

تحقيق الاصول

على ضوع ابحاث
شيخنا الفقيه المحقق والاصولي المدقق
آية الله العظمى الوحيد الخراساني مدظله

تأليف
السيد علي الحسيني الميلاني

الجزء الخامس

مركز الحقائق الاسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة المؤلف

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين .

وبعد :

فهذا هو الجزء الخامس من كتابنا (تحقيق الاصول) الذي دَوَّنت فيه ما ألقىته على ثلثة من الفضلاء في الحوزة العلميَّة (على ضوء أبحاث شيخنا الاستاذ دام ظله) ، وهو الجزء الأوَّل من أبحاثنا في الاصول العمليَّة .
وإني لأشكر الله كثيراً على وقوع الأجزاء السَّابقة من هذا الكتاب، لدى أهل الفضل الكرام، موقع القبول والاستفادة والإعجاب، وأنَّهم ما زالوا يطالبون بنشر بقيَّة أجزائه ، وذلك من فضل الله وكرمه وهو وليُّ الإنعام .
ثم إنَّ جماعةً منهم قد اقترحوا عليَّ الامور التالية :
التفصيل الأكثر وتبسيط المطالب بقدر الإمكان .
وإيراد بعض نصوص عبارات الأعلام في المسائل المهمَّة بحسب الحاجة ، وعدم الاكتفاء بذكر مجمل آرائهم .

والتعرُّض لآراء سيِّدنا الاستاذ الرُّوحاني أكثر من ذي قبل ، ولآراء السيِّد الشهيد الصدر .
فنزلت عند رغبتهم في هذا الجزء والأجزاء اللاحقة ، وأسأل الله التوفيق للإتمام بمحمد وآله عليهم الصلاة والسلام.

علي الحسيني الميلاني

١٤٣٠

الأصول العمليّة

تهيد

تقسّم المسائل الاصوليّة إلى قسمين :

مباحث الاصول اللفظية ، وقد تقدّم الكلام عليها بالتفصيل :

مباحث الاصول العمليّة .

والمحور في كلا القسمين هو «الأصل» .

لكنّ موضوع الأصل في القسم الأول هو «الظهور» وفي الثاني هو «الشك» ، والمراد منه الأعم من الظن

والشك المتساوي الطرفين .

إلّا أن في كلّ من القسمين مباحث استطراديّة .

والبحت الاستطرادي العمدة في القسم الثاني هو «القطع» كما سيظهر .

حالات المكلف

قال الشيخ الأعظم :

إعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي ، فإنّما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن^(١) .

ومن هنا، فقد وضع كتابه (فرائد الاصول) بثلاثة رسائل، لكلّ حالة رسالة ،

ولذا عرف كتابه بـ(الرسائل) أيضاً .

فالشيخ قسّم حالات المكلف إلى ثلاثة أقسام .

لكنّ صاحب الكفاية غير التعبير عن الموضوع وقسّمه بنحو آخر فقال :

فاعلم : أن البالغ الذي وضع عليه القلم ، إذا التفت إلى حكم فعلي ، واقعي أو ظاهري ، متعلّق به أو

بمقلّديه ، فإنّما أن يحصل له القطع به أولاً ، وعلى الثاني ، لابدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل ، من اتّباع

(١) فرائد الاصول ١ / ٢٥ .

الظن لو حصل له وقد تمّت مقدمات الإسداد - على تقدير الحكومة - ، وإلا فالرجوع إلى الاصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير ، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى^(١) .

فهو قسّم حال المكلف إلى قسمين : أن يحصل له القطع وأن لا يحصل .

المراد من المكلف في التقسيم

وقد وقع الإشكال في المراد من « المكلف » المجعول مقسماً في هذا المقام ، لأن الالتفات معتبر في التكليف ، فلا وجه لأن يشترط ، فقال المحقق الخراساني في الحاشية : مراده بالمكلف من وضع عليه القلم من البالغ العاقل ، لا خصوص من تنجز عليه التكليف ، وإلا لما صحّ جعله مقسماً^(٢) .
ولذا غيره في الكفاية إلى « البالغ الذي وضع عليه القلم » .

وعلى الجملة ، فهو يرى أنّ الشاك في الحكم ليس بمكلف فعلي لكنه بالغ وضع عليه القلم ، فيدخل في المقسم .

أقول :

الظاهر أنّ منشأ الإشكال هو البناء على شرطية « إذا » كما هو ظاهر شيخنا أيضاً ، وأمّا بناءً على كونها ظرفيةً ، فلا يلزم ، فالمكلف حين يلحظ الحكم ، فإمّا يكون قاطعاً أو ظاناً به أو شاكاً فيه ، كما قال الشيخ قدس سرّه ، ويكون قاطعاً أو غير قاطع ، كما قال صاحب الكفاية قدس سرّه ، كما سيأتي .

هل المراد خصوص المجتهد ؟

ووقع الاختلاف في المراد من « المكلف » من جهة أنه خصوص المجتهد أو مطلق المكلف ؟ فظاهر الشيخ هو الثاني ، وهو ما نصّ عليه تلميذه في شرحه إذ قال : المراد من المكلف أعم من المجتهد والعامي ، كما هو قضية ظاهر اللفظ^(٣) .

وصريح الكفاية هو الأوّل .

لكنّ الميرزا يرى أنّ مراد الشيخ خصوص المجتهد^(٤) ثم اختار ذلك وأفاده لدى التقسيم ، إذ قال : أعلم أنّ البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف إذا التفت في مقام الإستنباط إلى حكم شرعي...^(٥) .

(١) كفاية الاصول : ٢٥٧ .

(٢) درر الفوائد في حاشية الفرائد : ٢١ .

(٣) بحر الفوائد ١ / ٧ - ٨ .

(٤) فوائد الاصول ٣ / ٣ .

(٥) أجود التقريرات ٩ / ٣ .

أقول :

إنه لا ريب في أنَّ الموضوعات المأخوذة في المسائل هي للأعم من المجتهد والمقلد ، ففي مسألة حجية خبر الثقة ، لمَّا استدُل بالكتاب والسنة وغيرهما ، لا يفرق بين المجتهد وغيره ، وهو مقتضى عموم قوله تعالى : (يا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبِيٍّ)^(١) ، وأدلة الإستصحاب - مثلاً - ظاهرة في العموم كقوله عليه السلام : « لا ينقض اليقين بالشك »^(٢) وكذا أدلة البراءة مثل « الناس في سعة ما لم يعلموا »^(٣) .

أدلة القول بالاختصاص

ولكنَّ المهمَّ هو المقصود من قولهم « إذا التفت » ، فإنه إن كان المراد هو الالتفات التفصيلي إلى خصوصيات الأمارات ومجاري الاصول ، فلا شك في عدم تحققه من العامي .

كلام المحقق النائيني

ولذا قال الميرزا :

والمراد من المكلف هو خصوص المجتهد ، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام ، ولا عبرة بظنَّ المقلد وشكِّه . وكون بعض مباحث القطع تعمُّ المقلد لا يوجب أن يكون المراد من المكلف الأعم من المقلد والمجتهد ، إذ البحث عن تلك المباحث وقع استطراداً وليست من مسائل علم الاصول ، ومسائله تختص بالمجتهد ولا حظُّ للمقلد فيها . ولا سبيل إلى دعوى شمول أدلة اعتبار الطرق والاصول للمقلد ، غايته أنَّ المقلد عاجز عن تشخيص مواردها ومجاريها ، ويكون المجتهد نائباً عنه في ذلك ، فإنه كيف يمكن القول بشمول خطاب مثل :

« لا تنقض اليقين بالشك » في الشبهات الحكمية للمقلد ، مع أنه لا يكاد يحصل له الشك واليقين ، بل لو فرض حصول الشك واليقين له ، فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجية الإستصحاب^(٤) .

وقد تعرَّض الميرزا في هذا الكلام لما ذكرناه من عموم الموضوع في الأدلة ، وأشكل على ذلك بما حاصله عدم

شمول الأدلة لغير المجتهد ، ثم ذكر أنَّه لو فرض حصول الشك واليقين له فلا عبرة بهما .

والحاصل إنه يذهب إلى قصور الأدلة عن الشمول لغير المجتهد .

كلام المحقق العراقي

(١) سورة الحجرات : ٦ .

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٦ ، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، رقم : ٣ .

(٣) عوالي اللآلي ١ / ٤٢٤ .

(٤) فوائد الاصول ٣ / ٣ - ٤ .

ويضاف إلى ذلك وجه آخر ذكره المحقق العراقي وهو :

إنه على فرض الشمول والعموم ، فإنَّ شرط الحجية غير حاصل لغير المجتهد ، لأنَّ شرط الأخذ بأيِّ حجة من الحجج أو أصل من الاصول ، هو الفحص عن المعارض للخبر مثلاً أو الدليل المانع من التمسك بالأصل ، والفحص عن ذلك عمل المجتهد لا غيره^(١) .

المناقشة فيها

وقد نوقش في الوجوه المذكورة .

أمَّا أن المقصود هو الالتفات التفصيلي وهو يحصل للمجتهد .

ففيه : إن هذا قد يحصل لأهل العلم والفضلاء غير البالغين مرتبة الاجتهاد ، ويتمُّ المطلب لغير أهل العلم بعدم القول بالفصل . قاله المحقق العراقي^(٢) .

وأشكل عليه شيخنا : بأنَّ لا فائدة في عدم القول بالفصل ، بل المفيد هو القول بعدم الفصل وهو غير موجود ، على أنه لو كان فهو إجماع مدركي . مضافاً إلى أن المسألة من المستحدثات في القرون الأخيرة ، ولا حجة للإجماع المدعى فيها .

بل الحق في الجواب على كلام الميرزا : حصول الالتفات التفصيلي لغير المجتهد من المكلفين موجبة جزئية ، كما تقدّم .

وأما ما ذكره من عدم شمول دليل الإستصحاب في الشبهات الحكمية لغير المجتهد ، فقد أجاب شيخنا : أولاً : أنه ينتقض بإجراء المقلد للإستصحاب في الشبهات الموضوعية ، الجائز له ذلك بالاتفاق ، فكما يحصل له اليقين والشك ، فيها كذلك يحصلان له في الشبهات الحكمية .

وكذا أجاب السيّد الصدر إذ قال: إنَّ غير البالغ أيضاً ربما تحصل له شبهة حكمية ، ولا بدَّ له عقلاً من تحصيل مؤمن تجاهها^(٣) .

وثانياً : إن القول بعدم العبرة باليقين والشك ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجية الإستصحاب ، يستلزم المحال ، لأن اليقين والشك بالحكم موضوع للحجية ، والعلم بالحجية متأخر عنها رتبةً ، كما أنَّ الحجية متأخرة رتبةً عن اليقين والشك ، فكان العلم بحجية الإستصحاب متأخراً عنها بمرتين ، فلو كانت موضوعيتهما للحجية متوقفة على العلم بالحجية لزم الدور .

(١) - ٣) نهاية الأفكار، ق ١ ج ٣ ص ٢ .

(٢) مباحث الاصول ، الجزء الأول من القسم الثاني : ١٧٨ .

وأما ما ذكره من اختصاص موضوعات أدلة الطرق والاصول بالمجتهد ، فالموضوع في آية النبأ هو المجتهد ، وهو الموضوع في مثل : « من جاءه الخبران المختلفان » وفي أدلة الإستصحاب ، وهكذا .
ففيه : إن الأمر ليس كذلك ، لأنّ الخطاب في الآية لعموم المسلمين ، وهل كان كلهم في صدر الإسلام من أهل النظر والاجتهاد ؟ هذا أوّلاً .

وثانياً : إن أدلة حجية خبر الثقة إمضاء للسيرة العقلائية ، وهي قائمة على العموم والشمول للمقلّد .
وأما الإشكال باسئراط الأخذ بالدليل أو الرجوع إلى الأصل بعدم المعارض والدليل ، فقد أجاب عنه المحقق الخوي^(١) - وتبعه سيدنا الاستاذ^(٢) وشيخنا وغيرهما^(٣) - بما حاصله : أنّ عجز المقلّد عن الفحص لا يخرجّه عن كونه مخاطباً بالأدلة ، بل إنه يرجع إلى المجتهد في الفحص واليأس عن المعارض والدليل من باب الرجوع إلى أهل الخبرة ، فإذا أخبره باليأس عن العثور ، أخذ المقلّد بالخبر أو بالأصل وعمل بمقتضاه .
وبعبارة اخرى : إنّ الفحص إمّا يلزم لإحراز عدم المانع من الأخذ بالدليل أو الأصل ، وهذا الإحراز كما يمكن أنّ يكون بالوجدان، كذلك يمكن حصوله بالتعبّد ، كإخبار أهل الخبرة أو قيام البيّنة .
فظهر : أنّ لا وجه لتخصيص المكلف في موضوع التقسيم بالمجتهد ، بل هو أعمّ منه ومن غيره

بل ذكر سيدنا الاستاذ رحمه الله أنه لا ظهور لقول صاحب الكفاية « متعلّق به أو بمقلّديه » في أخذه خصوص المجتهد في موضوع التقسيم ، بل يمكن أنّ يكون نظره إلى تعميم الآثار في حالات المجتهد ، بالنسبة إلى نفسه وإلى مقلّديه ، لا أنّ الموضوع هو خصوص المجتهد . إذ قد يشكل في ثبوت الآثار لقطع المجتهد من جهتين :

إحداهما : إن بعض الأحكام التي يلتفت إليها المجتهد ، موضوعها غير المجتهد ، فلا علم له بالحكم الفعلي بالنسبة إليه ، كأحكام الحيض بالنسبة إلى المجتهد الرجل .
وثانيتهما : إن بعض الأحكام وإن كانت شاملةً للمجتهد بحسب موضوعها ، لكن ليست محلّ ابتلائه فعلاً ، فلا يتصوّر في حقّه العمل كي يصحّ التعبّد في حقّه ، إذ التعبّد بلحاظ الجري العملي .
ويجمع هاتين الجهتين عدم كون الحكم الملتفت إليه فعلياً بالنسبة إليه .

(١) مصباح الاصول ٢ / ٩ .

(٢) منتقى الاصول ٤ / ١٦ .

(٣) كالسيد الصدر، بحوث في علم الاصول ٤ / ١٥ .

فنظر صاحب الكفاية إلى أنّ الحكم الذي يلتفت إليه المجتهد لا يلزم أن يكون متعلّقاً به ، بل أعم مما يكون متعلّقاً به أو بمقلّديه ، فهو ناظر إلى تعميم الأثر في حالة المجتهد ، ولا دليل على كون نظره إلى تخصيص الموضوع بالمجتهد^(١) .

توجّه الإشكال على كلا القولين

أقول :

وسواء تمّ رفع اليد عن ظاهر كلام الكفاية في الاختصاص أو لا ، فإنّ الإشكال المذكور متوجّه على القول بتخصيص الموضوع وبالتعميم معاً ، - وإن كان قد يتوهم وروده على القول الأول خاصّةً - لأن من الأحكام ما لا علاقة له بالمجتهد الرجل ، كمسائل الحيض ، ومنها ما هو مشترك بين عامّة الملّكّفين كمسائل الخمس والزكاة والحج ، ولكن قد لا يتحقّق لها الفعلية بالنسبة إلى المجتهد ، فمن قامت عنده الأمانة على الحكم فيها وهو المجتهد قد لا يرتبط به الحكم ، ومن يرتبط به الحكم لم تقم عنده الأمانة . وكذا الحال في الأصل ، فمن تحقّق عنده موضوع الإستصحاب وهو اليقين والشك ، قد لا تكون له علاقة بالحكم ، ومن له العلاقة به لم يتحقّق عنده الموضوع ، فكيف يجري المجتهد الإستصحاب في حقّ غيره ؟

وجوه الجواب عنه

وقد أُجيب عن هذا الإشكال^(٢) :

بأنّ مقتضى أدلّة الإفتاء والاستفتاء هو تنزيل المجتهد منزلة المقلّد ، فإذا قامت الأمانة عنده تحقق القيام لها عند المقلّد ، وكذلك الحال في الشك واليقين ، فيقن المجتهد وشكّه بمنزلة يقين المقلّد وشكّه ، وإلا لكان الحكم بجواز الإفتاء والاستفتاء لغواً .
وقرّبه السيّد الصّدّر بقوله :

أي : تنزيل حال المجتهد منزلة حال العامّي ، ففحصه بمنزلة فحص العامّي ، وكذلك يقينه بالحالة السابقة أو بالمعلوم الإجمالي ينزل منزلة يقين العامّي ، فتشمله حينئذ الوظائف المقرّرة التي انتهى إليها المجتهد لا محالة . نعم ، بالنسبة إلى الوظائف العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، أو منجزية العلم الإجمالي ، لا بدّ

(١) منتقى الاصول ٤ / ١٣ .

(٢) نهاية الأفكار في ١ ج ٣ ص ٣ . نهاية الاصول ٣ / ١٤ .

وأن يفترض جعل حكم مماثل لحكم العقل ، بحيث ينتج البراءة والإحتياط الشرعيين في حقّ العامي ، لأنّ التنزيل بلحاظ الحكم العقلي غير معقول كما هو واضح .

وأما كيفية استفادة ذلك إثباتاً ، فببيان : أن المرکوز في أذهان المتشرّعة والمتفاهم من أدلّة التقليد رجوع العامي إلى المجتهد ، ليطبّق على نفسه نفس ما يطبّقه المجتهد على نفسه ، بحيث يثبت في حقّه نفس ما يثبت في حقّ المجتهد من درجات إثبات الواقع أو التنجيز والتعذير عنه لا أكثر ، وهذا لا يكون إلاّ مع فرض التنزيل المذكور ، فيستكشف من دليل التقليد - لا محالة - ثبوت هذا التنزيل والتوسعة في موضوع من تلك الوظائف الظاهرية بالدلالة الالتزامية^(١) .

أقول :

إلّا أنّ هذا الجواب غير تام ، لعدم الدليل على التنزيل المذكور في اليقين والشك ، واللّغوية غير لازمة ، لأنّ المجتهد قد يكون غنياً فيتوجّه عليه الحكم بالخمسة ، ويكون مستطبعاً فيجب عليه الحج ، فما ذكر من أن دليل التنزيل دلالة

اقتضائية كما في قوله عزّ وجلّ (وَسُئِلَ الْقُرَيْبَةُ)^(٢) حيث يلزم تقدير كلمة « الأهل » حتى لا تلزم اللّغوية في الآية ، غير جار فيما نحن فيه ، لأنّ اللّغوية في الآية لازمة لولا التقدير المذكور ، بخلاف أدلّة الإفتاء والإستفتاء ، فإنه لا تلزم اللّغوية لها بنفي التنزيل ، لما ذكرنا من أن المجتهد قد يكون غنياً ومستطبعاً .

