الامارة ايضا، نعم لو كان مفاد دليل حجية الامارات تنزيل الامارة 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 الحجيّة لايدل على ان الامارة موضوع للحكم كالقطع و لو بالاطلاق.

و الخلاصة انه على ضوء هذا المسلك، فلاتقوم الإمارة مقام القطع الموضوعى بدليل اعتبارها، لان مفاده جعل المنجزية للأمارات و المعذرية، و على ضوء ذلك فالامارة انما تقوم مقام القطع الطريقى 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 الحجيّة امر انتزاعى منتزع من امضاء الشارع سيرة العقلاء الجارية على العمل بها كاخبار الثقة و غيرها، فلايستحيل شمول دليل

الحجيـة ثبوتـاً للأمـارات فی کلا الموردین معاً أی موارد القطع الطریقی المحض و موارد القطع الموضوعی، و لکن سوف یظهر من خلال البحوث الآتیـة ان الـدلیل فی مقام الاثبات قاصـر عن الدلالـة علی قیام الامارات مقام القطع المأخوذ فی الموضوع بنحو الطریقیّة، هذا کله بحسب مقام الثبوت.

تتمة البحث فی مقام الإثبات

و اما فی مقام الاثبات، فحیث ان عمـدة الدلیل علی حجیّة الامارات السـیرة العقلائیة الجاریة علی العمل بها، فهی قاصـرة عن الدلالة علی قیام الامارات مقام القطع الموضوعی، و القـدر المتیقّن منها العمل بها لاثبات الواقع تنجیزاً أو تعـذیراً، لان النکتة المبرّرة لعمل العقلاء بها هی اقوائیتهـا فی الکشف عن الواقع و اقر بیّتهـا الیه، و لیس عملهم بهـا من جهـة انهـا کـالقطع فی الأثر المترتب علی طریقیته، ضـرورة انه لالسان للسـیرة لکی یکون لسانها تنزیل الامارات منزلـة القطع حتی فی المترتب علی طریقیّته، و اما الادلة اللفظیّة من الآیات و الروایات، فهی لاتـدل علی اکثر من امضـاء السـیّرة و تأکیـدها، و ان شـئت قلت ان السـیرة حیث انها دلیل لبّی، فلاتـدلّ علی التنزیل و لاعلی جعل الطریقیّـة و الکاشـفیّة للأمارات کاخبار الثقـة و ظواهر الالفاظ و نحوهما، فتکون فاقدة لکلا اللسانین و لاتدل علی شـی منهما، و حیث ان عمل العقلاء باخبار الثقـة و ظواهر الالفاظ و نحوهما لایمکن ان یکون جزافاً و تعبـداً، فلامحالة یکون مبنیاً علی نکتة مبررة له و تلک النکة هی الاقربیّـة و الاقوائیّـة النوعیـة الموجودة فیهما دون غیرهما، و علی هـذا فمعنی حجیّتها عنـدهم انها مثبتة للواقع تنجیزاً أو تعذیراً و قاطعة للعذر، و اما حجیتهما شرعاً فهی منوطة بامضاء الشارع السیّرة و تقریرها، و یکفی فی امضاء هذه السیرة التی هی مرتکزة فی أذهان العقلاء و

ثابتة فی اعماق نفوسهم السکوت و عدم الردع عنها.

و من هنا قدجری بناء العقلاء علی العمل باخبار ذی الید دون غیره و بظواهر الالفاظ لابظواهر الافعال و هکذا، لان النکتة المبرّة لعملهم باخبار ذی الیددون غیرها انّما هی خبرویّته، و هذه النکتة غیر موجودة فی اخبار غیره، کما ان النکتة الموجودة لعملهم باخبار الثّقة دون غیرها و بظواهر الالفاظ لابظواهر الافعال، هی اقربیّتها الی الواقع و الاقوائیّة التی توجب الوثوق و الاطمئنان النوعی بها، و السیّرة دلیل لبی فلا اطلاق لها لکی یتمسّک باطلاقها، و القدر المتّیقن منها قیام الامارات مقام القطع الطریقی المحض، و اما قیامها مقام القطع الموضوعی، فلاسیرة منهم علیه، کیف إذ لیس لدی العقلاء احکام و التزامات مترتبة علی طریقیّة القطع، بان تکون طریقیّته موضوعاً لها لکی یدعی ان سیرتهم قدجرت علی العمل بالامارات فی موارد القطع الموضوعی ایضا و ترتیب احکامه علیها، بل لوکانت عندهم احکام و التزامات مترتّبة علی نفس طریقیّة القطع، فمع ذلک لم نحرز جریان سیرتهم علی العمل بالامارات فی موارده و ترتیب تلک الاحکام و الالتزامات علیها، فما هو المعلوم هو جریان سیرتهم علی العمل بالامارات فی موارد القطع الطریقی المحض و ترتیب آثار الواقع علیها من التنجیز و التعذیر و یعاملون معها معاملة القطع الطریقی.

و من هنا یظهر انه لاجعل و لامجعول فی باب الامارات، إذ لیس فی هذا الباب إلاّ السیرة العقلائیّة علی العمل بها، بملاک اقوائیتها فی الکشف عن الواقع و اقربیتها إلیه ذاتاً لابالجعل، ضرورة انه لاجعل فی سیرة العقلاء، و اما من قبل الشارع، فلیس فیه إلاّ امضاء السیرة، و یکفی فی امضائها سکوت المولی و عدم

الردع، فليس هنا جعل من قبل الشارع حتى يقال ان المجعول فيه الطريقيّة و الكاشفيّة و العلم التعبّدى، بل قد ذكرنا فى غير مورد و سوف تأتى الاشارة إليه ان هذا الجعل غير ممكن ثبوتاً، لانه لغو و جزاف و مجرد لقلقة لسان بدون ان يؤثر تكوينا فى الواقع، و اما الآيات و الروايات على تقدير تماميّة دلالتها على حجيّة الامارات، فهى ادلة امضائية و مؤكّدة للسيرة لاتأسيسية، و على هذا الأساس أى على اساس ان الدليل على حجيّة الامارات هو السيرة العقلائية لاغيرها، فليس بامكان أحد ان يقول بالجعل فى باب الامارات، لان السيرة لاتدلّ على الجعل، بل انها تدل على ان عمل العقلاء بها ارتكازاً يكون مبنياً عل نكتة ذاتية و هى اقربيّتها الى الواقع من غيرها، و اما من قبل الشارع فليس إلاّ امضاء هذه السيرة و تقريرها، و قدمرّ انه يكفى فى امضائها السكوت و عدم صدور الردع عنها، فاذن لايمكن تفسير الحجيّة بجعل المنجزيّة و المعذريّة و لابجعل الطريقيّة و الكاشفيّة و لابجعل الحكم المماثل للحكم الواقعى فى صورة المطابقة و المخالف فى صورة المخالفة.

اما الاول فهو لايمكن ثبوتاً و اثباتاً، اما ثبوتاً فلان المنجزيّة و المعذريّة من آثار الحجيّة و الحاكم بهما العقل، لان الامارة بعد اتصافها بالحجيّة شرعا، يحكم العقل بانها منجزة للواقع اذا أصابته، بمعنى انها توجب استحقاق الادانة و العقوبة على مخالفته، و عليه فمعنى انها منجزة للواقع أى انها موجبة لاستحقاق الأدانة و العقوبة على مخالفته، و من الواضح ان ذلک غيرقابل للجعل.

والخلاصة: ان الامارة بذاتها لاتكون موجبة لاستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع، و انما تكون موجبة لذلک بعد اتصافها بالحجيّة شرعاً، فاذا كانت

حجة، كانت موجبة له و كونها موجبة له متفرع على حجيّتها فى المرتبة السابقة، فلهذا لايعقل ان يكون معنى الحجيّة المنجزية و المعذرية، اما اثباتاً فحيث ان الدليل على الحجيّة السيرة، فهو لايدل على الجعل اصلا، و اما امضاء الشارع لها، فليس معناه الجعل، لما عرفت من انه يكفى فى امضائها سكوت الشارع و عدم الردع عنها، و من الواضح ان العدم لايدل على الجعل.

واما الثانى فهو ايضا لايمكن ثبوتاً و اثباتاً، اما ثبوتاً فلما ذكرناه غير مرّة من انه لايمكن جعل الطريقيّة و الكاشفيّة شرعاً للامارات كاخبار الثقة و نحوها، لان جعلها لها بالحمل الشايع لايمكن، باعتبار انه لايؤثر تكوينا فى طريقيّة اخبار الثقة الذاتيّة و لايجعلها أقوى و اقرب الى الواقع مما كانت عليه تكويناً و ذاتاً، بداهة ان الجعل الشّرعى لايؤثر فى التكوين، و الاّ لزم كونه تكوينياً و هذا خلف انه لاوجود للجعل الشرعى إلاّ فى عالم الاعتبار و الذهن، فلو كان مؤثّراً فى الأمر التكوينى الخارجى، لكان خارجياً و هو كما ترى، و لهذا لايمكن صدور مثل هذا الجعل من المولى الحكيم لانّه لغو و جزاف، و اما اثباتاً فلان امضاء الشارع السيرة العقلائية الجارية على العمل باخبار الثقة و نحوها لايدل على الجعل فضلا عن جعل الطريقيّة و الكاشفيّة لها، لان معنى الامضاء تقرير هذه السيرة و قبول عمل اصحابه و تابعيه بها و ان كان الدال على ذلک سكوته عن ردعه عن العمل بها، و اما سيرة العقلاء فهى لاتكشف عن الجعل، و انما تكشف عن ان عملهم بها على اساس ان طريقيّتها و كاشفيتها الذاتية أقوى و اقرب الى الواقع من غيرها، و على هذا فمن الغريب ان مدرسة المحقق النائينى (ره) قدتبنّت على ان الدليل على حجيّة اخبار الثقة و ظواهر الالفاظ و نحوهما السيرة

العقلائيّة الجارية على العمل بها، و مع ذلک قدالتزمت بان المجعول فی باب الامارات هو الطريقيّة و الکاشفيّة، مع ان السيرة ساکتة عن الجعل نهائيا و کذلک الامضاء، نعم ان الامضاء منشأ لانتزاع الحجية لها بمعنی المنجزية و المعذريّة، لان السيرة الجارية علی العمل باخبار الثقة اذا کانت ممضاة شرعاً، کانت الاخبار منجزة عند الاصابة و معذرة عند الخطأ.

واما الثالث و هو ان معنی الحجيّة جعل الحکم الظاهری فی مؤدّيات الامارات المماثل للحکم الواقعی فی صورة المطابقة و المخالف له فی صورة عدم المطابقة، فهو و ان کان ممکنا ثبوتاً، إلاّ انه لايمکن اثباتاً، لان الدليل علی الحجيّة السيرة و هی لاتدل علی جعل المؤدّی ظاهراً، کما ان امضاء الشارع السيرة لايدل علی الجعل اصلا، نعم ان الامضاء منشأ لانتزاع الحجيّة لها.

فالنتيجة ان حجية اخبار الثقة و نحوها من الامارات لاتکون مجعولة فی الشريعة المقدسة باحد انحاء الجعل المشار اليها، و انما هی منتزعة لها و منشأ انتزاعها الامضاء الشرعی للسيرة، هذا من ناحية.

و من ناحية اخری انا لو سلمنا ان المجعول فی باب الامارات الطريقيّة و الکاشفيّة، فمع ذلک لاتقوم الامارات مقام القطع الموضوعی، لان السيرة لاتدل علی اکثر من قيام الامارات مقام القطع الطريقی المحض لعدم الاطلاق لها، و القدر المتّقين منها ذلک، فاذن لادليل علی قيام الامارات مقام القطع الموضوعی.

لحدّ الآن قدتبيّن ان الامارات الشرعيّة لاتقوم مقام القطع الموضوعی الطريقی بدليل حجيّتها علی جميع الأقوال فی حجيّة الامارات حتی علی القول بان المجعول فی باب الامارات الطريقيّة و الکاشفيّة، لما تقدّم من انه علی تقدير

تسـليم هـذا القول، فلايـدل دليل الحجيّة إلاّ على طريقيّة الامارات و لايدل على انها كطريقيّة القطع فى الأثر، و لهذا لاتقوم إلاّ مقام القطع الطريقى المحض دون الأعـمّ منه من القطع الموضوعى الطريقى.

و امـا على القول بـان المجعول فى بـاب الامـارات الحكم الظـاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صورة المطابقـة و المخالف له فى صورة المخالفـة، فعلى تقدير تسـليم هذا القول، فلايدل دليل الحجيّة الاعلى ان الحكم الواقعى ثابت لمؤدّى الامارة ظاهراً و لانظر له الى الحكم الثابت لطريقيّة القطع، و لهذا لاتقوم الا مقام القطع الطريقى المحض دون الا عـمّ منه و من القطع الموضوعى الطريقى.

و اما على القول بان مفاد دليل الحجيّـة جعل المنجزيـة و المعذرية للامارات، فعلى تقدير تسـليم امكان هذا القول ثبوتاً و اثباتاً كما اختاره المحقق الخراسـانى (ره)، انه لايمكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعى على هـذا القول، لوضوح ان الاثر الشـرعى مترتب على طريقيّة القطع الموضوعى لاعلى منجزيّتة، و انما تقوم مقام القطع الطريقى المحض.

و اما على القول بان حجيّة الامارات كاخبار الثقة منتزعة من امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها، فقد تقدم انه على هذا القول فلامانع ثبوتا من ان تقوم السيرة من العقلاء على قيام الامارات مقام القطع الموضوعى، كما انها تقوم مقام القطع الطريقى المحض، إلاّ انها فى مقام الاثبات لم تقم على ذلک و انما قامت على قيامها مقام القطع الطريقى المحض و قد تقدّمت الاشارة الى ذلک.

الى هنا قـد اسـتطعنا ان نخرج بهـذه النتيجـة و هى ان الامارات لاتقوم مقام القطع الموضوعى الطريقى بـدليل حجيّتها على جميع الاقوال فيها.

ص:281

نتائج البحث عدة نقاط:

الاولی: ان ما ذکره المحقق صاحب الکفایة (ره) من أن قیام الامارات مقام القطع الموضوعی مستحیل، لاستلزامه الجمع بین اللحاظ الآلی و الاستقلالی فی مدلول دلیل واحد و هو دلیل الحجیّة، غیر تام من وجوه:

الاول: انه مبنی علی ان یکون مفاد دلیل الحجیّة التنزیل، و الأمر لیس کذلک.

الثانی: انه لامانع من الجمع بین القطع الطریقی و القطع الموضوعی فی تنزیل واحد و هو تنزیل طریقیّة الامارة منزلة طریقیّة القطع فی جمیع آثارها من الشرعیة و العقلیة.

الثالث: ان ما ذکره (ره) مبنی علی ان المأخوذ فی دلیل الحجیّة واقع الظن و القطع، و هو الظن و القطع بالحمل الشایع لدی الظان و القاطع مع ان المأخوذ فی لسان دلیل التنزیل فی مقام الجعل هو مفهوم الظن و القطع، أی الظن و القطع بالحمل الاولی.

الثانیة: ان صاحب الکفایة (ره) قد حاول فی تعلیقته علی الرسائل لدفع محذور الجمع بین اللحاظ الآلی و الاستقلالی فی مدلول دلیل الحجیّة بالالتزام بالدلالة الالتزامیّة فیه، بمعنی ان دلیل الحجیّة یدل بالمطابقة علی تنزیل المؤدّی منزلة الواقع، و بالالتزام علی تنزیل الظن بالواقع التنزیلی منزلة القطع بالواقع الحقیقی، و علیه فالقطع و الظن ملحوظان باللّحاظ الآلی فی التنزیل الاول و باللحاظ الاستقلالی فی التنزیل الثانی، فاذن لایلزم محذور الجمع بین اللحاظ

الآلی و الاستقلالی فی مدلول واحد لدلیل الحجیّة، فان اللحاظ الآلی فی مدلول و اللحاظ الاستقلالی فی مدلول آخر و هو المدلول الالتزامی هذا. و لکن تقدّم ان هذه المحاولة غیر صحیحة، إذلا منشأ للألتزام بالدلالة الالتزامیّة.

الثالثة: انه (ره) قد اورد فی الکفایة علی هذه المحاولة، ان دلیل اعتبار الامارة لایمکن ان یدل علی کلا التنزیلین معاً أحدهما بالمطابقة و الآخر بالالتزام، لاستلزامه الدور، فان تنزیل الظّن بالمؤدی التنزیلی منزلة القطع بالقواع الحقیقی، یتوقف علی تنزیل المؤدّی منزلة الواقع من باب توقف الدلالة الالتزامیة علی الدلالة المطابقیّة من جهة، و من باب ان التنزیل الاول منقّح لموضوع التنزیل الثانی من جهة أخری، و التنزیل الاول یتوقّف علی التنزیل الثانی من باب ان تنزیل شی منزلة جزء الموضوع، یتوقف علی ان یکون الجزء الآخر محرزاً بالوجدان او بالتعبّد، و التنزیل و الاول غیر محرز، فاذن یتوقف علی الثانی.

الرابعة: ان محاولته (ره) فی تعلیقته علی الرسائل لاترجع الی معنی محصّل، لانها مبنیة علی ان تکون لدلیل الحجیّة دلالة التزامیّة، و لکن تقدّم انه لامنشأ لها لاعرفاً بالارتکاز و لاعقلا بدلالة الاقتضاء، کما ان ما ذکره (ره) فی الکفایة من الاشکال علی المحاولة بلزوم الدّور غیر تام.

الخامسة: ذکر المحقق العراقی (ره) انه لامانع من تنزیل شی منزلة جزء الموضوع، بلحاظ ما یترتّب علی الجزء من الأثر المعلق علی انضمام الجزء الآخر إلیه، و عندئذ فکلا التنزیلین صحیح بنحو القضیة الشرطیّة، و لایرد علیه ما اورده المحقق الخراسانی (ره) من لزوم الدّور و توقف کل من التنزیلین علی

الآخر على ما تقـدّم تفصـيله، و لكن ما ذكره المحقق العراقى (ره) لايرجع الى معنى محصّل، لان الأثر المعلق على انضـمام الجزءِ الآخر ليس اثر الجزء بل هو أثر الكل على تفصيل تقدّم.

السادسـة: ذكرت مدرسـة المحقق النـائينى (ره) ان الامـارات تقوم مقـام القطع المـأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيّـة بنفس دليل اعتبارها، بتقريب ان المجعول فى باب الامارات كاخبار الثقة و نحوها الطريقيّة و الكاشـفيّة، و لكن تقدّم ان جعل الطريقيّة و الكاشفيّة لاخبار الثقة و نحوها غيرمعقول ثبوتاً، اذ يسـتحيل ان يؤثّر الجعل تكوينا فى طريقيّة اخبار الثقة التى هى أمر تكوينى ذاتى، و إلاّ لزم كون الجعل تكوينياً و هو كما ترى، و مع الأغماض عن ذلک، فلايمكن الالتزام به اثباتاً، لان الـدليل على حجيّتها السـيرة العقلائيّة الجارية على العمل بها، و من الواضـح ان السـيرة لاتكشف عن الجعل عنـد العقلاء، كما ان امضاء الشارع السـيرة لايـدل على الجعل، و مع الاغماض عن ذلک ايضاً و تسليم ان المجعول فى باب الامارات هو الطريقيّة و الكاشفيّة، و لكن مع هذا لاتقوم الامارة مقام القطع الموضوعى لعدم احراز السيرة منهم على قيامها مقامه، و انما هى محرزة على قيامها مقام القطع الطريقى المحض.

السابعـة: ان الامـارات لاتقوم مقام القطع الموضوعى على القول بان المجعول فيها المنجزيـة و المعذريّـة، ضـرورة ان مايترب على طريقيّة القطع لايمكن ان يترتب على منجزيتها أو معذّريتها بدليل اعتبارها، إلاّ اذا كان لسانه تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعى ولو بالاطلاق و هو غير ثابت، هذا اضافة الى ان هذا القول ثبوتاً غير ممكن.

الثامنة: ان حجيّة الامارات منتزعة من امضاء الشارع سيرة العقلاء و بنائهم على العمل بها، و على هذا و ان امكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعى ثبوتاً، إلاّ ان الدليل فى مقام الاثبات قاصـر عن ذلک، لان الدليل فى هذا المقام السيرة العقلائيّة و لـم نحرز جريانها على العمل بالامارات فى موارد القطع الموضوعى و ترتيب آثاره عليها.

الى هنا قـد وصـلنا الى هذه النتيجة و هى ان الامارات الشـرعية لاتقوم مقام القطع الموضوعى الطريقى بدليل حجيّتها مطلقا، و على جميع الاقوال فى المسألة.

ص:285

قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصّفتى

اشارة

أما الكلام فى المرحلـة الثالثـة، فيقع فى قيام الامارات مقام القطع الموضوعى الصّـفتى بدليل حجيّتها، و لكن قد ظهر مما تقدّم انها لاتقوم مقام القطع الموضوعى الطريقى فضلا عن قيامها مقام القطع الموضوعى الصّفتى.

و اما على القول بان الامارات تقوم مقام القطع الموضوعى الطريقى، فعندئـذ هل تقوم مقام القطع الموضوعى الصـفتى أولا، و قبل الدخول فى هذا البحث ينبغى الاشارة الى ان للقطع الصفتى تفسيرين:

تفسيرين للقطع الصفتى

الاول: انه قدفسّـر القطع الصّـفتى بلوازمه و آثاره كاسـتقرار النفس و سـكونها و ثباتها و خروجها عن حالة التردّد و القلق الى حالة الثّبات و الطمأنينه، و هذا التّفسير مبنى على ان القطع اسم للاِضافة الى المقطوع بالذات باضافة اشراقيّة، فاذن لايمكن تقسيم القطع الى قسمين:

أحـدهما طريقى و الآخر صـفتى، بل القطع شـى واحـد و هو الاضافة المقوّمة للمقطوع بالذات، و اما اضافة المقطوع بالذات الى المقطوع بالعرض، فهى خارجة عن حقيقة القطع، و لهذا لايكون المراد من القطع الصّفتى فى مقابل القطع الطريقى، لان القطع واحد ذاتا و حقيقة و لايكون له فردان احـدهما الصّـفتى و الآخر الطريقى، بل له فرد واحـد و هو اضافته الى المقطوع بالـذات، و لـذلک لابـدّ ان يراد من القطع الصّفتى فى المقام لوازمه كاستقرار النفس و سكونها.

الثانی: انه قدفسر القطع الصّفتی باضافته الی المقطوع بالذات، و القطع الطریقی باضافته الی المقطوع بالعرض، و علی هذا فاذا ارید من القطع الصّفتی التفسیر الاول، فلاشبهة فی عدم قیام الامارات مقام القطع الصفتی بهذا المعنی بدلیل اعتبارها، فانه لوقلنا بان دلیل الاعتبار دلیل لفظی و له اطلاق ومفاده التنزیل أی تنزیل المؤدّی منزلة الواقع بالمطابقة، و تنزیل الظن بالمؤدّی التنزیلی منزلة القطع بالواقع الحقیقی بالالتزام، فمع ذلک لایدلّ علی قیامها مقام القطع الصفتی بهذا التفسیر، و انما یدل علی قیامها مقام القطع الموضوعی الطریقی، لوضوح ان المراد من القطع بالواقع هو القطع الطریقی أی أضافته الی المقطوع بالعرض، و لایحتمل ان یکون المراد منه استقرار النفس و ثباتها، کما انه لااشعار فی دلیل الاعتبار الی ان المراد منه استقرار النفس فضلا عن الدلالة، ضرورة ان غایة مایمکن ان یدل علیه دلیل الاعتبار هو تنزیل المؤدی منزلة الواقع بالمطابقة، و تنزیل الظن بالمؤدی التنزیلی منزلة القطع بالواقع الحقیقی بالالتزام، و لایدل علی اکثر من ذلک، و من الطبیعی ان هذا لایکفی فی قیامها مقام القطع الصّفتی بمعنی ثبات النفس و استقرارها، نعم لو کان هناک دلیل یدل علی تنزیل الامارة منزلة القطع الصفتی بمعنی استقرار النفس و ثباتها، فلامانع من الالتزام بذلک، إلاّ ان مثل هذا الدلیل غیر موجود، هذا، مضافا الی انه خارج عن محل الکلام، فان محل الکلام انما هو فی قیام الامارات مقام القطع بدلیل اعتبارها، و انه هل یدل علی ذلک أو لا؟

هذا اضافة الی ان دلیل الاعتبار لیس دلیلا لفظیا فی المسألة لکی یکون له اطلاق یتمسّک به، بل هو دلیل لبّی کسیرة العقلاء الجاریة علی العمل باخبار

الثّقـة و ظواهر الالفـاظ و نحوهـا، و القـدر المتيقّن منهـا هو أن الامارة تقوم مقام القطع الطريقى المحض و لاتـدل على قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقى فضـلا عن الصّفتى، و ان اريد بالقطع الصّفتى اضافتة الى المقطوع بالذات كما هو المشهور بين الاصحاب، فهل تقوم الامارة مقامه بهذا المعنى بدليل اعتبارهاأولا؟

و الجواب: انا لو سـلمنا ان دليل الاعتبار دليل لفظى و له اطلاق و مفاده التنزيل، فلابـدّ من التفصـيل فى المسألة، فان كان القطع الصـفتى جزء الموضوع و جزئه الآـخر الواقع، فعندئـذ يمكن قيام الامارة مقامه بعين ملاک قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقى و هو دفع اللغوية عن كلام المولى، فانه يتطلب الالتزام بالدلالة الالتزامية لدليل الاعتبار، و لكن قدظهر مما تقدّم ان هذا فرض فى فرض لاواقع موضوعى له.

و اما اذا كان تمام الموضوع، فعندئـذ و ان قلنا بان دليل الاعتبار دليل لفظى و مفاده تنزيل المؤدّى منزلـة الواقع، و لكن مع هـذا لاتدل على التنزيل فى هذا الفرض، لان من اركانه وجود الاثر الشـرعى للمنزل عليه، و المفروض انه لااثرله فى ذلک الفرض، و الاثرفيه انما هو مترتب على القطع الصّفتى فقط و لا على الواقع حتى يصحّ تنزيل المؤدّى منزلته، و اما بالنسبة الى تنزيل صفة الظن بمنزلة صفة القطع، فهو لايدل عليه و لانظر له الى ذلک، لمامرّ من انه ناظر الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع، هذا لوكان دليل الاعتبار دليلا لفظياً، و اما اذا كان سيرة العقلاء فالأـمر واضـح، لانّهـا لاتـدل على قيام الامارات مقام القطع الموضوعى مطلقا، و انما تـدل على قيامها مقام القطع الطريقى المحض، و قد تقدّم

ان الـدليل على حجيّـة الامـارات انمـا هو سـيرة العقلاـء فحسب لاغيرها، و اما الادلـة اللفظيّـة فبأجمعها تكون مفادها التأكيـد والامضاء لاالتأسيس.

عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى مطلقا

فالنتيجـة ان الامـارات لاـتقوم مقـام القطع الموضوعى مطلقـا، بـل لو سـلّمنا قيامهـا مقـام القطع الموضوعى الطريقى، فلاتقوم مقام القطع الموضوعى الصفتى بنفس دليل اعتبارها، و اما قيامها مقام القطع الصفتى بدليل آخر، فلامانع منه ولكنه خارج عن محل الكلام.

نتائج البحث

الى هنا قداستطعنا ان نخرج بالنتائج التالية.

الاولى: ان الامارات لاتقوم مقام القطع الموضوعى بدليل اعتبارها لاالموضوعى الطريقى و لاالموضوعى الصّفتى.

الثانية: انه على تقدير تسليم ان الامارة تقوم مقام القطع الموضوعى الطريقى، فهل قيامها مقامه فى طول قيامها مقام القطع الطريقى المحض اوفى عرضه؟

و الجواب: ان ذلـک يختلف باختلاـف لسـان دليـل الاعتبار، فان كان لسانه تنزيل المؤدى منزلـة الواقع بالمطابقـة، و تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلى منزلـة القطع بالواقع الحقيقى بالالتزام، فيكون قيام الامارات مقام القطع الموضوعى فى طول قيامه مقام القطع الطريقى المحض، و ان كـان لسـانه تنزيل الامارة منزلـة القطع، كان مقتضـى اطلاقه انها بمنزلته فى مطلق الآثار، سواءً اكانت مترتبـة على نفس القطع أم كانت مترتّبه على متعلقه، و عندئـذ فلاـيكون قيـام الامـارات مقـام القطع الموضوعى فى طول قيامها مقام القطع الطريقى بل فى عرضه، و ان كان لسانه جعل الطريقيّة و الكاشفيّة، فايضاً كذلک، و تظهر الثمرة بين الفرضين.

ص:290

فعلى الفرض الاول اذا سقطت الدلالة المطابقيّة، سقطت الدلالة الالتزامية ايضا، و على هذا فاذا لم يكن للواقع اثر، فلايمكن تنزيل المؤدى منزلة الواقع، لان التنزيل على المشهور متقوّم باركان ثلاثة، المنزل و المنزل عليه و الأثر الشرعى المترتب على المنزل عليه، فاذا لم يكن للمنزل عليه اثر شرعى فلاتنزيل، لانتفائه بانتفاء أحد اركانه، فاذا أنتفى المدلول المطابقى و هو تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، انتفى المدلول الالتزامى ايضاً.

و على الفرض الثانى، فلايسقط التنزيل الثانى بسقوط التنزيل الاول، لانه فى عرضه لا فى طوله لكى يدور مداره وجوداً و عدماً.

الثالثة: ان دليل الاعتبار لو كان مفاده تنزيل مؤدى الامارات منزلة الواقع، فلابد من افتراض ان للواقع اثراً شرعياً حتى يصّح التنزيل، باعتبار ان ترتب الاثر الشرعى على المنزل عليه من احد أركانه، و نتيجة ذلک انه لايشتمل الامارات التى لايترتّب اثر شرعى على مؤدياتها فى الواقع، و عليه فلا تكون الامارات فى هذه الموارد حجة، و على ضوء ذلک فلاتشمل ادلة الحجية الامارات و الاصول العملية الشرعية فى ابواب الحيض والنفاس و الاستحاضه، فان احكام هذه الابواب مختصة بالنساء و لااثر لها بالنسبة الى المجتهد، فاذن لاتكون الامارات القائمة على تلک الاحكام حجة عند الفقيه، لانّ ادلة الاعتبار لاتشملها، باعتبار انه لاأثر لمؤدّياتها فى الواقع بالإِضافة الى المجتهد، و يترتب على ذلک انه لايجوز له الافتاء باحكام الحيض و النفاس و الاستحاضه، لانّه غير عالم بها لا بالوجدان و لابالتعبّد، و موضوع جواز الإِفتاء هو العلم بالأحكام الشرعيّة الأعمّ من الوجدانى و التعبّدى، و المفروض ان المجتهد

لایکون عالماً بالأحکام المـذکورة لاوجداناً و لاتعبّداً، اما الاول فهو واضح، و اما الثانی فانّه منوط بحجیّة الامارات القائمة علیها او الاصول العملیة الشـرعیّة، و قدمرّ انها لاتکون حجّة بالنّسـبة إلیه، فلهذا لایکون عالماً بها اصلا، و عندئذ فلایجوز له الإفتاء بها لانّه داخل فی الفتوی بغیر علم.

و اما التنزیل الثانی و هو تنزیل الظن بالمؤدی منزلـة القطع بالواقع، فان کان فی طول التنزیل الاول فهو یسـقط بسـقوط الاول، لان المدلول الالتزامی یتبع المـدلول المطابقی حـدوثاً و بقاءً و یدورمـداره وجوداً و عدماً، و علی هذا فلایمکن للفقیه الافتاء باحکام الحیض و النفاس و الاستحاضة لعدم علمه بها أصلا ولوتعبّداً.

نعم لو قلنا بان التنزیل الثانی فی عرض التنزیل الاول و لایتوقف علیه، فعندئذ یکون الساقط هو التنزیل الاول دون الثانی، و علی هذا فیجوز للفقیه ان یفتی بالاحکـام المـذکورة، هـذا کلّه بنـاءً علی ان یکون مفـاد دلیـل الاعتبـار التنزیل، ولکن قدتقـدّم ان هـذا مجرد فرض لاواقع موضوعی له، فان عُمـدة الـدلیل علی حجیّة الامارات کاخبار الثقة، سـیرة العقلاء، فانها جاریة علی العمل بها بملاک الطریقیّة و الکاشـفیّة الذاتیـة، و حیث ان الشارع أمضـی هـذه السّـیرة، فیکون امضائه منشأ لانتزاع الحجیّة لها شـرعاً، و علی هذا فلایعتبر فی حجیّة الامارات ان یکون لمؤدیّاتها أثر شـرعی فی الواقع، بل انّها حجّـة و ان لـم یکن لها أثر شـرعی فی المرتبـة السابقة، إذ یکفی فی حجیّتها ترتب اثر شـرعی علی اثباتها بها فی الواقع کجواز الاخبار بثبوتها او جواز الافتاء به، فاذا قال ثقة ان ماء الدجلة احلی من ماء الفرات، کان قوله حجّة و تثبت به حلاوة ماء الدجلة،

فعندئذ يجوز الاخبار بها، و كذلک الحال فی الامارات القائمة علی احکام النساء، فانها تکون مشـمولة للسیّرة و تدل علی حجیّتها شرعا، و حینئـذ تکون مثبتـة لتلک الاحکام، فاذا ثبتت عند الفقیه، جازله الإفتاء بها، فانّها تحقق موضوع جواز الافتاء و ان لـم یکن لها اثر شـرعی فی المرتبة السابقة بالنّسـبة الی الفقیه، و لکن یکفی فی حجیّتها و عدم کونها لغواً، ترتب الاثر الشرعی علی اثبات الواقع لاعلی وجوده الواقعی، هذا تمام کلامنا فی قیام الامارات مقام القطع باقسامه الثلاثة:

1 - القطع الطریقی المحض.

2 - القطع الموضوعی الطریقی.

3 - القطع الموضوعی الصّفتی.

فی قیام الأصول العملیة الشرعیة مقام القطع

اشارة

واما الکلام فی الاصول العملیة الشّرعیة، فیقع تارةً فی الاصول العملیة غیر المحرزة کاصالة البراءة و اصالة الاحتیاط و نحوهما، و أخری فی الاصول المحرزة کالاستصحاب و اصالة الفراغ و اصالة التجاوز.

فی قیام الأصول العملیة غیر المحرزة

اشارة

اما الاصول غیر المحرزة فقـد ذکر السـید الاسـتاذ (ره) انها لاتقوم مقام القطع الطریقی، و قدافاد فی وجه ذلک انّ قیام شـی مقام آخر متقوّم بثلاثة عناصر:

الاول: المقیم.

الثانی: المقام.

الثالث: الأثر المترتب علی المقام، و حیث ان مفاد اصالة البراءة الشـرعیة التعذیر، و مفاد اصالة الاحتیاط الشـرعیة التنجیز، فلایکون هناک شی یقوم

مقام القطع الطريقى فى التنجيز و التغدير هذا.

مناقشة كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه

و لكنه قابل للمناقشة، و ذلک لأن مفاد اصالة البراءة الشرعية نفى الحكم الواقعى ظاهراً فى موارد الشک فيه مع ثبوت المقتضى له فيها، و حيث ان مصلحة الترخيص مصلحة نوعية فهى أهمّ من مصلحة الواقع التى هى مصلحة شخصية، فمن أجل ذلک جعل الترخيص الظاهرى او ما يلازمه كنفى الحكم الواقعى فى الظاهر او عدم ايجاب الاحتياط، فان لازمه الترخيص و يترتب على ذلک التعذير، لا ان مفاد اصالة البراءة التعذير، لان مفادها اما نفى الحكم الواقعى المشكوک فى مرحلة الظاهر او التّرخيص الظاهرى، و على كلا التقديرين فالتعذير مترتب عليه لا انّه مفادها، فاذن لامانع من قيام اصالة البراءة الشرعيّة مقام القطع فى التعذير، و مفاد اصالة الاحتياط الشرعية عبارة عن جعل حكم طريقى بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعيّة و مالها من المبادى و الملاكات و لاشأن له فى مقابل تلک الاحكام غير تنجيزها عند الاصابة، و ليس الاحتياط الشرعى عبارة عن نفس تنجيز الواقع حتى يقال انه ليس هنا شى آخر غيره لكى يقوم مقام القطع الطريقى فيه، و على هذا فلامانع من قيام اصالة الاحتياط مقام القطع الطريقى فى التنجيز.

و ان شئت قلت ان اصالة البراءة الشرعية مجعولة فى الشريعة المقدسة و أثرها التعذير لانها عبارة عن التّعذير، كيف فان التعذير حكم عقلى غير قابل للجعل، و كذلک اصالة الاحتياط، فانها مجعولة شرعاً و أثرها تنجيز الواقع لا انها عبارة عن التنجيز، كيف فان التنجيز حكم عقلى و غير قابل للجعل الشرعى و عبارة عن ادراک العقل استحقاق الادانة و العقوبة، نعم البراءة

العقلية عبارة عن حكم العقل بالتعذير، كما ان الاحتياط العقلى عبارة عن حكم العقل بالتنجيز، و ما ذكره السيد الاستاذ (ره) انما يتمّ فى البراءة و الاحتياط العقليين لافى البراءة و الاحتياط الشرعيين.

فى قيام الأصول العملية المحرزة

اشارة

واما الاصول العملية المحرزة كالاستصحاب أو نحوه، فقد ذكر السيد الاستاذ (ره) انها تقوم مقام القطع الطريقى و الموضوعى بنحو الطريقيّة بنفس دليل اعتبارها، و قد أفاد فى وجه ذلك ان هذه الاصول من حيث كونها ناظرة الى الواقع، فيكون المجعول فيها الطريقيّة و العلم التعبّدى، و لهذا بنى (ره) على انها من الامارات وان كانت دون سائر الامارات، فاذن تقوم مقام القطع الطريقى المحض فى تنجيز الواقع و التعذير، و تقوم مقام القطع الموضوعى الطريقى بالحكومة أى بتوسعة الموضوع، فان دليل اعتبارها يوسع دائرة الموضوع و هو طريقية القطع و يجعله أعمّ من الطريقيّة الحقيقيّة و الطريقيّة التعبّدية، و بكلمة ان دليل اعتبار هذه الاصول قد أوجد فيها صفتان:

الاولى: صفة المنجزيّة و المعذريّة.

الثانية: صفة الاحراز و الطريقيّة، و بلحاظ اتّصافها بالأولى تقوم مقام القطع الطريقى المحض فى التنجيز و التعذير، و بلحاظ اتصافها بالثانية تقوم مقام القطع الموضوعى الطريقى هذا.

نقد كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه

و لنأخذ بالنّقد عليه، اما اولاً، فلما تقدم من ان الامارة كاخبار الثقة و نحوها التى هى أقوى منها لاتقوم مقام القطع الموضوعى الطريقى بنفس دليل اعتبارها فضلاً عن هذه الاصول العملية، نعم بناءً على ان يكون مفاد دليل الاعتبار التنزيل، بتقريب انه يدل على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع بالمطابقة و

على تنزيل الاستصحاب منزلة القطع بالدلالة الالتزاميّة يقوم مقام القطع الموضوعى الطريقى، و لكن تقدم ان مفاد دليل الاعتبار ليس هو التنزيل، و على تقدير تسليم انه التنزيل، إلاّ انه لا منشأ للدلالة الالتزاميّة لاعرفاً و لاعقلاً على تفصيل تقدّم، هذا من ناحية.

و من ناحية أخرى انه لا يمكن ان يكون المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيّة و الكاشفيّة ثبوتاً و اثباتاً، اما ثبوتا فلان اليقين بالحالة السابقة لايتطلب بقائها فى ظرف الشک، باعتبار ان شأن اليقين الكشف عن الواقع على ما هو عليه من دون ان يكون له دخلاً فى حدوثه او بقائه، لان حدوثه و بقائه تابعان لعلته كذلک، و اما نفس الحالة السابقة التى هى عبارة عن اول وجود الشى لاتتطلب بقائها فى ظرف الشک فيه، لان الوجود الاول للشى ليس علة لوجوده الثانى الذى يعبّر عنه بالبقاءِ، إذ كما ان وجوده الاول الذى يعبّر عنه بالحدوث بحاجة الى علة، كذلک وجوده الثانى بعين الملاک هو ان الممكن عين الفقر و الربط بالعلة، لانّه شى له الربط و الفقر، و لافرق فى ذلک 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 العلة بقاء، و إلاّ فهو واجب و ليس بممكن، و هذا خلف، و على هذا الاساس فبقاء الحالة السابقة فى ظرف الشک بحاجة الى بقاء علّتها و لايكون حدوثها علة لبقائها.

و الخلاصة ان حدوث الحالة السابقة لايقتضى بقاؤها و لاعدم بقائها، فهو لااقتضاء بالنسبة الى كلتا الحالتين معاً، و نتيجة دلک ان الحالة السابقة المتيقّنة بما هى حالة سابقة متيقّنة، لاتصّح ان تكون امارة على البقاء، و على هذا فجعل

الطريقيّة و الكاشفيّة لها مجرد لقلقة لسان، فلايعقل ان يكون مؤثراً، لاستحالة ان يكون الجعل الشرعى مؤثراً فى التكوين، لان الجعل الشرعى لاوجود له فى عالم الخارج حتى يكون مؤثراً فيه، و الا لكان خارجياً لااعتبارياً و هذا خلف.

و اما اثباتاً فعلى تقدير تسليم امكان جعل الطريقيّة و العلم التعبّدى للحالة السابقة، فلايمكن الالتزام به فى مقام الاثبات، و ذلک لان لسان روايات الاستصحاب ليس نفى الشک تعبداً، و انما هو النهى عن نقض اليقين بالشک، و حيث ان اليقين فى ظرف الشک غير موجود، فلايكون النقض حقيقياً، فاذن لامحالة يكون النهى عن نقض آثار اليقين فى ظرف الشک، و معنى ذلک العمل على طبق الحالة السابقة فى ظرف الشک فى بقائها تعبّداً.

و الخلاصة ان مفاد روايات الاستصحاب ليس جعل الاستصحاب طريقاً و علماً تعبداً، بل مفادها النّهى عن نقض اليقين بالشک عملاً، لان النهى عن النقض ارشاد الى وجوب الجرى العملى على طبق الحالة السابقة فى ظرف الشک تعبداً بدون اى اشارة فيه الى جعل الطريقيّة للحالة السابقة، و من هنا قلنا ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزة، و تفصيل ذلک يأتى فى مبحث الاستصحاب.

فى قيام قاعدتى الفراغ و التجاوز

و اما قاعدة الفراغ و التجاوز، فحجيتها مبنية على الطريقيّة و الكاشفيّة النوعية فى ظرف العمل، حيث انهما من الاصول العقلائية التى قد بنى العقلاء عليها، على أساس اصالة عدم الغفلة، و الروايات الواردة فى هاتين القاعدتين يكون مفادها امضاء بناء العقلاء على العمل بهما لاتأسيساً لهما، و من الواضح ان مقتضى بناء العقلاء عليهما قيامها مقام القطع الطريقى فحسب و لابناء منهم على

قيامهما مقام القطع الموضوعى، و تفصيل الكلام فى هاتين القاعدتين يأتى فى اواخر بحث الاستصحاب.

الى هنا قـد وصـلنا الى هـذه النتيجة، و هى ان الاصول العملية الشـرعية من الاصول المحرزه و غيرها لاتقوم مقام القطع الموضوعى مطلقا حتى القطع الموضوعى الطريقى فضلاً عن الصّفتى، و انما تقوم مقام القطع الطريقى المحض فحسب هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى ان الامارات لاتقوم مقام القطع الموضوعى الصفتى و ان قلنا بقيامها مقام القطع الموضوعى الطريقى.

ص:298

حجية الدليل العقلى

تقسيم الدليل العقلى

بعد الفراغ عن حجيّة القطع فى نفسه و انّها غير قابلة للمنع و الرّدع، ضرورة انه لايمكن ردع القاطع عن العمل بقطعه و ان كان قطعه حاصلاً من الاسباب غير العادية، و لكن مع هذا ذهب جماعة من الاخباريين الى تخصيص حجيّة القطع بالقطع الحاصل من الكتاب و السنة، و اما الحاصل من الدليل العقلى فهو لايكون حجة، و لتعيين مقصود الاخباريين من الدليل العقلى الذى لايكون حجّة لابد من تقديم مقدّمة، و هى ان الدليل العقلى ينقسم الى اربعة أقسام:

الاول: الدليل العقلى النظرى كادراک العقل المصالح و المفاسد الواقعيتين.

الثانى: الدليل العقلى العملى كحكم العقل بحسن الصدق و قبح الكذب و حسن العدل و قبح الظلم.

الثالث: الملازمات العقليّة غير المستقلة كالملازمة بين وجوب شى ووجوب مقدمته.

الرابع: الدليل العقلى الظنّى كالقياس 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 العقليّة غير المستقلة، فان الاخباريين لاينكرون تلک الملازمات، و اما الرابع و هو الدليل العقلى الظنّى، فهو لايكون حجّة عند الاماميّة بلافرق فى ذلک بين الاصوليين و الاخباريين.

ص:299

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

اشارة

اما الكلام فى المقام الاوّل، فان اراد الاخباريّون بذلک ان القطع الحاصل بالحكم الشرعى المولوى من ادراک العقل مصلحة ملزمة فى فعل غير مزاحمة او مفسدة ملزمة فى آخر كذلک لايكون حجّة.

فيرد عليه اولاً: انه غير معقول، ضرورة انّه لايمكن تخصيص حجيّة القطع بحصة خاصة منه و هى القطع بالحكم الشّرعى الحاصل من الكتاب والسنة، لما تقدّم فى مستهل بحث القطع ان حجيّته ذاتية بالذاتى باب البرهان، و لايعقل التفكيک بينهما إلاّ بالتصرّف فى موضوعه او متعلقه، على اساس ان حجيّة القطع منوطة بكونه متعلقاً بحكم الزامى مولوى و إلاّ فلايكون حجة، و على هذا فللمولى ان يرفع اليد عن مولويته، فاذا رفع المولى يده عن مولويّة حكم المقطوع، سقط القطع عن الاعتبار و الحجيّة بسقوط مولويّة متعلقه، و اما مع افتراض عدم ذلک، فلايعقل رفع اليد عن حجيّة القطع و انتفائها إلاّ بانتفائه، و على هذا فاذا حصل القطع بالحكم الشرعى المولوى من الدليل العقلى، فلايمكن القول بانّه غير حجّة، و ان ارادوا بذلک ان الاحكام الشرعيّة المجعولة فى الشريعة المقدسة مختصّة للعالم بها من خصوص الكتاب و السنة و لاتكون ثابتة للعالم بها من الدليل العقلى، و معنى هذا هو ان العلم بالاحكام الشرعيّة من الكتاب و السنة خاصة مأخوذ فى موضوع نفسها، و بانتفاء هذا العمل تنتفى الاحكام الشرعية بانتفاء موضوعها، و اما العلم الحاصل من الدليل العقلى بها، فهو غير

مأخوذ فی موضوعها.

فیرد علیه ان ذلک و ان کان ممکناً ثبوتاً، لما تقدّم من انه لامانع من أخذ العلم بالحکم فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبة المجعول، و لایلزم من ذلک أیّ محذور فی مقام الثبوت، إلاّ انه لایمکن الالتزام به فی مقام الاثبات، لان الالتزام به فی هذاالمقام بحاجة الی دلیل و لادلیل علیه، بل الدلیل علی الخلاف موجود و هو اطلاقات الکتاب و السنّة، فان مقتضی هذه الاطلاقات و عدم الدلیل علی تقییدها بالعالم بها، ثبوت الاحکام الشرعیّة مطلقا للعالم و الجاهل.

تمسک الأخباریین بالروایات و الرد علیهم

اشارة

و دعوی ان الدلیل علی التقیید موجود و هو الروایات التی کان الإخباریون متمسکین بها علی عدم حجیة الدلیل العقلی و اشار إلیها شیخنا الانصاری (ره) کالروایات الدالة علی ان دین الله لایصاب بالعقول(1) و نحوها، فان هذه الروایات تصلح ان تکون مقیّدة لتلک الاطلاقات.

مدفوعة بان هذه الروایات لاتصلح للتّقیید، فان محتملاتها أحد أمور:

المحتمل الأول فی الروایات انها فی مقام التوبیخ علی التساهل و التّسامح فی الفحص عن الأدلة الشرعیة و التوغّل فی الادلة العقلیّة بدون التحقیق و النظر الی جهات المسألة

الاول: انها فی مقام التوبیخ علی التساهل و التّسامح فی الفحص عن الأدلة الشرعیة و التوغّل فی الادلة العقلیّة بدون التحقیق و النظر الی جهات المسألة، و ان دین الله لایصاب بالعقول کما یظهر ذلک بوضوح من صحیحة أبان بن تغلب عن الصادق (علیه السلام) (قال قلت له، رجل قطع أصبع من اصابع المرأة، کم فیها من الدیة؟ قال عشر من الابل، قال قلت اصبعین، قال عشرون، قلت قد قطع ثلاثاً، قال ثلاثون، قلت قطع اربعاً، قال عشرون، قلت سبحان الله یقطع ثلاثاً فیکون علیه ثلاثون و یقطع اربعاً فیکون علیه عشرون الی ان قال، ان الذی جاء به شیطان، قال مهلاً یا أبان، هذا حکم رسول الله (صلی الله علیه و آله) ان المرأة تعاقل الرجل الی

1- (1) . فرائد الاصول: ص 12 و وسائل الشیعة ج 19: ص 268 ب 44 من دیات الاعضاء.

ثلث الدية، فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف، يا ابان انک أخذتنی بالقياس، السنة اذا قيست محق الدين.)(1) فانها تدل على توبيخ ابان من جهة تسرعه فی الحكم معتمداً على الدليل العقلی الظنّی و ترک التحقيق و الفحص عن الادلة الشرعية و التأمل فيها، و لاتدل على تقييد اطلاقات الكتاب و السنة بالعالم بالاحكام الشرعية الحاصل منهما لا لأعم منهما و من الدليل العقلی، و من هنا لااشعار فيها على هذا التقييد فضلاً عن الدلالة.

و الخلاصة ان هذه الصحيحة و ما شاكلها انما هی فی مقام بيان مسألة أخرى، و هی انه لايمكن الاعتماد على الدليل العقلی الظنی فی المسألة و ترک الفحص و التحقيق فی الادلة الشرعية فيها.

المحتمل الثانی انها فی مقام بيان بطلان العبادة بدون معرفة الامام (عليه السلام) و الثالث: انها تدل على المنع من استنباط الاحكام الشرعية من الادلة العقليّة الظنيّة

الثانی انها فی مقام بيان بطلان العبادة بدون معرفة الامام (عليه السلام)، و هذا يعنی ان مفاد هذه الروايات شرطية الايمان بالولاية فی صحة العبادات كشرطية الاسلام.

و الخلاصة ان هذه الروايات تدل على ان الايمان بولاية ائمة الاطهار (عليهم السلام) شرط فی صحة العبادات كسائر شروط صحّتها، و لانظرلها الى تقييد اطلاقات الادلة بالعالم بالاحكام الشرعيّة من الكتاب و السنة فقط.

الثالث: انها تدل على المنع من استنباط الاحكام الشرعية من الادلة العقليّة الظنيّة كالقياس و الاستحسان و نحوهما، و لهذا أجمع فقهاء الاماميّة تبعاً للأئمّة (عليهم السلام) على عدم الاعتماد عليها و العمل بها خلافاً لجمهور من فقهاء العامّة، فانهم بنوا على العمل بها، هذه هی محتملات هذه الروايات، ثم ان الظاهر

1- (1) . وسائل الشيعة ج 19 ص 268 ب 44 من ديات الاعضاء ح 1.

منها عرفاً هو الاحتمال الأخير، كيف كان فهذه الروايات اجنبيّة عن محل الكلام و لاتدل على التقييد.

وثانياً: ان مراد الاخبارى من عدم حجية العقل النظرى ليس تقييد الاحكام الشـرعيّة بالعالم بها من الكتاب و السنة فقط، بل هم كالاصولى يرون ان الاحكام الشـرعيّة مشتركة بين العالم و الجاهل، غاية الأمر ان العلم الحاصل بها من الادلة العقليّة لايكون حجة فى مقام الاثبات، بينما العلم الحاصل بها من الكتاب و السنته حجة.

و الخلاصة انهم لايقولون بان دائرة الجعل مضـيّقة و مقيّدة بجعل حصّة خاصّة من الاحكام الشرعيّة و هى المقيّدة بالعالم بها من خصوص الآيات و الروايات، بقرينة انهم قد صرّحوا بان القطع بالحكم الحاصل من الدليل العقلى لايكون حجة من باب السالبة بانتفاء المحمول، لا انه ليس قطعاً بالحكم من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

و ان ارادوا و بـذلک انه لايحصل اليقين بالحكم الشـرعى من الادلة العقلية، معللاً كثرة وقوع الاشـتباه و الخطا فيها و هى يمنع عن حصول اليقين بالحكم الشـرعى منها، و هذا هو الظاهر من كلمات الأخباريين فى المسألة و لاسيّما من المحدث الاسترابادى حيث قال، ان العلوم التى تكون مباديها و موادها حسيّة او قريبة من الحس كالعلوم الرياضيّة مثل علم الحساب و الهندسة و نحوهما، لايقع فيها الخطأ و

الاشـتباه إلاـ نـادراً، لاـن الخطـأ لايقع إلاّ فى المادة اى مادة القضـيّة دون صورتها، لان المنطق عاصم عن الخطأ فى الصورة، و اما العلوم النظرية التى لاتكون مادّتها محسوسة و لاقريبة من الحس كالفلسـفة و نحوها، فوقوع الخطأ و الإشـتباه فيها شايع، حيث انه ليس فى المنطق قاعـدة تمنع عن الخطـأ فى المادّة، فان الشـكل الاول انما يمنع عن الخطأ فى الصورة لافى المادة، و كثرة وقوع الخطأ و الاشـتباه فى الادلة العقلية، تمنع عن حصول اليقين بالحكم الشرعى منها، فان ارادوا ذلک.

فيرد عليه اولاـ النقض بسـائر العلوم النظريـة كعلم الاـصول و الفقه و ماشاكلهمـا، فان الخطأ و الاشـتباه فى هـذه العلوم أيضاً كثير نظرياً و تطبيقياً، و من هنا يكون الاختلاف بين الفقهاء و الاصوليين فى المسائل النظريـة المعقـدّة موجود غالباً، فلوكانت كثرة الخطأ و الاشـتباه فى الادلة العقليّة النظريّة مانعة عن حصول اليقين بالحكم الشرعى منها، لكانت مانعة عن حصول اليقين به من القواعد الاصولية و الفقهيّة ايضاً بنفس الملاک مع ان الأمر ليس كـذلک، و النكتة فيه ان مادة هذه العلوم جميعاً مادة نظرية لاتكون محسوسة و لاقريبة من الحس، و لافرق من هذه الناحية بين كافة العلوم النظرية العقلية و غيرها، فان الجميع على مستوى واحد من جهة وقوع الخطأ و الاشتباه فيها نظرياً و تطبيقياً، مع ان الاخباريين يقولون بحصول اليقين من القواعد الاصوليّة و الفقهيّة، فاذن ما هو جوابهم عن هذا النقض.

و ثانياً بالحل فان كثرة وقوع الخطأ و الاشـتباه فى الادلـة العقليّـة النظريّـة لاتمنع عن حصول اليقين منها بالحكم الشـرعى للممارس لها فى طريق عملية الاسـتنباط، والسر فى ذلک هو ان المستدل بكل دليل عقلى نظرى يقوم على اساس وجدانه العقلى بالتتبع و الفحص و التفكير فى تنقيح الصغرى و مقدّماتها و شروطها و طرق اثباتها، فاذا علم بتحقّقها بما لها المقدمات و الشروط، كان

تطبيق الكبرى عليها قطعياً، فاذا كان قطعياً كانت النتيجة ايضاً كذلك، و من الواضح ان وجدانه فى هذا الدليل العقلى الذى أفاد القطع بالحكم الشرعى لايتأثر بالخطأ و الاشتباه فى دليل عقلى آخر، ضرورة ان الخطأ فيه لايؤثر فى قطعه بصحة هذا الدليل، لان منشأ الخطأ فى الدليل النظرى احد أمور:

منشأ الخطأ فى الدليل النظرى

الاول: عدم القدرة الفكرية الذاتية.

الثانى: عدم المقدرة العمليّة.

الثالث: الغفلة عما هو دخيل فى تكوين المسألة وفق شروطها العامة.

الرابع: عدم استيعاب كافة ما له دخل فى تكوينها.

و اما المستدل فى هذا الدليل العقلى يرى ان جميع مؤهّلات عملية الاستنباط موجودة فيه و لايحتمل الخطأ فيها، لانه اذا رأى فى نفسه مقدرة فكرية و علميّة و انه غير غافل عما له دخل فى هذه العملية، حصل له اليقين بالحكم الشرعى، فاذن يكون منشاء الخطأ شى و منشأ الاصابة شى آخر و لايرتبط احدهمابالآخر.

و بكلمة ان عقله فى عملية الاستنباط لايتأثّر بالخطأ و اشتباه شخص آخر فى مورد آخر فى تلك العملية، باعتبار ان خطأه من جهة عدم توفر جميع الشروط و المؤهلات المتقدمة فيه، بينما تلك الشروط و المؤهلات متوفرة فيه، بل ان عقله لايتأثر بخطأ الآخر فى نفس المسألة فضلاً عن سائر المسائل، باعتبار ان خطأ الآخر فيها مستند الى عدم توفر المؤهلات المذكورة فيه كافة، بينما هو يرى توفرها فيه، و لذلك امثلة كثيرة فى الفقه، منها مسألة اعتبار اذن الأب فى صحة نكاح بنته الباكر و عدم اعتباره، و هذه المسألة مسألة، معّقدة فى الفقه من جهة ان

الروايات فی هذه المسألة علی اصناف مختلفة، فلذلک اختلف الفقهاء فی الجمع بین هذه الروایات بتمام اصنافها و علاج المعارضة بینها، فذهب بعضهم الی امکان الجمع العرفی بینها لوجود شواهد فیها علی هذا الجمع، و ذهب بعض آخر الی المعارضة بینها و لابدّ من الرّجوع الی مرجّحات بابها، و من هنا أفتی بعضهم بعدم اعتبار اذن الأب أوالجد من قبل الأب، و الآخر ذهب الی الاحتیاط، و الثالث الی اعتبار اذنه، مثلا من ذهب الی اعتبار اذنه کاذن البنت فی صحة عقد النکاح، و ان هذا هو مقتضی الجمع العرفی الدلالی بینها، لایتأثر عقله و وجدانه بخطاء الآخر فی الجمع بینها، و لهذا یکون معتقداً بصحة ما أفتی به و خطأ الآخر هذا من ناحیة.

و من ناحیة أخری ان عقله و وجدانه بصحة الدلیل و حصول الیقین منه لایتأثر بعلمه الاجمالی بانه قد أخطأ فی بعض الاستدلالات المتقدمة من الاصولیة و الفقهیّة او غیرها، لوضوح ان هذا العلم الاجمالی لایمنعه من حصول الیقین بصحة هذا الدلیل صغری و کبری بعد الفحص و التحقیق، باعتبار انه یعلم ان خطائه فی بعض الاستدلالات المتقدمة، فانما هو من أثر الغفلة عماله دخل فی عملیة الاستنباط و هی تطبیق القواعد العامة علی عناصرها الخاصة، او الغفلة عمّا له دخل فی تکوین القواعد العامة فی الحدود المسموح بها شرعاً، بل لایتمّ ما أفاده (ره) مطلقا حتی فی المسألتین کانت بینهما ملازمة واقعیّة ناشئة عن العلاقة العلیة و المعلولیة بینهما، فان الخطأ فی احداهما و ان کان یستلزم الخطأ فی الأخری، الاّ ان ذلک بالنسبة الی شخص واحد، و اما بالنسبة الی شخصین، فلایکون خطأ احدهما مؤثراً فی الآخر، فان خطأه ناشیء من عدم توفر جمیع

مؤهلات عملیـة الاسـتنباط فیه، و لهـذا لایؤثر فی الآخر الـذی یری فی نفسه توفّر جمیع المؤهلات، و ان ارادوا بعدم حجیّة الدلیل العقلی عـدم حجیته فی مرتبة الوصول، بتقریب ان کل حکم مجعول فی الشـریعة المقدّسة اذا وصل الی المکلف من طریق الکتاب و السـنة تنجز علیه، و الاّـ فلاقیمـة له و لایـجب امتثـاله و لایحرم مخالفته، بمعنی انه لیس مطلوباً للّه تعالی و لایکون مورداً لحق الطاعـة، و علی الجملة فوصول الحکم الی المکلف اذا کان بواسـطة الحجّة کالکتاب و السـنة، فهو منجز و موضوع لحق الطاعة، و اذا لم یکن بواسطة الحجّة، کما اذا کان من طریق الدلیل العقلی، فلایکون منجزاً و موضوعاً لحق الطاعة، لان المولی لایرید الحکم الوصل من غیر طریق الحجّة.

فیرد علیه انه غیر معقول، لاـن تقییـد الحکم انمـا یمکن فی مرحلـة الجعـل، باعتبـار انه بیـد المولی سـعةً وضـیقاً، و اما وصول الحکم الی المکلف بوصول موضوعه، فهو امر وجـدانی تکوینی بمعنی وصول فاعلیته و غیر قابل للتقییـد، لان فعلیة الحکم بفعلیة موضوعه امر قهری و لیست بیـد المولی، و لهذا لاتقبل التقیید شـرعاً، و علیه فاذا وصل الحکم الی المکلف من طریق الدلیل العقلی، فلایمکن للشارع ان یمنع عن العمل به طالما لایکون مقیـداً فی مرحلـة الجعل، إذ یسـتحیل التقیید شـرعاً فی مرحلة الوصول و الفعلیة، لان هذه المرحلة لیست من مراحـل الحکم، و لهـذا لاـیکون أمرها بیـد الشارع، فاذن کیف یمکن التقییـد فی هـذه المرحلـة اذا کان مطلقا فی مرحلـة الجعل کما هو المفروض.

الروایات المستدل بها علی عدم حجیة الدلیل العقلی فی مرتبة الوصول

اشارة

و دعوی ان هناک روایات تـدل علی ان وصول الاحکام الشـرعیة لابدّ ان یکون من طریق الحجّة، مثل ما دل علی انه (حرام علیکم ان تقول بشی مالم

تسـمعوا منا، و من دان الله بغير سـماع من الصادقين (عليهم السلام) فهو كذا) و كذا(1) ، (ومن قام ليلـة وصام نهاره و حج دهره و تصدق بجميع ماله، ما لم يعرف ولاية ولى الله، فيكون اعماله بدلالته ما كان على الله ثواب)(2) و غيرها.

فانها تدل على ان التقرب الى الله تعالى لابد ان يكون من طريق الأئمّة الاطهار (عليهم السـلام) و إلاّ فلايكون موضوعاً لحق الطاعة، و هذا معنى عدم حجيّة الدليل العقلى فى مرتبة الوصول.

دفع الاستدلال بها

مدفوعة بان هذه الروايات على تقدير ثبوتها، فلاتدل على ان القطع الحالصل بالحكم الشـرعى من الدليل العقلى لايكون حجة، ضـرورة انه لايمكن منع القاطع عن العمل بقطعه إلاّ بتصـرّف المولى فى متعلقه و رفع اليد عن حقّه و هو الطاعة، بل ان هذه الروايات ناظرة الى شجب عمل الجمهور بالادلة الظنيّة كالقياس و الاسـتحسان و نحوهما فى مقابل الأئمّة الاطهار (عليهم السلام)، و استنكار عملهم بها و بطلانه و عدم استحقاق الاجر و الثواب عليه، حيث انه يوجب محق السنة، فاذن هذه الروايات اجنبيّة عن محل الكلام هذا.

و قـد أجـاب عن ذلـک شـيخنا الانصارى (ره)، بان المكلف اذا حصل له القطع بالحكم الشـرعى من الـدليل العقلى، كان يقطع بان هـذا الحكم قـدبيّن من قبل الشارع و بلغ بواسـطة الحجّـة، و عليه فلا ينافى تقييد وصول الحكم و بلوغه من قبل الائمة الاطهار (عليهم السـلام) وصول الحكم بالـدليل العقلى، لانه ايضا حكم قـد بلغ بواسـطة الحجـة، غايـة الأمر ان الحكم الـذى قـد بلغ بواسـطة الحجـة قديصل الى المكلف مباشرة و قد يصل إليه بواسطة مقدّمة أخرى، و على كلا التقديرين فهو

1- (1) . وسائل الشيعة ج 18: ص 51 ب 7 من صفات القاضى ح 37.

2- (2) . وسائل الشيعة ج 1: ص 90 ب 29 من مقدمة العبادات ح 2.

حکم قد بیّن و بلغ من قبل الله تعالی(1) ، و یمکن المناقشة فی هذا الجواب من جهتین:

مناقشة کلام الشیخ قدّس سرّه

الاـولی: ان هـذا الجواب مبنی علی ان یکون القیـد العلم بتبلیغ الحـج و ان لـم یصـل الی المکلف، لاالوصول من قبلهم، مع ان القیـد هو الثانی فی محل الکلام دون الاول.

الثانیـة: انه لاملازمـة بین القطع بالحکم الشـرعی من الـدلیل العقلی و بین القطع بتبلیغه من قبل الحج، إذ یمکن ان یقطع بوجوب شـی او حرمـة آخر من جهـة ادراک العقل مصـلحة ملزمـة فی الاول أو مفسـدة ملزمة فی الثانی غیر المزاحمة بدون ان یعلم انه بلغ من قبل الحج فلاملازمة فی البین.