وأما دعوى قيام السيرة العقلائية على ذلك ، فعهدتها على مدّعيتها ، ولا أقلّ من الشك ، والقدر المتيقن من التنزيل غير ما نحن فيه .

وأجيب عنه أيضاً:^(٣)

بأنّه إن كان المقلّد ملتفتاً إلى الحكم فهو ذو يقين وشك به ، كان المجتهد بالخيار في إجراء الاستصحاب ، فله أن يجريه بلحاظ يقين وشك مقلّده أو يقين وشك نفسه ، فإذا علم بالحكم أفتى به ورجع إليه المقلّد فيه ، إذ لا ينحصر رجوع الجاهل إلى العالم بحال كونه عاملاً به عن قطع أو أمانة .

(١) بحوث في علم الاصول ٤ / ١٣ - ١٤ .

(٢) سورة يوسف : ١٢ .

(٣) مصباح الاصول ٢ / ٨ .

وإن كان المقلد غير ملتفت إلى الحكم، أجرى المجتهد الإستصحاب بلحاظ يقينه وشكّه بحال المرأة الحائض مثلاً، إذ لا مانع من حصول اليقين لشخص بحكم شخص آخر، وهو يتابعه من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

وقد أشكل عليه شيخنا دام بقاءه :

بأنه يعتبر في جريان الأصل وجود الموضوع - أي اليقين والشك - وفعليّة الحكم بالنسبة إليه، والمفروض هنا عدم ابتلاء المجتهد بالحكم أو عدم فعليّته بالنسبة إليه، فلا يصحّ له إجراء الاستصحاب وإن توفّر الموضوع لديه ... وبعبارة أخرى: فإنّ هذا الجواب مشتمل على المصادرة، لأن الإشكال كان من ناحية عدم فعليّة التكليف للمجتهد أو عدم ابتلائه به .
وأجيب عنه أيضاً^(١) :

قد يقرب تخريج عمليّة الإفتاء في موارد الوظائف الظاهريّة على القاعدة حتى على فرض اختصاصها بالمجتهد، بأنّ الحكم الظاهري وإن كان مختصاً بالمجتهد لتحقق موضوعه فيه دون المقلد، ولكنه بذلك يصبح عالماً بالحكم الواقعي المشترك بين المجتهد والمقلد تبعداً، فيكون حاكماً على دليل الإفتاء بالعلم والخبرة بمقتضى دليل التعبدية فيفتي المجتهد مقلديه بالحكم الواقعي المعلوم لديه بهذا العلم، وهذا أمر على القاعدة لا يحتاج فيه إلى عناية زائدة بعد فرض دلالة دليل الحجية والعلمية التعبدية .
أقول :

لكنّ هذا الجواب أيضاً لا يحلّ المشكلة في الاستصحاب - كما مثّلنا - لو كان مجدياً في غيره .

التحقيق في الجواب

وقد رأى شيخنا - وكذا السيّد الاستاذ^(٢) - أنّ التحقيق في الكلام على هذا الإشكال هو أنه :

إن قلنا: بأنّ المراد من اليقين والشك في أدلّة الاستصحاب هو المتيقن

والمشكوك، ومفادها هو اعتبار بقاء الحادث أي: اعتبار الملازمة بين الحدوث والبقاء، كما هو مختار صاحب الكفاية، فلا موضوعيّة لصفة اليقين والشك، فالإشكال مندفع، لأنّ المفروض إفادة الأدلّة للملازمة، فإذا ثبت الحدوث لدى المجتهد ثبت البقاء لديه، فيحصل له اليقين بحكم المقلد الظاهري .

وإن قلنا: بأنّ لليقين والشك موضوعيّة ولهما دخالة في ثبوت الحكم الإستصحابي، كما هو الحق، خلافاً

لصاحب الكفاية، فالإشكال باق، لأنّ المفروض تقوم الحكم الاستصحابي باليقين، وهو حاصل للمجتهد - إذا كان

(١) بحوث في علم الاصول ٤ / ١١ .

(٢) منتقى الاصول ٤ / ١٨ - ١٩ .

على يقين بأنَّ حكم المقلِّد كان كذا ، وهو الآن يشك في بقاء حكمه - وغير حاصل للمقلِّد ، فمن يرتبط بالحكم به لا يقين عنده ، ومن لا يرتبط به الحكم فهو ذو يقين ، فأَيُّ أثر لهذا الإستصحاب ؟
ويمكن الجواب بتصور ترتب الأثر العملي على هذا الإستصحاب ، وهو جواز الإفتاء للمجتهد ، فيستصحب المجتهد حكم المقلِّد الذي كان على يقين منه ، ليرتَّب عليه جواز الإفتاء به ، وإذا أفتى به جاز لمقلِّده الأخذ به . فتدبَّر .

حالات المكلف بين الرسائل والكفاية

قد عرفت موارد الفرق بين كلامي الشيخ والكفاية ، ويبقى أنَّ الشيخ قائل بالتثليث ، وقد أورد عليه بوجوه:

عمدتها ما أشار إليه صاحب الكفاية من لزوم تداخل الأقسام ، فقد يكون المكلف شاكاً في الحكم إلا أن عنده دليلاً معتبراً عليه ، فمقتضى القاعدة الأخذ بالدليل وعدم جريان الأصل في حقه ، وقد يكون ظاناً به بظن غير معتبر ، فهو حينئذ للأصل العملي . فيلزم أن يكون المكلف في بعض موارد الظنَّ محكوماً بحكم الشك ، وفي بعض موارد الشك محكوماً بحكم الظن . وهذا هو التداخل .

وأيضاً ، فإنَّ مقتضى تقسيم الشيخ أن تكون أحكام القطع مرتبةً على القطع الواقعي ، والحال أنها غير مختصة به بل تعم الظاهري أيضاً ، فتدخل فيه مباحث الأمارات ، فخير الثقة - مثلاً - يُفيد الظن بالحكم الواقعي والقطع بالحكم الظاهري ، كالإستصحاب وغيره من الاصول الشرعيَّة .

فظهر : أن المكلف إمَّا قاطع بالحكم ، أعم من الواقعي والظاهري ، وإمَّا هو غير قاطع به ، فإن كان انسدادياً - كالميرزا القمي - فالمنبني حكومة العقل بحجية الظن ، وإلَّا فالمرجع هو الأصل .

وهذا مراد المحقق الخراساني ووجه عدوله إلى التقسيم الثنائي .

وقد أورد على هذا التقسيم^(١) بأنه ليس تقسيماً للمباحث الاصوليَّة الواردة في الكتاب ، بل هو تقسيمٌ بلحاظ ما يترتب عليها أحياناً - كما لو ترتب اليقين على البحث عن حجيَّة الخبر أو ثبوت الاستصحاب - والمفروض كون النظر في التقسيم إلى أن يكون إجمالاً لأبحاث الكتاب .

ثم قال في الكفاية :

وإن أُبَيِّت إلا عن ذلك ، فالأولى أن يقال: إنَّ المكلف إمَّا أن يحصل له القطع أولاً ، وعلى الثاني : إمَّا أن

يقوم عنده طريق معتبر أولاً ...^(١) .

(١) نهاية الدراية ٣ / ١٧ ، نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٥ .

أي : وإن أبيت عن التثليث ، فالأولى أن يقال فراراً من لزوم التداخل

أقول :

وهذا التقسيم أيضاً مخدوش فيه ، فإنه يرد عليه الإشكال - كما جاء في حاشية المحقق الإصفهاني أيضاً -

بما حاصله :

إنّ هذا التقسيم يتناسب مع فهرست الكتاب الذي يذكر في آخره للإطلاع على مطالبه ، ولا يتناسب مع بحوثه ، لأنّ المبحوث عنه في الكتاب هو حجّية الإمارة ، وأنّه هل هي حجّة أوّلا ، لا الأمانة المعتبرة ، فقولته : « إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أوّلا » أخذٌ للحكم في الموضوع ، وهذا غير صحيح^(١) .

ويرد عليه أيضاً : إن الغرض من هذا التقسيم درج مباحث الحجج في القطع بالحكم الظاهري ، ولكنّ هذا ينافي ما ذهب إليه من أن المجمعول في مواردها هو المنجزية والمعذرية وليس الحكم الظاهري .

وأما الإيراد: بأنّ الحكم الظاهري مورده عدم العلم بالحكم الواقعي ، فهو بطبعه في طول الحكم الواقعي ، فلو جعل التقسيم ثنائياً لجمّع بين العلم بالحكم الواقعي وعدم العلم به في مقام التقسيم ، ويصير ما في طول الحكم طبعاً في عرضه وضعاً .

فيمكن دفعه : بأنّ قولنا : خبر الثقة حجة ، يعمّ الخبر بلا واسطة والخبر مع الواسطة ، مع أنّ الثاني في طول الأوّل ، ولا يصدق عليه العنوان إلّا بعد صدقه عليه .

تقسيم المحقق الإصفهاني

وقسم المحقق الإصفهاني حالات المكلف تقسيماً ثلاثياً - وهو في الحقيقة رباعي - قال : فحقّ التقسيم أن

يقال :

إن الملتفت إلى حكمه الشرعي ، إمّا له طريق تام إليه أوّلا . وعلى الثاني : إمّا أن يكون له طريق ناقص لوحظ لا بشرط - أي عن الاعتبار وعدمه - أوّلا ، وعلى الثاني : إمّا أن لا يكون له طريق أصلاً ، أو يكون له طريق بشرط عدم الاعتبار . فالأوّل هو القطع وهو موضوع التنجّز . والثاني هو الطريق المبحوث عن اعتباره وعدمه ، والثالث موضوع الاصول^(٢) .

(١) كفاية الاصول : ٢٥٧ .

(٢) نهاية الدراية ٣ / ١٦ .

(٣) نهاية الدراية ٣ / ١٧ .

فالطريق التام موضوع للحجية عقلاً ، والطريق اللأبشروط موضوع للاعتبار وعدمه ، لأنه في مباحث الظن إنما يبحث عن اعتبار الطريق وعدمه ، فالاعتبار وعدم الاعتبار يردان على الطريق اللأبشروط بالنسبة إلى كل منهما ، كالوجود حيث يعرض على الماهية اللأبشروط بالنسبة إلى الوجود والعدم ، فالذي يطء عليه الوجود هو الماهية اللأبشروط عنهما ، وهكذا حال كل محمول بالنسبة إلى موضوعه ، فالحجية لا تحمل على الطريق بشرط الاعتبار أو بشرط عدم الاعتبار ، بل اللأبشروط . وكذا الاعتبار، فإنه يحمل على الموضوع اللأبشروط بالنسبة إلى الاعتبار وعدمه . وموضوع المقصد هو ما إذا عدم الطريق اللأبشروط ، وهذا العدم يكون تارةً : مع وجود الطريق غير المعترف كالتقياس، واخرى : يكون حيث لا طريق أصلاً .

فموضوع الاصول العملية عدم الطريق اللأبشروط .

الكلام حوله

إن هذا التقسيم - وإن سلم عمّا ورد على تقسيم الكفاية من الإشكال بأخذ الحكم في الموضوع - قد أخذ فيه الحكم في الموضوع في طرف القطع ، إذ وصفه بالطريق التام ، والحال أنه سيبحث عن كيفية طريقيّة القطع وأنها ذاتية أولاً .

قال الاستاذ في الدورة اللاحقة :

والظاهر عدم تماميته ، لأنّ البحث عن كيفية الطريقيّة لا ينافي تماميّة الطريق ، فإن القطع على أي حال موضوع التنجّز .

والذي يرد عليه :

أولاً : إن التقسيم هو فهرست موضوعات المسائل المبحوث عنها ، ولا بدّ من لحاظ موضوع البحث في كلّ مسألة عند التقسيم ، فإن كان الموضوع عقلياً ، لزم تعيينه عن طريق العقل ، وإن كان شرعياً فمن طريق الشرع . وفي الاستصحاب الموضوع هو الشك الملحوظ معه الحالة السابقة ، بخلاف البراءة فهو الشك مع عدم لحاظها ، فالموضوع في المسألتين شرعي وهو الشك ، وهو مأخوذ في الأولى من أدلة الاستصحاب وفي الثانية من « رفع ما لا يعلمون » . فظهر : أنه ليس عدم الطريق اللأبشروط موضوع الاستصحاب والبراءة الشرعية ، بل هو الشك ، وأما في العقلية ، فالموضوع لحكم العقل عدم البيان .

وثانياً : إنّ جعل الموضوع عدم الطريق اللأبشروط، مخدوش من جهة اخرى ، وذلك : لأنه يلزم أن يكون وجود الطريق اللأبشروط رافعاً لموضوع الاصول العملية، لأنه نقيض عدم الطريق اللأبشروط، لأن نقيض كل شيء رفعه ، والحال أن رافع موضوعها هو الطريق المعترف ، أي الطريق بشرط الاعتبار .

وعلى الجملة ، فإن هذا التقسيم أيضاً مخدوش كغيره من التقسيمات ، لكنّه عند سيدنا الاستاذ أخفّها محذوراً^(١) .

أمّا شيخنا ، فقد استوجه من بينها في الدورتين تقسيم الشيخ ودافع عنه ، وإنّ خدش فيه من حيث أن الشيخ جعل موضوع الاعتبار في المقصد الثاني هو الظن ، والحال أن موضوع الاعتبار ليس الظن ، بل هو خبر الثقة والشهرة ونحوهما ، سواء حصل الظن أولاً ، فلم يكن تقسيمه فهرساً للموضوعات في المقاصد .
ثم قال دام بقاءه - في الدّورة السّابقة - إن الأحسن تغيير كلمة الظن في التقسيم إلى : ما يمكن أن يكون معتبراً ، وهو ما قاله الشيخ في أول بحث البراءة .

أقول :

وتلخّص : أن تقسيم الشيخ أحسن التقاسيم ، والمراد من المكلف هو الأعمّ من المجتهد والمقلّد ، والمراد من الالتفات هو الأعم من التفصيلي والإجمالي ، فإنّ الإجمالي حاصل لغير المجتهد بل التفصيلي قد يحصل له . هذا إذا كان المقصود هو الالتفات إلى مجاري الاصول ، وأمّا إن كان المراد بيان أحوال المكلف تجاه الأحكام الشرعية من دون النظر في مجاري الاصول ، فحالاته ثلاثة كما هو واضح .

(١) منتقى الاصول ٤ / ١٠ .

مباحث القطع

هل القطع من المسائل الاصولية ؟

قال في الكفاية :

المقصد السادس . في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً . وقبل الخوض في ذلك ، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام ، وإن كان خارجاً من مسائل الفن وكان أشبه بمسائل الكلام ، لشدة مناسبته للمقام^(١) .

ففي هذا الكلام تصريح بأن أحكام القطع ليست من مسائل الاصول ، وأن البحث عنها أشبه بمسائل علم الكلام ، لكننا نبحت عنها في هذا العلم ، لشدة مناسبة القطع للمقام .

وذلك ، لأن الظن والشك من حالات المكلف ، وقد قرّر الشارع المقدّس الأحكام المتعلقة بهذين الحالين ، إلا أن للمكلف حالاً آخر وهو القطع ، فما هي أحكام القطع بالحكم ؟

لكنه لم يجعل البحث عن القطع من المسائل الكلامية ، وإنما قال : « أشبه » بمسائل الكلام ، وذلك ، لأنه العلم الذي يبحث فيه عن المبدأ والمعاد بالأدلة العقلية والنقلية ، ولما كان المعتبر فيه هو الدليل القطعي فقط ولا يكفي الظن فضلاً

عن الشك ، احتيج إلى البحث عن حجّة القطع ، فكان علم الكلام أولى بأن تطرح فيه هذه المسألة من علم الاصول ، وإن كان لطحها فيه وجه من جهة اخرى ، كما أشرنا ، وسيأتي التفصيل .

وأيضاً : فإنه يبحث في علم الكلام عما يجوز ولا يجوز على الله ، فيكون من صغرياته البحث عن جواز عقاب المخالف للقطع وعدم جوازه .

وجه خروج القطع

وأما الوجه في أنه خارج عن المسائل الاصولية ، فهو عدم انطباق تعريف^(٢) علم الاصول عليه ، فإنه ...

(١) كفاية الاصول : ٢٥٧ .

(٢) لا يخفى أننا قد أشبعنا الكلام في تعريف علم الاصول في أول الجزء الأول من كتابنا ، ولذا نكتفي هنا بالإشارة إلى الاقوال وأثر كل منها في محلّ الكلام .

إن كان « العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية أو ما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل » ، كما عرّف صاحب الكفاية^(١) ، فليس شيء من مسائل القطع واسطة في استخراج حكم شرعي ، ولا هو المرجع بعد الفحص واليأس عن الدليل ، بخلاف مثل مسألة حجّية خبر الواحد ، فإنه بعد تطبيق هذه الكبرى على خبر زرارة والقول بحجّيته ، يستنبط من خبره حكم من الأحكام الشرعيّة .

وإن كان « العلم بالقواعد التي إذا انضمت إليها صغرياتها انتجت نتيجةً فقهيّة » كما قال الميرزا^(٢) والسيد الخوئي^(٣) ، فالقطع بالحكم لا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ، بل هو بنفسه نتيجة .

وإن كان « العلم بالقواعد التي تقع في طريق تعيين الوظيفة العمليّة » كما قال المحقق العراقي^(٤) ، فكذلك ، لأنّ الوظيفة العمليّة تارةً : هي الحكم الواقعي كأن نقول : هذا ما قام عليه خبر الثقة ، وكلّما قام عليه خبر الثقة فهو واجب واقعاً ، فهذا واجب واقعاً . واخرى : هي الحكم الظاهري ، كأن نقول : هذا متيقن الوجوب سابقاً ومشكوك البقاء لاحقاً ، وكلّما كان كذلك فهو واجب ظاهراً . وثالثة : هي الحكم العقلي ، كأن نقول : هذا مما لم يقم عليه بيان من المولى ، وكلّما كان كذلك فهو مرخّص فيه منه عقلاً ، فهذا مرخّص فيه عقلاً .