جواب المحقق النائینی قدّس سرّه عن هذه الروایات و الرد علیه

و اما المحقق النائینی (ره) فقد أجاب عن هذه الروایات بشـکل آخر، و تقریبه ان الوصول و التبلیغ من الحج متحقق فی موارد العلم بالحکم من الدلیل العقلی، علی أساس ماورد فی الروایات من ان العقل رسول الباطن و حجة علی العباد، و الشرع رسول الظاهر.

و لکن هذا الجواب غیر صحیح، لان مراد الاخباری من الحجة الامام المعصوم (علیهم السلام) لامطلق الحجة بمدلولها العقلی و اللغوی هـذا، اضافـة الی ان الروایات تـدل علی ان العقل الفطری رسول الباطن لامطلق العقل النظری، و الکلام فی المقام انما هو فی الثانی لا فی الاول و هو العقل الفطری، فانّه من القضایا الاولیّة التی قیاساتها معها و لااشکال فی حجیّته، کیف فان اثبات الصانع انما هوبه.(2)

1- (1) . فرائد الاصول: ص 12-13.

2- (2) . اجود التقریرات ج 2: ص 38.

و من هنـا يظهر حـال ما أجاب به بعض المحققين (ره) من ان الكتاب و السـنة امرنا باتباع العقل الفطرى الخالى عن الشوائب و الاوهام، و على هذا فيكون الرجوع الى العقل رجوعاً الى ما يرضـى الشارع باتباعه، على أساس أمره به فى الكتاب و السـنة، هذا نظير أمر الشارع باتباع القرعـة فى الاـمر المشـتبه، فانه ارشاد الى ان القرعـة حجـة بحكم الشارع، فاذن بطبيعـة الحال يرضـى الشارع باتباعها، وجه الظهور هو ان الشارع أمر باتباع العقل الفطرى الخالى عن الشوائب و الاوهام، و لاشبهة فى حجيّة هذا العقل و لاكلام فيها حتى عند الاخباريين و خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فى العقل النظرى المتمثل فى ادراک المصـلحة الملزمـة او المفسدة الملزمة الواقعية فى فعل، و من الواضح انه ليس من العقل الفطرى الوجدانى البديهى، غاية الأمر ان حصل اليقين منه بالحكم الشرعى، فهو حجة و إلاّ فلايكون حجة.

نتيجة البحث

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان ما ذكره الاخباريّون من عدم حجية الدليل العقلى النظرى لايرجع الى معنى محصّل.

نعم ما ذكره المحـدّث الاسترابادى (ره) يمكن تطبيقه على المسائل التجريبيّـة التى تقوم على اساس حساب الاسـتقراء و الاحتمالات التى تنتهى فى نهاية المطاف الى اليقين بتلک المسائل، مثال ذلک اذا اخبرک شـخص عن وقوع قضـية فى الخارج، حصل لک اليقين بوقوعها فيه من جهـة انک لم تسـمع منه طول فترة حياته الماضـية لحدّ الآن كذباً واحداً رغم انک سـمعت منه اخباراً كثيرة فى مختلف الموارد، فتراكم احتمال الصـدق فى نهايـة المطاف يؤدّى الى اليقين به، و لكن لوكنت تعلم انه قـد كـذب عليک فى السابق و لو مرّة واحدة، لم يحصل لک اليقين

بصـدقه فی اخباره بوقوع القضـیة فعلاً، و ان کانت قیمـة احتمال الکذب فیه ضـعیفه جداً، باعتبار ان کذبه فی العهد السابق و لو دفعة واحدة یمنع عن حصول الیقین بالصدق فی هذه القضیة، لان القیمة الاحتمالیة لصدقه و ان کبرت علی حساب الاحتمالات بمرور الزمان، الا انها لیست بدرجـة تـدفع احتمال الکـذب فیها و ان کان احتماله موهوماً جداً، إلا اذا کانت هناک جهات أخری تمنع عن هذا الاحتمال، و من هذا القبیل ما اذا وعدک بشـی، فانه یحصل لک الیقین بالوفاء به، و حصول هذا الیقین منوط بانه لم یتخلف عن وعده طول فترة حیاته السابقة لحـد الآن، و تراکم هذه الاحتمالات یؤدّی فی نهایة المطاف الی الیقین، لان احتمال الوفاء فی وعده الاول مثلاً کان خمسـین فی المائة، و لکن کبرت القیمـة الاحتمالیـة للوفاء فی الثانی و الثالث و هکـذا علی حساب الاحتمالات، و فی المقابل ضالت القیمـة الاحتمالیـة لعدم الوفاء بنفس النسـبة الی ان وصـلت درجة الصفر، فاذا وصلت الی هذه الدرجة، انتهی الاحتمال و حصل الیقین بالوفاء، و اما لو کنت تعلم بتخلفه و لو مرة واحـدة فی الفترة السابقـة، لم یحصل لک الیقین بالوفاء فی الوعود اللاحقّـة و ان کبرت القیمـة الاحتمالیـة للوفاء و هکذا، و لکن من الواضح ان محل الکلام الاخباریین انما هو فی الادلة العقلیة النظریة فی مقابل الادلة العقلیة البدیهیّة لاالمسائل التجریبیة الحسیة.

لحد الان قد تبین انه لامانع من إستنباط الحکم الشرعی من الدلیل العقلی النظری، فاذا فرضنا ان العقل ادرک مصلحة ملزمة فی فعل و غیر مزاحمة، ففی مثل ذلک لامحالة یسـتکشف وجوبه شـرعاً بتطبیق الکبری علیه، و هی ان الاحکام الشـرعیة تابعة للملاکات الواقعیة، إلاّ ان الکلام انما هو فی ادراک العقل

و وصوله الى ملاكـات الاحكـام الشـرعية و احرازها من تمام الجهات، ولكن من الواضـح انه لاطريق للعقل إليها اصـلاً، ضـرورة ان العلم بملاكات الاحكام الواقعيـة و مباديها فى الواقع بحاجة الى علم الغيب، و لايمكن للعقل ان يدرک ان الصـلاة مثلا مشـتملة على مصـلحة ملزمة غير مزاحمة بقطع النظر عن تشريع الشارع وجوبها بمالها من الاجزاء والشروط.

و من هنـا فالطريق الى احراز انها مشـتملة عليها هو وجوبها شـرعاً، نعم قـد تكون المصـلحة القائمـة بالفعل او المفسـدة القائمـة به ظاهرة يـدركها العقـل و لكن ليس بامكانه ادارک انها وحـدها ملاک الحكم، كما انه ليس بامكانه ادراک انه لامزاحم لها، فلـذلک لاطريق له الى اسـتكشاف وجوبه او حرمته فى الواقع من قبل الشـرع، و قـد تقـدّم ان حقيقة الاحكام الشـرعية و روحها ملاكاتها و مباديها، و اما الاحكام الشرعية بما هى اعتبارات فلاقيمة لها.

و الخلاصـة ان الكبرى و ان كانت تامـة و هى ثبوت الملازمـة بين حكم العقل و حكم الشـرع، إلاّ انه ليس لها صـغرى و هى ادراک العقل المصـلحة و المفسـدة فى الواقع بكافـة جهاتها التى لها دخل فى الحكم، و من هنا لايوجـد فى الفقه مورد يسـتكشف الحكم الشـرعى من الدليل العقلى.

محاولة المحقق العراقى لتوجيه الاخباريين

اشارة

بقى هنا شى و هو ما ذكره المحقق العراقى (ره) من ان المحتمل قويا ان يكون مراد الاخباريين من عدم حجية الدليل العقلى، انه أخذ العلم بالحكم الحاصل من الكتاب و السنة قيداً لمتعلق التكليف لالموضوعه، مثلا وجوب الصلاة متعلق

بها مقيّـدة بقصـد امرها الذى وصل اليه من طريق الكتاب و السـنة، و عليه فالوجوب متعلق بحصة خاصة من الصـلاة و هى المقيّدة بقصـد أمرها الواصل من

الكتاب و السـنة فقط لا مطلقا، و على هـذا فاذا علم المكلف بأمرها من الدليل العقلى فحسب، فهو ليس قيداً لها، و بذلک يمتاز هذا الوجه عن الوجه السابق و هو أخذ العلم بالحكم من الكتاب و السـنة قيداً للموضوع، فانه على هذا اذا علم المكلف بالحكم من الدليل العقلى مع تمكنه من العلم به من الـدليل النقلى، لم يكن الحكم فعليا، على أساس ان فعليـة الحكم انما هى بفعلية موضوعه فى الخارج، و المفروض عدم تحقق موضوعه فيه بتمام قيوده منها فعلية العلم بالحكم من الكتاب و السـنة، باعتبار انه قيد للموضوع، بينما اذا كان قيداً للمتعلق، كفى فى فعلية الحكم تمكن المكلف من تحصيل قيد الواجب و ايجاده فى الخارج، و هو فى المقام العلم بالحكم من الكتاب و السنة(1) هذا.

مناقشة هذه المحاولة

و لكن لاتتم هذه المحاولة، اما اولا فلانها مختصة بالعبادات التى يعتبر فيها قصد القربة و لاتعمّ مطلق الواجبات فضلاً عن المحرمات، مع ان مذهب الاخباريين عدم حجية الدليل العقلى مطلقا حتى فى الاحكام الترخيصية فضلاً عن الاحكام الالزامية.

و ثانيا ان قصد القربة لايتوقف على قصد الأمر، فانه كما يتحقق به يتحقق بقصد المحبوبيّة او ما شاكلها على تفصيل تقدّم.

و ثالثاً ان قصد الأمر لايتوقف على العلم به بل يكفى احتمال وجوده.

فالنتيجة ان ما افاده المحقق العراقى (ره) غير تام.

تحصـل مما ذكرنا ان ما نقل من الاخباريين من ان الـدليل العقلى لايكون حجـة مطلقا و ان حصل العلم بالحكم الشـرعى منه غير تام، إذ لافرق من هذه الجهة بين الدليل العقلى و الدليل النقلى، فاذا حصل العلم بالحكم فهو حجّة، سواءً

1- (1) . نهاية الافكار ج 3: صص 44-45.

أكان من الدليل العقلى أم النقلى، غاية الأمر انه ليس للدليل العقلى صغرى فى المسائل الفقهيّة كافة، او فقل ان الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع و ان كانت ثابتة كبروياً فى الواقع، إلاّ انه لاتوجد لها صغرى فى الفقه، و لهذا يكون البحث عن ثبوت هذه الملازمة و عدم ثبوتها عديم الفائدة.

تنبيه: فى مراد الاخباريين

تنبيه: هو ان من المستبعد جداً ان يكون مراد الاخباريين من عدم حجيّة الدليل العقلى عدم حجيته مطلقاً و ان كان قطعياً و مفيداً للقطع بالحكم الشرعى، بل مراده انه لايفيد القطع، اما انه ظنّى فى نفسه او من جهة كثرة وقوع الخطأ فيه.

المقام الثانى: البحث عن حجية الدليل العقلى العملى

اشارة

هذا تمام الكلام فى المقام الاول و هو البحث عن حجيّة الدليل العقلى النظرى. واما الكلام فى المقام الثانى و هو البحث عن حجيّة الدليل العقلى العملى و نقصد به الحسن و القبح العقليين، و قد تقدم فى ضمن البحوث السالفة ان الحسن و القبح العقليين امران واقعيان ثابتان فى لوح الواقع، لان الظلم عبارة عن سلب ذى الحق عن حقه و العدل عبارة عن وصول ذى الحق حقه، و القبح صفة للاول و العدل صفة للثانى، و من الواضح ان ما هو صفة للأمر الواقعى، واقعى، و إلاّ فلايعقل ان يكون صفة له، و على هذا فالحسن و القبح صفتان واقعيتان ثابتتان فى لوح الواقع الذى هو اعمّ 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 وذلک 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 الذاتية بقبح الظلم و حسن العدل بقطع النظر عن وجود عقلاء فى العالم

وتشريعاتهم فيه.

الثانی: ان المحسوس فی الخارج عـدم تبعيـة الحسن و القبح للمصالح و المفاسد، مثلاً ضـرب اليتيم للأيذاء او لامتحان العصا قبيح و ان ترتبت عليه مصـلحة اكبر من مفسـدته ايضا، و قد تكون المصـلحة فی فعل اكبر و أقوی من المفسدة فيه و مع ذلک يكون الفعل قبيحاً عند العقلاء، مثال ذلک ما اذا كان هناک مريض يموت بعد ساعة بقانون الطب بقطع النظر عن المعجزة، و هناک مريض آخر تتوقف حياته علی ترقيع قلب جديـد فيه، ففی مثل ذلک اذا اخرج قلب المريض قبل ساعة موته و ترقيعه فی مريض آخر لانقاذه من الموت الحتمی، كانت فی اخراجه منه مصلحة اكبر من مفسدته و هی انقاذ حياة شخص آخر من الموت، و مع ذلک لاشبهة فی قبح ذلک عند العقلاء، و مثل ذلک ما اذا قتل انسانا لاستخراج دواءٍ خاص من اعضائه كالقلب و نحوه لانقاذ حياة اكثر من انسان واحد، مع انه لاشبهة فی حكم العقلاء بقبح ذلک و هكذا.

و الخلاصـة ان هـذه الامثلة و امثالها من الشواهد المحسوسة قرينة علی ان الحسن و القبح لايرتبطان بالمصالح و المفاسد النوعية، فاذن ما هو المشـهور بين الاصـحاب من ان الحسن و القبـح حكمان عقلائيان مجعولان تبعاً لما يـدركونه من المصالـح و المفاسـد النوعية كسائر احكامهم العقلائية التشـريعية، لايرجع الی معنی صـحيح لاوجدانا فی عالم الذهن و لاحساً فی عالم الخارج، و علی هذا فالحسن و القبح ليستا تابعين للمصالح و المفاسد بصورة بحتة، بل لهما واقعيّة تلتقی مع المصالح و المفاسد فی كثير من الاحيان و تفترق عنهما احياناً.

قد يقال كما قيل ان الحسن و القبح اذا كانا أمرين واقعيين ثابتين فی لوح

الواقع و يـدركهما العقـل كـادراكه سائر الاشـياء، فما هو الفرق حينئـذ بين العقل النظرى و العقل العملى، فاذا كان الحسن و القبـح أمرين واقعيين يـدركهما العقل فهو عقل نظرى لاعملى، لان العقل النظرى هو ما يـدرک الاشـياء التى لها واقع موضوعى، اما فى عالم الخارج او فى لوح الواقع الذى هو اعم من لوح الوجود كادراكه استحالة الدور او التسلسل، او ان الشى الفلانى علة او معلول، او الملازمة بين شيئين و هكـذا، بينما العقل العملى لايـدرک إلا الامر العملى الذى لاواقع موضوعى له كادراكه الوجوب او الحرمة، فانه ادراک لأمر يتطلب بنفسـه العمل المعين على طبقه بـدون ان يكون له واقع موضوعى، و على هذا فان كان الحسن و القبح حكمين عقلائيين مجعولين من قبل العقلاء تبعاً للمصالح و المفاسد، كان ادراكهما من العقل العملى، و اما اذا كانا صـفتين واقعيتين يدركهما العقل كسائر الصفات الواقعية، فلايكون ادراكهما من العقل العملى بل هو من العقل النظرى.

و الجواب: ان الحسن و القبح و ان كانا صـفتين واقعيتين يدركهما العقل كادراكه سائر الصفات الواقعيّة، إلاّ انه مع ذلک يكون ادراكهما من العقل العملى لاالنظرى، بنكتـة انهما يمتازان عن سائر الامور الواقعيّة فى نقطة و تتفقان معها فى نقطة اخرى، اما نقطة الامتياز فلانهما رغم كونهمـا من الصـفات الواقعيّـة يتطلبان بنفسـهما جرياً عملياً معيّناً فى الخارج، بينما سائر الامور الواقعيّـة لاتتطلب الجرى العملى كـذلک بنفسـها، و على هـذا فكـلّ شـى يتطلب بنفسه و ذاته الجرى العملى المعيّن على طبقه فى الخارج، فادراكه من العقل العملى سواءً أكان له واقع كالحسن و القبح أم لاكالوجوب والحرمة و نحوهما، فكما انهما يتطلبان بانفسهما

الجرى العملى المعيّن فى الخارج، فكذلک الحسن و القبح، فمن اجل ذلک يكون ادراكهما من العقل العملى، و كل شـى لايتطلب بنفسه و ذاته الجرى العملى المعيّن فى الخارج، فادراكه من العقل النّظرى.

و اما نقطة الاتفاق، فلان المدرک فى كليهما أمر واقعى و لافرق بينهما من هذه الناحية، 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 لايتطلب الجرى العملى المعيّن فى الخارج كادراک العقل وجود مصلحة فى فعل او مفسدة فيه، فان المصلحة او المفسدة بنفسها لاتتطلب الجرى العملى المعيّن فى الخارج، فان ما يتطلب ذلک هو الوجوب او الحرمة، و اما فى العقل العملى، فيكون المعتبر فيه ان يتطلب مدركه بنفسه و ذاته الجرى العملى المعيّن فى الخارج، سواءً اكان له واقع أم لا.

إن الملازمة بين حكم العقل العملى و حكم الشارع هل هى ثابتة أولا؟

و بعد ذلک يقع الكلام فى ان الملازمة بين حكم العقل العملى و حكم الشارع، هل هى ثابتة اولا، فيه و جهان، فالمشـهور بين الفقهاء انها ثابتـة، بتقريب ان الشـارع سـيد العقلاء و رئيسـهم، فاذا حكم العقلاء بشـى او بنوا على شـى، فالشارع داخل فيهم، لانه فى طليعتهم و اول الحاكمين به، و من هنا يكون التعبير بالتلازم بين حكم العقل و حكم الشـرع مبنى على التسامـح، فالاصـح فى ذلک هو التعبير بالتضـمّن، باعتبار ان الشارع داخل فيهم لا انه خارج عنهم هذا.

و للمناقشة 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 أحـدهم بل فى طليعتهم 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 لاجعل على ضوء هذا المبنى.

و اما بناء على المشهور من ان الحسن و القبح حكمان مجعولان من قبل العقلاء للعدل و الظلم بنحو الكبرى الكلية تبعاً لما يدركونه فيهما من المصالح و المفاسد النوعيّة فهو ايضا غير تام، و ذلک لان المصلحة و المفسدة ان كانت تامة، فهى كاشفة عن جعل الحكم الشرعى فى موردها، و لكن هـذا اسـتكشاف للحكم الشـرعى من العقل النظرى و هو ادراک المصـلحة او المفسدة لا من العقل العملى و هو الحسن و القبح، و هذا يعنى كما ان وجود المصلحة او المفسدة الواقعية منشأ لحكم العقل بالحسن او القبح كذلک، منشأ لحكم الشارع بالوجوب او الحرمـة، فيكون الوجوب و الحرمـة حينئذ فى عرض الحسن و القبح لافى طولهما، و ان لـم تكن تامة، فلاتصـلح ان تكون منشأ للوجوب او الحرمة، و ان كانت منشأ للحسن او القبح عند العقلاء، فلاملازمة بينهما من هذه الناحية ايضاً.

و دعوى ان الشارع يجعل الحكم تبعاً لجعل العقلاء، باعتبار انه سيدهم و داخل فيهم.

مدفوعة، فانه ان اريد بها ان الشارع من حيثيّة كونه سـيد العقلاء و بقطع النظر عن حيثية كونه مرسـلاً من قبل الله تعالى، يحكم بما يحكم به العقلاء، فهذا واضح و لانقاش فيه، إلاّ ان ذلک ليس مراد القائلين بالملازمة، فان مرادهم بها

الملازمة بين حكم العقل بحسن شی و قبح آخر و حكم الشارع بوجوب الاول

وحرمة الثانی، و من الواضح ان حكم الشارع بالوجوب او الحرمة من حيثية كونه مرسلاً من قبل الله تعالى لتبليغ الاحكام الشرعية الواصلة إليه، سواءً اكان موافقا لحكم العقلاء بالحسن او القبح او لا، و ان اريد بها ان الشارع من حيثية كونه مرسلاً من قبل الله عز و جل و مبلغا يتبع العقلاء فی الجعل، فاذا جعل العقلاء الحسن لشی و القبح لآخر، جعل الشارع الوجوب للاول و الحرمة للثانی.

فيرد عليه انه خلاف الضرورة، لان النبی الاكرم (صلى الله عليه و آله) من حيث كونه مرسلاً من قبل الله تعالى، فلامحالة يكون تابعاً لما يصل اليه من قبله تعالى بالوحی، سواءً كان موافقا لحكم العقلاء فی الواقع أم لا، ضرورة انه (صلى الله عليه و آله) يتبع الوحی و لاينطق الا به بنص قوله تعالى:«وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْیٌ يُوحى» .(1) و من هنا لايمكن القول بالملازمة حينئذ، بداهة ان الوحی من الله تعالى تابع للمصالح و المفاسد الواقعيتين، و المفروض انه لاطريق للعقلاء الى تلك المصالح و المفاسد نوعاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هی ان دعوى الملازمة بين حكم العقل العملی و بين حكم الشرع، لاترجع الى معنى محصل، لان الاحكام الشرعية تابعة للملاكات الواقعيّة، و من الطبيعی ان الشارع غير ملزم بجعل ما يماثل جعل العقلاء و لامبرر لذلک، و من هنا يمتاز العقل العملی عن العقل النظرى، فان الملازمة بين العقل النظرى و حكم الشارع و ان كانت ثابتة كبروية كما تقدّم، و

1- (1) . سورة النجم: آية 3.

لکن لاتوجد لها صغری فی المسائل الفقهیّة، و اما الملازمة بین العقل العملی و بین حکم الشارع غیر ثابتة کذلک جزماً و ان کانت الصغری ثابتة و هی حکم العقل بالحسن و القبح.

و بعد هذه المقدمة فنقول ان اراد الاخباری بعدم حجیة العقل العملی التشکیک فی اصل وجوده، بدعوی ان الحسن و القبح یختلفان باختلاف الازمان و الاعراف و التقالید للمجتمعات المدنیة و غیرها، فکم من فعل یکون حسناً عند مجتمع بحسب تقالیده و اعرافه و لایکون حسناً عند مجتمع آخر کذلک، و کم من شیء یکون قبیحاً عند مجتمع بحسب اعرافه و تقالیده و لایکون قبیحاً عند مجتمع آخر کذلک و هکذا، و من الطبیعی ان هذا الاختلاف کاشف عن انهما لیسا بذاتیین، و لهذا انکر جماعة ذاتیة الحسن و القبح و انهما لیسا من القضایا الضروریة.

والجواب: ان هذه الدعوی مبنیة علی الخلط بین الاختلاف فی الصغری و الاختلاف فی الکبری، و الاختلاف الموجود فی المجتمعات فی تقالیدهم و اعرافهم انما هو فی الصغری، فان فعلاً فی مجتمع یکون حسناً بحسب تقالیده المألوفة فیه و لایکون حسناً عند مجتمع آخر کذلک، و معنی هذا ان المجتمع الاول یری انه مصداق للعدل فیکون حسناً، و المجتمع الثانی یری انه لیس مصداقا له فلایکون حسناً، و کذلک اختلافهم فی قبح فعل، فانه فی الصغری و فی تطبیق الکبری علیها، فان مجتمعا یری بحسب اعرافه و تقالیده انه مصداق للظلم فیکون قبیحاً، و مجتمعاً آخر یری بحسب اعرافه انه لیس مصداقاً له فلایکون قبیحاً، و اما فی الکبری و هی قضیتا حسن العدل و قبح الظلم، فهی من القضایا

الضـرورية الفطريـة، فلايمكن القول بان العدل بما هو عدل حسن عند مجتمع و لايكون حسـنا عند مجتمع آخر رغم انه عدل، و الظلم بما هو ظلم قبيـح عنـد مجتمع و لايكون قبيحاً عنـد مجتمع آخر رغم انه ظلم، فالاختلاف بين المجتمعات انما هو فى المصـداق و فى مرحلة التطبيق لافى اصل الكبرى، بداهة ان قضـيتى حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الاولية الوجدانية، لان الانسان يدرک بفطرته الاولية قبح الظلم و حسن العـدل بقطع النظر عن وجود العقلاء فى العـالم و وجود اى مجتمع فيه، و ان اراد به عـدم ثبوت الملازمـة بين حكم العقل العملى و بين حكم الشارع، فهو صحيح، لما مرّمن ان الملازمة بينهما غير قابلة للتصديق.

دعوى استحالة الملازمة

و قـد يـدعى اسـتحالة الملازمـة بين حكم العقـل العملى و حكم الشـرع فى مقابـل القول بوجوبهـا، بتقريب ان الغرض من جعل الحكم الشـرعى ايجاد الداعى فى نفس المكلف وتحريكه نحو الامتثال، على أساس حكم العقل بقبح المعصـية و استحقاق العقوبة عليها و حسن الطاعـة و اسـتحقاق المثوبـة، و على هـذا فحكم العقل بالحسن و القبح حيث انه ثابت فطرة و ذاتاً و بدون التوقف على ايّة مقدمة خارجية، فيكفى ذلـک فى تحريـک المكلف و دعوته نحو الامتثـال، فاذن لاحاجـة الى جعل حكم شـرعى، فان الغرض منه ايجاد الـداعى فى نفس المكلف و هو موجود و معه يكون جعله لغواً، و اما اذا لم يكن حكم العقل بالحسن و القبـح داعياً و محركاً، فلافائدة فى جعله، على اساس انه وحده لايكون محركاً بدون ان يحكم العقل بحسن الطاعة و قبح المعصـية، لان هذا الحكم العقلى هو المحرک و الداعى للمكلف نحو الامتثـال، و لكن هـذه الـدعوى لاـ اسـاس لها حتى فى موارد حكم العقل بحسن الطاعـة و قبـح المعصـية فى سلسـلة معلولات الاحكام الشرعية،

و ذلک لما حققناه سابقاً من ان ما هو المعروف بین الاصحاب من انه لایمکن جعل الأمر المولوی فی موارد حکم العقل بحسن الطاعة و النهی المولوی فی موارد حکم العقل بقبح المعصیة، بدعوی ان حکم العقل بحسن الطاعة و قبح المعصیة ان کان محرکاً للعبد نحو الطاعة و ترک المعصیة، کفی ذلک و لاحاجة الی الأمر بالطاعة و النهی عن المعصیة شرعاً، و ان لم یکن محرکا فلافائدة فی جعله، لانه لیس اولی من الأمر او النهی السابق لایتم ذلک، لأن الأمر بالطاعة و النهی عن المعصیة و ان کان ظاهراً فی الارشاد، إلاّ انه لامانع من حمله علی المولویّة ثبوتاً، بان یکون اهتمام المولی بالملاک الواقعی و عدم رضائه بتفویته اصلاً، یتطلب من المولی الأمر بالطاعة من جدید، باعتبار ان الامر الاولی لایکشف عن هذا الاهتمام و لامانع من ان یکون الأمر الجدید بها امراً مولویاً ناشئاً من ملاک جدید و هو اهتمام المولی بالحفاظ علی الملاک الواقعی، حیث انه ملاک جدید زائد علی الملاک الاول و لایکشف عنه الامر الاولی، فاذن یکون امر المولی بالطاعة تأکیداً لحکم العقل و محرکا زائداً علی محرکیته، و یترتب علی مخالفته حینئذ عقوبة اشدّ و علی موافقته مثوبة کذلک، و من هنا قد لایکون حکم العقل بحسن الطاعة او قبح العصیة وحده محرکاً، و لکن اذا ضمّ إلیه أمر المولی بالطاعة، فالمجموع یکون محرکاً و داعیاً، فاذن تعلق الأمر المولوی بالطاعة یکون مؤکداً لحکم العقل، و حینئذ فلایکون الأمر بها لغواً، و اما فی موارد حکم العقل بحسن فعل و قبح آخر أی فی موارد علل الاحکام، فلامانع من جعل الحکم الشرعی المولوی فیها، اذ مصافاً الی ان حکم العقل فی تلک الموارد کثیر ما لایکون محرکاً للعبد، فان المحرک له اما الخوف من دخول النار او الطمع

فی الجنـة، و شـیئاً منهما لایترتب علی حکم العقل اذا لم یکن هناک حکم من قبل الشـرع، فلهذا لایکون جعل الحکم الشـرعی فی موارد حکم العقل العملی لغواً، لانه محرک آخر زائـداً علی حکم العقل، مثلاً حکم العقل بقبح الکذب لایکون مانعاً عن حکم الشارع بحرمته و هکذا، لانه محرک آخر أقوی من محرکیة حکم العقل بالقبح.

والخلاصـة: ان المحرکـات الشـرعیة غالباً اعمال قبیحـة فی نفسـها لـدی العقلاء و دنیئـة لیست من الاعمال العقلائیـة، و مع هـذا فالشارع المقدس حرمها و اکد علی دنائتها و قبحها و لایرضی بارتکابها.

ص:323

نتائج البحث عدة نقاط:

الاولى: ان ذهاب الاخباريين الى عـدم حجيـة الدليل العقلى ان كان بملاک ان القطع الحاصل منه لايكون حجة، فيرد عليه ما تقدّم من انه لايمكن منع القاطع عن العمل بقطعه و ان كان بملاک ان العلم الخاص بالاحكام الشرعية و هوا العلم الحاصل من الكتاب و السنة مأخوذ فى موضوع نفسها.

فيرد عليه ان ذلک و ان كان ممكناً ثبوتاً، حيث انه لامانع من أخـذ العلم بالحكم فى مرتبـة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبـة المجعول، انه لايمكن الالتزام به فى مقام الاثبات، لان مقتضـى اطلاق الكتاب و السنة ان الاحكام الشرعية المجعولة فى الشريعة المقدسة مطلقه تشمل باطلاقها العالم و الجاهل معاً.

الثانية: ان الروايات الناهية عن العمل بغير الكتاب و السنة، فقد تقدم انها على جميع محتملاتها اجنبيّة عن محل الكلام.

الثالثـة: انه لايحصل من الـدليل العقلى العلم بالأحكام الشـرعية من جهـة كثرة وقوع الخطأ و الاشـتباه فيه، و لكن تقدم انه لافرق من هذه الناحيـة بين الـدليل العقلى النظرى و بين سائر الادلـة النظريـة كالقواعـد الاصولية و الفقهيّة و نحوهما، و تقدم ايضا ان كثرة وقوع الخطأ فى نفسه فى الادلة النظرية عقليّة كانت أم غيرها، لاتمنع عن حصول العلم بالحكم الشرعى.

الرابعـة: ان مـا ذكره المحقق العراقى (ره) من تقييـد متعلق الحكم بالعلم الحاصل من الكتاب و السـنة دون موضوعه، مثلاً وجوب الصـلاة متعلق بها مقيّدة بقصد أمرها الواصل من الكتاب و السنة، غير تام.

ص:324

الخامسة: ان الصحيح هو حجيّة الدليل العقلى النظرى كبروياً، بمعنى ان الملازمة بين ادراک العقل مصلحة ملزمة غير مزاحمة فى فعل و بين حكم الشارع بوجوبه تطبيقاً لقاعدة عامة، و هى ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد الواقعيتين و لكن لاتوجدلها صغرى فى المسائل الفقهيّة.

السادسة: الصحيح ان الحسن و القبح صفتان واقعيتان ثابتّان فى لوح الواقع و يدركهما العقل فيه، لاانهما حكمان مجعولان من قبل العقلاء تبعا لما يدركونه من المصالح و المفاسد النوعية، و الفرق حينئذ بين العقل العملى و العقل النظرى ليس فى المدرک، فانه فى كليهما أمر واقعى، بل فى نقطة أخرى و هى ان المدرک فى العقل العملى رغم انه أمر واقعى يتطلب بنفسه الجرى العملى المعيّن فى الخارج، بينما المدرک فى العقل النظرى لايتطلب بنفسه ذلک.

السابعة: ان الملازمة بين حكم العقل العملى و الحكم الشرعى و ان كانت مشهورة، و لكن تقدم انه لااصل لها أصلا بل غير قابلة للتصديق.

الثامنة: ان الاخبارى ان اراد من عدم حجية العقل العملى التشكيک فى اصل وجوده، فقد مرّ انه خلاف الوجدان و الضرورة، و ان اراد منه عدم ثبوت الملازمة بين العقل العملى و الحكم الشرعى، فهو صحيح.

التاسعة: ان ما قيل من استحالة جعل الحكم الشرعى فى موارد العقل العملى معللاً بانه لغو، لايرجع الى معنى محصل.

الموافقة الالتزاميّة

يقع الكلام فيها من جهات:

الجهة الاولى: فى المراد منها.

الجهة الثانيه: فى انها واجبة أو لا.

الجهة الثالثة: انها اذا كانت واجبة، فهل تمنع عن جريان الاصول المؤمنة فى اطراف العلم الاجمالى أو لا؟

اما الكلام فى الجهة الاولى، فليس المراد منها الايمان برسالة الرسول (صلى الله عليه و آله) و الالتزام بها اجمالاً، اذ يجب بالضرورة على كل فرد من المسلم ان يلتزم و يؤمن بان كل حكم يقطع او يظن او يحتمل باشتمال الرسالة عليه فهو حق على تقدير اشتمالها عليه، و انكاره يرجع الى انكار الرسالة و تكذيبها، اما قطعا اذا كان الحكم قطعياً، او ظناً اذا كان ظنياً، او احتمالاً اذا كان احتمالياً، و هذا يعنى انه يحتمل بطلان الرسالة، و من الواضح ان من يحتمل بطلان الرسالة، فهو ليس بمسلم و مؤمن بالرسالة، لان المعتبر فى الاسلام هو الايمان بالرسالة بنحو الجزم و الالتزام بها كذلک اجمالاً، بمعنى ان كل ما اشتملت عليه الرسالة قطعاً او ظناً او احتمالاً فهو حق.

فالنتيجة ان المراد من الموافقة الالتزامية ليس هو الالتزام بالرسالة اجمالاً،

لانه من الاصول و ليس من الفروع، بل المراد منها فعل النفس كالتوجه و الخضوع و الانقياد و الالتزام النفسى، فانها غير العلم و اليقين و الاعتقاد، حيث ان الاولى فعل النفس بينما الثانية صفاتها و كيفياتها التى تطرأ عليها.

الموافقة الالتزامية و الكلام فيها من جهات

اشارة

واما الكلام فى الجهة الثانية، فهل تجب الموافقة الالتزامية قلباً كما تجب الموافقة العملية خارجاً؟

و الجواب: انها غير واجبة، لان وجوبها بحاجة الى دليل و لادليل عليه لا من النقل و لا من العقل.

الجهة الأولى اما الاول فلان الكتاب و السنة يدلان على وجوب الموافقة العملية فى الخارج

، و لا يدلان على وجوب الالتزام القلبى بالحكم الشرعى، بل لايمكن ان يكون الكتاب و السنة ناظرين الى ذلك، لان مدلولهما جعل الحكم المتعلق بالفعل الخارجى لابالفعل 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.

الجهة الثانية و اما الثانى و هو العقل

، فلانه لايحكم بوجوب الالتزام قلباً بالأحكام الشرعية الواصلة 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 لايكون مشرعا، و ان اريد به انه من صغريات حكم العقل بحسن العدل.

فيرد عليه ان ما هو عدل هو الموافقة العملية، و اما الموافقة الالتزاميّة فلا،

لان كونها عدلاً متوقف على وجوبها شرعاً حتى تكون موافقتها مصداقاً للعدل و إلاّ فلا، فاذن اثبات كونها عدلاً بوجوبها شرعاً يستلزم الدور هـذا، اضافـة الى انه لاملازمـة بين حكم العقـل بـالحسن و حكم الشارع بالوجوب كما تقـدّم، و اما نفس الحكم الشـرعى المتعلق بالفعل كوجوب الصـلاة مثلاـ او الحـج أو غير ذلـك، فهى لاتقتضـى وجوب الالتزام به قلباً، لان اقتضائه ان كان بنحو العليّـة فهو غير معقول، لان الحكم امر اعتبارى صادر من المولى مباشـرة، و لايعقل ان يكون معلولاً لحكم آخر و مترشـحاً منه قهراً كترشح المعلول عن العلة، ضرورة ان العليـة و المعلوليّـة لاتتصوران فى الامور الاعتباريـة التى لاواقع موضوعى لها ماعـدا وجودها فى عالم الاعتبار و الـذهن و ان كان بنحو الاقتضاء و الداعويّة.

فيرد عليه انه يدعو الى الأتيان بمتعلقه فى الخارج لا الى الالتزام بنفسه زائداً على دعوتة الى الأتيان بمتعلقة.

فالنتيجة انه لادليل على وجوب الموافقة الالتزامية زائداً على وجوب الموافقة العملية.

الجهة الثالثة: هل يكون وجوب الالتزام القلبى مانعا عن جريان الأصول المؤمنة فى أطراف العلم الإجمالى

اشارة

واما الكلاـم فى الجهـة الثالثـة، فعلى تقـدير تسـليم ان الفعل النفسانى و الالتزام القلبى واجب شـرعاً، فهل يكون وجوبه مانعاً عن جريان الاصول المؤمنة 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 المؤمنة فى اطراف العلم الأِجمالى يؤدى الى الالتزام بالمتنافيين و هو محال

، لان وجوب الالتزام بالحكم المعلوم بالأِجمال لايجتمع مع الالتزام بالحكم الظاهرى فى جميع الاطراف المخالف للحكم الواقعى

المعلوم بالاجمال، كما اذا علم اجمالاً باباحة الماء فى احد الانائين كانا مسبوقين بالحرمة، ففى مثل ذلک اذا جرى استصحاب بقاء الحرمة فى كلا الأنائين معاً، فحينئذ و ان كان لايلزم الترخيص فى المخالفة القطعية العملية و لكن كان يلزم الالتزام بالمتنافيين، لان مقتضى الاستصحاب فى المثال الالتزام بحرمة كلا الانائين معاً، و مقتضى العلم الاجمالى فيه الالتزام باباحة 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 الواقعى و متعلق الآخر الحكم الظاهرى و لاتنافى بين الالتزام باباحة أحدهما واقعاً و الالتزام بحرمة كليهما ظاهراً، و لامانع من الجمع بينهما، و لايكون من الجمع بين أمرين متناقضين، و على هذا فلامانع من استصحاب بقاء الحرمة فى كلا الأنائين ظاهراً مع الالتزام باباحة أحدهما واقعاً.

الوجه الثانى: ان موضوع وجوب الالتزام فى اطراف العلم الاجمالى، هو الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال

، و على هذا فاجراء الاصول المؤمنة فى جميع اطرافه، ينفى موضوع وجوب الالتزام ظاهراً و هو الحكم الواقعى مع ثبوته واقعاً، و حينئذ فيكون اجراءِ الاصول فيها ترخيصاً فى المخالفة القطعية الالتزامية و هو فى حد الترحيض فى المخالفة القطعية العملية.

و الجواب: ان موضوع وجوب الالتزام الحكم الواقعى المتعلق بالجامع و هو غير منفى بالاصل، لان المنفى هو الحكم الواقعى المشكوک فى كل واحد من اطرافه بحده ظاهراً، و على هذا فلا تنافى اصلاً بين وجوب الالتزام بالحكم الواقعى المعلوم بالاجمال المتعلق بالجامع و بين جريان الاصل فى كل واحد من

اطرافه بحـدّه، لان ما هو مصب الاصل و هو الحكم الواقعى المشـكوک وجوده فى كل طرف من اطرافه ليس موضوعاً لوجوب الالتزام، و ما هو موضوع لوجوب الالتزام و هو الحكم الواقعى المتعلق بالجامع ليس مصباً للأصل، مثلا اذا علم المكلف بطهارة احد الاناءين الذين كانا مسـبوقين بالنجاسـة، ففى مثـل ذلـک يكون موضوع وجوب الالـتزام الطهـارة الواقعيّـة المعلومـة بالاجمـال المتعلقـة بالجـامع، و موضوع الاستصحاب الشک فى طهارة كل واحد منهما بحده الخاص، و حينئذ فاجراء استصحاب بقاء نجاسة كل واحد منهما بحده لاينفى موضوع وجوب الالتزام و هو الطهارة الواقعيّة المتعلقة بالجامع بينهما المعلومة اجمالاً، باعتبار ان الاستصـحاب ينفى الطهارة المشـكوكة المتعلقة بكل واحد من الانائين ظاهراً، و لاينفى الطهارة المتعلقة بالجامع لاواقعاً و لاظاهراً، اما الاول فهو واضح، و اما الثانى فلان الطهارة المتعلقة بالجامع معلومة وجداناً و لاموضوع للأستصـحاب فيها، فاذن ما هو مصب الاستصحاب ليس موضوعاً لوجوب الالتزام، و ما هو موضوع له ليس مصباً للاستصحاب، فما قيل من ان الاصل الجارى فى تمام الاطراف ينفى موضوع وجوب الالتزام ظاهراً، لايرجع الى معنى محصل.

الوجه الثالث للمنع و جواب السيد الخوئى قدّس سرّه

الثالث: ان جريان الاصول المؤمنـة فى جميع اطراف العلم الإِجمالى و ان كان لاينافى الالتزام بالحكم الواقعى المعلوم بالاجمال المتعلق بالجـامع، ضـرورة انه لاتنـافى بين الالـتزام به و الالـتزام بـالحكم الظـاهرى فى تمام الاطراف، إلاّ ان هـذا الالتزام بالحكم الواقعى المعلوم بالاجمال المتعلق بالجامع مناف مع العمل بالخلاف فى تمام الاطراف، لان مقتضى استصحاب بقاء النجاسة فى جميع

الاطراف، وجوب الاجتناب العملی عن الکل فی الخارج، و هذا لایجتمع مع الالتزام باباحة احدهما.

و قد اجاب السید الاستاذ (ره) عن ذلک، بانه انما یتم فی الالتزام التفصیلی بکل من الطرفین، فانه لایجتمع مع وجوب الاجتناب عن کل منهما عملاً فی الخارج، و اما الالتزام الاجمالی بطهارة أحد الانائین، فلا ینافی الحکم بنجاستهما ظاهراً و الاجتناب عنهما عملاً هذا.

و لکن الصحیح فی الجواب ان یقال انه لامنافاة بین الالتزام القلبی باباحة شی و البناء النفسی علیها، و بین العمل الخارجی علی خلاف هذا البناء و الالتزام القلبی حتی فیما اذا کان الالتزام تفصیلیا، ضرورة انه لامنافاة بین إلتزام شخص قلباً باباحة شی تفصیلاً و البناء علیها کذلک، و بین الاجتناب عنه عملاً فی الخارج، لان الالتزام و البناء القلبی لایقتضی من الملتزم العمل الخارجی علی طبق التزامه دائماً حتی یکون العمل علی خلافه منافیاً له، و بکلمة ان الواجب علی المکلف الالتزام و البناء القلبی علی الحکم الواصل الیه، فاذا التزم به قلبا و بنی علیه کذلک، فقد أتی بالواجب، لفرض ان الواجب علی المکلف الفعل القلبی، و من الواضح انه لایقتضی من الملتزم العمل الخارجی علی طبقه، لان وجوب الالتزام لایقتضی الا الالتزام قلبا لانه متعلقه، و اما الاتیان بالعمل الخارجی، فالمقتضی و الداعی له هو وجوبه المتعلق به لا التزام القلبی هذا، بلا فرق بین الالتزام التفصیلی بالوجوب او الحرمة او غیرها و الالتزام الاجمالی به، و اما لوقلنا بان الألتزام التفصیلی ینافی کون العمل الخارجی علی خلافه، لقلنا بذلک فی الالتزام الاجمالی ایضاً بنفس الملاک، لان التنافی بین الالتزام التفصیلی و

العمل الخارجی علی خلافه، لیس الامن جهة ان الالتزام التفصیلی بحکم قلبا

یقتضـی من الملتزم العمل الخارجی علی و فقه، و هذا الملاک بعینه موجود فی الالتزام الاجمالی به، ضـرورة ان الالتزام التفصیلی اذا کان مقتضیاً من الملتزم العمل الخارجی علی و فقه، لکان الالتزام الاجمالی ایضاً مقتضیاً منه ذلک، غایة الأمر ان الالتزام التفصیلی یقتضی من الملتزم العمل التفصیلی فی الخارج، بینما الالتزام الاجمالی یقتضی من الملتزم العمل الاجمالی منه، فاذن لافرق بینهما.(1)

فالنتیجـة ان ما افاده السـید الاسـتاذ (ره) من الفرق بین الالتزام التفصـیلی و الالتزام الاجمالی لایمکن المساعـدة علیه، هـذا اضافة الی ان الالـتزام التفصـیلی بـالحکم فی کـل من الطرفین لایجتمع مع جریـان الاصل فی کلیهما معاً، لان الالتزام التفصـیلی بالحکم فی کل من الانائین یتوقف علی العلم به تفصـیلاً و معه لاموضوع للأصل، و اما مع الشک فیه، فلا یمکن الالتزام به تفصـیلاً إلاّ بنحو التشـریع هذا من ناحیة.

و من ناحیـة اخری انا لوسـلمنا ان جریان الاصل فی اطراف العلم الاجمالی یؤدّی الی نفی الحکم الواقعی ظاهرا و بالتالی الی نفی موضوع وجوب الالـتزام کـذلک، فـانه حینئـذ یکون حاکمـاً علی دلیـل وجوب الالـتزام القلبی، باعتبار انه غیر ناظر الی ثبوت موضوعه و هو الحکم الواقعی، إذ مفـاده وجوب الالتزام و البناء القلبی علی الحکم الواقعی علی تقـدیر ثبوته، اما ان هـذا التقـدیر ثابت او لا، فهو لا یـدل علیه، و الأصل یدل علی ان هذا التقدیر غیر ثابت ظاهراً، فلهذا یکون حاکماً علیه.

و الخلاصة: ان الاصل الجاری فی اطراف العلم الإجمالی یکون مفاده نفی

1- (1) . مصباح الاصول ج 2: ص 51-52.

وجوب الالـتزام بنفی موضوعه ظاهراً و هو الحکم الواقعی فیکون حاکماً علیه، لا ان مفاده الترخیص فی المخالفـة القطعیـة الالتزامیـة لکی یکون ذلک مانعاً عن جریانه.

و من ناحیـة ثالثة ان موضوع وجوب الالتزام القلبی اذا کان عقلیاً التکلیف المتعلق بالجامع فی عالم الذهن الواصل الی المکلف، و من هنا تمتـاز الموافقـة الالتزامیـة عن الموافقـة العملیـة، فـان التکلیف علی الاولی متعلق بالجامع بوجوده الـذهنی، و علی الثانیـة متعلق بالجامع بوجوده الواقعی، و الجـامع علی الاـولی لاـینطبق علی الخـارج، بینما علی الثانیـة ینطبق علیه و هو لا یخلو من احـد الطرفین فیه، و حینئذ فجریان الاصول فیهما یؤدّی الی الترخیص فی ترک کلا الطرفین معاً فی الخارج، و حیث ان الجامع بوجوده الخارجی ینطبق علی أحـدهما قهراً و متحـداً معه خارجـاً، فیکون الترخیص فی ترکهمـا ترخیصا فی ترک الجامع و هو ترخیص فی المخالفـة القطعیـة العملیـة، و اما علی الاـولی فحیث ان موضوع وجوب الاـلتزام هو الجامع بوجوده الـذهنی، فلا مانع من الالتزام به مع الترخیص فی ترک الالتزام بکل من طرفیه بحـده الخاص باعتبار انه مباین لوجود کل منهما فی الـذهن، فلهـذا ترک الالتزام بهما لایسـتلزم ترکه، هذا اضافة الی انا لوسـلمنا ان جریان الاصول المؤمنة فی اطراف العلم الاجمالی ینفی موضوع وجوب الالتزام ظاهراً، فحینئذ تکون الاصول حاکمة علیه و رافعة لموضوعه بحکم الشارع، فلا تکون منافیة له لکی تکون مانعة عن جریانها، و من الواضح ان انتفاء الحکم بانتفاء موضوعه لیس من المخالفة فی شی و ان کان الانتفاء تعبدیاً، هذا کله فیما اذا فرض ان وجوب الالتزام و البناء القلبی بالاحکام الشرعیة عقلیاً، و اما اذا کان

شرعیاً، فهل یکون موضوعه التکلیف الواصل بمعنی ان المولی فی مقام الجعل فرض وجود التکلیف الواصل، و جعل وجوب الالتزام به قلباً علی المکلف، او ان موضوعه التکلیف الواقعی اعمّ من ان یکون و اصلاً او لا.

و الجواب: ان موضوعه التکلیف الواصل، سواءًا کان بالتفصیل أم بالاجمال، و لایمکن ان یکون موضوعه التکلیف الواقعی و ان لم یکن واصلاً، ضرورة انه لایمکن الالتزام به إلاّ تشریعاً، لان الالتزام عمل قلبی فی افق النفس، فلا یعقل تحققه فیه بدون وجود الملتزم به فی هذا الافق، فاذا علم المکلف بان الحکم الواقعی فی الواقع اما وجوب او حرمة او اباحة، فحینئذ ان التزم باحدهما المعین کان تشریعاً، فاذن لابدّ من الالتزام بالجامع لو کان الالتزام واجباً حتی فی هذاالفرض.

وجوب الالتزام بالتکلیف الواصل إجمالا هل یمنع عن جریان الأصول المؤمنة فی أطرافه؟

ثم ان وجوب الالتزام بالتکلیف الواصل اجمالاً المتعلق بالجامع، هل یمنع عن جریان الاصول المؤمنة فی اطرافه أو لا؟

و الجواب: انه لایمنع، لان موضوع وجوب الالتزام التکلیف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهنی و هو مباین لوجود کل من الطرفین فی الخارج، لاستحالة انطباقه علی ما فی الخارج، و الالزم خلف فرض کونه موضوعاً بوجوده الذهنی، فاذن ما هو موضوع لوجوب الالتزام القلبی لیس مصباً للأصل، و ما هو مصب له و هو کل من الطرفین بحده الخاص لیس موضوعاً له، و علیه فلا تنافی بین وجوب الالتزام بالتکلیف الواصل المتعلق بالجامع الذهنی و بین جریان الاصول فی کل من الطرفین فی الخارج او الذهن.

و هذا بخلاف الجامع بوجوده الخارجی، فان وجوب موافقته فی الخارج

لايجتمع مع جريان الاصول المؤمنة فى اطرافه جميعاً، لان الترخيص فى ترک اطرافه ترخيص فى ترک الجامع، باعتبار انه لايخلو من احدهما، و الترخيص فى ترکه ترخيص فى المخالفة القطعية العملية، هذا اضافة الى ان جريان الاصول فى اطرافه لو کان نافياً لموضوع وجوب الالتزام، لايلزم حينئذ من جريانها مخالفة قطعية التزامية، بل يلزم منه انتفاء الحکم بانتفاء موضوعه و هو ليس من المخالفة فى شى، و بکلمة ان الالتزام القلبى لو کان واجباً، فانما يجب بالاحکام الشرعية الواصلة اليه المنجزة فى المرتبة السابقة المتعلق بالجامع، و عليه فيکون وجوب الالتزام فى طول تنجّزه، و هذا بخلاف ما اذا کان موضوع وجوب الالتزام التکليف الواصل بدون أخذ التّنجز قيداً له، فانه حينئذ يکون التنجز فى عرض وجوب الالتزام، و تظهر الثمرة حينئذ بين الفرضين.

اما على الفرض الاول فيختص وجوب الالتزام و البناء القلبى بالاحکام الالزاميّة، بقرينة أخذ التنجزّ فى موضوعه و لايشمل الاحکام الترخيصيّه، لانها غير قابلة للتنجز ذاتاً، و کذلک لايشمل الاحکام الالزاميّة غير الواصلة او الواصلة بالعلم الاجمالى الدائرة بين المحذورين لعدم قبولها التنجز، و على ضوء ذلک فالاصول العملية الجارية فى اطراف العلم الاجمالى تکون رافعة لموضوع وجوب الالتزام بارتفاع قيده و هو التنجزّ حقيقة، و عندئذ فتکون واردة على دليل وجوب الالتزام و رافعة لموضوعه بارتفاع قيده وجداناً، فاذن لاموضوع للمخالفة الالتزامية حتى تکون مانعة عن جريانها، نعم هناک مانع آخر عن جريان هذه الاصول فى تمام اطرافه و هو لزوم المخالفة القطعية العملية، مثلا اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين، و فرضنا ان موضوع وجوب الالتزام القلبى

النجاسة المنجزة فی المرتبة السابقة، فحینئذ و ان کانت المخالفة الالتزامیة غیر مانعة عن جریان الاصول المؤمنة فی اطرافه، باعتبار انها رافعة لموضوعها وجداناً، الاّ ان لزوم المخالفة القطعیة فی مثل المثال، مانعة عن جریانها.

و علی الجملة فاذا افترضنا ان موضوع وجوب الالتزام القلبی التکلیف الواصل المنجز، فلابد من فرض ان العلم الاجمالی یکون منجزاً، فاذا کان منجزاً، لم تجر الاصول المؤمنة فی اطرافه و تسقط عن الجمیع للمعارضة و عن البعض للترجیح من غیر مرجح.

و اما علی الفرض الثانی، فالاصول العملیة و ان لم تکن واردة علی دلیل وجوب الالتزام و رافعة لموضوعه، لفرض ان موضوعه علی هذا الفرض التکلیف الواصل بدون أخذ تنجزه قیداً له، و لکن مع ذلک لامانع من جریانها بقطع النظر عن لزوم المخالفة القطعیة العملیة، لان جریانها فی اطراف العلم الاجمالی لاینافی وجوب الالتزام بالتکلیف الواصل، باعتبار ان التکلیف الواصل بالعلم الاجمالی متعلق بالجامع الذهنی، و المفروض انه لیس مصبّاً للاصول العملیّة، و ما هو مصب لها هو التکلیف المشکوک المتعلق بکل طرف من اطرافه بحده الخاص، و لهذا لایکون جریان الاصول المؤمنة اطرافه منافیا لوجوب الالتزام بالتکلیف الواصل المتعلق بالجامع، لفرض ان تلک الاصول لاتنفی ذلک التکلیف المتعلق بالجامع، و النکتة فی ذلک ان موضوع وجوب الالتزام القلبی، التکلیف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهنی لابوجوده الواقعی، و جریان الاصول فی اطرافه لایؤدی الی ترک الالتزام فی النفس بالتکلیف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهنی، لانه بوجوده الذهنی مباین

لوجوده الخارجی بوجود طرفیه و لاینطبق علیه، لاستحالة انطباق الموجود الذهنی علی الموجود الخارجی، و جریان الاصول فیهما یؤدی الی الترخیص فی ترکها فی الخارج، و حیث ان الجامع بوجوده الذهنی لاینطبق علی احدهما فیه، فلایکون الترخیص فی ترکهما ترخیصاً فی ترک الجامع، فاذن لایلزم من جریان الاصول فیهما معاً مخالفة قطعیة التزامیة، إذ لاتنافی بین جریانها فیهما و وجوب الالتزام بالتکلیف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهنی.

ثم ان الاصول المؤمنة الجاریة فی اطراف العلم الاجمالی التی لاتنا فی وجوب الالتزام بالتکلیف الواصل المتعلق بالجامع الانتزاعی بوجوده الذهنی، لاتختص بالاصول التعبدیّة غیر المحرزة، بل لافرق بینها و بین الاصول المحرزة التنزیلیة، فاذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائین کانا مسبوقین بالطهارة، فاستصحاب طهارة هذا الاناء و ذاک الاناء معاً، لاینافی وجوب الالتزام بنجاسة الجامع و هو عنوان أحدهما، لان الاستصحاب و ان قلنا بانه اصل محرز، انما ینفی نجاسة الفرد بحدّه الفردی دون الجامع بحدّه الجامعی، و لااطلاق له بالنسبة الی غیر مؤدّاه و مصبّه و هو الفرد دون الجامع.

ص:338

نتائج البحث عدة نقاط:

النقطـة الاولى: ان المراد من الالتزام الـذى هو فعل النفس و أمره بيـدها وجوداً و عـدماً فى المقام، هو الالتزام بالاحكام الشـرعية بعناوينها الخاصة و اسـمائها المخصوصة 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.

النقطة الثانية: انه لادليل على وجوب الالتزام القلبى بالوجوب المولوى المسـتقل القابل للتنجّز، و استحقاق العقوبة على مخالفته فى مقابل اسـتحقاق العقوبـة على مُخالفـة الحكم الشـرعى الاـولى لا من العقل و لا من الشـرع، ثم ان وجوب الالتزام يختلف عن الحكم الشـرعى الاولى كوجوب الصلاة مثلا فى نقطتين.

الاولى: ان متعلق الاول فعل القلب و متعلق الثانى فعل الجواريح.

الثانية: ان الحكم الاولى كوجوب الصلاة و الصيام و نحوهما موضوع للاول دون العكس.

النقطـة الثالثـة: انه على تقـدير تسـليم ان الالتزام القلبى بكل واحـد من الاحكام الشـرعيّة الاولية واجب فى طول تلك الاحكام، فمع ذلك لايكون مانعاً عن جريان الاصول المؤمنة فى اطراف العلم الاجمالى اذا لم يكن هناك مانع

آخر، و لافرق فی ذلک بین ان یکون وجوبه عقلیاً او شرعیاً، و علی الاول لافرق بین ان یکون التنجّز قیداً لموضوعه أو لا.

النقطة الرابعة: ان ما ذکر من المانع عن جریان الاصول المؤمنة من قبل وجوب الالتزام، لاأساس له کمامرّ.

ص:340

مبحث العلم الاجمالی

اشارة

قدتقدم فی مستهل بحث القطع ان حجية العلم التفصيلی ذاتية و لايمكن نفيها عنه إلاّ بالتّصرف فی متعلق العلم او موضوعه، فعندئذ تنتفّی حجيّته بانتفأء متعلقه او موضوعه، و اما تنجيز العلم الاجمالی لحرمة المخالفة القطعيّة العملية و كذلک وجوب الموافقة القطعيّة العملية، فهل هو بنحو العلة التامة او بنحو الأِقتضاء، فيه اقوال و سيأتی الاشارة اليها، و علی هذا فيقع الكلام فی ان العلم الاجمالی كالعلم التفصيلی فی التنجيز لحرمة المخالفة القطعيّة العملية، و كذا لوجوب الموافقة القطعيّة العمليّة او لا؟

و الجواب: ان الكلام هنا يقع فی عدة جهات:

الاولی: فی تفسير حقيقة العلم الاجمالی و ما هو الفارق بينه و بين العلم التفصيلی.

الثانية: فی منجزية العلم الاجمالی لحرمة المخالفة القطعية العملية.

الثالثة: فی منجزيته لوجوب الموافقة القطعية العملية،

الجهة الأولی: فی تفسير حقيقة العلم الإجمالی

اشارة

اما الكلام فی الجهة الاولی، ففيها اتجاهات و تفسيرات متعدّدة.

الاتجاه الأول للمحقق الخراسانی قدّس سرّه و الرد عليه

الاتجاه الاول: مايظهر من المحقق الخراسانی (ره) فی بحث الواجب التخييری من ان الوجوب فی الواجب التخييری متعلق بالفرد المردد و لامانع من ذلک، معللا بان الوجوب امر اعتباری فلامانع من تعلقه بالفرد المردد، بل لامانع

من تعلق الصـنفة الحقيقيّـة به كالعلم، فانه قـد يتعلق بالفرد المردد، بل لامانع من تعلق الصـفة الحقيقيّة به كالعلم، فانه يتعلق بالفرد المردد كما فی موارد العلم الاجمالی هذا.

و للمناقشة فيه مجال واسع، اما اولا فلان الفرد المردّد فی كل وعاء مسـتحيل، لان الفرد مساوق للتشخص و التعيّن، سواء كان فی الذهن ام فی الخارج، و من الواضـح ان التشـخص و التعيّن الوجودی فی الذهن كان ام فی الخارج فی طرف النقيض مع التردد فيه، بداهة انه لايعقل ان يكون الفرد فی الخارج مرددا بين نفسه و غيره، لان كل وجود فی الذهن او الخارج مساوق للتعيّن فيه، و يستحيل ان يكون وجود زيد فيه مرددا بين وجود نفسه و وجود غيره.(1)

والخلاصة: ان الوجود ان كانَ فی الخارج فهو متعين فيه و متشـخص، و لايعقل ان يكون مرددا، و إلاّ لزم خلف فرض كونه موجودا فيه، لان المردد لاوجود له، و ان كـان فی الـذهن فهو متعيّن فيه كالمعلوم بالـذات و هو الصورة الذهنيّـة القائمـة بالنفس التی هی عين العلم فيه، و الاختلاف بينهما بالاعتبار و هی وجود ذهنی و الوجود مساوق للتعيّن و التشخص، فاذا كان الوجود متعيّنا، كانت ماهيته ايضا متعيّنه، لانّها حدالوجود، و يستحيل ان تكون مرددة، و إلاّ لزم ان يكون وجودها ايضا كذلک و هو كما ترى.

الی هنا قـدتبيّن انه يسـتحيل وجود الفرد المردد فی الخارج حتی يتعلق به العلم الاجمالی، و من ذلک يظهر انه لايمكن تعلق الوجوب فی الواجب التخييری بـالفرد المردّد ايضا، لانه لاواقع للفرد المردد لا فی الخارج و لا فی الـذهن و لا فی لوح الواقع حتی يتعلق به الوجوب، و تعليله بان الوجوب امر اعتباری لايجدی

1- (1) . كفاية الاصول: ص 140 و 141.

فی المقام، لان الوجوب و ان کان امراً اعتبارياً، إلاّ انه لابد ان یتعلق بشـی، و المفروض ان الفرد المردّد لیس بشـی حتی یتعلق به الوجوب، نعم لو کان مراده من الفرد المردد، الفرد المردد المفهومی، لم یرد علیه هذا الاشکال و لکنه خلاف ظاهر کلامه (ره).

و ثانیاً: انه علی تقـدیر تعقل تعلق العلم بالفرد المردد، فلازمه تعلّقه بکل من الفردین او الافراد بجدّه الفردی مردداً، و هذا خلاف الوجدان و الضـرورة، لان کل شـخص اذا راجع وجـدانه، یری ان العلم الاجمالی تعلق بالجامع الانتزاعی و هو عنوان احـدهما او احدهما لاکل فرد بحدّه الفردی فانه متعلق الشک، و کیف کان فلابد من حمل کلامه هنا و فی الواجب التخییری علی ان مراده من الفرد المردد، الفرد المردد المفهومی و هو عنوان احدهما او احدها و ان کان خلاف الظاهر.

الاتجاه الثانی ما تبنته مدرسة المحقق النائینی قدّس سرّه

اشارة

الاتجاه الثانی: ما تبنت علیه مدرسة المحقق النائینی (ره) منهم السـید الاسـتاذ (ره)، من ان متعلق العلم الاجمالی الجامع بحدّه الجامعی بین فردین او افراد، و لهذا یکون العلم الاجمالی بالنسـبة الیه تفصـیلیاً، و الجهل انّما هو بالنسـبة الی افراده، و اما تسـمیته بالعلم الاجمالی فانما هو باعتبار ان متعلقه الجامع الانتزاعی و هو عنوان احـدهما واحـدهما المردد انطباقه فی الخارج علی هـذا او ذاک، فالاجمال انما هو فی مرحلـة التطبیق لاـ فی مرحلـة التعلّق، فاذن ما هو متعلق العلم غیر ما هو متعلق الشک، لان متعلق الاول الجامع و متعلق الثانی الفرد، فاذا علم اجمالا بنجاسـة احـد الاناءین، کان متعلق العلم بنجاسة الجامع و هو عنوان احدهما الذی لاواقع موضوعی له إلاّ فی الذهن و هو صورة الجامع

المعلومـة بالـذات، و هذه الصورة معلومة تفصـيلا، و لافرق من هذه الناحية بين العلم الاجمالى و العلم التفصـيلى، لان العلم الاجمالى علم تفصـيلى بالنسـبة الى المعلوم بالـذات، و انما الفرق بينهما من ناحية أخرى، و هى انّ المعلوم بالذات فى العلم التفصـيلى ينطبق على الواقع الخارجى، و هو المعلوم بالعرض بتمام خصوصـياته التفصـيلية، و اما المعلوم بالـذات فى العلم الاجمالى، فلا واقع موضوعى له فى الخارج، مثلا المعلوم بالاجمال فى المثال المتقدّم نجاسة احد الاناءين، و من الواضح انه لاينطبق على نجاسَة هذا الاناء بحدّه الفردى على تقـدير كونه نجساً فى الواقع و إلاّ انحل العلم الاجمالى الى علم تفصـيلى، و هـذا خلف، و لا على نجاسة ذاک الاناء كذلک على فرض انه نجس فى الواقع بنفس الملاک، و هـذا معنى انه ليس للمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى واقع موضوعى و لاموطن له إلاّ الذهن و لاينطبق على ما فى الخارج، بينما المعلوم بالذات فى العلم التفصيلى واقع موضوعى ينطبق عليه فى الخارج، و قد برهن ذلک بطريقين.

البرهنة على ذلک بطريقين

الطريق الاول: ما ذكره السيد الاستاذ (ره) من ان العلم الاجمالى لو كان متعلقاً بالواقع، فما هو ذلک الواقع فى الموارد التى لاتعيّن له ثبوتاً، كما اذا علمنا اجمالا بنجاسة أحد الاناءين بالدم و كان فى الواقع كلاهما نجسا به، و على هذا فنسـبة النجاسة المعلومة بالاجمال فى المثال الى كل واحد منهما على حدٍّ سواء، فلايمكنّ تطبيقها على نجاسة هذا الاناء بعينه او ذاک الاناء كذلک لأمرين:

الاول: ان لازم ذلک انقلاب العلم الأجمالى تفصيلياً، لان العلم الاجمالى متقوّم بتعلقه بالجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما، فاذا انطبق هذا الجامع على الفرد المعين فى الخارج، كان لازم ذلک ان حد هذا الفرد ماخوذ فى متعلق العلم فى

افق النفس، و علیه فیکون العلم تفصیلیاً لااجمالیاً و هذا خلف.