والبحث عن حجّية القطع ومنجزيّته للواقع لا ينتج شيئاً من ذلك .

وهذا كلّه في القطع الطريقي واضح .

وأما القطع الموضوعي فلا يفيد إلّا ترتّب الحكم على موضوعه ، كما هو الحال في سائر الموضوعات بالنسبة إلى أحكامها ، كأن يجعل القطع بمجيء المسافر موضوعاً لوجوب التصدّق على المسكين ، فوجوب التصدّق ليس مستفاداً من القطع ، بل هو حكم مستفاد من أدلته .

ومن هنا ، فقد ذكر الشّيخ^(٥) وصاحب الكفاية^(٦) وتبعهما غيرهما^(٧) أنّ القطع ليس بمسألة أصوليّة ، وأنّ البحث عنه في علم الاصول استطرادي ، لعدم

(١) كفاية الاصول : ٩ .

(٢) أجود التقريرات ١ / ٥ .

(٣) محاضرات في علم الاصول ١ / ٨ .

(٤) نهاية الأفكار ١ / ١٨ .

(٥) فرائد الاصول ١ / ٢٩ .

(٦) كفاية الاصول : ٢٥٧ .

(٧) مصباح الاصول ٢ / ٥ ، منتقى الاصول ٤ / ٣٢ .

انطباق ضابط المسألة الاصولية عليه ... ولعله المشهور ، لضرورة الوسيطية في الإثبات عندهم كما عرفت من تعاريفهم، والقطع لا يقع كذلك .

ويبقى تعريف المحقق الإصفهاني ، فإنه قال : « ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي »^(١) .

في المراد من « الحجة »

وللحجة مصطلحات ثلاثة :

الأول : المصطلح الاصولي ، وهو ما يقع في كبرى قياس الاستنباط .

الثاني : المصطلح المنطقي ، وهو ما يقع وسطاً في القياس .

والثالث : المفهوم اللغوي ، وهو مطلق ما يحتج به المولى على العبد أو يعتذر به العبد أمام المولى .

فإن كان المراد من « الحجة » في التعريف هو الاصطلاح الاصولي ، فإن القطع حجة وليس بمقيم الحجة ، لأن القطع عين الانكشاف للحكم وليس طريقاً لاستنباطه .

وإن كان المراد هو الاصطلاح المنطقي ، فكذلك ، لأن الوسط في القياس المنطقي ما هو العلة أو المعلول للأكبر ، أو هما معلولان لعلة ثالثة ، والحال أن القطع ليس بعلة للحكم ولا هو معلول له ولا هما معلولان لعلة ثالثة .

وإن كان المراد هو المعنى اللغوي ، فإن القطع حجة بلا كلام .

وإلى ما ذكرنا أشار سيدنا الاستاذ^(٢) وشيخنا في الدورة للأحقة .

لكن كون مراد المحقق الإصفهاني من « الحجة » في تعريف مسائل علم الاصول هو المعنى اللغوي ، أول الكلام ، ومما يؤيد النظر إشكال الاستاذ على التعريف المذكور باستلزامه خروج كثير من المسائل عن الاصول بوجه ودخول علم الرجال في الاصول بوجه آخر^(٣) . فلو كان المقصود من الحجة هو المعنى اللغوي كما ورد عليه الإشكال أصلاً ، بل المحقق الإصفهاني نفسه غير موافق على ذلك . قال :

(١) نهاية الدراية ١ / ٤٢ .

(٢) منتقى الاصول ٤ / ٣١ .

(٣) تحقيق الاصول ١ / ٤٤ .

نعم ، إذا كان البحث في التجري بحثاً عن تعنون الفعل المتجرى به بعنوان قبيح ملازم ، بقاعدة الملازمة للحرمة شرعاً ، دخل في مسائل الفن . لكنّه لم يحرّر بهذا العنوان في الكتاب وغيره^(١) .

أقول :

ولعلّ الوجه في عدم تحرير التجري بهذا العنوان في الكتب الاصولية ، ليكون من المسائل الاصولية هو : أنّ البحث عن قبح الشيء عقلاً بحث عن صغرى قاعدة الملازمة ، فهو نظير البحث عن صغرى أدلة حجّية خبر الثقة ، وهو وثاقة زيد مثلاً ، فإنّ موضعه علم الرجال ، فإذا تمّت وثاقته هناك وانضمّ ذلك إلى ما دلّ على حجّية خبر الثقة ، كانت المسألة اصولية .

وبعبارة اخرى : إن المسألة الاصولية عبارة عن المسألة المستنبط منها

الحكم الشرعي من غير حاجة إلى ضمّ ضميمة ، ولذا قال الميرزا بكونها كبرى القياس ، بل يعتبر على تعريف المحقق الإصفهاني أيضاً إفادتها الحجّة على حكم العمل بنفسها لا مع غيرها ، وقد عرفت أنّ التجري لا يستنبط منه الحكم إلّا بضمّ قاعدة الملازمة إليه .

(١) نهاية الدراية ٣ / ١٢ .

مباحث القطع

ومباحث القطع كثيرة ، لأنه إذا التفت إلى الحكم الشرعي وحصل له القطع به ، فهل هو حجة أولاً ؟ وما المراد من الحجية، هل هي الحجية العقلية أو الشرعية ؟ وهل هي قابلة للجعل أولاً ؟

ثم إنَّ القطع تارةً : يكون موافقاً للواقع ، واخرى : مخالفاً له ، فيطرح بحث التجري .

وأيضاً : تارةً : يحصل القطع من السبب المتعارف ، واخرى : من غير المتعارف ، فيطرح بحث قطع القطع ، فهل هو حجة على أي حال ؟

والقطع تارةً : إجمالي ، واخرى : تفصيلي ، فيبحث حينئذ في مسألة العلم الإجمالي وأحكامه ، والإجمال تارةً : في مرحلة ثبوت التكليف ، واخرى : في مرحلة سقوطه .

والقطع الحاصل يكون تارةً : كاشفاً فقط عن الحكم ، واخرى : يكون موضوعاً له ، فيطرح بحث القطع الطريقي والموضوعي .

ثم إنَّه هل يلزم الالتزام القلبي على طبق القطع علاوةً على الالتزام العملي ، أو لا يلزم ؟ فيطرح بحث الموافقة العملية والموافقة الالتزامية للقطع .

وهذا أوان الشروع في مباحث القطع وأحكامه على طبق المنهج المرسوم في (رسائل الشيخ) و(كفاية الاصول) وبالله التوفيق :

أحكام القطع

قال الشيخ الأعظم قدس سره :

لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً ، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع ، وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيًا^(١) .

فهو يرى وجوب متابعة القطع والعمل على طبقه ، ويعلل ذلك بكونه طريقاً إلى الواقع ، فوجوب العمل به ناشئ من طريقته الذاتية . لكنه لم يوضح أن الطريقة له عين ذاته أو من لوازمها ؟
وقال صاحب الكفاية :

لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ولزوم الحركة على طبقه جزماً ، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته ، وعذراً فيما أخطأ قصوراً . وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد وحاكم ، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان . ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل ، لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً^(٢) .
فأفاد رحمه الله وجوب العمل على طبق القطع ، وأنه منجز ومعذر ، وجعل الدليل على ذلك الوجدان ، فكأنه بيّن قول الشيخ « بأنه طريق بنفسه » - بأن ذلك وجداني ولا يحتاج إلى إقامة برهان .
فكلاهما يقولان بوجوب متابعة القطع ، لكن المحقق الخراساني أضاف المنجزية والمعدرية أيضاً ...

فظهر مورد الاشتراك بين الكلامين ومورد الامتياز .

فقال المحقق الاصفهاني بشرح الكفاية :

المراد بوجوب العمل عقلاً ليس إلا إذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفة ما تعلق به القطع ، لا أن هناك بعثاً وتحريكاً من العقل أو العقلاء نحو ما تعلق به ، ضرورة أنه لا بعث من القوة العاقلة ، وشأنها إدراك الأشياء ، كما أنه لا بعث ولا تحريك اعتباري من العقلاء^(٣) .

أما المحقق العراقي فقال :

(١) فرائد الاصول ١ / ٢٩ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٥٨ .

(٣) نهاية الدراية ٣ / ١٧ - ١٨ .

لا شبهة في وجوب متابعة القطع عقلاً ، والوجه فيه ظاهر ، فإن القطع من جهة كونه بذاته وحقيقته عين انكشاف الواقع بالكشف التام والوصول إليه ، بحيث يرى القاطع نفسه واصلاً إلى الواقع ، إذا فرض تعلّقه بحكم من الأحكام يكون له السببية التامة لحكم العقل تنجيماً بوجوب المتابعة ، على معنى حكمه بلزوم صرف الغرض والإرادة نحو أمثال أمر المولى الراجع إليه أيضاً حكمه بحسن الإطاعة وقبح المخالفة ...^(١)

فأرجع الأمر إلى قضية حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المخالفة .

ووافق الميرزا الشيخ رحمه الله ، إلا أنه في الدورة الأولى جعل الطريقيّة من لوازم القطع ،^(٢) وفي الثانية^(٣)

جعلها عين القطع .

تفصيل الكلام في المقام

وتفصيل الكلام هو :

إنّ في القطع جهات عديدة :

إحداها : كاشفيّة القطع عن الواقع وطريقيّته إليه ، وأن وزانه وزان النور في الإراءة والمظهريّة .

والثانية : حجّيّة القطع ، فإنها غير الطريقيّة ، إذ قد يحصل القطع بشيء ولا حجّيّة هناك ، كالقطع

بوجود مكّة مثلاً ، أمّا الحجّيّة ، فهي المنجزية من قبل المولى والمعذريّة من قبل العبد .

والثالثة : وجوب العمل والحركة على طبق القطع .

والرابعة : إن طريقيّة القطع قابلةٌ للجعل أوّلاً ؟

وهنا نحتاج إلى فهم حقيقة الجعل ، وتوضيحه هو :

مقدمة في أقسام الجعل وأنحائه

إن الجعل على قسمين ، بسيطٌ ومركّب . فالأوّل : هو الإيجاد بمعنى كان التامة ، والثاني : هو الإيجاد

بمعنى كان الناقصة ، أي الجعل بين الشيء وما هو خارج عن ذاته .

والجعل المتعلّق بالذات أو الوجود - على اختلاف المبنى في أصالة الوجود أو الماهيّة - بسيطٌ ، والمتعلّق

بالخارج عن ذات الشيء أو الوجود مركّب ، وقد يسمّى بالجعل التأليفي أيضاً .

ثم إنّ الجعل تارة : جعل بالذات ، واخرى : جعل بالعرض ، والمجعول إمّا بالذات وإمّا بالعرض ،

والمجعول بالعرض خارج عن الذات - أعم من الوجود - وهو تارة : متأصل في الخارج ، واخرى : غير متأصل بل

(١) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣ .

(٢) فوائد الاصول ٦ / ٣ .

(٣) أجود التقريرات ١٢ / ٣ .

هو اعتبار من العقل ، والمتأصل تارةً : موجود بالغير ، مثل الكمية للشيء ، واخرى : موجود بوجود المنشأ لانتزاعه ، مثل الفوقية للسقف . وأما ما لا أصالة له في الخارج أصلاً ، فهو كالمهية بالنسبة إلى الوجود - بناءً على القول بأصالة الوجود - فهي أمر ينتزعه العقل وليس له مطابق خارجاً .

فظهر أن المجعول بالعرض ثلاثة أقسام : جعل الكمية للشيء والزوجية للأربعة ، وجعل الفوقية للسقف ، وجعل الماهية . وإسناد الجعل إلى الماهية مجاز لكنه في الأول والثاني حقيقة . إذا عرفت هذا ، فإنَّ الطريقة قابلة للجعل بالجعل البسيط كما هو واضح ، إمَّا وجودها بناءً على أصالة الوجود ، وإمَّا ماهيتها بناءً على أصالة الماهية ، إمَّا الكلام في جعل الطريقة للقطع أي الجعل التأليفي ، وهنا يأتي البحث :

في كيفية الطريقة المجعولة للقطع

هل الطريقة خارجة عن ذات القطع أو داخله ؟ وعلى الثاني : هي جزء الذات أو كلها ، وعلى الأول ، هي مفارقة أو لازمة ؟

فعلى القول بالخروج وأنها لازمة للقطع ، فالجعل التأليفي غير ممكن ، لأن لوازم الذات مجعولة بجعلها بالجعل بالعرض ، فهل هي خارجة عن الذات ؟

إنه لا يعقل أن تكون النسبة بين الطريقة والقطع نسبة الزوجية للأربعة ، خلافاً لما جاء في كلام الميرزا ، لأنَّ كلَّ خارج عن الذات - وإن كان لازماً لها - فهو في مرتبة الذات فاقد للذات ، فالأربعة في مرتبة ذاتها فاقدة للزوجية ، إذ اللازم لا يكون في مرتبة الملزوم ، فإذا كانت الطريقة ليست في مرتبة ذات القطع ، فذات القطع في مرتبة ذاتها لا طريق ولا كشف ، وهذا محال وخلف للفرض . إذن ، ليست الطريقة خارجة ومن لوازم القطع ، بل هي نفس ذات القطع ، والجعل التأليفي بين الشيء ونفسه غير معقول كما ذكر صاحب الكفاية .

وعلى الجملة ، فإن الكاشفية إن كانت من لوازم القطع ، فالجعل التأليفي بين الشيء ولازمه غير معقول ، وإن كانت عين ذات القطع ، فجعل الذات للذات غير معقول ، فهي - على كلِّ تقدير - غير قابلة للجعل ، فما في كلام بعض المحققين من أنه جعل الذاتي للذات غير صحيح .

والمختار - كما تقدّم - أن الكشف عين ذات القطع ، لما تقدّم من أن اللازم غير الملزوم ، مع عدم الانفكاك بينهما ، والعلم نفس حضور المعلوم لدى النفس ولولم يكن عين الكشف لزم الغياب وهو محال . ولأن العلم من الامور الوجدانية ، ولا يعقل خفاء الأمر الوجداني على الواجد له ، ولا يعقل أن يكون الكشف من اللوازم وتكون الملازمة خافية ، والحال أنا لا نجد شيئاً آخر وراء الكشف والحضور يكون لازماً للكشف ...

فحقيقة العلم عين الكشف ، وجعل الكاشفية له جعل الذات للذات ، وهو محال .

تنبيهان

وهنا يلزم التنبيه على أمرين :

أحدهما : قد يرد الإشكال على القول بالطريقة الذاتية للقطع - سواء القول بأنها عين الذات أو ملازمة لها - بأنه يستلزم إصابة الواقع دائماً ولا يكون هناك تخلف عن الواقع ، والحال أنه ليس كذلك ، بل القطع يحصل للجاهل بالجهل المركب .

والجواب :

إن المراد من كون القطع عين الكشف عن الواقع هو انكشاف المعلوم بالذات ، لا انكشاف المعلوم بالعرض الذي يقبل التخلف عن الواقع ولا يعقل أن يكون عين الذات . فالكشف في قولهم : الكشف عين ذات القطع ، هو حضور المعلوم بالذات المشترك بين علم المصيب والمخطئ ، والموجود في الجهل المركب أيضاً .
وبعبارة أخرى : إن الطريقة شيء والإصابة شيء آخر ، ولا ينبغي الخلط بينهما ، ومرادهم من الكاشفية هي الإراءة ، وإراءة الواقع موجودة في الظن أيضاً ، إلا أنها إراءة ناقصة بمعنى وجود احتمال الخلاف ، بخلاف القطع حيث لا وجود لاحتمال الخلاف معه ، فالذي يراه القاطع هو رؤية عقلية للواقع كما يرى البصير الواقع بالرؤية الحسية ، فهي إراءة ورؤية ، أما المطابقة للواقع فهي أمر آخر خارج عن ذات الرؤية وحقيقتها .
الأمر الثاني : لا يخفى أن مورد البحث هو الطريقة والكاشفية التكوينية للقطع ، لا الكشف الجعلي الاعتباري ، فالطريقة قد تكون اعتبارية كما في خبر الثقة حيث يُجعل له الطريقة والكاشفية عن الواقع ، وقد تكون ذاتية تكوينية ، وهي التي في القطع ، وجعل الطريقة للقطع ممكن إلا أنه لغو ، لكونه كاشفاً وطريقاً إلى الواقع تكويناً .

هذا بالنسبة إلى الطريقة والكاشفية .

حجية القطع ولزوم الحركة على طبقه

وأما حجية القطع ولزوم الحركة على طبقه ، فيجوز للمولى أن يحتج على العبد بالقطع الحاصل له ، وللعبد أن يحتج أمام المولى بذلك ، ويعبر عن ذلك بالمنجزية والمعذرية ، فظهر أن الحجية ولزوم الحركة إنما يطرحان في مورد القطع بأحكام المولى ، بخلاف طريقة القطع ، فلا اختصاص لها بالأحكام .

فهل يرى العقل الحجية للقطع ولزوم الحركة على طبقه إذا تعلق بأحكام المولى الحقيقي ؟

وإنما قيدنا بالمولى الحقيقي ، لعدم دخالة العقل في الامور العرفية الجعلية .

وهل يرجع ذلك إلى استحقاق العقاب على المخالفة ؟

وهل هذا الحكم العقلي تنجيزي أو تعليلي، بأن يصحّ نفيه في بعض الموارد أو الأحوال ؟

لقد تقدّم أن الطريقيّة والكاشفيّة عين القطع ، أمّا الحجّيّة ، فهي خارجة عن ذاته وحقيقته، لكنه

يستلزم الحجّيّة ، فإذا انكشف الواقع استلزم استحقاق العقاب على المخالفة عند العقل .

قالوا: بأنّ العقل يحكم بالحجّيّة والمنجزيّة ، بأن يحكم بأنّ القطع يصحّ العقوبة على مخالفته .

وخالف المحقق الإصفهاني ، وأنكر أن يكون العقل حاكماً ، لأن الحكم من شؤون المولى ، قال : بل العقل

مدرك فقط . ووافقه المتأخرون عنه ، ولو قيل بأنّ العقل يدرك الحكم ، لم يصحّ كذلك ، لأنه لغو ، إذ العقل يرى

أنّ القطع منشأ لاستحقاق العقاب ، فجعل الحكم من قبل الشارع بلزوم الحركة على وفق القطع لغو ، ولزوم

الحركة ليس إلاّ الحجّيّة .