الثانی: ان انطباق الجامع علی احدهما المعین فی الخارج خلاف الضـرورة و الوجدان، لفرض ان نجاسته غیرمعلومة و الا لـم یکن هنا علم اجمـالی، و کـذلک لایـمکن انطباقه علی نجاسـة الاناء الاخر بنفس الملاک، و اما انطباقه علی نجاسـة کلا الانائین، فهو خلف فرض کون المعلوم بالاجمـال نجاسـة احـدهما لانجاسـة کلیهمـا و الالکـان علما تفصـیلیاً لا اجمالیاً، فاذن لامناص من تعلق العلم بالجامع فی افق الـذهن و هو عنوان احدهما او احدها الذی لاواقع موضوعی له فی الخارج حتی فی علم الله تعالی، و لهذا لاینطبق فی الخارج لاعلی هذا و لاعلی ذاک، و اما الفرد المردد فیه، فلا وجود له حتی ینطبق علیه، فاذا علمنا بنجاسـة احـد الانائین و کان احدهما شـرقیاً و الآخر غربیاً او احدهما ابیض و الاخر اسود، ثم علمنا بسـبب او آخر ان النجس هو الاناء الشـرقی او الابیض، فلایمکن القول بان نجاسة الاناء الشـرقی او الابیض هی المعلومـة بالاجمال، ضـرورة ان نجاسـته بحـده الشخصـی لـم تکن معلومـة لنا، و المعلوم لنا هو نجاسـة الجامع و هو عنوان احـدهما، فالنتیجة ان المعلوم بالاجمال انما هو موجود فی افق الذهن، و هو عبارة عن المعلوم بالذات و لیس له واقع موضوعی فی الخارج حتی ینطبق علیه.(1)

الطریق الثانی: ما ذکرة المحقق الاصفهانی (ره) من ان متعلق العلم الاجمالی لایخلو من احد فروض:

1 - ان العلم الاجمالی لایکون متعلقاً بشی اصلا.

2 - ان یکون متعلقاً بالفرد بعنوانه التفصیلی.

1- (1) . مصباح الاصول، ج 2: ص 51 و 52 و محاضرات فی الاصول الفقه ج 3: ص 287.

3 – ان یکون متعلقاً بالفرد المردد.

4 – ان یکون متعلقاً بالجامع الانتزاعی و هو عنوان احدهما او احدها.

اما الاول، فلا نه خلف فرض ان العلم من الصفات الحقیقیة ذات الاضافة و یستحیل تحققه بدون الاضافة و المتعلق.

و اما الثانی فلان متعلقه لو کان الفرد بحده التفصیلی، فهو علم تفصیلی لااجمالی، و هذا خلف.

و اما الثالث فقد تقدم ان الفرد المردد فی الخارج مستحیل، ضرورة ان کل ما فی الخارج فهو متعین، و لایعقل ان یکون مرداً بین وجود نفسه و وجود غیره، فاذن یتعین الفرض الرابع و هو تعلقه بالجامع.(1) و غیر خفی ان ما تبنّت علیه مدرسة المحقق النائینی (ره) تام من زاویة و غیر تام من زاویة اخری، اما من زاویة تمامیته، فلانه لاشبهة فی ان العلم الاجمالی متعلق بالجامع الانتزاعی و هو عنوان احدهما او احدها وجداناً و برهاناً، اما الاول فواضح، و اما الثانی فلان متعلقه لو کان الفرد، فلا محالة یکون الفرد المعین فی الخارج، لان الفرد المردد غیر معقول، و علیه فیلزم کونه علماً تفصیلیاً لااجمالیاً و هذا خلف.

المناقشة فی بعض زوایا ما تبنته مدرسة المحقق النائینی قدّس سرّه

و اما من زاویة عدم تمامیته، فلان للمعلوم بالاجمال واقعاً موضوعیاً، علی اساس ان تعلق العلم بالجامع المفهومی انما هو بلحاظ انه مستخدم للاشارة الی ما فی الخارج لابلحاظ انه موجود فی عالم الذهن، فاذا علمنا بنجاسة احد الانائین، فالعلم الاجمالی و ان تعلق بنجاسة الجامع الانتزاعی المفهومی، لکن لابلحاظ انه موجود فی افق الذهن بل بلحاظ انه مرآة الی ما فی الخارج و اشارة

1- (1) . نهایة الدرایة، ج 3: ص 80 و 81.

اليه و هو النجاسة المتعلقة بالفرد المردد فى الخارج بين فردين فيه، و النكتة فى ذلک ان العلم بما انه لايمكن تعلقه بالفرد الخارجى مباشرة، باعتبار انه من الصفات القائمة بالنفس، فلامحالة يتعلق بالمفهوم الذهنى لابما هو موجود فيه، بل بلحاظ انه اشارة الى الفرد الواقعى، على اساس ان الاثر مترتب عليه فى الخارج لاعلى المفهوم الموجود فى الذهن، فانه لااثر له.

و بكلمة انه لاشبهة فى ان من كان يعلم بحرمة شرب احد الانائين، ينظر الى الواقع لكن لامباشرة بل بواسطة استخدام مفهوم ذهنى مشير اليه، و هذا هو المطابق للوجدان و الارتكاز، و لايكون نظره الى المفهوم الذهنى موضوعياً، بل هو وسيلة للعبور الى الخارج و ترتيب الاثر عليه، فاذن كون النظر اليه بما هو موجود فى الذهن و بنحو الموضوعية بحاجة الى عناية زائدة و قرينة تدل على ذلک، و الا فالنظر اليه آلى او بنحو الطريقية كما هو الحال فى سائر المفاهيم، و على هذا فكما ان للمعلوم بالذات فى العلم التفصيلى مطابقاً فى الخارج و هو المعلوم بالعرض، فكذلک للمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى، فان له مطابقاً فيه ايضاً، غاية الامر ان المعلوم بالعرض فى العلم التفصيلى معين فى الخارج و فى العلم الاجمالى غير معين فيه و مردد بين هذا الفرد او ذاک الفرد فاحدهما فى الواقع مصداق له، و من هنا يظهر ان العلم الاجمالى يشترک مع العلم التفصيلى فى نقطة، و هى ان المعلوم بالذات فى كليهما واحد و هو الصورة العلمية فى النفس، و يختلف عنه فى نقطة 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 ذلک فقد ظهر ان ما تبنّت عليه مدرسة المحقق النائينى (ره) من

انه لاواقع موضوعی للمعلوم بالاجمال فی العلم الاجمالی، مبنی علی الخلط بین المعلوم بالاجمال بوصف کونه معلوماً کذلک و بین ذات المعلوم، لان الذی لاواقع له هو الاول، اذ لاموطن له الا الذهن و لاینطبق علی ما فی الخارج، ضرورة انه بهذا الوصف لایمکن ان یوجد فی الخارج، بل الامر کذلک حتی فی المعلوم بالذات فی العلم التفصیلی، فانه بوصف کونه معلوماً، یستحیل ان ینطبق علی ما فی الخارج لاستحالة وجوده فیه بهذا الوصف، و اما ذات المعلوم بالذات، فلها واقع فی الخارج و هو المعلوم بالعرض و تنطبق علیه، بلافرق فی ذلک بین المعلوم بالذات فی العلم التفصیلی و المعلوم بالذات فی العلم الاجمالی.

فالنتیجة ان ذات المعلوم بالذات فی کلا العلمین تنطبق علی الخارج و هو المعلوم بالعرض، غایة الامر انه متعین فی فرد خاص فی العلم التفصیلی و غیر معین کذلک فی العلم الاجمالی، بمعنی انه مردد بین فردین او افراد، و اما المعلوم بالذات بوصف کونه معلوماً، فلا ینطبق علی الخارج فی کلا العلمین بلافرق بینهما.

و دعوی انه لیس لذات المعلوم بالذات فی العلم الاجمالی واقع خارجی تنطبق علیه، فاذا علمنا بنجاسة احد الانائین، فذات النجاسة المتعلقة بالجامع لاتنطبق علی نجاسة هذا الاناء و لاعلی نجاسة ذاک الاناء، و الالزم کون العلم الاجمالی تفصیلیاً و هو کما تری، و النجاسة المرددة لیست فرداً ثالثاً حتی تنطبق علیه.

مدفوعة: بان مصداق المعلوم بالذات فی العلم الاجمالی هو احد الفردین فی الواقع و هو متعین فی علم الله و مردد بین هذا و ذاک عندنا، فاذن یکون المعلوم

بـالعرض فی العلم الاجمالی متعیناً فی الواقع و عنـدالله و مردداً بین فردین او افراد عنـدنا، مثلا النجاسـة عنـدنا فی المثال متعلقـة بالجامع الاـنتزاعی و هو عنوان احـدهما من جهـة جهلنـا بانها متعلقـة بهـذا الفرد او ذاک الفرد، و اما فی الواقع و علم الله فهی متعلقه بالفرد بحـده الفردی، و اما التردد فانما هو عنـدنا من جهـة جهلنا بالواقع، و علی الجملـة فاذا علم الانسان بوقوع قطرة من الـدم فی احـد هـذین الانائین، فبطبیعـة الحال کان وقوعها فی احـدهما المعین فی الواقع و علم الله ولکنه مجهول عنده، و لایدری انها وقعت فی هذا الاناء او ذاک، لا انه مجهول فی الواقع و عندالله.

و من هنـا یظهر ان مـا ذکره السـید الاسـتاذ (ره) من البرهان علی انه لاواقع موضوعی للمعلوم بالاجمال فی العلم الاجمالی، بتقریب انه لو کان له واقع موضوعی فی الخارج، فما هو فی الموارد التی لاتعین فیها للواقع ثبوتاً، کما اذا علم بنجاسـة احد الانائین بملاقاة الدم و کان فی الواقع کلاهما نجساً بالـدم، فعندئـذ ما هو واقع المعلوم بالاجمال فی مثل هـذا المثال، لان نسـبة المعلوم بالاجمال الی نجاسـة کل منهما نسـبة واحـدة، فلاـ یمکن القول بان ما هو مصـداق المعلوم بالاجمال نجاسـة هـذا الاناء دون ذاک الاناء او بالعلکس، لانه ترجیـح من غیر مرجح، حیث ان نسبته الی کل منهما علی حد سواء، و هذا دلیل علی انه لاواقع موضوعی للمعلوم بالاجمال فی العلم الاجمالی.

و وجه الظهور هو ان واقع النجاسة المعلومة بالاجمال متعین فی الواقع و علم الله و مردد عندنا بین نجاسة هذا الاناء او ذاک الاناء.

نتیجة البحث

الی هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتیجة و هی ان استخدام المفاهیم انما

هو من جهـة ان العلم سواء أكان حقيقياً ام تعبدياً لايتعلق بالواقع الخارجی مباشـرة، و انما تعلق بالمفاهيم فی افق الذهن، باعتبار ان العلم صفـة للنفس فلايتصور تعلقه الاـ بالمفاهيم فيها، و حيث ان الاثر مترتب علی الواقع دون المفاهيم الذهنيـة، فلامحالـة يكون اسـتخدامها للاشارة اليه، و لافرق فی ذلک بين ان يكون العلم اجمالياً او تفصـيلياً، اذ كما ان تعلق العلم التفصيلی بالمفهوم الذهنی انما هو بملاک انه ملحوظ مرآة الی الخارج و اشارة اليه، باعتبار ان الاثر مترتب عليه لاعلی المفهوم، كـذلک تعلق العلم الاجمالی بالجامع الانتزاعی انما هو بملاک انه اشارة الی الخارج و مرآة له لابملاک انه ملحوظ بنحو الموضوعية.

الاتجاه الثالث ما ذهب إليه المحقق العراقی قدّس سرّه

اشارة

الاتجاه الثالث: ما ذهب اليه المحقق العراقی (ره) من ان متعلق العلم الاجمالی الفرد المعين فی الواقع، و لافرق بينه و بين العلم التفصيلی فی المعلوم بـالعرض، فـانه فی كليهمـا معـاً الفرد المعين، و انما الفرق بينهما من ناحيـة نفس العلم، فان العلم التفصـيلی علم غير مشوب بالاجمال، و العلم الاجمالی علم مشوب بالاجمال، فالعلم التفصـيلی كالمرآة الصافيـة و العلم الاجمالی كالمرآة غير الصافية، و قد برهن ذلک بان متعلق العلم الاجمالی لو كان الجامع الانتزاعی، فلايمكن انطباقه علی الفرد بحده الفردی، و انما ينطبق علی الحيثية الجامعة بين فردين او افراد و هی الحيثية المنتزعة من الفرد بالغاء الخصوصية الفردية، فتكون هذه الحيثية جزء تحليلی للفرد، باعتبارانه ينحل الی الحيثية الجامعـة المشتركـة و الخصوصـية الفرديـة، و من الواضـح ان متعلق العلم الاجمالی لو كان الجامع، فهو انما ينطبق علی الحيثيـة الجامعة لاعلی الفرد بحده الفردی هذا.(1)

1- (1) . نهاية الافكار، ج 3: ص 47.

ما أورده علیه المحقق الأصفهانی قدّس سرّه

و قد اورد علیه المحقق الاصفهانی (ره) بتقریب ان العلم الاجمالی بالجامع ینحل الی علمین.

الاول: العلم بالجامع بما هو جامع:

الثانی: العلم بانه فی ضمن احد الفردین، و هذا العلم هو العلم الاجمالی المتعلق بالجامع المقید بکونه فی ضمن احدی الخصوصیّتین او الخصوصیات، فلذلک ینطبق علی الفرد بحدّه الفردی.(1)

المناقشة فی إیراد المحقق الأصفهانی قدّس سرّه

و یمکن المناقشة فیه، لان العلم الاجمالی لو کان العلم بالجامع المقید بکونه فی ضمن احد الفردین، فننقل الکلام الی خصوصیة التقیید هل هی تقیید بالفرد او الجامع؟ فان کان الاول، فلازمه تعلق العلم الاجمالی بالفرد من الاول و مباشرة، لا انه تعلق بالجامع المقید لکی ینحل الی علمین، علم بالجامع و علم بتقییده فی ضمن احد الفردین فی الواقع، و ان کان الثانی، فهو عین العلم بالجامع لا انه فی مقابله هذا.

تفصیل کلام المحقق العراقی و الرد علیه

ثم ان ما ذکره المحقق العراقی (ره) یرجع الی ثلاث نقاط:

الاولی: ان متعلق العلم الاجمالی الفرد بحده الفردی، و لافرق بینه و بین العلم التفصیلی من هذه الناحیة.

الثانیة: ان العلم التفصیلی یختلف عن العلم الاجمالی فی نفس العلم، فان الاول غیر مشوب بالاجمال بینما الثانی مشوب به.

الثالثة: ان متعلق العلم الاجمالی لایمکن ان یکون الجامع بحده الجامعی هذا. و للمناقشة فی جمیع هذه النقاط الثلاث مجال.

اما النقطة الاولی، فلانه ان اراد من تعلق العلم الاجمالی بالفرد بحده

1- (1) . نهایة الدرایة، ج 3: ص 83.

الفردی تعلقه به مباشرة، فیرد علیه ان مستحیل، لان العلم صفة قائمة بالنفس، فلا یعقل ان یتعلق بالواقع الخارجی کذلک.

و بکلمة اخری انه (ره) ان اراد بتعلق العلم بالفرد المعین تعلقه به فی الخارج مباشرة فهو غیر معقول، ضرورة ان الواقع الخارجی لایمکن ان یکون هو المعلوم بالذات فی العلم التفصیلی فضلا عن العلم الاجمالی لسببین:

الاول ان لازم ذلک عدم وقوع الخطأ فی العلم اصلا و انه دائماً مصیب للواقع، باعتبار ان الواقع هو المعلوم بالذات، و المفروض ان المعلوم بالـذات مقوم للعلم ذاتاً و بـدونه فلا علم، حیث ان العلم عین المعلوم بالذات و الاختلاف بینهما انما هو بالاعتبار کالایجاد و الوجود، فلو کان الواقع الخارجی هو المعلوم بالذات، لکان العلم دائماً مصیباً للواقع و هو کما تری.

الثانی ان العلم صفة نفسانیة فیستحیل تعلقه بالموجود الخارجی، و الالکان خارجیا و هذا خلف.

و ان اریدبه تعلقه بصورة الفرد المعین فی الذهن و هی المعلومة بالذات و الفرد الخارجی معلوم بالعرض.

فیرد علیه اولاـ انه خلاـف الوجـدان، لوضوح ان العلم الاجمالی لم یتعلق بصورة الفرد المعین فی افق الـذهن، و انما تعلق بصورة الجامع الانتزاعی، و هو عنوان احدهما او احدها، و اما صورة الفرد المعین، فلایکون موجودة فی الذهن.

و ثانیاً ان متعلق العلم الاجمالی لو کان صورة الفرد المعین، لکان العلم الاجمالی علماً تفصیلیاً و هو خلف.

و ان اریدبه تعلقه بصورة الفرد المبهم، فیرد علیه ان هذا هو معنی تعلق العلم

الاجمالی بالجامع المفهومی و هو صورة احـد الفردین او الافراد فی الخارج المبهمـة، فاذن لایرجع هـذا القول الی القول الاخر فی مقابل القول بتعلقه بالجامع الانتزاعی، بل هو هو فی الحقیقة و الاختلاف انما هو فی التعبیر.

واما النقطـة الثانیـة: فلان ما ذکره (ره) من ان العلم الاجمالی بنفسه یمتاز عن العلم التفصـیلی، حیث انه مشوب بالابهام دونه، لایرجع الی معنی محصـل، بداهـة انه لایعقـل دخول الابهـام و الاجمال فی حقیقـة العلم، کیف فان حقیقـة العلم الکشف و الوضوح و هی فی طرف النقیض مع الاجمال و الابهام، فلایتصور الابهام فی حقیقته و انما یتصور فی متعلقه بالعرض، و اما فی متعلقه بالـذات الذی هو عین العلم فلاـ و الاـ فهو لیس بعلم و هـذا خلف، فما ذکره (ره) من انه لااجمال و لاابهام فی المتعلق و انما الابهام و الاجمال فی نفس العلم غریب جداً.

واما النقطـة الثالثـة: فلاـن مـا ذکره (ره) من ان متعلق العلم الاجمالی لو کان الجامع الانتزاعی، فلا ینطبق علی الفرد بحـده الفردی، علی اساس ان حد الفرد غیر داخل فی متعلق العلم الاجمالی، و انما ینطبق علی الحیثیة الجامعة بین فردین او افراد، انمایتم فی الجامع الذاتی و نقصـد به المفهوم المنتزع من الجهـة الذاتیـة المشترکـة بین الاـفراد کمفهوم الانسـان و نحوه، فانه لاینطبق فی الخارج الا علی تلک الحیثیة الذاتیـة المشترکة بین افراده دون الفرد بحده الفردی، و لایتم ذلک فی الجامع العرضـی کمفهوم الفرد و مفهوم الشـخص و مفهوم الجزئی و نحوها، فان هذه المفاهیم، مفاهیم عرضـیة اخترعها العقل و اصـطنعها لاسـتخدامها کاشارة الی الخارج و لیست منتزعة من الجهة الذاتیة المشترکة، و من هنا تکون

نسبة الافراد اليها عرضية لاذاتية، و هذا بخلاف الجامع الذاتى، فان نسبة افراده اليه ذاتية.

و امـا الجامع الانتزاعى فيما نحن فيه و هو مفهوم احـد فردين او افراد، فهو مفهوم اختراعى بغرض اسـتخدامه للاشارة الى الواقع الخارجى و هو ينطبق على الفرد فى الخارج بحـده الفردى، غايـة الامر ان مطابقه فيه مردد بين هـذا الفرد او ذاک عندنا لا فى الواقع و علم الله، و النكتة فى ان الجامع الـذاتى لاينطبق على الفرد بحـده الفردى، و انما ينطبق على الجهـة الذاتيـة المشتركة، و الجامع العرضـى ينطبق عليه هى ان الجامع الـذاتى منتزع من الجهـة الذاتية المشتركة، و لهذا لاينطبق الا عليها، بينما الجامع العرضـى منتزع و مخترع من قبل العقل من الفرد بحده الفردى او الشخص كذلک، فلهذا ينطبق عليه لا على الجهة الجامعة.

و ان شـئت قلت: ان العقل حيث انتزع المفاهيم العرضـية و اخترعها من الفرد او الشـخص او الجزئى او غير ذلک، فبطبيعة الحال لاتنطبق الا على منشا انتزاعها و اختراعها، و هـذا بخلاف المفاهيم الذاتيـة، فانها منتزعـة من الجهة الذاتية المشتركة كالحيوانية و الناطقية التى جهة مشتركـة بين افراد الانسان، فلهذا لاتنطبق الا عليها، هذا هو الفارق بين المفاهيم الذاتية و المفاهيم العرضـية، و على هذا فحيث ان المعلوم بالاجمـال صورة احـد الفردين بحـده الفردى، فهو لاينطبق الا على احـد الفردين فى الخارج بحـده الفردى، و ما ذكره (ره) من ان المعلوم بالاجمـال لو كـان الجامع المفهومى، فهو لاينطبق الا على الجهـة الجامعـة بين الفردين او الافراد، مبنى على الخلط بين الجامع الـذاتى و الجامع العرضى، و ماذكره (ره) تام بالاضافة الى الجامع الذاتى دون الجامع العرضى، و حيث ان

الجامع فی المقام عرضی و هو عنوان احدهما او احدها، اصطنعه العقل و اخترعه من الفرد المردد عندنا لاواقعاً فلاینطبق الا علیه، هذا من ناحیة.

و من ناحیة اخری انه لایمکن ان یکون مراد المحقق العراقی (ره) من تعلق العلم الاجمالی بالفرد بحده الفردی الفرد المعین فی الخارج، فان تعلقه به کذلک غیر معقول، و الا لکان العلم الاجمالی تفصیلیاً، فاذن لامحالة یکون مراده منه تعلقه بصورة الفرد بحده الفردی المبهم، و هذا هو معنی تعلقه بالجامع الانتزاعی، و علیه فما ذکره (ره) یرجع فی الحقیقة الی القول بتعلق العلم الاجمالی بالجامع المفهومی و هو صورة احد الفردین او الافراد، الی هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتیجة و هی ان جمیع الاتجاهات فی المسألة ترجع الی اتجاه واحد و هو تعلق العلم الاجمالی بالجامع العنوانی الانتزاعی.

الجهة الثانیة: تنجیز العلم الإجمالی لحرمة المخالفة القطعیة

اشارة

اما الکلام فی الجهة الثانیة و هی تنجیز العلم الاجمالی لحرمة المخالفة القطعیة العملیة للعلم الاجمالی، فلا شبهة فی ان العلم الاجمالی بیان و یکون رافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بیان حقیقة و وجداناً، فلا یمکن التمسک بها بالنسبة الی الجامع، لان تعلق التکلیف به معلوم بالوجدان و لاموضوع لها بالنسبة الیه، فیکون العلم الاجمالی المتعلق بالجامع وارداً علیها و هذا لاکلام فیه، و انما الکلام فی تنجیز العلم الاجمالی بالنسبة الی کل واحد من اطرافه، باعتبار ان کل واحد منها لیس متعلقاً للعلم الاجمالی و انما هو متعلق للشک، غایة الامر ان منشأه العلم بالجامع الانتزاعی، و حینئذ فهل یمکن التمسک بالقاعدة فی کل طرف من اطرافه، باعتبار ان موضوعها و هو عدم البیان متحقق یه او لا؟

الجواب: اما علی القول بان العلم الاجمالی تامة امة للتنجیز، فلایتصور ان

تكون القاعـدة مانعة عنه، و الاّ لزم خلف فرض كونه علة تامة للتنجيز، و كذلک الحال فی الاصول المؤمنة، فانها لايعقل ان تكون مانعة عن تنجيزه، و الالزم خلف فرض كونه علة تامة له، هذا من ناحية.

و من ناحيـة اخرى، ان الاصل المؤمن اذا سـقط عن بعض اطراف العلم الاجمالی بسـبب او آخر مع بقاء العلم الاجمالی و عـدم انحلاله، فهو منجز للطرف الاخر و مانع عن جريان الاصل المؤمن فيه على هـذا القول و هو القول بالعلة التامة، ضـرورة انه لايتصور على هذا القول مانع و الالزم الخلف.

و لكن قـد تقـدم انه لااساس لهـذا القول، لان العلم التفصـيلی لايكون علة تامة للتنجيز فضـلاً عن العلم الاجمالی، فان تنجيزه معلق على عدم ترخيص الشارع فی ترک الطاعة و ليس مطلقاً لكی لايقبل الترخيص و سوف نشير اليه.

و امـا على القول بان العلم الاجمالی مقتضـی للتنجيز لا انه علـة تامـة له، فهل هو بنحو الاقتضاء مطلقاً حتى بالنسـبة الى حرمـة المخالفة القطعية العملية، او انه بنحو الاقتضاء بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية فحسب.

و الجواب: ان فيه قولين، المعروف و المشـهور بين المحققين من الاصوليين القول الثانی و هو ان العلم الاجمالی علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة القطعية العملية، و خالف فی ذلک المحقق الخراسانی (ره) و اختار القول الاول، مدعياً بان تنجيزه لها يكون بنحو الاقتضاء ايضاً.

اما القول الاول فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الاول ما ذكره مدرسـة المحقق النائينی (ره)، بتقريب انه لايمكن جعل الترخيص فی تمام اطراف العلم الاجمالی ثبوتاً، لانه ترخيص فی المخالفة القطعية

العملیـة و هو قبیح عقلاً، علی اساس ان الترخیص فیها ترخیص فی التعدی علی المولی و هتک حرمته و الظلم علیه و هو سـلب ذی الحق عن حقه، و من الواضـح ان حکم العقل بقبـح ذلک من القضایا الاولیـة الفطریـة، و هذا معنی ان العلم الاجمالی علة تامة لحرمة المخالفة القطعیة العملیة، أو فقل ان العلم الاجمالی علة تامة لتنجیز التکلیف المتعلق بالجامع العرضـی، و الترخیص فی اطرافه حیث انه یؤدی الی الترخیص فی الجامع، فلـذلک یکون قبیحاً عقلاً، فالنتیجة ان جعل الترخیص فی تمام اطراف العلم الاجمالی لجعل الترخیص فی مخالفة العلم التفصیلی.

و الجواب: ان العقل و ان کان یحکم بقبـح المخالفـة القطعیة العملیة، الا ان ذلک لیس بالذات بل من جهة ثبوت حق الطاعة للمولی علی العبـد فی المرتبـة السابقـة، و حیث ان هذه المخالفة تؤدی الی تفویت هذا الحق فیکون قبیحاً و مصداقاً للظلم، و نتیجة ذلک هی ان حکم العقل بقبـح المخالفـة القطعیـة العملیة لیس حکماً تنجیزیاً و مطلقاً، بل هو معلق علی عدم ورود الترخیص فیها من المولی نفسه، و اما اذا رخص المولی فی المخالفة المذکورة و اذن فیها، فلا تکون هذه المخالفة حینئذ مخالفة للمولی و معصیة له، بل هی موافقة لاذنه و قراره.

و بکلمـة انه لاشـبهة فی ان العلم الاجمالی لیس علـة تامـة للتنجیز بالنسـبة الی حرمـة المخالفـة القطعیة العملیة، لوضوح ان حکم العقل بحرمـة مخالفة المولی و قبحها و انها ظلم، لیس تنجیزیاً و مطلقاً، بل هو منوط و معلق علی ثبوت حق الطاعة للمولی فی المرتبة السابقة، و علی هذا فللمولی ان یجعل الترخیص فی تمام اطراف العلم الاجمالی اذا کانت مصلحة الترخیص فیه اقوی و اهم من مصلحة

المعلوم بالاجمـال فی الواقع، و هـذا الترخیص الظـاهری حیث انه من المولی یکشف عن انه رخص فی مخالفته و لـم یرد طاعته، و عنـدئذ فمخالفته لیست مخالفـة بل موافقة لجعله و قراره، و علیه فینتفی حکم العقل بالقبح بانتفاء موضوعه و هو حق الطاعة، لان ترخیصه یکشـف عن عدم ارادته هذا الحق و الا لـم یرخص فی ترکه، و بذلک یختلف العلم الاجمالی عن العلم التفصـیلی، فان موضوع الحکم الظاهری فی اطراف العلم الاجمالی محفوظ، فلا مانع من جعله اذا کانت فیه مصلحة اهم و اقوی من مصلحة الواقع، بینما لایکون موضوعه محفوظاً فی موارد العلم التفصیلی هذا من ناحیة.

و من ناحیة اخری هل العلم التفصیلی علة تامة لتنجیز حرمة المخالفة القطعیة العملیة او لا؟

و الجواب انه لایکون علـة تامـة له ایضاً، لوضوح ان حکم العقل بقبـح مخالفة المولی لایمکن ان یکون حکماً تنجیزیاً و مطلقاً بل لامحالة یکون معلقاً، لان حکم العقل بشی لایمکن ان یکون جزافاً و لغواً و بلانکتة تبرره، و النکتة التی تبرره فی المقام انما هو ثبوت الحق للمولی فی المرتبة السابقة و هو حق الطاعة، فاذن حکم العقل بقبح المخالفة و کونها معصـیة و ظلماً انما هو بملاک انها تفویت لحق المولی و هو حق الطاعـة، و علی هـذا فکمـا ان للمولی جعـل الترخیص الظاهری فی اطراف العلم الاجمالی اذا کانت هناک مصـلحة اقوی و اهم من مصـلحة الواقع، فکـذلک له جعل الترخیص الواقعی فی مخالفته اذا کانت هناک مصـلحة اقوی و اهم من مصـلحة الواقع، و الخلاصـة ان امکان جعل الترخیص من المولی فی موارد العلم الاجمالی و العلم التفصیلی ثبوتاً، دلیل قطعی علی ان

العلم لايكون علـة تامة للتنجيز و ان كان علماً تفصـيلياً، و الا فلا يمكن جعله، لاسـتحالة فرض وجود المانع عن تأثير العلة التامة، و الالزم الخلف.

و من هنا يظهر ان مدرسة المحقق النائينى (ره) قد ظنت ان جعل الترخيص الشرعى فى اطراف العلم الاجمالى ترخيص فى مخالفة المولى و عصيانه و هتک حرمته و تفويت حقه، فلهذا يحكم العقل بقبحه على اساس حكمه بقبح الظلم، و لكن هذا الظن مبنى على الغفلة عن ان الترخيص فى اطراف العلم الاجمالى كافة اذا كان من نفس المولى خاصة، كان كاشفاً عن ان المولى قد رخص فى مخالفته، و معنى هذا ان مخالفته هذه فى الواقع ليست مخالفة له بل هى موافقة لاذنه و ترخيصه فيها، و هذا يكشف عن ان المولى رفع اليدعن حقه و هو حق الطاعة لمصلحة اهم، فاذن ترک الطاعة انما هو باذن المولى و ترخيصه، و حيث ان الطاعة حقه، فله ان يرفع اليد عن حقه و يرخص فى تركه.

نتيجة البحث

الى هنا قد اسـتطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى ان العلم الاجمالى لايكون عله تامة لتنجيز حرمة المخالفة القطعية العملية، بل و كذلک العلم التفصيلى، فانه لايكون علة تامة له، لان حكم العقل بالتنجيز و قبح المخالفة، لايمكن ان يكون حكماً تنجيزياً بل هو تعليقى كمامر، هـذا بحسب مقام الثبوت، و اما فى مقام الاثبات، فلا يمكن اثباته باطلاق ادلـة الاصول العمليـة الشـرعية، بل هو بحاجة الى نص خاص، و تمام الكلام فى ذلک فى محله.

قد يقال كما قيل ان جعل الترخيص فى اطراف العلم الاجمالى و ان كان لامانع منه من ناحية حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية العملية و قبحها، الا ان هناک مانع اخر عن هذا الجعل، و هو وجود المضادة بين الحكم الظاهرى و

الحکم الواقعی، فلا یمکن اجتماعهما فی شـی واحد و لو احتمالاً، فاذا علمنا اجمالا بنجاسة احد الانائین، فحیث ان المعلوم بالاجمال هو عنوان احـدهما، فموضوع الحکم الظاهری غیر محفوظ فیه، و اما موضوعه فی کل واحد من الانائین بحده، فهو و ان کان محفوظاً للشک فی نجاسة کل واحد منهما بحده الشخصـی، الا انه لایمکن جعل الحکم الترخیصـی الظاهری فیه کالطهارة الظاهریة من جهة وجود المضادة بینه و بین الحکم الواقعی المحتمل وجوده فی کل منهما، فاذن احتمال اجتماع الضدین فی کل من الانائین موجود و هو مسـتحیل کالقطع به، لان اجتماع الضدین حیث انه محال، فاحتماله کالقطع به محال، فلذلک لایمکن جعل الترخیص الظاهری فی اطراف العلم الاجمالی، لمکان المضادة بینه و بین الحکم الواقعی المعلوم بالاجمال هذا.

و للمناقشـة فیه مجـال، و ذلـک لمـا ذکرناه موسـعاً فی مسـتهل بحث الظن فی الجمع بین الحکم الظاهری و الحکم الواقعی، و سوف یأتی الکلام فیه انشاءالله تعالی من ان الحکم الظاهری علی نوعین:

تنویع الحکم الظاهری

اشارة

النوع الاول الحکم الظاهری الطریقی

النوع الثانی الحکم الظاهری الترخیصی

امـا النوع الاول، فهو مجعول بغرض الحفاظ علی الاحکام الواقعیـة بمالها من المبادی و الملاکات، و لاشأن له فی مقابل الاحکام الواقعیة الالزامیة غیر تنجیزها عند الاصابة و التعذیر عنها عند الخطاء، لان اهتمام المولی بها و عدم الرضا بتفویتها حتی فی ظرف الشک و الجهل، یتطلب منه جعل الحکم الظاهری الطریقی فی طولها، و الهدف من وراء هذا الجعل الحفاظ علی تلک الاحکام و

مباديها تنجيزاً و ليس له شأن آخر غير ذلک، و لا مبدأ مستقل له وراء مبادى الاحكام الواقعية الالزامية، و لهذا لايترتب على مخالفته عقاب و لاعلى موافقته ثواب، باعتبار انه ليس حكماً شرعياً فى مقابل الحكم الواقعى، و ليس له مبادى فى مقابل مباديه، و الخلاصة ان منشأ جعل هذا الحكم الظاهرى الطريقى، هو اهتمام المولى بالحفاظ على مبادى الاحكام الواقعية الالزامية، و هذا الاهتمام يدعوه الى جعله فى طولها بغرض الحفاظ عليها كوجوب الاحتياط و الاستصحاب المثبت للاحكام الالزامية و كذلک الامارات المثبتة لها، و من الواضح انه لاتنافى بين هذا الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى لا فى مرحلة المبادى و لا فى مرحلة الامتثال و لا فى مرحلة الجعل.

عدم التنافى بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى

اما فى الاولى، فلما عرفت من انه لا مبدأ له فى مقابل مبادى الاحكام الواقعية الالزامية، بل مبدأه هو اهتمام المولى بالحفاظ على مبادى تلک الاحكام و يكون فى طول مباديها.

و اما فى الثانية، فلما مر من انه لايقتضى الامتثال فى مقابل اقتضاء الاحكام الواقعية الالزامية، بل بامتثالها انما هو بامتثالها، كما ان مخالفته انما هى بمخالفتها، فلا استقلال له فى مقابلها، و الالزم خلف فرض كونه طريقياً.

و اما فى الثالثة، فمضافاً الى انه لاتنافى و لاتضاد بين الاحكام الشرعية بما هى اعتبارات بقطع النظر عن مباديها و ملاكاتها فى الواقع، و مرحلة امتثالها ان هذا الحكم الظاهرى حكم طريقى فى طول الحكم الواقعى، فلا يجتمع معه فى شى واحد حتى يلزم اجتماع الضدين.

و اما النوع الثانى، و هو الحكم الظاهرى الترخيصى كاصالة البراءة

الشرعية و استصحاب عدم الوجوب او الحرمة و الامارات المتكفلة للاحكام الترخيصية، فهو مجعول بملاک التسهيل النوعی علی المکلف، و حيث ان المصحلة التسهيلية مصحلة نوعية، فهی تتقدم علی المصالح و الملاکات الشخصية، فلذلک لاتنافی بين الاحکام الظاهرية الترخيصية و الاحکام الواقعية الالزامية، لا فی مرحلة المبادی و لا فی مرحلة الامتثال.

عدم التنافی بين الحکم الظاهری الترخيصی و الحکم الواقعی الإلزامی

اما فی الاولی فلان المصلحة التسهيلية النوعية مترتبة علی الاحکام الظاهرية الترخيصية لا علی متعلقاتها، فبينما المصالح و المفاسد الشخصية المحتملة، مترتبة علی متعلقات الاحکام الواقعية الالزامية، فاذن لاتنافی بينهما فی مرحلة المبادی و الملاکات لعدم اجتماعهما فی شی واحد، ثم ان هذا التقديم ليس من باب التزاحم الحفظی، بان تکون هناک مزاحمة فی الحفظ بين ملاکات الاحکام الترخيصية الواقعية و ملاکات الاحکام الواقعية الالزامية فی مرحلة الالتباس و الاشتباه، فان الاولی تتطلب حفظها حتی فی هذه المرحلة بجعل حکم ظاهری ترخيصی علی طبقها، بينما الثانية تتطلب حفظها فی مقابل الاولی فی هذه المرحلة بجعل حکم ظاهری الزامی علی طبقها.

و بکلمة واضحة ان القول بوقوع التزاحم الحفظی بين ملاکات الاحکام الترخيصية الواقعية و ملاکات الاحکام الالزامية الواقعية، انما هو فی خصوص الاحکام الترخيصية الناشئة من الملاکات و المبادی الواقعية، و اما الاحکام الترخيصية التی هی ناشئة عن عدم المقتضی للاحکام اللالزامية فهی خارجة عن محل الکلام، اذ لاملاک لها حتی يقع التزاحم الحفظی فی مقام الاشتباه و الالتباس بينه و بين ملاک الحکم الواقعی.

ص:362

و يمكن نقـد هـذا القول اولا بانه لاطريق لنا الى ملاكات الاحكام الواقعيـة بقطع النظر عن ثبوتها و جعلها من قبل الشارع، و على هذا فاذا كـانت الاحكـام احكامـاً الزاميـة، فهى تكشف عن وجود مصالـح او مفاسـد ملزمـة فى متعلقاتها، و اما اذا كانت احكاماً ترخيصـية، فهى لاتكشف عن وجود مصالـح فى متعلقاتها، اذ كما يحتمل ذلک، يحتمل ان تكون ناشـئة عن عـدم ثبوت المقتضـى للاحكام الالزامية، هذا اضافـة الى ان المصـلحة اذا كانت بدرجـة الالزام، كانت منشاءً للوجوب، و اذا كانت دون هـذه الدرجـة، فان كانت محبوبـة، تكون منشاءً للاسـتحباب و الا فهى منشأ للاباحة، و عليه فمنشأ الاباحة فى الحقيقة عدم ثبوت المقتضـى للوجوب لاالمصـلحة الواقعية فى نفسـها، لان عدم كونها درجة الالزام بمثابة الجزء الاخير من العلة التامة للاباحة، هذا من ناحية.

و من ناحيـة اخرى، ان اباحـة الاشـياء اصـلية و ذاتيـة اى غير مجعولـة فى الشـريعة المقدسة، لان المجعول فيها انما هو الاحكام الشـرعية الالزاميـة التامـة كالوجوب و الحرمة و نحوهما، و الناقصة كالاسـتحباب و الكراهة و ما شاكلهما دون الاباحة، فان ثبوتها للاشـياء لاتتوقف على الجعل،

الى هنا قـد تبين انه ليس فى الشـريعة المقدسـة احكام ترخيصـية واقعيـة مجعولة ناشـئة من الملاكات و المبادى الواقعية لكى يقع التزاحم الحفظى بينها و بين ملاكات الاحكام الواقعية الالزامية فى موارد الاشتباه و الالتباس.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلک و تسليم ان فى الشريعة المقدسة احكاماً ترخيصية واقعية ناشئة عن المبادى و الملاكات الواقعية، الا ان تلک المبادى حيث انها غير لزومية، فلا تصلح ان تكون مبررة لتوسعة دائرة محركيتها حتى فى

موارد الاشـتباه و الالتباس و تقديمها على المبادى و الملاكات الملزمة فى هذه الموارد، لوضوح ان الملاكات غير اللزومية لاتكون محركة الى الفعل او الترک فى فرض العلم بها، فضـلاً عن كونها محركة فى موارد الاشـتباه و الالتباس، و اما ادلة الاحكام الظاهرية الترخيصية، فلا تدل على وجود ملاكات ترخيصـية اقتضائية فى الواقع تقتضى جعل الاحكام الظاهرية الترخيصية فى موارد الاشتباه و الالتباس على طبقها حفاظاً عليها و اهتماما بها حتى فى هذه الموارد، و انما تدل على ان جعل هذه الاحكام الظاهرية الترخيصية لايمكن ان يكون جزافاً و لغوا، بل لامحالـة يكون مبنياً على نكتة تبرر هذا الجعل، و من الظاهر ان تلک النكتة هى المصـلحة النوعية المترتبة على هذه الاحكام الظاهرية الترخيصـية، و هى المصـلحة التسـهيلية لاترجيـح الملاكات الترخيصـية الواقعيـة على الملاكات الالزاميـة الواقعيـة فى موارد الاشـتباه و الالتبـاس، و الخلاصـة ان الـدليل الترخيصـى الظـاهرى، لايـدل على ترجيـح الملاک الترخيصـى الواقعى على الملاک الالزامى فى مقام الالتباس و الاشـتباه حتى تكون المسالة من باب التزاحم الحفظى، بل الظاهر منه ان المبرر لجعل الترخيص الظاهرى هو ترتب المصـلحة النوعيـة عليه و هى مصـلحة التسـهيل بالنسـبة الى نوع المكلفين، فانها تدعو المولى الى جعل الاحكام الظاهرية الترخيصـية فى الشـبهات الحكمية و الموضوعية.

واما فى الثانيـة و هى مرحلـة الامتثال، فلا موضوع للمزاحمـة و المضادة بينهما اصـلاً، فان الواصل فى هـذه المرحلـة احدهما، اما الحكم الظاهرى الذى هو عذر للمكلف اذا صادف ترک الواقع، و لهذا يكون مفاد الترخيص الظاهرى التعذير، سواء اكان فى موارد الاصول العملية الشرعية المرخصة، ام كان فى

موارد الامارات الشـرعية المؤمنة، او الحكم الواقعى تنجيزاً فى مرحلة الظاهر، فانه مفاد اصالة الاحتياط الشرعية المؤمنة، او الحكم الواقعى تنجيزاً فى مرحلة الظاهر، فانه مفاد اصالة الاحتياط الشـرعية، و استصحاب المثبت للتكليف الالزامى، و الامارات الشرعية المثبتة للوجوب او الحرمـة او نحوهمـا، فـان المجعول فى هـذه الموارد الحكم الظـاهرى الالزامى الطريقى لاثبات الاحكام الواقعيـة تنجيزاً، نعم المزاحمة بينهما انما هى فى مرحلة المبادى، لان المصلحة التسهيلية النوعية تتطلب من المولى جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى موارد الاشتباه و الالتباس، و المصلحة او المفسدة الشخصية تتطلب من المولى جعل الحكم الظاهرى الالزامى الطريقى فى هذه الموارد، فالتزاحم بينهما انما هو فى مرحلـة الجعل، و عليه فاى منهما كانت اهم، كان جعل الشارع الحكم الظاهرى على طبقها، فالنتيجة ان عدم التزاحم و التضاد بينهما فى مرحلـة الامتثال، انما هو من جهة ان الواصل احدهما فقط و لايعقل وصول كليهما معا اى المنجز و المعذر بالنسـبة الى موضوع واحد، و على هذا فلا مانع من جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى اطراف العلم الاجمالى، لفرض عدم التنافى بينه و بين ا لحكم الواقعى المعلوم اجمالاً لا فى مرحلة المبادى و لا الامتثال،

اما فى الاولى فلما عرفت من ان الشارع جعل الحكم الظاهرى على طبق الاهم من الملاكات،

و اما فى الثانيـة فلان المولى اذا جعل الحكم الظاهرى الترخيصـى فى اطراف العلم الاجمالى، ادّى ذلک الى سـقوط العلم الاجمالى عن التنجيز بسقوط موضوعه، لان العلم الاجمالى انما يقتضى امتثال التكليف المعلوم بالاجمال اذا

اراد المولى امتثاله و لايرضى بتركه، و اما اذا جعل المولى الترخيص فى اطراف العلم الاجمالى جميعاً، فهو يكشف عن انه رفع اليد عن حقه و هو الطاعة و رخص فى تركه، و عندئذ يجوز للمكلف ان يعمل على طبق ترخيصه و يترک طاعته و لايحكم العقل حينئذ بالقبح، لان حكمه بالقبح مبنى على ثبوت حق الطاعة له فى المرتبة السابقة، و اما مع اذنه فى ترک طاعته و ترخيصه فيه، فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه.

و دعوى ان ملاک الحكم الواقعى المعلوم اجمالاً من المصلحة الملزمة او المفسدة كذلک قد تنجز بالعلم الاجمالى، و من الواضح ان تنجزه مانع عن جعل الترخيص الظاهرى فى تمام اطرافه، لاستلزامه تفويت المصلحة الملزمة او الوقوع فى المفسدة كذلک، و كلاهما قبيح بحكم العقل، فكذلک لايمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى اطرافه، و نتيجة ذلک هى ان العلم الاجمالى علة تامة للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية.

مدفوعة بما تقدم من ان حكم العقل بقبح مخالفة المولى انما هو من جهة انها معصية و تفويت لحقه و هو الطاعة، و اما اذا اذن المولى نفسه فى مخالفته و رخص فيها، فلا تكون مخالفته حينئذ معصية و تفويتاً لحقه، و ينتفى حكم العقل حينئذ بانتفاء موضوعه و هو ثبوت حق الطاعة للمولى فى المرتبة السابقة، و حكم العقل بقبح مخالفة التكليف المنجز انما هو بلحاظ تنجز ملاكه، و الا فالحكم بما هو اعتبار لا قيمة له، و تمام القيمة للملاک، 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 الطاعة للمولى.

ما ذکره المحقق العراقی قدّس سرّه من عدم الفرق بین العلم الإجمالی و العلم التفصیلی فی التنجیز

الوجه الثانی: ما ذکره المحقق العراقی (ره) من انه لافرق بین العلم الاجمالی و العلم التفصیلی فی التنجیز، فکما ان العلم التفصیلی ینجز التکلیف المعلوم تفصیلاً و علة تامة لتنجیزه، فکذلک العلم الاجمالی، فانه ینجز التکلیف المعلوم به و هو المتعلق بالجامع، لانه معلوم للمکلف تفصیلاً و واصلاً الیه کذلک، و اما خصوصیة کونه متعلقاً بهذا الفرد او ذاک الفرد فهی مجهولة و غیر واصلة الیه و لاتکون منجزة بالعلم، لان المنجز به انما هو التکلیف المتعلق بالجامع دون المتعلق بالفرد بحده الفردی لانه مشکوک، و علی هذا فلا یحکم العقل بقبح مخالفة التکلیف المتعلق بالفرد، باعتبارانه غیر و اصل الی المکلف، و موضوع حکم العقل بقبح المخالفة و المعصیة و بحسن الطاعة و الانقیاد انما هو التکلیف الواصل المنجز، و اما التکلیف المشکوک غیر الواصل فلا یکون موضوعاً لحکم العقل، و علی هذا الاساس فحیث ان العلم الاجمالی کالعلم التفصیلی بالنسبة الی التکلیف المتعلق بالجامع، فیکون علة تامة لتنجیزه کالعلم التفصیلی(1) هذا.

الجواب عن هذا الاستدلال

و الجواب عنه قد ظهر مما تقدم من ان حکم العقل بتنجیز العلم الاجمالی و قبح مخالفته لیس حکماً تنجیزیاً و مطلقاً، بل هو حکم تعلیقی معلق علی عدم اذن المولی فی المخالفة و الا ـ فیتنفی حکم العقل بانتفاء موضوعه، لان موضوع حکمه بالقبح ثبوت حق الطاعة للمولی مسبقاً، و علی هذا فاذا جعل المولی الترخیص الظاهری فی اطراف العلم الاجمالی، فمعناه انه رخص فی مخالفته و اذن فیها و هی مع الاذن لیست بمعصیة و لاتفویتاً لحقه و هو حق الطاعة بل هی موافقة لقراره، و لافرق من هذه الناحیة بین العلم الاجمالی و العلم التفصیلی، غایة الامر انه لایمکن جعل الترخیص الظاهری فی موارد العلم التفصیلی من ناحیة اخری و

1- (1) . نهایة الافکار ج 3: ص 46.

هی انه لاموضوع له، و الاّ فتنجیزه یکون بنحو الاقتضاء لا العلة التامة کالعلم الاجمالی.

الی هنا قد تبین انه لامانع ثبوتاً من جعل الحکم الظاهری الترخیصی فی تمام اطراف العلم الاجمالی، و معنی هذا ان تنجیز العلم الاجمالی لحرمة المخالفة القطعیة العملیة یکون بنحو الاقتضاء لابنحو العلة التامة، کما ان تنجیز العلم التفصیلی یکون کذلک، فان للمولی ان یاذن فی مخالفة العلم التفصیلی و یرخص فیها بسبب او آخر و لامانع من ذلک ثبوتاً، و به یرتفع حکم العقل بارتفاع موضوعه، هذا کله بحسب مقام الثبوت.

هل یمکن شمول أدلة الأحکام الظاهریة الترخیصیة لأطراف العلم الإجمالی إثبانا

اشارة

و اما فی مقام الاثبات، فهل یمکن شمول ادلة الاحکام الظاهریة الترخیصیة لاطراف العلم الاجمالی جمیعاً او لا؟

و الجواب ان الکلام یقع فی مقامین:

المقام الأول: فی شمول أدلة حجیة الأمارات

الاول فی شمول ادلة حجیة الامارات المتکفلة للأحکام الترخیصیة الظاهریة لتمام اطراف العلم الاجمالی.

المقام الثانی: فی شمول أدلة حجیة الأصول العملیة

الثانی فی شمول ادلة حجیة الاصول العملیة المؤمنة لتمام اطرافه.

اما الکلام فی المقام الاول، فلا شبهة فی انها لاتشمل اطراف العلم الاجمالی لاکلاً و لابعضاً، اما کلاً، فلان دلیل الحجیة لایشمل الامارتین المتعارضتین، فاذا علم المکلف اجمالاً بنجاسة احد الانائین الاسود او الابیض، ففی مثل ذلک اذا قامت البینة علی طهارة الاناء الاسود، فانها تدل علی طهارته بالمطابقة و علی نجاسة الاناء الابیض بالالتزام، و حینئذ فاذا قامت البینة علی طهارة الاناء الابیض ایضاً، فانها تدل علی طهارته بالمطابقة و علی نجاسة الاناء

الاسود بالالتزام، فاذن تقع المعارضة بين البينتين فلا يمكن شمول دليل الحجية لكلتيهما معاً، فلا محالة يسقط اطلاقه بالنسبة الى الامارات القائمة على اطراف العلم الاجمالى.

و اما بعضاً، فلان شمول دليل الحجية لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، لان نسبته الى الكل على حد سواء، و اما الفرد المردد، فلا وجود له فى الخارج حتى يكون مشمولاً لاطلاق دليل الحجية. و اما شموله لاحدهما بشرط عدم حجية الآخر او شموله لكل منهما بشرط عدم مطابقة الآخر للواقع او بشرط عدم الالتزام بالآخر، فسوف ياتى الكلام فى تحقيق هذه الفرضيات فى مبحث التعادل و الترجيح.

بيان مسلك مدرسة المحقق النائينى قدّس سرّه

واما الكلام فى المقام الثانى، فالمعروف و المشهور بين الاصوليين منهم مدرسة المحقق النائنى (ره) هو ان المانع عن شمول اطلاق ادلة حجية الاصول المؤمنة ثبوتى، حيث انه لايمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى تمام اطراف العلم الاجمالى، فاذن لامجال للبحث عن انها باطلاقها تشمل جميع اطراف العلم الاجمالى 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 لامانع من جعل الترخيص الظاهرى فى تمام اطراف العلم الاجمالى ثبوتاً، فهل هناک مانع عن شمول اطلاق ادلة حجية الاصول المؤمنة لجميع اطراف العلم الاجمالى فى مقام الاثبات، فيه قولان: فذهب السيد الاستاذ (ره) الى القول الثانى، و انه لامانع من الشمول فى هذا المقام، بتقريب ان ادلة حجية الاصول العملية الشرعية مطلقة و باطلاقها تشمل اطراف العلم

الاجمالی و لاقصور فی اطلاقها من هذه الناحیة، فالمانع عن الشمول ثبوتی لااثباتی هذا.

مناقشة لبعض الاتجاهات

و ذهب بعض المحققین الی القول الثانی، بتقریب ان اطلاق المطق انما یثبت ببرکة مقدمات الحکمة اذا کان عرفیاً، بمعنی ان العرف العام یفهم الاطلاق من المطلق اذا لم ینصب قرینة علی الخلاف، و اما اذا لم یکن عرفیاً و عقلائیاً، فلا ینعقد الاطلاق ببرکة المقدمات و المقام من هذا القبیل، فان اطلاق ادلة الاصول العملیة بالنسبة الی اطراف العلم الاجمالی جمیعاً لیس بعرفی، و ذلک لان المرتکز فی اذهان العرف و العقلاء هو عدم رفع الید عن الاغراض الالزامیة لمجرد ترددها بین اطراف محصورة، و هذا الارتکاز العرفی و العقلائی بمثابة قرینة لبیة متصلة مانعة عن انعقاد ظهور ادلة حجیة الاصول العملیة الشرعیة فی الاطلاق، و علیه فلاتجری مقدمات الحکمة.

و بکلمة ان جعل الحکم الظاهری الترخیصی فی تمام اطراف العلم الاجمالی و ان کان ممکناً عقلا، حیث لایلزم منه محذور عقلی، الا ان الارتکاز العرفی و العقلائی فی اذهان العامة علی عدم رفع الید عن الاحکام الالزامیة المعلومة بالاجمال بمجرد ترددها بین اطراف محصورة، یمنع عن ظهور ادلة الاصول العملیة فی الاطلاق للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالی فیختص بالشبهات البدویة، فالنتیجة ان القصور فی مقام الاثبات لا فی مقام الثبوت علی عکس ما افاده السید الاستاذ (ره).

و لنا تعلیق علی ذلک، فان ما ذکره (ره) من الارتکاز العرفی و العقلائی علی عدم رفع الید عن الاغراض الالزامیة بمجرد ترددها بین اطراف محصورة،

لایمکن المساعدة علیه.

اما اولا، فلان اصل ثبوت هذا الارتکاز لدی العرف و العقلاء محل کلام، إذ یختلف ذلک باختلاف الموارد حتی عند العقلاء، فان مصلحة الترخیص قد تکون اهم عندهم من مصلحة الالزام و قدیکون الامر بالعکس، و اما عند الشارع فقد تقدم انه لامانع ثبوتاً من جعل الحکم الظاهری الترخیصی فی تمام اطراف العلم الاجمالی، لان هذا الجعل یکشف عن ان مصلحة الترخیص اهم من مصلحة الواقع، و علی هذا فلا منشأ لهذا الارتکاز العرفی و العقلائی، اذ رفع الید عن الغرض اللزومی اذا کان من جهة اهمیة مصلحة الترخیص فلامانع منه، و اما اذا لم تکن هناک مصلحة او کانت و لکن مصلحة الحکم اللزومی اهم منها، فلایجوز رفع الید عنه، فاذن عدم رفع الید عن الغرض اللزومی المردد بین اطراف محصورة لمصلحة الترخیص فیها لیس امراً مرتکزاً فی اذهان العرف و العقلاء، بل ان ذلک یختلف باختلاف الموارد، و علیه فلامانع فی المقام من جریان مقدمات الحکمة لاثبات ظهور ادلة الاصول العملیة الشرعیة فی الاطلاق.

وثانیاً، مع الاغماض عن ذلک و تسلیم ان هذا الارتکاز موجود عند العرف و العقلاء، الا ان من الواضح انه لیس بدرجة یکون ثابتاً فی اعماق نفوس الانسان بحیث یصلح ان یکون قرینة لبیة متصلة مانعة عن جریان مقدمات الحکمة، بان لاینعقد لها الظهور الا فی الخاص و هو الشبهات البدویة، ضرورة ان هذا الارتکاز لیس بهذه الدرجة و الا فکیف یمکن غفلة المحققین من الاصولیین عن ذلک، فاذن لااثر لمثل هذا الارتکاز و لایمنع عن انعقاد ظهور المطلق فی الاطلاق ببرکة مقدمات الحکمة.

و لكن مع هـذا فالاـظهر عـدم الاطلاـق لهـا لأطراف العلم الاجمالى، و ذلک لان شـمولها لها انما هو بالاطلاق و مقـدمات الحكمـة، و الاطلاق لايكشف عن ان مصـلحة الترخيص الظاهرى اهم من مصـلحة الواقع الالزاميـة حتى يكشف عن ان المولى قـد اذن فى مخالفته و هى مخالفـة الواقع و رخص فيهـا، و الخلاصـة ان اطلاـق ادلـة الاصول العمليـة حيث انه لايـدل على ان المولى قـد اذن فى مخالفته حتى لاتكون معصـية و تفويتاً لحقه و هو حق الطاعـة، فلذلک لايكون لها اطلاق، باعتبار ان اطلاقها اذا لم يدل على ترخيص المولى فى تفويت حقه و هو حق الطاعة، فلا محالة يكون مفاده الترخيص فى معصية المولى و هو قبيح بحكم العقل و مصداق للظلم، و هذا يصلح ان يكون مانعاً عن اطلاقها بمقـدمات الحكمـة و موجباً لاختصاصـها بغير الشـبهات المقرونـة بالعلم الاجمالى، و الخلاصة ان اطلاق ادلة الاصول العمليـة لو كان كاشـفاً عن ان المولى قـد رفع اليـد عن حقه و هو حق الطاعة و رخص فى تركه بسـبب او آخر، فلابد حينئذ من الاخذ به، و لكن حيث انه لاـيكون كاشـفا عن ذلـک فلاـ اطلاق لها، و من هنا لو كان دليل حجيـة الاصل العملى مختصاً بموارد العلم الاجمالى، فلا مناص من الالتزام بانه كاشف عن ان المولى قـد اذن فى مخالفته و رخص فيها، فلاتكون حينئـذ مخالفته مخالفـة و معصـية، بل هى موافقة لقراره و ترخيصه و الاـلزم كونه لغواً و بلاـ مورد، و هـذه النكتـة حيث انه لاـتتوفر فى جـانب الاطلاق، فلا يكون كاشـفاً عن ذلک فبالنتيجة لااطلاق، الى هنا قدتبين امور:

الاول: ان العلم الاجمالى بالحكم الالزامى لايكون علـة تامـة لتنجيز حكم العقل بقبـح المخالفـة القطعيـة العملية، لما تقدم من ان حكم العقل بقبح المعصية ليس

حکماً تنجیزیاً و مطلقاً، بل هو معلق علی عـدم ترخیص المولی فی مخالفته، و الا فلا یحکم العقل بانها معصـیة و تفویت لحقه و هو حق الطاعة، و ینتفی حینئذ بانتفاء موضوعه و المعلق علیه.

الثانی: ان المشـهور بین المحققین من الاصولیین ان العلم الاجمالی علـة تامة للتنجیز بالنسـبة الی حرمة المخالفة القطعیة العملیة، و علیه فلاـ یمکـن جعـل الحکـم الظـاهری الترخیصـی فی جمیـع اطرافه، و لکن قدتقـدم ان ذلـک منهم مبنی علی ان جعـل الحکم الظـاهری الترخیصـی مناف لحکم العقل مباشـرة، و قدعرفت ان هذا المبنی منهم غیر صـحیح، فان حکم العقل بقبح المعصیة و حسن الطاعة معلق علی ثبوت حق الطاعة للمولی فی المرتبة السابقة و عدم جعل الترخیص منه فی ترکها و الافهو ینتفی بانتفاء موضوعه.

الثالث: ان ادلة الاصول العملیة لاتدل باطلاقها علی ترخیص المولی فی مخالفته و اذنه فیها، فلذلک لااطلاق لها من هذه الناحیة کمامر.

الرابع: ان ما ذکره السـید الاسـتاذ (ره) من ان ادلـة الاصول العملیـة الشـرعیة مطلقة و باطلاقها تشـمل اطراف العلم الاجمالی جمیعاً لولا المانع الثبوتی و هو لزوم المخالفـة القطعیـة العملیة(1) ، لایمکن المساعـدة علیه لما تقـدم من عـدم المانع الثبوتی عن شـمولها و المانع اثبانی.

کلام المحقق الخراسانی قدّس سرّه فی عدم علیة العلم الإجمالی للتنجیز

اشارة

بقی الکلام فیما ذکره المحقق الخراسانی (ره) من ان العلم الاجمالی لایکون علـة تامـة للتنجیز حتی بالنسـبة الی حرمـة المخالفة القطعیة العملیة بل هو مقتضی له، و قد افاد فی وجه ذلک امرین:

الاول ان موضوع الحکم الظاهری محفوظ فی جمیع اطراف العلم الاجمالی،

1- (1) . مصباح الاصول، ج 2: ص 70.

فلذلک لامانع من جعله فیها،

الثانی ان التکلیف المعلوم بالاجمال حیث انه غیر منکشف تمام الانکشاف، فلایکون فعلیاً من جمیع الجهات، فاذالم یکن فعلیاً کذلک لم تکن بینه و بین الحکم الظاهری مضادة، لان المضادة انما تکون بین شیئین متسانخین فی القوة و الفعل، و اما اذا کان احدهما فعلیاً من تمام الجهات و الآخر غیر فعلی کذلک فلامضادة بینهما، و علی هذا فحیث ان کلا الامرین متوفر فی موارد العلم الاجمالی، فلامانع من جعل الحکم الظاهری الترخیصی فیها، بل هو واقع فی الخارج، لامجرد انه ممکن کما فی الشبهات غیر المحصورة، فان الحکم الظاهری الترخیصی مجعول فیها، فلو کانت مضادة بینه و بین الحکم الواقعی، لم یمکن جعله لاستحالة اجتماع الضدین فضلا عن وقوعه فی الخارج، بل لایمکن جعله فی الشبهات البدویة ایضاً، لان احتمال اجتماع الضدین کالقطع به مستحیل، للقطع باستحالة اجتماعهما، و القطع بالاستحالة لایمکن احتمال اجتماعهما فی شئ واحد، فاذن جعل الحکم الظاهری فی الشبهات غیر المحصورة و فی الشبهات البدویة، دلیل قطعی علی انه لامضادة بینهما، بملاک ان الحکم الظاهری الترخیصی فعلی من جمیع الجهات و الحکم الواقعی لیس بفعلی کذلک، و المضادة انما هی بین الحکمین الفعلیین من جمیع الجهات هذا.(1) و ذکر (ره) فی مورد آخر ما حاصله ان التکلیف الواقعی سواء اکان مشکوکاً ام معلوماً بالاجمال، فان کان فعلیاً من جمیع الجهات، یستحیل جعل الحکم الظاهری الترخیصی علی خلافه للتضاد بینهما، و لافرق فی محذوره بین القطع باجتماع الضدین او احتمال اجتماعهما، لانه کالقطع به محال، و ان لم یکن

1- (1) . کفایة الاصول: ص 272.

فعلياً من تمام الجهات، فلامانع من جعله على خلافه و لايلزم محذور اجتماع الضدين(1) ، و لكن للمناقشة فيه مجالا واسعاً من وجوه:

مناقشة كلام محقق خراسانى ففيه وجوه

الوجه الأول: ان ما ذكره (ره) من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف

الاـول: ان مـا ذكره (ره) من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف، فلايكون بفعلى من جميع الجهات، فان اراد به ان العلم التفصيلى بالحكم فى مرحلة الجعل مأخوذ فى موضوع نفسه فى مرحلة المجعول و هى مرحلة فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج، فقد تقدم ان ذلک و ان كان ممكناً ثبوتاً، الا انه فى مقام الاثبات بحاجة الى دليل، و لا دليل على ان العلم التفصـيلى بالاحكام الشرعية فى مرحلة الجعل مأخوذ فى موضوع نفسها فى مرتبة المجعول، هذا اضافة الى انه لو كان مأخوذاً فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسها فى مرتبـة المجعول، كـان لاـزمه ان لايكون بفعلى اصـلا لا انه فعلى من بعض الجهات لامن تمام الجهات، و ايضاً ان ذلک ينافى ما ذكره (ره) فى مورد آخر من ان الحكم الواقعى قديكون فعلياً فى موارد الشک و العلم الاجمالى و العلم التفصيلى، فاذا كان فعلياً فيها، فلا يمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصـى على خلافه للتضاد بينهما، معللا بان احتمال اجتماع الضدين كالقطع به مسـتحيل، و قد لايكون بفعلى فى تمام هذه الموارد حتى فى موارد العلم التفصيلى، و عندئذ فلامانع من جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فيها لعدم المضادة بين الحكم الظاهرى الفعلى من تمام الجهات و الحكم الواقعى الذى لايكون فعلياً.

و ان اراد به ان عـدم فعليـة الحكم الواقعى من تمـام الجهـات فى موارد العلم الاجمـالى ليس من جهـة ان العلم التفصـيلى به مـأخوذ فى موضوعه بل من جهة اخرى.

1- (1) . نفس المصدر: ص 273.

فیرد علیه ان العلم التفصیلی لولم یکن ماخوذاً فی الموضوع فی مقام الجعل، کانت فعلیته منوطة بفعلیة موضوعه فی الخارج، فاذا تحقق موضوعه فیه، صار حکمه فعلیاً من تمام الجهات سواء اکان المکلف عالماً به تفصیلا او اجمالا ام جاهلا به، و علی هذا فان کان موضوع الحکم الواقعی متحققاً فی موارد العلم الجمالی، کان الحکم فعلیاً من جمیع الجهات لا من بعض الجهات.

و اما الجهة الاخری، فان کانت دخلیة فی الموضوع بان تکون قیداً له، فمعناه ان الموضوع لم یوجد بتمام قیوده، و حینئذ فلایکون الحکم فعلیاً اصلا، فاذا وجد الموضوع بتمام قیوده، صار الحکم فعلیاً من کل الجهات، و اما اذا وجد ببعض قیوده دون بعضها الاخر فلا اثر له،

و دعوی ان الموضوع اذا وجد ببعض قیوده دون الجمیع، فالحکم فعلی بالنسبة الی ذلک القید دون جمیع القیود، مدفوعة بان فعلیة الحکم من کل الجهات منوطة بفعلیة موضوعه بکل قیوده، و اما وجوده ببعض قیوده دون الجمیع، فلا اثر له و لایوجب فعلیة الحکم من بعض الجهات، ضرورة ان الحکم اما فعلی او غیر فعلی و لاثالث لهما، و القید الاخیر للموضوع بمثابة العلة التامة لفعلیة الحکم.

و ان شئت قلت ان فعلیة الحکم معلولة لفعلیة موضوعه فی الخارج، و لامعنی للقول بان المعلول فعلی من بعض الجهات دون تمام الجهات، ضرورة ان المعلول یوجد بوجود علته فی الخارج، و المفروض ان علته موجودة بوجود واحد فی الخارج و لامعنی لوجودها من بعض الجهات دون جمیع الجهات، لان المعلول مترتب علی وجودها لا علی وجود جزئها اوقیدها، و الا لزم خلف فرض کونه

جزء العلة لاتمامها، فما ذكره (ره) من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه مشوب بالجهل، فلايكون فعلياً من جميع الجهات، لايرجع 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 مضادة بينهما، فلايمكن المساعدة عليه، اما الشق الاول فقد ذكرنا انه لاتضاد و لاتنافى بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى بكلانوعيه، هما الحكم الظاهرى الطريقى و الحكم الظاهرى الترخيصى.

اما الأول فقد تقدم انه مجعول بنحو الطريقية الى الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات و المبادى فى الواقع و يكون فى طولها، و لاملاك له غير ملاكات الاحكام الشرعية الواقعية، و لا شأن له ما عدا تنجيز الواقع عند الاصابة و التعذير لدى الخطاء، و لهذا لاتتصور المضادة بينه و بين الاحكام الواقعية، لانه ليس حكماً مجعولا فى مقابلها و عرضها و ناشئاً عن ملاك غير ملاكاتها، بل هو طريق الى الحفاظ عليها بما لها من ملاكاتها الواقعية و مباديها، فلايعقل ان يكون فى عرضها و منافياً و مضاداً لها، و لهذا لايتصور 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 الظاهرية الترخيصية ناشئة عن المبادى و الملاكات المترتبة عليها و هى المصلحة التسهيلية النوعية لا انها قائمة فى متعلقاتها، بينما المبادى و الملاكات للاحكام الواقعية قائمة بمتعلقاتها، و لهذا لاتنافى بينهما فى مرحلة المبادى و الملاكات.

و اما فی مرحلـة الامتثال، فلان الاحکام الظاهریة الترخیصـیة الناشـئة من الملاکات و المبادی النوعیة المترتبة علیها، تتقدم علی الاحکام الواقعیة بمالها من الملاکات الشخصـیة و مانعة عن وصولها و تنجیزها، فلهذا لاتتطلب الامتثال حتی تنافی الاحکام الظاهریة الترخیصـیة، باعتبار انها تتطلب عدم وجوب امتثالها، و اما فی مرحلة الجعل و الاعتبار، فلاتنافی بین جعل الترخیص الظاهری بما هو اعتبار و بین جعل الحکم الواقعی کذلک، مثلا لاتنافی و لامضادة بین الترخیص الظاهری المجعول لشرب التتن مثلا بما هو اعتبار و بین حرمته فی الواقع بما هی اعتبـار، لاـن المضـادة انمـا هی بین الموجودات التکوینیـة الواقعیـة فی الخـارج، و اما الامور الاعتباریـة التی لاواقع موضوعی لها فی الخارج، فلا تتصور المضادة بینها.

و اما الشق الثانی من کلامه (ره) و هو ان الحکم الواقعی المعلوم بالاجمال لیس بفعلی من جمیع الجهات، مثلا وجوب الصلاة فعلی علی المکلف من جهة بلوغه و عقله و قدرته، و لیس بفعلی من جهة عدم دخول وقتها.

فیرد علیه ان فعلیـة الحکم بمعنی فعلیـة فاعلیته و محرکیته مرتبطـة بفعلیـة موضوعه فی الخارج بکافـة قیوده الماخوذة فیه فی مقام الجعل، و لاقیمة لفعلیة بعض قیوده دون تمامها، و فعلیة کل جزء الموضوع اوقیده انما یکون لها دخل فی فعلیة الحکم فی ضـمن فعلیة سائر اجزائه و قیوده لامطلقاً، و الالزم خلف فرض انه قیـد الموضوع او جزؤه، اذ معنی انه قید الموضوع او جزؤه ان تأثیره انما هو فی ضـمن تأثیر الموضوع بتمام قیوده و اجزائه، فیکون تأثیره ضمنیاً لامستقلا، ففرض الاستقلال خلف. و علی هذا فتأثیر کل من البلوغ او العقل او القدرة او

دخـول الوقت فی فعلیـة وجوب الصـلاة، انمـا هو فی ضـمن تـأثیر المجموع فیهـا لامسـتقلا، و الاـلزم خلف فرض کونه جزء الموضوع، و الخلاصة ان تأثیر کل منها انما هو مرتبط بتأثیر الاخر، فلا یمکن ان یکون مستقلا.

و ان اراد به الحکم الاقتضائی ای الحکم فی مرتبـة الاقتضاء و هی مرتبـة المبادی و الملاکات، بـدعوی ان الحکم موجود فی هـذه المرتبة بالوجود الاقتضائی.

فیرد علیه اولا، انه لاحکم فی هذه المرتبة، فان الموجود فیها المصـلحة و المفسدة و الارادة و الکراهة و الحب و البغض، و مبادی الاحکام و ان کانت حقیقة الحکم و روحه، الا انها لیست حکما بالمعنی المجعول فی الشریعة المقدسة.

و دعوی انه موجود بالوجود الاقتضائی فی مرتبـة المبادی و الملاکات کالمعلول التکوینی، فانه موجود بالوجود الاقتضائی فی مرتبـة وجود المقتضی.

مدفوعة بان الحکم امر اعتباری صادر من المولی مباشرة و لاوجود له الا الوجود الاعتباری، فلایکون معلولا للمبادی و الملاکات فی عالم الاعتبـار و الجعل، و لایعقل ان یکون معلولا لها، و الالزم خلف فرض کونه فعلا اختیاریاً للمولی مباشـرة من جهـة و کونه امراً اعتباریاً من جهـة اخری، باعتبـار ان المبادی من الامور التکوینیـة، و مقتضـی قانون مبـدأ السـنخیة بین العلـة و المعلول، ان العلـة اذا کانت تکوینیـة، فالمعلول ایضاً تکوینی و هو کما تری، نعم ان المبادی و الملاکات مبررة للجعل وداعیة الیه، علی اساس ان الجعل من المولی لایمکن ان یکون جزافاً و بلامبرر، فالنتیجة ان قیاس الحکم الشرعی بالنسبة الی المبادی و ملاکاته بالمعلول التکوینی بالنسبة الی علته التکوینیة، قیاس مع الفارق.

و ثانیاً انه (ره) قد جعل الحکم الفعلی من بعض الجهات فی مقابل الحکم الاقتضائی فی غیر مورد، تحصل مما ذکرناه ان الحکم الفعلی من بعض الجهات دون الجمیع لایرجع الی معنی محصل.

الوجه الثالث: ان الحکم الواقعی فی موارد العلم الاجمالی اذا لم یکن فعلیاً من جمیع الجهات

الثالث: ان الحکم الواقعی فی موارد العلم الاجمالی اذا لم یکن فعلیاً من جمیع الجهات، فلامحالة اما ان یکون المراد منه الحکم الانشائی او الحکم الاقتضائی، و علی کلا التقدیرین فهو غیر قابل للتنجیز حتی اذا کان متعلقاً للعلم التفصیلی، لوضوح انه لاأثر للعلم التفصیلی بالحکم الانشائی، کما اذا علم بوجوب الحج فی الشریعة المقدسة علی المستطیع و هو غیر مستطیع، فانه لااثر لهذا العلم بالنسبة الیه.

و بکلمة ان تنجیز العلم للحکم منوط باتصاف الحکم بوصفین: الاول ان یکون مولویاً، و الثانی ان یکون فعلیاً بفعلیة موضوعه فی الخارج، فاذا کان الحکم متصفاً بهذین الوصفین تنجز بالعلم، و اما اذا لم یکن متصفاً بهما، سواء اکان متصفاً باحدهما ام لا، فلایکون قابلا للتنجیز، و ان قلنا بان العلم الاجمالی علة تامة للتنجیز، بل هو غیر قابل للتنجیز بالعلم التفصیلی فضلا عن الاجمالی، و علی هذا فما ذکره المحقق الخراسانی من ان تنجیز العلم الاجمالی للتکلیف المعلوم بالاجمال انما یکون بنحو الاقتضاء لاالعلة التامة لایرجع الی معنی معقول، لان التکلیف المعلوم بالاجمال اذا لم یکن فعلیاً من جمیع الجهات، فلا یقبل التنجز، و علیه فلا یکون العلم الاجمالی منجزاً له اصلا حتی یقال ان تنجیزه هل یکون بنحو الاقتضاء او العلة التامة، اذ لابد اولا من افتراض ان التکلیف قابل للتنجیز، و بعد ذلک نبحث عن ان تنجیز العلم الاجمالی هل یکون

بنحو الاقتضاء او العلة التامة، و اما اذا لم يكن التكليف قابلا 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 الاجمالى منجزاً له بنحو العلة التامة، على اساس استحالة جعل الحكم الظاهرى 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، فلايقبل التنجز و ان كان متعلقاً للعلم التفصيلى فضلا عن العلم الاجمالى، و ان كان فعلياً من جميع الجهات، كان العلم الاجمالى منجزاً له، فان كان بنحو العلة التامة، استحال جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى اطرافه مطلقاً اى كلا و بعضاً، و ان كان بنحو الاقتضاء، امكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى تمام اطرافه، و حيث انه يرى استحالة الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى فى شى واحد لمكان المضادة بينهما، فلابد له من القول بان العلم الاجمالى علة تامة للتنجيز، فاذن لايكون (ره) من القائلين بتنجيز العلم الاجمالى بنحو الاقتضاء، بل هو من القائلين بتنجيز بنحو العلة التامة كما هو المشهور بين الاصوليين.

الى هنا قدتبين ان المستفاد من مجموع كلمات المحقق الخراسانى (ره) انه من القائلين بان العلم الاجمالى اذا تعلق بتكليف فعلى من جميع الجهات يكون علة تامة للتنجيز، هذا تمام الكلام فى تنجيز العلم الاجمالى بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية.

الجهة الثالثة: فی وجوب الموافقه القطعية العملية و نتكلم فيه فی مقامين:

اشارة

الاول فی تنجيز العلم الاجمالی لوجوب الموافقة القطعية العملية للتكليف المعلوم بالاجمال،

الثانی فی ان تنجيزه له هل يكون بنحو الاقتضاء او العلة التامة؟

المقام الأول: فی تنجيز العلم الإجمالی لوجوب الموافقة القطعية

اشارة

اما الكلام فی المقام الاول، فيوجد هنا مسلكان: المسلک الاول ان العلم الاجمالی اذا كان فی الشبهات الحكمية، فلايقتضی وجوب الموافقة القطعية العملية، و اما اذا كان فی الشبهات الموضوعية، فيقتضی وجوبها.

المسلک الثانی ان العلم الاجمالی لايقتضی وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، بل يتوقف تنجيزه علی تعارض الاصول المؤمنة فی اطرافه و سقوطها من جهة المعارضة.

بيان المسلک الأول

و هو ان العلم الاجمالی اذا كان فی الشبهات الحكمية، فلايقتضی وجوب الموافقة القطعية العملية، و اما اذا كان فی الشبهات الموضوعية، فيقتضی وجوبها.

اما المسلک الاول، فلان العلم الجمالی اذا كان فی الشبهات الحكمية، لاينجز الا التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعی، باعتبار انه معلوم للمكلف و واصل اليه و خارج عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، باعتبار ان البيان تام بالنسبة اليه، و اما انطباقه علی كل من الفردين او الافراد، حيث انه مشكوک فيه و غير معلوم، فيكون مورداً للقاعدة لعدم تمامية البيان بالنسبة اليه، مثلا اذا علم المكلف اجمالا فی يوم الجمعة بوجوب احدی الصلاتين عليه اما صلاة الظهر او الجمعة، ففی مثل ذلک يكون المعلوم للمكلف وجوب الجامع الانتزاعی و هو عنوان احدی الصلاتين و انه خارج عن موضوع القاعدة وجداناً، و اما وجوب كل من صلاة الجمعة باسمها الخاص و عنوانها المخصوص و صلاة الظهر كذلک، فهو مشكوک فيكون مورداً للقاعدة.

فالنتيجة ان اضافة الوجوب الى الجامع معلومة للمكلف، فلا تكون مشمولة لقاعدة التامين، و اما اضافته الى كل من الصلاتين بحدها الخاص و اسمها المخصوص، فهى مجهولة و تكون مورداً للقاعدة، و من الواضح ان وجوب الجامع لايقتضى الا الاتيان به عقلا و ايجاده فى الخارج، و المفروض انه يوجد فيه بايجاد احد فرديه او افراده و لايتوقف وجوده على ايجاد الجميع، و عليه فلايقتضى العلم الاجمالى فى الشبهات الحكمية وجوب الموافقة القطعية العملية و انما يقتضى وجوب الموافقة الاحتمالية فحسب، و اما اذا كان العلم الاجمالى فى الشبهات الموضوعية، كما اذا علم المكلف بوجوب اكرام العالم و تردد العالم بين زيد و عمرو، ففى مثل ذلک 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 الذمة، و من الطبيعى انه لايحصل الا باكرام كلا الفردين معا، اذ لو اكرم احدهما دون الاخر، لم يحصل له اليقين بالفراغ، و من الواضح ان العقل يحكم بان الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى، هذا هو الفرق بين الشبهات الحكمية و الشبهات الموضوعية هذا.

المناقشة فيه

وللمناقشة فى هذا المسلک مجال واسع،

اما اولا فلان ذلک انمايتم فى الشبهات الحكمية اذا كان الواجب فيها الجامع بحده الجامعى بدون تقييده بقيد خاص كالصلاة مثلا، فان الواجب هو طبيعى الصلاة الجامع بين افرادة و لايسرى الامر منه اليها، و فى مثل ذلک يكتفى بالاتيان بفرد منه فى الخارج لانه يوجد بايجاده فيه، و اما اذا كان الواجب الجامع المقيّد بقيد خاص و هو قيد احدهما المردد بين قيدين متباينين فى الخارج،

فلايتم، كما اذا علم المسافر بوجوب الصلاة المرددة بين القصر و التمام، بمعنى انه لايدرى ان الواجب عليه فى هذه الحالة القصر او التمام، كما اذا سافر اربعة فراسخ و لم يرجع فى نفس اليوم الى بلده و اراد البقاء الى مادون العشرة، فان فى هذه الحالة خلاف بين الفقهاء، فذهب بعضهم الى ان وظيفته القصر، و ذهب بعض آخر الى ان وظيفته التمام، فاذا لم يحصل له القناعة لابالقول الاول و لابالقول الثانى، فبطبعية الحال يعلم اجمالا بوجوب احدى الصلاتين عليه اما القصر او التمام، و فى مثل ذلک لايحصل له اليقين بفراغ الذمة من الصلاة الواجبة المقيدة بقيد مردد بين قيدين متباينين الاّ بالاتيان بكلتا الصلاتين معاً، و اما اذا اتى بالصلاة قصراً، فلايحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب عليه هو الصلاة المقيدة بالتمام مع ان هذه الشبهة شبهة حكمية، و كذلک الحال اذا علم اجمالا بوجوب احد الصلاتين فى يوم الجمعة.

فالنتيجة انه لافرق من هذه الناحية بين ان يكون العلم الاجمالى فى الشبهات الحكمية او الموضوعية، لان الفراغ اليقينى لايحصل الا بالاحتياط و الاتيان بجميع اطرافه فى كلتا الشبهتين او ترک الجميع كذلک.

وثانياً ان هذا التفصيل مبنى على ان متعلق التكليف المعلوم بالاجمال فى الشبهات الحكمية الجامع الذاتى بحده الجامعى، فاذا كان كذلک فذمة المكلف مشغولة بالجامع و هى لاتتطلب الا الاتيان به و ايجاده فى الخارج فى ضمن ايجاد فرده، و المفروض ان الجامع يوجد بايجاد فرد منه.

و لكن تقدم ان الجامع المتعلق للتكليف فى موارد العلم الاجمالى هو الجامع الانتزاعى الاختراعى المشاربه باشارة مرددة الى الواقع المردد بين فردين او

افراد، فخصوصـية الفرد داخلة فى الجامع المتعلق للتكليف فى المقام بشـكل المبهم و المجمل، و على هذا فتعلق التكليف فى باب العلم الاجمالى الجامع المقيـد بخصوصـية احـد الفردين او الافراد بـدون التعيين، و الا لكان العلم الاجمالى علماً تفصـيلياً، أو فقل ان المعلوم بالاجمال هو صورة الفرد بحـده الفردى بنحو الابهام و الاجمال، و هى صورة احـدهما بماله من الخصوصـية المبهمـة و المرددة عندنا فى الخارج، و بـذلک يختلف عن العلم التفصـيلى، فان متعلقه صورة الفرد بحده الفردى المعين بدون الابهام و الاجمال لا فى الذهن و لا فى الخارج، و اما صورة المعلوم بالاجمال فى الـذهن و ان كانت فى نفسـها متعينـة و لاابهام و لااجمال فيها، الا ان اجمالها و ابهامها انما هو من جهة انطابقها على المعلوم بالعرض المردد فى الخارج بين فردين او افراد.

و دعوى ان التنجز من شؤون الوجود العلمى للحكم لاالخارجى، باعتبار ان التنجز انما هو بحكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة و المثوبـة على الموافقـة، و تمام الموضوع لحكم العقل بـذلک هو الوجود العلمى للحكم الالزامى، و على هـذا فكما ان العلم لايسـرى من الصورة الذهنية الى الواقع، فكذلک التنجز، فانه لايسرى من الحكم بوجوده العلمى الى الواقع، و عليه فالمنجز هو الحكم المتعلق بالجامع دون الفرد بحـده الفردى و ان كان الجامع مقيداً بخصوصـية الذهنية بالحمل الاولى لابا لحمل الشايع، و المفروض ان المنجز هو التكليف المتعلق بالجامع المقيـد بها فى عالم الـذهن و هى جامعـة بين الخصوصـيتين الخارجيتين، فاذا كان متعلق العلم جامع الخصوصـية و هو عنوان احدهما، فانطباقه على كل طرف من اطرافه قهرى.

مدفوعـة بـان متعلق العلم و ان كان الخصوصـية الجامعـة بين الخصوصـيّتين فى الخارج، الا ان الـذهن انتزعها و اخترعها فى عالم النفس للاشارة بها الى الخصوصية بالحمل الشايع التى هى متعلق التكليف فى الواقع المرددة بين هذه وتلك.

و الخلاصـة ان العلم حيث لايسـرى من الصورة الذهنيـة اليها فى الخارج و كـذلک التنجز، فيقوم الـذهن باختراع مفهوم و هو صورة هـذه الخصوصـية بالحمـل الاـولى للاشـارة بهـا الى واقع الخصوصـية بالحمل الشايع تصـديقياً المرددة فى الخارج بين فردين او افراد، و انطباق الخصوصـية الجامعة على كل من الخصوصـيتين و ان كان قهرياً، الا انه لايجدى فى اليقين بالفراغ، لانه انما يجدى اذا كان التكليف متعلقاً بالجامع بما هو و لكن الامر ليس كذلک، لان التكليف تعلق بالخصوصية بالحمل الشايع روحا لابالحمل الاولى و الذمة مشغولة بها و هى مرددة فى الخارج بين الخصوصـيتين المحددتين المعينتين، و لهذا لايحصل اليقين بالفراغ بايجاد احداهما فى الخارج، فيتوقف على ايجاد كلتيهمـا معـاً، لاـن المكلف اذا اتى باحـداهما لم يعلم انه اتى بالواجب، لاحتمال ان يكون الواجب حصـة اخرى، و من هنا قـد ذكرنا فى ضمن البحوث السالفة فى تفسـير العلم الاجمالى، ان مرد جميع الاقوال فى تفسيره الى القول بان العلم الاجمالى تعلق بالتكليف المتعلق بالجـامع الاـختراعى المشاربه الى الواقع الخارجى المردد بين فردين او افراد، و النكتـة فى ذلک هى ان المكلف يعلم وجـداناً ان التكليف متعلق باحـد الفردين بحده الفردى و هو المعلوم اجمالا لابالجامع بحده الجامعى الانتزاعى، و اما اخذه فمن اجل ان العلم لايتعلق بالواقع مباشرة و انما يتعلق بالمفهوم المشيربه

الى الواقع، و الافمن الواضح ان روح التكليف متعلق بالفرد المردد عندنابين فردين او افراد، فاذا علم المكلف اجمالا بوجوب صلاة الظهر فى يوم الجمعة او صلاة الجمعة فيه، فلاشبهة فى ان متعلق الوجوب كل واحدة من الصلاتين بخوصيتها الخاصة و اسمها المخصوص دون الجامع بينهما، نعم متعلق العلم الاجمالى الجامع الانتزاعى بينهما و هو عنوان احداهما.

و الخلاصة ان الوجوب فى الواقع فى يوم الجمعة اما تعلق بخصوص صلاة الظهر او الجمعة لابالجامع بينهما، و حيث ان العلم لايتعلق بالواقع مباشرة و لايتجاوز عن افق الذهن الى الخارج، فلامحالة يتعلق بصورة الفرد و هى المفهوم الذى انتزعه العقل للاشارة به باشارة مرددة الى صورته فى الواقع المرددة و هى المعلوم بالعرض، و على هذا فاذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر او الجمعة فى يوم الجمعة، فقد علم باشتغال ذمته باحدى الصلاتين بحدها الخاص و اسمها المخصوص، و فى مثل ذلک لايمكن حصول اليقين بفراغ ذمته الا بالاتيان بكلتا الصلاتين معاً، و اما اذا اتى باحداهما دون الاخرى، فلايحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب عليه فى الواقع هو الصلاة الاخرى.

فالنتيجة فى نهاية المطاف انه لافرق بين العلم الاجمالى فى الشبهات الموضوعية و العلم الاجمالى فى الشبهات الحكمية، فكما انه فى الشبهات الموضوعية يقتضى وجوب الموافقة القطعية العملية، بملاک ان الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى، فكذلک فى الشبهات الحكمية بنفس الملاکک.

المسلک الثانى ان العلم الاجمالى لايقتضى وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة و هو اختيار السيد الأستاذ قدّس سرّه

واما المسلک الثانى، و هو ان العلم الاجمالى لايقتضى تنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، بل يتوقف تنجيزه على تعارض الاصول المؤمنة

فی اطرافه و تساقطها بالمعارضة، فقد اختاره السید الاستاذ (ره) و افاد فی وجه ذلک، ان العلم الاجمالی انما ینجز التکلیف المتعلق بالجامع، فانه معلوم للمکلف و خارج عن موضوع قاعدة التأمین دون التکلیف المتعلق بالفرد، فانه مجهول و غیر معلوم، و من الواضح ان العلم الاجمالی لایقتضی الاتنجیز التکلیف بالمقدار المعلوم دون الاکثر، و المقدار المعلوم هو التکلیف المتعلق بالجامع و هو لایقتضی الا الاتیان به، و یکفی فیه الاتیان باحد فردیه او افراده فی الخارج.

و الخلاصة ان التکلیف المتعلق بالجامع قدتنجز بالعلم الاجمالی و خرج عن موضوع القاعدة، و اما خصوصیة کونه متعلقاً بهذا الفرد بعینه او ذاک الفرد کذلک، فهی مجهولة و تکون مورداً للقاعدة، و المفروض ان التکلیف المتعلق بالجامع المنجز لایقتضی الا ایجاده فی الخارج، و من المعلوم انه یوجد بایجاد فردمنه، فلذلک لایقتضی العلم الاجمالی وجوب الموافقة القطعیة العملیة مباشرة، و انما یقتضی وجوب الموافقة الاحتمالیة کذلک، و اما وجوب الموافقة القطعیة العملیة، فهو یتوقف علی تعارض الاصول المؤمنة فی اطرافه و تساقطها بالمعارضه، و اما سقوط بعضها عن بعض اطرافه، فهو للترجیح بغیر مرجح.

ثم ان منشأ هذا التعارض امران:

الاول ان العلم الاجمالی علة تامة لحرمة المخالفة القطعیة العملیة، و لهذا لاتجری الاصول المؤمنة فی جمیع اطرافه لاستلزام ذلک مخالفة قطعیة عملیة.

الثانی عدم جریان الاصل المؤمن فی بعض اطرافه دون بعضها الاخر للزوم الترجیح بغیر مرجح، فلهذا تقع المعارضة بین الاصول المؤمنة فی اطرافه جمیعاً فتسقط من جهة المعارضة، و بعد سقوطها بها، فیکون احتمال التکلیف فی

كـل طرف من اطرافه مورداً لقاعـدة الاشـتغال و منجزاً، لان احتمال التكليف مساوق للتنجيز اذا لـم يكن مورداً للاصل المؤمن، و حيث ان سقوط الاصول المؤمنة فى اطراف العلم الاجمالى كلا و بعضاً مستند فى نهاية المطاف الى العلم الاجمالى، فيكون العلم الاجمالى منجزاً لوجوب الموافقة القطعية العملية بالواسطة لا بالمباشرة.

فالنتيجة ان ما افاده (ره) ينحل الى دعويين:

الاولى العلم الاجمالى لايتقضى وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، و انما يقتضى وجوب الموافقة الاحتمالية كذلک.

الثانيـة: ان تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقـة القطعية العملية يتوقف على تساقط الاصول المؤمنة فى اطرافه بالمعارضة و فى بعضـها دون بعضها الاخر للترجيح من غير مرجح، و لنأخذ بالنظر الى كلتا الدعويين:

المناقشة فى المسلک الثانى

امـا الـدعوى الاـولى، فلا يمكن المساعـدة عليها، لانها مبنيـة على ان يكون متعلق التكليف المعلوم بالاجمال الجامع بحـده الجامعى، و عندئـذ فلايتنجز بالعلم الاجمالى الا التكليف المتعلق به، حيث ان العلم لاينجز الا متعلقه بالمقدار المعلوم، و اما خصوصـية كونه متعلقاً بهـذا الفرد بعينه او ذاک الفرد كـذلک، فهى مجهولـة و خارجـة عن حدود متعلقه، فلا يعقل ان يكون منجزاً لها، و لكن تقدم انفاً ان متعلق التكليف المعلوم بالاجمال الجامع الانتزاعى فى الـذهن المشاربه باشارة ترددية الى الواقع الخارجى المردد بين فردين او افراد، على اساس ان التكليف فى مورد العلم الاجمـالى بـالفرد بحـده الفردى، غايـة الاـمر ان المكلف لاـيعلم انه تعلق بهـذا الفرد بالخصوص اوذاک الفرد كذلک، و لكن فى الواقع و علم

الله معلوم، و فی مثل ذلک یقوم العقل باختراع مفهوم فی عالم الذهن للاشارة به الی ما هو متعلق التکلیف واقعاً باشارة ترددیة، اذ من الواضح ان متعلق التکلیف لیس هو الجامع الانتزاعی الاختراعی، کیف فان انتزاع هذا الجامع و اختراعه انما هو بعد العلم بتعلق التکلیف بالواقع، غایة الامر ان کان المکلف جاهلا بحده الخاص فی الخارج فالعلم اجمالی، و ان کان عالماً به فالعلم تفصیلی، و حیث ان العلم لایسری الی الواقع الخارجی مباشرة، فلابد من اختراع مفهوم فی الذهن و هو متعلق العلم للاشارة به الی الواقع الخارجی المردد اذا کان العلم اجمالیاً و المعین اذا کان العلم تفصیلیاً، و ان شئت قلت ان الحکم بالحمل الشایع تعلق بالفرد بحده الفردی، سواء اکان معیناً عند المکلف ام غیر معین، و اما العلم فهو متعلق بصورة الحکم بالحمل الاولی ای مفهومه فی الذهن للاشارة به الی واقعه، و من المعلوم انه لاقیمة لمفهوم الحکم فی الذهن و لااثرله، و علیه فما افاده (ره) من ان العلم الاجمالی انما ینجز التکلیف المتعلق بالجامع بحده الجامعی بدون ای خصوصیة لایرجع الی معنی صحیح، لان التکلیف المتعلق بالجامع صورة التکلیف و مفهومه فی الذهن لاواقعه و لاقیمة لصورته، لانها انما هی للاشارة بها الی واقعه الذی هو موضوع الاثر، و المفروض ان واقعه روحا تعلق بالفرد، و المکلف یعلم باشتغال ذمته به ولایحصل له الیقین بالفراغ الا بالاتیان بکلا الفردین او الافراد، لانه ان اتی باحدهما دون الاخر لایحصل له الیقین بالفراغ، لاحتمال ان الواجب هو الفرد الاخر.

و دعوی ان التنجز کالعلم لایسری الی الواقع فانه من شؤون الوجود العلمی للحکم لا الخارجی، لانه عبارة عن حکم العقل باستحقاق العقوبة علی

المخالفـة و المثوبـة على الموافقـة، و تمـام الموضـوع له الوجود العلمى للحكم و ان لم يكن فى الواقع حكم، و لهـذا يحكم العقـل بقبح التجرى و اسـتحقاق فاعله الادانـة و العقوبة و حسن الانقياد و اسـتحقاق فاعله المثوبة، و المفروض ان الحكم المنجز متعلق بالجامع و هو الخصوصية فى المقام بالحمل الاولى اى مفهومها فى الذهن، فاذن لايكون التكليف المتعلق بالفرد فى الواقع منجزاً.

مدفوعة بان المؤثر فى كافة حركات الانسان فى الخارج من دفع الضرر عن نفسه، سواء أكان دينياً ام دنيوياً او جلب المنفعة لنفسه كذلك او نحوهمـا، هو الوجود العملى للاشـياء، و لكن لابما هى موجودة فى النفس، بل بما هى اشارة الى الواقع الخارجى و مرآة له، باعتبار انه يرى ان ما هو مشـتمل على الضـرر او النفع هو واقع هـذه الاشـياء فى الخارج لاوجودها العلمى، و على هذا فالحكم بوجوده العلمى و ان كان مؤثراً و محركـاً، لكن لابمـا هو موجود فى النفس، بـل بما هو اشارة الى واقع الحكم و هو الحكم بالحمل الشايع، فانه المؤثر فى الحقيقـة و المحرک نحو امتثـاله لاـوجوده العلمى، ضـرورة ان ترتب العقـاب و الثواب انما هو على مخالفـة واقع الحكم و موافقته، و اما العقوبـة على التجرى فهى ليست من جهة مخالفة الحكم بوجوده العلمى، بل من جهة ان الفعل المتجرى به مصداق للتعدى على المولى و تفويت حقه و هو الطاعـة، و مصداق للظلم و هو سـلب ذى الحق عن حقه، و كذلک الثواب على الانقياد ليس من جهة موافقة الحكم بوجوده العلمى، بل من جهة ان الفعل المنقاد به مصداق لطاعة المولى و اداء لحقه وهوحق الطاعة.

الى هنا قد تبين ان التكليف المعلوم بالذات منجز بالذات، و التكليف المعلوم

بالعرض منجز بالعرض، و الاثر غير مترتب على المنجز بالذات و انما هو مترتب على منجز بالعرض.

و على هذا فالعلم الاجمالى بيان على الواقع المردد، باعتبار ان العلم تعلق بمفهوم اختراعى مشاربه باشارة مرددة الى خصوصية خاصة فى الواقع، فاذا تمّ البيان على تلك الخصوصية و اشتغلت الذمة به، فلابد حينئذ من تحصيل اليقين بالفراغ و هو لايحصل الا بالاتيان بكلتا الخصوصيتين او الخصوصيات معاً، اذ لو اتى باحداهما دون الاخرى لم يحصل اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب فى الواقع هو الخصوصية الاخرى.

واما الدعوى الثانية، و هى ان تنجيز العلم الاجمالى يتوقف على تعارض الاصول المؤمنة و تساقطها بالمعارضة، فان اراد (ره) بذلک تساقط جميع الاصول المؤمنة بالمعارضة اعم من العقلية و الشرعية،

فيرد عليه ان التعارض بين الاصول العقلية غير معقول، لان حكم العقل بقاعدة التأمين حكم ثبوتى واقعى تابع لثبوت موضوعه و ملاكه فى الواقع، و موضوعه و ملاكه فى المقام عدم البيان، و حينئذ فان لم يتم البيان على كل واحد من طرفى العلم الاجمالى بحده الخاص، كان العقل حاكماً بالتأمين فى كل من الطرفين بعنوانه الخاص بدون اى تزاحم و تعارض فى البين، و ان تم البيان على كل من الفردين بحده الفردى، انتفى حكمه بانتفاء موضوعه و ملاكه.

و الخلاصة ان التعارض لايتصور بين الاحكام العقلية القطعية التى هى احكام ثبوتية واقعية تتبع ملاكاتها و موضوعاتها فى مقام الثبوت و الواقع و كذلک فى الاحكام الشرعية القطعية، فانها احكام ثبوتيه فى الواقع تتبع ملاكاتها

و موضوعاتها فی مقام الثبوت، فالتعارض لایتصور فی الاحکام القطعیة و انما یتصور بین الادلة الظنیة فی مقام الاثبات.

و علی هـذا فالتعارض بین الاصول العقلیة المؤمنة غیر متصور، و عندئذ فبناء علی ما ذکره السـید الاسـتاذ (ره) من ان العلم الاجمالی بیان علی الجامع فقط، و اما خصوصـیة کل من الفردین بحـده الفردی مجهولـة، فاذا کانت مجهولة فهی مورد لقاعدة التأمین، او فقل ان الجامع لیس مورداً للقاعدة، لان العلم الاجمالی به بیان و وارد علی القاعدة و رافع لموضوعها وجداناً، و اما خصوصیة کل من الفردین بعینه، حیث انهـا مجهولـة و العلم الاجمـالی لیس بیانـاً علیهـا، فهی مورد للقاعـدة، و نتیجـة ذلـک ان المکلف لایعاقب علی ترک کل من الفردین فی الخارج بما هو ترک فرد بحده الفردی فیه، و هذا لاینافی ان یعاقب علیه بما هو ترک جامع فیه.

و اما بناء علی ما ذکرناه من ان خصوصیة الفرد فی الخارج داخلة فی متعلق العلم الاجمالی بنحو الابهام و التردد فی مرحلة التطبیق، فالعلم الاجمـالی یکـون بیانـاً علیهـا، بتقریب ان متعلقه الجـامع الاـنتزاعی المشـار به باشـارة ترددیـة الی خصوصـیة الفرد فی الواقع المرددة بین خصوصـیة هذا او ذاک، فاذا علم المکلف باشـتغال ذمته باحدی الخصوصیتین المتباینتین، فلیس بامکانه تحصیل الیقین بالفراغ الا بالاتیان بکلتا الخصوصـیتین معاً، اذ لواتی باحداهما دون الاخری، فلایحصل له الیقین بالفراغ، لاحتمال ان الواجب علیه هو خصوصیة اخری دون ما اتی به.

الثمرة بین القولین

و تظهر الثمرة بین القولین، فعلی قول السید الاستاذ (ره) ان المکلف اذا اتی

باحد فردين فى الخارج، فقد اتى بالواجب و هو الجامع، ضـرورة ان التكليف المتعلق به لايقتضى 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 قاعدة التامين.

و امـا بنـاء على مـا اخترنـاه من ان خصوصـية الفرد داخلـة فى متعلق العلم الاجمالى، فيجب على المكلف الاتيان بكلا الفردين معاً حتى يحصل له اليقين بالفراغ، او ترک كليهما معاً اذا كانت الشبهة تحريمية.

الى هنا قد اسـتطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى ان قاعدة قبح العقاب بلابيان لاتجرى فى شى من اطراف العلم الاجمالى، لانه وارد عليها ورافع لموضوعها.

و ان اراد (ره) به تساقط الاصول العملية الشرعية المؤمنة فى جميع اطراف العلم الاجمالى بالمعارضة، فيرد عليه.

اولاـ انه يكفى فى المقـام الاصول العقليـة، لما تقـدم من ان موضوع تلک الاصول على مسـلكه (ره) متحقق فى كل طرف من اطراف العلم الاجمـالى بحـده الخاص، لانه لايكون بياناً عليه و انما يكون بياناً على الجامع بحـده الجامعى، و الفرض ان التعارض بين الاصول العملية العقليـة غير متصور، و عليه فسـقوط الاصول العمليـة الشـرعية فى اطراف العلم الاجمالى لايضـر بعـد فرض ان قاعدة القبح تجرى فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالى بحده الخاص بدون اى تعارض فى البين.

وثانياً ان ذلک يتوقف على تمامية مقدمتين:

الاولى ان التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعى هو متعلق العلم الاجمالى، و اما تعلقه بهذا الفرد بعينه او ذاک الفرد كذلک،

فهو مجهول و مورد للقاعدة،

الثانية ان يكون لادلة الاصول العملية الشرعية اطلاق تشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالى.

امـا المقدمـة الاولى، فلما مرآنفا من ان العلم الاجمالى تعلق بالجامع الاختراعى المشاربه الى الواقع المردد عنـد المكلف بين هـذا الفرد بخصوصه او ذاک الفرد كذلک، و عليه فلا موضوعية للجامع بل هو مرآة لما هو متعلق التكليف واقعاًكمامر.

و اما المقدمة الثانية، فلما تقدم من ان ادلة الاصول العملية الشـرعية فى نفسها قاصرة عن شمول اطراف العلم الاجمالى، لان مناسبة الحكم و الموضوع الارتكازيـة تقتضـى انصـرافها عرفاً عن الشـبهات المقرونة بالعلم الاجمالى او لااقل من الاجمال، او فقل ان المرتكز فى اذهان العرف و العقلاء هو عـدم جواز رفع اليـد عن الاعراض اللزوميـة المعلومـة ولو بالاجمال بالاعراض الترخيصـية، و دعوى ان هـذا الارتكاز بمثابة القرينة اللبية المتصلة المانعة عن انعقاد ظهورها فى الاطلاق، غير بعيدة او اقل انه يصلح ان يكون سبباً للانصراف العرفى.

لحد الآن قدتبين ان ادلة الاصول العملية الشـرعية لاتشمل اطراف العلم الاجمالى حتى تقع المعارضة بين افرادها، كما انه قدتبين ان العلم الاجمالى منجز لوجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة بملاک ان الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى.

المقام الثانی: أن تنجیز العلم الإجمالی هل یکون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة

اشارة

واما الکلام فی المقام الثانی، و هو ان تنجیز العلم الاجمالی لوجوب الموافقة القطعیة العملیة، هل یکون بنحو الاقتضاء او العلة التامة حتی یستحیل جعل الترخیص فی اطرافه؟

ثم ان لهـذا البحث انما یکون مجالا فی المقام بناءً علی المشـهور بین الاصولیین من ان العلم الاجمالی علة تامة لحرمة المخالفة القطعیة العملیة، فحینئذ یقع الکلام فی انه علة تامة بالنسبة الی وجوب الموافقة القطعیة العملیة ایضاً او یکون بنحو الاقتضاء، و لامجال لهذا البحث علی المسلکین الاخرین فی المسألة:

الاول ان العلم الاجمالی لایکون علـة تامـة للتنجیز بالنسـبة الی حرمة المخالفة القطعیة العملیة، فانه علی هذا لامعنی للبحث عن انه علة تامة لوجوب الموافقة القطعیة العملیة، ضرورة انه اذا لم یکن علة تامة لحرمة المخالفة القطعیة العملیة، بان یکون تنجیزه لها معلقاً علی عدم ترخیص الشارع فیها، فلا یعقل ان یکون علة تامة لوجوب الموافقة القطعیة العملیة، بان یکون تنجیزه له مطلقاً غیر معلق، بداهة انه لایحتمل ان یکون حکمه فی الاول منجزاً و غیر معلق و فی الثانی معلقاً و غیر منجز، لان هـذا غیر معقول، کیف فان العلم الاجمالی لوکان علة تامة لوجوب الموافقه القطعیة العملیة، لکان علة تامة لحرمة المخالفة الاحتمالیة فضـلاً عن القطعیة، لان وجوب الموافقة القطعیة العملیة لوکان منجزاً و مطلقاً بحیث لایمکن فرض وجود المانع عنه، لکانت حرمـة المخالفة الاحتمالیة ایضاً کذلک، و الا لم یکن وجوب الموافقة منجزاً و مطلقـاً و هـذا خلف، نعم فی صورة العکس لیس الامر کـذلک، اذ یمکن ان یکون العلم الاجمالی علـة تامـة لحرمـة المخالفـة القطعیة العملیة دون وجوب الموافقة القطعیة العملیة، و من هنا یکون الترخیص

فی المخالفة القطعیة العملیة یستلزم الترخیص فی ترک الموافقة القطعیة العملیة دون العکس.

الثانی انه بناء علی مسلک السید الاستاذ (ره) من ان العلم الاجمالی لایقتضی تنجیز وجوب الموافقة القطعیة العملیة مباشرة، بل یتوقف علی جریان الاصول المؤمنة فی اطرافه و تساقطها بالمعارضة الداخلیة لامجال لهذا البحث، لان العلم الاجمالی لایقتضی تنجیز وجوب الموافقة القطعیة العملیة مباشرة حتی نبحث عن ان تنجیزه له یکون بنحو الاقتضاء او العلة التامة، ضرورة ان تنجیزه لوجوب الموافقة بنحو العلة التامة غیر متصور علی ضوء هذا المسلک، اذ انه لو کان علة تامة لتنجیزه، استحال جعل الترخیص فی اطرافه ثبوتاً، و الالزم خلف فرض کونه علة تامة له، و حینئذ فلاتصل النوبة الی البحث فی مقام الاثبات عن جریان الاصول المؤمنة فی اطرافه و سقوطها بالمعارضة، و ان شئت قلت ان هناک لازمان لهذا المسلک، الاول ان العلم الاجمالی لایکون مانعاً عن جریان الاصول المؤمنة فی بعض اطرافه، و انما یمنع عن جریانها فی جمیع اطرافه من جهة المعارضة لابالمباشرة، و من هنا یکون تنجیزه لوجوب الموافقة القطعیة العملیة یتوقف علی تعارض الاصول المؤمنة فی اطرافه و تساقطها بالمعارضة، فیستحیل ان یکون مانعاً عن جریانها فی بعض اطرافه اذا لم یکن لها معارض، الثانی ان یکون المنجز للتکلیف المحتمل فی کل طرف من اطرافه مباشرة هو احتماله لاالعلم الاجمالی، و من الواضح ان کلا هذین اللازمین فی طرف النقیض مع افتراض کون العلم الاجمالی علة تامة لوجوب الموافقة القطعیة العملیة، اذ مع هذا الافتراض لایمکن جریان الاصول المؤمنة فی اطرافه لافی الجمیع و لا فی

البعض، لاستحالة جعل الترخيص الظاهرى و لو فى بعض اطرافه ثبوتاً و الالزم خلف فرض كونه علة تامة له.(1)

الى هنا قد تبين ان النزاع فى تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقة القطعية العملية، و انه هل يكون بنحو الاقتضاء او العلة التامة، انما يتصور على ما هو المعروف بين الاصوليين من انه علة تامة للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية.

قولان فى المسألة:

القول الأول للمحقق النائينى قدّس سرّه و هو ان العلم الاجمالى مقتضى للتنجيز بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية

ثم ان فى المسألة قولين: القول الاول ان العلم الاجمالى مقتضى للتنجيز بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية، الثانى انه علة تامة له.

اما القول الاول فقد اختاره المحقق النائينى (ره)، و لهذا فرق بين وجوب الموافقُة القطعية العملية و بين حرمة المخالفة القطعية العملية، و بنى على ان العلم الاجمالى مقتضى للتنجيز بالنسبة الى الاول، و علة تامة له بالنسبة الى الثانى، و على هذا فللمحقق النائينى (ره) دعويان: الاولى ان العلم الاجمالى علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، الثانية انه مقتضى بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية.(2) و اما الدعوى الاولى، فقد استدل عليها بان المخالفة القطعية العملية قبيحة بحكم العقل، على اساس انها معصية للمولى و تفويت لحقه و هو حق الطاعة، و من الواضح انه لايمكن جعل الترخيص الظاهرى فى تمام اطراف العلم الاجمالى، لانه ترخيص فى المعصية و تفويت حق المولى و هو قبيح، و هذا معنى ان العلم الاجمالى علة تامة للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية.

1- (1) . مصباح الاصول ج 2: ص 74.

2- (2) . اجود التقريرات ج 2: ص 48.

و اما الـدعوى الثانيـة، فقد ذكر (ره) ان تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقة القطعية العملية انما هو بنحو الاقتضاء دون العلة التامة، و قد افاد فى وجه ذلک انه لامانع من جعل الترخيص فى بعض اطرافه، لانه ليس ترخيصاً فى المخالفـة القطعية العملية حتى يكون قبيحاً، بل فى المخالفة الاحتمالية، و لامانع من الترخيص فيها كما فى الشبهات البدوية، فلذلک يكون تنجيزه له بالاقتضاء لابالعلة التامة، و الا فلا يمكن جعل الترخيص فيها مطلقاً هذا.

مناقشة كلامه

و للمناقشـة فيه مجـال، و ذلـک لاـن امكـان جعل الترخيص فى بعض اطراف العلم الاجمالى متفرع على كون تنجيزه بنحو الاقتضاء دون العلـة التامـة، و على هـذا فان اراد (ره) بذلک اثبات كون تنجيز العلم الاجمالى بنحو الاقتضاء بامكان جعل الترخيص الظاهرى فى بعض اطرافه، فيرد عليه انه دورى، لاـن امكـان جعـل الحكم الظاهرى الترخيصـى فى بعض اطراف العلم الاجمالى، يتوقف على ان يكون تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقـة القطعيـة العمليـة بنحو الاقتضاء فى المرتبـة السابقة، اذ لو كان بنحو العلة التامة، فلا يمكن جعل الحكم الظـاهرى الترخيصـى فى بعض اطرافه ايضـاً، فلو كـان تنجيزه بنحو الاقتضـاء متوقفاً على امكان جعل الترخيص الظاهرى فى بعض اطرافه لدار، فالنتيجة انه لايمكن ان يكون تنجيزه بنحو الاقتضاء متوقفاً على امكان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى بعض اطرافه، لانه من اثار كون تنجيزه له بنحو الاقتضاء و متوقف عليه.

و ان اراد (ره) بـذلک ان هـذا الدليل كاشف عن ان تنجيز العلم الاجمالى يكون بنحو الاقتضاء فى المرتبة السابقة، فيرد عليه ان هذا الدليل لايكون كاشفاً

عن ذلک، بل امکان جعل الترخیص فی بعض اطرافه یتوقف علی اثبات کون تنجیزه له بنحو الاقتضاء فی المرتبـة السابقـة بدلیل آخر لابهذا الـدلیل، فانه متوقف علیه لا انه کاشف عنه، و ان اراد بـذلک ان کون تنجیز العلم الاجمالی لوجوب الموافقة القطعیة العملیة بنحو الاقتضاء امر وجدانی و ارتکازی، فلا یتوقف اثباته علی اقامة برهان، و یتفرع علی ذلک امکان جعل الترخیص الظاهری فی بعض اطرافه، فیرد علیه انه لیس بـامر وجـدانی ارتکـازی ثـابت فی اعمـاق النفوس، و الا لـم یقع خلاف فیه بین الاصولیین، بل هو امر نظری و اثباته بحاجـة الی اقامة برهان.

القول الثانی: ان العلم الاجمالی علة تامة لحرمة المخالفة القطعیة العملیة

و الخلاصـة ان هـذا البرهان غریب من مثل المحقق النائینی (ره)، لانه من اقامـة البرهان علی وجود شـی، بدعوی ثبوت لازمه مع ان ثبوت لازمه متفرع علی وجود ذلک الشـی، و ایضاً ما ذکره (ره) من ان العلم الاجمالی علـة تامـة لحرمـة المخالفـة القطعیـة العملیـة، معللاً بانه لایمکن جعل الترخیص فی تمام اطرافه، لانه ترخیص فی المعصـیة و هو قبیـح، بینما عـدم امکان جعل الترخیص فی تمام اطرافه فرع کون العلم الاجمالی علـة تامـة له، فکیف یمکن الاسـتدلال به علی کون العلم الاجمالی علـة تامـة، فاذن ان اراد (ره) بذلک اثبات کون العلم الاجمالی علـة تامـة بهـذه الصـیاغة، فیرد علیه انه لایمکن الا بنحو دائر، لان عدم امکان جعل الترخیص فی جمیع اطراف العلم الاجمالی المستلزم للمخالفة القطعیة العملیة، یتوقف علی کون العلم الاجمالی علة تامة للتنجیز فی المرتبة السابقة، فلو توقف کونه کذلک علی عدم امکان جعل الترخیص فی جمیع اطرافه لزم الدور.

و ان راد (ره) به ان تمامیة علیة علم الاجمالی امر وجدانی، فلا یتوقف

اثباتها على شـی، فیرد علیه ان ما هو امر وجـدانی هو اصل منجزیـة العمل الوجـدانی فی الجملـة، اما انه بنحو الاقتضاء او العلـة التامة فهو بحاجـة الی دلیل، و من هنا قلنا ان العلم الاجمالی مقتضـی للتنجیز بالنسـبة الی حرمة المخالفة القطعیة العملیة ایضاً، و لامانع من جعل الترخیص فی جمیع اطرافه اذا کـان ملاـک الترخیص اقوی من ملاـک الحکم الالزامی، و بجعل هـذا الترخیص یرتفع حکم العقل بارتفاع موضوعه.

و تخیل عدم امکان جعل الترخیص فی جمیع اطرافه ناشی من الاشتباه، بان هذا الترخیص منافی لحکم العقل بقبح المعصیة مباشرة بینما، هو رافع لحکم العقل بارتفاع موضوعه فلاتنافی بینهما، و قـد تقـدم ان حکم العقل بقبح المعصـیة لیس حکماً منجزاً و مطلقاً، بل هو معلق علی عـدم الاذن و الترخیص من المولی فی المخالفـة، و معه ینتفی حکم العقل بانتفاء موضوعه و هو ثبوت حق الطاعـة للمولی فی المرتبة السابقة، لان المولی اذا اجاز فی المخالفة و ترک الطاعة، جاز ترکها بمقتضی اذنه و ترخیصه فیه و لیس فیه مخالفة و تفویت لحقه کما تقدم.

الصحیح فی المقام

و الصـحیح فی المقـام ان یقـال، ان معنی تنجیز الحکم المولوی بـالعلم التفصـیلی او الاجمالی هو حکم العقل باسـتحقاق العقوبـة علی مخالفـة الحکم المنجز من بـاب انهـا معصـیة و تفـویت لحـق المـولی و هـو حـق الطاعـة، و حیث ان هـذا الحکم العقلی حکم تعلیقی لاـتنجیزی، لاـنه معلق علی عـدم الترخیص من المولی نفسه فی مخـالفته و الاـ انتفی حکم العقـل بانتفاء موضوعه، لوضوح ان المولی اذا رخص فی مخالفته لم تکن مخالفته حینئـذ مخالفـة و لامعصـیة و لاتفویتاً لحقه و هو الطاعة، اذ معنی هذا الترخیص هو ان المولی قد رفع الید عن حقه و لایکون العبد مطالباً به،

لان هذا الترخيص يكشف عن ان مصلحته اقوى من مصلحة الحكم الالزامى،

و من هنا يظهر ان تنجيز العلم الاجمالى لايمكن ان يكون بنحو العلة التامة، اذ معنى تنجيزه بنحو العلة التامة هو ان حكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة 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 ذلک بين حرمة المخالفة القطعية العملية و بين وجوب الموافقة القطعية العملية، فان حكمه كما يكون تعليقياً فى المسألة الثانية كذلک يكون تعليقياً فى المسألة الاولى، بلا فرق بين المسألتين من هذه الناحية، بل لايمكن ان يكون تنجيز العلم التفصيلى بنحو العلة التامة فضلاً عن العلم الاجمالى.

كلام المحقق العراقى قدّس سرّه المقام

ثم ان للمحقق العراقى (ره) فى المقام كلاما و حاصله، ان الجميع متفقون على ان العلم الاجمالى 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 ذاک، فيكون العلم الاجمالى منجزاً للتكيف المتعلق بالفرد، سواء اكان متعلقاً بهذا الفرد او ذاک، 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.(1)

و الخلاصة ان العلم الاجمالى علة تامة لتنجيز متعلقه، غاية الامر ان كان متعلقه الجامع بحده الجامعى، ينجز التكليف المتعلق به، و لايجوز الترخيص فيه

1- (1) . نهاية الافكار ج 3: ص 48.

بالترخيص فی تمام افراده، و ان کان التکلیف متعلقاً بالفرد الواقعی بحـده الفردی المردد فی الخارج بین فردین او افراد، ینجز ذلک التکلیف و لایمکن الترخیص فی شی من اطرافه لاکلاً و لابعضاً.

و قد استدل علی ذلک بامرین:

الامر الاول بالشک فی الامتثال فی موارد العلم التفصـیلی، بتقریب ان الترخیص فی المخالفـة الاحتمالیة لو کان ممکناً، لامکن التمسـک باصالة البراءة فی موارد الشک فی الامتثال للتکلیف المعلوم تفصیلاً مع انه غیر جائز، و من الواضح ان هذا لیس الامن جهة ان اصالة البراءة لاـتجری فی موارد الشـک فی التکلیف المقرون بالعلم فی عرض واحـد کما فی موارد العلم الاجمالی، او طولاً کما فی الشک فی الامتثال فی موارد العلم التفصیلی هذا.

الرد علی المحقق العراقی قدّس سرّه

ویرد علیه اولاً انه لامانع ثبوتاً من جعل الحکم الظاهری الترخیصـی فی تمام اطراف العلم الاجمالی اذا رای الشارع ان مصـلحة الترخیص اقوی و اهم من مصـلحة الحکم الالزامی، فعندئذ لامانع من الترخیص فی المخالفة القطعیة العملیة، لما تقدم من ان حکم العقل بحرمتها و قبحهـا معلق علی عـدم الترخیص فیهـا من المولی و الاـ انتفی حکم العقـل بانتفـاء موضوعه، فـاذا جاز الترخیص فی المخالفـة القطعیة العملیة، جاز فی المخالفة الاحتمالیة العملیة بطریق اولی، و ثایناً مع الاغماض عن ذلک و تسلیم انه لایمکن جعل الترخیص فی المخالفة القطعیة العملیة، الا انه لاشـبهة فی امکان جعله فی المخالفة الاحتمالیة، لانه لایکون ترخیصاً فی المعصـیة کما فی الشبهات البدویة حتی یکون قبیحاً.

فالنتیجة انه لامانع ثبوتاً من جعل الترخیص فی المخالفة الاحتمالیة حتی فیما اذا کان الشک فی الامتثال، بل هو واقع کما فی موارد قاعدتی الفراغ و التجاوز.

ص:403

نعم لاتشمل ادلة اصالة البراءة موارد الشک فی امتثال التکلیف المعلوم تفصیلاً لامور:

الاول ان اصالة البراءة محکومة باستصحاب عدم الاتیان بما یوجب براءة الذمة عن التکلیف المتقین.

الثانی انه لا اطلاق لادلتها بالنسبة الی موارد الشک فی الامتثال و اختصاصها بموارد الشک فی حدوث التکلیف و لااقل من الانصراف.

الثالث ان تطبیق اصالة البراءة علی الشک فی بقاء الحکم الالزامی المعلوم حدوثه فی الشریعة المقدسة لایکون مؤمناً، لان المؤمن هو الیقین بالبراءة و لو ظاهراً کما فی موارد قاعدتی التجاوز و الفراغ.

و بکلمة انه لایمکن تطبیق اصالة البرائة علی موارد الشک فی الامتثال بلحاظ مرحلة الحدوث، لان التکلیف فی هذه المرحلة معلوم و لاموضوع لها فی هذه المرحلة، لان المکلف عالم بالتکلیف فیها و اشتغال ذمته به.

و لکن هل یمکن تطبیقها علیها بلحاظ مرحلة البقاء ای علی الحصة المشکوکة او لا؟

و الجواب انه لایمکن، لان تطبیقها ان کان بلحاظ نفس الحصة المشکوکة فلا اثر لها، لان وجوب الاحتیاط بتحصیل الیقین بالفراغ انما هو من اثار اشتغال الذمة بلحاظ الحصة المعلومة، و المفروض ان تطبیق اصالة البرائة علی الحصة المشکوکة لاتنفی هذا الاثر و لاتکون مؤمنة عن اشتغال الذمة بالحصة المعلومة، و ان کان بلحاظ الحصة المعلومة، فلا موضوع لها حتی یمکن تطبیقها علیها.

فالنتیجة انه لایمکن تطبیق اصالة البرائة علی الشک فی بقاء الحکم فی موارد

الامتثال لاعلى الحصة المشكوكة فقط و لاعلى الحصة المعلومة.

ثم ان تمامية الوجه الاول مبنية على تمامية مقدمتين:

الاولى حجية الاستصحاب حتى فى المقام.

الثانية اطلاق ادلة البرائة لموارد الشک فى الامتثال.

اما المقدمة الاولى فهى تامة و لامانع من جريان الاستصحاب فى الموارد المذكورة، و لاوجه لما ذكره شيخنا الانصارى (ره) من عدم جريان الاستصحاب فى هذه الموارد، بدعوى ان الاثر فى مثل المقام مترتب على نفس الشک فى بقاء الحكم المعلوم و هو وجوب الاحتياط، لان موضوعه الشک فى بقاء الحكم من جهة الشک فى امتثاله و هو محرز بالوجدان، و حينئذ فلا معنى للتمسک بالاستصحاب لاحراز موضوعه، لانه من تحصيل الحاصل بل من ارداً انحائه، فان ما هو محرز بالوجدان، فاحرازه ثانياً بالتعبد من ارداً انحائه، و ذلک لان هذه الدعوى مبنية على نقطة خاطئة و هى تخيل ان موضوع وجوب الاتيان بالمشكوک الشک فحسب، و لكن الامر ليس كذلک، لان موضوعه اعم منه و من عدم الاتيان به فى الواقع، و عليه فلا مانع من استصحابه و ترتيب الاثر عليه و لايكون لغواً على تفصيل ذكرناه فى محله.

واما المقدمة الثانية فهى غير تامة، لان ادلة اصالة البرائة لاتشمل موارد الشک فى الامتثال كما مرت الاشارة اليه آنفاً.

الامر الثانى ان العلم الاجمالى لو لم يكن علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، فلا يمنع عن جريان الاصل المؤمن فى بعض اطرافه المستلزم للترخيص فى المخالفة الاحتمالية، توضيح ذلک على ما افاده (ره) فى المقالة هو ان اطلاق ادلة

الاصول المؤمنة و ان كان لايمكن شموله لجميع اطراف العلم الاجمالى، لاستلزامه الترخيص فى المخالفة القطعية العملية، و لاللبعض المعين دون بعضها الاخر كذلک للترجيح من غير مرجح، و لاللبعض غير المعين لانه ليس فرداً آخر بل هو فى نفسه غير معقول، و لكن لامانع من شموله لكل منهما مشروطاً بترک الاخر، ونتيجة ذلک هى ان الترخيص فى 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 بترک الاخر، و اثر هذا التقيد 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 ـ من الترخيص فى الجمع، و ما لايمكن هو الثانى دون الاول، و الخلاصة ان هذا الترخيص مانع من تنجيز العلم الاجمالى.

والجواب اولاً ـ ما ذكرناه سابقاً من انه لااطلاق لادلة الاصول المؤمنة لاطراف العلم الاجمالى لكى يمكن ان يقال انه لامانع من شمول اطلاق دليل الاصل لكل من طرفى العلم الاجمالى مشروطاً بترک الطرف الاخر حتى تكون النتيجة الترخيص فى ارتكاب احدهما، و لكن الاطلاق غير ثابت، نعم لوسلمنا ثبوت الاطلاق له، فلا مانع من ذلک هذا.

و لكن ذكر جماعة منهم السيد الاستاذ (ره) انه لايمكن ان يشمل اطلاقه لكل من طرفيه مشروطاً بترک الطرف الاخر، و قد استدل على ذلک بوجوه:

كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه فى عدم شمول الإطلاق... و الرد عليه

منها ما ذكره السيد الاستاذ (ره) (و هو العمدة) من ان جعل الترخيص لكل من طرفى العلم الاجمالى مشروطاً بترک الاخر، و ان لم يؤد الى الترخيص فى

المخالفة القطعية العملية، الا انه يؤدى الى الترخيص القطعى فى مخالفة الواقع وهوقبيح هذا.(1)

و لكن يرد عليه اولاً ان حكم العقل بقبح الترخيص فى المخالفة القطعية العملية، باعتبار انه ترخيص فى المعصية و تفويت لحق المولى وهو حق الطاعة و الا ـ فلا ـ يحكم العقل بقبحه، لان حكمه بالقبح لايمكن ان يكون جزافاً و بلا ملاک، و حيث ان الترخيص فى كل من طرفى العلم الاجمالى مشروطاً بترک الاخر لايؤدى الى الترخيص فى المخالفة القطعية العملية حتى يكون ترخيصاً فى المعصية، فلا يحكم العقل بقبحه، اوفقل ان العقل لايحكم بقبح الترخيص القطعى فى مخالفة الواقع اذا لم يؤد الى الترخيص فى المخالفة القطعية العملية فى الخارج كما هو المفروض، و المفروض ان جعل الترخيص المشروط فى اطراف العلم الاجمالى يؤدى الى الترخيص القطعى لا الى الترخيص فى المخالفة القعطية العملية، و القبيح بحكم العقل انما هو الثانى دون الاول، بنكتة ان جعل الترخيص المشروط فى اطراف العلم الاجمالى لايؤدى الى الترخيص فى المخالفة القطعية العملية، و انما يؤدى الى الترخيص القطعى فى المخالفة عند ما كان المكلف تاركاً لها معاً، و اما اذا ارتكب احدهما، انتفى الترخيص عن الاخر بانتفاء شرطه، فلا يجوز له ارتكابه، و من هنا تكون نتيجة جعل الترخيص المشروط الى الجمع بين الترخيصين المشروطين لا الى الترخيص فى الجمع بين الطرفين او الاطراف.

و ثانياً انه لامانع من جعل الحكم الظاهرى المشروط فى اطراف العلم الاجمالى ثبوتاً اذا كانت هناک مصلحة تتطلب ذلک، لانه لاينافى الحكم الالزامى المعلوم بالاجمال لا فى مرحلة الجعل و الاعتبار، لعدم التنافى بين الاحكام

1- (1) . مصباح الاصول ج 2: ص 76.

الشرعية بما هى اعتبارات، و لا فى مرحلة المبادى، لان ملاک الترخيص الظاهرى مترتب عليه لاعلى متعلقه، بينما ملاک الحكم الالزامى مترتب على متعلقه، و لا فى مرحلة العمل باعتبار ان الترخيص الظاهرى المشروط رافع لوجوب الموافقة القطعية العملية فحسب.

و امـا الكلاـم فى سـائر الوجوه التى اسـتدل بها على عـدم امكان جعل الترخيص المشـروط فى اطراف العلم الاجمالى، فيأتى فى مباحث الاصول العملية مع ما فيها من المناقشة، هذا من ناحية.

و من ناحيـة اخرى ان ما ذكره المحقق العراقى (ره) من ان جميع الاصـحاب ذهبوا الى ان تنجيز العلم الاجمالى للتكليف المتعلق به بنحو العلـة التامـة غير مطابق للواقع، و ذلک لان المشـهور بين الاصـحاب ان العمل الاجمالى علـة تامـة للتنجيز بالنسـبة الى حرمـة المخالفة القطعيـة العملية فحسب دون وجوب الموافقة القعطعية العملية، هذا اضافة الى ان لازم هذا القول عدم امكان جعل الترخيص فى المخالفة الاحتمالية ثبوتاً، مع انه لاشـبهة فى امكان جعل هذا الترخيص، بل هو واقع فى الخارج فى موارد العلم التفصـيلى بالحكم فضلاً عن العلم الاجمالى كما فى مورد قاعـدتى الفراغ و التجاوز، فان الشارع قـد اكتفى فيهما بالموافقة الاحتمالية، و من الطبيعى ان العلم الاجمالى ليس اقوى من العلم التفصـيلى، فلو كان العلم التفصـيلى علـة تامـة لوجوب الموافقـة القطعيـة العمليـة، اسـتحال جعل الترخيص فى المخالفة الاحتماليـة، ضـرورة ان معنى ذلک انه ليس بعلـة تامة و هذا خلف، و لافرق فى ذلک بين ان يكون الشک فى حدوث التكليف او فى بقائه، فاذا لـم يكن العلم التفصيلى علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، فالعلم الاجمالى

بطريق اولى، هـذا اضافـة الى ما ذكرناه سابقاً من ان العلم التفصـيلى لايكون علـة تامـة للتنجيز حتى بالنسـبة الى حرمـة المخالفة القطعية العمليـة فضـلاً عن وجوب الموافقـة القطعيـة العمليـة، فكيف بـالعلم الاجمـالى، و ايضـاً لاـزم ما ذكره المحقق العراقى (ره) من ان العلم الاجمالى علـة تامـة لوجوب الموافقة القطعية العملية، ان لايصل الدور الى بحوث اخرى فى الاصول العملية كالبحث عن جريان الاصـل العملى فى بعض اطراف العلم الاجمـالى اذا كـان بعضـها الاـخر خارجـاً عن محـل الابتلاـء، اولا اثر له، او ان الاصل المؤمن فيه ساقط بالمعارضـة مع الاصـل الاخر، فيبقى الاصل الاول بلامعارض و هكـذا، مع انه لاشـبهة فى ان العلم الاجمالى لو كان علـة تامـة لوجوب الموافقـة القطعية العملية، فلا يمكن جعل الترخيص الظاهرى فى اطرافه ثبوتاً لا فى الكل و لا فى البعض، و عليه فتكون البحوث المذكورة لغواً هذا.