هل حجّيّة القطع من الأحكام العقلية أو المجعولات العقلانية ؟

وقد وقع البحث في أنّ حجّيّة القطع من المجعولات العقلانية ، أي من أحكام العقل العملي ، أو من

الأحكام العقلية النظرية غير القابلة للسلب عن القطع ؟

ذهب المحقق الإصفهاني - تبعاً للفلاسفة - إلى أنّ قضية الحسن والقيح من القضايا المشهورة ، أي القضايا

التي لا يقام البرهان عليها ، فهي اعتبارات عقلانية من أجل حفظ النظام ، وحجّيّة القطع من هذا القبيل ، فقد

تطابقت عليها آراء العقلاء .

لكنّ المشكلة هي : أن حجّيّة القطع - أي صحّة العقاب على مخالفة المولى الحقيقي - موجودة ، سواء

كانت المخالفة مستلزماً لاختلال النظام أو لا ، بل حتى لو لم يكن نظام في العالم ، لا يجوز مخالفة أحكام المولى

الحقيقي ، وهي موجبة لاستحقاق العقاب .

وإذا لم يكن في حجّيّة القطع ملاك القضايا المشهورة ، فهل هي حكم عقلي

أو أنها من لوازمه العقلية ؟ الصحيح هو الثاني ، لما تقدم من أن العقل مدرك وليس بحاكم .

وعلى الجملة ، فإن الحجّيّة هي المنجزية ، ووجوب الحركة على طبق القطع واستحقاق العقاب على

المخالفة ، من لوازم القطع بحكم المولى الحقيقي ، وهذا اللزوم عقلي لا اعتباري ، وعليه ، فجعل الحجّيّة للقطع

جعلاً للوازم الشيء للشيء ، وهو غير معقول ، نعم ، تجعل اللوازم بجعل الشيء بالجمع البسيط ، فكما لا يمكن

أن يجعل الجسم متشكلاً أو متحيّزاً ، لا يمكن أن يجعل القطع حجّةً ، بل متى تحقق القطع كان لازمه الحجّيّة .

الردع عن أتباع القطع يستلزم التناقض

وهل يمكن الردع عن القطع ؟

إنه لما يقطع بحكم شرعي كوجوب الصلاة ، فقد تعلّق القطع بوجوبها وحكم العقل بحجّة القطع ولزوم الحركة على طبقه ، فكان الحكم الشرعي متقدماً في الرتبة على القطع ، والحكم العقلي متأخراً عن الحكم الشرعي المتعلّق به القطع ، فتقدم الحكم الشرعي على الحكم العقلي بمرتبتين .

فقال الشيخ :

فإذا قطع بكون مائع بولاً من أي سبب كان ، فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه ، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى ، أعني قوله : هذا بول ، وكلّ بول يجب الاجتناب عنه ، فهذا يجب الاجتناب عنه ، فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له^(١) .

وفي الكفاية :

وبذلك انقده امتناع المنع عن تأثيره أيضاً ، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقةً في صورة الإصابة^(٢) .

وتوضيح ذلك : إنه عندما قطع بحرمة الخمر ، فقد يكون القطع موافقاً للواقع ، وقد يكون مخالفاً له ، فإن قال الشارع لا يجب الاجتناب عنه ، وكان القطع موافقاً للواقع ، لزم اجتماع الضدين في الواقع وفي اعتقاد القاطع ، وإن كان مخالفاً للواقع ، لزم اجتماعهما في اعتقاد القاطع ، دون الواقع لفرض عدم الحرمة . والمراد من التضاد هنا هو المعنى الاصولي لا الفلسفي ، أي ما ينافي الشيء ، الأعم من التضاد والتناقض .

نظريّة المحقق العراقي

وللمحقق العراقي هنا كلام نتعرّض له بتوضيح منّا وله مقدّمتان :

الاولى : إن الأحكام العقلية المرتبطة بالأعمال على قسمين :

الحكم العقلي التنجيزي ، كحكمه بقبح معصية المولى ، والمقصود من تنجيزيته عدم قبوله لأيّ تصرّف من الشارع .

والحكم العقلي التعليقي ، وهذا ما يقبل التصرّف منه ، كما في صورة انسداد باب العلم ، حيث أن لنا علماً إجمالياً بأحكام المولى لكنّ باب العلم بها منسّد علينا ، فالعقل يحكم بمتابعة الظنّ من باب ترجيح الراجح على المرجوح وهو الوهم ، فهو يحكم في هذا الظرف بالامتثال الظنيّ إلاّ أن حكمه بذلك معلّق على عدم الردع من الشارع ، فيجب علينا اتّباعه كما في ردعه عن الظن القياسي وإن قلنا بالحكومة .

وفي العلم الإجمالي مسلكان :

(١) فرائد الاصول ١ / ٣١ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٥٨ .

ف قيل : بأنه موضوع لحكم العقل بالتنجيز واستحقاق العقاب فلا يقبل التصرف من الشارع .

وقيل : بأن الحكم العقلي في مورد العلم الإجمالي معلق على عدم التصرف من الشارع بالترخيص في

الارتكاب بجعل الأصل في أطراف الشبهة .

الثانية : إن أساس امتناع اجتماع الضدين في الأحكام وعدم امكان جعل الحكمين المتضادين ، هو امتناع

اجتماع النقيضين ، لأن كلاً من الضدين ملازم لعدم الضد الآخر ، فلو اجتمع الضدان حصل اجتماع الضد مع

عدمه ، فكان أساس الاستحالة هو التناقض .

هذا ، ويعتبر في التناقض وحدة المرتبة وإلا فلا استحالة للاجتماع . مثلاً : العلم بالشيء متأخر عن

الشيء ، وكذا الظن ، ومنشأ هذا التأخر هو تفرع الكاشف على المنكشف ، فذات الكشف متعلقة بالمنكشف

ولا عكس ، فكان العلم بالشيء متأخراً عن الشيء برهاناً .

وإذا عرفت ذلك نقول : إنه بعد ثبوت الكاشفية والطريقية الذاتية للقطع وسببته لحكم العقل

التنجيزي بلزوم المتابعة وحسن الطاعة ولتحقق الحركة نحو المقصود في ظرف تعلق الغرض الفعلي بتحصيله ،

يكون من المستحيل قابلية مثله لتعلق الردع به ، لأن الردع عنه إما أن يرجع إلى سلب طريقيته تكويناً ، وإما أن

يرجع إلى المنع عن متابعته والعمل على وفقه تشريعاً .

والأول واضح الإستحالة ، لبداية امتناع سلب ما هو ذاتي الشيء عن الشيء أو إثباته له ، بل ولا يظن

توهمه من أحد .

وأما الثاني ، فعدم إمكانه أيضاً بالمرحلة الأخيرة واضح ، لما عرفت من أن في ظرف انكشاف الواقع وتعلق

الغرض الفعلي بتحصيل المقصود ، تكون الحركة على وفق المقصود قهرية ، بحيث لا يمكن الردع عنها إلا بسلب

جهة كشفه . وأما بالنسبة إلى المرحلة الاولى - أعني حكم العقل بحسن صرف الإرادة بنحو الطاعة - فعدم

إمكانه إنما هو من جهة منافاته لحكم العقل التنجيزي بوجوب المتابعة وحسن الطاعة ، لأن مرجع رده حينئذ

إلى ترخيصه في معصيته وهو - كما ترى - مما يأبى عنه الوجدان ولا يكاد يصدق بعد تصديقه بالخلاف ، لكونه

من التناقض في نظر القاطع وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع .

وعليه ، فلا مجال للمنع عن صحة الردع مما أفيد من برهان المناقضة ، لأن المقصود من برهان المناقضة :

إن كان مناقضة ترخيصه مع الحكم الشرعي المحفوظ في الرتبة السابقة على القطع .

ففيه : إنه لا مناقضة ولا تضاد بينهما ، بعد كون مرجع رده إلى الترخيص في الرتبة اللاحقة عن القطع ،

كيف ؟ وإنه بذلك تختلف الرتبة بين الحكمين ، فترتفع المناقضة والتضاد من البين .

وإن كان المقصود مناقضته مع الحكم العقلي في الرتبة المتأخرة عن القطع .

ففيه : إنه مبني على ثبوت تنجيزية حكم العقل بوجوب المتابعة ، لأنه من مبادي المناقضة المزبورة ، وإلا فعلى فرض تعليقيته لا يكاد يبقى مع الردع عنه

حكم للعقل بوجوب المتابعة ، كي ينتهي الأمر بينهما إلى مقام المضادة والمناقضة .

فالعمدة في المنع عن إمكان مجيء الردع هو: إثبات تنجيزية حكم العقل ، ويكفي في إثباته ما ذكرناه من الوجدان وإبائه بحسب الإرتكاز عن إمكان مجيء ردع عن العمل بقطعه ، لكونه ترخيصاً من الشارع في المعصية وترك الطاعة .^(١)

نقد تلك النظرية

وقد أورد عليه الاستاذ في الدورتين بلزوم التناقض على مسلك المحقق العراقي أيضاً . وتوضيح ذلك هو : إنه رحمه الله يرى أن حقيقة الحكم عبارة عن الإرادة أو الكراهة المبرزة ، فالإرادة الشديدة المبرزة منشأ لانتزاع الوجوب ، والكراهة الشديدة المبرزة منشأ لانتزاع الحرمة ، أما الإرادة أو الكراهة الضعيفة ، فمنشأ للاستحباب والكراهة الشرعية . هذا أولاً .

وثانياً : إنه يرى أن متعلق الإرادة - وكذا الكراهة - هي الصورة المرئية خارجاً ، لا الوجود الخارجي ، لأن الإرادة أمر نفسي ، وتعلقه بالخارج غير ممكن - وقد برهن المحقق الإصفهاني على ذلك بأنه يستلزم إما خارجية الذهن أو ذهنية الخارج ، وكلاهما محال - فالمتعلق هو الخارج ، لعدم تعلق الشوق وعدمه بالوجود الذهني ، لكن لا الوجود الخارجي بل الصورة المرئية خارجاً .

وبناءً على ما ذهب إليه في حقيقة الحكم ومتعلقه : يرد عليه لزوم اجتماع النقيضين فيما ذكره في المقام ، لأن تعلق الوجوب بالصورة المرئية خارجاً لدى القاطع ، هو إرادة وجوده ، فإذا تعلق بها الترخيص كان غير مراد ، وكون الشيء مراداً وغير مراد اجتماعاً للنقيضين .

هذا ، ولا يتوهم اختلاف المرتبة حتى يندفع الإشكال .

لأن متعلق الإرادة أو الكراهة هو الوجود لا المرتبة ، فصحيح أن الإرادة والمراد مختلفان في المرتبة ، لتقدم المراد على الإرادة طبعاً ، لكنهما موجودان بوجود واحد ، كما هو الحال بين الواحد والاثنين ، إذ الاثنان متأخر رتبةً عن الواحد طبعاً ، لكنهما موجودان بوجود واحد .

وهذا هو الإشكال على المحقق العراقي هنا بناءً على مسلكه .

(١) نهاية الأفكار في ١ ج ٣ ص ٧ - ٨ .

وأما على مسلك القائلين باعتباريّة الحكم - على اختلاف فيما بينهم في حقيقته - إذ قال بعضهم بأنه الطلب الإنشائي ، وبعضهم بأنه عبارة عن البعث أو الزجر الاعتباري ، وبعضهم أنه الثبوت على الذمّة اعتباراً واعتبار الحرمان ... - فالتناقض لازم بلا إشكال ، وذلك : لأن كلّ حكم يصدر من الحاكم فهو فعل اختياري له ، ولا يعقل أن يكون مهملاً ، لأن المفروض أنه - لكونه حكيماً - يلحظ موضوع الحكم وانقساماته ، فإن كان غرضه متعلّقاً بالمقسم خرج الحكم مطلقاً ، وإن كان متعلّقاً بالقسم خرج مقيّداً ، ولا يعقل أن يكون الغرض مهملاً ، والحكم معلول للغرض ، فلا إهمال فيه كذلك .

وعلى هذا ، فإذا حكم الشارع بوجوب الصّلاة ، فتارة : يتعلّق القطع بالوجوب ، واخرى : لا ، فإن كان الغرض قائماً بالمقسم أطلق الوجوب وإلا قيّده بوجود القطع أو عدمه ، لكنّ التقييد هناك محال ، إذ لا يعقل تقييد وجوبها بعدم القطع به ، لأنّ الغرض من الصّلاة - وهو النهي عن الفحشاء والمنكر مثلاً - أعمّ . هذا أولاً . وثانياً : فإنّ التقييد بعدم القطع بالوجوب لغو لعدم الأثر

فظهر أن التقييد محالّ كما أنّ الإهمال محال ، للإطلاق واجب ... أي : الصّلاة واجبة سواء قطع بوجوبها أولاً ، فلو اعتبر عدم وجوبها في مرتبة القطع بوجوبها ، لزم اجتماع النقيضين - أي الوجوب وعدمه - في المتعلّق الواحد .

فالحق ، لزوم التناقض على جميع المسالك .

هذا ، ولا يخفى أنّ هذا التناقض يلزم في الحكم الشرعي - كما تقدّم - وفي الحكم العقلي أيضاً ، لأن كلّ حكم شرعي فهو بمجرّد وصوله موضوع لحكم العقل بلزوم الطاعة والامتثال .

نظريّة المحقّق الإصفهاني

وقال المحقّق الإصفهاني رحمه الله :

بل التحقيق أن حديث التضادّ والتماثل أجنبي عمّا نحن فيه ، لما فصلناه في مسألة اجتماع الأمر والنهي : أن الحكم - سواء كان بمعنى الإرادة والكراهة أو البعث والزجر الاعتباريين - ليس فيه تضادّ وتماثل ، فإنهما من صفات الأحوال الخارجية للموجودات الخارجية . فراجع .

بل المانع من اجتماع البعثين ، إمّا صدور الكثير عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلّان عن داع واحد ، أو صدور الواحد عن الكثير لو انبعثا عن داعيين ، فإن الفعل الواحد عند انقياد المكلف لمولاه لو صدر عن بعثين مستقلّين ، لزم صدور الواحد عن الكثير ، كما أنّ صدور مقتضى البعث والزجر لازمه اجتماع المتناقضين ، فيلغو البعث بداعي إيجاد الفعل والزجر بداعي تركه^(١) .

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٠ .

وقد اشتمل كلامه على نفي وإثبات .

أما ما أفاده في جهة النفي ، فتوضيحه هو : إن المثلين عبارة عن الوجودين من الماهية الواحدة ، والصدان عبارة عن الأمرين الوجوديين المتعاقبين على الموضوع الواحد ، الداخلين تحت جنس قريب وبينهما نهاية الخلاف . وعلى هذا ، فالتماثل والمثلية وكذا التضاد والصدية من أحوال الموجودات الخارجية ، والحكم إما هو الإرادة أو الكراهة التشريعية ، أو البعث والزجر الاعتباريان - على الخلاف - من الاعتباريات ، وأحكام الموجودات الخارجية لا تجري في الامور الاعتبارية ، فلا معنى لأن يقال : حكمان متماثلان أو متضادان ، ولا يلزم اجتماع المثلين أو الضدين .

وأما ما أفاده في جهة الإثبات ، فتوضيحه : إن المانع من تصرف الشارع هو صدور الكثير من الواحد وبالعكس ، أو لزوم اجتماع المتناقضين في مقام الامتثال ، فالقطع بوجوب شيء بعث ، فإذا جاء بعث آخر نحوه ، كان البعثان حاصلين من داع واحد لكون المصلحة واحدة ، وصدور الكثير من الواحد محال . أما في مقام امتثال التكليف ، فالحاصل انبعث واحد عن البعثين ، وصدور الواحد من الكثير محال كذلك . وإن كان الحكم غير مماثل ، يلزم اجتماع المتناقضين في مقام الامتثال .

إذن ، لا يمكن التصرف لا بالمماثل ولا بالمخالف ، للزوم ما ذكر من

المحذور ، وهذا هو المانع لا ما ذكره الشيخ وصاحب الكفاية والعراقي رحمهم الله .

أقول :

إن ما ذكره في جهة النفي مبني على الإصطلاح الفلسفي في التضاد والتماثل ، لكن التضاد عند الاصوليين عبارة عن عدم اجتماع الأمرين ، سواء اطلق عليه التضاد فلسفياً أو لا ، ثم إن الاعتبار في مورد القطع ناشئ عن المصالح والمفاسد ، وهو أيضاً منشأ للانبعث والإنزجار ، وهكذا اعتبار يجري فيه برهان التضاد والتماثل ، فليس المحذور لزوم صدور الكثير من الواحد ، بل هو استحالة اجتماع الوجوبين مثلاً والوجوب والحرمة ، في متعلق واحد ، لكونهما ناشئين من الملاك وهما منشأ للانبعث كما تقدم . نعم ، هذه الاستحالة هي بالعرض .

وجوب الحركة عملاً طبق القطع

بعد أن ثبت كاشفية القطع ، وحجته ، ولابدية العمل على طبقه عقلاً ، يجب الحركة عملاً على طبقه ، فإذا قطع بوجوب الصلاة - مثلاً - حكم العقل باستحقاق العقاب على المعصية والمخالفة بتركها ، فحينئذ ، يحكم بلزوم الحركة عملاً على طبق القطع بالإتيان بالصلاة .

لكنّ المقطوع به إذا كان من الأمور النفسانيّة الملائمة للغرائز ، يكون العمل به غريزيّاً طبعياً ، كما في الحيوانات ، أمّا إذا كان من الامور العقلائيّة ، فالعمل به من الأحكام العقلية ، وهذا هو الفرق بين الإنسان والحيوان .

وقد ذهب السيد الحكيم في مباحث الاجتهاد والتقليد^(١) إلى أنّ وجوب العمل بالتكاليف الشرعية حكم عقلي من باب وجوب شكر النعم ، ثم أضاف : بل فطري ، من جهة أنه إذا أدرك النعمة ، وأنها من منعم ، وأنه يجب شكر النعم ، يتحرك نحو الطاعة بفطرته . وقد نوقش في هذا الاستدلال في ذلك الموضوع^(٢) .

تنبيهان

بقي التنبيه على أمرين :

الأول :

قد أنكر المحقق الإيرواني أن يكون وجوب العمل على طبق القطع بالحكم الشرعي من المدركات العقلية ، وإنما يدرك العقل حسن الطاعة وقبح المعصية ، فإذا أدرك ذلك تحرك عملاً على الطاعة واستخدم قواه في سبيل تحقّقها ، فالحركة الخارجية أثر لدركه حسن الطاعة وقبح المعصية ، ولو قلنا بأن له دركاً آخر - علاوة على درك حسن الطاعة - هو عبارة عن وجوب العمل خارجاً على طبق القطع ، لزم التسلسل ، لأنّ وجوب العمل على طبق القطع حكم ، فيقال : هل هو حكم مشكوك فيه أو مظنون أو مقطوع به ؟ المفروض كونه مقطوعاً به ، فيتولّد حكم عقلي بوجوب العمل على طبق هذا الحكم المقطوع به ، وهل هذا الوجوب مشكوك فيه أو مظنون أو مقطوع به ؟ وهكذا .

والحاصل : إنه ليس إلّا درك العقل حسن الطاعة وقبح المعصية ، أمّا وجوب العمل على طبق المقطوع به فلا^(٣) .

ولهذا الرأي أثر في المباحث ، فقد تقرّر - مثلاً - أنّ الأمر بالطاعة في قوله تعالى (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)^(٤) وأمثاله إرشاد إلى حكم العقل بوجوب إطاعة المولى ، فالعلماء يقولون بوجود

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ / ٦ .

(٢) وتعرضنا لذلك في الجزء الأول من كتابنا (إرشاد الطالبين إلى منهاج الصالحين) المائل للطبع إن شاء الله .

(٣) حاشية الكفاية ٢ / ٤١٠ .

(٤) سورة النساء : ٥٩ .

الحكم العقلي بوجوب الطاعة ، أمّا بناءً على نظرية هذا المحقق ، فلا حكم للعقل إلاّ بحُسن الطاعة ، فتكون الآية إرشاداً إلى هذا المعنى فقط ، فلا تدلّ هيئته إفعال على الأمر .

فنقول :

قد ذكر جماعة من الأعلام أن لا مدرك من العقل إلاّ حسن الطاعة وقبح المعصية ، ومجرد ذلك لا يكفي لحمل الإنسان على الحركة خارجاً ، لأنّ العمل الحسن في العالم كثير ، ومجرد درك حسن العمل لا يكفي للحكم بوجوبه على طبق المدرك ، إلاّ إذا وصل إلى حدّ المنجزية - أي استحقاق العقاب على المخالفة - ففي هذه الحالة يوجد الحكم العقلي بلزوم الحركة ، فتلخّص : أن الصحيح تفرّع الحركة الخارجية على احتمال استحقاق العقاب والمؤاخذة على المخالفة ، ومن هنا جاء الحكم العقلي الإنرتكازي بوجوب دفع الضرر المحتمل .

وأما ما ذكره من استلزام القول بوجود الحكم العقلي بوجوب الطاعة للتسلسل ، ففيه :

إنه إن كان موضوع استحقاق العقاب مطلق الحكم - أي سواء كان الحكم العقلي أو الشرعي بعد قيام القطع - تمّ كلامه ، لأنّ وجوب العمل بالقطع حكمٌ

عقلي تعلّق به القطع ، فهو موضوع للزوم الحركة قطعاً بحكم العقل ، فيلزم التسلسل ، لكنّ الصحيح أنّ الموضوع له هو حكم المولى الحقيقي ، والعقل يدرك استحقاق العقاب على مخالفته ولا حكم للعقل بذلك ، فلا يلزم التسلسل ، لأنّ موضوع وجوب العمل هو حكم المولى وكلّ حكم من بعده بذلك فهو من العقل ، والمفروض أنه ليس بحكم بل هو درك بلزوم استحقاق العقاب على مخالفة حكم المولى المقطوع به .

الأمر الثاني :

قد عرفت أن «الحجة» في اصطلاح الاصولي يختلف عنه في الاصطلاح المنطقي ، وقد أفاد الشيخ رحمه الله أنه لا يطلق «الحجة» على «القطع» بالإصطلاح المنطقي ، لعدم وقوعه بهذا المعنى وسطاً في القياس ، فليس لمن قطع بوجوب الصلّة إلاّ أن يقول : الصلّة واجبة ، وأمّا أن يقول : الصلّة مقطوع بوجوبها ، وكلّ ما قطع بوجوبه فهو واجب ، فالصلّة واجبة ، فلا ، بخلاف باب الأمارات ، فإنّ «الحجة» بالإصطلاح المنطقي يقع وسطاً فيها ، فيقال مثلاً : هذا ما قام خبر الثقة على وجوبه ، وكلّ ما قامت الحجة على وجوبه فهو واجب ، فهذا واجب .

التجري

ويقع البحث في :

موضوع التجري

وأحكام التجري

التجزي موضوعاً

إن القطع تارة : طريقي ، واخرى : موضوعي ، وهو إما جزء الموضوع وإما تمام الموضوع .
وأما القطع الطريقي، فالبحث جار فيه بلا كلام . وأما إن كان جزء الموضوع فكذلك ، لأنه لما كان جزءاً والجزء الآخر هو الواقع ، فقد يصادف الواقع وقد يتخلف عنه ، ومورد التخلف هو موضوع التجزي .
وأما القطع الموضوعي ، إذا كان تمام الموضوع للحكم ، فليس بمورد لمبحث التجزي - وكذا الظن المأخوذ موضوعاً تاماً للحكم - لعدم التخلف عن الواقع ، فإذا تحقق القطع لدى المكلف وخالفه فقد عصى ، ولذا يفتى في السفر المظنون فيه الخطر بكونه سفر معصية ويجب فيه التمام ، ولا موضوع هناك للتجزي ، لفرض كون هذا الظن تمام الموضوع لوجوب إتمام الصلاة ، فمع وجود الظن بالضرر أو الخطر يكون السفر معصيةً ، ولا تجري أصلاً .

وعليه ، فمتى كان القطع أو الظن أو الاحتمال تمام الموضوع للحكم ، فإن المخالفة هناك معصية ، ولا مجال لبحت التجزي فيه .

فموضوع مبحث التجزي هو كون القطع أو الظن طريقاً إلى الواقع أو جزءاً للموضوع .
وبما ذكرنا يظهر عدم اختصاص البحث بالقطع ، وأنه جار في مطلق الحجّة القائمة على الواقع ، سواء كانت حجةً ذاتيةً كالقطع أو جعليةً كالأمارات ، فلو قام خبر الثقة على حكم وخالفه المكلف ثم ظهر عدم مطابقة الخبر للواقع ، فقد تجرأ على المولى .

توهمٌ ودفع

وذكر الميرزا أنه قد توهم بعضهم أن النزاع في المقام إنما يجري في خصوص مخالفة القطع بالواقع المفروض عدم إصابته ، وأما مخالفة الطرق الشرعية ، فلا يجري فيها النزاع ؛ لعدم الإشكال والريب في استحقاق العقاب على مخالفتها ، وإن كانت غير مصيبة للواقع .

ومنشؤ هذا التوهّم هو تخيّل أنّ مخالفة الطرق الشرعيّة إنّما هي مخالفة الأحكام الظاهريّة المجعولة من قبل المولى ، فلا محالة يترتب عليها استحقاق العقاب وإن لم يكن هناك أحكام واقعيّة في مواردّها ، وهذا بخلاف القطع ؛ فإنّ مخالفته في صورة عدم المصادفة لا يكون مخالفةً لحكم واقعي ولا ظاهري ، فيقع النزاع في أنّ المخالفة الاعتقاديّة التخيلية هل يترتب عليها ما يترتب على المخالفة الواقعيّة أم لا ؟ وأنت بعدما عرفت أنّ المجعول في موارد الطرق الشرعيّة ليس هي الأحكام البعثيّة أو الزجرية ، وإنّما هو نفس صفة الطريقيّة والكاشفيّة من دون استتباعها لحكم شرعيّ ، تعرف أنّ حال مخالفة الطريق الوجداني حال الطريق

الجعلي بعينها ، من دون فرق بينهما أصلاً ، وعليه ، يكون محلّ النزاع في المقام أعمّ من مخالفة القطع الوجداني والأمارات أو الأصول ، حتى أصالة الإحتياط في موارد العلم الإجمالي أو غيرها . وبالجمله ، مخالفة مطلق المنجز للحكم - على تقدير انكشاف عدم ثبوته في الواقع - يكون محلّ الكلام في المقام^(١) .

وقال السيّد الخوئي :

إن بحث التجري لا يختصّ بالقطع ، بل يعمّ جميع الأمارات المعتمدة والاصول العمليّة ، بل يعمّ كلّ منجز للتكليف ولو كان مجرد احتمال ، كما في موارد العلم الإجمالي بالتكليف فإن الإقتحام في بعض الأطراف داخل في التجريّ ، وإن لم يكن فيه إلاّ احتمال المخالفة للتكليف ، وكذا الحال في الشبهات البدوية قبل الفحص .

والجامع بين الجميع هو مخالفة الحجّة ، أي ما يحتج به المولى على العبد ، فلو ثبت كون مائع خمراً بالبيّنة أو الاستصحاب ، وشربه ، ولم يكن في الواقع خمراً ، كان متجرّياً . ولو احتمل كون شيء حراماً وارتكبه قبل الفحص ، وانكشف عدم كونه حراماً ، كان متجرّياً ، وهكذا . فذكر القطع ليس لاختصاص التجري به ، بل إنّما هو لكونه أظهر الحجج وأوضح المنجزات .

وربما يتوهم عدم جريان التجريّ في موارد الأمارات والاصول العمليّة الشرعيّة ، والجامع هو الحكم الظاهري ، بدعوى أنّ الأحكام الظاهريّة مجعولة في

ظرف الجهل بالواقع ، فبكشف الخلاف ينتهي أمدها وتنتفي بانتفاء موضوعها ، لأنّه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول ، فيكون بمنزلة انقلاب الخمر خلاً ، فكما أنّه إذا انقلبت الخمر خلاً تنتفي الحرمة من حين

(١) أجدد التقريرات ٣ / ٤٢ .

الانقلاب بانتفاء موضوعها، لا أنه بعد الانقلاب يستكشف أنه لم يكن حراماً من الأول ، كذلك الحال في الأحكام الظاهرية ، حيث أن موضوعها الجهل بالواقع ، فبكشف الواقع تنتفي بانتفاء موضوعها ، فلا يتصور كشف الخلاف في نفس الحكم الظاهري ، فتكون مخالفته العصيان دائماً لا التجري .

وهذا التوهم فاسد من أساسه ، إذ هو مبني على القول بالسببية ، وأن المجعول في مورد الطرق والأمارات هي الأحكام ، وهو فاسد ، لاستلزامه التصويب الباطل . والصحيح أن المجعول في باب الطرق والأمارات هو الحجية والطريقة فقط ، على ما سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى^(١) .

وكذا جاء في كلام السيد الصدر ، قال :

موضوع هذا البحث أن أي تكليف يتنجز على المكلف ، سواء كان بمنجز عقلي كما في موارد القطع والاحتمال المنجز ، أو شرعي ، كما في الأمارات والاصول المنجزة ... وقد يتوهم عدم شمول هذا البحث موارد الحكم الظاهري ... ولكن هذا التوهم باطل ...^(٢) .

نظر الشيخ الاستاذ

وبالجملة ، فهم يتعرضون للتوهم المذكور ويردّون عليه ، لكنهم يصرون بشمول البحث للاصول العملية أيضاً ، وقد تنظر في ذلك شيخنا دام بقاءه في الدورة للأحقة ، فقال ما حاصله : إن الأصل منه عقلي ، كالإحتياط والبراءة العقلية ، ومنه شرعي ، كالطهارة الظاهرية المجعولة في الشبهات الحكمية والموضوعية ، والحلية المجعولة بـ «كل شيء لك حلال» ، وكذا في موارد الاحتياط الشرعي ، بناءً على دلالة نصوص الاحتياط على الحكم المولوي الشرعي ، فمقتضى القاعدة في مثل هذه الموارد ، بناءً على أن المجعول فيها هو الحكم الشرعي - وإن كان ظاهرياً - المولوي المستتبع لاستحقاق العقاب ، هو عدم جريان بحث التجري .

وملخص الكلام : أنه في كل مورد لا يوجد جعل شرعي ، بل المجعول هو الطريقة أو المنجزة والمعذرية ، فالبحث جار فيه ، وكل مورد فيه مجعول شرعي - ولو ظاهري - فالمنخلة معصية ، ولا مجال لبحث التجري فيه .

(١) مصباح الاصول: ١٨ - ١٩ .

(٢) بحوث في علم الاصول ٤ / ٣٥ .

أحكام التجري

قال في الكفاية :

قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة ، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته ، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته ، أو لا يوجب شيئاً ؟

الحق : أنه يوجب ، لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجريه ...^(١) .

أقول :

هل الحكم المترتب على التجري هو القبح العقلي ، فيستحقُّ الذم واللوم فقط ، أو استحقاق العقاب عقلاً أيضاً ، أو الحرمة الشرعية بالإضافة إليهما ؟

التجري قبيح عقلاً

أمَّا القبح العقلي ، واستحقاق الذمِّ واللوم ، فلا ينبغي الريب في ثبوته ، فقد ذكرنا في مباحث المعرفة الدينية وبيان مقامات أئمة الهدى عليهم السلام ، بالاستفادة مما ورد عنهم بعد الكتاب المجيد : أن المدار في القرب والبعد من الله عزوجل هو الانقياد والطاعة والتمرد والمعصية له ، فقد ورد عنهم عليهم السلام أنه إنما بلغ أمير المؤمنين عليه السلام المقام الذي لا يتقدم عليه فيه أحد من الأولين والآخرين - سوى رسول الله - إلا بطاعته لله ورسوله ، فهذا ما دلَّت عليه الأدلة النقلية^(٢) .

ولا شك أن العقل يدرك حسن الانقياد للمولى الحقيقي وقبح المخالفة لأوامره ونواهيه ، لكونها خروجاً عن رسم العبودية وهتكاً لحرمة ، ومن هنا يحكم بقبح الفعل المتجري به وأن فاعله يستحقُّ الذمَّ واللوم . وليس لأحد أن يقيس التجري على المولى الحقيقي بالتجري على أحد من الناس ، بأن يجعل تعدي حدوده على حد التصرف في مال بتخيّل أنه لزيد ثم تبين كونه مالاً لنفسه ، فكما لا يكون في هذه الصورة ظالماً لزيد ، كذلك لا يكون هاتكاً للمولى إذا شرب المائع بقصد كونه خمراً وتبين كونه ماءً ، فإن هذا قياس مع الفارق ، كما لا يخفى على أهل المعرفة .

وعلى الجملة ، فإنه لا ينبغي الريب في ترتب الذمِّ واللوم ، وإنما الكلام في ترتب الأزيد من ذلك .

(١) كفاية الاصول : ٢٥٩ .

(٢) بحار الأنوار ٢٥ / ٢٨٦ - ٢٨٧ .

هذا ، وقد نسب إلى الشيخ انحصار التجري بهذه المرحلة فقط ، لكن الاستاذ - في الدورة اللاحقة - تنظر في هذه النسبة ، وأفاد بأن الشيخ غير جازم بعدم ترتب غير اللوم والذم .

هل يستحق العقاب ؟

وأما استحقاق العقاب - بالإضافة إلى اللوم - .

ف قيل : بأن التجري يوجب قبح الفعل من حيث الصدور ، واستحقاق العقاب يكون فيما لو كان الفعل قبيحاً من حيث الذات .

وقيل : باستحقاق العقاب من حيث الصدور أيضاً ، فقال صاحب الكفاية باستحقاقه على نفس العزم على الفعل ، وقال جماعة - منهم المحقق العراقي - بأن الفعل الخارجي مورد القبح واستحقاق العقاب .

هل هو حرام شرعاً ؟

وفي ترتب الحرمة الشرعية أيضاً خلاف .

ف قيل : بعدمها بل الحكم بالاستحقاق عقلي .

وقيل : بوجودها ، ف قيل : بأنه حكم شرعي لا يقبل التخلف والتغير بالعناوين ، وقيل : يتغير بها ، وهو رأي صاحب الفصول .

أما الميرزا ، فقد ذكر^(١) أن المسألة ربما تحرر فقهيةً ، وأخرى اصوليةً ، وثالثةً كلاميةً .

أما تحريرها فرعياً ، ف باعتبار أن يقع الكلام في أتصاف المخالفة القطعية - ولو كان القطع غير مصادف للواقع - بالحرمة وعدمه .

وأما تحريرها أصوليةً ، فمن جهة دعوى شمول الأدلة الأولية بإطلاقها لصورة التجري ، ووقوع النتيجة في طريق استنباط الحكم الشرعي ، أو من جهة قانون الملازمة بعد ثبوت الحكم العقلي بالقبح .

وأما تحريرها كلاميةً ، فمن حيث استحقاق العقاب على المخالفة والثواب على الانقياد .

وتبعه سيدنا الاستاذ قدس سره وتكلم على ذلك بالتفصيل^(٢) .

رأي الشيخ في استحقاق العقاب

ذكر الشيخ : أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى مزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه ، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها ، فيقطع بالنتيجة ... لكن الكلام في أن قطعه هذا هل حجة عليه ... فيعاقب على مخالفته ... ؟

(١) أبعاد التقريرات ٣ / ٤٢ .

(٢) منتقى الاصول ٤ / ٣٦ .

الإشكال عليه

وقد وقع الإشكال في موردين من هذا الكلام :

أحدهما في قوله : فيقطع بالنتيجة .

من جهة أن هذا الحكم المقطوع به ، هل هو حكم واقعي أو ظاهري ؟ فإن اريد الواقعي ، فيستحيل القطع به إلا إذا كان الدليل المثبت له قطعياً ، ومن المعلوم أن أكثر الأدلة المثبتة للأحكام ظنية لا قطعية ، وإن أريد الظاهري ، فإنه لا قطع بالحكم الظاهري في غير موارد الاصول الشرعية .

والثاني في قوله : فيعاقب على مخالفته .

من جهة أن موضوع البحث هو أن المخالفة مستتبعة لاستحقاق العقاب أولاً ، وظاهر عبارته العقاب لا استحقاق العقاب .

ثم إنه يرد عليه : وقوع الخلط في كلامه بين الحكم العقلي والحكم الشرعي ، لأن مناط البحث في استحقاق العقاب وعدمه هو حكم العقل ، لكنّه في مقام الاستدلال ينقل الاتفاق من الفقهاء على الأول ، وهو الاستحقاق .