و للمحقق العراقى (ره) ان يقول بانه لاموضوع لتلك البحوث على ضوء ما ذكرناه من ان العلم الاجمالى علـة تامـة لوجوب الموافقة القطعية العملية، و لكن اصل المبنى غير صـحيح، و النكتة فى ذلك انا لوسلمنا ان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية بملاك انها معصية و تفويت لحق المولى حكم تنجيزى، و لاـيمكن جعـل الترخيص الظـاهرى على خلاـفه، الا انه لاشـبهة فى ان حكم العقل بقبـح المخالفة الاحتمالية العملية حكم تعليقى و معلق على عدم ورود الترخيص على خلافه، فاذا ورد، انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، و لايحتمل ان يكون حكم العقل بقبح المخالفة الاحتمالية تنجيزياً لوقوع الترخيص فيها فى الشـريعة المقدسة فى غير مورد، و من الواضح ان وقوع الشـى ادل دليل على امكانه، و لافرق فى

امكـان جعـل الـترخيص فى المخالفـة الاحتماليـة بين ان يكـون فى اطراف العلم الاجمـالى او فى موارد الشـک فى الامتثـال بعـد العلم التفصـيلى بالثبوت او فى موارد الشک البدوى، لان المخالفة الاحتمالية لاتكون مانعة عن جعل الترخيص فيها اذا كانت مصلحة الترخيص اهم من مصلحة التكليف المحتمل.

الى هنـا قـد تبين ان ما ذكره المحقق العراقى (ره) من ان العلم الاجمالى علـة تامـة لوجوب الموافقـة القطعيـة العمليـة، لايرجع الى معنى صحيح.

ص:410

نتائج البحث عدة نقاط

الاـولى: ان متعلق العلم الاجمـالى ليس هو الفرد المردد فى الخـارج، اذ مضافـاً الى انه غير معقول لاـيمكن تعلق العلم بـالفرد الخارجى مباشـرة، لان متعلقه الصورة الذهنيـة لاواقع الفرد بحـده الفردى، باعتبار ان العلم من الموجودات الذهنية فلا يمكن تعلقه بالفرد الخارجى مباشرة، بل متعلقه الجامع الانتزاعى الاختراعى فى افق الذهن للاشارة باشارة مرددة الى الفرد بحده الفردى المردد بين فردين او افراد.

الثانية: ذكر مدرسة المحقق النائينى (ره) ان متعلق العلم الاجمالى الجامع الانتزاعى و هو عنوان احدهما او احدها و هو معلوم تفصـيلاً، و لافرق بينه و بين العلم التفصـيلى من هذه الناحية، و انما الفرق بينهما من ناحية اخرى و هى ان المعلوم بالذات فى العلم التفصـيلى ينطبق على الواقع الخـارجى و هو المعلوم بـالعرض بتمام حـدوده التفصـيلية، و اما المعلوم بالـذات فى العلم الاجمالى 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.

الثالثة: ان ما ذكره المحقق العراقى (ره) من ان العلم الاجمالى بنفسه يمتاز

عن العمـل التفصـيلى، فانه علم مشوب بالابهام دون العلم التفصـيلى، لايرجع الى معنى محصل، لان الابهام لايعقل ان يكون داخلاً فى مفهوم العلم.

الرابعـة: ان مـا ذكره المحقق العراقى (ره) ايضـاً من ان متعلق العلم الاجمالى لايمكن ان يكون الجامع بحـده الجامعى، فانه لاينطبق على الفرد بحـده الفردى، لان حـد الفرد غير داخل فى الجامع الـذى هو متعلق العلم الاجمالى و انما ينطبق على الحيثية المشتركة بين الأفراد، مبنى على الخلط بين المفهوم الـذاتى المنتزع من الجهـة الذاتيـة المشتركـة كالحيوانيـة و الناطقية، و المفهوم العرضـى المنتزع من الفرد و الشـخص فى الخـارج، فان هـذه المفاهيم مفاهيم عرضـية اخترعها العقل للاشارة الى الفرد فى الخارج بحـده الفردى و هى لاتنطبق على الجهـة الجامعـة المشتركـة، و انما تنطبق على الافراد بحـدها الافرادى كمفهوم احدهما او احدها، فان العقل انتزعه للاشارة الى واقع الفرد بحده الفردى فى الخارج باشارة ترددية.

الخامسـة: المشـهور بين الاصوليين منهم مدرسـة المحقق النائينى (ره) ان العلم الاجمالى علـة تامـة للتنجيز بالنسـبة الى حرمة المخالفة القطعيـة العمليـة، بتقريب انه لاـيمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصـى ثبوتاً فى تمام اطراف العلم الاجمالى، لانه ترخيص فى المخالفة القطعية العملية و هو قبيح بحكم العقل، من جهة انها معصـية للمولى و تفويت لحقه و هو حق الطاعة، فلهذا لايمكن جعل هذا الترخيص فى اطرافه، و هـذا معنى ان العلم الاجمالى علة تامة للتنجيز بالنسـبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، و لكن تقدم ان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية من جهة انها معصية للمولى ليس حكماً تنجيزياً مطلقاً، بل هو حكم

تعليقی معلق علی عـدم الترخيص فيها من قبل المولی، و اما اذا اذن فيها و رخص، فلا تكون مخالفته حينئذ مخالفة و لامعصـية، بل الامر كذلک حتی فی العلم التفصيلی علی تفصيل تقدم.

السادسـة: ان ما قيل من انه لايمكن جعل الحكم الظاهری الترخيصـی فی اطراف العلم الاجمالی لا من جهة ان العلم الاجمالی علة تامة للتنجيز، بـل من جهـة المضادة بين الحكم الظاهری و الحكم الواقعی غير تام، لان الحكم الظاهری بكلا نوعيه من الطريقی و الترخيصـی لاينافی الحكم الواقعی لا فی مرحلة المبادی و لا فی مرحلة الامتثال ولا فی مرحلة الجعل.

السابعة: ان ما ذكره المحقق العراقی (ره) من ان العلم الاجمالی كالعلم التفصيلی علة تامة للتنجيز بالنسبة الی خصوص متعلقه، لانه معلوم تفصـيلاً و واصل اليه، و اما خصوصية كونه متعلقاً بهذا الفرد أو ذاک الفرد فهی مجهولة، و لايحكم العقل بقبح مخالفة هذه الخصوصية غير تام، لما تقدم من ان العلم الاجمالی لايكون علة تامة للتنجيز و كذلک العلم التفصيلی.

الثامنـة: انه لامـانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهری الترخيصـی فی تمام اطراف العلم الاجمالی، لان حكم العقل بالتنجيز و قبـح المخالفة القطعية العملية لايكون حكماً منجزاً بل هو معلق علی عدم ورود الترخيص فيها، و معه ينتفی حكم العقل بانتفاة موضوعه.

التاسـعة: ان ادلـة حجية الامارات لاتشـمل اطراف العلم الاجمالی لاالجميع و لاالبعض، اما الاول فلوقوع المعارضة بينها، و ادلة الحجية لاتشمل الامارات

المتعارضة، و اما الثانی فلان شمولها لبعض الامارات القائمة علی اطراف العلم دون بعضها الاخر، ترجیح من غیر مرجح.

العاشرة: المعروف بین الاصولیین ان المانع عن شمول ادلة حجیة الاصول العملیة المؤمنة لتمام اطراف العلم الاجمالی ثبوتی لااثباتی، بمعنی انه لایمکن جعل الحکم الظاهری الترخیصی فی تمام اطراف العلم الاجمالی، لانه ترخیص فی المخالفة القطعیة العملیة و هو قبیح، و لکن تقدم انه لامانع من ذلک ثبوتاً.

الحادیة عشر: بناء علی ما هو الصحیح من عدم المانع الثبوتی من جعل الترخیص فی تمام اطراف العلم الاجمالی، فهل هناک مانع اثباتی، فذکر السید الاستاذ (ره) انه لامانع من شمول ادلة الاصول لجمیع اطراف العلم الاجمالی باطلاقها اثباتاً، اذ لاقصور فیها لولاوجود المانع ثبوتاً، و ذهب بعض المحققین (ره) الی انه لااطلاق لها، معللاً بان الارتکاز الموجود لدی العرف و العقلاء قرینة لبیة متصلة مانعة عن انعقاد ظهورها فی الاطلاق.

و لکن تقدم الکلام فی هذا الارتکاز و فیما ذکره السید الاستاذ (ره).

الثانیة عشر: الاظهر ان ادلة الاصول العملیة المؤمنة لاتشمل باطلاقها لاطراف العلم الاجمالی، لانصرافها عرفاً عنها بمناسبة الحکم و الموضوع الارتکازیة، هذا اضافة الی المناقشة فی اصل ثبوت الاطلاق.

الثالثة عشر: ذکر المحقق الخراسانی (ره) ان العلم الاجمالی مقتضی للتنجیز بالنسبة الی حرمة المخالفة القطعیة العملیة لاعلة تامة له، و قد علل ذلک بان التکلیف المعلوم بالاجمال حیث انه غیر منکشف تمام الانکشاف، فلا یکون

فعلیاً من جمیع الجهات، و علیه فلاتنافی و لاتضاد بینه و بین الحکم الظاهری الترخیصی المجعول فی اطراف العلم الاجمالی، لانه لامضادة بین الحکم الظاهری الفعلی من تمام الجهات و بین الحکم الواقعی الذی لایکون بفعلی من جمیع الجهات، و قد تقدم المناقشة فیه من وجوه مضافاً الی التهافت بین کلماته من مورد الی مورد آخر فلاحظ.

الرابعة عشر: انه لافرق فی اقتضاء العلم الاجمالی لوجوب الموافقة القطعیة العملیة بین ان یکون فی الشبهات الحکمیة او الشبهات الموضوعیة، فانه منجز لوجوبها فی کلتا الشبهتین بنحو الاقتضاء.

الخامسة عشر: ان ما ذکره السید الاستاذ (ره) من ان العلم الاجمالی لایقتضی وجوب الموافقة القطعیة العملیة مباشرة، بل یتوقف ذلک علی تعارض الاصول المؤمنة فی اطرافه و تساقطها من جهة المعارضة، فعندئذ یکون المنجز للتکلیف فی کل طرف من اطرافه مباشرة هو احتماله، و لکنه فی نهایة المطاف مستند الی العلم الاجمالی غیر تام، لان ما ذکره (ره) مبنی علی ان یکون متعلق العلم الاجمالی الجامع بحده الجامعی لاالفرد بحده الفردی، فحینئذ لایکون العلم الاجمالی منجزاً للتکلیف المتعلق بالفرد، لان الفرد لایکون متعلقاً له، و لکن تقدم ان الجامع الذی یکون متعلق العلم الاجمالی هو الجامع الانتزاعی الاختراعی، فانه متعلق العلم الاجمالی بما هو عنوان للفرد بحده الفردی و اشارة الیه باشارة ترددیة بین هذا و ذاک لابعنوان الموضوعیة، و علی هذا فالمنجز للتکلیف المتعلق بالفرد هو العلم الاجمالی مباشرة، لان المکلف حیث کان یعلم

باشتغال ذمته باحد الفردين بحده الفردى، فهو يقتضى الفراغ اليقينى منه، و هو لايمكن الا بالاتيان بكلا الفردين معاً.

السادسة عشر: ان البحث عن ان تنجيز العلم الاجمالى هل هو بنحو الاقتضاء او العلة التامة، انما يكون له مجال اذا قلنا بانه علة تامة للتنجيز بالنسبة الى المخالفة القطعية العملية كما هو المعروف و المشهور بين الاصوليين، و لامجال له على المسلك القائل بان العلم الاجمالى لايكون علة تامة للتنجيز بالنسبة الى المخالفة القطعية العملية، كما انه لامجال له على المسلك القائل بان العلم الاجمالى لايقتضى وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة.

السابعة عشر: ان ما ذكره المحقق النائينى (ره) من ان تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقة القطعية العملية يكون بنحو الاقتضاء، معللاً بانه لامانع من جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى بعض اطرافه غريب جداً، لان امكان جعل الترخيص فى المخالفة الاحتمالية فرع كون العلم الاجمالى مقتضى للتنجيز، و عليه فلابد اولاً من اثبات ان تنجيزه لوجوب الموافقة يكون بنحو الاقتضاء فى المرتبة السابقة بدليل، ثم يتفرع عليه امكان جعل الترخيص الظاهرى فى المخالفة الاحتمالية.

الثامنة عشر: ان المحقق العراقى (ره) ذهب الى ان العلم الاجمالى علة تامة لتنجيز متعلقه، فان كان متعلقه الجامع فهو منجز له، و لايمكن جعل الترخيص على خلافه، و ان كان الفرد بحده الفردى المردد بين فردين او افراد فانه منجز له، فلا يمكن حينئذ جعل الترخيص فى شى من اطرافه.

و لکن تقـدم ان العلم الاجمالی لایکون علـة تامـة للتنجیز مطلقاً حتی بالنسـبة الی حرمـة المخالفـة القطعیـة العملیة، و لامانع من جعل الترخیص فیها ثبوتاً، کما انه لامانع من جعل الترخیص فی موارد الشک فی الامتثال بعد العلم التفصـیلی بالتکلیف ثبوتاً، نعم لاتشمل ادلة اصالة البرائة لموارد الشک فی الامتثال فی مقام الاثبات.

التاسـعة عشـر: یمکن جعـل الترخیص لکـل من طرفی العلم الاجمـالی مشـروطاً بترک الطرف الاـخر، لاـن نتیجـة ذلک هی الجمع بین الترخیصـین عنـد ترک کلیهمـا معاً الا الترخیص فی الجمع، و ما هو قبیـح و معصـیة الثانی دون الاول، لانه لایؤدی الی المخالفـة القطعیة العملیة.

العشـرون: ان السـید الاسـتاذ (ره) قـد ذکر ان جعـل الترخیص لکل من طرفی العلم الاجمالی مشـروطاً بترک الاخر لایمکن، لان نتیجته الجمع بین الترخیصین وهو قبیح بحکم العقل و ان لم یستلزم الجمع بین الفردین فی الخارج، و لکن تقدم المناقشة فیه.

هذا تمام کلامنا فی العلم الاجمالی

الامتثال الاجمالی

اشارة

یقع الکلام فیه فی مقامین:

الاول: فی کفایة الامتثال الاجمالی عن الامتثال التفصیلی فی باب التوصلیات.

الثانی: فی کفایة الامتثال الاجمالی عن الامتثال التفصیلی فی باب العبادات.

المقام الأول: فی کفایة الامتثال الإجمالی عن الامتثال التفصیلی فی التوصلیات

اما الکلام فی المقام الاول، فقد یستشکل فی کفایة الامتثال الاجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلی فی بعض اقسام الواجبات التوصلیة کما فی العقود و الایقاعات، بتقریب ان الامتثال الاجمالی فیها یستلزم الترديد فی الانشاء، و المفروض ان المعتبر فیه الجزم و بدونه فالانشاء باطل، و علی هذا فلا یمکن الاحتیاط و الامتثال الاجمالی فی باب العقود و الایقاعات، و لکن هذا الاشکال غریب، و ذلک لان الانشاء مدلول تصوری للفظ و عبارة عن ایجاد المعنی باللفظ بالایجاد التصوری، و من الواضح انه لایعقل فیه الترديد و الشک، فاذا علم المکلف اجمالاً ان البیع یتحقق اما بالمعاطات او بالعقد الفارسی، فاذا جمع البایع فی مقام البیع بینهما و انشاءه بهما معاً، فقد تحقق الانشاء بکل منهما و لاشک فیه، و انما الشک فی امضاء الشارع و انه امضی البیع بالمعاطات او بالعقد

الفارسی، فاصل الامضاء معلوم و الشک انما هو فی خصوص متعلقه.

و الخلاصـة انه لاشک فی انشاء الملکیـة بالانشاء التصوری بکل منهما، و الشک انما هو فی تحقق المنشأ فی مرحلـة الفعلیـة، و منشا هـذا الشک انما هو الشک فی امضاء الشارع المعاطات او العقـد الفارسـی، فالانشاء مدلول وضـعی تصوری للفظ، فلا یعقل الشک و التردد فی هـذه المرحلـة، و انمـا یعقل ذلک فی مرحلـة التصـدیق کالشک فی امضاء الشارع و فی تحقق المنشأ فی مرحلـة الفعلیـة، فاذن لامانع من الاحتیاط فی باب العقود و الایقاعات.

المقام الثانی: الامتثال الإجمالی فی العبادات

اشارة

واما الکلام فی المقـام الثـانی، و هو الامتثـال الاجمالی فی العبادات، فهل هو فی طول الامتثال التفصـیلی فیها او لا، فیه قولان: فـذهب جماعة الی ان الامتثال الاجمالی فی طول الامتثال التفصیلی، و قد استدلوا علی ذلک بوجوه:

الوجه الاول و هو مختار المحقق النائینی قدّس سرّه من ان عبادیة العبادة متقومة بالحسن و القرب و الرد علیه

اشارة

الوجه الاول ما ذکره المحقق النائینی (ره) من ان عبادیـة العبادة متقومـة بالحسن و القرب، و علی هذا فلابد ان یکون العمل العبادی معنوناً بعنوان حسن و مقرب، و حیث ان العقـل لایحکم بحسن الامتثال الاجمالی مع التمکن من الامتثال التفصـیلی، فلا یکون مقرباً فی عرض الامتثال التفصیلی.(1)

و فیه ان هـذا الوجه بظاهره لایرجع الی معنی محصل، و ذلک لانه ان اریـد بالعنوان الحسن و المقرب للعبادة، الحسن الفعلی و محبوبیتها فی نفسـها و بعنوانها الأولی و اشـتمالها علی الملاک فی مرحلـة المبادی، فلاشـبهة فی اعتباره فی العبادة، بل هو من مقوماتها، ضـرورة انه لولامحبوبیتهـا ذاتـاً و فی نفسـها، لم یمکن التقرب بها، الا ان اعتبار ذلک لیس بحکم العقل، اذ لاطریق له الیه، لان الکاشف عنه هو تعلق امر الشارع بها، وان اریـد به الحسن الفاعلی یعنی صدور العبادة منه حسنا،

1- (1) . اجود التقریرات ج 2: ص 43.

ففيه انه لاينفک عن الحسن الفعلی، فان الفعل اذا کان حسناً فی نفسه، کان صدوره من الفاعل حسناً، و اذا کان قبیحاً، کان صدوره منه قبیحاً، فاذن لیس الحسن الفاعلی شیئاً زائداً علی الحسن الفعلی، و لافرق فی ذلک بین الامتثال الاجمالی والامتثال التفصیلی، غایة الامر ان حسن الفعل فی الامتثال التفصیلی معلوم تفصیلاً و فی الامتثال الاجمالی معلوم اجمالاً، و ان ارید به عنوان العبودیة و الاطاعة، فیرد علیه.

اولاً، ان هذا العنوان و ان کان عنواناً حسنا و مقربا، الا انه عنوان مشترک بین الامتثال الاجمالی و الامتثال التفصیلی، بل الامتثال الاجمالی من اظهر مصادیق العبودیة و الاطاعة، باعتبار انه انقیاد و الانقیاد من ارقی مصادیقها.

وثانیا، ان هذا عبارة اخری عن اعتبار قصد القربة فی العبادات، و من الواضح انه لافرق فی امکان قصد القربة بین الامتثال التفصیلی و الامتثال الاجمالی، اذ لایعتبر فی قصد القربة الجزم بوجود الامر، اذ معنی قصد القربة اضافة الفعل الی المولی، ویکفی فی قابلیة الفعل للاضافة الیه کونه محبوباً له و حسناً و ان لم یکن متعلقاً للامر، کما انه یکفی فی صحة الاضافة احتمال الامر به.

الی هنا قد تبین ان ما ذکره المحقق النائینی (ره) من ان الامتثال الاجمالی فی طول الامتثال التفصیلی، لایرجع الی معنی محصل هذا.

بیان السید الأستاذ قدّس سرّه و مناقشته

و لکن السید الاستاذ (ره) قد ذکر ان مراد المحقق النائینی (ره) من ان الامتثال الاجمالی فی طول الامتثال التفصیلی، هو ان الامتثال الاجمالی حیث انه ینبعث عن احتمال الامر، فیکون فی طول الامتثال التفصیلی، باعتبار انه ینبعث عن شخص الامر، و الانبعاث عن احتمال الامر فی طول الانبعاث عن شخص

الامر و متأخر عنه، و مادام المكلف متمكناً من الانبعاث عن شخص الامر، فلا تصل النوبة الى الانبعاث عن احتمال الأمر.

و فيه ان هذا البيان ايضاً غير صحيح.

اما اولا، فلان انبعاث المكلف فى موارد الامتثال التفصيلى ليس عن شخص الامر كانبعاثه فى موارد الامتثال الاجمالى، و ذلک لان الامر بوجوده الواقعى ليس محركاً، و انما يكون محركاً للمكلف بوجوده العلمى، فاذن يكون انبعاث المكلف فى موارد الامتثال التفصيلى انما هو عن العلم بالامر و فى موارد الامتثال الاجمالى عن احتمال وجوده، فلا يكون الامتثال الاجمالى فى طول الامتثال التفصيلى، لان كلا الانبعاثين فى مرتبة واحدة، فلا يكون احتمال وجوده فى عالم الذهن فى طول العلم بوجوده فيه و معلول له بل هو فى عرضه و مرتبته.(1) و ان شئت قلت ان انبعاث المكلف فى كلا الموردين انما هو عن تنجز الامر سواء أكان تنجزه بالعلم كما فى موارد الامتثال التفصيلى، ام كان بالاحتمال كما فى موارد الامتثال الاجمالى، و المفروض ان التنجز من شؤون العلم او الاحتمال اذا لم يكن فى مورده اصل مؤمن، و لايتوقف تنجيز التكليف بالاحتمال على عدم التمكن من تنجيزه بالعلم، بل يتوقف على عدم وجود اصل مؤمن على خلافه كما فى المقام، فان الاصل المؤمن غير موجود فيه، فاذن يكون منجزاً و ان كان المكلف متمكنا من تحصيل العلم، و عليه فلا يكون الامتثال الاجمالى فى طول الامتثال التفصيلى.

و ثانياً، ان انبعاث المكلف فى موارد الامتثال الاجمالى انما هو عن العلم

1- (1) . مصباح الاصول ج 2: ص 84.

بالامر فی المقام، لان المنجز للتکلیف المعلوم بالاجمال فی کل طرف انما هو العلم الاجمالی لا الاحتمال، الا علی مسلک السید الاستاذ (ره) من ان تنجیز التکلیف المتعلق بکل طرف بخصوصه انما هو احتمال وجوده مباشرة لا بالعلم الاجمالی، و لکن علی هذا المسلک ایضاً یکون هذا التنجیز مستنداً الی العلم الاجمالی فی نهایة المطاف.

حکم الشک فی المقام

ثم انه اذا شک فی ان الامتثال الاجمالی هل هو فی طول الامتثال التفصیلی اولا؟

کلام المحقق النائینی قدّس سرّه

فقد ذکر المحقق النائینی (ره) انه علی تقدیر الشک فی ذلک، فالمرجع فیه قاعدة الاشتغال، لان الامر فیه یدور بین التعیین و التخییر و المرجع فیه قاعدة الاشتغال دون قاعدة البراءة.

هل یعود الشک فی المقام إلی الشک فی التعیین و التخییر أو لا؟

و لنأخذ بالنظر فیه تارة الی ان الشک فی المقام هل یرجع الی الشک فی التعیین و التخییر او لا، و اخری علی تقدیر رجوع الشک فیه الی التعیین و التخییر، فهل المرجع فیه التعیین بقاعدة الاشتغال او البرائة؟

اما الکلام فی الفرض الاول فان کان مرجع الشک فی ان الامتثال الاجمالی فی طول الامتثال التفصیلی الی الشک فی تحقق عنوان القرب و الحسن، بمعنی انه هل یحصل الحسن الفعلی و القرب بالامتثال الاجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلی، فلا یرجع هذا الشک الی الشک فی التعیین و التخییر بل یرجع الی الشک فی المحصل، بمعنی ان الامتثال الاجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلی، هل یکون محصلاً لعنوان القرب و الحسن الفعلی المعتبر فی العبادات أو لا، و المرجع فی الشک فی المحصل قاعدة الاشتغال دون البراءة، تطبیقاً لقاعدة ان

الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى، وان كان مرجع هذا الشک الى الشک فى ان الانبعاث عن احتمال التكليف، هل هو فى طول الانبعاث عن شخص التكليف او لا، كان من دوران الامر بين التعيين و التخيير و المرجع فيه اصالة البراءة عن التعيين، لانه كلفة زائدة، فما ذكره (ره) من ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة غير تام، هذا اذا كان اعتبار هذا القيد شرعياً.

و اما اذا كان عقلياً، فهل يمكن التمسک باصالة البراءة اذا شک فيه كغيره من القيود الثانوية كقصد القربة و نحوه بناء على ان يكون اعتباره عقلياً، فقد ذكر السيد الاستاذ (ره) ان دليل اصالة البراءة لايشمل مايشک فى اعتباره عقلاً، لانه ناظر الى مايحتمل اعتباره شرعاً، لان وضعه و رفعه بيد الشارع دون مايكون اعتباره بحكم العقل، فانه ليس بيد الشارع، ومن الواضح ان اصالة البراءة انما تجرى فيما اذا كان وضعه و رفعه بيد الشارع دون ما لايكون بيده، و على هذا فلا مؤمن لهذا الاحتمال و يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال.

و بكلمة ان ادلة اصالة البراءة لاتشمل القيود الثانوية للمأمور به التى يكون الحاكم باعتبارها العقل دون الشرع، لانها ناظرة الى القيود التى يكون اعتبارها شرعياً، فاذا شک فى اعتبار قيد شرعاً فالمرجع فيه اصالة البراءة، و اما اذا شک فى اعتبار قيد عقلا فلا تجرى اصالة البراءة فيه، فاذا لم تجر فلا مؤمن فى البين، و عليه فلا مناص من وجوب الاحتياط بقاعدة الاشتغال هذا.

تعليق على كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه

و لنا تعليق على ما افاده (ره) من التفصيل بين ما اذا كان الشک فى المقام دائرا بين التعيين و التخيير شرعا، و ما اذا كان دائرا بينهما عقلا، فعلى الاول يكون المرجع فيه اصالة البراءة و على الثانى اصالة الاشتغال.

و حاصل تعليقنا ان لنا قيوداً اولية للواجب و هى مجعولة شرعاً و لها دخل فيه حكماً و ملاكاً، لانها متمثلة فى اجزائه و شروطه، و قيوداً ثانوية و هى القيود التى لايمكن اخذها فى المامور به شرعاً كقصد القربة و قصد الوجه و التمييز، و هذه القيود واجبة بحكم العقل، و من الواضح ان معنى وجوبها بحكم العقل ليس ان العقل هو الجاعل لها فى مقابل الشارع، بداهة ان العقل ليس مشرعا و جاعلا، فان المشرع و الجاعل هوالله تعالى، و شأن العقل ادراك الشى لاالحكم و الجعل، فانه وظيفة الشارع، بل معناه ان العقل يدرک انها دخيلة فى الملاک و واجبة شرعية ملاكاً لاتكليفا لعدم تعلق التكليف بها.

و على هذا فاذا شک فى اعتبار قصد القربة فى واجب، كان الشک فى دخله فى ترتب الملاک عليه خارجاً، مثلا اذا شككنا فى اعتبار قصد القربة فى ملاک الصلاة المترتب عليها خارجاً، فلا مانع من التمسک باصالة البراءة عن دخله فى ترتبه عليها، و لافرق فى ذلک بين ان يكون الشک فى دخله فى الوجوب و الملاک معاً او فى الملاک فقط، لان حقيقة الحكم و روحه ملاكه، و اما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمة له، بل الشک فى جزئية شى شرعاً او شرطيته، انما يكون مرجعه الى الشک فى دخله فى الملاک و ترتبه على الواجب فى الخارج، ضرورة ان للشک فى دخله فى الحكم انما تكون له قيمة اذا كان مرجعه الى الشک فى دخله فى الملاک، و الا فلا قيمة له.

و ان شئت قلت، ان العقل حيث يدرک ان قصد القربة دخيل فى ملاک الصلاة شرعا و ترتبه عليها، غاية الامر ان الدليل على ذلک تارة العقل و اخرى الشرع، و كلاهما يحكى عن دخله فى الملاک لدى الشارع، و من الواضح انه اذا شک فى

هـذا الـدخل، فلا مانع من التمسک باصالـة البراءة، لان الشک فی التقییـد الزائد و هو مورد لها، و لافرق فی ذلک بین ان یکون الدلیل علی ذلک العقل او الشـرع، لفرض ان کلا منهما یکشف عن دخله فی الملاک شـرعاً، نعم لولا اصالة البراءة، لکان هذا الاحتمال منجزاً کما هو الحال فی سائر الاحتمالات، فاذا شک فی اعتبار قصـد القربة او نحوه فی واجب، کان مرجعه الی الشک فی انه دخیل فی الملاک شـرعا او لا، و هـذا الشک مورد لاصالـة البراءة، و لافرق فی ذلک بین ان یکون الشک فی القیود الاولیـة للواجب او الثانویـة، لان المرجع فی مسالة دوران الامر بین التعیین و التخییر، اصالة البراءة عن التعیین بدون فرق بین ان یکون دوران الامر بینهما فی القیود الاولیة او الثانویة، اذ لافرق بینهما من هذه الناحیة.

و علی هذا فما عن السـید الاسـتاذ (ره) من التفصیل بین القیود الاولیة و القیود الثانویة، و المرجع فی الاولی اصالة البراءة عن التعیین و فی الثانیة اصالة الاشتغال لاوجه له، کما انه لاوجه لما ذهب الیه المحقق النائینی (ره) من ان المرجع فی مسألة اصالة الاشتغال مطلقاً حتی فی القیود الاولیة.

و مع الاغماض عن ذلک و تسـلیم ان اصالة البراءة الشرعیة لاتجری فی موارد الشک فی القیود الثانویة، الا انه لامانع من الرجوع الی اصالة البراءة العقلیة، لان موضوعها عدم البیان من قبل الشارع، و فی المقام و ان قلنا بانه لایمکن اخذ القیود الثانویة فی متعلق الامر بالامر الاول، الا ان بامکان الشارع اخذها فیه بالامر الثانی او بجملة خبریة، بان یقول ان قصد القربة معتبر فی صـحة العبادة، فاذا کان بامکان الشارع بیان تلک القیود و مع ذلک لم یقم ببیانها، حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان.

الوجه الثانی: ان صحة العبادة متقومة بقصد اسمها الخاص المميز و الرد عليه

اشارة

الوجه الثانی، ان صحة العبادة متقومة بقصد اسمها الخاص المميز، فاذا صلی المصلی صلاة الظهر، فلابد ان يقصد الاتيان بها باسمها الخاص المميز لها شرعاً عن شريكتها كصلاة العصر و العشاء، بل هو معتبر فی صحتها و مقوم لها، و ان لم تكن لها شريكة فی الكم و الكيف كصلاة المغرب، فاذا اتی بها بدون قصد اسمها الخاص، لم يكن المأتی به مصداقاً لصلاة المغرب، و علی هذا فان كان الامتثال تفصيلياً، فالمكلف متمكن من الاتيان بالعبادة باسمها الخاص و عنوانها المخصوص، و اما اذا كان الامتثال اجماليا، فهو لايتمكن من ذلک.

و الجواب ان الامتثال الاجمالی لاينافی الاتيان بالعبادة باسمها الخاص و عنوانها المخصوص، فاذا علم المكلف اجمالا بوجوب صلاة الجمعة او الظهر فی يوم الجمعة، فهو قادر علی ان ياتی بكل واحدة منها باسمها الخاص المميز، و لكنه غير قادر علی تمييز الواجب عن الواجب، و هذا شی اخر لادليل علی اعتبار هذا التمييز فی صحة العبادة.

الاستدلال علی اعتبار التمييز فی صحة العبادات و الجواب عنه

نعم قد استدل علی اعتبار التمييز فی صحة العبادات بامرين:

الاول ان العقل يحكم باعتبار التمييز و التفصيل فی مقام التطبيق و الامتثال.

و الجواب ان العقل انما يحكم بوجوب طاعة المولی و حسنها اداءً لحقه و هو حق الطاعة و قبح المعصية، باعتبار انها تفويت لحقه و مصداق للظلم و هو سلب ذی الحق عن حقه، و الاطاعة انما تحصل بالاتيان بالعبادة بتمام شروطها و اجزائها منها قصد القربة و الاخلاص و قصد اسمها الخاص المميز، و اما اعتبار شی زائد علی هذا كالتفصيل و التعيين فی الخارج فلا يحكم العقل باعتباره، و لهذا لافرق عند العقل بين الامتثال التفصيلی و الامتثال الاجمالی، بل الامتثال

الاجمالی لدی العقل من اظهر مصادیق الطاعة و الانقیاد، فالنتیجة ان الطاعة کما تحصل بالاتیان بالعبادة فی ضمن فرد معین فی الخارج، کذلک تحصل فی ضمن احد الفردین او الافراد، فلا دلیل علی اعتبار التمییز فی مقام الامتثال.

الثانی دعوی الاجماع علی بطلان عمل من اخذ بالاحتیاط.

و الجواب اولا انه لاقیمة للاجماع ما لم یصل الینا من زمن المعصومین (علیهم السلام) یداً بید و طبقة بعد طبقة، و من الواضح انه لاطریق لنا الی ان هذا الاجماع قد وصل الینا من زمانهم (علیهم السلام) کذلک.

و ثانیا انه لایمکن تحصیل الاجماع فی مثل هذه المسالة التی لم تکن معنونة الا فی کلمات المتأخرین، هذا اضافة الی ان منشاء هذا الاجماع دعوی اعتبار قصد التمییز فی العبادات، و لکن تقدم انه لادلیل علی اعتباره بل الدلیل علی خلافه موجود، اذ لاشبهة فی ان العقل یحکم بحسن الاحتیاط و انه من اظهر مصادیق الطاعة و الانقیاد.

و اما اذا شک فی ان قصد التمییز معتبر فی صحة العبادات فی مرحلة التطبیق او لا، فحینئذ ان قلنا بامکان اخذ القیود الثانویة فی متعلق الامر کما قویناه فی محله، فلا مانع عندئذ من التمسک باطلاق ادلة العبادة لنفی اعتباره، واما لو قنا بان اخذها فی متعلق الامر لایمکن، فوقتئذ لایمکن التمسک باطلاقها فی مقام الاثبات، لان التقابل بین الاطلاق و التقیید فی مقام الاثبات من تقابل العدم و الملکة، لان الاطلاق فی هذا المقام انما هو فی مورد یکون المولی متمکنا من التقیید، فعندئذ اذا کان فی مقام البیان ولم ینصب قرینة علی التقیید و کان بامکانه ذلک، انعقد الاطلاق، و اما اذا لم یتمکن المولی من التقیید بسبب اواخر کالتقیة او نحوها،

فلاينعقد الاطلاق، لاحتمال ان يكون فى الواقع و مقام الثبوت مقيداً و لكن المولى فى مقام الاثبات لايتمكن من تقييده.

و اما اذا لم يكن اطلاق فى المقام، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة من العقلية و النقلية، بناء على ما هو الصحيح من ان المرجع فى مسئلة دوران الامر بين التعيين و التخيير اصالة البراءة عن التعيين دون اصالة 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

اشارة

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 شرعا، و معه لايمكن التقرب بالامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

و يرد على هذا الوجه نقضاً و حلاً:

اما نقضاً، فلان لازم ذلک عدم امكان الامتثال الاجمالى فى الواجبات التوصلية ايضاً، لان اللعب اذا كان حراما، استحال ان يكون مصداقا للواجب لاستحالة انطباقه على الحرام و ان كان توصليا، بداهة ان المحبوب لايجتمع مع المبغوض و المراد مع المكروه و المصلحة مع المفسدة فى شى واحد.

و اما حلاً، فقد اجاب عن ذلک المحقق الخراسانى (ره) بوجهين:

الوجه الاول، ان التكرار قد يكون بداع عقلائى، و حينئذ فلا يكون لعباولهواً.

و قد اورد عليه السيد الاستاذ (ره) بتقريب، ان صحة العبادة تتوقف على قصد القربة و الاخلاص و قصد الاسم الخاص المميز، و على هذا فاذا لم يكن

هنـاک داع عقلائی، کان تکرار العبادة لغوا و هو مانع من التقرب، و اما اذا کان هناک داع عقلائی، فعندئـذ و ان لـم یکن التکرار لغواً و لهواً، الا انه لما کان بـداع عقلائی لـم یصح، لان التکرار انما هو تکرار العبادة و لهذا لابد ان یکون بداعی القربة.(1) و لکن هذا الایراد غیر وارد، لان المکلف اذا اختار الامتثال الاجمالی، فلامحالـة اختار بقصد القربة و الاخلاص، لفرض انه فی مقام الامتثال و اداء الوظیفة، فلا محالة یاتی بکل من صـلاتی الجمعة و الظهر فی یوم الجمعة مثلا بقصد القربة، غایة الامر ان التکرار من حیث انه لعب و لهو، فهو مانع من قصـد القربـة فی الامتثال الاجمالی، و اما اذا ارتفعت حیثیـة اللعبیة و اللهویة بسـبب اواخر، ارتفع المانع من التقرب، لفرض ان العمل فی نفسـه حسن و مقرب و محبوب، و عندئـذ فـاذا کـان التکرار بـداع عقلاـئی، ارتفع المـانع و حینئـذ یحکم بالصـحة، کمـا اذا کان تحصـیل العلم التفصیلی بالواجب اصعب و اشق من الامتثال الاجمالی، فیکون هذا من الداع العقلائی یدعوه الی اختیار الامتثال الاجمالی بقصد القربة، و عندئـذ فلا یکون اختیار الامتثال الاجمالی لعبا و جزافا بل هو بغرض عقلائی، و هـذا الغرض العقلائی فی طول قصد القربة، لانه یتطلب اختیار الامتثال الاجمالی بقصد القربة و الاخلاص لا انه فی عرضه حتی ینافی قصد القربة و الاخلاص، و هذا یتفق کثیراً، اما فی المجتهد، فلان تحصـیل العلم التفصـیلی بالواجب قـد یکون بحاجـة الی مؤمنـة زائدة و وقت اکثر و هی اصـعب علیه من الامتثال الاجمالی، و هذا سبب عقلائی لاختیار الامتثال الاجمالی بدل تحصیل العلم التفصیلی بالواجب، و من الواضح ان هذا السبب العقلائی لایمنع عن قصد

1- (1) . کفایة الاصول: ص 274.

القربـة حيث انه فى طوله، و امـا العامى، قـد يكون تحصـيل العلم التفصـيلى بالمسالـة اشق من الامتثال الاجمالى، فلهـذا اختار الامتثال الاجمالى، هذا نظير ما اذا اختار المكلف الصلاة قصراً فى مواضع التخيير بينها و بين الصلاة تماما، و الداعى لذلک الاختيار هو ان الاتيان بالصـلاة تماما أشق عليه من الصلاة قصراً، فالمشقة هى الداعى و السبب لاختيار صلاة القصر بداعى القربة، لا انه ياتى بالصلاة قصرا بداعى انها اسـهل من الصلاة تماماً، وكان السيد الاستاذ (ره) فهم من كلام المحقق الخراسانى (ره) انه ياتى بالتكرار بداع عقلائى، و لهذا استشكل عليه بان الاتيان بالعبادة لابـد ان يكون بقصـد القربـة و بـداع الهى و لايصـح الاتيان بها بداع اخر غيره، مع ان ظاهر كلام الخراسانى هو انه قصـد بذلک ان الداعى العقلائى يدعو المكلف الى اختيار الامتثال الاجمالى بقصد القربة بديلاً عن الامتثال التفصـيلى و فى طوله، و لهذا لاينافى قصد التقرب.

و الخلاصـة ان المكلـف اذا علم اجمالاً ـفى يـوم الجمعـة بوجوب احـدى الصـلاتين امـا الظهر او الجمعـة، فـاذا لم يتمكن من الامتثـال التفصـيلى، فلا شـبهة فى ان وظيفته الامتثال الاجمالى، و ان تمكن منه، فحينئذ قد تكون فى تحصيل العلم التفصيلى بالواجب مشقة زائدة، فله حينئذ ان يترک تحصـيل العلم به تفصيلاً و ياتى بالامتثال الاجمالى، فان عدم تحمل المشقة من الدواعى العقلائية يتطلب منه الامتثال الاجمالى بقصد القربة و الاخلاص.

الوجه الثـانى، ان مـا ذكره (ره) من ان اللغو و اللعب لو سـلمنا، فهو انمـا يكون فى تطبيق المـأمور به على المـاتى به فى الخـارج لا فى امر المولى، لان اللعب بامر المولى انّما هو ببناء المكلف على تعلق الأمر بكل من الصلاتين تشريعاً، فانه

لعب بامره، و حينئذ فاذا اتى بكل من الصلاتين بقصد امرها خاصة تشريعا، فهو محرم و يوجب بطلان الصلاة.

و فيه ان هـذا الوجه غير تام، لانه ان اراد بذلک ان اللعب و اللغو ان كان فى امر المولى فهو تشـريع و محرم، واما اذا كان فى مرحلة التطبيق فلا باس به، فيرد عليه انه على خلاف الواقع، فان المفروض ان اللعب و العبث محرم و قبيـح، سواء أكان بامر المولى ام فى مرحلة التطبيق و الامتثال.

و ان اراد به ان اللعب ان كان فى مرحلـة التطبيق و الامتثال، لـم يكن متحداً مع الواجب بل هو مقارن له، و لايمنع من انطباق الواجب على الفرد المأتى به فى الخارج بقصد القربة، لانه عبارة عن ضم غير الواجب الى الواجب،

فيرد عليه ان اللعب والعبث انمـا هو عنوان منطبق على كل من الصـلاتين منضـمة الى الصـلاة الاخرى، فالانضـمام محقق لانطباق عنوان اللعب على كل واحدة منهما، فالاتيان بصـلاة الظهر وحده ليس لعبا، و اما اذا اتى بها منضـمة الى صـلاة الجمعة فهو لعب، فعنوان اللعب منطبق على كل منهما فى حال الانضـمام لا فى حال الانفراد، فاذن يكون اللعب متحدا مع الواجب، لفرض انه لاواقع موضوعى للانضـمام الا الاتيان باحدى الصلاتين بعد الاخرى.

الصحيح فى الجواب و خلاصة المطلب

و الصـحيح فى الجواب ان يقـال، اولاـ ان هـذا الوجه لو تم فانمـا يتم فيمـا اذا كـان الامتثال الاجمالى مسـتلزماً للتكرار، و اما اذا لـم يكن مسـتلزما له كمـا فى مسألـة دوران الامـر بين الاقـل و الاـكثر الارتباطيين، فان الاحتياط هناک انما هو بالاتيان بالاكثر لابالتكرار، فلا باس بالاحتياط و الامتثال الاجمالى فيها.

و ثانياً انه لايتم حتى فيما اذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، لان هذا

التکرار انما هو بـداع الهی، اذالمکلف یاتی بکل واحـدة من الصـلاتین بداعی الامر الاحتمالی المتعلق بها، و لایعقل ان یکون هذا التکرار الـذی هو بـداع الهی لعبـا و عبثا، لانه عبارة عن ضم محتمل الی محتمل آخر وانقیاد الی انقیاد اخر و هکـذا، و من الواضـح ان الانقیاد من اظهر مراتب العبودیة و الاطاعة وارقاها فکیف یکون لعبا.

و الخلاصة انه لالعب فی الامتثال الاجمالی لا فی نفس الامتثال، لفرض ان المکلف اتی بکل من الصـلاتین بداعی امرها الاحتمالی، و لا فی مرحلة التطبیق، لان ضم کل منهما الی الاخری فی مقام الامتثال انما هو بداع الهی و هو مصداق للانقیاد.

الی هنـا قـد تبین ان الامتثـال الاجمـالی فی عرض الامتثال التفصـیلی لا فی طوله، و اما لو سـلمنا ان الامتثال الاجمالی فی طول الامتثال التفصیلی، فهل هذه الطولیة مختصة بخصوص الامتثال التفصیلی الوجدانی، او تعم الامتثال التفصیلی التعبدی ایضاً،

و الجواب ان ذلک یختلف باختلاف مدرک هذه الطولیة، فان کان مدرکها ما ذکره المحقق النائینی (ره) من ان انبعاث المکلف عن احتمال وجود الامر فی طول انبعاثه عن شخص الامر الجزمی، اختصت الطولیة بالامتثال التفصیلی الوجدانی.

و ان کان مـدرکها اعتبار الحسن و القرب الفعلی فی العبادة، فلاتختص الطولیـة بالامتثال التفصـیلی الوجدانی بل تعم الامتثال التفصـیلی التعبدی ایضا، لان العقل لایحکم بحسن الامتثال الاجمالی مادام المکلف متمکنا من الاتیان بالعبادة

بعنوانها التفصـيلى الحسن و القرب و ان كان بالتعبـد، و على هـذا فالامتثال الاجمالى فى طول الامتثال التفصـيلى الاعم من الوجـدانى و التعبدى.

و ان كان مدركها اعتبار قصد التمييز فى العبادة، فايضاً لاتختص الطولية بالامتثال التفصـيلى الوجدانى بل تعم الامتثال التفصـيلى التعبدى ايضاً، لان المكلف متمكن من قصد التمييز فى الامتثال التفصيلى و ان كان تعبدياً.

و ان كان مدركها ان الامتثال الاجمالى يسـتلزم التكرار، فايضا لافرق بين الامتثال التفصـيلى الوجدانى و التعبدى، الى هنا قد اسـتطعنا ان نخرج بهـذه النتيجـة و هى ان الامتثال الاجمالى فى عرض الامتثال التفصـيلى، بلافرق فى ذلک بين ان يكون الامتثال الاجمالى مسـتلزماً للتكرار اولا.

ص:434

فروع

اشارة

ذکر شیخنا الانصاری (ره) عدة فروع قد یتوهم فیها امکان الردع عن العمل بالقطع الحاصل للمکلف.

الفرع الأول: ما إذا علم شخص بجنابته أو جنابة صاحبه

الفرع الاول: ما اذا علم شخص بجنابته او جنابة صاحبه، فانه لا اثر لهذا العلم الاجمالی بالنسبة الیه، لان من شروط تنجیزه ان یکون متعلقاً بالتکلیف علی کل حال ای سواء اکان هو جنبا ام صاحبه و الامر لیس کذلک، لان الجنب ان کان صاحبه، فهو مکلف بالغسل دونه، و لهذا لایعلم بوجوب الغسل علیه علی کل تقدیر، و نتیجة ذلک ان کلا منهما شاک فی جنابته بالشک البدوی و لااثر لهذا العلم الاجمالی، و یکون وجوده و عدمه علی حد سواء، فاذا کان کل منهما شاکافی جنابته، جاز رجوع کل منهما الی الاصل الموضوعی و هو استصحاب عدم الجنابة، کما انه یجوز الرجوع الی الاصل الحکمی، و هو اصالة البراءة عن وجوب الغسل.(1) و قدیستشکل فی جریان الاصول المؤمنة فی المقام من جهة اخری، هی ان کلا منهما یعلم اجمالا اما ببطلان صلاته او بطلان الائتمام بصاحبه اذا کان جدیراً بالاقتداء به، و هذا العلم الاجمالی منجز و مانع عن الصلاة منفرداً و جماعة قبل الغسل، نعم لوخرج احدهما عن محل الابتلاء بالاقتداء به او لایکون ای منهما جدیراً به، فعندئذ لااثر لهذا العلم الاجمالی و لایجب علیه الغسل، و علی الجملة فان کانت جنابة احدهما موضوعاً للأثر بالنسبة الی الاخر، کان العلم الاجمالی مؤثراً کما فی المثال المتقدم، و من هذا القبیل ما اذا کان بامکان احدهما ادخال

1- (1) . فرائد الاصول: ص 22.

صاحبه فی المسجد، فانه حینئذ یعلم اجمالا اما بحرمة دخوله فی المسجد قبل الغسل او ادخال صاحبه فیه قبل غسله، فان هذا العلم الاجمالی مؤثر و منجز، فاذن لیس بامکان هذا الرجل الذی یعلم اجمالا اما بجنابة نفسه اوجنابة صاحبه الرجوع الی الاصول المؤمنة من الاصل الموضوعی کاستصحاب عدم الجنایة او الاصل الحکمی کأصالة البراءة عن وجوب الغسل، اما بناء علی ما استظهرناه من ان ادلة الاصول العملیة الشرعیة لاتشمل اطراف العلم الاجمالی المؤثر و المنجز اوانها منصرفة عنها، فعندئذ یکون العلم الاجمالی فی المقام منجزاً بدون ان یکون هناک مانع، و اما بناء علی انها تشمل باطلاقها لاطراف العلم الاجمالی و لکنها تسقط بالمعارضة کما تبنت علیه مدرسة المحقق النائینی (ره)، فعندئذ بطبیعة الحال تقع المعارضة بین استصحاب عدم جنابة نفسه و استصحاب عدم جنابة صاحبه، او اصالة البراءة عن وجوب الغسل علیه و اصالة البراءة عن وجوب غسل صاحبه، فان جریان کلا الاصلین یستلزم الترخیص فی المخالفة القطعیة العملیة، و جریان احدهما دون الاخر ترجیح من غیر مرجح، فلهذا تسقط الاصول فی اطرافه.

و قداجیب عن ذلک، بان تنجیز هذا العلم الاجمالی مبنی علی ان یکون موضوع جواز الاقتداء صحة صلاة الامام واقعاً، و اما اذا کان موضوعه اعم من صحة صلاته واقعاً و ظاهراً، فلایکون العلم الاجمالی منجزاً، حیث ان صلاة الامام حینئذ تکون صحیحة عنده ظاهراً بمقتضی استصحاب عدم جنابته او اصالة البراءة عن وجوب الغسل علیه، فاذن لایعلم المأموم ببطلان صلاة الامام و حینئذ فیصح ائتمامه به.

و ان شئت قلت، ان موضوع جواز الائتمام ان کان صحة صلاة الامام واقعاً،

فعندئذ يعلم اجمالا 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 صحة صلاة الامام واقعاً او ظاهراً او اعتقاداً، فلايحصل له العلم الاجمالى اما ببطلان صلاته او بطلان الائتمام، فانه يعلم ان ائتمامه صحيح، لان موضوعه صحة صلاة الامام ظاهراً، و المفروض ان صلاته صحيحة ظاهراً بمقتضى الاستصحاب او اصالة البراءة، فاذن ليس له الا شک بدوى ببطلان صلاته من جهة احتمال انه جنب فى الواقع، و هذا الاحتمال مدفوع بالاصل، و عليه فلااشكال فى صحة الاقتداء به و صحة صلاة نفسه ظاهراً.

و لكن هذا الجواب غيرصحيح، لان الظاهر من الادلة هو ان موضوع جواز الاقتداء صحة صلاة الامام واقعاً، و لايكفى صحتها ظاهراً بنظره اجتهادا او تقليداً الا اذا كان مطابقاً للواقع، فان مقتضى تلک الادلة ان صحة صلاة الماموم منوطة بصحة صلاة الامام، و الصحة كسائر الالفاظ ظاهرة فى معناها الواقعى، و لادليل على ان موضوع جواز الاقتداء اعم من الصحة الواقعية و الظاهرية والاعتقادية، و اما ادلة حجية الامارات و الاصول العملية، فهى و ان كانت حاكمة على الادلة الواقعية، الا ان تلک الحكومة ظاهرية لاواقعية، و نقصد بالحكومة الظاهرية حكومتها فى اثباتها تنجيزا او تعذيرا، على اساس ان الاحكام الظاهرية الالزامية احكام طريقية و شأنها تنجيز الواقع عند الاصابة و التعذير لدى الخطا، فلا واقع موضوعى لها غير ذلک، و على هذا فالاحكام الظاهرية الطريقية توسّع دائرة الاحكام الواقعية ظاهراً تنجيزاً او تعذيراً، و اما

الاحكام الظاهريـة الترخيصـية، فهى معذرة عن الواقع بدون ان تؤدى الى تغيير الاحكام الواقعية سـعة او ضـيقاً، بداهة انه يسـتحيل ان تؤثر الاحكام الظاهرية فى الاحكام الواقعية نفياً او اثباتاً واقعا.

و على هذا الاساس فاذا اجرى الامام فى المسالة استصـحاب عدم الجنابة او اصالة البراءة عن وجوب الغسل عليه، فقد احرز صـحة صلاته ظاهراً، و لكن هـذه الصـحة ليست موضوعاً لجواز الاقتداء به، لان موضوعه صـحة صـلاته واقعاً و هى غير ثابتة، و الاصل المؤمن المذكور معذر لدى المخالفة و لايثبت الواقع.

و بكلمـة ان الجـدير بالاقتداء اذا كان احدهما، فاذا اقتدى الاخر به، فبناء على ما هو الصـحيح من ان جواز الاقتداء مشـروط بصـحة صـلاة الامـام واقعا، فقـد علم المأموم اجمالا اما ببطلان صـلاته او صـلاة الامام، و هـذا العلم الاجمالى منجز، و اما الامام فحيث انه لايجوز له الاقتـداء بالمأموم، باعتبار انه غير جدير بالامامة، فلا يحصل له هذا العلم الاجمالى، بلحاظ ان جنابة المأموم ليست موضوعاً للأثر بالنسـبة الى الامام، بينما تكون جنابة الامام موضوعاً للاثر بالنسـبة الى المأموم، و اما اذا كان كل منهما جديراً بالاقتداء به، فيحصل لكل منهما علم اجمالى اما ببطلان صلاته فى الواقع او صلاة امامه، و حينئذ فلايجوز لاى منهما الاقتداء بالاخر، و اما اذا لم يكن كل منهما جديراً بالاقتداء به، فلا اثر حينئذ للعلم الاجمالى فى المقام، و كذلك من يكون جديراً بالاقتداء به خارجا عن محل الابتلاء.

و اما المثال الثانى فهو مبنى على حرمة ادخال الجنب فى المسجد، و عندئذ فيكون العلم الاجمالى منجزاً، و لكن هذا المبنى غير صحيح، اذ لا دليل على ان

ادخال الجنب فيه محرم و عليه فلايكون العلم الاجمالى منجزاً.

الفرع الثانى: ما إذا اختلف شخصان فى البيع و الهبة

الفرع الثانى: ما اذا اختلف شخصان فى البيع و الهبة بعد اتفاقهما على انتقال المال من المالک الى الثانى، فالمالک يدعى البيع و يطالبه بالثمن و الثانى يدعى الهبة و عدم اشتغال ذمته به، ففى مثل ذلک لايثبت الهبة و لاالبيع مع عدم البينة لالمدعى البيع و لالمدعى الهبة، و حينئذ فيصل الدور الى الحلف، فان حلف مدعى الهبة ان العقد هبة و لم يحلف الاخر على انه بيع، ثبت الهبة، و ان حلف انه بيع و لم يحلف الاخر على انه هبة، ثبت البيع، و اما اذا تحالفا، فيسقط كلا الحلفين، و عندئذ يحكم برجوع المال الى المالک الاول مع انه يعلم تفصيلا بانه انتقل الى الثانى اما بالهبة او بالبيع، فهذا الحكم الظاهرى يكون مخالفاً للعلم التفصيلى و نتيجة ذلک هى الردع عن العمل بالعلم التفصيلى و هو كما ترى.

و قد اجاب عن ذلک السيد الاستاذ (ره) بتقريب، ان الهبة المدعاة فى المقام لاتخلو من ان تكون جائزة او لازمة بسبب او آخر.

و اما فى الصورة الاولى، فقد ذكر (ره) ان دعوى البيع و انكار الهبة من المالک رجوع عنها، لان انكار الهبة يدل بالالتزام على الرجوع نظير انكار الوكالة فانه رجوع عنها، و عليه فيرجع المال الموهوب بمجرد انكار الهبة الى المالک الاول، فليس هنا علم بالمخالفة.

و اما فى الصورة الثانية، و هى ما اذا كانت الهبة لازمة كما اذا كانت لذى رحم، فعندئذ ان حلف احدهما و نكل الاخر، يقدم قوله، و ان تحالفا يحكم بانفساخ العقد، سواء اكان بيعا ام هبة و برجوع المال الى مالكه الاول، فلامخالفة حينئذ للعلم الاجمالى و لاالتفصيلى(1) هذا.

1- (1) . مصباح الاصول ج 2: ص 78.

و اما ما افاده (ره) فی الصورة الاولی فهو تام و لامناص من الالتزام به، لوضوح ان انکار الهبة من الواهب یدل بالالتزام علی الرجوع عنها.

و اما ما افاده (ره) فی الصورة الثانیة من ان المسألة داخلة فی باب التداعی، فاذا لم تکن بینة لای من المدعیین، فیصل الدور الی التحالف، باعتبار ان کلا منهما یدعی شیئاً و ینکر ما یدعیه الاخر، فلذلک تکون وظیفة کل منهما اقامة البینة، و مع فرض عدم الاقامة او سقوطها من جهة المعارضة، فعلی کل منهما الحلف، فهو مخالف لما ذکره (ره) فی مبانی تکملة المنهاج، فانه (ره) قدتعرض لهذه المسألة هناک و جعلها من باب المدعی و المنکر لامن باب التداعی، و قد افاد هناک ان علی مدعی البیع اقامة البینة علی اثبات اشتغال ذمة مدعی الهبة بالثمن، فاذا اقام البینة فهو، و الافعلی مدعی الهبة الحلف علی براة ذمته من الثمن.

و بکلمة انه (ره) قدذکر فی مبانی التکملة ان الهبة اذا کانت لازمة او کانت العین تالفة، فاذا ادعی مالک العین بیعها من الثانی و هو یدعی انه اوهبها له، فالقول قول مدعی الهبة و علی مدعی البیع الاثبات هذا.

و ما ذکره (ره) هناک هو الصحیح دون ما ذکره (ره) هنا.

و الوجه فی ذلک هو ان المعیار فی مسالة التداعی هو ان یکون کل منهما مدعیاً لشی و منکراً لما یدعیه الاخر، و المراد بالادعاء لیس مجرد دعوی شی لایرتبط بالاخر، بل المراد به دعوی کل منهما الالزام و الحق علی الاخر، و هذا هو المعیار فی باب التداعی و التحالف، و من المعلوم ان المقام لیس کذلک، فان المدعی و هو المالک یدعی علی الثانی اشتغال ذمته بالثمن و الزامه بادائه و ان له حق استرجاع العین منه اذا لم یوفه، و اما الثانی فهو ینکر اشتغال ذمته بالثمن

و انه غير ملزم بالوفاء به و ليس له حق استرجاع العين منه و لايدعى شيئاً على المالک، و اما دعواه الهبة، ترجع الى انكار حق المالک بمطالبة الثمن و ليست دعواه الهبة بالنسبة الى اصل ملک العين، فانه معترف به من قبلهما معا و ليست اصل ملكية العين محل الدعوى، بل دعواه الهبة من اجل انه ليس للمالک حق الزامه بالثمن و استرجاع العين منه، فاذن ليس المقام من موارد التداعى بل من موارد المدعى و المنكر، فان المالک يدعى على الثانى حقين و الثانى منكر لكلا الحقين معاً، و من هنا يظهر ان ما ذكره (ره) هنا على ما فى تقرير بحثه من ان المسالة من باب التداعى لايمكن المساعدة عليه، فالصحيح هو ماذكره (ره) فى التكملة من انها من باب المدعى و المنكر، نعم لوقلنا بان الجواز فى الهبة و الخيار فى سائر العقود يرجع الى تقييد الملكية الى زمان الفسخ و الرجوع، فالملكية اللازمة ملكية مطلقة دائمة و الملكية الجائزة المتزلزلة ملكية محدودة و مقيدة بما قبل الفسخ و الرجوع، كان الثانى و هو مدعى الهبة اللازمة يعتبر مدعياً، لانه يدعى طول الملكية و دوامها، و المالک ينكر الملكية الطولية الدائمة و يدعى عدم جعلها و ان المجعول هو الملكية المحدودة بالفسخ و الرجوع، و على هذا فكل منهما يكون مدعيا من جهة و منكرا لمايدعيه الاخر، فان الثانى يدعى حقاً على المالک و هو دوام ملكية العين، و ينكر ما يدعيه المالک من اشتغال ذمته بالثمن و استرجاع العين منه اذا لم يوفه، و المالک يدعى هذين الحقين و ينكر ما يدعيه الثانى عليه و هو دوام ملكية العين، و على هذا فما ذكره (ره) من ان المقام داخل فى باب التداعى هو الصحيح هذا.

و لكن هذا القول غير صحيح، لان مرد الجواز فى الهبة و الخيار فى سائر

العقود ليس الى تقييـد الملكيـة المجعولـة، لانه ان اريـد بالملكية المجعولة الملكية المنشاءة من المتعاملين، فيرد عليه بعدم تقييد الملكية المنشأة فى عقد الهبة و فى سائر العقود الخيارية، ضرورة ان البايع انشأ ملكية المبيع للمشترى بدون تقييده بشى و كذلک المشترى، و لافرق فى ذلک بين العقد اللازم و العقد الجائز، فالنتيجة انه لاشبهة فى ان الملكية المنشأة ملكية مطلقة فى مرحلة الجعل.

و ان اريد بها الملكية الشـرعية، يعنى امضاء الشارع لما انشأه المتعاملان من الملكية، فلا شـبهة فى ان ادلة الامضاء مطلقة و لاتكون مقيدة بعـدم الفسـخ او الرجوع، و مقتضـى ادلـة جواز عقـد الهبة و ادلة الخيار فى سائر العقود ثبوت هذا الاختيار شـرعاً للمتعاملين او لاحدهما خاصـة و هو حكم شـرعى موضوعه العقود، و مرجع هـذا الجواز و الخيار ان لهما او لاحدهما حل العقد و فسـخه، فاذا حل العقد خارجاً ارتفعت الملكيـة بارتفاع موضوعها و هو العقـد الواقع فى الخارج، فاذن ينتفى امضاء الشارع ايضا بانتفاء موضوعه و هو العقـد، و هـذا ليس قيداً لادلة الامضاء، فان موضوعه طبيعى العقد فى مقام الجعل لاالعقد المقيد بعدم فسـخه، ضرورة انه لامعنى لتقييد الشى بعدم نقيضه لانه بديهى تكوينا، و لايعقل ان يكون قيداً له شرعاً.

ثم ذكر (ره) فى ذيل هـذه المسالـة، و اما اذا كان الامر بالعكس، بان يكون المالک مـدعياً للهبة و الثانى مدعياً للبيع، فيكون المالک مدعيا من وراء الهبـة ان له حق استرجاع العين منه، و اما الثانى فبادعائه البيع ينكر هذا الحق للمالک، و قد تقدم ان المعيار فى تمييز المدعى عن المنكر، هو ان من يدعى حقا ملزما على اخر و هو ينكر ذلک الحق عليه، فالاول مدعى و الثانى منكر، و فى المقام حيث ان

دعوی المالک الهبة، ترجع الی دعواه حق استرجاع العین منه اذا کانت قائمة بعینها، فیکون مدعیاً لهذا الحق علی الثانی، و حیث ان دعوی الثانی البیع، ترجع الی دعواه عـدم ثبوت هذا الحق له و انکاره فیکون منکراً، و لذلک یعتبر المدعی للهبة مدعیا و یعتبر المدعی للبیع منکرا علی عکس المسالة الاولی تماما، هذا فیما اذا کانت الهبة جائزة.

و اما اذا کانت لازمـة، بان یـدعی المالک الهبـة اللازمـة و الثانی یـدعی البیع، فهل یـدخل ذلک فی مسالـة المدعی و المنکر أو فی مسالة التداعی، او لا هذه ولا تلک؟

و الجواب ان هذا الفرض لایدخل تحت معیار شی من المسالتین، و لاینطبق علیه معیار مسالة المدعی و المنکر و لا معیار مسالة التداعی.

اما الاول، فقـد تقدم ان المعیار فی هذا الباب هو ان من یدعی حقا ملزماً علی الثانی، و الثانی ینکر ذلک الحق، فالاول یعتبر مدعیا و الثانی منکرا، و هـذا المعیار لاینطبق علی هـذا الفرض، لان المالک حیث انه یدعی الهبة اللازمة، فلایدعی من ورائها شـیئاً کحق استرجاع العین منه، لفرض ان الهبة لازمة فلایثبت له هذا الحق، فاذن لایدعی المالک من وراء دعواه الهبة شـیئاً علی الثانی، و الثانی حیث انه یدعی البیع، فیدعی اشتغال ذمته بالثمن للمالک و لایدعی ای حق علی المالک، و لهذا لاینطبق علی هذا الفرض معیار باب المدعی و المنکر.