كلام الشهيد الأوّل

هذا ، والأصل في كلام الشيخ هو ما ذكره الشهيد رحمه الله في قواعده حيث قال ما نصّه :

لا تؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذمّاً ما لم يتلبس بها ، وهو ما ثبت في الأخبار العفو عنه ، ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر بخلافها، ففي تأثير هذه النية نظر :

من أنها لما لم تصادف المعصية فيه ، صارت كنية مجردة ، وهو غير مؤاخذ بها .

ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجراته على المعاصي .

وقد ذكر بعض الأصحاب : إنه لو شرب المباح متشبهاً بشارب المسكر ، فعل حراماً .

ولعلّه ليس بمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح إليها .

ويتصوّر محلّ النظر في صور :

منها : لو وجد امرأةً في منزل غيره فظنّها أجنبيةً فأصابها ، فظهرت أنها زوجته أو أمته .

ومنها : لو وطئ زوجته لظنّها حائضاً ، فبانت طاهراً .

ومنها : لو هجم على طعام بيد غيره وأكل منه ، فتبين أنه ملك الآكل .

منها : لو ذبح شاةً يظنّها للغير بقصد العدوان ، فظهرت ملكه .

ومنها : ما إذا قتل نفساً بظنّها معصومة ، فبانت مهدرة .

وقد قال بعض العامة : يحكم بفسق متعاطي ذلك ، لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ، ويعاقب في

الآخرة - ما لم يتب - عقاباً متوسطاً بين عقاب الكبيرة والصغيرة .

وكلاهما تحكّم وتخّرص على الغيب^(١) .

وحاصل كلامه عدم ترتّب الفسق وعدم استحقاق العقاب .

بقية كلام الشيخ والنظر فيه

ثم إنّ الشيخ أورد أدلّة القول بالاستحقاق .

فذكر الإجماع ، ثم قال : ويؤيده بناء العقلاء وحكم العقل بقبح التجري .

قال : وقد يقرّر دلالة العقل على ذلك : بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين ، بأن قطع أحدهما يكون مائع

معين خمراً ، وقطع الآخر يكون مائع آخر خمراً ، فشرابها ، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر ، فإمّا

أن يستحقّ العقاب أو لا يستحقّه أحدهما أو يستحقّه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس

ثم قال : ويمكن الخدشة في الكلّ .

أما الإجماع ، فالمحصّل منه غير حاصل ، والمسألة عقلية ، خصوصاً مع مخالفة غير واحد كما عرفت من

النهاية ، وستعرف من قواعد الشهيد ، والمنقول منه ليس بحجّة في المقام .

أقول :

الإشكال على الإجماع المدّعى من جهة الكبرى أو الصغرى ، له مجال ، لكن قوله « والمسألة عقلية » غير

تام ، لأنّ معقد الإجماع هو « المعصية » ، فقد تقدّم قوله : « كما يظهر من دعوى جماعة الإجماع على أنّ ظانّ

ضيق الوقت إذا أخر الصلّة عصي وإنّ انكشف بقاء الوقت ... » والمعصية وعدمها حكم شرعي لا عقلي

قال :

وأما بناء العقلاء ، فلو سلّم ، فإنّما هو على مذمة الشخص من حيث أنّ هذا الفعل يكشف عن وجود

صفة الشقاوة فيه ، لا على نفس فعله ، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيّده لقتله ،

فإنّ المذمة على المنكشف لا الكاشف .

قال : ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري

أقول :

(١) القواعد والفوائد: ٤٤ - ٤٥ . الفائدة ٢٠ .

لقد نزل الشيخ حكم العقل وبناء العقلاء على اللوم والمذمة ، لخبث الباطن والسريرة ، إلا أنه لا شك عقلاً وعقلاءً في صدق عنوان « الهتك » على هذا الفعل ، وهتك المولى قبيح بلا ريب ، لأنه ظلم كما لا يخفى . وهذا محصل الكلام على مسلك الشيخ الأعظم في مسألة استحقاق المتجرى للعقاب ، وقد ظهر أنه لا يمكن المساعدة عليه .

رأي السيد الاستاذ تبعاً للشيخ

وقد تبع سيدنا الاستاذ قدس سره الشيخ الأعظم ، فقال ما نصه :

الذي يذهب إليه الشيخ هو أنه ليس في مورد التجري سوى سوء السريرة ، وهو غير ملازم للعقاب ، لأن العقاب يترتب على القبح الفعلي لا الفاعلي ، وفي قبالة ذهب صاحب الكفاية إلى ثبوت العقاب والذي نراه أن الحق مع الشيخ ، وأن القبح الفاعلي الموجود في صورة التجري لا يلازم العقاب ، وإنما الذي يلازمه هو القبح الفعلي ، فلا وجه لما ذكره صاحب الكفاية من ثبوت العقاب على فعل النفس ، ويدل على ما ندعيه وجهان :

الأول : إنه لا إشكال في ثبوت العقاب على المعصية الحقيقية بحكم العقلاء ، فلو كان القصد إلى المعصية مستلزماً للعقاب ، لزم أن يحكم العقل في مورد المعصية الحقيقية باستحقاق عقابين لحصول سببين له وهما القصد إلى المعصية ونفس المعصية . وهذا مما لا يقول به أحد .

الثاني : ما ورد في الآيات والروايات من إثبات العقاب على المعصية الحقيقية ومخالفة المولى ، فيلزم ثبوت عقابين في موردها ، بناءً على أن التجري موضوع العقاب ، لتعدد سببه . وبالجملة : ما ذهب إليه صاحب الكفاية مستلزم لدعوى تعدد العقاب في مورد المعصية الحقيقية ، وهو مما لا يلتزم به هو ولا غيره ... فالحق مع الشيخ^(١) .

أقول :

سنتعرض فيما بعد إلى ما قد يورد به على مذهب صاحب الكفاية في المقام بعد توضيحه ، ومن ذلك الإشكال بلزوم تعدد العقاب والتمسك بالنصوص ، فانتظر .

رأي صاحب الكفاية في قبالة الشيخ

وذهب صاحب الكفاية إلى استحقاق العقاب - مضافاً إلى المذمة - لكنّه إنما يستحقه لفعل قلبي وهو « العزم » ، لا للصفة النفسانية وهي خبث السريرة كما قال الشيخ ، ولا من أجل وقوع الفعل خارجاً ، كما عليه المحقق الإصفهاني وغيره

(١) منتقى الاصول ٤ / ٥٧ - ٥٨ .

فيظهر أن لكلامه جهة إثبات وجهة نفي .

أما في جهة الإثبات ، فاستدل بالوجدان قائلاً :

لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجرّيه وهتكه لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان ، وصحة مثوبته ومدحه على قيامه بما هو قضية عبوديته ، من العزم على موافقته والبناء على إطاغته ، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة ، بمجرد سوء سريرته أو حسنهما ، وإن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه

ثم قال : ولا يخفى أنّ في الآيات والروايات شهادةً على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق في

باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة .^(١)

أقول :

فهو يرى أنّ للعقل هنا حكمين .

أحدهما : استحقاق الذم والمدح على خبث السريرة وطهارتها ، فإنه يمدح صاحب السريرة الصافية على

هذه الصفة كما يمدح اللؤلؤ على صفائه ، ويذم صاحب السريرة الخبيثة .

والحكم الثاني : هو استحقاق المؤاخذة والعقاب من المولى على العزم على المعصية ، وكونه في مقام

صدور الفعل المستلزم لهتك المولى ، والعزم فعلٌ قلبي اختياري يستحقُّ عليه العقاب والثواب .

فهذا ما يشهد به الوجدان ، والنصوص الشرعية شاهدة بذلك ، كقوله تعالى : (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ

أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)^(٢) وقوله عليه السلام « نية

الكافر شرٌّ من عمله »^(٣) .

وأما في جهة النفي ، فذكر أربعة وجوه ، وملخص كلامه فيها :

١ - كون الشيء مقطوع الخمرية - مثلاً - لا يوجب تعنونه بعنوان من العناوين المقبحة كالظلم .

٢ - كونه قابلاً للتعنون بالقبح - مثلاً - موقوف على الالتفات إلى العنوان ، والحال أن كون الشيء مقطوع

الخمرية غير ملتفت إليه عند الإرتكاب ، والحكم العقلي متوقف على صدق هذا العنوان .

٣ - إن موضوعات الأحكام العقلية يجب تعلّق القصد بها بالإضافة إلى الالتفات ، وليس هذا المانع قد

قصد شربه بعنوان كونه مقطوع الخمرية .

(١) كفاية الاصول : ٢٥٩ .

(٢) سورة الإسراء : ٣٦ .

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٥٠ ، الباب ٦ من أبواب مقدمات العبادات ، رقم : ٣ .

٤ - إنه يعتبر اختياريّة الفعل ، وفي موارد القطع بالموضوع المخالف للواقع لا تحقق للفعل الاختياري ، فلا موضوع لحكم العقل بالقبح . أي : إنّه لمّا قطع بأنّ هذا خمر - وكان ماءً في الواقع - أقدم على شربه بعنوان الخمرية ، إلاّ أن شرب الخمر لم يصدر منه اختياراً ، لعدم كونه خمرأً ، ولم يشرب الماء عن اختيار ، لأنّه لم يكن من قصده ، فهو لم يحصل منه عمل اختياري مقصود .

إشكالات المحقق الإصفهاني

وقد ناقش المحقق الإصفهاني في ما ذكره في الجهة الأولى^(١) :

أولاً : بأن العزم لا يمكن أن يتعنون بعنوان القبح ، لأن القبح في نظر العقل هو الظلم ، والعزم على الظلم ليس بظلم ، فلا يعقل أن يكون موضوع حكم العقل

بالقبح . وبعبارة أخرى : الظلم يصدر عن عزم وإرادة للظلم ، فالعزم ليس بظلم . وإذ لا قبح فلا استحقاق للعقاب ، لأن العقل يحكم بالاستحقاق إن كان ظلماً ، وهنا عزم على الظلم وهو ليس بظلم ، لأنّ ملاك قبح الظلم هو لزوم المفسدة النوعية واختلال النظام العام ، وهو منتف عن مجرد العزم .

وثانياً : إنّه لا شبهة في أن الهتك أمر اختياري ، ولولا القصد لم يتحقق الهتك ، وعليه ، فلا يمكن أن يكون مجرد القصد هتكاً ، وإلاّ لزم التسلسل ، لأن كونه هتكاً متقوم بالقصد . إلاّ أن يقال بأن قصديّة القصد يتحقّق بنفس القصد ، لكن هذا يستلزم انحصار الاستحقاق بمورد الالتفات إلى قصد الهتك بالقصد ، فمن شرب المائع بعنوان أنه خمر لا يقصد بشربه هتك حرمة المولى ، وإنما يتحقق الهتك إن قصد الهتك ، وبذلك يكون متجرباً . والحال أن صاحب الكفاية يرى أن مجرد القصد والعزم هو الموضوع في جميع الموارد .

مناقشة الاستاذ

وأجاب الاستاذ :

أما عن الأوّل ، فبأنّه إشكال مبنائي ، لأن المحقق الخراساني يذهب إلى ذاتيّة قبح الظلم لا عقلائيته ، والمحقق الإصفهاني يرى أن قبح الظلم من القضايا المشهورة ، لأجل حفظ النظام . هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّمنا أنّ ملاك قبح الظلم هو المفسدة النوعية واختلال النظام كما ذكره ، فلا بدّ أن يكون المراد هو المفسدة الشأنيّة لا الفعلية ، وإلاّ لزم القول بعدم قبح المعصية غير الموجبة لاختلال النظام ، ولا يلتزم بذلك أحد ، ومع الالتزام بالشأنيّة ، فلا ريب في وجودها في العزم .

وأما عن الثاني ، فبأنّه يبتني على القول بتقوم الهتك والتعظيم - مطلقاً - بالقصد ، وليس الأمر كذلك ،

فمن الهتك - وكذا التعظيم - ما يتقوم بالقصد ، ومنه ما لا يتقوم به . وتوضيح ذلك :

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٩ .

إن الهتك والتعظيم من القضايا العقلائية ، وكلّ قضية عقلائية فلا بدّ من الفحص عنها في الوجدان العقلائي ، فنقول : إذا كان العمل يحتمل الوجهين، فلا يتعنون بأحدهما إلا بالقصد ، كالقيام مثلاً ، أمّا ما كان ذا عنوان واحد - كالسجود مثلاً ، إذ لا يكون إلا للتعظيم - فلا يتقوم بالقصد ، بل يعتبر في دلالته عدم قصد المنافي ، وهل الخروج على المولى وهتكه من قبيل الأول أو الثاني ؟

الظاهر أنه من قبيل الثاني لا الأول ، وهو يتحقّق بفعل القلب كما يتحقّق بفعل الجوارح ، فقصد الخروج عن رسم العبودية هتك، ولا يتوقف تحقّقه على قصد آخر، وإنما يتوقف على عدم قصد المنافي كما ذكرنا في السجود .

فما ذهب إليه صاحب الكفاية في كمال المتانة .

إشكال آخر

وقد يورد عليه أيضاً : بأن العزم على الظلم من مقدّمات الظلم ، والمقدّمة خارجة عن ذي المقدّمة دائماً ، فلا ينطبق عليه عنوان الظلم ، فلا قبج له ولا استحقاق للعقاب عليه .

الجواب عنه

ويمكن الجواب عنه :

أمّا نقضاً ، فبحرمة الإعانة أو التعاون - على القولين - على الإثم ، كحرمة الإثم ، مع خروج الإعانة أو التعاون عنه ، فكما يقال هناك بالحرمة يقال هنا ، والجواب الجواب .

وأما حلاً ، فإنّ القصد يضاف تارةً : إلى العنوان وهو الظلم ، فيكون خارجاً عنه قطعاً ، واخرى : يضاف إلى معنوي الظلم - وهو المعصية - فيكون القصد من مصاديق الظلم . والأمر في التجري من القسم الثاني ، إذ العزم على الظلم مصداق لمعنوي الظلم وهو المعصية ، فهو ظلم وقع مقدّمة لظلم آخر .

إشكال المحقق الحائري والجواب عنه

وأورد المحقق الحائري على كلام صاحب الكفاية من أن الفعل المتجرى به لا يكون اختيارياً أصلاً حتى بملاحظة العام الشامل للفرد المقصود وغيره ، بأنّه لعله من سهو القلم ، فقال ما حاصله :^(١)

إنه لما تجرأ - فشرّب المائع بقصد الخمرية فظهر كونه ماءً - تحققت عدّة عناوين ، منها : أن الواقع هو شرب الماء ، ومنها : أن المائع مقطوع الخمرية ، ومنها أنه مقطوع الحرمة ، ومنها : انه قد شرب المائع - وهو عنوان جامع بين الخمر والماء - ومنها أنه قد تجرأ على مولاه . فهذه كلّها عناوين منتزعة من فعله . أمّا عنوان

(١) درر الفوائد (١ - ٢) ٣٣٥ .

شرب الماء فهو غير اختياري كما هو واضح ، وكذا عنوان التجري ، لأنه لو التفت إليه لما قصد ارتكاب الحرام والمفروض أنه قصده . والباقي من العناوين كله اختياري ، فقد قصد شرب المائع المقطوع الخمرية والحرمة . فقول صاحب الكفاية بعدم تحقق الفعل الاختياري في الشبهات المصدقية للتجري ، لأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد ، غير صحيح .

أقول :

وقد تعرّض المحقق الخراساني لهذا الإشكال وأجاب عنه في حاشية الرسائل^(١) ، وأجاب عنه المحقق الإصفهاني^(٢) أيضاً ، وملخص الجواب هو:

أن المفروض قصده شرب الخمر بخصوصية الخمرية ، ومعها كيف يمكن تعلّق القصد بالحصّة المتحقّقة ضمن الماء من المائع ؟ فهو من أوّل الأمر قاصد للحصّة الخمرية من الطبيعة ، فلا يمكن تعلّق القصد بالطبيعة الجامعة بين الخمر والماء وهو المائع .

وأضاف شيخنا - بعد أن ذكره - وجهاً آخر وهو : إنه بعد العلم بامتناع الإهمال في متعلّق القصد والإرادة ، وأنه لا بدّ من تعيّن المقصود والمراد ، فإنّه لا يخلو المتعلّق من احدى حالتين ، إمّا يكون قد تناول المائع لا بشرط عن الخمرية ، فهذا خلاف الفرض ، وإمّا يكون قد تناوله بشرط الخمرية ، فلم تتعلّق الإرادة بالجامع .

إشكال المحقق الإيرواني ونقده

وذكر المحقق الإيرواني ما حاصله^(٣) الفرق بين دواعي الإرادة وقيود المراد ، فخصوصية الخمرية، إن كانت قيداً للمراد تمّ ما ذكره صاحب الكفاية ، إذ لا واقعية للخمرية والمائية غير ملتفت إليها أصلاً ، أما إن كانت الداعي للإرادة ، فالفعل صادر عن اختيار .

ويظهر الجواب عنه مما تقدّم ، لأن خصوصية الخمرية إن لم تكن قيداً للمراد ، فالمراد إمّا مهمل وإمّا مطلق ، أمّا الإهمال فغير معقول ، وأمّا الإطلاق فالمفروض عدمه ، فالتقييد ضروري لا محالة .

إشكال الميرزا

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد : ٣٧ .

(٢) نهاية الدراية ٣ / ٣٤ .

(٣) حاشية الكفاية ٢ / ٤١٧ .

وأشكل الميرزا^(١) على قول الكفاية - بأن القطع بالخمريّة غير ملتفت إليه ، فهو غير اختياري - بالنقض عليه، بأخذ القطع في موضوع الحكم ، فكيف يؤخذ في الموضوع لو لم يكن مورداً للالتفات ؟
وأما حلاً ، فإنه لا ريب في كون المقطوع به ملتفتاً إليه لكنّ بالعرض لا بالذات - لأنّ متعلّق الالتفات ليس الخارج بل الصّورة - لكنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ، فالقطع بالشيء مورد للالتفات ، وإذا كان القطع ملتفتاً إليه ارتكازاً ، فالقول بأنه غير ملتفت إليه باطل .