و اما الثانی و هو معیار باب التـداعی، فهو ایضا لاینطبق علیه، لان المعیار فی هـذا الباب کمامر، هوان یـدعی کل منهما علی الاخر حقا و فی نفس الوقت

ینکر کل منهما ما یـدعیه الاخر، فیکون کل منهما مـدعیا و منکرا فی نفس الوقت، و هـذا المعیار لاینطبق علی هذا الفرض، لان کل منهما فیه و ان کان ینکر ما یـدعیه الاخر، لان المالک یدعی الهبة و الثانی یدعی البیع و کل منهما ینکر ما یدعیه الاخر، و لکن لایدعی ای منهما علی الاخر حقا ملزما، فالنتیجة انه لاینطبق علی هذا الفرض معیار باب المدعی و المنکر و لامعیار باب التداعی.

و علی هـذا، فلاتکون دعوی بینهمـا فی المسالـة، لان المالک معترف بانتقال العین الی الثانی و لانزاع بینهما فی ذلک، و النزاع انما هو فی سبب هذا الانتقال انه البیع او الهبة و لااثر لهذا النزاع اصلا، اذ لا خصوصیة للسبب کان بیعا ام هبة، نعم یری الثانی ان ذمته مشغولة بالثمن للمالک، و هل یجوز للمالک ان یقبل الثمن و یاخذه اذا سلم الیه؟

و الجواب لایجوز له ان یقبله بعنوان الثمن، لانه لایری ذمته مشـغولة به، نعم اذا احرز المالک رضاه باخـذ الثمن منه و التصـرف فیه مطلقاً و ان لـم تکن ذمته مشغولة به، بان تکون المعاملة فی الواقع هبة لابیعا، جاز اخذه منه و الافلایجوز.

الی هنا قدتبین ان الهبة اذا کانت لازمة، فالمسالة غیر داخلة لا فی باب التداعی و لافی باب المدعی و المنکر، فاذن لانزاع بینهما فی شی.

الفرع الثالث: إذا اختلف البائع و المشتری فی الثمن و المثمن

الفرع الثـالث: اذا اختلف البـایع و المشتری فی الثمن او المثمن، کمـا اذا قـال البـایع بعتک البحار بالف دینار و قال المشتری بعتنی بالف تومان، او قال البایع بعتک الوسائل بکذا و قال المشتری بعتنی الجواهر بکذا، فیکون من باب التداعی، علی اساس ان کلا منهما یدعی شیئا علی الاخر و فی نفس الوقت ینکر کل منهما مایدعیه الاخر، و حینئذ فان کان لاحدهما بینة دون الاخر حکم له، و

ان لم تكن بينة لاحدهما او كانت البينة لكل منهما و لكنها قدسقطت من جهة المعارضة، فعندئذ يصل الامر الى دور الحلف، فان حلف احدهما و نكل الاخر قدم قوله، و ان تحالفا حكم با نفساخ العقد، و عندئذ فان كان التحالف سببا لانفساخ العقد واقعاً، فينفسخ العقد و ينتقل كل من الثمن و المثمن الى ملک مالكه الاول، و حينئذ فلا اشكال فى جواز تصرف البايع فى المثمن و المشترى فى الثمن و لاتكون فيه مخالفة للعلم التفصيلى و لا للعلم الاجمالى، و ان كان التحالف سببا لانفساخ العقد ظاهراً لاواقعا، كان انتقال كل من الثمن و المثمن الى ملک مالكه الاول ظاهريا، و اما فى الواقع، فهو قدظل باقيا فى ملک من انتقل اليه بالعقد، و على هذا فالحكم بانتقال كل من الثمن و المثمن الى ملک المالک الاول، مخالف للعلم التفصيلى ببقائه فى ملک من انتقل اليه، و عليه فيكون ترخيص كل من البايع و المشترى فى التصرف فى الثمن و المثمن، ترخيص فى المخالفة القطعية العملية للعلم التفصيلى.

و قداجاب السيد الاستاذ (ره) عن ذلک، بتقريب ان التحالف ان كان موجبا لانفساخ العقد واقعاً كما هو ليس ببعيد، فينفسخ العقد و يرجع كل من العوضين الى ملک مالكه الاول، و يكون التحالف نظير تلف العين قبل القبض، و عليه فلامانع من تصرف كل منهما فى الثمن و المثمن، و تصرف الثالث فيهما معاً اذا جمع بينهما بالشراء او بغيره، و لامخالفة حينئذ لاللعلم التفصيلى و لا للعلم الاجمالى.

و ان كان موجبا لانفساخ العقد ظاهرا، بمعنى انهما اذا تحالفا، حكم الحاكم الشرعى بالانفساخ الظاهرى للعقد بغاية رفع الخصومة و قطع المنازعة بينهما، و

حينئـذ فلا يجوز لاى منهما ان يرفع الـدعوى الى حاكم آخر، لان حكم الحاكم الاول قدانهى الدعوى و المخاصـمة بينهما، و اما الثمن و المثمن، فهما باقيان على ملک مالكهما الثانى واقعا، فلايجوز للبايع ان يتصـرف فى المثمن و لاالمشترى فى الثمن و الاالثالث فى كليهما، و على هذا فان كان هناک دليل خاص خارجى على جواز هذا التصرف فهو، و الا فبمقتضى القاعدة عدم جوازه.

بقى هنا شئ و هو ان التحالف فى باب التداعى، هل هو سبب لانفساخ العقد واقعاً او لا، فيه قولان:

فقد استدل على القول الاول بوجوه:

الوجه الاول ان دليل حجيـة اليمين يدل على فصل الخصومة و انهائها بها، كما انها تنهى بالبينة، و معنى انهاء الخصومة بها بحكم الحاكم، ارتفاع المنازعة بينهما و انفساخ العقد واقعا و الافالخصومة باقية.

و قـد اجيب عن ذلـک بعض المحققين (ره) بـان غايـة مايسـتفاد من دليـل اليمين هو انهـاء الخصومـة بها، بمعنى انه لايجوز الترافع ثانيا و لاالمطالبـة، لاانهاء منشاء الخصومة كما هو المطلوب، كما ان انهاء الخصومة لاتتوقف 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 المناقشة فيه بتقريب، ان البايع و المشترى فى المسالة اذا تحالفا سـقط تحالفهما من جهة المعارضة، فلا يثبت حينئذ لاكون الثمن الف دينار و لاكونه الف تومان، فاذن تبقى الخصومة و المنازعة بينهما على حالها، و لكن للحاكم الشـرعى عندئذ ان يحكم بانفساخ العقد الواقع بينهما بمقتضى ولايته واقعا و رجوع كل من

العوضـين الى ملک مالکه الاول، و اما حکمه بانفساخ العقـد ظاهراً لا واقعاً مع علمه و جـداناً بانه مخالف للواقع، فلا يجدى فى ترتيب اثر الانفساخ عليه کجواز تصـرف البايع فى المثمن و المشترى فى الثمن ظاهراً، لان جواز التصرف الظاهرى منوط بالجهل، و الفرض ان البايع عـالم بـان المثمن ملک للمشترى فلا شک له فيه، و المشترى عالم بان الثمن ملک للبايع، فاذن لاموضوع للحکم الظاهرى، و دعوى ان اثر حکم الحاکم بانفساخ العقـد هو انهاء الخصومة بينهما ظاهراً، بان لايجوز الترافع مرة ثانية، مدفوعة، فان عدم توفر الطريق لاى منهما لاثبات مدعاه لا البينة و لا اليمين، فلا محالة يؤدى الى انهاء الخصومة و الترافع بينهما قهرا و ظاهراً بلاحاجة الى حکم الحاکم.

و الخلاصـة حيث ان للحـاکم الشـرعى و لايـة فى بـاب المنازعات و المرافعات، فله ان يحکم بانفساخ العقـد بالتحالف فى المقام واقعا و رجوع کل من العوضين الى ملک مالکه الاول، و مناسبة الحکم و الموضوع الارتکازية ايضا تقتضى ذلک.

الوجه الثانى ان بقاء العقـد و عـدم انفساخه واقعا لغو عرفا، فاذا کان بقاءه لغواً، کان وجوده و عدمه سـيان، و هذا معنى بطلانه و انفساخه، و ذلک لان معنى نفوذ اليمين و حکم الحاکم على طبقها انهاء الخصومـة و اسـقاط الـدعوى و الترافع مرة اخرى، بل لايجوز له ان ياخـذ من مال غير المحق بديلا عن ماله عنده تقاصاً، و لاتفيده اقامة البينة العادلة على اثبات حقه بعد اليمين، لانها ابطلت الدعوى فلا فائدة فى البينة بعدها، و قد دلت على ذلک معتبرة ابن ابى يعفور و غيرها، بل افتى الفقهاء ان صاحب الحق اذا عثر على ماله بعد اليمين، فلا يجوز له

ان یاخـذه و یتصـرف فیه، و علی هذا فما هو فائدة بقاء العقد و عدم انفساخه و ابطاله، فان وجوده کعدمه بلا اثر، و لهذا لامناص من الالتزام بانفساخ العقد و ابطاله بحکم الحاکم بعد التحالف.

و قد اجیب عن ذلک، ان الامر و ان کان کذلک الا ان کل هذا بحسب الظاهرلا الواقع.

و فیه انه لاشـبهة فی ان عدم جواز الترافع مرة اخری، بان ترفع الدعوی الی حاکم بعد حکم الحاکم الاول، حکم واقعی لاظاهری، و کذلک عـدم جواز التصـرف فی مـال صـاحب الیمین الـذی هو خـائن و غـاصب اذا وقع بایـدی صـاحب الحق بـدیلا عن حقه، فانه حکم واقعی لاظاهری، و اما اذا وقع ماله بیده، فالظاهر جواز تصـرفه فیه، ضـرورة ان حکم الحاکم لایوجب انقلاب الواقع، و لا تدل الروایات علی عدم جواز تصـرفه فی ماله اذا وقع بیده، لان هذا الفرض خارج عن مورد الروایات، هذا اضافة الی ان مورد هذه الروایات باب المدعی و المنکر، و المـدعی یرضـی بیمین المنکر، و اما محل الکلام فانما هو فی مسالة التداعی فی الثمن و المثمن فی باب البیع، فیدعی کل من المدعیین شیئـاً علی الاـخر و ینکر الاـخر مایـدعیه، و یصل الامر حینئـذ الی الحلف، فان تحالفا سـقط کلا الحلفین معاً، و حینئـذ فیحکم الحاکم الشـرعی بانفسـاخ العقـد و رجوع کـل من العوضـین الی ملـک مالکه الاول، و هـذا الانفساخ واقعی لا ظاهری، اذ للحاکم الشـرعی انهاء الخصومـة و قلع مادة التنازع و الترافع علی اساس الولایـة واقعا، و اما حمل هذا الانفساخ علی الانفساخ الظاهری بمعنی عدم جواز الترافع مرة ثانیة، فهو لایمکن، ضرورة انه لایترتب علی هذا الانفساخ جواز تصرف البایع

فی المثمن مع علمه و جداناً بانه ملک المشتری، کما انه لایمکن الالتزام بانه لایجوز للمشتری التصرف فیه رغم انه ملکه وجداناً، ضرورة ان حکم الحاکم لایوجب انقلاب الواقع و لایجعل ما هو ملک المشتری ملکا للبایع و بالعکس مع بقاء العقد علی حاله و عدم انفساخه واقعا.

هذا اضافة الی ان کل من البایع و المشتری بعد حکم الحاکم بانفساخ العقد ممنوع من التسلیم و التسلم، فلایجوز للبایع ان یسلم المثمن الی المشتری و ان یتسلم الثمن منه و بالعکس، کما لایجوز تصرف البایع فی المثمن و المشتری فی الثمن، و امتناع کل منهما عن التسلیم موجب لثبوت الخیار للاخر، و حیث ان کل من البایع و المشتری ممنوع عن التسلیم، فیثبت لهما الخیار، و عندئذ فیجوز لکل منهما ان یفسخ العقد.

و الخلاصة ان العقد لو لم ینفسخ بحکم الحاکم، الا انه یؤدی الی الامتناع عن التسلیم و التسلم بالنسبة الی کل من البایع و المشتری، و المفروض ان الامتناع عن التسلیم من احد اسباب ثبوت الخیار، فاذن یثبت الخیار لکل منهما، فاذا ثبت جاز لکل منهما الفسخ، فاذا فسخ یرجع کل من العوضین الی ملک مالکه الاول، و الا فلایجوز تصرف البایع فی المثمن و المشتری فی الثمن، باعتبار ان الاول ملک للمشتری و الثانی للبایع، فاذن لابد من حل هذه المشکلة، و حلها انما هو بفسخ العقد واقعاً.

الوجه الثالث ان التحالف بین المدعیین فی باب التداعی سبب لاتلاف المال علی من انتقل الیه قبل قبضه عرفا، و ذلک لمامر من ان مقتضی دلیل نفوذ الیمین عدم جواز مطالبة صاحب الحق حقه من صاحب الیمین حتی بالترافع مرة

اخرى، و لايجوز له ان ياخذ ماله اذا وقع فى يده بديلا عن ماله تقاصا،

بل لايجوز له التصـرف فى ماله اذا اخذ منه غيلة، فالنتيجة ان الشارع قد سد جميع ابواب وصوله الى ماله و حقه، و لهذا لايكون خارجاً عن سلطانه، و من الطبيعى ان مثل هذا المال يعد تالفاً بنظر العرف، لان معنى التلف عرفا هو خروج المال عن كيس الانسان، فاذا سـرق سارق مـال احـد، فهو تـالف مع انه موجود عنـد السارق، و المقام من هـذا القبيل، فان ماله و ان كان موجوداً عنـد صاحب اليمين، الا انه لمّا 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 مشـمولا للرواية التى تنص على ان تلف المبيع قبل قبضه من مال البايع(1) ، فانه يدل بالالتزام على انفساخ العقد واقعا، لان المبيع انتقل الى المشترى، فمقتضى القاعدة 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 الخلاصـة ان موضوع الروايـة التلف العرفى، سواء اكان حقيقتاً ام لا كالمال المسـروق او نحوه، و من هنا لوسـرق المبيع من يد البايع قبل قبض المشترى، فهو مشـمول للرواية لصدق التلف عليه عرفا، فلاتكون قاصرة عن شمول المقام، و لا سيما بمقتضى الارتكاز العرفى من انه لاخصوصية للتلف قبل القبض، بل العبرة انما هى بامتناع البايع عن تسليم المبيع الى المشترى، سواء اكان ذلک من جهة التلف ام كان من جهة اخرى، فان المرتكز لدى العرف و العقلاء ان روح المعاملة متقومة بالتسليم و التسلم، فاذا امتنع التسليم تكويناً او تشريعاً و كذلک

1- (1) . مستدرک الوسائل، ج 13: ص 303، ب 9، من ابواب الخيار، ح 1.

التسلم، فالمعاملة تنفسخ بذلک بنظرهم، و هذا الارتکاز ممضی من قبل الشارع، حیث لم یرد ردع عنه و یکفی فی الامضاء عدم ورود الردع.

و الجواب اولا ان مدرک المسالة ضعیف فلا یمکن الاعتماد علیه، لانه متمثل فی روایتین:

الاولی روایة نبویة معروفة تدل علی ان کل مبیع تلف قبل قبضه فهو من مال البایع، و هذه الروایة مرویة من طرق العامة دون طرقنا، فلهذا لایمکن الاعتمادعلیها.

و دعوی انجبارها بعمل المشهور لا اساس لها، لما ذکرناه غیر مرة من ان الانجبار یتوقف علی توفر امرین:

الاول احراز عمل المشهور من المتقدمین بها و لاأثر لعمل المتاخرین،

الثانی احراز اتصال هذا العمل بزمن المعصومین (علیهم السلام) و لاطریق لنا الی احراز کلا الامرین فی المقام حتی یکون جابراً.

الثانیة روایة عقبة بن خالد عن ابی عبدالله (علیه السلام) «فی رجل اشتری متاعاً من رجل و اوجبه، غیر انه ترک المتاع عنده و لم یقبضه، قال اتیک غداً انشاء الله تعالی، فسرق المتاع، من مال من یکون؟ قال من مال صاحب المتاع الذی هو فی بیته حتی یقبض المتاع و یخرجه من بیته، فاذا اخرجه، فالمبتاع ضامن لحقه حتی یرد ماله الیه»(1) و هذه الروایة و ان کانت تامة دلالة الا انها ضعیفة سنداً، فان فی سندها محمد بن عبدالله بن هلال و هو ممن لم یثبت توثیقه، و دعوی الانجبار، قد تقدم جوابها، و اما دعوی الاجماع فی المسالة، فلا یمکن الاعتماد علیها، اذمضافاً الی ما ذکرناه غیر مرة من ان الاجماع فی نفسه لایکون حجة و

1- (1) . وسائل الشیعة ج 12: ص 358، ب 10، من ابواب الخیار، ح 1.

انما تكون حجيته مبنيـة على ثبوت هـذا الاجماع فى زمن الائمـة (عليهم السـلام) و وصوله الينا يـداً بيـد وطبقة بعد طبقة و لاطريق لنا الى احراز ذلک، و ان الاجماع فى نفسه غير ثابت.

هذا اولا و ثانيا مع الاغماض عن ذلک و تسـليم ان الروايات تامة سـنداً الا انها اخص من المدعى فى المقام، لان المدعى هو ان التحالف موجب لانفساخ العقـد، سواء اكان قبل قبض المشترى المبيع ام كان بعده، و مورد هذه الروايات التلف قبل القبض، فاذن تكون اخص من المدعى.

و ثالثـا يمكن دعوى ان هـذه الرويـات منصـرفة عن المقام، لان موردها تلف المال من يـد البايع، سواء اكان تلفا حقيقيا ام حكميا، كما اذ اسرق المبيع من يدالبايع، فانه على كلا التقديرين لايقدر تكويناً من التسليم، بينما فى المقام يكون المال موجوداً عند البايع و هو قادر على تسـليمه تكوينا، و لكنه لايسـلمه اما ظلما و عـدوانا او اعتقاداً بانه ماله لامال المـدعى، و صاحب الحق قادر على تسـلم هـذا المال و لكنه ممنوع شرعاً، و لذلک لايبعد ان لا يكون المقام مشمولا لتلک الروايات.

الوجه الرابع ان التحـالف لايقتضـى اكثر من انفسـاخ العقـد ظـاهراً، لاـن صاحب الحق فى المقام هو احـد المتبايعين و لايمكن ان يكون كلاهما محقا او كلاهما معا غير محق، فاذا فرضنا ان صاحب الحق المشترى فى المثال و ثمن الكتاب اى كتاب البحار الف تومان لا الف دينـار و هو حاضـر لتسـليم الثمن للبـايع، و امـا البايع فهو ممتنع عن تسـليم الكتاب للمشترى، فاذن يثبت للمشترى خيار تخلف الشـرط الضمنى الارتكازى، و هو ان كل من البايع و

المشترى يشترط على الاـخر ضـمنا و ارتكـازاً تسـليم الثمن و المثمن للاخر، فاذا امتنع احـدهما عن التسـليم و خالف الشـرط الضـمنى الارتكازى، ثبت للاخر خيار تخلف الشرط.

و حيث ان صاحب الحق فى المقام لايتمكن من اثبات حقه، فيصل الـدور الى التحالف الموجب لانفساخ العقد ظاهراً و يترتب عليه جواز تصـرف كل من الطرفين فى العوضـين ظاهراً، و لكن صاحب الحق حيث كان يعلم بان ذمته مشـغولة للبايع بثمن المبيع، فيريد تفريغ ذمته بفسخه العقد بمقتضى خيار تخلف الشرط و هو امتناع البايع عن تسليم المبيع.

و قـد اجيب عن ذلـک بـان خيـار تخلف الشـرط و ان ثبت لصـاحب الحق الواقعى، سواء اكـان بايعا ام مشتريا، الا انه لاملازمـة بين وقوع التحالف بينهما و بين فسـخ صاحب الحق العقد، حيث انه قد لايلتفت الى ثبوت هذا الخيار له، و اذا كان ملتفتا، فانه يتطلب منه الفسخ، اذ لاملازمة بين ثبوت الخيار و بين الفسخ و اعماله.

فالنتيجة ان التحالف بينهما لايستلزم فسخ صاحب الحق العقد بخيار تخلف الشرط، حيث انه لا ملازمة بينهما هذا.

و الصـحيح فى الجواب ان يقـال، ان التحـالف موجب لانفساخ العقـد واقعا بحكم الحاكم بغرض انهاء الخصومـة و قلع مادة النزاع، لا انه موجب لانفساخ العقد ظاهراً، اذ لو كان العقد منفسـحاً ظاهراً لاواقعاً، فلايترتب عليه الا إنها الخصومة 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 لايجتمع

مع كون الانفساخ ظاهريا، اذ معنى كونه ظاهرياً، ان المثمن باقى فى ملک المشترى و الثمن فى ملک البايع، و مع هذا كيف يجوز للبايع التصرف فى المثمن واقعا مع انه ملک المشترى، و للمشترى التصرف فى الثمن كذلک مع انه ملک البايع، و ان اريد به الجواز الظاهرى، ففيه انه كيف يجتمع مع العلم الوجدانى بالخلاف، بداهة انه لايمكن ان يكون تصرف البايع فى المثمن جائزا ظاهرا مع انه ملک للمشترى وجدانا و بالعكس، فاذن لامناص من الالتزام بان الانفساخ واقعى لاظاهرى.

الفرع الرابع: ما إذا أودع شخص عند ثالث درهما و أودع الآخر درهمين ثم...

الفرع الرابع: ما اذا اودع شخص عند ثالث در هما و اودع الاخر در همين، ثم فقد احد الدراهم الثلاثة من دون تعيين للدرهم المفقود و انه لصاحب الدرهمين او لصاحب الدرهم الواحد، و هذا اما من جهة جهل الودعى بالحال او من جهة اختلاط الدرهم الواحد مع الدرهمين، فبالنتيجة يكون الدرهم التالف لاحدهما، ففى مثل ذلک هل يمكن تعيين الدرهم المفقود و انه لاحدهما خاصة او لا؟.

والجواب ان هنا قولين:

الاول ما هو المشهور بين الاصحاب فى المسالة باعطاء درهم لصاحب الدرهمين لانه حقه على كل حال، و اما الدرهم الباقى فيقسم بينهما نصفين باعطاء نصفه لصاحب الدرهمين و نصفه الاخر لصاحب الدرهم الواحد، و قد استدل على هذا التقسيم برواية السكونى التى تدل على هذا التنصيف، و هذه الرواية و ان كانت تامة دلالة و لامناص من الاخذ بها من ناحية الدلالة، الا انها ضعيفة سندا، لان فى سندها النوفلى و هو لم يثبت توثيقه غير وروده فى

اسناد کامل الزیارات و هو لایجدی

والثانی ما نسب الی الشهید الاول من ان الدرهمین الباقیین تقسم بینهما اثلاثا، فیعطی لصاحب الدرهمین درهم و ثلث الدرهم و یعطی لصاحب الدرهم الواحد ثلثا الدرهم، و قد استدل علی ذلک بان مقتضی الشرکة فی هذه الدراهم هو ان الخسارة تقع بینهما حسب النسبة، و اما روایة السکونی فهی ضعیفة سنداً فلایمکن الاعتماد علیها هذا.

و قد اورد علی القول الاول بان تنصیف الدرهم الی نصفین حکم ظاهری، و هذا الحکم الظاهری مخالف للواقع جزما، لان الدرهم المقسم فی الواقع اما ان یکون تمامه لصاحب الدرهمین او تمامه لصاحب الدرهم الواحد، فیکون التنصیف مخالفاً للواقع، و علی هذا فاذا جمع ثالث بین النصفین، فقد علم بعدم انتقال کلا النصفین الیه، و حینئذ فلایجوز تصرفه فیه.

و قد اجاب السید الاستاذ (ره) عن ذلک، تارة بان هذا التنصیف حیث انه بحکم الشارع فهو صلح قهری بینهما، اذ للشارع ذلک من باب الولایة اذا رای مصلحة فیه، کما ان لهما ان یتصالحا علی ذلک بانفسهما، فاذن یملک کل منهما واقعا النصف، و علی هذا فلامانع للثالث ان یجمع بینهما بالشراء او الهبة، و اخری ان قاعدة العدل و الانصاف تقتضی التنصیف بینهما، و هذه القاعدة قاعدة عقلائیة امضاها الشارع هذا.

و الصحیح ان شیئاً من القولین غیر ثابت.

اما القول الاول، فلا دلیل علیه الا روایة السکونی و هی ضعیفة من ناحیة السند کما تقدم، و من هنا یظهر ان ما ذکره السید الاستاذ (ره) من ان التنصیف

صلح قهری بینهما من قبل الشارع ولایة، مبنی علی صحة هذه الروایة و مع عدم صحتها، فلا وجه له.

و اما قاعدة العدل و الانصاف فهی غیر ثابتة شرعاً، و ثبوتها فی کل مورد بحاجة الی دلیل و لادلیل علی ثبوتها فی المقام، و اما روایة السکونی فلوتمت، فلاتدل علی ان التنصیف مبنی علی هذه القاعدة.

و اما القول الثانی فهو مبنی علی تحقق الشرکة بینهما بنحو الاشاعة، و من الواضح ان الشرکة بنحو الاشاعة بین الشخصین تارة تکون من الاول، کما اذا اشتریا داراً او ارضاً او حنطة بنحو الشرکة، فیکون کل جزء من اجزاء المبیع مشترکاً بینهما بدون تمییز، و اخری تکون بمزج احد المالین بمال اخر کمزج لبن بلبن آخر او ماء بماء اخر او طحین بطحین اخر و هکذا، فان بالمزج تحصل الشرکة بینهما قهراً، فیکون کل جزء من اجزاء هذا المال مشترک بینهما، فلایمکن تعلق ملکیة کل منهما بما له مستقلا بل فی ضمن مال اخر.

و الخلاصة ان سبب الشرکة اما العقد او المزج و لاثالث لهما، و کلا السببین مفقود فی المقام، اما الاول فهو مفروض العدم، و اما الثانی فلایتصور المزج بین الدراهم، لان کلا منهما مالک لما له مستقلا، غایة الامر ان ماله مشتبه بمال الاخر، فاذن لاینطبق علی المقام لاضابط الشرکة العقدیة و لاضابط الشرکة المزجیة القهریة. هذا تمام کلامنا فی مباحث القطع

(نتائج البحث متمثلة فی عدة نقاط)

الاولی: ان الامتثال الاجمالی فی عرض الامتثالی التفصیلی، و ما عن جماعة منهم المحقق النائینی (ره) من ان الامتثال الاجمالی فی طول الامتثال التفصیلی، اما بدعوی ان المعتبر فی العمل العبادی ان یکون معنونا بعنوان حسن و مقرب، و حیث ان العقل لا یحکم بحسن الامتثال الاجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلی، فلهذا لابد ان یکون فی طوله، او من جهة ان الانبعاث عن شخص الامر مقدم علی الانبعاث عن احتمال الامر، فطالما یمکن الانبعاث عن شخص الامر، فلا تصل النوبة الی الانبعاث عن احتماله غیر تام، بل لایرجع الی معنی صحیح.

الثانیة: انه لوشک فی ان الامتثال الاجمالی، هل هو فی طول الامتثال التفصیلی، فان کان مرجع هذا الشک الی الشک فی ان عنوان المقرب المعتبر فی صحة العبادة، هل یحصل بالامتثال الاجمالی او لا، کان الشک فی المحصل و المرجع فیه قاعدة الاشتغال، و ان کان مرجعه الی الشک فی التعیین و التخییر، فالمرجع فیه اصالة البراءة، و لافرق فی ذلک بین ان یکون الشک فی التعیین و التخییر شرعا اوعقلا.

الثالثة: ان الامتثال الاجمالی لاینافی الاتیان بالعبادة بقصد اسمها الخاص الممیز و عنوانها الخصوص، و انما ینافی قصد التمییز و هو غیر معتبر.

الرابعة: ان الامتثال الاجمالی و ان استلزم التکرار، الا ان هذا التکرار لما کان بداع الهی، فهو انقیاد و الانقیاد من اظهر مصادیق العبودیة، و دعوی ان

التكرار لعب و عبث بالعبادة مع التمكن من الامتثال التفصيلى، مدفوعة اولا ان التكرار حيث انه كان بداع الهى، فيكون مصداقا للانقياد و الاطاعة لا لعنوان اللعب والعبث.

و ثانيا ان اختيار الامتثال الاجمالى لايكون بلامبرر، و المبرر له غالباً هو ان الامتثال التفصيلى، قد يكون بحاجة الى عملية الاجتهاد او الفحص و هى اصعب عليه من الامتثال الاجمالى فلذلک اختاره، و هذا المبرر حيث انه فى طوله، فلهذا لاينافى قصد القربة، و من هنا لا يكون التكرار لعبا و عبثاً لابامر المولى و لافى مرحلة التطبيق.

الخامسة: ان شيخنا الانصارى (ره) قد ذكرفى ذيل هذه المسالة عدة فروع، و ذكرنا جملة منها كمامر.

ص:458

(مبحث الظن)

اشارة

يقع الكلام فی عدة مقامات:

المقام الاول، هل ان حجية الظن ذاتية كحجية القطع، أو انها جعلية و بحاجه الى عناية زائدة ثبوتا و اثباتا

المقام الثانی، اذا لم تكن حجية الظن ذاتية، فهل يمكن جعلها أو انه مستحيل من جهة استلزامه المحال، كاجتماع النقيضين او الضدين او تحليل حرام.

المقام الثالث، بعد البناء فی المقام الاول على ان حجية الظن جعلية لاذاتية، و البناء فی المقام الثانی على ان جعلها ممكن ثبوتا، يقع الكلام فی مقتضى الاصل الاولى عند الشک فی حجية الظن فی مقام الاثبات.

المقام الرابع، فی مقتضى ادلة الحجية الخاصة، و هل هو حجية الامارات الخاصة مطلقاً او مشروطة بشروط و ما مدى سعتها و ضيقها.

المقام الخامس، فی مقتضى الادلة العامة، و هل هو حجية مطلق الظن و ما مدى صحتها و امكان الاعتماد عليها.

المقام الأول: هل إن حجية الظن ذاتية أو إنها جعلية

اشارة

اما الكلام فی المقام الاول، فلا شبهة فی ان حجية الظن ليست ذاتية لا الذاتی باب المنطق، لان طريقية الظن و ان كانت ذاتية، الا انها لما لم تكن حقانيتها مضمونة كالقطع، فلا تتصف بالحجية، و لا الذاتی باب البرهان، بمعنى حكم العقل بلزوم العمل على طبقه كما فی القطع، و لا بمعنى المنجزية و المعذرية

کالقطع، فانه منجز للواقع علی تقدیر الاصابة و معذر علی تقدیر الخطاء، و من هنا قلنا ان حجیة القطع تکون من صغریات قاعدتی حسن العدل و قبح الظلم، علی اساس ان العمل بالقطع، عدل بلحاظ انه اداء لحق المولی و هو الطاعة و مخالفته ظلم، لانها تفویت لحقه و هو حق الطاعة، و من المعلوم ان الظن لیس کذلک، لان حجیة القطع و منجزیته من لوازم انکشافه التام، فاذا انتفی الانکشاف التام انتفت المنجزیة الوجدانیة، و اما ثبوت المنجزیة التعبدیة، فهو بحاجة الی دلیل، و حیث ان انکشاف الظن لیس بتام، فلایصلح ان یکون منجزاً وجدانا، و اما تعبدا، فهو بحاجة الی دلیل یدل علی حجیته، و علیه فلا یکون الظن رافعالموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بیان، لان موضوع القاعدة عدم البیان، و الفرض ان الظن لیس بیانا.

و بکلمة، ان الاصل الاولی فی موارد الامارات الظنیة التی لاتکون بیانا ذاتا و عقلا، قاعدة التامین، نعم لو قلنا بان الاصل الاولی فی موارد الشک، قاعدة حق الطاعة یعنی قاعدة الاشتغال، کان تنجیز الظن للواقع ذاتیا کالقطع، یعنی لایحتاج الی دلیل، بل یکفی فی تطبیق هذه القاعدة احراز التکلیف الواقعی بالاحتمال فضلا عن احرازه بالظن به، و علی هذا فلافرق بین القطع و الظن و الاحتمال، فمنجزیة الجمیع للتکلیف الواقعی ذاتیة بمعنی انها لاتحتاج الی دلیل، و لکن سیاتی فی محله ان هذا المبنی و هو ان الاصل الاولی فی موارد الشک، قاعدة حق الطاعة لاقاعدة التامین غیر صحیح، فالصحیح هو ان الاصل الاولی فی تلک الموارد، قاعدة التامین، هذا من ناحیة.

کلام المحقق الخراسانی قدّس سرّه ما نسبه إلی بعض المحققین

اشارة

و من ناحیة اخری ان المحقق الخراسانی (ره) قد نسب الی بعض المحققین

حجیـة الظن فی مقـام الامتثـال، و کفایـة الظن به فی هـذا المقـام لسـقوط التکلیف و فراغ الذمـة، ثم قال و لعل وجه ذلک ان دفع الضـرر المحتمل غیر واجب(1)

مناقشة تعلیل المحقق الخراسانی قدّس سرّه

و لکن هذا التعلیل ای تعلیل کفایة الظن بالامتثال فی سـقوط التکلیف بعدم وجوب دفع الضـرر المحتمل لایرجع الی معنی محصل، لان معنی ذلـک ان حجیـة الظن فی مقـام الامتثـال تتوقف علی عـدم وجوب دفع الضـرر المحتمـل ای العقاب، و هو یتوقف علی عـدم تنجز التکلیف فی الواقع، و هو یتوقف علی عدم حجیة الظن فی هذا المقام، فیلزم حینئذ توقف حجیة الظن علی عدم حجیة الظن.

و ایضـاً لازم هـذا التعلیـل ان تنجز التکلیف یتوقف علی وجوب دفع الضـرر المحتمـل، و هو یتوقف علی تنجز التکلیف فی الواقع، و الا فلاضرر و العقوبة فی البین.

و بکلمـة ان ما ذکره المحقق الخراسانی (ره) من تعلیل ماجاء فی کلمات بعض المحققین من الاکتفاء بالامتثال الظنی فی سـقوط التکلیف عن الذمة، بان ذلک مبنی علی عدم وجوب دفع الضـرر المحتمل، و لازم ذلک ان عدم الاکتفاء بالامتثال الظنی فی سـقوط التکلیف، مبنی علی قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، لایرجع الی معنی معقول، و ذلک لان ماذکره (ره) یتضمن امرین:

الاول ان حجیة الظن بالامتثال فی سقوط التکلیف عن الذمة، ترتبط بحکم العقل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

الثانی ان عدم حجیته بالامتثال فی ذلک، یرتبط بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وکلا الامرین لایرجع الی معنی محصل.

اما الامر الاول، فلان حجیة الظن بالامتثال فی سقوط التکلیف عن الذمة

1- (1) . کفایة الاصول: ص 275.

لایعقل ان تتوقف علی حکم العقل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل، لانه ان ارید بالضرر المحتمل، الضرر الدنیوی، ففیه ان حکم العقل بعدم وجوب دفعه لایرتبط بحجیة الظن بالامتثال فی سقوط التکلیف عن الذمة، اذ لاربط بین المسالتین اصلا، لوضوح انه لاضرر دنیوی فی ترک العمل بالظن و لافی العمل به، و ان ارید به الضرر الاخروی، فمن الواضح انه یتوقف علی تنجز التکلیف فی الواقع، ضرورة انه لولاتنجزه ما کان هناک احتمال العقاب، کما ان عدم وجوب دفعه، منوط بعدم تنجز التکلیف فی الواقع، فالنتیجة ان عدم وجوب دفع العقاب المحتمل بحکم العقل منوط بعدم تنجز التکلیف فی الواقع و معلول له، کما ان وجوب دفع العقاب المحتمل مرتبط بتنجز الواقع و معلول له، و اما حجیة الظن بالامتثال، فهی تتوقف علی وجود الدلیل علیها، فان دل دلیل علیها، فهو حجة فیه، و نتیجة حجیته، عدم احتمال العقاب علی مخالفة التکلیف و ان کان الظن بالامتثال غیر مطابق له.

و اما الامر الثانی، فلا یمکن ان یتوقف عدم حجیة الظن بالامتثال فی سقوط التکلیف عن الذمة علی حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان وجوب دفعه مربوط بتنجز الواقع و معلول له و لا یکون سببا و علة لعدم حجیة الظن به، بل عدم حجیته من جهة عدم الدلیل علیها، فلوکان هناک دلیل علی حجیتها، فهی رافعة لاحتمال الضرر و هو العقاب.

تحصل مما ذکرناه، ان العقل فی المقام ان کان یحکم بقاعدة قبح العقاب بلا بیان، فهو رافع لموضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل، و ان کان لایحکم بقاعدة التامین فی المقام من جهة ان الشک فیه فی السقوط و فراغ الذمة بعد الثبوت و اشتغال الذمة، فالمرجع فیه قاعدة دفع الضرر المحتمل و هی قاعدة الاشتغال.

الی هنا قد وصلنا الی هذه النتیجة، و هی ان حجیة الظن لیست ذاتیة کالقطع لافی مرحلة ثبوت التکلیف و لافی مرحلة سقوطه.

المقام الثانی: هل یمکن جعل الحجیة للظن فیقع فی موردین

اشارة

واما الکلام فی المقام الثانی فیقع فی موردین:

الاول ان جعل الحجیة للظن فی نفسه و بقطع النظر عما قیل من استلزامه المحال، هل هو ممکن او لا؟

الثانی ان المحاذیر التی قیل بان جعل الحجیة للظن یستلزمها، هل تبتنی علی اساس واقعی او لا؟

اما الکلام فی المورد الاول، فقد ذکر شیخنا الانصاری (ره) ان جعل الحجیة للظن فی نفسه بمکان من الامکان

اشارة

، و قد استدل علی ذلک بامرین:

الاول انا اذا رجعنا الی وجداننا، لانری ما یدل علی استحالة جعل الحجیة للظن.

الثانی ان عدم الوجدان و ان کان لایدل علی عدم الوجود فی الواقع، الا انه یکفی فی امکان جعل الحجیة للظن احتمال امکانه، و ذلک للسیرة العقلائیة التی قد جرت علی اصالة الامکان کقاعدة عامة فی موارد الشک فی امکان شیء او امتناعه، و کل شیء اذا شک فی امکان وجوده و استحالته و لم یکن هناک دلیل یدل علی استحالته، بنی العقلاء علی امکانه(1) هذا

ما أورده المحقق الخراسانی قدّس سرّه

اشارة

و قد اورد علیه المحقق الخراسانی (ره) بوجوه:

الوجه الاول، ان بناء العقلاء علی امکان شیء عند الشک فیه او امتناعه کقاعدة عامة غیر مسلم، اذ لم یحرز انهم بنوا علی ترتیب اثار الامکان علیه عندالشک.

1- (1) . فرائد الاصول: ص 24، 25.

الوجه الثانی، انا لوسلمنا بنائهم علی امکان شی عند الشک فیه او امتناعه و ترتیب اثاره علیه، الا ان هذا البناء منهم انما یکون حجة اذا احرزنا امضاء الشارع له، و لکنا لم نحرزه، لان هذه السیرة لوکانت فلیست مرتکزة فی الاذهان و ثابتة فی اعماق نفوسنا، بحیث یکفی فی امضائها عدم الردع عنها، بل لابد من وجود دلیل علی الامضاء فی مقام الاثبات، و الفرض عدم وجوده.

الوجه الثالث، ان ادلة حجیة الظن من الایات و الروایات و السیرة العقلائیة کافیة فی اثبات امکانها، لان ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه فی الخارج، فاذا دلت تلک الادلة علی حجیة الظن فی مقام الاثبات، فقد دلت بالاولویة القطعیة علی امکانها فی مقام الثبوت، فاذن لاحاجة الی دعوی سیرة العقلاء علی الامکان عند الشک فیه، کیف فان الوقوع اخص من الامکان و متفرع علیه.

جواب السید الأستاذ عن هذه الاشکالات

و اجاب السید الاستاذ (ره) عن هذه الاشکالات، بتقریب ان مراد الشیخ (ره) من اصالة الامکان اصالة الظهور ای ظهور کلام المولی، و من الواضح ان اصالة الظهور من الاصول العقلائیة و قدجرت سیرتهم القطعیة علی العمل بها و هی ممضاة من قبل الشارع، و هذه الاصالة متبعة عندهم حتی عند الشک فی استحالة ثبوت مدلول کلام المولی، فاذا قال المولی اکرم کل عالم، کان ظهوره فی وجوب اکرم کل عالم حجة و متبعا، و لایجوز رفع الید عنه بمجرد احتمال استحالة ثبوت مدلوله بسبب اواخر و هو وجوب اکرام جمیع العلماء، ما لم یقطع باستحالة ذلک، و علی هذا فما ذکر فی الکفایة من ان انعقاد بناء العقلاء علی اصالة الامکان کقاعدة عامة غیر مسلم، و علی تقدیر انه مسلم و لکن لایکون

حجـة، لان حجيته مرتبطـة باحراز انه ممصـنى شـرعاً و هو غير محرز، فلهـذا لايكون حجة لا اصل له، فان مراد الشـيخ من اصالة الامكان اصالة الظهور، و لاشبهة فى بناء العقلاء عليها و امضاء هذا البناء، فاذن لايرد على الشيخ (ره) لا الوجه الاول و لا الوجه الثانى.(1)

المناقشة فى جواب السيد الأستاذ قدّس سرّه

و غير خفى ان ما ذكره السيدالاسـتاذ (ره) من ان مراد الشـيخ (ره) من اصالـة الامكان، اصالة الظهور التى هى متبعة عند العقلاء بحاجة الى قرينة تدل على ذلک، و المفروض انه لا قرينة فى كلام الشـيخ (ره) على ان مراده من اصالة الامكان اصالة الظهور، بل القرينة على الخلاف موجودة، اذ الفرق بين جواز التمسک باصالـة الظهور عند الشک فى اسـتحالة ثبوته فى الواقع بعد الفراغ عن حجية هذه الاصالة و بين المقام واضـح، لان كلام الشـيخ (ره) انما هو فى امكان نفس جعل الحجية للظن و اسـتحالته فى مقام الثبوت، و اما حجية اصالة الظهور فانما هى فى مقام الاثبات، غاية الامر انها ثابتة حتى فى موارد الشک فى الاسـتحالة، ضـرورة ان مجرد احتمال الاستحالة لايكون مبرراً لرفع اليد عن اصالة الظهور.

و بكلمـة، ان محل الكلام فى المقام انما هو فى امكان جعل الحجيـة للظن ثبوتا و اسـتحالته، و كلام الشـيخ (ره) ناظر الى هـذه المرحلة، بدعوى انه اذا شک فى امكان جعل الحجية للظن و اسـتحالته، فمقتضى الاصل، الامكان كقاعدة عامة ما لم يقطع بالاستحالة، و لا يمكن ان يكون مراده من اصالـة الامكـان، اصالـة الظهور فى مقـام الاثبات و انها حجـة فى هـذا المقام، و لايجوز رفع اليـد عنها بمجرد احتمال استحالة ثبوته فى الواقع ما لم يقطع بالاستحالة، و توجيه السيد الاستاذ (ره)

1- (1) . مصباح الاصول ج 2: ص 90.

كلام الشيخ (ره) و حمل اصالة الامكان فى كلامه على اصالة الظهور، مبنى على الخلط بين اصالة الامكان فى مرحلة الثبوت و الواقع عند الشک فى امكان الجعل و استحالته و بين اصالة الظهور فى مقام الاثبات، و هذا الظهور حجة بالسيرة العقلائية و لايجوز رفع اليد عنه الابقرينة، و لا اثر لمجرد احتمال ان ثبوته فى الواقع مستحيل، فان هذا الاحتمال لايهدم الظهور على الفرض، و من الواضح انه طالما يكون الظهور باقيا فهو حجة و لا اثر للاحتمال المذكور و لاقيمة له فى مقابل الظهور.

فالنتيجة ان محل الكلام فى المقام بين الاصوليين منهم شيخنا الانصارى (ره)، انما هو فى امكان اصل جعل الحجية للظن و استحالته فى مقام الثبوت و الواقع، لافى جواز التمسک باصالة ظهور الكلام فى الاطلاق او العموم فى مقام الاثبات مع احتمال استحالة ثبوته فى الواقع، ضرورة 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 ذلک لان بناء العقلاء على العمل بشىء لايمكن ان يكون جزافا و بلانكتة تبرر ذلک البناء، و عليه فاذا شک فى ان جعل الحجية للامارات الظنية هل هو ممكن أو انه مستحيل، ففى مثل ذلک لايعقل بناء العقلاء على انه ممكن، فان معنى ذلک هو بناء العقلاء على شى جزافا و تعبدا بدون اى مبرر و هولا يتصور فى بنائهم، لان التعبد انما يتصور فى العمل بالاحكام الشرعية، باعتبار ان وظيفة العبد العمل بها تعبدا، و اما عمل العقلاء بشى، فهو لايتصور ان يكون

تعبداً و بدون العلم بوجه عملهم، مثلا عملهم باخبار الثقة دون غيرها، لامحالة يكون مبنيا على نكتة و هى انها اقوى من غيرها فى الكشف عن الواقع و اقرب منها، و لايمكن ان يكون تعبدا، والا فما هو المبرر لعملهم باخبار الثقة دون غيرها.

فالنتيجة ان بناء العقلاء على العمل بشىء لامحالة يكون مبنيا على نكتة فى المرتبة السابقة و هى تدعوهم الى العمل به كما هو الحال فى جعل الاحكام الشرعية فى الشريعة المقدسة، فان هناک ملاكات واقعية فى المرتبة السابقة و هى تدعو المولى الى جعلها، فلا يمكن ان يكون جزافا، و على هذا فلايعقل بناء العقلاء على اصالة الامكان عند الشک فى الاستحالة، اذ ليس هناک نكتة تبرر ذلک البناء.

و اما الاشكال الثانى من المحقق الخراسانى (ره)، و هو انه على تقدير تسليم بناء العقلاء على اصالة الامكان عند الشک فى الاستحالة، فلا يمكن احراز امضاء الشارع له، و بدون احرازه لايكون حجة فلايمكن المساعدة عليه، و ذلک لان هذا الاشكال مبنى على انه لايكفى فى الامضاء عدم الردع من قبل الشارع بل هو بحاجة الى دليل يدل عليه، و لكن الامر ليس كذلک، لان سيرة العقلاء اذا كانت مستمرة الى زمان النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله) بين الناس و انهم يعملون بهذه السيرة فى زمانه (صلى الله عليه و آله) و امامه، فلوكانت هذه السيرة خاطئة و منافية لغرض المولى، فلابد من الردع عن العمل بها، و اما اذا لم يرد ردع عن العمل بها، فهو كاشف عن امضاء الشارع لها و تقريره اياها، لوضوح ان سكوت الشارع امام عمل الناس بها فى مرئى و مسمع منه، يدل على امضائها و قبولها.

و ان شئت قلت ان الشارع جاء بشريعة 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 سيرة العقلاء اذا جرت على العمل بالامارات الظنية و حجيتها، فلامحالة تكشف عن ان العقلاء يرون امكان جعل الحجية لها، و الا فلا يعقل بنائهم على العمل بها فى الخارج، ضرورة ان وقوع الشىء فى الخارج ادل دليل على امكانه و الالم يقع.

و دعوى ان عمدة الدليل على حجية الامارات غير العملية سيرة 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 استحالة جعل الحجية لها، و اما مع احتمال الاستحالة فلاجزم بالامضاء، لاحتمال ان عدم الردع مستند الى الاستحالة فى الواقع، و على هذا فسكوت الشارع لايكون دليلا قطعياً على الامضاء، و بدون القطع به لاقطع بحجية السيرة، فاذن دلالة السيرة على حجية الامارات الظنية، فرع احراز امكان حجيتها من الخارج.

مدفوعة بان السيرة العقلائية الجارية على العمل بالامارات غير العلمية اذا كانت خاطئة و منافية لغرض الشارع، فلامحالة يقوم الشارع بردعها و منع الناس عن العمل بها، فاذا لم يقم بذلک فهو كاشف عن الامضاء، باعتبار ان هذه السيرة جارية 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 ذلک، فلامحالة كان يردعهم عن

العمـل بهـا، و عـدم الردع عنه كاشف عن الامضاء لها و ان العمل بها موافق لغرض الشارع، و مجرد احتمال الاسـتحالة، لايمنع من الردع فالنتيجة ان هذا الاشـكال وارد على الشـيخ (ره) الى هنا قد تبين ان ما ذكره الشـيخ (ره) من ان اصالة الامكان عند الشک فى الاستحالة من الاصول العقلائية، لايمكن المساعدة عليه، لما عرفت من عدم ثبوت البناء من العقلاء على هذه الاصالة هذامن ناحية.

و من ناحية اخرى ان جعل الحجية للامارات الظنية فى نفسه بمكان من الامكان.

الكلام فى المورد الثانى فى المحاذير التى يستلزمها جعل الحجية

اشارة

واما الكلام فى المورد الثانى، فيقع فى المحاذير التى توهم ان جعل الحجية للامارات الظنية يستلزمها و هى متمثلة فى ثلاثة:

الاول ان جعل الحجيـة للامارات غير العلمية يؤدى الى محذور اجتماع الضدين او المثلين بنحو الجزم او الاحتمال و هو محال مطلقاً ولو كان بنحو الاحتمال، و ذلک لان الامارة التى يجعلها الشارع حجـة، قد تكون مطابقة للواقع و قد تكون مخالفة له، فعلى الاول يلزم اجتماع المثلين، و على الثانى اجتماع الضدين و كلاهما محال، فلوقامت الامارة الظنية على وجوب صلاة الجمعة فى يومها، و حينئذ فاذا دل دليل على حجيتهـا، فان كانت مطابقـة للواقع، لزم اجتماع المثلين فيها، هما وجوبها الواقعى و وجوبها الظاهرى و هو محال، و ان كانت مخالفة للواقع، لزم اجتماع الضدين فيها.

الثانى ان جعل الحجية للامارات غير العلمية، يسـتلزم محذور القاء المكلف فى المفسدة الملزمة او تفويت المصـلحة الملزمة، فاذا قامت الامارة الظنية على

وجوب شـيء و كان فى الواقع حراما، فان جعل الحجية لها يسـتلزم ايقاع المكلف فى الحرام بما فيه من المفسدة الملزمة، و اذا قامت امارة على حرمة شيء و كان فى الواقع واجبا، فان جعل الحجية لها، يستلزم تفويت الواجب عنه بما فيه من المصلحة الملزمة.

و الخلاصـة ان جعل الحجية للامارة الظنية، اما يسـتلزم اجتماع الضدين او المثلين، و هو محال بحكم العقل النظرى، او القاء المكلف فى المفسدة او تفويت المصلحة عنه و هو قبيح.

الثالث: ان جعل الحجيـة للامارات الظنية قد يسـتلزم نقض الغرض التشـريعى، حيث ان غرض المولى من وراء جعل الاحكام الواقعية فى الشـريعة المقدسة هو امتثالها و الاتيان بمتعلقاتها بما فيها من المصالح حفاظا على الاغراض التشـريعية الالزامية و عدم تفويتها، و مع هذا لايمكن للمولى جعل الاحكام الظاهريـة التى قـد تؤدى الى تفويت الاغراض التشـريعية، فلذلک لايمكن جعل الحجية للامارات التى قد تنافى الاغراض التشريعية و تؤدى الى تفويتها هذا.

الإجابة عن المحاذير الثلاثة بعدة وجوه

اشارة

و قد اجيب عن ذلک بعدة وجوه:

الوجه الأول: للمحقق الخراسانى قـدّس سـرّه ما ذكره المحقق الخراسانى (ره)، من ان هـذه الاشـكالات جميعا مبنية على ان يكون المراد من جعل الحجية و الرد عليه

الوجه الاول، ما ذكره المحقق الخراسانى (ره)، من ان هذه الاشـكالات جميعا مبنية على ان يكون المراد من جعل الحجية، جعل الاحكام التكليفيـة لمؤديات الامارات الظنيـة، فعندئـذ يلزم محذور اجتماع المثلين او الضدين و الارادة و الكراهة و الحب و البغض و المصـلحة و المفسـدة، و كل ذلک مسـتحيل فى الاحكام التكليفية، بل المراد من جعلها، جعل المنجزية و المعذرية بالنسـبة الى الواقع، فانها ان كانت مطابقة للواقع، كانت منجزة له والا فمعذرة، فاذن

لاموضوع للمحاذير المذكورة هذا.(1) و لكن للمناقشة فيه مجالا واسعا، اما اولا فلما سوف ياتى فى ضمن البحوث القادمة، من ان معنى الحجية، ليس هو المنجزية و المعذرية، لانهما امران منتزعان من امضاء الشارع للسيرة العقلائية الجارية على العمل باخبار الثقة و ظاهر الالفاظ و نحوهما، فانه بعد الامضاء الشرعى، ينتزع العقل المنجزية و المعذرية لها، فاذن هماصفتان منتزعتان تعرضان على الامارات بعد اتصافها بالحجية قهرا و بحكم العقل.

و ثانيا مع الاغماض عن ذلک و تسليم ان معنى الحجية المنجزية و المعذرية، الا ان جعلها لايمكن ان يكون جزافا و بلا ملاک، و حينئذ فان كانت حجية الامارات بهذا المعنى ناشئة عن المبادى و الملاكات الاخرى غير المبادى و الملاكات للاحكام الشرعية الواقعية من دون اجتماعهما فى شى واحد، مثلا مبادى الاحكام الظاهرية كالحجية قائمة بها، و مبادى الاحكام الواقعية الشرعية قائمة بمتعلقاتها، فاذن لاتنافى بينهما فى مرحلة المبادى و لافى مرحلة الجعل، و ان كانت ناشئة عن المبادى و الملاكات الواقعية فى مؤدياتها، فمحذور التنافى بين الاحكام الشرعية الواقعية و الاحكام الظاهرية باق على حاله، بدون فرق بين ان يكون الحكم الظاهرى عبارة عن الحكم التكليفى او الحكم الوضعى كالحجية مثلا، لان الحكم الظاهرى اذا كان مخالفاً للحكم الواقعى، بان يكون الحكم الظاهرى الوجوب و الحكم الواقعى الحرمة، لزم اجتماع المصلحة و المفسدة فى شىء واحد و الارادة و الكراهة و الحب و البعض و هو محال.

و اما اذا كان الحكم الظاهرى ترخيصيا و الحكم الواقعى الزاميا، فايضا

1- (1) . كفاية الاصول: ص 277.

لایمکن اجتماعهما فی مرحلة المبادی

هذا اضافة الی انا لو سلمنا ان معنی جعل الحجیة للامارات الظنیة هو جعل الاحکام التکلیفیة الظاهریة لمؤدیاتها، و لکنها احکام طریقیة ناشئة عن المصلحة فی نفس جعلها، و علیه فلاتنافی بینها و بین الاحکام الواقعیة، و لایلزم شیء من المحاذیر المتقدمة، لان الحکم الظاهری الطریقی لیس من سنخ الحکم الواقعی حتی یکون فی صورة المطابقة مماثلا له و فی صورة المخالفة مضاداً له.

و قد اجیب عن ذلک، بان هذا لایرجع الی معنی محصل، لان الحکم الحقیقی الذی هو موضوع لحق الطاعة و قبح المعصیة، عبارة عن الحکم الذی ینشأ عن المصلحة فی متعلقه، و اما اذا فرض ان المصلحة انما هی فی نفس جعل الحکم الذی هو فعل المولی مع خلو متعلقه عنها، فلایمکن ان یکون مثل هذا الحکم موضوعا لحق الطاعة، لان مفعوله ینتهی بانتهاء جعله، لفرض ان المصلحة مترتبة علیه و تنتهی بانتهائه و لاتترتب علی المجعول، و علی هذا فلا مقتضی لبقاء الحکم بعد الجعل، فما ذکره (ره) من ان الاحکام الظاهریة احکام طریقیة ناشئة من المصلحة فی نفس جعلها، لا یرجع الی معنی محصل، فان حالها حینئذ حال الاوامر الامتحانیة التی تکون المصلحة فی نفس الامر و تنتهی بانتهائه، و لهذا لیست باوامر حقیقیة.

ثم ذکر صاحب الکفایة (ره) ان الاحکام الظاهریة الطریقیة التی تنشأ من المبادی فی نفس جعلها، لاتنافی الاحکام الواقعیة، و لکن الاشکال یبقی بالنسبة الی الاحکام الظاهریة الترخیصیة کالامارات التی یکون مفادها الترخیص، و استصحاب الحکم الترخیصی کاستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة و

اصالـة البراءة و اصالـة الاباحـة و هكـذا، لاـن ترخيص الشارع ظاهراً فى ارتكاب الحرام او ترک الواجب، لايجتمع مع الحرمـة الواقعيـة او الوجوب الواقعى، فان هذا الترخيص ان كان ناشـئاً عن وجود مصلحة فى متعلقه، لزم اجتماع المصلحة و المفسدة فيه فى مرحلة المبادى و الضـدين فيه فى مرحلـة الفعلية، و التطبيق اذا كان فى الواقع حراماً، و اما اذا كان واجبا، فيلزم اجتماع مصـلحتين فى شـىء واحد فى مرحلة المبادى و الضدين فى مرحلة الفعلية.

و ان كان ناشـئاً من عدم مصلحة او مفسدة فيه، لزم اجتماع الضدين فى مرحلة الفعلية، و على كلا التقديرين، فالترخيص الظاهرى لايجتمع مع الحرمة الواقعية او الوجوب الواقعى فى شىء واحد.

ثم اجاب (ره) عن ذلک بانه لامناص من الالتزام بعـدم فعليـة الارادة او الكراهـة فى نفس المولى فى موارد الاحكام الظاهريـة الترخيصـية، بمعنى ان فعليتها معلقة على عدم جعل الحكم الظاهرى الترخيصـى على خلافها، و ان شـئت قلت ان فعلية الاحكام الواقعية الالزامية بما لهـا من المبـادى و الملاكـات، معلقـة على عـدم جعل الاحكام الظاهريـة الترخيصـية على خلافها كما فى موارد الامارات الترخيصـية و الاصول المؤمنـة، اذ كما ان فعليـة نفس الاحكام الواقعية معلقة على ذلک، كذلک فعلية الارادة او الكراهة فى نفس المولى، فان قيامها على خلاف الاحكام الواقعية كمايمنع عن فعلية نفسـها، باعتبار انها مشـروطة بعدم قيامها على خلافها، كذلک يمنع عن فعلية الارادة او الكراهة فى نفس المولى، لان فعليتها مشروطة بعدم قيامها على خلافها.

وللمناقشة فيه مجال واسع،

عدم التنافی بین الاحکام الظاهریة الالزامیة و الواقعیة

اما اولاً فلان ما ذکره (ره) من انه لاتنافی بین الاحکام الظاهریـة الالزامیـة و بین الاحکام الواقعیـة لایتم مطلقاً، لان تلک الاحکام ان کانت مطابقـة للاحکام الواقعیة، فلاتنافی بینهما لافی مرحلة المبادی و لافی مرحلة الجعل و لافی مرحلة الفعلیة، و ان کانت مخالفة لها، کما اذا کان مفاد الامارة او الاصل العملی وجوب شـیء و کان ذلک الشیء فی الواقع حراماً او بالعکس، لزم محذور القاء المکلف فی المفسدة او تفویت المصلحة و هو قبیح، فما ذکره (ره) من ان الاحکام الظاهریة، احکام طریقیة لایجدی فی دفع هذا المحذور.

نعم لوتم ما افاده (ره) من ان المصلحة فی اصل جعل الاحکام الظاهریة الطریقیة التی ینتهی مفعولها بالجعل کالاوامر الامتحانیة، لم تکن منافـاة بینهـا و بین الاحکـام الواقعیـة اصـلا، و لکنه غیر تام بل هو خلاف الضـرورة و الوجـدان، بداهـة ان لازم ذلک عـدم وجود الاحکام الظاهریة الابوجودها الجعلی فی آن واحد و هو آن الجعل و هذا کماتری.

وثانیـا ان مـا افـاده (ره) من ان فعلیـة الاـرادة للواجب و الکراهـة للحرام فی نفس المولی معلقـة علی عـدم جعـل المولی الحکم الظاهری الترخیصی لترک الواجب و فعل الحرام، لایرجع الی معنی صحیح، لان الارادة او الکراهة امر تکوینی، فلا یعقل ان یکون وجودها فی نفس المولی معلقا علی عدم الاذن و الترخیص منه فی ترک الواجب او فعل الحرام، ضـرورة ان ذلک لیس من اجزاء علة الارادة و مقوماتها، و من هنا کان ینبغی للمحقق الخراسانی (ره) ان یقول بوقوع التزاحم بین ارادة الترخیص و ارادة الوجوب او کراهة الحرمة، و حیث

ان ارادة الترخيص الظاهرى اقوى من ارادة الواجب او ترک الحرام فى الواقع، فهى تندک فى الاولى و تمحو عن النفس و لاتبقى فيها الاارادة الترخيص فحسب.

و اما ان فعليـة الوجوب او الحرمـة فى الواقع معلقة على عدم الترخيص من المولى فى ترک الواجب او فعل الحرام، فيكون مردّ ذلک الى ان فعلية الحكم الواقعى مشـروطة بعلم المكلف به، لانه اذا كان عالما به، فلا موضوع لجعل الحكم الظاهرى الترخيصـى، باعتبار ان موضوعه الشک فى الحكم الواقعى، و على هذا فاذا كان المكلف شاكاً فيه، امكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى، باعتبار ان الحكم الواقعى ليس بفعلى فى هـذه الحالـة، و هـذا معناه ان فعليته منوطـة بالعلم به، فما ذكره (ره) من ان الحكم الواقعى الالزامى انما يكون فعليا اذا لم يجعل الترخيص على خلافه و الافلايكون بفعلى، يرجع الى ان فعليته مشـروطة بـالعلم به، فـاذن مرد مـا ذكره (ره) الى اخـذ العلم بـالحكم فى موضوع نفسه، و قـد تقـدم انه لامانع من اخـذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين، بان يؤخذ العلم بالحكم فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبـة المجعول، الاـ انه (ره) لايرى جواز ذلک، هـذا مضافا الى انه خلاف ما هو المفروض فى موارد الامارات و الاصول العملية، من انه لاشبهة فى ان الاحكام الواقعية الفعلية مشتركة بين العالم و الجاهل فى مواردها لا ان فعليتها مختصة بالعالم بها.

وثالثاً ان الاحكام الواقعيـة فى موارد الامارات و الاصول العمليـة اذا لم تكن فعليـة، فلابـد حينئذ من الالتزام بالتصويب، بمعنى اختصاص الاحكام الواقعية الفعلية بالعالم بها، و كون مؤديات الامارات و الاصول العملية احكاماً

واقعية حقيقية لاظاهرية، لان هذا هو معنى السببية و الموضوعية لهما، و على هذا فلايمكن ان يكون المجعول فى مواردها احكاما ظاهرية، لان شان الاحكام الظاهريـة تنجيز الواقع لـدى الاصابـة و التعذير لدى الخطاء، و اما اذا لـم تكن فى الواقع احكام فعلية واقعية، فلا موضوع لجعل الاحكام الظاهرية.

و بكلمة ان فعلية الحكم الواقعى اذا كانت معلقة على عدم جعل الحكم الظاهرى، فمرد ذلک الى احد امرين:

الاول التصويب و انقلاب الواقع بقيام الامارات و الاصول العملية من الواقع الفعلى الى الواقع الانشائى، فتصبح الاحكام الواقعية فى موارد الامارات و الاصول انشائية، على اساس ان حجيتها تكون من باب السببية و الموضوعية، فالامارة القائمة على وجوب شىء و كان فى الواقع حراما، تحدث مصلحة فى مؤداها و تؤثر فى وجوبه فعلا، و اما حرمته فهى تنقلب من الفعلية الى مرتبة الانشاء.

الثانى ان ذلک مبنى على ان تمام شروط فعلية الحكم الواقعى متوفر ماعدى العلم به المأخوذ فى موضوعه، وكلا الامرين باطل:

امـا الامـر الاـول، فلان التصويب بكافـة اشـكاله غير صـحيح، اى سواء أكان التصويب الاشـعرى او المعتزلى او الامامى، و الـدليل على البطلاـن ليس هو الاجمـاع بـل اطلاقـات الكتاب و السـنة، فانها تـدل على ان الاحكام الواقعيـة مشتركـة بين العالـم و الجاهل و لاتختص بالعالـم، و كذلک ادلة حجية الامارات و الاصول العملية، فانها تنص على ان الاحكام الواقعية فعلية فى مواردها حتى تكون قابلة للتنجيز او التعذير بها، ضرورة انها لو لـم تكن فعلية فى مواردها، فلا

يعقل تنجيزها او تعذيرها، لان الاحكام الانشائية غير قابلة للتنجيز اوالتعذير.

و امـا الامـر الثانى، فلان اخـذ العلم بالحكم فى مرتبـة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبـة المجعول و ان كان ممكنا ثبوتا، الا ان وقوعه فى الخارج بحاجة الى دليل و لا دليل على تقييد اطلاقات الكتاب و السـنة بالعالم بها، فاذن تكون الاحكام الواقعية مطلقة و مشتركة بين العالم و الجاهل.

فالنتيجـة، ان مرد ما ذكره (ره) ان كان الى احـد هـذين التفسـيرين، فحينئـذ و ان كان محذور الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى مندفع اساسا، الا انک عرفت ان كلا هذين التفسيرين باطل.

بقى هنا امران:

الاـول ان مـا ذكره (ره) من ان الترخيص ناشـىء من المصـلحة فى متعلقه لاينسـجم مع كون الترخيص حكما ظاهريا، لان الحكم اذا كان ناشئاً من المصلحة فى مؤدى الامارة او الاصل العملى، فهو حكم واقعى لاظاهرى بل هذا هو التصويب، لان المصوبة تقول بان الامارات تحـدث مصـلحة او مفسدة فى مؤدياتها اقوى من مصـلحة الواقع او مفسدته، فلذلک توجب انقلاب الواقع الى مؤدياتها فتصـبح المؤديات حكما واقعيا.

الثانى ان ما هو الشايع فى كلامه (ره) فى غير مورد، ان الحكم الواقعى فى موارد الامارات و الاصول العملية فعلى من بعض الجهات لامن تمام الجهات، لايرجع بالتحليل الى معنى محصل، لان فعليـة الحكم مرتبطـة بفعليـة موضوعه فى الخارج بتمام قيوده، فان وجد الموضوع كذلک، صار الحكم فعليا من جميع الجهات، و ان لم يوجد كذلک و لو بعدم وجود بعض قيوده، لم يكن الحكم فعليا

اصلا، 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 العملية 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 لاحاجة الى تفصيل الكلام فيها، لان الظاهر ان مقصوده من هذه التعبيرات المختلفة واحد و هو ما يظهر من مجموع كلماته فى المقام، من ان فعلية التكليف الواقعى معلقة 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 العملية، بمعنى انه لولا الامارات و الاصول العملية على خلافه و كان المكلف عالماً به، تنجز، و قدصرح بذلک فى مقام اخر بقوله ان التكليف الواقعى فعلى، بمعنى انه على نحو لو علم به المكلف، لتنجز عليه كسائر التكاليف الفعلية التى تنجز بالعلم بها، و كيف كان فما ذكره (ره) لايرجع الى معنى محصل اصلا هذا.

ثم ان المحقق العراقى (ره) قداورد على ماذكره صاحب الكفاية (ره) فى المقام، من ان فعلية الحكم الواقعى معلقة على عدم جعل الحكم الظاهرى الترخيصى على خلافه بما حاصله، انه لايمكن الالتزام به، و قد افاد فى وجه ذلک ان لازم هذا تقييد الارادة الجدية الفعلية بالعلم بالحكم الواقعى و عدم الشک فيه

الـذی هو موضوع الحکم الظاهری و لادلیل علی هـذا التقییـد، لان ادلـة الحکم الواقعی لاتـدل علیه، بل لایمکن ان تکون الارادة الجـدیة الفعلیـة مقیـدة بـالعلم بالخطـاب، و الاـ لزم کونها متاخرة عن نفس الخطاب برتبتین، لانها متاخرة عن العلم بالخطاب تاخر المشـروط عن الشـرط و المقید عن القید، و العلم متاخر عن الخطاب تاخر العلم عن المعلوم، فالنتیجة ان فعلیة الارادة الجدیة المقیدة بالعلم متاخرة عن ذات الخطاب برتبتین، و مع هـذا التاخر یسـتحیل ان یکون تقیید الارادة الجدیة الفعلیة بالعلم مدلولا للخطاب، لان مدلول الخطاب متقدم علی الخطاب، فلایمکن ان یکون متاخرا عنه هذا.(1)

و للمناقشـة فیه مجـال، امـا اولاـ فلأن الارادة الجدیـة الفعلیـة فی نفس المولی ناشـئة عن وجود مصـلحة فی الفعل المراد، فاذا رأی المولی وجودها فیه، انقدحت ارادة فی نفسه لانشاء حکم و جعله، و من الواضح ان هذه الارادة لاتکون مقیدة بعلم المکلف بالخطاب، ضـرورة ان الخطاب متاخر عن هذه الارادة، لانها من مبادیه و ناشئة من وجود مصلحة فی الفعل فی المرتبة السابقة.

و ان شـئت قلت ان الارادة فی نفس المولی من مبادی الاحکام و الخطابات الشـرعیة، فلا یمکن تقییدها بعلم المکلف بها خارجا، ضرورة انها تتبع مناشـئها و عللها سـعة وضـیقاً و غیرقابلـة للتقیید بعد وجودها، باعتبار انها امر تکوینی لااعتباری و توجد فی النفس بوجود مبادیها قهرا.

و ثانیا ان ما ذکره (ره) مبنی علی الخلط بین ما هو مـدلول الخطاب و ما هو متأخر عنه، لان ما هو مـدلول الخطاب انما هو القضـیة الحقیقیة التی اخذ موضوعها مفروض الوجود فی الخارج، و علی هذا فما هو مدلول الخطاب هو

1- (1) . نهایة الافکار ج 3: ص 56.

فرض العلم به فی مرحلة الجعل، و ما هو متاخر عن الخطاب هو العلم به واقعاوخارجا.

الی هنا قد وصلنا الی هذه النتیجة، و هی ان بطلان ما ذکره المحقق الخراسانی (ره) فی المقام لیس من جهة ما اورده علیه المحقق العراقی (ره)، لما عرفت من ان ما اورده علیه ایضا غیر تام بل من جهة اخری کما تقدم.

الوجه الثانی: ما ذکر المحقق النائینی قدّس سرّه من ان المجعول فی باب الطرق و الامارات انما هو الطریقیة و الکاشفیة و العلم التعبدی و الغاء احتمال الخلاف

الوجه الثانی ما ذکره المحقق النائینی (ره)، من ان المجعول فی باب الطرق و الامارات انما هو الطریقیة و الکاشفیة و العلم التعبدی و الغاء احتمال الخلاف، و لایکون المجعول هناک حکما ظاهریا تکلیفیا حتی یلزم محذور اجتماع المثلین فی صورة المطابقة و اجتماع الضدین فی صورة المخالفة، و لافرق من هذه الناحیة بین موارد الامارات و موارد العلم الوجدانی، فکما انه لیس فی موارد العلم الوجدانی الاالحکم الواقعی، فکذلک فی موارد الامارات، فانها ان کانت مطابقة للواقع فمنجزة له، و ان کانت مخالفة له فمعذرة، فاذن لاموضوع لاجتماع المثلین اوالضدین.(1)

و الخلاصة ان محذور اجتماع المثلین او الضدین فی موارد الامارات و الاصول العملیة الشرعیة، انما یلزم اذا کان المجعول فی مؤدیات الامارات و الاصول العملیة، الاحکام التکلیفیة المماثلة للاحکام الواقعیة فی صورة المطابقة و المضادة لها فی صورة المخالفة.

و اما اذا کان المجعول هو طریقیة هذه الامارات و کاشفتیها و اعتبارها علما بالواقع تعبدا، فلا موضوع لهذا المحذور، اذ حینئذ لایکون فی مواردها حکم الا الحکم الواقعی، فانها منجزة له فی صورة الاصابة و معذرة فی صورة الخطاء کما

1- (1) . اجود التقریرات ج 2: ص 75.

هو الحال فی العلم الوجدانی.

و من هذا القبیل الاصول العملیة المحرزة کالاستصحاب و قاعدتی الفراغ و التجاوز و نحوها، فان المجعول فیها الطریقیة و الکاشفیة، غایة الامر ان الطریقیة المجعولة فی باب الامارات طریقیة مرسلة و مطلقة، و اما الطریقیة المجعولة فی باب الاصول العملیة المحرزة، فهی لیست مرسلة بل هی من حیث الجری العملی علی طبقها هذا.

مناقشة الوجه الثانی

و للمناقشة فیه مجال، اما اولا فلما ذکرناه فی محله و سوف نشیر الیه انشاء الله تعالی ان الطریقیة و الکاشفیة غیر مجعولة فی باب الامارات، لان طریقیة الامارات الناقصة ذاتیة لها، فلایعقل ایجادها بالجعل الشرعی، و حینئذ ان ارید بجعل الطریقیة لها الطریقیة التکوینیة فهو غیر معقول، و ان ارید بها الطریقیة الاعتباریة فهو مجرد لقلقة اللسان، لان ان یکون مرجعه الی التنزیل ای تنزیل الامارة منزلة العلم فی الاثر کتنجیز الواقع او تعذیره.

و بکلمة انه لایمکن الالتزام بان المجعول فی باب الامارات الطریقیة و العلمیة لها، فان ذلک تکوینا غیر معقول، لاستحالة تأثیر التشریع فی التکوین و الالزم کونه تکوینیا و هذا خلف، و اما تشریعا فهو لغو و جزاف و مجرد لقلقة اللسان بدون ان یکون مؤثرا فیها، الا ان یرجع ذلک الی التنزیل، و لکن اصحاب هذا القول قد انکرو التنزیل فی باب الامارات، هذا ثبوتاً.

و اما اثباتا، فلا دلیل علی ذلک و لاعلی التنزیل، لان عمدة الدلیل فی هذا الباب هی السیرة العقلائیة الجاریة علی العمل بالامارات کاخبار الثقة و نحوها، و من الواضح ان عمل العقلاء بشی لایمکن ان یکون جزافا و الالم یکن العمل

عملا عقلائيا و هـذا خلف، فاذن لامحالـة يكون مبنيا على نكتة و تلك النكتة هى اقربية اخبار الثقة الى الواقع و أقوائيتها كشـفاً من غيرها، و لهذه النكتة بنى العقلاء على العمل بها دون غيرها، و اما الشارع فقد امضى هذا البناء، و يكفى فى الامضاء عدم ورود الردع عن العمل بها، و على هذا فلاجعل و لامجعول فى باب الامارات كما انه لاتنزيل فى هذا الباب.

و الخلاصة انه على تقدير تسـليم ان جعل الطريقية و الكاشفية لاخبار الثقة و ظواهر الالفاظ ممكن ثبوتا، الا أنه لادليل على هذا الجعل فى مقام الاثبات، فان سـيرة العقلاء لاتدل على الجعل اصـلا، لأنها عبارة عن عملهم بهذه الامارات بملاک اقربيتها الى الواقع من غيرها ذاتا و تكوينا لابملاک الجعل و اعتبارها علما، و اما من قبل الشـرع، فليس الا امضاء هذه السيرة بدون اعتبار و جعل اى شى لها، و ينتزع من هذا الامضاء صـفة الحجية لها بمعنى المنجزية و المعذرية، و اما سائر الادلة من الكتاب و السـنة التى استدل بها على حجية الامارات، فسوف ياتى ان مفادها تقرير السيرة و امضائها و تاكيدها لاالتأسيس.

وثانيا مع الاغماض عن ذلک و تسـليم ان المجعول فى باب الامارات هو الطريقية و الكاشفية، الا ان مجرد الاختلاف فى الحكم الظاهرى و كونه من سنخ الحكم التكليفى او الوضعى لايجدى فى دفع محذور التنافى بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى، لما تقدم من ان التنافى بينهما انما هو فى مرحلـة المبادى التى هى حقيقـة الحكم و روحه، و اما الحكم الظاهرى بما هو اعتبار، فلاينافى الحكم الواقعى كذلک، و على هـذا فحيث انه لايمكن ان يكون جعل الطريقيـة و الكاشـفية للامارات جزافا و بلا ملاک، فلامحالة يكون ناشـئاً عن الملاک، و ذلک الملاک ان

کـان مضـاداً لملاـک الحکم الواقعی کما فی صورة المخالفـة، لزم اجتماع الضـدین، و ان کان مماثلا لملاکه کما فی صورة الموافقـة، لزم اجتماع المثلین، و هذا بلا فرق بین ان یکون الحکم الظاهری من سـنخ الحکم التکلیفی او الحکم الوضـعی، لانه علی کلا التقدیرین یکون منافیا للحکم الواقعی فی مرحلة المبادی، و ان لم یکن مضاداً لملاک الحکم الواقعی، فلاتنافی بینهما حینئذ لافی مرحلة الجعل و الاعتبار و لافی مرحلة المبادی، سواء اکانت صیاغة الحکم الظاهری صیاغة الحکم التکلیفی ام صیاغة الحکم الوضعی، لان التنافی بینهما لیس فی الصـیاغة و الشـکل، بـل التنافی بینهما انما هو فی مرحلـة المبادی یعنی روح الحکم و جوهره، فاذن لافرق بین ان یکون المجعول فی باب الامارات الحکم الظاهری التکلیفی لمؤدیاتها، او المجعول فیه الحکم الوضـعی یعنی الطریقیة و الکاشفیة، فان هذا الاختلاف لایجدی فی دفع محـذور التنافی بینهما، فانه ان کان فی مرحلـة المبادی، فلایمکن الجمع بینهما، بلافرق بین ان تکون صـیاغة الحکم الظاهری صـیاغة الحکم التکلیفی او الحکم الوضعی، و ان لم یکن، فلا مانع من الجمع ایضا بین الصیاغتین.

و دعوی ان المجعول فی باب الامارات ان کان الحکم التکلیفی، فهو ناشی من مبادیه من المصلحة و المفسدة و الارادة و الکراهة و الحب و البغض فی متعلقه، فعندئـذ لامحالـة یلزم محـذور اجتمـاع الضـدین او المثلین، و امـا اذا کـان المجعول فی بـاب الامارات الطریقیـة و الکاشفیة، فلایلزم هذا المحذور.

مدفوعـة، بان الحکم الظاهری المجعول لمؤدیات الامارات و الاصول العملیـة، ان کان ناشـئاً من المبادی الواقعیـة فی المرتبة السابقة، لزم التصویب و انقلاب الواقع الی مؤدیات الامارات، و من الواضح ان المحقق النائینی (ره)

لايقول بذلک و کذلک السید الاستاذ (ره).

وثالثاً مع الاغماض عن ذلک و تسلیم ان المجعول فی باب الامارات الطریقیة و الکاشفیة، الا ان ذلک لایدفع جمیع المحاذیر المتوهمة فی المقام، و انما یدفع محذور لزوم اجتماع الضدین او المثلین، و لایدفع محذور القاء المکلف فی المفسدة الواقعیة او تفویت المصلحة عنه، کما لایدفع محذور نقض الغرض، لان الامارة اذا قامت علی اباحة شی و کان فی الواقع حراماً، فهی ناقضة لغرض المولی.

الی هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتیجة، و هی ان القول بان المجعول فی باب الامارات الطریقیة، و الکاشفیة، و العلم التعبدی لایجدی فی دفع محذور التنافی بین الحکم الواقعی و الظاهری.

الوجه الثالث: ما ذکره الشیخ الأنصاری قدّس سرّه فی دفع محذور التنافی

الوجه الثالث: ما ذکره شیخنا الانصاری (ره) و هو متمثل فی طریقین:

طریق الاول الالتزام بالمصلحة السلوکیة

، بیان ذلک ان حجیة الامارات من باب السببیة تقسم الی ثلاثة اقسام:

القسم الاول: السببیة المنسوبة الی الاشاعرة.

القسم الثانی: السببیة المنسوبة الی المعتزلة.

القسم الثالث: السببیة التی ذکرها الشیخ (ره) و هی سببیة الامامیة.(1)

اما القسم الاول فیمکن تفسیره الی معنین:

الاول ان الاحکام الشرعیة تابعة للامارات القائمة علیها و لاوجود لها بقطع النظر عنها، بمعنی ان الشریعة خالیة عنها قبل ان تؤدی الامارات الیها، فکل ما ادت الیه الامارة، فهو حکم الله تعالی و مجعول من قبله فی الشریعة المقدسة و

1- (1) . فرائد الاصول: ص 26 و 27.

لاحكم فيها قبلها.

و غير خفى ان بطلان السببية بهذا المعنى واضح و قياساته معه و لاحاجة الى اقامة برهان بل هو غير معقول، ضرورة انه مع فرض عدم الحكم فى الواقع لايعقل فرض قيام الامارة عليه، لان اماريتها و كاشفيتها عن الحكم تتوقف على ثبوته فى الواقع، لاستحالة فرض وجود الامارة بدون وجود ذيها و الكاشف بدون وجود المكشوف و الطريق بدون وجود ذى الطريق.

الثانى ان الاحكام الواقعية مجعولة فى الشريعة المقدسة لموضوعاتها فى الواقع و لكن مقيدة بالعلم بها الاعم من العلم الوجدانى و التعبدى يعنى الامارات، و على هذا فاذا قامت الامارة على حكم، فان كانت مطابقة للواقع فهو فعلى لتحقق شرطه، و ان كانت مخالفة له فلاحكم فى مؤداها، اما الحكم الواقعى المجعول الذى لم تقم الامارة عليه، فهو ليس بفعل لعدم توفر قيده وهوالعلم به.

و غير خفى ان السببية بهذا المعنى و ان كانت ممكنة ثبوتا بناء على ما ذكرناه من امكان اخذ العلم بالحكم فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبة المجعول، الا ـ انها باطلة جزما، ضرورة ان لازمها خلو الواقعة عن الحكم الشرعى الواقعى فى موارد الامارات المخالفة للواقع، و لايمكن الالتزام بذلک مع انها مخالفة لاطلاقات الكتاب و السنة.

تفسير سببية المعتزلة

واما سببية المعتزلة، فيمكن تفسيرها باحد معنيين:

الاول: ان يقصدبها ان الاحكام الواقعية المجعولة فى الشريعة المقدسة ثابتة فى الواقع لموضوعاتها بمالها من الملاكات و لكن لامطلقا، بل مشروطة بعدم العلم

بخلافها، و مع العلم بالخلاف تنتفی بانتفاء قیدها و شرطها، و علی هذا فاذا ادت الامارة الی الحکم الواقعی فهو فعلی و منجز، و اذا لم تؤد الیه فلاحکم فی مؤدی الامارة، اما الحکم الواقعی المجعول فی الشریعة المقدسة، فلعدم تحقق شرطه و هو عدم العلم بالخلاف.

لایخفی ان السببیة بهذا المعنی و ان کانت ممکنة ثبوتا علی ما قویناه، من امکان اخذ عدم العلم بالحکم فی مرتبة الجعل فی موضوع نفسه فی مرتبة المجعول، الاـ انه باطل من جهة اخری، و هو استلزام ذلک خلو الواقعة عن الحکم فیما اذا ادت الامارة علی خلاف الحکم الواقعی، فانه لاحکم للواقعة فی هذا الفرض لاالحکم الواقعی لعدم تحقق شرطه، و هو عدم العلم بالخلاف، و لاالحکم فی مؤداها، لعدم جعله من الاول، و هذا معنی خلو الواقعة عن الحکم، و لکن السببیة بهذا المعنی هی نفس السببیة بالمعنی الثانی المنسوبة الی الاشاعرة و لذلک هذاالتفسیرخاطی.

الثانی: ان الاحکام الشرعیة الواقعیة ثابتة فی الواقع علی موضوعاتها المقدرة وجودها فی الخارج، و لکن الامارة اذا ادت الی الحکم الواقعی فهو یصبح فعلیا و منجزاً، و ان ادت الی خلاف الواقع، احدثت مصلحة فی مؤداها اقوی من مصلحة الحکم الواقعی، و بذلک انقلب الواقع الاولی الی واقع ثانوی و هو مؤدی الامارة، فاذا فرضنا ان الواجب فی یوم الجمعة صلاة الظهر واقعا دون صلاة الجمعة، و حینئذ فاذا قامت الامارة علی وجوب صلاة الجمعة فی یومها، فهی تحدث مصلحة فیها اقوی من مصلحة صلاة الظهر، و بذلک انقلب وجوب صلاة الظهر التعیینی الی وجوب صلاة الجمعة کذلک، و اذا قامت الامارة علی

اباحة العصير العنبى المغلى قبل ذهاب ثلثيه مثلا، فهى تحدث مصلحة فى مؤداها اقوى من مفسدة الواقع، فبطبيعة الحال توجب محوها و انقلاب حرمته الى اباحته واقعاً، و حينئذ فلا مفسدة فى شربه، ولكن السببية بهذا المعنى ايضا باطلة، لامن جهة استلزامه خلو الواقعة عن الحكم، بل من جهة انه مخالف لاطلاق الكتاب و السنة، فان مقتضاه ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم و الجاهل، و ايضا مخالف لادلة حجية الامارات و الاصول العملية الشرعية، فان تلك الادلة تنص على ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم و الجاهل، لا ان حكم العالم به غير حكم الجاهل.

تفسير سببية الإمامية

و اما سببية الامامية التى ابداها شيخنا الانصارى (ره)، فيمكن تقريبها بان الامارات الشرعية التى ثبتت حجيتها قدتكون مخالفة للواقع، كما اذا كان الشى فى الواقع حراما و الامارة قامت على اباحته او وجوبه، او كان فى الواقع واجبا و الامارة قامت على اباحته و عدم وجوبه او حرمته، و على هذا فحجية الامارة على الاول، تؤدى الى القاء المكلف فى مفسدة الواقع، و على الثانى الى تفويت المصلحة عنه، و حيث ان ذلك قبيح عقلا، فاذن لابد من الالتزام بان هناك مبرراً لذلك، و هذا المبرر متمثل فى المصلحة السلوكية و نقصدبها ان فى سلوك الامارة و العمل بها، مصلحة يتدارک بها مفسدة الواقع او المصلحة الفائتة و هى قائمة فى سلوک الامارة، و تختلف باختلاف السلوک طولا و قصرا من حيث الفترة الزمنية، لان سلوكها ان كان فى تمام العمر، فمصلحة تدارک المصلحة الفائتة او الوقوع فى المفسدة كذلک، و ان كان فى تمام الوقت، فتدارک مصلحة الوقت و ان كان فى اول الوقت و هو الوقت المفضل فقط، فتدارک مصلحة الوقت المفضل

فحسب، و اما مصلحة اصل الوقت، فهى باقية و لابد من تداركها و هكذا، و قد فصل الحديث عن ذلک السيد الاستاذ (ره) على ما فى تقرير بحثه فراجع.

و حيث ان الالتزام بالمصلحة السلوكية لايستلزم التصويب و انقلاب الواقع، لان الواقع قد ظل بحاله فلامانع منه، و قد اختار هذا المسلک المحقق النائينى (ره) تبعا للشيخ (ره)، و على ضوء هذا المسلک يندفع الاشكال و لايلزم من حجية الامارات و التعبد بها محذور تفويت المصلحة او الالقاء فى المفسدة بعد فرض تداركها بالمصلحة السلوكية هذا.

إيراد السيد الأستاذ على الشيخ الأنصارى قدّس سرّه

و قد اورد على هذا المسلک السيد الاستاذ (ره) بتقريب ان هذا المسلک يستلزم التصويب و انقلاب الواقع بشكل اخر، و ذلک لان سلوک الامارة اذا كان مشتملاً على مصلحة يتدارک بها مصلحة الواقع الفائتة او الوقوع فى المفسدة، فلايعقل ان يكون الوجوب الواقعى تعيينيا و متعلقا بالواقع بحده، بل لابد حينئذ من الالتزام بان الواجب هو الجامع بين سلوک الامارة و الواقع، لان مصلحة الواقع اذا كانت متداركة بالمصلحة السلوكية، لم يكن المكلف مأموراً بالواقع تعيينا، باعتبار ان استيفاء مصلحة الواقع كما يمكن بالاتيان به، كذلک يمكن بسلوک الامارة المخالفة للواقع، فاذا امكن للمكلف استيفاء مصلحة الواقع و تداركها باحد امرين، اما باتيانه او بسلوک الامارة، فبطبيعة الحال يكون الواجب هو الجامع بينهما بنحو التخيير، و قد ذكرنا فى مبحث الواجب التخييرى ان مرجع وجوبه الى وجوب الجامع بين فردين او افراد لا الى وجوبين مشروطين او وجوبات مشروطة، و على هذا الاساس فمن قامت عنده امارة على خلاف الواقع و كان جاهلا به، فيكون تكليفه غير تكليف العالم به او

الجاهل بدون ان تقوم امارة عنده على خلاف الواقع، لان التكليف الواقعى

بالنسبة الى الاول، متعلق بالجامع بين الواقع و سلوک الامارة بنحو التخيير، و اما التكليف الواقعى بالنسبة الى الاخيرين، فهو متعلق بالواقع تعيينا، فاذن لايكون الحكم الواقعى مشتركا بين العالم بالواقع و الجاهل به الذى قامت الامارة عنده على الخلاف.

و قد استدل (ره) على بطلان ذلک بامرين:

الاول: بالاجماع المدعى فى كلمات الاصحاب على بطلان التصويب بكافة اشكاله.

الثانى: الروايات الدالة على اشتراک الاحكام الواقعية بين العالم و الجاهل(1) و لنا فى المقام تعليق على ما ذكره السيد الاستاذ (ره)، و تعليق على ما افاده شيخنا الانصارى (ره).

اما الاول فهنا تعليقان: الاول على اصل اشكاله (ره) على القول بالمصلحة السلوكية، الثانى على دليله فى المقام.

تعليق على السيد الأستاذ قدّس سرّه

اما التعليق الاول، فلان امارية الامارة متقومة باحتمال اصابتها للواقع و احتمال عدم اصابتها له

، سواء اكان الاحتمالان متساويين ام كان احدهما اقوى من الاخر، و على كل تقدير فامارية الامارة الظنية تتوقف ذاتا و حقيقة على هذين الاحتمالين، و من الواضح ان هذين الاحتمالين لايمكن الا بافتراض وجود واقع فى المرتبة السابقة لكى يحتمل اصابة الامارة له و عدم اصابته له.

و بكلمة ان امارية الاماراة فى المقام متوقفة على انحفاظ الواقع بحده التعيينى و عدم تبدله من الوجوب التعيينى الى الوجوب التخييرى، و الالزم من فرض

1- (1) . مصباح الاصول ج 2: ص 97 96.

وجود الامـارة عـدم وجودهـا، فاذا فرض ان الواجب فی الواقع صـلاة الظهر، فلا محالـة یکون المجعول لها الوجوب التعیینی، و الامارة قد تکون مطابقـة للواقع و قـد تکون مخالفـة له، و من الواضـح ان امارية هذه الامارة تتوقف علی انحفاظ الواقع و هو الوجوب التعیینی لصـلاة الظهر فی الواقع، باعتبـار ان اماریتها متقومـة باحتمال الاصابـة و احتمال عـدم الاصابـة له، فلو کانت هـذه الامارة موجبـة لتبـدل الوجوب التعیینی الی الوجوب التخییری فیه المتعلق بالجامع بینه و بین سـلوک الامارة، لزم من فرض وجود الامارة علی الواقع عـدم وجودها، و من فرض قیامها علیه عـدم قیامها، فان معنی وجودها علی الواقع و قیامها علیه، ان الواقع ثابت و محفوظ فی المرتبة السابقة، و معنی انها توجب تبدل الواقع و انتفانه، ان الواقع غیر محفوظ، فاذا لم یکن محفوظاً، فالامارة لم تقم علیه.

و الخلاصـة ان قیـام الامـارة علی الواقع علی ضوء هـذا المسـلک یوجب انتفاءه و محوه، و مع انتفاء الواقع ینتفی قیام الامارة علیه، لانه فرع کون الواقع ثابتا و محفوظا فی المرتبة السابقة، و هذا معنی انه یلزم من فرض قیامها علی الواقع فرض عدم قیامها علیه، و من الواضح ان کلما یلزم من فرض وجوده عـدمه فوجوده مسـتحیل، و علی هـذا فالامارة فی المقام یسـتحیل ان تؤدی الی انقلاب الواقع و تبـدیله من الوجوب التعیینی الی الوجوب التخییری، والاـلزم من فرض وجودهـا علی الواقع عـدم وجودهـا علیه و هو محـال، فـاذن یبقی الواقع علی حاله، فاذا فرضنا ان الواجب فی یوم الجمعة صلاة الظهر دون صلاة الجمعة، و حینئذ فاذا قامت امارة

على وجوبها و اتى بها المكلف، فقد استوفى مصلحتها و بذلک تسقط عن ذمته و لاموضوع عندئذ للمصلحة السلوكية. و اما اذا قامت امارة على وجوب صلاة الجمعة، فهى لم تحدث مصلحة فيها كما هو المفروض، و صلاة الجمعة باقية على عدم وجوبها كما كانت قبل قيام الامارة عليها، غاية الامر ان المصلحة فى سلوكها و العمل بها لتدارک مصلحة صلاة الظهر، فاذا استوفاها بسلوكها، فقد تتدارک مصلحة صلاة الظهر و بذلک تسقط عن ذمته، و نتيجة ذلک ان لصلاة الظهر مصلحتين طوليتين: الاولى المصلحة القائمة بها مباشرة، الثانية المصلحة القائمة بسلوک الامارة المخالفة لها، فان باستيفائها تسقط صلاة الظهر عن ذمة المكلف من جهة ان استيفائها استيفائها لمصلحتها، و اما انهما طوليتان، فلان المكلف مادام متمكنا من استيفاء الاولى و هى مصلحة الواقع، فلاتصل النوبة الى الثانية بل لاموضوع لها، و اما اذا لم يتمكن من استيفائها، فتصل النوبة الى الثانية، و هذا معنى انها فى طول الاولى.

فالنتيجة ان على السيد الاستاذ (ره) اشكالين:

الاول: ان الامارة المخالفة للواقع لوكانت موجبة لتبديل الواقع، لزم من فرض وجود الامارة عدم وجودها.

الثانى: ان المصلحة السلوكية فى طول مصلحة الواقع و انما هى لتداركها، و لهذا تتوقف على بقاء الواقع و انحفاظه بحده، على اساس ان هذه المصلحة انما هى فى الامارة المخالفة للواقع، فاذن اتصاف هذه الامارة بوصف المخالفة منوط بثبوت الواقع و انحفاظه بحده، فاذا لم يكن هنا واقع، فلاتتصف هذه الامارة بهذا الوصف، و عليه فلاموضوع للمصلحة السلوكية، لان موضوعها الامارة المخالفة و هى غير موجودة، و من هنا لايمكن ان يكون سلوک الامارة المخالفة عدلا للواجب الواقعى، لانها فى طوله، و لهذا لايعقل ان تكون رافعة له، و الالزم

من وجوده عدمه.

الی هنا قد تبین ان الالتزام بالمصلحة السلوکیة لایستلزم التصویب فی عالم الاعتبار و الجعل، و انما یستلزم التوسعة فی دائرة المبادی للحکم الواقعی، و لاتستلزم هذه التوسعة، توسعة فی عالم الجعل و التشریع حتی لایمکن.

و الخلاصة ان للحکم الواقعی مصلحتین طولیتین، لان المصلحة السلوکیة فی طول مصلحة الواقع، فان کان المکلف متمکنا من الایتان بالواقع و استیفاء مصلحته، انتقت المصلحة السلوکیة بانتفاء موضوعها و ان کان جاهلا بالواقع، بان قامت الامارة علی خلافه، فمصلحة سلوکها تتدارک مصلحة الواقع، و نتیجة ذلک ان استیفاء کل من المصلحتین، موجب لسقوط الواقع عن ذمة المکلف.

واما التعلیق الثانی، فلان کلا الدلیلین غیر تام:

اما امر الاول و هو الاجماع

اما الاول و هو الاجماع، فقد ذکرنا غیر مرة انه لایمکن الاعتماد علی الاجماع فی شی من المسائل الفقهیة، لان الاجماع فی نفسه لایکون حجة، فحجیته مرتبطة بکشفه عن قول المعصوم (ره)، و من الواضح ان کشفه عنه منوط باحراز وصوله الینا یداً بید و طبقة بعد طبقة من زمن المعصومین (ره)، و لاطریق لنا الی احراز ذلک فی شی من المسائل الفقهیة التی ادعی فیها الاجماع علی تفصیل ذکرناه فی محله، هذا اضافة الی ان الاجماع المدعی فی المقام معلوم المدرک ولهذالاقیمة له.

الأمر الثانی: عدم ورود اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل فی الأخبار

واما الامر الثانی، فلم یرد فی لسان الروایات ان الاحکام الواقعیة مشترکة بین العالم و الجاهل و لو فی روایة واحدة فضلا عن الروایات الکثیرة المتواترة کما ادعاه شیخنا الانصاری (ره)(1)، و لعله اراد بالروایات الدالة علی

1- (1) . فرائد الاصول: ص 27.

ذلک، ادلـة حجیـة الامارات و الاصول العملیة الشـرعیة، لانها واضـحة الدلالة علی ان الاحکام الواقعیة مشترکة بین العالم و الجاهل، هذا اضافة الی انه یکفی لذلک اطلاقات الکتاب و السنة.

و اما الثانی و هو التعلیق علی ما ذکره شـیخنا الانصاری (ره) من الالتزام بالمصـلحة السـلوکیة، فلان سـلوک الامارة و العمل بها عبارة عن الاتیان بمؤداها، فاذا اتی به فقـد سـلکها و عمل بها، ضـرورة انه لاواقع لسـلوک الامارة والعمل بها الا الاتیان بمؤداها، فاذن سـلوکها عنوان للاتیان به، فاذا اتی به، صدق انه سـلک الامارة و عمل بها، و علی هذا فالمصـلحة السـلوکیة هی المصلحة القائمة بمؤداهما بعنوان ثانوی و هو عنوان سـلوک الامـارة، و الاـ فلا یعقل قیام المصـلحة بنفس السـلوک، اذ لاواقع له ما عـدا الاتیان بالمؤدی، فاذن بطبیعـة الحال تترتب المصلحة علی الاتیان به بعنوان ثانوی و هو عنوان سلوک الامارة، و علی ضوء هذا فاذا قامت الامارة علی وجوب صلاة الجمعة فی یومها و کان الواجب فی الواقع فی ذلک الیوم صلاة الظهر، کان المصلحة فی سلوکها، و من الواضح ان سلوکها عبارة عن الاتیان بصلاة الجمعة فی یومها، بداهـة انه لایعقل سـلوک الامارة بـدون الاتیان بمؤداها، فاذن سـلوک الامارة عنوان للاتیان به، و المصـلحة السـلوکیة مترتبـة علیه، ولامـانع فی نفسه من أن تکون صـلاة الظهر واجبـة بعنوانهـا الاولی و صـلاة الجمعـة واجبـة بعنوانها الثانوی و لامضادة بینهما بمالهما من المبادی، و لکن بما انا نعلم من الخارج ان الواجب فی الشـریعة المقدسة فی کل یوم خمسة صـلوات لا اکثر، فبطبیعة الحال نعلم ان صلاة الجمعة لایمکن ان تکون واجبة واقعاً علی من قامت الامارة عنده علی وجوبها، و الالزم ان تکون کلتا

الصلاتين واجبة عليه واقعا فى يوم الجمعة و هو خلاف الضرورة، فاذن لابد من الا لتزام بالتصويب و انقلاب الواقع الى المودى، لان اشتمال صلاة الجمعة على مصلحة ملزمة بعنوان ثانوى، يؤدى لامحالة الى انقلاب الوجوب التعيينى لصلاة الظهر بحدها الشخصى الى الوجوب التعيينى لصلاة الجمعة بعنوان ثانوى، و هذا الانقلاب غير الانقلاب الذى ذكره السيد الاستاذ (ره) و هو انقلاب الوجوب التعيينى للواقع الى الوجوب التخييرى للجامع بينه و بين سلوك الامارة، 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، غاية الامر ان الامارة القائمة على خلافه، توجب تبديله الى واقع بعنوان ثانوى وهومؤداها.

و ان شئت قلت ان الانقلاب الاول مبنى على ان يكون سلوك الامارة عدلاً للواقع، و هذا انما يتصور فيما اذا كان الواقع محفوظا، و المفروض ان سلوك الامارة رافع للواقع، فاذن يلزم من فرض كون سلوك الامارة عدلا له عدم كونه عدلا له، و اما الانقلاب الثانى فهو مبنى على ان الامارة المخالفة للواقع تحدث مصلحة فى مؤداها بعنوان ثانوى و هو عنوان سلوكها، و بذلک ينقلب الواقع الاولى الى الواقع الثانوى، لابمعنى جعل المؤدى عدلاً للواقع، فانه يتوقف على ان يكون الواقع الاولى محفوظاً بحده، و لهذا لايلزم المحذور المذكور من الانقلاب الذى ذكرناه. و لكن لاشبهة فى بطلان هذا التصويب ايضاً، لانه مخالف للكتاب و السنة من جهة، و ادلة حجية الامارات و الاصول العملية الشرعية من جهة اخرى، فانهما تدلان على ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم و

الجاهل، و لايمكن القول بان للعالم حكماً فی الشريعة المقدسة و للجاهل حكماً اخر فيها، لانه مخالف للضرورة هذا من ناحية.

و من ناحيـة اخرى ان الامـارة اذا قـامت على اباحـة العصـير العنبى المغلى قبل ذهاب الثلثين مثلا و كان فی الواقع حراما، ففی مثل ذلک يكون العصـير العنبى المغلى مشتمل على مصلحة بعنوان ثانوى و هو عنوان سلوک الامارة، و اتبّاعها على ضوء هذا المسلک وهى تتطلب اباحته، بينما هو بعنوانه الاولى مشتمل على مفسدة ملزمة تتطلب حرمته، و من الواضح انه لايمكن اجتماع المصلحة و المفسدة و الارادة و الكراهة و الحب و البغض فی شـى واحد وجوداً فی الخارج، و هو العصـير العنبى المغلى قبل ذهاب ثلثيه و ان كانت المصـلحة القائمة به بعنوان ثانوى، الا انه لا اثرله، لانه عنوان و مرآة لواقع العصير العنبى المغلى، و لايمكن الجمع بين هذه المبادى فی شى واحد و لو بعنوانين مختلفين اذا كان المعنون واحداًوجوداً.

نعم قد يقال كما قيل انه يمكن الجمع بين حكمين متضادين فی شى واحد بعنوانين مختلفين، على اساس ما قيل فی مبحث اجتماع الامر و النهى من انه يكفى فی جواز اجتماعهما فی شـى واحد تعدد العنوان، بتقريب ان متعلق الاحكام الشـرعية هو المفاهيم و العناوين فی عالم الـذهن، حيث انها امور اعتبارية لاوجود لها فی الخارج، فلا يمكن ان يكون متعلقها و مصـبها الموجود الخارجى، و على هذا فالوجوب و الحرمـة لايجتمعان فی شـى واحد، لان الوجوب تعلق بعنوان فی عالم الاعتبار و الذهن، و الحرمة تعلقت بعنوان اخر فی هذا العالم، فاذن يكون متعلق احدهما غير متعلق الاخر، و بما ان الاحكام الشرعية متعلقة

بالعناوين و المفاهيم فى عالم الاعتبار و الـذهن بنحو المعرفيـة المشـيرية المحضة الى الخارج، فيكون الخارج مطلوبا بالعرض لابالذات، لان ما هو مطلوب بالـذات هو العنوان فى الـذهن، و اما المعنون فى الخارج فهو مطلوب بالعرض، و على هـذا فيكون اتصاف المعنون فى مورد الاجتمـاع بالمطلوبيـة و المحبوبيـة و المبغوضـية انمـا هو بـالعرض و المجـاز، لان المطلوب و المحبوب بالـذات انما هو العنوان و المفهوم فى عالم الذهن، لانه متعلق التكليف لا المعنون فى عالم الخارج، فلذلک لامانع من اجتماع الامر و النهى فى شـى واحد اذا كان الاجتماع بعنوانين مختلفين كالصلاة و الغصب و نحوهما، و على هذا الاساس فلا مانع فى المقام من ان يكون العصير العنبى المغلى قبل ذهاب الثلثين حراما بعنوان اولى و مباحاً بعنوان ثانوى، و لايلزم محـذور الجمع بين الضـدين، لان المعنون فى مورد الاجتماع ليس متعلقا لها حتى يلزم محذور الجمع بين الضدين بل متعلقهما العنوان و هو متعدد هذا.

و الجواب ان هـذه المحاولـة خاطئـة جـداً، لانه ان اريد بالحكم مجرد وجوده الاعتبارى الذى لاواقع له الا فى عالم الاعتبار و الذهن، فيرد عليه ان الحكم بهذا المعنى لايكون مضاداً لحكم اخر كذلک او مماثلا له، لان التضاد و التماثل لايتصور فى الامور الاعتبارية التى لاواقع موضوعى لها ماعدا وجودها فى عالم الاعتبار و الذهن، و لهذا لا قيمة للحكم بمعنى الاعتبار بما هو اعتبار و لااثرله.

و ان اريـد به الحكم الحقيقى و هو الحكم بماله من المبادى كالمصـلحة و المفسـدة و الارادة و الكراهة و الحب و البغض، على اساس ان حقيقـة الحكم و روحه ملاـكه، فلا يمكن اجتماعهما فى شـى واحـد و لو بعنوانين مختلفين، لان الحكم بما هو اعتبار و ان كان معروضـه العنوان و هو الموجود فى عالم الاعتبار و الذهن، الا ان

معروض مبادیه واقع المعنون فی مورد الاجتماع بالحمل الشایع، و من الواضح انه لایمکن اجتماع المصلحة و المفسدة فی شی واحد و کذلک الارادة و الکراهة و الحب و البغض، و بکلمة ان معروض مبادی الاحکام الشرعیة التی هی حقیقتها و روحها انما هو واقع المعنون فی الخارج، فاذاکان المعنون فیه واحداً ذاتاً و وجوداً، فلا یعقل اجتماع المفسدة مع المصلحة فیه و الارادة مع الکراهة و الحب مع البغض، و لا اثر لتعدد العنوان، لان المناط انما هو بالمعنون، فاذا کان واحداً وجوداً و ماهیة، فیستحیل اجتماع المصلحة و المفسدة فیه و کونه متعلقا للارادة و الکراهة معا و الحب و البغض کذلک.

و علی هذا فحیث ان المعنون فی المقام واحد ذاتا و وجودا فی الخارج و هو العصیر العنبی المغلی قبل ذهاب الثلثین، فلایعقل کونه مجمعا للمفسدة و المصلحة معا و متعلقا للارادة و الکراهة و الحب و البغض و ان کان تعلق الحرمة به بعنوان و الاباحة بعنوان اخر، و لهذا قلنا انه لایکفی لرفع غائلة اجتماع الامر و النهی فی شی واحد، تعدد العنوان اذا کان المعنون واحدا وجودا و ماهیة فی موردالاجتماع.

عدم المساعدة علی المصلحة السلوکیة

الی هنا قد وصلنا الی هذه النتیجة، و هی ان ما ذکره شیخنا الانصاری (ره) من ان الالتزام بالمصلحة السلوکیة لایستلزم التصویب، لایمکن المساعدة علیه، لما مر من ان الامارة اذا احدثت مصلحة فی سلوکها، فقد ادت الی انقلاب الواقع و انحصاره فی مؤداها و هو تصویب باطل، و اما اذا لم یؤد الی انقلاب الواقع، فیلزم التضاذ بین الاحکام الظاهریة و الاحکام الواقعیة فی مرحلة المبادی و هو لا یمکن.

الطريق الثانی: فی دفع محذور الاجتماع

الطريق الثـانی، ان الحكم الظـاهری حيث انه فی طول الحكم الواقعی و متـأخر عنه بمرتبتين، لانه متاخر عن الشک فی الحكم الواقعی من بـاب تـأخر الحكم عن موضوعه، و الشـک متاخر عن الحكم الواقعی من باب تاخر الشک عن متعلقه، فلا ينافی الحكم الواقعی و لايجتمع معه فی رتبة واحدة.

الجواب عن هذا الطريق من وجوه

و الجواب ان هذا الطريق غير تام من وجوه:

الوجه الاول، ان الحكم الظاهری و ان كان متاخرا عن الشک فی مرحلة الجعل، باعتبار انه ماخوذ فی موضوعه فی هذه المرحلة، الا ان هذا التاخر لايجدی فی دفع محذور اجتماع الضدين فی مرحلة المبادی، فاذا قامت الامارة علی وجوب شی و كان ذلک الشی فی الواقع حراما، فحينئـذ و ان كـان الحكم الظاهری بما هو اعتبار فی طول الحكم الواقعی فی مرحلـة الجعل، الا ان التنافی بينهما ليس فی هـذه المرحلـة، ضرورة انه لامنافـاة و لامضـادة بينهمـا بمـا هما امران اعتباريان، و انما المضادة و المنافاة بينهما فی مرحلـة المبادی، علی اساس ان جعل الوجوب الظـاهری لمؤدی الامارة، كاشف عن وجود مصـلحة ملزمـة فيه، و المفروض انه مشـتمل علی مفسـدة ملزمـة، فاذن يلزم اجتماع المصلحة و المفسدة فی شی واحد و كونه متعلقا للارادة و الكراهة و الحب و البغض فی نفس المولی فی آن واحد، و كل ذلک مستحيل.

الوجه الثانی، انه لااثر لكون الحكم الظاهری فی طول الحكم الواقعی رتبـة مع تقارنهما زمانا، لان الضـدين لايجتمعان فی شـی واحـد فی زمن فارد و ان كان احدهما متقدما علی الاخر رتبة، و عليه فالحكم الظاهری و ان كان فی طول الحكم الواقعی رتبة، الا انه مقارن معه زمنا و مع التقارن لايجوز اجتماعهما فی شی واحد.

و ان شئت قلت، ان الحكم الظاهرى و ان قلنا انه فى طول الحكم الواقعى، الا ان الطولية فى الرتبة لاتدفع غائلة التضاد بينهما، لان اجتماع الضدين فى زمن واحد مستحيل و ان كان احدهما متقدما على الاخر رتبة، ضرورة انه لا اثر للتقدم الرتبى بعد تقارنهما زمانا، و النكتة فى ذلک ان استحالة اجتماع الضدين او النقيضين انما هى فى عالم الخارج فى زمن واحد، و اما عالم الرتبة فهو انما يكون من تحليلات العقل، فلاواقع موضوع له فى الخارج و لاموطن له الا عالم العقل و هو عالم التحليلات لاعالم الواقعيات و الازمان، مثلا يحكم العقل بان العلة متقدمة على المعلول رتبة قضاء لحق العلية، بينما لايحكم بان عدم العلة متقدم على المعلول كذلک مع انه فى رتبة العلة، لان حكم العقل بذلک بحاجة الى ملاک و لايمكن ان يكون جزافاً، و على هذا فلو كانت مضادة بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى، فيستحيل اجتماعهما فى شى واحد، و ان كان الاول فى طول الثانى رتبة بعد تقارنهما زماناً.

الوجه الثالث، مع الاغماض عن ذلک و تسليم ان تعدد الرتبة يدفع محذور اجتماع الضدين، الا انه لايدفع محذوراً اخر يلزم من جعل الحكم الظاهرى لمؤديات الامارات و هو القاء المكلف فى المفسدة او تفويت المصلحة، فاذا قامت الامارة على اباحة العصير العنبى المغلى و كان فى الواقع حراما، فتؤدى الى الالقاء فى المفسدة، و اذا قامت على اباحة شى و كان فى الواقع واجبا، فتؤدى الى تفويت المصلحة و كلاهما قبيح، فلهذا لايمكن التعبد بالامارات الظنية و جعل الحجية لها.

الى هنا قد تبين ان هذا الطريق لايحل المشكلة ايضا و لايمكن الالتزام به، هذا من ناحية.

اشكال آخر على هذا الطريق

و من ناحية اخرى قد اشكل جماعة من الاصوليين على هذا الطريق بشكل

آخر، و حاصـل هـذا الاشـكال هو ان الحكم الظـاهرى و ان كان فى طول الحكم الواقعى و ليس فى مرتبته، باعتبار ان الشک فيه ماخوذ فى موضوع الحكم الظاهرى، فلا يعقل ان يكون فى مرتبته، الا ان الحكم الواقعى على اساس انه ثابت للعالم و الجاهل معا، فيكون موجوداً فى مرتبـة الحكم الظاهرى، فحينئـذ يلزم محـذور وقوع المضادة و المنافاة بينهما فى هـذه المرتبة، و نظير ذلک كثير، مثلا المعلول لايكون فى مرتبة العلة الا ان العلة موجودة فى مرتبة المعلول، فلذلک يستحيل اجتماعهما فى شى واحد من جهة واحدة و هكذا.

المناقشة فى هذا الإشكال

وللمناقشة فيه مجال.

اما اولا، فلان الحكم الواقعى لايمكن ان يكون فى مرتبـة الحكم الظاهرى، لانه ليس ثابتا للشاک و الجاهل بعنوانه كالحكم الظاهرى حتى يكون فى مرتبته، بل هو ثابت للجامع بين العالم و الجاهل و غير ثابت للعالم بعنوانه و لاللجاهل و الشاک كـذلک، غايـة الامر قـد يعرض الشک فيه فى المرتبـة المتأخرة و قـد يعرض العلم به كذلک، و لايمكن ثبوته للشاک بعنوانه كالحكم الظاهرى، و الا لـم يكن حكماً واقعياً و هذا خلف.

و ان شـئت قلت ان الكلام ليس فى اخـذ العلم بالحكم فى مرتبـة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبـة المجعول، و اخـذ الشک فيه فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبة المجعول حتى يكون الحكم ثابتا للعالم بعنوانه و للشاک كذلک، بل الكلام فى الحكم الواقعى فى مقابل الحكم الظـاهرى الثـابت للشـاک فى الحكم الواقعى، و المفروض ان الحكم الواقعى مجعول للمكلف البالغ القادر العاقل و هو جامع بين العالم و الجاهل، و قد ينطبق على العالم فى الخارج و قد ينطبق على الجاهل فيه، بينما الحكم الظاهرى مجعول للشاک بعنوانه، لفرض ان الشک ماخوذ

فی موضوعه، و علیه فلایکون الحکم الواقعی ثابتا فی مرتبة الحکم الظاهری فی عالم الجعل.

و امـا فی عـالم المجعول، و هو عالم فعلیـة الحکم بفعلیـة موضوعه فی الخارج فایضاً کـذلک، لان الحکم الواقعی منطبق علی الشاک فی الخارج لکن لابما هو شاک، بل بما هو مکلف بالغ عاقل قادر فی المرتبـة السابقـة، فاذن لایکون الحکم الواقعی منطبقاً علی الشاک بما هو شاک و لا فلازمه ان الشک ماخوذ فی موضوعه فی مرتبة الجعل و هو خلف.

و بکلمـة انه لاشـبهة فی ان الحکم الظاهری و الحکم الواقعی مجتمعان فی زمن واحـد، فکما ان الحکم الواقعی فی زمن الحکم الظاهری، فکـذلک الحکم الظـاهری فی زمن الحکم الواقعی، و هـذا لیس محـل الکلام، و محل الکلام انما هو فی عالم الرتب، بـدعوی ان الحکم الظاهری لایکون فی مرتبة الحکم الواقعی، و اما الحکم الواقعی فهو فی مرتبة الحکم الظاهری.

و هـذه الـدعوی لاترجع الی معنی معقول، اذ کما ان المعلول بحـده لیس فی مرتبـة العلـة و لایجتمع معها، کـذلک العلة لیست فی مرتبة المعلول و لاتجتمع معه فی مرتبته، بداهة ان مرتبة العلة متقدمة علی مرتبة المعلول، فکیف یعقل اجتماعها معه فی مرتبته، و امّا فی الزمان، فیجتمع کل منهما مع الاخر فی زمان واحد، فکما ان العلة تجتمع مع المعلول فی زمانه، فکذلک المعلول یجتمع مع العلة فی زمانها.

فالنتیجة فی نهایة المطاف ان العلة و المعلول لاتجتمعان فی مرتبة واحدة، ضرورة ان مرتبة العلة غیر مرتبة المعلول، فلایعقل ان تکون العلة ثابتة فی مرتبة المعلول، و الا لزم تاخرها عن نفسها، بینما تجتمعان فی زمن واحد، فکما ان العلة

موجودة فی زمن المعلول، فکذلک المعلول موجود فی زمن العلة لانهما متعاصران زمانا لارتبةً.

وثانیا ان ملاک تاخر الحکم الظاهری عن الحکم الواقعی لیس تاخره عن الشک فی عالم الذهن، لان الشک لایکون متاخراً عن المشکوک بالذات، فانه عینه و الاختلاف بینهما انما هو بالاعتبار، و من الطبیعی ان شیئاً واحدا لایعقل ان یکون متاخرا عن نفسه، کما انه لایکون متاخرا عن المشکوک بالعرض، باعتبار انه لایتوقف علیه فی الواقع، و ان کان متوقفاً علیه بنظر الشاک، بل تاخره عن الشک انما هو فی عالم الجعل و الاعتبار، علی اساس ان المولی اخذه مفروض الوجود فی المرتبة السابقة ثم جعل الحکم الظاهری علیه، و قدمر انه لیس محل الکلام فی المقام، فان محل الکلام انما هو فی امکان جعل الشارع الحکم الظاهری فی مؤدیات الامارات و الاصول العملیة علی خلاف الحکم الواقعی، بمعنی ان الشارع فرض الشک فی الحکم الواقعی لشی اولا ثم جعل الحکم الظاهری له مقیداً بالشک فی حکمه الواقعی، و حینئذ فالحکم الظاهری و ان کان متفرعاً علی الحکم الواقعی و فی طوله فی مرتبة الجعل، الا انه لاطولیة بینهما فی مرحلة المبادی کالمصلحة و المفسدة الواقعیتین و الارادة و الکراهة و الحب و البعض، لان معروض المصلحة و المفسدة الفعل الخارجی، و معروض الارادة و الکراهة و الحب و البغض نفس المولی، فاذن تقع المضادة و المنافاة بینهما فی مرحلة المبادی، لاستحالة اجتماع المصلحة و المفسدة فی شی واحد وجوداً و ماهیة و ان کان بعنوانین مختلفین و کذلک الارادة و الکراهة و الحب و البغض.

محصل ما ذکره المحقق الخراسانی قدّس سرّه

الی هنا قدتبین ان ما ذکره المحقق الخراسانی (ره) فی المقام یرجع الی امرین:

الاول ان الحكم الظاهرى متاخر عن الحكم الواقعى و لم يكن فى مرتبته، و اما الحكم الواقعى فيكون فى مرتبة الحكم الظاهرى.

الثانى ان تعدد المرتبة يكفى فى رفع غائلة اجتماع الضدين او النقيضين، و لكن قدظهر بوضوح ان كلا الامرين خاطى و لاواقع موضوعى.

اما الامر الاول، فلانهما بلحاظ الزمان متعاصران و مجتمعان فى زمان واحد، و اما بلحاظ المرتبة، فيستحيل اجتماعهما فى مرتبة واحدة.

و اما الامر الثانى، فلان تعدد المرتبة لايجدى فى دفع محذور اجتماع الضدين او النقيضين اذا كانا متقارنين زمانا، هذا اضافة الى ان تعدد المرتبة بينهما انما هو فى مرحلة الجعل لا فى مرحلة المبادى، و المضادة و المنافاة انماهى فى مرحلة المبادى.

تفسير المحقق النائينى قدّس سرّه الطولية بين الحكم الظاهرى و الواقعى

و من ناحية ثالثة ان المحقق النائينى (ره) قدقام بتفسير الطولية بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى بشكل اخر، و هو ان معنى كون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى انه لولاه لم يكن جعل الحكم الظاهرى، و عليه فيستحيل ان يكون الحكم الظاهرى مانعا عن الحكم الواقعى، ضرورة انه يلزم من مانعيته للحكم الواقعى 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 فلامضادة بين الاحكام الظاهرية و الاحكام الواقعية، لان الاولى متفرعة على الثانية و متوقفة عليها، فكيف تكون مضادة لها.(1)

و لكن هذا التفسير ايضاً غير صحيح، اما اولا فلانه لايدفع محذور لزوم التضاد و التنافى بين الاحكام الواقعية و الاحكام الظاهرية، و ذلك لان استحالة

1- (1) . اجود التقريرات ج 2: ص 79.

مانعية الاحكام الظاهرية عن الاحكام الواقعية لاتمنع عن كونها مضادة لها، لان وجود احد الضدين لايكون مانعاً عن وجود الضد الاخر، و الا لزم كون عـدمه من اجزاء العلـة التامـة لوجوده، لان عـدم المانع جزء اخير للعلة التامة، 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 هـذا فالاحكام الظاهريـة و ان كانت مضادة للاحكام الواقعية، ولكنها يسـتحيل ان تكون مانعة عنها بان يكون عدمها من اجزاء علتها التامـة، على اساس اسـتحالة كون احـد الضـدين مانعا عن وجود الضد الاخر، و حيث ان الاحكام الواقعية مجعولة فى الشـريعة المقدسـة للاشـياء بعناوينها الاولية، فيكون عدم وجود الاحكام الظاهرية لها بعنوانيها الثانوية مسـتند الى عدم المقتضـى لها لاالى وجود المانع و هو الاحكام الواقعية، فالنتيجة ان هذا التفسـير لايعالج مشكلة التضاد و التنافى بينهما، وحل هذه المشكلة انما هو برفع جذور التضاد بينهما، و هذا التفسير لايرفع جذوره.

و ثانيـا مع الاغمـاض عن ذلک و تسـليم ان جعل الاحكام الظاهريـة للاشـياء بعناوينها المشـكوكة متفرع على جعل الاحكام الواقعيـة لها بعناوينها الاوليـة فى المرتبـة السابقة و متوقف عليه، فمع ذلک لايمكن جعل الاحكام الظاهرية لها، باعتبار انها مضادة للاحكام الواقعية فى المرتبـة السابقـة، فمع وجودهـا فى الواقع و جعلهـا، فلايمكن جعل الاحكام الظاهريـة، و الا لزم اجتماع الضـدين و هو مسـتحيل، فاذن لايمكن جعل الاحكام الظاهرية.

و الخلاصـة ان جعل الاحكام الظاهريـة كما لايمكن بقطع النظر عن جعل الاحكام الواقعيـة، كذلک لايمكن مع فرض جعلها و ثبوتها فى الواقع، اما عدم

امکان جعلها علی الاول، فهو من جهـة عـدم الموضوع لها، و اما علی الثانی، فهو من جهة لزوم اجتماع الضدین فی شـی واحد فی مرحلة المبادی.

الطریق الثالث: ما ذکره السید الأستاذ قدّس سرّه

الطریق الثالث: ما ذکره السید الاستاذ (ره) و الیک نصه:

و التحقیق فی دفع الاشـکال ان یقـال، ان الاحکـام الشـرعیة لامضـادة بینها فی انفسـها، اذا لحکم لیس الا الاعتبار ای اعتبار شـی فی ذمة المکلف من الفعل او الترک کاعتبار الـدین فی ذمـة المـدیون عرفا و شـرعا، و لذا عبر فی بعض الاخبار عن وجوب قضاء الصـلوات الفائتة بالـدین کما فی قوله (علیه السـلام) ان دین اللّه احق ان یقضـی، و من الواضـح عـدم التنافی بین الامور الاعتباریة، و کذا لاتنافی بین ابرازها بالالفاظ، بان یقول المولی افعل کذا او لاتفعل کذا کما هو ظاهر، و انما التنافی بینها فی موردین المبداء و المنتهی، و المراد بالمبداء ما یعبر عنه بعلـة الحکم، مسامحـة من المصـلحة و المفسـدة کما علیه الامامیة و المعتزلة، او الشوق و الکراهة کما علیه الاشاعرة المنکرین لتبعیة الاحکام للمصالح و المفاسد، و المراد من المنتهی مقام الامتثال.

و اما التنافی من حیث المبداء، فلانه یلزم من اجتماع الحکمین کالوجوب و الحرمة مثلا، اجتماع المصلحة و المفسدة فی المتعلق بلا کسر و انکسار و هو من اجتماع الضـدین و لااشـکال فی اسـتحالته، و کـذا الحال فی اجتماع الترخیص مع الوجوب او الحرمة، فانه یلزم اجتماع وجود المصلحة عدم وجودها فی شی واحد او وجود المصلحة الملزمة و عدم وجودها کذلک و هو من اجتماع النقیضین المحال.

و اما التنافی من حیث المنتهی، فلعدم تمکن المکلف من امتثال کلا التکلیفین

کما هو ظاهر، فیقع التنافی و التضاد فی حکم العقل بلزوم الامتثال، و یلزم ان یحکم العقل بالفعل امتثالا للوجوب و ان لایحکم به للاباحة، و کذا یلزم ان یحکم بالترک امتثالا للحرمة و ان لایحکم به للاباحة، کل ذلک بدیهی الاستحالة.

اذا عرفت ذلک، ظهر انه لاتنافی بین الحکم الواقعی و الحکم الظاهری اصلا لا من ناحیة المبدأ و لا من ناحیة المنتهی، و ان هذا التضاد العرضی بین الاحکام یختص بما اذا کان الحکمان من سنخ واحد، بان کان کلاهما واقعیا او کلاهما ظاهریا، بخلاف ما اذا کان احدهما واقعیا و الاخر ظاهریا، فانه لامضادة بینهما من ناحیة المبدأ و لا من ناحیة المنتهی.

اما من ناحیة المبدأ، فلان المصلحة فی الحکم الظاهری انما تکون فی نفس جعل الحکم لافی متعلقه کما فی الحکم الواقعی، فلایلزم من مخالفتهما اجتماع المصلحة و المفسدة او وجود المصلحة و عدمه او وجود المفسدة و عدمه فی شی واحد، اذ الاحکام الواقعیة تابعة للمصالح و المفاسد فی متعلقاتها، و الاحکام الظاهریة لیست تابعة لها فی متعلقاتها من المصالح، بل تابعة للمصالح فی انفسها، و نتیجة ذلک انه لایلزم اجتماع المصلحة و المفسدة فی شی واحد او اجتماع المصلحة و عدمها او المفسدة و عدمها حتی لایمکن جعل الحکم الظاهری.

و اما عدم التنافی من ناحیة المنتهی، فلان الحکم الظاهری موضوعه الشک فی الحکم الواقعی، و عدم تنجزه لعدم وصوله الی المکلف، فما لم یصل الحکم الواقعی الی المکلف، لایحکم العقل بلزوم امتثاله و لاباستحقاق العقاب علی مخالفته، فلا مانع من امتثال الحکم الظاهری، و اذا وصل الحکم الواقعی الی المکلف، و حکم العقل بلزوم امتثاله و باستحقاق العقاب علی مخالفته، لایبقی

مجال للحكم الظاهرى، لارتفاع موضوعه بوصول الواقع الخ.(1)

و نتيجة ما افاده (ره) انه لاتنافى بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى بما هما امران اعتباريان لا فى مرحلة الجعل و الاعتبار و لا فى مرحلة المبادى و الملاكات و لا فى مرحلة التطبيق و الامتثال، فلهذا لامانع من جعله و لايلزم منه اى محذور هذا من ناحية.

و من ناحيـة اخرى يظهر من كلاـمه (ره) ان الحكم الظاهرى فى مقابل الحكم الواقعى، و على موافقته ثواب و مخالفته عقاب كما هو الحال فى الحكم الواقعى.

النظر فيما أفاده

و للنظر فى كلتا الناحيتين مجال.

اما الناحية الاولى، فلان ما افاده (ره) من ان التنافى و التضاد بين الاحكام الشرعية ليس بانفسها و بما هى اعتبارات، بل التنافى بينهما اما ان يكون فى مرحلـة المبـادى او فى مرحلـة الامتثـال و لاثـالث فى البين، متين جـداً، و لكن ما افاده (ره) فى وجه عـدم التنافى بينهما فى كلتا المرحلتين، قابل للمناقشة.

اما فى المرحلـة الاولى، فقد افاد (ره) ان الاحكام الواقعية تابعة للملاكات و المبادى فى متعلقاتها، بينما الاحكام الظاهرية تابعة للملاكات فى انفسـها، فـاذن لايلزم من اجتماع الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى فى مرحلـة الجعل و الاعتبار فى شـى واحـد، اجتماع المصـلحة و المفسـدة فيه و كـذلك الاـرادة و الكراهـة و الحب و البغض، و لكن هـذا قابـل للنقـد، و ذلـك لاـنه (ره) ان اراد تبعيـة الاحكام الظاهرية للملاكـات فى انفسـها انهـا قائمـة بنفس جعلهـا، فيرد عليه ان معنى هـذا انتهـاء الاحكـام الظاهريـة بالجعل، لان مفعولها ينتهى به، فاذن لامجعول، هذا نظير الاوامر الامتحانية، فان المصلحة قائمة بنفس الامر و تنتهى بانتهانه، فلايكون

1- (1) . مصباح الاصول ج 2: ص 108-110.

الفعـل مطلوبـا، لاـن المطلوب هو الامتحـان و هو يتحقق بنفس الاـمر لاالفعل فى الخارج، و فى المقام اذا كان الملاک قائما بنفس جعل الحكم الظـاهرى، فقـد تحقق به وانتهى معفوله، و ان اراد بهـا ان الملاک قائم بنفس الحكم الظاهرى و هو المجعول، فيرد عليه ان الاحكام الظاهرية على نوعين:

الاـول الاحكام الظاهريـة الالزاميـة كما فى موارد الامارات التى يكون مفادها الاحكام الظاهريـة الالزاميـة و موارد الاستصـحاب المثبت للوجوب او الحرمة و موارد الاحتياط الوجوبى،

الثانى الاحكام الظاهريـة الترخيصـية كما فى موارد الامارات التى يكون مفادها الاحكام الظاهرية الترخيصـية و موارد الاصول الترخيصـية كاصالة البرأة و نحوها.

اما النوع الاول، فهو احكام ظاهرية طريقية ناشئة عن اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات و المبادى للاحكام الواقعية و ليست فى مقابل الاحكـام الواقعيـة و عرضـها بـل هى فى طولهـا و طريق اليها، لان غرض المولى من وراء جعلها الحفاظ على الاحكام الواقعيـة بمالها من الملاكات و المبادى، و اهتمامه بها و عـدم رضائه بتفويتها حتى فى ظرف الشک و الجهل بها، على اساس ان جعل هذه الاحكام الظاهرية اللزوميـة، ايجـاد داع ثـان للمكلف نحو الحفـاظ عليهـا فى هـذا الظرف، لانهـا تكشف عن بالغ اهتمام المولى بها و المحافظـة عليها و انه لايرضـى بتفويتها بحال من الاحوال، و من هنا تكون دعوة هذه الاحكام الظاهرية الى المحافظة عليها بامتثالها فى اطراف الشبهة بمالها من الملاكات و المبادى اللزومية فى طول دعوة للاحكام الواقعية بأنفسها الى ذلک، و حيث انها بانفسها لاتدعو

الى المحافظة عليها بامتثالها و استيفاء ملاكاتها حتى فى ظرف الشک و الجهل بها، فلهذا جعل هذه الأحكام الظاهرية بغرض الحفاظ عليها والدعوة الى امتثالها بمالها من الملاكات فى ذلک الظرف، فاذن كيف تكون هذه الاحكام الظاهرية منافية الاحكام الواقعية مع انها طريق اليها و داعية الى امتثالها فى طول دعوتها، و لذلک لاشان لها فى مقابل الاحكام الواقعية غير دعوتها الى امتثالها و المحافظة عليها، و من هنا لاعقوبة على مخالفتها و لامثوبة على موافقتها، لان موافقتها انما هى بموافقة الاحكام الواقعية و مخالفتها انما هى بمخالفتها، و لااستقلال لها فى مقابل استقلالها، و فرض الاستقلال لها خلف.