الجواب عنه

وقد أُجيب عنه: بأنّ عبارة الكفاية هي عدم الالتفات غالباً .
لكنّ هذا لا يكفي جواباً عن النقض بالقطع الموضوعي ، ضرورة وجود الالتفات هناك ، فلو كان الالتفات نادراً يلزم تقييد الحكم بالفرد النادر ، وهذا لغو - كما لو لم يكن مورداً للالتفات أصلاً - ويستلزم القول باختصاص جواز الشهادة - مثلاً - بموارد نادرة فقط ، ولا يلتزم بهذا أحد .
بل التحقيق في الجواب أن يقال : بأنّ الالتفات الإرتكازي يجتمع مع الغفلة والغافل غير مؤاخذ ، فلا استحقاق للعقاب مع الغفلة . وتوضيح ذلك :

إن استحقاق العقاب وعدمه يدوران مدار الالتفات وعدمه ، والقطع بالخمريّة وإن كان مورداً للالتفات ارتكازاً ، إلّا أنه قد يغفل عنه فعلاً ، ومع الغفلة فهو معذور ، بمعنى أنه لا يستحقّ العقاب ، غير أنّ الفرق بين مورد الالتفات الإرتكازي وغيره هو ارتفاع الغفلة فيه بأدنى مناسبة ، بخلاف غيره ، فحال القطع حال النور ، فكما أنا نرى الأشياء بواسطة النور ومع ذلك نغفل عنه لاستغراقنا في الأشياء المستنيرة ، غير أننا نلتفت إليه بمجرد التنبيه إليه ، كذلك القطع ، فإننا نغفل عنه لاستغراقنا في الأشياء المقطوع بها مع كونه في ارتكازنا ، وترتفع الغفلة بأدنى التفات .

فما ذكره الميرزا من الإرتكازية صحيح ، إلّا أنه لا ينافي الغفلة - وإن كانت ترتفع بأدنى التفات - وقد تقدّم أن استحقاق العقاب يدور مدار الالتفات ، ومع الغفلة فلا استحقاق .
وهذا معنى قول صاحب الكفاية « بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه » .

المختار في المسألة

والمختار - تبعاً للاستاد دام بقاءه - هو القول باستحقاق العقاب على العزم ، وفاقاً لصاحب الكفاية ، والاستحقاق على الفعل ، خلافاً له . فههنا دعويان ، الأولى :

الاستحقاق على العزم

(١) أجدد التقريرات ٣ / ٥٠ .

ويستدلُّ له بالعقل والنقل :

أما عقلاً ، فلما تقدّم من أن العزم على المعصية أمر اختياري ، للمكلف القدرة على إيجاده وإعدامه ، وكلّ عمل اختياري يُستحق العقاب أو الثواب عليه ...

ومن الواضح أن العزم على المعصية طغيان على المولى وهتك له ، فالعقل حاكم باستحقاق العقاب عليه ، والعقلاء يرون ذلك بلا كلام ، وإن لم يقع الفعل على ما عزم عليه .

وأما نقلاً ، فالأخبار الواردة في الموضوع كثيرة ، وبعضها معتبر سنداً :

كالخبر عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن جميل ، عن ابن بكير ، عن أحدهما

عليهما السلام قال :

« إنَّ الله تعالى قال لآدم : يا آدم جعلت لك أنَّ من همَّ من ذريّتك سيئة لم تكتب عليه ، فإنَّ عملها

كتبت عليه سيئة . ومن همَّ منهم بحسنة ، فإنَّ لم يعملها كتبت له حسنة ، وإنَّ هو عملها كتبت له عشرًا »^(١) .

وفي رواية اخرى :

« إنّما خُلد أهل النار في النار ، لأنَّ نياتهم كانت في الدنيا أن لو خُلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً .

وإنّما خُلد أهل الجنّة في الجنّة ، لأنَّ نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً .

فبالنّيات خُلد هؤلاء وهؤلاء ... »^(٢) .

هذا كلّه في المقتضي لاستحقاق العقاب ، وهل من مانع ؟

أما عقلاً ، فسيأتي .

وأما نقلاً ، فما في النصوص ، ممّا يدلُّ على عدم الاستحقاق ، ففي الخبر

عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام قال :

« لو كانت النّيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها ، إذًا ، لأخذ كلّ من نوى الزنا بالزنا ، وكلّ من نوى

السّرقه بالسّرقه ، وكلّ من نوى القتل بالقتل ، ولكنَّ الله عدلٌ كريم ليس الجور من شأنه ، ولكنه يثيب على

نّيات الخير أهلها وإضمارهم عليها ، ولا يؤاخذ أهل الفسق حتى يفعلوا »^(٣) .

يفيد هذا الخبر أنّ المؤاخذة على النّيات ينافي العدل ، إذن ، ليس هناك استحقاق حتّى يكون العفو ...

(١) وسائل الشيعة ١ / ٥١ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات ، رقم : ٨ .

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٥٠ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات ، رقم : ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٥٥ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات ، رقم : ٢١ .

لكن قوله عليه السلام : « لكنه يثيب ... » وإن دلّ على التفضّل - إذ لا حقّ لأحد على الله - فيه دلالة على أن للنّيّة أثراً . وكذلك الحال في طرف نيّة أهل الفسق ، فله أثر وهو استحقاق العقاب ، إلا أنهم لا يؤخذون حتى يفعلوا

فكان أثر نيّة الخير استحقاق التفضّل بالثواب من الله ، وأثر نيّة أهل الفسق هو المؤاخذة ، لكنهم يعفون حتى يفعلوا .

فتقع المعارضة في الرواية صدرًا وذيلاً ، فهي حينئذ مجملة لا تصلح لمعارضة الأخبار السابقة . على أن سنده لا يخلو عن كلام ، فهو في قرب الإسناد عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة ... وفي مسعدة كلام للعلامة في الخلاصة ، إذ أورده في القسم الثاني ، وهم من لا يعتمد عليهم ، قال : قال الشيخ رحمه الله : إنه عامي . وقال الكشي : إنه بتري^(١) .

لأنه قد تقرّر في محله أن العمدة هي وثاقة الراوي وإن كان على مذهب باطل .
وذهب الوحيد البهبهاني^(٢) إلى الأخذ بروايته ، لكونها موافقةً لروايات الثقات .
وهذا غاية ما يفيدُه هو الظن بالوثاقة ، وهو لا يغني عن الحق شيئاً .
وذهب السيد الخوئي^(٣) إلى وثاقته ، لكونه من رجال تفسير علي بن إبراهيم وكتاب كامل الزيارات .
على أن هذا الخبر شاذ بالنسبة إلى الأخبار المتقدّمة ، وقد قال عليه السلام : « خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر »^(٤) ، فمقتضى القاعدة هو الأخذ بتلك الأخبار وترك هذا الخبر

وهذا تمام الكلام في الدعوى الاولى .

الدعوى الثانية :

الاستحقاق على الفعل

فنقول :

إنه وإن لم يترتب المفسدة على الفعل خارجاً فلم يكن لما قصده واقعيّة ، والذي وقع لم يكن مقصوداً له ، إلا أنه يتعنون بعنوان التمرد والخروج على المولى والإهانة له ، فيتمّ المقتضي لاستحقاق العقاب ، ويقع الكلام في المانع عنه .

الإشكال بعدم اختيارية الفعل

(١) رجال العلامة الحلي : ٢٦٠ .

(٢) انظر : تنقيح المقال في علم الرجال ٣ / ٢١٢ .

(٣) معجم رجال الحديث ١٩ / ١٥١ .

(٤) مستدرک الوسائل ١٧ / ٣٠٣ .

وأما المانع ، فوجوه :

الأول : إن هذا الفعل لم يصدر عن اختيار ، وكلّ فعل غير اختياري فليس بموضوع لاستحقاق العقاب .
قاله صاحب الكفاية^(١) .

والجواب :

أما نقضاً ، فقد التزم هو استحقاق العقاب على العزم ، وفي العزم على المعصية تجريباً ، قد وقع ما لم يقصد وما قصد لم يقع ، فما هو جوابه في مرحلة العزم يكون جوابنا في مرحلة الفعل .
وأما حلاً ، فقد ذكر هو رحمه الله لاختيارية العزم أنه مسبق بالتصوّر والتصديق ، وكلّ فعل كان كذلك فهو اختياري ، ولا فرق فيه بين العزم والفعل الخارجي . فالإشكال مندفع .

الإشكال بعدم كونه ملتفتاً إليه

الثاني : إن عنوان « مقطوع الخمرية » و « مقطوع الحرمة » غير ملتفت إليه ، وكلّ ما يكون غير ملتفت إليه فهو غير اختياري ، وكلّ فعل غير اختياري فلا يستحق عليه العقاب .

والجواب :

ليس العنوان المستحقّ عليه العقاب هو المقطوع الخمرية أو الحرمة ، بل هو « الهتك » ، وفي التجري هذا العنوان متحقّق وملتفت إليه لدى ارتكاب الفعل وإن لم يكن خمرأً .
وقال السيّد الصدر :

الالتفات المرآتي الآلي إلى القطع كاف في الاختيار ، لأن المقصود من الالتفات ما يقابل الغفلة المطلقة التي لا تنافي السلطنة والاختيار ، لا خصوص الالتفات التفصيلي^(٢) .

الإشكال بلزوم تعدّد العقاب

الثالث : استلزام القول باستحقاق العقاب على الفعل لتعدّد العقاب ، لأنّ المفروض استحقاقه على العزم أيضاً ، وتعدّد العقاب باطل .
أجيب عنه بوجوه :

جواب المحقق العراقي

فقال المحقق العراقي^(٣) :

إنّ العمل الخارجي استمرار لنفس ذاك الطغيان ، فلا تعدّد لموجب العقاب حتى يتعدّد .

(١) كفاية الاصول : ٢٦٠ .

(٢) بحوث في علم الاصول ٤ / ٥١ .

(٣) نهاية الأفكار في ١ ج ٣ ص ٣٦ .

وأيضاً :

فإن ملاك استحقاق الثواب والعقاب أمر ، وملاك وحدة العقوبة وتعددها أمر آخر ، يجعل مناط أصل الاستحقاق عنوان التسليم والطغيان على المولى المتحقق ولو بالإقدام على المقدمة ، لا نفس العصيان وتفويت الغرض الأصلي ، ومناط وحدة العقوبة وتعددها وحدة الغرض الفأنت وتعدده ، ولازم ذلك عدم استحقاقه بتفويت غرض أصلي واحد ، إلا عقوبة واحدة ولو مع مخالفته لواجبات غيرية متعددة . فتدبر .

ففي كلامه جوابان عن الإشكال .

لكن يرد على الأول : إن هنا وجودين من مقولتين ، كل واحد منهما من صقع وعالم مستقل عن الآخر ، ويستحيل استمرار الوجود في نشأتين ، لأن العزم من الكيفيات النفسانية ، والعمل الخارجي كيف خارجي محسوس أو مقولة اخرى ، واتحادهما محال ، فلا استمرار ، وأما أن ينطبق على كليهما عنوان « الطغيان » انتزاعاً منهما ، فذاك أمر آخر ، لأن الملاك في التعدد هو المعنوي .

ومما ذكرنا يظهر الإشكال في الجواب الثاني ، لأن موضوع حكم العقل بالاستحقاق هو الطغيان ، فإذا تعدد تعدد الحكم ، وقد عرفت أن العزم مصداق للطغيان والفعل مصداق آخر . وبالجملة ، فإن موضوع حكم العقل بالاستحقاق هو الطغيان لا الغرض ، وإذا تعدد الموضوع تعدد الحكم كما هو واضح .

جواب صاحب الكفاية

وقال في الكفاية :

لا يذهب عليك إنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هنك واحد ، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم ، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة . كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى ، ولا منشأ لتوهمه إلا بداهة أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة ، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب^(١) .

وقال في تعليقه الفرائد :

إنما يكون تعدد العقوبة أو المثوبة استحقاقاً بتعدد إظهار الطغيان والكفران ، أو الموافقة والطاعة ، ووحدتها بوحده ، وليس في كل واحد من المعصية والتجزي مجرد القصد أو مع العمل أو الإطاعة والانقياد كذلك ، إلا إظهار واحد ، فالإنسان من أول ما صار بصد طاعة أو معصية ، إلى أن فرغ منها أو يرجع بفسخ عزمه مطلقاً ، فلم يظهر الانقياد له تعالى أو التجزي عليه تعالى ، إلا إظهاراً واحداً وإن اختلف ما به الإظهار

(١) كفاية الاصول : ٢٦٢ - ٢٦٣ .

فيهما طولاً وقصراً ، كما هو الشأن أيضاً في أفراد ما أمر به أو نهى عنه إذا اختلفت كذلك ، فلا يكون الطول فيهما بموجب لتعدّد الطويل منها ولو كان بمقدار أفراد كثيرة قصيرة ، فلا يكون شرب القدح من الخمر إذا كان في مجلس واحد بحيث يعدّ شرباً واحداً إلا كشراب جرعة منها .

وبالجملة ، ملاك العقوبة والمثوبة عن استحقاق هو : إظهار المخالفة والشقاق وإظهار الإنقياد له والوفاق ، وهو في كلّ واحد من المعصية والإطاعة والتجري والإنقياد بأحدهما واحد . ولا ينافي ذلك تفاوت مقدار المثوبة والعقوبة في المعاصي والطاعات ، وكذا في أنحاء التجري والانقياد ، فإنه بحسب تفاوت ما قصده في الصغر والعظم^(١) .

أقول :

لا يخفى أنّ هذا البحث عقلي ، وأنه عن استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به وعدم استحقاقه عقلاً ، أمّا نفس العقاب فهو واحد بالضرورة

وما ذكره المحقق الخراساني ففيه نظر ، لأنّ ما نحن فيه يفتقر عمّا ذكره من الطول والقصر ، وهو كلام صحيح ، ففي مثل الخط الواحد ، لا يضرّ بوحده طول وقصره ، لكن فيما نحن فيه عزمٌ على المعصية ثمّ فعلٌ خارجي ، فهو وإن كان صادراً عن العزم إلا أنه غير العزم ، فإنه مقدّمة والفعل ذو المقدّمة . وبعبارة أخرى : ليس الفعل الخارجي استمراراً للعزم ، بخلاف الخطّ الطويل فإنه استمرار للقصر ، فالقياس مع الفارق . هذا أولاً .

وثانياً : إنّ العزم من الامور النفسانيّة ، ولا يعقل الاتّحاد بين النفسانيّات والخارجيّات .

فإن قلت : المناط هو الوحدة العرفيّة .

قلنا : لا اتّحاد عند العرف بين المقدّمة وذوي المقدّمة . هذا أولاً .

وثانياً : إنّ الرجوع إلى الفهم العرفي في أمثال المقام لا وجه له ، إذ البحث - كما ذكرنا - عقلي ، وموضوع

حكم العقل بالقبح واستحقاق العقاب هو الطغيان على المولى ، فإذا تعدّد تعدّد حكمه ، ولا دخل للعرف في ذلك .

هذا كلّ عقلاً .

وأما شرعاً ، فظاهر النصوص - كصحيحة جميل المتقدّمة - هو استحقاق العذاب المتعدّد ، وإلاّ لما كان

للامتنان بالعفو معنّى .

وتلخص :

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد : ٣٩ - ٤٠ .

إن الحق استحقاق العقاب على العزم والفعل معاً ، والعقل لا يرى مانعاً عن ذلك .
نعم ، لا تعدد في السيرة العقلائية ، لكن السر في عدم التعدد هنا شيء آخر ، وهو : إن المناط في استحقاق العقاب في بناء العقلاء هو تفويت غرض المولى ،
فإذا كان الغرض المترتب على المقدمة وذيها واحداً استحق العقاب الواحد ، وإن كانت المقدمة وذيها من مقولتين . فتدبر .

مشكلة اجتماع العصيان والانقياد

بقي الكلام في مشكلة اجتماع الحسن والقبح ، والحب والبغض ، والإطاعة والعصيان ، في بعض موارد التجري ، فلو ارتكب عملاً بعنوان التجري وانكشف كونه محبوباً عند المولى ، فإنه من حيث التجري قبيح ومبغوض ، ومن حيث الواقع حسن ومحبوب ، فكيف الحل ؟

وهذا من وجوه الإشكال على القول باستحقاق العقاب على الفعل المتجري به .

أما بناءً على القول بعدم قبح الفعل المتجري به ، فلا إشكال .

والإشكال في المقام من جهتين :

إحدهما : اجتماع الحسن والقبح في الشيء الواحد .

والآخر : اجتماع المحبوبة والمبغوضة بالنسبة إلى الشيء الواحد .

ولكنه يرتفع من الجهة الاولى ، بأن الحكم العقلي بالحسن والقبح منوط بالإلتفات إلى الموضوع ، وحيث

أن المتجري بالمعصية قاصدٌ للإتيان بالعمل المبغوض ، فهو في تلك الحالة غير ملتفت إلى محبوبية العمل ، فلا

حسن لعمله المأتي به أصلاً ، حتى يلزم الاجتماع .

وهذا الجواب من الشيخ ، ذكره في ذيل كلام الفصول^(١) .

إنما الإشكال في اجتماع الحب والبغض ، المحبوبة والمبغوضة ، كأن

يُقدم على قتل شخص على أنه صديق المولى فينكشف كونه عدواً له .

بيان المحقق العراقي

وقد أتعب المحقق العراقي نفسه في حل الإشكال ، ومحصّل كلامه^(٢) هو :

إنَّ ما يتعلّق به الصفات النفسانية هو الصور الذهنية وليس الخارج . فهذه هي المقدمة الاولى .

والمقدمة الثانية : إن الصور متباينة ، ولا يعقل الاتحاد في الصور الذهنية .

(١) فرائد الاصول ١ / ٤٥ .

(٢) نهاية الأفكار في ١ ج ٣ ص ٣٥ .

والمقدمة الثالثة : هي التضاد بين الحب والبغض ، ومن المعلوم أنه يعتبر في اجتماع الضدين وحدة الموضوع ، ووحدة المرتبة بين الضدين ، فمع تعدد الموضوع أو اختلاف المرتبة لا يلزم الاجتماع .
والمقدمة الرابعة : إن متعلق الحكم هو الصورة قبل الإرادة والمعصية ، فمرتبة الصلاة - وهي متعلق الوجوب - متقدمة على مرتبة إرادة المكلف لها ... ويشهد بذلك تخلل الفاء ، فنقول : كانت الصلاة واجبة على فأردت الإطاعة .