و اما النوع الثانى و هو الاحكام الظاهرية الترخيصية، فانه ناشئ من المصالح النوعية العامة المترتبة عليه و هى مصلحة التسهيل، لانها تتطلب من المولى جعل تلک الأحكام بغاية التسهيل على نوع المكلف، و على هذا فان اراد السيد الاستاذ (ره) بالمصلحة المترتبة على الترخيص الظاهرى المصلحة الشخصية، ففيه ان الامر ليس كذلک، لوضوح انه لامصلحة فيه لكل فرد، و ان اراد (ره) بها المصلحة النوعية و هى مصلحة التسهيل، فهو صحيح، لان المصلحة النوعية المترتبة عليها هى التى تدعو المولى الى جعلها و تتقدم على المصالح الشخصية.

فالنتيجة ان ما افاده السيد الاستاذ (ره) غير تام.

واما الناحية الثانية، فقد ظهر مما تقدم ان الاحكام الظاهرية اللزومية لاتدعو المكلف الى امتثالها و موافقتها فى مقابل امتثال الواقع و فى عرضه، و انما تدعوه الى امتثال الاحكام الواقعية و المحافظة عليها، لانها احكام طريقية

مجعولـة بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعيـة بمالها من الملاكات و المبادى اللزوميـة، و تـدعو الى امتثالها فى طول دعوتها اليه، و لهذا لاشأن لها فى مقابلها، و فرض الشأن و الاستقلال لها خلف كما مرآنفا.

و اما الاحكام الظاهرية الترخيصية، فهى لاتتطلب الامتثال و الموافقة لهاكماهو ظاهر.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى الاحكام الظاهرية اللزومية لاتتطلب الامتثال و الموافقة بنحو الاستقلال فى مقابل الاحكام الواقعية و فى عرضها، بل تتطلب امتثال الاحكام الواقعية و موافقتها و عدم تفويتها بمالها من الملاكات الواقعية اللزومية.

و اما ذكره (ره) من عدم التنافى بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى فى مرحلة الامتثال، معللاً بان الحكم الواقعى اذا وصل الى المكلف، فلا موضوع للحكم الظاهرى ولايحكم العقل بلزوم امتثاله، و اذا لم يصل، يحكم العقل بلزوم امتثال الحكم الظاهرى دون الحكم الواقعى، فلاـ يمكن المساعـدة عليه، لمـا عرفت من ان الحكم الظـاهرى بكلانوعيه لايقتضـى الامتثال و الموافقـة فى مقابل امتنال الحكم الواقعى و موافقته، اما الحكم الظاهرى اللزومى، فهو لايقتضى لزوم امتثاله فى مقابل امتثال الواقع، و انما هو يقتضى امتثال الواقع و الحفاظ عليه بماله من الملاـك فى طول الواقع، لمـا تقـدم من انه لا شان له فى مقابل الواقع، و اما الحكم الظاهرى الترخيصـى، فهو لايقتضـى الامتثال، لان مفاده اطلاق عنان المكلف فى الفعل و الترک.

فالنتيجة ان ما افاده (ره) فى المقام لاينطبق لا على النوع الاول من

الاحكام الظاهرية و هو الاحكام الظاهرية اللزومية، و لا على النوع الثانى منها و هو الاحكام الظاهرية الترخيصية.

الطريق الرابع: ما ذكره المحقق العراقى قدّس سرّه

الطريق الرابع، ما ذكره المحقق العراقى (ره) من انه بعد تسليم وجود المضادة بين الاحكام الواقعية و الاحكام الظاهرية فى صورة المخالفة، و المماثلـة بينهما فى صورة المطابقـة، فقد تصدى لدفع هذا المحذور، بتقريب ان تعدد الجهات و الحيثيات لموجود واحد، يكفى فى دفع محذور اجتماع الضدين او المثلين فيه، مثلا القيام اذا كان بغرض احترام المؤمن فحسن، و اذا كان بغرض هتكه فقبيح، مع انه موجود واحد فى الخـارج، و ضـرب اليتيم اذا كـان للتأديب فهو حسن، و اذا كان للايـذاء او لامتحان العصا فهو قبيـح، و هكـذا مع انه موجود واحـدفى الخارج.(1)

و الخلاصة انه لاشبهة فى ان الحسن و القبح و الوجوب و الحرمة يختلفان باختلاف الحيثيات و الجهات، رغم ان المعروض واحد وجوداً و ماهيـة، بـل ذكر (ره) ان الموجود الواحـد بعنوان واحـد يختلف حكمه باختلاف مقـدماته، فانه يمكن ان يكون مطلوبا من ناحيـة مقدمـة و لايكون مطلوبا من ناحية مقدمة اخرى، مع ان المقدمة ليست عنوانا و حيثية لذيها، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان تحقق الواقع المطلوب للمولى و انبعاث المكلف عنه بحاجـة الى مقـدمات، و هذه المقدمات بيد المولى، منها ارادة المولى الواقع، و منها جعل الخطاب الواقعى له، و منهـا جعـل الخطـاب الظـاهرى بالاحتيـاط فى ظرف جهل المكلف بالواقع، و على هـذا فقـد يكون الواقع مطلوبا للمولى من ناحية الخطاب الواقعى دون الظاهرى، و قديكون مطلوبا من ناحية الخطاب الظاهرى دون الواقعى، و حيث

1- (1) . الافكار ج 3: ص 63 61.

ان تعدد المقدمات كتعدد الحيثيات و الجهات، يوجب تعدد ذيها، فلايلزم حينئذ محذور التضاد و التماثل.

الجواب عن هذا الطريق

والجواب اولاـ ان تعـدد الحيثيـات انمـا يجـدى فى رفع غائلـة اجتماع الضـدين او المثلين اذا كانت الحيثيات من الحيثيات التقييديـة، فان تعـددها يوجب تعـدد الموضوع، و مـا اذا كـانت الحيثيات من الحيثيات التعليليـة او الانتزاعيـة، فلايوجب تعـددها تعـدد الموضوع، و اما المقدمة فهى من الحيثيات التعليلية، و تعددها لايوجب تعدد ذيها، و لامانع من ان يكون لشى واحد عدة مقدمات،

هـذا اضافـة الى انه (ره) ان اراد بمقدمـة الخطـاب الواقعى و الخطـاب الظـاهرى للواقع المطلوب انهمـا عنوانـان له، فيرد عليه ان الخطاب الشـرعى لاـيكون عنوانـا للفعـل المطلوب و المراد، بـل هو كاشف عن انه مطلوب للمولى و لايكون عنوانا له، مثلا الامر المتعلق بالصـلاة كـاشف عن انها مرادة للمولى و مطلوبـة له و لايكون عنواناً لها، بل هو متعلق بها بعنوانها الخاص فى المرتبـة السابقـة، و ان ارد بـذلک، ان الخطـاب الواقعى تعلق بـالواقع بعنوان اولى و الخطـاب الظـاهرى تعلق به بعنوان ثانوى، و لهـذا لامضادة بينهما، فيرد عليه ما تقـدم من ان مجرد ذلـک، لايـدفع محـذور اجتماع الضـدين فى مرحلـة المبادى، لان المعنون لهما اذا كان واحـدا وجودا و ماهيـة كما هو المفروض، فلايمكن ان يكون مشـتملاً على المصـلحة و المفسدة و متعلقا للارادة و الكراهة و الحب و البغض، و اما بين نفسـى الخطابين فلامضادة، لانهما امران اعتباريان، فلاواقع موضوعى لهما فى الخارج.

وثانيا مع الاغماض عن جميع ذلک و تسـليم ان ما افاده (ره) يعالـج مشـكلة التضاد بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى، الا انه لايعالج مشكلة ان جعل

الحكم الظاهرى على خلاف الحكم الواقعى قد يؤدى الى الالقاء فى المفسدة او تفويت المصـلحة، و من الواضح ان القاء المولى العبد فى المفسدة او تفويت المصلحة عنه قبيح، فلايمكن صدورة من المولى الحكيم.

فالنتيجة ان ما افاده المحقق العراقى (ره) لايرجع الى معنى محصل.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان جميع الطرق و المحاولات لعلاج مشكلة الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى فاشلة، اما انها لاتعالج المشكلة او انها فى نفسها باطلة.

الصحيح فى مشكلة الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية

فالصـحيح فى المقام ان يقال فى علاج هـذه المشـكلة اى مشـكلة الجمع بين الاحكام الواقعيـة و الاحكام الظاهريـة فى موارد الامارات و الاصول العملية الشرعية بمايلى:

تقسيم الأحكام الظاهرية

بيان ذلک ان الاحكام الظاهرية على طائفتين:

الطائفة الاولى الاحكام الظاهرية الالزامية.

الطائفة الثانية الاحكام الظاهرية الترخيصية.

اما الطائفة الاولى فالغرض من وراء جعلها امران:

الاول دفع الكلفة النوعية عن المكلفين و المشقة عنهم، على اساس انه لو لاجعل هذه الاحكام الظاهرية الالزامية، لكان باب العلمى منسداً ايضـا كبـاب العلم، فاذا كان باب العلم و العلمى معاً منسـداً الى الاحكام الشـرعية الواقعيـة، وجب على كل مكلف بحكم ضـرورة تبعيته للدين الاحتياط التام بمقتضـى العلم الاجمالى بثبوت الاحكام الشـرعية الالزامية المرددة بين الاطراف الكثيرة، و من الطبيعى ان الاحتياط فى جميع اطراف هذا العلم الاجمالى كلفة و مشقة بالغة

على نوع المكلفين، و دفع هـذه الكلفـة من الناس يتطلب من المولى جعل هذه الاحكام الظاهرية فى موارد الامارات و الاصول العملية، و بذلک ينحل العلم الاجمالى حكماً، و معه لامانع من الرجوع الى الاصول المؤمنة فى غير مواردهما.

و دعوى ان جعل هـذه الاحكام الظاهريـة الالزاميـة قد يؤدى الى القاء المكلف فى المفسدة او تفويت المصـلحة عنه و هو قبيح، فلايمكن استناده الى المولى.

مدفوعة، بان هذا المحذور لايمنع الشارع عن جعل هذه الاحكام الظاهرية لامرين:

الاـول ان الغرض من وراء جعل هـذه الاحكام هو الحفاظ على الاحكام الواقعيـة بمالها من الملاكات و المبادى، و من الواضـح ان ذلک اهم بكثير من استلزام ذلک القاء العبد فى المفسدة او تفويت المصلحة عنه فى مورد،

الثانى ان المترتب على جعل هـذه الاحكام الظاهريـة هو دفع الكلفـة و المشـقة النوعيـة عن المكلفين، و من المعلوم ان هذا اهم من القاء العبد فى المفسدة الشخصية او تفويت المصلحة كذلک عنه.

الثانى، ان الاحكام الظاهرية الالزامية هى احكام طريقية و فى طول الاحكام الواقعية و لم تنشأ من الملاكات فى انفسـها و لا من الملاكات المسـتقلة فى متعلقاتها، بل هى ناشئة عن اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعية بمالها من الملاكات و المبادى الالزامية، و من هنا لاشأن لها فى مقابل الاحكام الواقعيـة ما عـدا كونها منجزة لها على تقـدير الاصابة و معذرة على تقدير الخطاء، و لهذا ليست هذه الاحكام فى مقابل الاحكام الواقعية الشرعية و فى عرضها، بل هى

طریق الیها و تـدعو الی امتثالها فی طول دعوتها الیه، و لـذلک لاشان لها غیر طریقیتها الیه و اثباتها تنجیزا، و لهـذا تکون مخالفتها بمخالفة الاحکـام الواقعیـة و موافقتها بموافقتها، فلااسـتقلال لها فی مقابلها، و فرض الاسـتقلال خلف فرض کونها طریقاً، مثلاً اذا فرض ان الشارع اوجب الاحتیاط فی الشـبهات الحکمیة التحریمیة، کان هذا الوجوب وجوبا طریقیاً فی طول الواقع و ناشئاً عن اهتمام المولی بالملاکات و المبادی للاحکام التحریمیـة الواقعیـة، لاعن الملاک فی نفسه و لاعن الملاک المسـتقل فی متعلقه مقابل ملاک الواقع و فی عرضه، و لهذا لاشـأن له فی مقابل الواقع ماعـدا کونه منجزاً له عنـد الاصابـة، و لایترتب علیه ای اثر من العقوبـة و المثوبـة، لان العقوبـة انما تترتب علی مخالفـة الواقع لاـعلی مخـالفته، لاـن مخالفته ان ادت الی مخالفـة الواقع، فالعقاب علیها لاعلی مخالفته، و ان لم تؤد الی مخالفـة الواقع، فالعقاب علی التجری لاعلی مخالفته، و کـذلک المثوبـة، لانها مترتبة علی موافقة الواقع علی تقدیر الاصابة و علی تقدیر عدم الاصابة علی الانقیـاد، و من هنـا لیس وجوب الاحتیـاط حکمـا فی مقابل الحکم الواقعی و فی عرضه، بل هو فی طوله و طریق الیه، و یکون منشأه شـدة اهتمام الشارع بالملاکات و المبادی الواقعیة التی هی حقیقة الحکم و روحه حتی فی حال الشک و الاشتباه بالمباحات الواقعیة، غایة الامر ان المکلف فی الشـبهات التحریمیـة ملزم بالاجتناب عنها جمیعا حتی عن المباحات الواقعیـة، و فی الشـبهات الوجوبیـة ملزم بالاتیان بها جمیعـا حتی المباحات الاصـلیة، لان الغرض من وراء ایجاب الاحتیاط، انما هو الحفاظ علی الاغراض اللزومیـة فی هـذه الشـبهات 7 و لامانع من الزام المکلف بترک المباحات او الاتیان بها بغرض الحفاظ علیها.

الإيراد على هذا الجمع و الجواب عنه

و قد يورد على ذلک، بان جعل الحکم الظاهری الالزامی للمباحات الواقعية فی حال الاشتباه بالحرام او الواجب و ان لم يستلزم محذور القاء المکلف فی المفسدة او تفويت المصلحة، الا انه يستلزم اجتماع الضدين او المثلين فی المقام، مثلا اذا جعل الشارع وجوب الاجتناب عن شرب التتن، فان کان شرب التتن حراما فی الواقع، لزم اجتماع المثلين و هو کاجتماع الضدين محال 7 و کذلک اذا جعل الوجوب الظاهری للدعاء عند رؤية الهلال فی ظرف الشک فی وجوبه فی الواقع، و حينئذ فان کان الدعاء فی الواقع حلالاً، لزم اجتماع الوجوب و الحلية فی شی واحد و هو محال، و ان کان واجبا فی الواقع، لزم اجتماع المثلين.

و الجواب اولا انه لاتنافی بين الاحکام الشرعية بما هی اعتبارات، سواء اکانت من الاحکام الواقعية ام الظاهرية، لانها امور اعتبارية، فلا واقع موضوعی لها فی الخارج حتی تتصور المضادة و المماثلة بينها، کما انه لاتنافی بينهما فی مرحلة الامتثال، لان الاباحة لاتتقضی الامتثال لافعلاً و لاترکاً، و لهذا لاتزاحم الوجوب فی اقتضاء الفعل و الحرمة فی اقتضاء الترک.

و اما فی مرحلة المبادی، فلان الاباحة تارة تکون ذاتية للاشياء، بمعنی انهاغير مجعولة شرعاً، و يکفی فی ثبوت هذه الاباحة عدم ثبوت المصلحة فيها للوجوب و المفسدة للحرمة، و اخری تکون مجعولة شرعاً و هی علی نحوين: الاول انها ناشئة من عدم ثبوت المقتضی للوجوب او الحرمة، الثانی انها ناشئة من وجود المقتضی لها، بمعنی ان هناک مصلحة تتطلب ان يکون العبد مطلق العنان، بان لايکون مقيدا بالوجود او العدم فی الخارج، و لکن هذه المصلحة مترتبة علی نفس الاباحة لاعلی متعلقها، و علی هذا فالفعل يکون خالياً عن

الملاک من المصـلحة او المفسدة، لان المصـلحة انما هی فی ترخیص المکلف و اطلاق عنانه المستند الی جعل المولی و تشریعه لا الی حکم العقل.

و الخلاصة ان للمولی اذا رأی مصـلحة فی اطلاق عنان المکلف بالنسـبة الی الفعل او الترک، أن یقوم بجعله و تشـریعه و یکون الفعل خالیاً عن الملاک، و اما الحکم الظاهری الالزامی، فقد تقدم انه ناشـی عن الملاک و المبادی للاحکام الواقعیة الالزامیة لاعن الملاک فی نفسه و لاعن الملاک المسـتقل فی متعلقه فی مقابل ملاک الواقع، لما تقدم من ان ملاک هذا الحکم الظاهری اهتمام المولی بالحفاظ علی ملاک الحکم الواقعی الالزامی لانه فی طوله، و اما ملاک الاباحـة، فهو قائم بها لابمتعلقها، فاذا کان شـرب التتن فی الواقع مباحاً، و لکن مقتضـی اطلاق دلیل الاحتیاط وجوبه، ففی مثل ذلک یکون الفعل الخارجی و هو شـرب التتن خالیاً عن الملاک، فلایکون مشـتملا علی مفسـدة، لفرض انه لیس بحرام، و لاعلی مصلحة، لان اباحته لو کانت ناشئة عن مصلحة، فهی مترتبة علی نفسها لاعلی متعلقها.

الی هنـا قـد تبین ان الاحکـام الظاهریـة الالزامیـة حیث انها احکام طریقیـة، فتکون فی طول الاحکام الواقعیـة لافی عرضـها، و ناشـئة عن الملاکـات و المبـادی لها فی الواقع لاعن الملاکات فی انفسـها و لاعن الملاکات و المبادی فی متعلقاتها، و الا لکانت فی عرضـها و فی مقابلها لافی طولها و احکاما حقیقیة لاطریقیة، مع ان الامر لیس کذلک، و لهذا لاتنافی بینهما لافی مرحلة الجعل و الاعتبار ولا فی مرحلة الامتثال و لافی مرحلة المبادی.

اما فی الاولی فلان الاحکام الشرعیة امور اعتباریة لاواقع موضوعی لها فی

الخارج ما عـدا وجودها فی عالم الاعتبار و الـذهن، و قد ذکرناه غیر مرة ان المضادة و المنافاة لاتتصور بین الامور الاعتباریة، و انما تتصور بین الامور الواقعیةُ التکوینیة، هذا اضافة الی انها احکام طریقیة و فی طول الاحکام الواقعیة و لایعقل ان تکون منافیة لها.

عدم التنافی فی مرحلة الامتثال و المبادیء

و اما فی مرحلـة الامتثال، فلان هـذه الاحکام الظاهریـة حیث انها احکام طریقیة، فهی تتطلب امتثال الاحکام الواقعیة و الاهتمام بالحفاظ علیهـا بمالهـا من الملاکـات و المبـادی فی الواقع، و لاشـأن لها ما عـدا دعوتها الی الاحتفاظ بها، و لاتـدعو الی امتثال انفسـها فی مقابل امتثالها، ضرورة انها لیست باحکام حقیقیة حتی تدعو الی امتثالها، بل هی احکام طریقیة تدعو الی امتثال ذیها فی ظرف الشک و الجهل، و لایعقل دعوتها الی انفسها و الالزم الخلف.

و اما فی مرحلـة المبادی، فقـد تبین انه لیس لها مبادی فی مقابل مبادی الاحکام الواقعیـة و فی عرضـها المضادة لها فی صورة المخالفـة و المماثلة فی صورة المطابقة، بل هی ناشئة عن نفس المبادی و الملاکات الواقعیة للاحکام الشرعیة و اهتمام الشارع بالحفاظ علیها حتی فی ظرف الشک، لان الموجود فی مرحلـة المبادی هو ملاکات الاحکام الواقعیـة، فانها بنفسـها تدعو المولی الی جعلها و اهتمام الشارع بها و عـدم جواز تفویتها حتی فی ظرف عـدم العلم بها، فاذن لایعقل التنافی بینهما فی هـذه المرحلة، کیف فانها فی طول الاولی جعلاً و ملاکاً، هذا من ناحیة.

و من ناحیة اخری ان جعل هذه الاحکام الظاهریة و ان کان قد یؤدی الی القاء المکلف فی المفسدة او تفویت المصلحة، الا ان دفع الکلفة النوعیة عن

المکلف من جهـة و الحفـاظ علی المبـادی و الملاکـات الواقعیـة من جهـة اخری، اهم بکثیر من ایقـاع المکلف فی المفسـدة او تفویت المصلحة عنه، مع ان ذلک قلیل جداً فی هذا النوع من الحکم الظاهری.

و ثانیا مع الاغماض عن ذلک و تسلیم ان اجتماع الوجوب و الحرمة او الوجوب و الاباحة فی شی واحد محال، لانه من اجتماع الضدین، و لکن ذلک لو تم، فانما یتم فیما اذا کان الحکمان من سنخ واحد و هو کونهما حکما شرعیاً حقیقة، و اما اذا کان احدهما طریقا الی الاخر و فی طوله جعلاـ و ملاکـا لاـفی عرضه، فلایلزم هـذا المحـذور، لان الحکم الطریقی لیس بحکم حقیقـة، و من هنا یکون مرد جعل وجوب الاحتیاط فی الشبهات الحکمیة الی جعل المنجز فیها لا الی جعل الحکم،

هذا اضافة الی انه لاجعل ولا مجعول مسـتقلا فی موارد الامارات ما عدا امضاء الشارع بناء العقلاء علی العمل بها، و قد تقدم انه یکفی فی الامضاء عـدم الردع عنه، و ینتزع من هـذا الامضاء حجیتها شـرعا و هی بمعنی المنجزیة و المعذریة، فاذن لیس هنا حکمان مجعولان فی الشـریعة المقدسة بنحو الاسـتقلال، احدهما حکم ظاهری و الاخر حکم واقعی، بل حکم واحد و هو الحکم الواقعی، و الامارة طریق الیه ظـاهراً و منجزة له اذا اصـابته، و کـذلک الحال فی الاستصـحاب، فانه لیس حکما شـرعیا فی مقابل الحکم الواقعی، بل هو طریق الیه و فی طوله، فلایعقل ان یکون منافیا له، و من هنا یکون مرجع هذه الاحکام الظاهریة الطریقیة الی توسیع دائرة المنجز للاحکام الواقعیة بمالها من المبادی و المحرک لها، لان المنجز بالذات العلم الوجدانی لاغیره، و لکن الشارع یوسع

دائرته و يجعله الاـعم منه و من المنجز بالجعـل كالامارات المثبتـة للتكليف اللزومى و الاستصـحاب المثبت له و اصالـة الاحتياط، لان الشـارع جعـل هـذه الامـارات و الاـصول الشـرعية طريقـا الى اثبـات الواقع تنجيزا، و لهـذا يكون هـذا النوع من الحكم الظاهرى فى غاية الانسجام مع الحكم الواقعى كانسجام الطريق مع ذيه و المنجز بالكسر مع المنجز بالفتح، فاذا جعل الشارع وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية، فمعناه انه جعل احتمال التكليف فيها منجزاً.

الى هنا قـد وصـلنا الى هـذه النتيجـة، و هى ان الاحكام الظاهريـة الالزاميـة سواء اكانت فى موارد الامارات المعتبرة كاخبار الثقة و ظواهر الالفاظ و نحوهما، ام كانت فى موارد الاصول العملية الشرعية، احكام طريقية محضة و لاشأن لها غير اثبات الاحكام الواقعية تنجيزا.

قـد يستشـكل بـان فى موارد الاحكام الظاهريـة الالزاميـة، قـديكون غرض مزاحم لغرض الواقع اللزومى و يصـلح ان يكون مانعا عن جعل المنجز له، كمـا اذا فرضـنا ان فى ترخيص المكلف لفعـل المباحات الواقعيـة المشـتبهة مصـلحة تصـلح ان تزاحم مفسـدة الحرام الواقعى المشـتبه، و حيث ان المصـلحة متعلقة بشـى و المفسدة متعلقة بشى اخر، فلايلزم اجتماع المصلحة و المفسدة فى شى واحد و لاالارادة و الكراهـة و الحب و البغض، و على هـذا فلامضادة و لامزاحمـة بينهما فى مرحلـة المبادى، لفرض ان كلا منهما تعلق بموضوع مسـتقل، و لافى مرحلة الامتثال، لان التزاحم فى هذه المرحلة ناشـى من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما واقعاً، لان له قدرة واحدة، 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 ذلک فی مقام الاثبات، و علیه فیکون التزاحم بینهما من التزاحم الحفظی، فان المکلف لایتمکن من الحفاظ علی کلا الملاکین معا فی موارد هذه الاحکام الظاهریة اللزومیة، فلامحالة یفوت عنه احد الملاکین، و حیث ان الغرض الترخیصی لایصلح ان یزاحم الغرض اللزومی، فلابد من ترجیح الثانی علی الاول هذا، و سوف نشیر الیه موسعاً.

الی هنا قد وصلنا الی هذه النتیجة، و هی انه لایلزم من جعل الاحکام الظاهریة الالزامیة ای محذور لافی مرحلة المبادی و لافی مرحلة الامتثال، و لایوجب القاء العبد فی المفسدة و لاتفویت المصلحة عنه بدون تدارک هذا تمام الکلام فی النوع الاول من الاحکام الظاهریة.

حل الإشکال فی الأحکام الظاهریة الترخیصیة

واما النوع الثانی منها و هو الاحکام الظاهریة الترخیصیة، کاصالة البراءة و اصالة الطهارة و استصحاب عدم التکلیف الالزامی او الحکم الترخیصی و الامارات التی یکون مفادها احکاما ترخیصیة، فهو لم ینشأ عن مصلحة مترتبة علی الجعل فحسب، و الا انتهی مفعوله بالجعل، فلامجعول له حینئذ، و لاعن مصلحة فی متعلقه، بل هو ناشی عن مصلحة نوعیة مترتبة علی الحکم الظاهری الترخیصی و هی مصلحة التسهیل بالنسبة الی نوع المکلفین، و هذه المصلحة النوعیة تتقدم علی المصالح الشخصیة، و علی هذا فحیث ان الامر فی المقام یدور بین الحفاظ علی المصالح الشخصیة بجعل ایجاب الاحتیاط و الحفاظ علی المصالح التسهیلیة النوعیة بجعل الاحکام الظاهریة الترخیصیة، فلابد من تقدیم الثانیة علی الاولی بعد ما لایمکن الحفاظ علی کلتیهما معا، ضرورة ان المصلحة الشخصیة لایمکن ان تزاحم المصلحة النوعیة لانها اهم من

الاولی، فاذن لایکون الترخیص فی تفویت المصلحة الشخصیة او الالقاء فی المفسدة کذلک قبیحاً.

و دعوی، ان هـذا المحـذور و ان کان غیر لازم، الا انه یلزم من ذلک محـذور اخر و هو محذور اجتماع الضدین فی شـی واحد، لان جعل الترخیص لشی یکون ذلک الشی حراماً فی الواقع او واجبا، یستلزم اجتماع الاباحة مع الحرمة او الوجوب فی موضوع واحد.

مدفوعـة، اما اولا، فلما ذکرناه غیر مرة من انه لاتنافی و لاتضاد بین الاحکام الشـرعیة فی انفسـها، لانها امور اعتباریة لاواقع موضوعی لها فی الخارج حتی تقع المضادة بینها، و المضادة اما فی مرحلـة المبادی او الامتثال، و فی المقام لاتنا فی بین الحکم الظاهری الترخیصـی و بین الحکم الواقعی الالزامی فی مرحلة المبادی، لان الحکم الظاهری الترخیصـی ناشی من المصلحة التسهیلیة المترتبة علی نفس الترخیص و اطلاق العنان بالحمل الشایع، لاعن المصـلحة فی متعلقه حتی یلزم اجتماع المصـلحة و المفسدة فی شـی واحد، و لافی مرحلة الامتثال، لان الترخیص لایتطلب الامتثال حتی یکون منافیا لتطلب الوجوب او الحرمة الامتثال.

و ثانیا مع الاغماض عن ذلک و تسـلیم ان بین الاحکام الشـرعیة مضادة فی انفسـها، فمع هـذا لایلزم اجتماع الضدین، و ذلک لان الحکم الظاهری الترخیصـی لیس حکما شـرعیاً حقیقة، بل هو حکم تعذیری، بمعنی ان الشارع جعل المعذر فی دائرة اوسع من دائرة الواقع و هی دائرة المشتبه، لان الشارع جعل اصالة البراءة معذرة للواقع، سواء اکان فی ضمن هذا المشتبه او ذاک و هکذا، فاذن

ليس هنـا حكم شـرعى مجعول فى مقابل الحكم الواقعى و فى عرضه، بل هو فى طوله و معـذر عنه كما هو الحال فى اصالـة الاحتياط، فان معنى جعلهـا، جعـل المنجز و المحرك الى الواقـع فى دائرة اوسـع من دائرة الواقـع، و عليه فلايلزم اجتمـاع الضـدين من اجتمـاع الحكم الظاهرى الترخيصى مع الحكم الواقعى فى شى واحد.

الى هنا قـد تبين ان الاحكام الظاهرية سواء اكانت احكاما الزامية ام كانت ترخيصـية، لاتنافى الاحكام الواقعية لافى مرحلة الامتثال و لافى مرحلة المبادى ولافى مرحلة الجعل و الاعتبار، و ان قلنا بان الاحكام الشـرعية بنفسها متضادة، فلايمكن اجتماع اثنين منها فى شى واحد، لما عرفت من ان الاحكام الظاهرية باجمعها ليست باحكام شـرعية حقيقية فى مقابل الأحكام الواقعية وفى عرضـها بل هى فى طولها، لان الاحكام الظاهرية الالزامية احكام طريقية، بينما الاحكام الظاهرية الترخيصية احكام تعذيرية.

بقى هنا شـى، هو انه قد يقال كما قيل ان حجية الامارات مختصة بالامارات المطابقة للواقع، و اما الامارات المخالفة له، فلاتكون مشمولة لادلـة الحجيـة، و على هذا فان كانت الامارة مطابقة للواقع، كانت طريقاً الى اثباته و منجزة له، فاذن لايكون فى موردها الا الحكم الواقعى الثابت بها، و عليه فلايلزم اجتماع الضـدين لافى مرحلـة المبادى و لافى مرحلـة الجعل و الاعتبار و لافى مرحلـة الامتثال، و اما اذا كانت الامارة مخالفة للواقع، فلاتكون حجة حتى يلزم محذور اجتماع الضدين او تفويت المصلحة و الالقاء فى المفسدة هذا.

و قـد خص المحقق النـائينى (ره) ذلـک بوجوب الاحتياط، بـدعوى ان وجوبه مختص بما اذا كان مطابقاً للواقع لامطلقا، اذ لامعنى لجعل وجوب الاحتياط فى

صورة المخالفة للواقع.(1)

والجواب اولاً ان ادلـة حجيـة الامارات مطلقة و تشـمل باطلاقها جميع الامارات التى تتوفر فيها شـروط الحجية، لان المأخوذ فى موضوع دليل حجيتها الجهل بالواقع و الشک فيه، و مع زوال الشک و انکشاف الواقع لاموضوع لحجيتها و لامعنى لجعلها، و على هـذا فلافرق بين الامـارات المطابقـة للواقع و الامـارات المخالفـة له، على اسـاس ان الحکم و هو الحجيـة يتبع موضوعه و يـدور مـداره وجوداً و عـدماً، و الموضوع فى المقـام متقوم بالجهـل بالواقع، و الشک فيه و هو ثابت فى الامارات المطابقـة للواقع و المخالفـة له، و من الواضـح انه لادخل لاصابـة الامارة للواقع و عـدم اصابتها له فى الموضوع، و قد تقدم ان امارية الامارة متقومة بالجهل بالواقع، يعنى باحتمال الاصابة و احتمال عدم الاصابة، اذ مع ارتفاع هذا الاحتمال و انکشاف الواقع، فلا يبقى موضوع للامارة.

وثانيـا، ان هـذا التخصـيص فى نفسه غير ممکن، ضـرورة ان موضوع الحجيـة لو کان الامارة المطابقـة للواقع، فاحرازه يتوقف على احراز ان الامارة مطابقـة للواقع، و مع احراز انها مطابقـة له، تنتفى الحجيـة بانتفاء موضوعها و هو الشک فى مطابقـة الامارة للواقع، و من الواضـح انه لايمکن ترتيب اثـار الحجيـة على حجيـة الامـارة الامع العلم بمطابقتهـا للواقـع و معه ينتفى الموضوع، فـاذن يلزم من فرض وجود هـذا التخصيص عدم وجوده.

و ان شئت قلت انه على هذا لايمکن ترتيب اثار الحجية على شى من الامارات للشک فى حجيتها من جهة الشک فى مطابقتها للواقع، نعم هنا علم اجمالى بحجية جملة من الامارات التى تکون مطابقة للواقع، و لکن من الواضح

1- (1) . اجود التفريرات ج 2: ص 83.

ان جعل الحجیـة لها لغو، للعلم الوجـدانی بمطابقـة هـذه الجملة من الامارات للواقع، و معه فالتعبد بمطابقتها للواقع و صدورها تحصـیل للحاصل بل هو من اردأ انحائه، لانه من اثبات ما هو ثابت بالوجـدان بالتعبـد، هـذا اضافة الی انه لاموضوع لجعل الحجیة بالنسـبة الی هذه الجملة من الامارات.

فالنتیجـة انه لایمکن ان یکون موضوع الحجیـة خصوص الامارات المطابقـة للواقع، و الالزم من فرض هـذا التخصـیص عدمه، و من فرض کون الشک ماخوذاً فی موضوعها عدم کونه ماخوذاً فیه و هو محال.

و من هنـا یظهر حـال مـا ذکره المحقق النـائینی (ره) من ان وجوب الاحتیـاط مختص بصورة مطابقته للواقع، و اما فی صورة المخالفـة له، فلامعنی لایجاب الاحتیاط.

وجه الظهور اما اولا، فلان دلیل وجوب الاحتیاط یشـمل باطلاقه الاحتیاط المطابق للواقع و غیر المطابق له بملاک واحد، و هو ان موضوع وجوب الاحتیاط متقوم بالشک فی الواقع و الجهل به و الحکم یـدور مداره وجوداً و عدماً، و من الواضح انه لادخل لمطابقة الواقع فیه، و الا فاحراز وجوب الاحتیاط یتوقف علی احراز المطابقة و مع احرازها فلاموضوع له.

و الخلاصـة انه لادخل لمطابقـة الواقع فی موضوع وجوب الاحتیاط، و الا فلازمه عـدم العلم بوجوبه عند عدم احراز المطابقة و الشک فیه، لفرض ان الشک فی الموضوع یستلزم الشک فی الحکم، و مع احراز المطابقة ینتفی وجوب الاحتیاط بانتفاء موضوعه.

و ثانیا ان هذا التقیید غیر معقول، لان وجوب الاحتیاط حیث انه حکم

ظاهری، فیکون موضوعه متقوما بالشک و الجهل بالواقع، فلو کانت مطابقة الواقع ماخوذة فیه، لزم الخلف ای ما فرض کونه موضوعاً له و هو الشک لیس بموضوع له.

الی هنا قد تبین ان الاحکام الظاهریة مجعولة مطلقاً و لایکون جعلها مقیداً بصورة مطابقة المشکوک للواقع.

نظریة لبعض المحققین قدّس سرّه

و هنا نظریة اخری و هی ما ذکره بعض المحققین (ره) فی ضمن ثلاث مقدمات و ملخصها مایلی:

المقدمة الاولی، ان عدم تعیین متعلق الحکم بماله من الملاک فی موارد الاشتباه و اختلاط الاغراض اللزومیة مع الاغراض الترخیصیة لیس بمعنی توسعة دائرة الغرض و الحکم، بل بمعنی توسعة دائرة المحرکیة، و لافرق فی ذلک بین الفرض التکوینی و التشریعی، فان الاهتمام بالفرض یحرک الشخص للحفاظ علیه حتی فی هذه الموارد.

المقدمة الثانیة، ان التزاحم علی ثلاثة انواع:

النوع الاول، التزاحم بین الملاکین المتضادین فی موضوع واحد کالمصلحة و المفسدة اذا اجتمعتا فی فعل واحد، فانه تقع المزاحمة بینهما، فعندئذ لابد من تقدیم الاهم علی غیره، لان الارادة او الکراهة و الحب و البغض تکون علی طبق الاهم منهما دون غیره.

النوع الثانی، التزاحم بین الملاکین فی مرحلة الامتثال، و منشأ هذا التزاحم لیس التضاد بینهما فی موضوع واحد لانهما فی موضوعین، بل عدم قدرة المکلف علی الجمع بینهما فی مرحلة الامتثال.

ص:526

النوع الثالث، التزاحم الحفظی و هو تزاحم الحکمین و الملاکین فی عالم المحرکیة و الداعویة فی ظرف الاشتباه و الاختلاط بدون ان یکون بینهما تزاحم فی مرحلة المبادی، فان التزاحم فی هذه المرحلة انما هو بین الملاکین المتضادین فی موضوع واحد، بینما فی هذا النوع یکون کل منهما فی موضوع مستقل و لافی مرحلة الامتثال، لان المکلف قادر علی الجمع بینهما فی الواقع، و لاتزاحم بینهما واقعاً من هذه الناحیة و بقطع النظر عن الاشتباه و الاختلاط، و لهذا یکون التزاحم بینهما فی مرحلة الحفظ فی موارد الاشتباه و اختلاط الاغراض اللزومیة مع الاغراض الترخیصیة، و فی هذه المرحلة حیث ان المکلف لایتمکن من حفظ الاغراض اللزومیة و الترخیصیة معاً، فلهذا تقع المزاحمة بینهما، باعتبار ان کلاً منهما یتطلب حفظه، و حینئذ فلابد من الترجیح فی المقام اما بحفظ الاغراض اللزومیة او الاغراض الترخیصیة، و الترجیح انما هو باحد امرین:

الاول: بقوة الاحتمال و اقربیة الکشف کما فی موارد الامارات، فان جعل الاحکام الظاهریة فی مواردها بغرض حفظ الاغراض الشرعیة الواقعیة، و یقوم علی اساس قوة الاحتمال و درجة الکشف بدون النظر الی سنخ المحتمل وانه الوجوب او الحرمة او النجاسة او الحلیة او الطهارة او غیر ذلک، فان المناط فی التقدیم انما هو بقوة الاحتمال و الکشف.

الثانی: باهمیة المحتمل کما فی موارد الاصول العملیة، فان کان الاهم فیها الغرض اللزومی، فالمجعول ایجاب الاحتیاط، و ان کان الغرض الترخیصی، فالمجعول الاباحة.

و خلاصة هذه المقالة، ان الاحکام الظاهریة ان کانت لزومیة، فهی مجعولة

على اساس ترجيح الملاكات و الاغراض اللزومية على الملاكات، و الاغراض الترخيصية فى مقام الحفظ و ان كانت ترخيصية، فهى مجعولة على اساس ترجيح الملاكات و الاغراض الترخيصية على الملاكات و الاغراض اللزومية، و الترجيح تارة يكون بقوة الاحتمال و درجة الكشف، و اخرى باهمية المحتمل، و ثالثة بكليهما معا(1) هذا.

و لكن تقدم ان الاحكام الظاهرية على قسمين:

القسم الاول، الاحكام الظاهرية اللزومية.

القسم الثانى، الاحكام الظاهرية الترخيصية.

اما القسم الاول، فهو احكام ظاهرية طريقية و فى طول الاحكام الواقعية، و الغرض من جعلها الحافظ عليها بمالها من الملاكات و المبادى اللزومية فى الواقع، و لاشأن لها فى مقابل الاحكام الواقعية غير كونها منجزة لها عند المطابقة و معذرة عند الخطاء، و لهذا لاموافقة لها الا بموافقة الاحكام الواقعية و لامخالفة لها الا بمخالفتها على تفصيل تقدم، و لافرق فى ذلک بين ان تكون هذه الاحكام الظاهرية اللزومية فى موارد الامارات او الاصول العملية، لان الملاک الذى يدعو المولى الى جعلها، هو اهتمامه بالملاكات و المبادى للاحكام الواقعية اللزومية و الحفاظ عليها حتى فى موارد الاشتباه و الاختلاط، و ليس ملاک جعلها فى موارد الامارات الترجيح بقوة الاحتمال و درجة الكشف فحسب، و فى موارد الاصول العملية الترجيح باهمية المحتمل كذلک، 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 المرحلة اى مرحلة

1- (1) . بحوث فى علم الاصول ج 4: ص 201-205.

الحفظ، لان الاباحة الاصلية الثابتة للاشياء لاتصلح ان تزاحمها فى الحفظ، بل فى جميع المراحل.

اما اولاً، فلانها غير مجعولة فى الشريعة المقدسة و لامبرر لجعلها.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلک و تسليم انها مجعولة، الا ان منشأ جعلها عدم المقتضى فى الفعل، فان المقتضى اذا كان موجوداً فيه، فان كان تاما فالمجعول الحكم الالزامى التام من الوجوب او الحرمة، و ان كان ناقصاً فالمجعول الحكم الالزامى الناقص من الاستحباب او الكراهة، و اذا لم يكن موجوداً فيه اصلا فالمجعول فيه الاباحة، فاذن لايتصور التزاحم بينها و بين الاحكام الالزامية.

و ثالثاً مع الاغماض عن ذلک ايضا و تسليم انها ناشئة عن وجود المقتضى فى الفعل، و لكن من الواضح انه لايصلح ان يزاحم مقتضى الوجوب او الحرمة فى تمام المراحل.

نعم اذا كانت الاحكام الظاهرية اللزومية فى موارد الامارات، فيتوقف جعلها على نكتة اخرى ايضا و هى قوة الاحتمال و الكشف عن الواقع، على اساس ان الدليل على حجيتها بناء العقلاء على العمل بها كاخبارالثقة وظواهر الألفاظ، و حيث ان بناء العقلاء على العمل بهما دون غيرهما، لايمكن ان يكون جزافاً و بلا مبرر، و المبرر له انما هو قوة كشفهما عن الواقع و اقربيتهما اليه، و الشارع امضى هذا البناء و يكفى فى الامضاء السكوت.

و الخلاصة ان الاباحة الواقعية للشى ناشئة 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 تزاحم

الاحكام الالزامیـة التی تتطلب الحفاظ علیها فی هذه الموارد، فاذن جعل هذه الاحکام الظاهریة لیس مبنیاً علی الترجیح بقوة الاحتمال فی باب الامارات و اهمیة المحتمل فی باب الاصول العملیة، اذ لاموضوع لهذا الترجیح فی کلا البابین.

واما القسم الثانی و هو الاحکام الظاهریـة الترخیصـیة، فقد تقدم ان المصـلحة النوعیة التسـهیلیة المترتبة علیها تدعو المولی الی جعل هذه الاحکام الظاهریة فی موارد الاشتباه والاختلاط وهی اهم من الملاکات الشخصیة الواقعیة و تتقدم علیها، لان الاغراض الترخیصیة الواقعیة لاتصـلح ان تزاحم الاـغراض اللزومیـة لاـفی مرحلـة المبادی و لافی مرحلـة الامتثال و لافی مرحلـة الحفظ، فانها کما لاتتطلب امتثالها، کـذلک لاتتطلب حفظها فی موارد الاختلاط و الاشـتباه، و اما المصـلحة العامة المترتبة علی الترخیص الظاهری، فهی تتطلب من المولی جعله فی الموارد المـذکورة، بلافرق بین ان یکون جعلها بجعل الامارات او الاصول العملیـة، و حیث ان المصـلحة العامة النوعیة المترتبة علی الترخیص و اطلاق العنان الظاهری اهم من المصالح الشخصـیة، فلامناص من تقدیمها علیها، و حینئذ فالمکلف و ان کان قد یقع فی المفسدة او تفوت المصـلحة عنه، و لکن لامحذور فی ذلک بعد ما کان باذن الشارع، و لامانع من القول بان هذه المصلحة تزاحم المصالح الخاصة فی مقام الحفظ، فانها تتطلب حفظها بجعل الترخیص، و المصالح الخاصة تتطلب حفظها بجعل ایجاب الاحتیاط.

و الخلاصة ان روح المطلب ما ذکرناه و لایضر التعبیر عنه تارة بصیغة و اخری بصیغة اخری.

ص:530

نتائج البحث عدة نقاط :

الاولى، ان المحاذير التى قيل بان جعل الحجيـة للامارات الظنية يسـتلزمها متمثلة فى ثلاثة: الاول، اجتماع الضدين فى صورة المخالفة و المثلين فى صورة المطابقة.

الثانى، القاء المكلف فى المفسدة او تفويت المصلحة عنه.

الثالث، نقض الغرض التشريعى، حيث ان الغرض التشريعى من وراء جعل الاحكام الواقعية امتثالها.

الثانيـة، ان مـا ذكره المحقق الخراسـانى (ره)، من ان لزوم هـذه المحـاذير مبنى على ان يكون معنى الحجيـة جعـل الاحكام التكليفيـة فى مؤديات الامارات، و لكن هـذ المبنى غير صـحيح، فان معنى حجيـة الامارات المنجزيـة و المعذريـة، و على هـذا فلايلزم شـى من تلك المحاذير، غير تام من جهات كما تقدم.

الثالثـة، ان مـا ذكره المحقق الخراسـانى (ره) ايضـاً، من ان الاـرادة و الكراهـة فى نفس المولى لاـتكون فعليـة فى موارد الاحكـام الظاهرية الترخيصية، و فعليتها معلقة على عدم جعلها، و لهذا لايلزم اجتماع الضدين، غير تام.

الرابعة، ان التصويب بتمام اشكاله باطل بمقتضى اطلاقات الكتاب و السنة، و دعوى انه لامانع من ان يؤخذ العلم بالحكم فى مرتبة الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبة المجعول، و نتيجة ذلک اختصاص الاحكام الفعلية بالعالم بها دون الجاهل، و هذا هو معنى التصويب، مدفوعة بان ذلک و ان كان ممكناً ثبوتاً، الا ان وقوعه فى مقام الاثبات بحاجة الى دليل، و لادليل على ان الاحكام الشرعية

الواقعية مجعولة فی الشریعة المقدسة کذلک، بل هو مقطوع العدم.

الخامسة، ان ما ذکره المحقق النائینی (ره)، من ان المجعول فی باب الامارات الطریقیة و الکاشفیة و العلم التعبدی بالواقع لا الاحکام الظاهریة التکلیفیة من الوجوب و الحرمة، و علی هذا فلایلزم من جعل الحجیة للامارات، محذور اجتماع الضدین و لاالمثلین، غیر تام من وجوه تقدمت.

السادسة، ان شیخنا الانصاری (ره) قد التزم فی المقام بان حجیة الامارات مبنیة علی المصلحة السلوکیة، و هی تدارک مصلحة الواقع الفائتة، و لکن اورد علیه السید الاستاذ (ره)، بان لازم الالتزام بالمصلحة السلوکیة، انقلاب الواقع من التعیین الی التخییر بینه و بین سلوک الامارة، فیکون الواجب حینئذ الجامع بینهما هذا.

و قد علقنا علی ما ذکره السید الاستاذ (ره)، بان لازم الالتزام بالمصلحة السلوکیة لیس هو انقلاب الواقع من التعیین الی التخییر، بل تقدم انه غیر معقول بل هو انقلاب المؤدی و صیرورته واقعا بعنوان ثانوی و هو عنوان سلوک الامارة، و من هنا یکون الالتزام بالمصلحة السلوکیة التزام بالتصویب.

السابعة، ان الحکم الظاهری لاینافی الحکم الواقعی، لانه متاخر عنه بمرتبتین فلایجتمعان فی مرتبة واحدة حتی یلزم اجتماع الضدین او المثلین، و لکن قد تقدم ان هذا الوجه باطل من وجوه.

الثامنة، ان ما ذکره جماعة من الاصولیین، من ان الحکم الظاهری و ان کان فی طول الحکم الواقعی و لیس فی مرتبته، الا ان الحکم الواقعی موجود فی مرتبة الحکم الظاهری، لایرجع الی معنی صحیح، ضرورة کما ان الحکم الظاهری بحده

ليس فى مرتبة الحكم الواقعى، كذلک الحكم الواقعى بحده ليس فى مرتبة الحكم الظاهرى، لان الحكم الواقعى ثابت للجامع بين الشاک و بين العالم، لاانه ثابت للشاک بحده لكى يقال انه موجود فى مرتبة الحكم الظاهرى.

التاسعة، ان تعدد المرتبة لايجدى فى دفع محذور اجتماع الضدين او المثلين مع وحدة الزمان، لان الحكم الظاهرى و ان كان متاخراً عن الحكم الواقعى رتبة، الا انه مقارن له زمانا، و المعتبر فى التناقض و التضاد و التماثل انما هو وحدة الزمان لاالمرتبة، فان كان الضدان مقارنين زمانا، استحال اجتماعهما فى شى واحد و ان كان احدهما متقدما على الاخر رتبة.

العاشرة، ذكر السيد الاستاذ (ره) ان التنافى و التضاد بين الاحكام الشرعية انما هو فى مرحلة المبادى او الامتثال، و اما فى مرحلة الجعل فلاتضاد بينها، لانها امور اعتبارية لاواقع موضوعى لها فى الخارج الا وجودها فى عالم الاعتبار و الذهن، و المفروض انه لاتنافى بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى فى مرحلة المبادى، لان ملاک الحكم الظاهرى قائم بنفسه، و ملاک الحكم الواقعى قائم بمتعلقه، فلايجتمعان فى شى واحد، و لافى مرحلة الامتثال، لان الحكم الواقعى ان كان و اصلا الى المكلف، فلاموضوع للحكم الظاهرى، و ان لم يكن و اصلا، فلايجب امتثاله، و انما يجب امتثال الحكم الظاهرى، و ما ذكره (ره)، غير تام على تفصيل تقدم.

الحادية عشر، ان ما ذكره المحقق العراقى (ره)، من ان المضادة بين الاحكام الواقعية و الاحكام الظاهرية موجودة، و لكن يمكن دفع هذه المضادة بتعدد الحيثيات الطارئة على وجود واحد فى الخارج، لايمكن المساعدة عليه

بوجه كماتقدم.

الثانيـة عشـر، الصـحيح فى المقام ان يقال ان الاحكام الظاهريـة على قسـمين: الاول احكام ظاهريـة لزوميـة و هى احكام طريقية فى طول الاحكام الواقعية، الثانى احكام ظاهرية ترخيصـية ناشـئة من المصالح النوعية العامة، و هى اهم من المصالح الشخصـية التى قد تفوت عن المكلف، و لهذا تتقدم عليها.

الثالثـة عشـر: ان ما قيل من ان حجيـة الامارات مختصة بالامارات المطابقة للواقع، و اما الامارات المخالفة له، فلاتكون مشـمولة لاطلاق ادلة الحجية، لايرجع الى معنى معقول، بل لايمكن هذا التخصيص على تفصيل تقدم.

الرابعة عشـر: ان ما ذكره المحقق النائينى (ره)، من ان ايجاب الاحتياط مختص بصورة مطابقة المشكوک للواقع، و لامعنى لجعله فى صورة مخالفته للواقع، لايرجع الى معنى صحيح بل لايمكن ذلک، و قدمرّ وجهه بشكل موسع.

الى هنا انتهى الجزء السابع من المباحث الاصولية بعونه تعالى و توفيقه.

ص:534

الفهرس

مبحث القطع

المقدمة: و فيها أمور

الأمر الثالث: أنواع الأحكام المجعولة 8

مقدمات فى الاجتهاد 10

هل الاستصحاب وظيفة ظاهرية للمجتهد 17

أنحاء إثبات الأحكام الشرعية الواقعية 23

الفصل الأول: فيه جهات

الجهة الأولى: فى تقسيم المكلّف 35

نتيجة البحث عدة نقاط 49

الجهة الثانية: فى حجية القطع و الأقوال فيها 51

تعليق المصنف (حفظه الله) على الأقوال 52

أنحاء الأمر الواقعى 55

بيان القول الثالث 58

التعليق على القول الثالث 61

نتيجة البحث 66

الجهة الثالثة: التجرّى 67

ذكر الأقوال فيه 68

فى بيان موضوع حق الطاعة 68

الصحيح فى موضوع حق الطاعة 72

ما ذكره النائينى قدّس سرّه و الرد عليه 74

الاستدلال على عدم قبح التجرّی 76

الرد على الاستدلال 77

ص:535

مبرر الجعل من المولى 79

عدم صلاحية الإرادة لأن تكون ملاكا لاختيارية الفعل 81

إيراد النائينى على الآخوند قدّس سرّه و الإشكال عليه 83

الصحيح فى الجواب 83

الوجه الثالث: التفصيل بين التجرّى فى الشبهة الحكمية و الشبهة الموضوعية 86

الجواب عن التفصيل المتقدم 86

الوجه الرابع: تفصيل صاحب الفصول فى التجرّى و الجواب عنه 87

الوجه الخامس: تفصيل الشيخ قدّس سرّه بين العاصى و المتجرّى 88

الجواب عن تفصيل الشيخ الأنصارى قدّس سرّه 89

الوجه السادس: بيان مختار النائينى قدّس سرّه و الرد عليه 90

الصحيح استحقاق المتجرّى العقاب 91

نتيجة البحث 92

النقطة الثالثة: فى حرمة الفعل المتجرّى به شرعا و عدمها 93

الاستدلال على الحرمة: الوجه الأول 93

الرد على الوجه الأول 95

جواب السيد الأستاذ قدّس سرّه على المقدمة الثانية 99

الرد عليه جواب السيد الأستاذ قدّس سرّه 101

الوجه الثانى: التمسک بقاعدة الملازمة 103

المقام الأول: فى أصل ثبوت الملازمة 104

المقام الثانى: فى تطبيق هذه الكبرى على المقام 112

اختصاص الملازمة بالحكم العقلى فى سلسلة علل الأحكام 115

كلام النائينى قدّس سرّه فى عدم استكشاف حرمة التجرّى من قاعدة الملازمة 118

التصورات فى المسألة 119

المناقشة فى جميع التصورات 120

اجتماع المثلين فى موضوع واحد 122

مناقشة السيد الأستاذ فى التصور الثالث 124

ص:536

ما ذكره المحقق النائينى قدّس سرّه فيما لو كان التجرّى ثابتا بدليل آخر 126

هل تنطبق قاعدة الملازمة بين حكم الشرع و العقل النظرى على مسألة التجرى 128

الوجه الرابع: الروايات التى استدل بها على حرمة التجرّى 131

التنبيه على بعض الأمور 135

نتيجة البحث عن حرمة التجرى عدة نقاط 144

أقسام القطع

المقام الأول: فى أقسام القطع 149

تقسيم الشيخ قدّس سرّه القطع الموضوعى و الرد عليه 149

تقسيم المحقق الخراسانى قدّس سرّه القطع الموضوعى 153

نتيجة الأبحاث المتقدمة 156

النسبة بين ما دلّ على حرمة شرب الخمر و ما دل على شرب الخمر المقطوع حرمته 166

الفرق بين هذا البحث و البحث المتقدم من أبحاث التجرّى 168

نتيجة البحث 173

هل يمكن أخذ العلم بالحكم فى نفسه بلحاظ مرتبتين 180

مسألة صحة التمام موضع القصر 186

نتيجة البحث 190

التعرض لكلام السيد الأستاذ قدّس سرّه فى إطلاق الحكم 190

نقد كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه 195

التقابل بين العلم و الجهل 204

نتيجة البحث عدة نقاط 206

مسألتان:

المسألة الأولى: هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالحكم فى موضوع نفس هذا الحكم 210

صور المسألة 215

ص:537

المسألة الثانية: أخذ الظن بالكم فى موضوع حكم 215

نتيجة البحث عدة نقاط 226

قيام الأمارات مقام القطع

قيام الأمارات مقام القطع الطريقى 229

شبهة استحالة قيام الأمارات مقام القطع ثبوتا و الجواب عنه 231

قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ فى الوضوع بنحو الطريقية 240

المرحلة الأولى: فى امكان ذلک ثبوتا 241

المناقشة فيما ذكره المحقق الخراسانى قدّس سرّه من وجوه 241

عدة محاولات لدفع محذور لزوم الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شىء واحد 242

الاشكال فى الكفاية على المحاولة الخامسة 249

تعليقتان للمصنف على المحقق الخراسانى قدّس سرّه 250

معنى آخر لكلام الكفاية مع ذكر مقدمات 254

مناقشة المقدمات 256

موقف المحقق العراقى مما أفاده صاحب الكفاية قدّس سرّه 263

مناقشة المصنف لهذه المحاولة 265

النظرية التى تبنتها مدرسة المحقق النائينى قدّس سرّه 269

مناقشة المصنف لكلام النائينى قدّس سرّه ثبوتا 270

تتمة البحث فى مقام الإثبات 276

نتائج البحث عدة نقاط 282

قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى الصفتى 287

تفسيرين للقطع الصفتى 287

عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى مطلقا 290

نتائج البحث 290

فى قيام الأصول العملية الشرعية مقام القطع 293

فى قيام الأصول العملية غير المحرزة 293

ص:538

مناقشة كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه 294

فی قیام الأصول العملیة المحرزة 295

نقد کلام السید الأستاذ قدّس سرّه 295

فی قیام قاعدتی الفراغ و التجاوز 297

حجیة الدلیل العقلی

تقسیم الدلیل العقلی 299

کلام الأخباریین فی الدلیل العقلی النظری و الرد علیه 300

تمسک الأخباریین بالروایات و الرد علیهم 301

المحتمل الأول فی الروایات 301

المحتمل الثانی و الثالث 302

منشأ الخطأ فی الدلیل النظری 305

الروایات المستدل بها علی عدم حجیة الدلیل العقلی فی مرتبة الوصول 307

دفع الاستدلال بها 308

مناقشة کلام الشیخ قدّس سرّه 309

جواب المحقق النائینی قدّس سرّه عن هذه الروایات و الرد علیه 309

نتیجة البحث 310

محاولة المحقق العراقی لتوجیه الاخباریین 312

مناقشة هذه المحاولة 313

تنبیه: فی مراد الاخباریین 314

المقام الثانی: البحث عن حجیة الدلیل العقلی العملی 314

إن الملازمة بین حکم العقل العملی و حکم الشارع هل هی ثابتة أولا؟ 317

دعوى استحالة الملازمة 321

نتائج البحث عدة نقاط 324

الموافقة الالتزامية و الكلام فيها من جهات 327

الجهة الأولى 327

الجهة الثانية 328

ص:539

الجهة الثالثة: هل يكون وجوب الالتزام القلبى يكون مانعا عن جريان الأصول المؤمنة فى أطراف العلم الإجمالى 329

الوجه الثالث للمنع و جواب السيد الخوئى قدّس سرّه 331

وجوب الالتزام بالتكليف الواصل إجمالا هل يمنع عن جريان الأصول المؤمنة فى أطرافه؟ 335

نتائج البحث عدة نقاط 339

مبحث العلم الإجمالى

الجهة الأولى: فى تفسير حقيقة العلم الإجمالى 341

الاتجاه الأول للمحقق الخراسانى قدّس سرّه و الرد عليه 341

الاتجاه الثانى ما تبنته مدرسة المحقق النائينى قدّس سرّه 343

البرهنة على ذلک بطريقين 344

المناقشة فى بعض زوايا ما تبنته مدرسة المحقق النائينى قدّس سرّه 346

نتيجة البحث 349

الاتجاه الثالث ما ذهب إليه المحقق العراقى قدّس سرّه 350

ما أورده عليه المحقق الأصفهانى قدّس سرّه 351

المناقشة فى إيراد المحقق الأصفهانى قدّس سرّه 351

تفصيل كلام المحقق العراقى و الرد عليه 351

الجهة الثانية: تنجيز العلم الإجمالى لحرمة المخالفة القطعية 355

القول الأول و الاستدلال عليه بوجوه 356

نتيجة البحث 359

تنويع الحكم الظاهرى 360

عدم التنافى بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى 361

عدم التنافى بين الحكم الظاهرى الترخيصى و الحكم الواقعى الإلزامى 362

ما ذكره المحقق العراقى قدّس سرّه من عدم الفرق بين العلم الإجمالى و العلم التفصيلى فى التنجيز 367

الجواب عن هذا الاستدلال 367

ص:540

هل يمكن شمول أدلة الأحكام الظاهرية الترخيصية لأطراف العلم الإجمالى إثباتا 368

المقام الأول: فى شمول أدلة حجية الأمارات 368

المقام الثانى: فى شمول أدلة حجية الأصول العملية 368

بيان مسلک مدرسة المحقق النائينى قدّس سرّه 369

مناقشة لبعض الاتجاهات 370

كلام المحقق الخراسانى قدّس سرّه فى عدم علية العلم الإجمالى للتنجيز 373

مناقشة كلامه الوجه الأول: 375

الوجه الثانى: 377

الوجه الثالث: 380

الوجه الرابع: 381

الجهة الثالثة: فى وجوب الموافقة القطعية العملية

المقام الأول: فى تنجيز العلم الإجمالى لوجوب الموافقة القطعية 382

بيان المسلک الأول 382

المناقشة فيه 383

المسلک الثانى و هو اختيار السيد الأستاذ قدّس سرّه 387

المناقشة فى المسلک الثانى 389

الثمرة بين القولين 393

المقام الثانى: أن تنجيز العلم الإجمالى هل يكون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة 396

قولان فى المسألة: القول الأول للمحقق النائينى قدّس سرّه 398

مناقشة كلامه 399

الصحيح فى المقام 401

كلام المحقق العراقی قدّس سرّه المقام 402

الرد علی المحقق العراقی قدّس سرّه 403

كلام السيد الأستاذ قدّس سرّه فی عدم شمول الإطلاق... و الرد عليه 406

ص:541

نتائج البحث عدة نقاط 411

الامتثال الإجمالی و فیه مقامان 419

المقام الأول: فی کفایة الامتثال الإجمالی عن الامتثال التفصیلی فی التوصلیات 419

المقام الثانی: الامتثال الإجمالی فی العبادات 420

مختار المحقق النائینی قدّس سرّه و الرد علیه 420

بیان السید الأستاذ قدّس سرّه و مناقشته 421

حکم الشک فی المقام 423

کلام المحقق النائینی قدّس سرّه 423

هل یعود الشک فی المقام إلی الشک فی التعیین و التخییر أو لا؟ 423

تعلیق علی کلام السید الأستاذ قدّس سرّه 424

الوجه الثانی و الرد علیه 427

الاستدلال علی اعتبار التمییز فی صحة العبادات و الجواب عنه 427

الوجه الثالث و الرد علیه 429

الصحیح فی الجواب و خلاصة المطلب 432

فروع:

الفرع الأول: ما إذا علم شخص بجنابته أو جنابة صاحبه 435

الفرع الثانی: ما إذا اختلف شخصان فی البیع و الهبة 439

الفرع الثالث: إذا اختلف البائع و المشتری فی الثمن و المثمن 444

الفرع الرابع: ما إذا أودع شخص عند ثالث درهما و أودع الآخر درهمین ثم... 454

نتائج البحث فی عدة نقاط 457

مبحث الظن: و فیه مقامات

المقام الأول: هل إن حجية الظن ذاتية أو إنها جعلية 459

كلام المحقق الخراسانى قدّس سرّه ما نسبه إلى بعض المحققين 460

مناقشة تعليل المحقق الخراسانى قدّس سرّه 461

ص:542

المقام الثانی: هل یمکن جعل الحجیة للظن 463

کلام الشیخ الأنصاری قدّس سرّه و الاستدلال علیه 463

ما أورده المحقق الخراسانی قدّس سرّه 463

جواب السید الأستاذ عن هذه الاشکالات 464

المناقشة فی جواب السید الأستاذ قدّس سرّه 465

الکلام فی المورد الثانی فی المحاذیر التی یستلزمها جعل الحجیة 469

الإجابة عن المحاذیر الثلاثة 470

الوجه الأول: للمحقق الخراسانی قدّس سرّه و الرد علیه 470

عدم التنافی بین الاحکام الظاهریة الالزامیة و الواقعیة 474

الوجه الثانی: ما ذکر المحقق النائینی قدّس سرّه 480

مناقشة الوجه الثانی 481

الوجه الثالث: ما ذکره الشیخ الأنصاری قدّس سرّه فی دفع محذور التنافی 484

تفسیر سببیة المعتزلة 485

تفسیر سببیة الإمامیة 487

إیراد السید الأستاذ علی الشیخ الأنصاری قدّس سرّه 488

تعلیق علی السید الأستاذ قدّس سرّه 489

الأمر الثانی: عدم ورود اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل فی الأخبار 492

عدم المساعدة علی المصلحة السلوکیة 497

الطریق الثانی: فی دفع محذور الاجتماع 498

الجواب عن هذا الطریق من وجوه 498

اشکال آخر علی هذا الطریق 499

المناقشة فی هذا الإشکال 500

محصل ما ذکره المحقق الخراسانی قدّس سرّه 502

تفسیر المحقق النائینی قدّس سرّه الطولیة بین الحکم الظاهری و الواقعی 503

الطریق الثالث: ما ذکره السید الأستاذ قدّس سرّه 505

النظر فیما أفاده 507

الطريق الرابع: ما ذكره المحقق العراقى قدّس سرّه 511

الجواب عن هذا الطريق 512

الصحيح فى مشكلة الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية 513

تقسيم الأحكام الظاهرية 513

الإيراد على هذا الجمع و الجواب عنه 516

عدم التنافى فى مرحلة الامتثال و المبادىء 518

حل الإشكال فى الأحكام الظاهرية الترخيصية 521

نظرية لبعض المحققين قدّس سرّه 531

نتائج البحث عدة نقاط 531

الفهرس 535

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

(التوبه : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمية لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجانًا. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والنذور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضًا الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟

ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟

تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلات:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 88318722 ـ 021

قسم البيع 09132000109شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