وبعد ، فإن التجري والانقياد عنوانان منتزعان من إرادة المكلف للعمل بعنوان المبعوضة أو المحبوبة للمولى ، فالتجري متأخر عن مبعوضة قتل الصديق وعن محبوبة قتل العدو ، لكن متعلق الحب هو الصورة ، كما أن متعلق البغض هو الصورة ، والصور متباينة لا يعقل الاتحاد فيها ، فلا يلزم اجتماع المحبوبة والمبعوضة ، ولا الحب والبغض .

الإشكال عليه

وأورد عليه الاستاذ بعد التسليم بأن المتعلق هو الصورة ، وأن الصور متباينة ، لكن الصورة فانية في الخارج - حسب تعبير القوم - أو مرئية خارجاً - حسب تعبيره هو - فكان متعلق الحب والبغض ما يراه الإنسان موجوداً في الخارج وإن لم يكن موجوداً فيه حقيقةً ، وحينئذ يعود الإشكال ، لأن هذا الفعل الواحد المرئي خارجاً ، قد أصبح مجمعاً للعنوانين ، لكونه مصداقاً لقتل الصديق ولقتل العدو ، فاجتمعت المحبوبة والمبعوضة فيه ، كما اجتمع الحب والبغض في نفس المولى لهذا الفعل ... فيلزم اجتماع الضدين .

بل يلزم اجتماع النقيضين ، لأن قتل العدو ذو مصلحة ملزمة ، فهو واجب ، والمولى يريد تحققه ، لكن العمل الصادر من المكلف مصداق لهتك المولى ، وهو يريد عدمه ، فاجتمع إرادة الوجود والعدم في الشيء الواحد .

لا يقال : يرتفع الإشكال بتعدد الحيثية ، كما في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز .
للفرق بين المسألتين ، لأن تعدد الحيثية هناك أفاد تعدد الوجود ، فكان وجود الصلاة غير وجود الغضب مثلاً ، أما هنا ، فإن القتل الواحد اجتمع فيه العنوانان ، فهو هو مبغوض ومحبوب ، وهو بنفسه مجمع المحبوبة والمبعوضة .

حل الإشكال

لكن الإشكال ينحل من جهة الفرق بين المولى العرفي والمولى الحقيقي ، وتوضيح ذلك هو :
إن الحب والبغض لدى المولى العرفي ينشآن من الدواعي النفسانية ، فلذا يلزم اجتماعهما لما رأى أن المقتول هو عدوه ، إذ يسره ما وقع وإن كان العبد متجرباً عليه ، وليس الأمر كذلك في المولى الحقيقي ، فإن

الحبّ والبغض تابعان للحسن والقبح الواقعيين ، فإنّ كان الفعل حسناً واقعاً استتبع الحبّ ، وإنّ كان مبغوضاً استتبع البغض ، بناءً على أن الحسن والقبح أمران ذاتيان ، وليسا من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام . هذا من جهة .

ومن جهة اخرى : فإنّ القضايا العقلية إنّ كانت نظرية ، فكُلّها ترجع إلى استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، وكلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ، وإن كانت عمليةً ، فكُلّها ترجع إلى حسن العدل وقبح الظلم .

ومن جهة ثالثة : إن تأثير المصلحة للحسن والمفسدة للقبح ، إنّما هو على وجه الاقتضاء لا العلية التامة ، فلا يقدّم أحدهما على الآخر لدى التزاحم ، نظير باب الصدق والكذب ، فإنّ الصدق حسن لوجود المصلحة فيه ، ولكن يتقدّم عليه الكذب إن كانت مصلحته أهم أو ترتب المفسدة على الصدق .

وإذا تبيّن هذه الامور ، فكُلّ حسن أو قبيح ينشأ من المصلحة أو المفسدة ، فيكون محبوباً عند المولى الحقيقي أو مبغوضاً ، لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات وهو العدل والظلم ، وما لم ينقلب عنوان العدل إلى الظلم أو بالعكس ، لا ينقلب عن كونه محبوباً أو مبغوضاً .

والتجرّي إنّ خرج عن كونه ظلماً فهو ، وإلاّ فإنّه لا يترتب عليه مصلحةٌ توجب له المحبوبةً أصلاً ، لأنّ دخل الظلم في قبح الفعل والعدل في حسنه ، ليس بنحو الاقتضاء بل هو العلية التامة .

فظهر أن مادام التجريّ ظلماً على المولى يستحيل اتّصافه بالمحبوبة وإن اشتمل على مصلحة ، إذ المصلحة تلك يستحيل أن تقلب العمل وتخرجه عن المبغوضيّة ... وكذا الحال فيما لو كان الفعل انقياداً للمولى ، فإنه في الحقيقة عدلٌ ، وكلّما يكون عدلاً يستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه فيكون ظلماً .

وتلخّص : عدم لزوم اجتماع الضدين أصلاً .

حكم التجري شرعاً

وبعد الفراغ عن البحث عن حكم العقل ، تصل النوبة إلى حكم الشرع ، فهل هناك من دليل على حرمة الفعل المتجري به فيستحق مرتكبه العقاب شرعاً ، أو لا دليل على ذلك ؟
قد نسب إلى المشهور القول بالحرمة ، واستدل لذلك بوجهين :

الاستدلال بالإطلاقات على الحرمة

الوجه الأول : إطلاقات أدلة الحرمة ، فدليل حرمة شرب الخمر مثلاً يعم بإطلاقه صورة التجري .
ويتوقف تمامية هذا الوجه على بيان امور :

الأول : إن الأوامر والنواهي الملوية إنما هي بداعي جعل الداعي والتأثير في إرادة العبد نحو الانبعاث أو الإنزجار .

الثاني : إن الواقع بما هو واقع لا يقبل الانبعاث إليه والإنزجار عنه إلا بوجوده الإدراكي ، والإنسان إنما يتحرك بدافع الصورة النفسية للشيء لا وجوده الواقعي ، ولوم تحقق تلك الصورة فلا تحرك ولا انزجار من الإنسان . ولا يخفى عدم انحصار ذلك بالعلم ، بل اللازم وجود الصورة سواء كانت علمية أو ظنية أو احتمالية ، لأن المحرك أو الزاجر هو درك الواقع أعم من أن يكون علمياً أو ظنياً أو احتمالياً

الثالث : إن مطابقة هذه الصورة ومخالفتها للواقع خارجة عن اختيار الإنسان ، فقد تكون مطابقة وقد لا تكون ، ولا اختيار للإنسان في ذلك .
وبالنظر إلى هذه الامور

فإن متعلق التكليف القابل للانبعاث والإنزجار هو ما أحرز أنه خمر ، لما تقدم من أن المؤثر في الإرادة هو الإحراز ، فكان متعلق التكليف هو ما أحرز ، وهو مطابق للواقع تارة واخرى غير مطابق له ، وقد تقدم أن المطابقة والمخالفة ليسا باختياريين للمكلف ، فكان موضوع الحرمة : ما أحرز أنه شرب للخمر ، فهذا هو الموضوع ، ولا دخل فيه للواقع ولا المطابقة للواقع ، بل هو الموضوع للحكم بالحرمة سواء طابقه أو خالفه .

فالعمل الصادر من المكلف حرام وإن لم يكن شرب الخمر في الواقع .

الجواب عن الاستدلال المذكور

وقد أورد المحققون على هذا الاستدلال وجوهاً من الإشكال :

أولاً: إن إحرار الواقع وتحقق الصورة الإدراكية منه في الذهن ، إنما يؤثر في مرحلة فاعلية الحكم ومحركيته للمكلف ، لا في مرحلة فعلية الحكم ووجوده حتى يكون أعم من المطابق والمخالف ، وقد وقع الخلط في الاستدلال بين شرط وجود المفتضي وشرط تأثيره في الإرادة ، والإحرار شرط تأثيره لا وجوده .
وثانياً: إن الأحكام الشرعية معلولة للمصالح والمفاسد ، فلو جعل الإحرار موضوعاً للحكم الشرعي لزم انتفاء الحكم حيث لا إحرار ، فيلزم تخلفه عن المصلحة والمفسدة . وكذا لو كان إحرار بلا واقع ، كما لو أحرزت الخمرية ولا خمر واقعاً ، فإنه يلزم تحقق الحكم بالحرمة بلا مفسدة ... والحال أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد مطلقاً .

وثالثاً: لو سلمنا أن للإحرار دخلاً في الحكم ، فإن متعلق الحكم هو الواقع المحرز لا إحرار الواقع وإن لم يكن الواقع ، والحال أنه في مورد التجري لا يوجد الواقع ، لأن المرتكب هو الماء وليس خمرًا ، وإطلاق أدلة حرمة شرب الخمر يقتضي ترتب الحكم حيث يكون المرتكب خمرًا .

ورابعاً: إن هذا الدليل منتقض بالواجبات ، فلو أحرز وجوب شيء وأتى به بقصد الوجوب هل يكون واجباً؟ وهل يكون الإتيان به مجزياً وإن انكشف الخلاف؟ هذا لا يقول به أحد ... فظهر أن موضوع الأدلة الشرعية ليس إحرار الواقع .

وخامساً: لو كان الموضوع هو الإحرار ، لزم أن يكون المتجري عاصياً ، لأنه قد ارتكب الحرام وهو ما أحرز كونه خمرًا ، والحال أن التجري غير العصيان .

الاستدلال للحرمة بقاعدة الملازمة

الوجه الثاني: قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع .

أما حكم العقل بقبح التجري بأن يكون مستتبعا لاستحقاق العقاب ، فقد قال الشيخ^(١) :

إنه قد يقرر دلالة العقل على ذلك ، بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين ، بأن قطع أحدهما يكون مائع معين خمرًا ، وقطع الآخر يكون مائع آخر خمرًا ، فشرباهما ، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر ، فإما أن يستحقا العقاب ، أو لا يستحقه أحدهما ، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر ، أو بالعكس .

لا سبيل إلى الثاني والرابع ، والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ، وهو

مناف لما يقتضيه العدل . فتعين الأول .

وأما حكم الشرع ، فبقاعدة: كل ما حكم به العقل حكم به الشرع .

(١) فرائد الاصول ١ / ٢٨ .

فإذا ثبت قبح التجري - قبحاً مستتبعاً لاستحقاق العقاب - كان ملازماً للحرمة ويترتب العقاب .
لكن لا يخفى أن العقاب إنما يترتب على « هتك المولى » ، هذا العنوان الجامع بين التجري والعصيان ، لا على العصيان ، لأننا لو قلنا بحرمة المعصية حرمةً شرعيةً ، لزم التسلسل ، لأن المعصية محرمة ، وارتكاب الحرام معصية اخرى وهكذا .

وأيضاً : فإن المعصية عبارة عن مخالفة الحكم الواقعي ، وهي خارجة عن الاختيار ، وما كان كذلك فلا يكون موضوعاً للقبح واستحقاق العقاب

فالموضوع هو الهتك والخروج عن زيّ العبودية ، وهو عنوان جامع بين المعصية والتجري .
هذا محصل ما قيل في وجه الاستدلال .

لكن يرد على ما ذكر قبل الإشكال في الاستدلال بقاعدة الملازمة :

أنه لا ريب في أن متعلق الحرمة هو مطلق الوجود ، فإذا قال : يحرم الخمر ، توجّهت الحرمة إلى جميع أفراد الخمر وانحلت الحرمة بعددها ، - بخلاف الوجوب ، فإن متعلقه صرف الوجود ، ويحصل الامتثال بتحقيق فرداً من أفراد

الواجب - فلو كان متعلق القبح والحرمة هو العنوان الجامع بين التجري والمعصية ، كانت المعصية - لا محالة - مصداقاً للجامع كالتجري ، وتوجّهت الحرمة إليها ، لأن الحرمة تسري من الجامع إلى الحصّة كما لا يخفى ، وإلا لزم عدم انحلال الحرمة ، وحينئذ ، يأتي إشكال التسلسل .

وأما الكلام في أصل الاستدلال ، فقد عرفت أنه يتكون من مقدمتين :

احدهما : قبح التجري .

والاخرى : انطباق قاعدة الملازمة .

الإشكال على المقدمة الاولى

أما المقدمة الاولى ، فقد يقال^(١) بأن التجري إنما يكون قبيحاً لو صدر عن استخفاف بالمولى وأحكامه ، أما المخالفة للأحكام بالدواعي النفسانية - كما هو حال كثير من الفساق - فلا يصدق عليها عنوان التجري .
وفيه :

أولاً : إن الالتزام بعدم قبح ما صدر عن الدواعي النفسانية لا يقصد هتك المولى والاستخفاف به ، غير ممكن .

وثانياً : إنه مخالف لظواهر الأدلة وما ورد في الأدعية .

(١) درر الاصول (١ - ٢) - ٣٣٧ .

وثالثاً : إنه ينافي ظاهر قوله تعالى (وَدَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ ...)^(١) فإنه دالٌّ على أن كلَّ مخالفة ظلم ، سواء كانت بقصد إهانة المولى أولاً .

وأما المقدمة الثانية ، فقد أُشكل عليها بوجوه :

الاشكال الأول على المقدمة الثانية

إن الغرض من جعل الحكم التحريمي الشرعي هو ارتداد العبد ، ولما كان هذا الغرض حاصلًا بحكم العقل باستحقاق العقاب على التجري ، كان جعل الحكم الشرعي في مورده لغواً . قاله المحقق العراقي^(٢) .

الجواب عنه بوجوه

لكنَّ هذا الاشكال إنما يتم على القول بأنَّ العقاب يترتب على مخالفة الحكم العقلي . وأما على القول بأنَّ العقاب يدور مدار الحكم الشرعي ولا أثر لحكم العقل باستحقاق العقاب في المقام بل لابدَّ من الحكم الشرعي ، فلا يتم الاشكال . هذا أولاً .

وثانياً : إن ما ذكر إنما يتم لو كان جعل الحكم الشرعي لبيان استحقاق العقاب على المخالفة ، بل إنَّ من الناس من لا ينبعث إلا ببعث المولى ولا ينزجر إلا بزجره ، وجعل الحرمة لمثل هؤلاء مفيداً ، وبذلك يخرج الجعل عن اللغوية .

وثالثاً : إنه يكفي للخروج عن اللغوية استناد ترك التجري إلى نهي المولى .

الإشكال الثاني

إن القاعدة إنما تجري في الأحكام الإلزامية ، لأنَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ، ومن كلِّ حكم الزامي نستكشف المصلحة أو المفسدة اللزومية . وفي موارد التجري لا تقع مفسدة ولم يتبدل حكم من الأحكام الشرعية ، فلا تجري القاعدة فيها^(٣) .

الجواب عنه :

إنَّ الأحكام الشرعية أُلطاف في الواجبات العقلية ، فجعلها في موارد الأحكام العقلية لطف من الله سبحانه ، فهو يجعل الحكم الشرعي حتى يتقرَّب العبد إليه وينقاد ، وإن لم يكن للحكم ملاك .

الإشكال الثالث

(١) سورة الأنبياء : ٨٧ .

(٢) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٧ .

(٣) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٧ .

إنه يستحيل أن يكون هذا القبح في المقام مستتبعاً للحكم الشرعي ، وذلك : لأن القبح الذي يتوهم استتباعه للحكم الشرعي :

لو كان خصوص القبح الثابت لعنوان التجري ، أي مخالفة القطع المخالف للواقع بهذا العنوان . ففيه :
أولاً : إنه لا وجه لهذا الاختصاص ، لما عرفت من أن حكم العقل بالقبح بالقياس إلى صورة مصادفة القطع للواقع ومخالفته يكون على حد سواء ، وملاكه - وهو الهتك والجرأة على المولى - يكون موجوداً في كلتا صورتين .

وثانياً : لازم هذا أن يكون المحرم مخالفة القطع بعنوان كونه مخالفاً للواقع ، وهذا الحكم غير قابل للمحركية أصلاً ، لأن من مبادئ قدرة المكلف على الامتثال المعتمدة عندهم في صحة التكليف ، هو الالتفات إلى الموضوع ، والالتفات إلى هذا العنوان يكون مساوفاً لزواله ، نظير الالتفات إلى النسيان ، فكما لا يمكن تكليف الناسي بهذا العنوان ، كذلك لا يمكن تكليف القاطع بعنوان مخالفة قطعه للواقع ، فعلى مسلك المشهور لا يصح هذا التكليف .

وأما لو كان القبح المستتبع للحكم المولوي الشرعي القبح الجامع الثابت في التجري والمعصية الواقعية ، فلازمه التسلسل وأن يكون هناك أحكام غير متناهية وعصيان غير متناهية وعقوبات غير متناهية ، وذلك .

لأن العصيان لو كان حراماً شرعاً فحرمته أيضاً حكم شرعي فعصيانها أيضاً قبيح ، فلا بد وأن يكون حراماً ، وهكذا إلى ما لا نهاية له ، والتجري قبيح فلا بد وأن يكون حراماً ، فعصيانه أيضاً كذلك وهكذا إلى أن يتسلسل ، ومن البديهي أننا إذا راجعنا وجداننا لا نرى في أنفسنا إرادات أو كراهات عديدة في البعث نحو شيء واحد أو الزجر عنه .

هذا مضافاً إلى أنه لا يبعد أن يكون ذلك مستلزماً لعدم الفرق بين المعاصي من حيث العقوبة ، فإنها في جميعها غير متناهية على الفرض .^(١)

الجواب

وهذا الإشكال إنما يتم في صورة القطع ، كما لو قطع بأن المائع خمر ، وأن الشارع قد حرم الخمر ، وفي صورة قيام الحجة ، كما لو قامت البيينة على أنه خمرٌ ومع ذلك أقدم على الشرب ، ففي هاتين الصورتين قد قام

(١) دراسات في علم الاصول ٣ / ٣٣ .

الطريق عنده على الحرمة الشرعية ، ويكون جعل الحرمة له مع ذلك لغواً ، لعدم تأثيره في نفس المكلف مع وجود قيام الدليل عنده .

أما حيث لا قطع ولا حجة شرعية ، وإنما كان يحتمل كون المانع خمراً فيحتمل الحرمة ، فإن جعل الحرمة له حينئذ يكون موثقاً بلا ريب ولا تلزم اللغوية .

لا يقال : إن الاحتمال الموجود عنده منجز ، فيستحق العقاب .

لأن استحقاقه العقاب حينئذ حكم عقلي ، والكلام في ثبوت الحكم الشرعي .

وعلى الجملة ، فإن هذا الإشكال أخص من المدعى .

وأما الإشكال بلزوم التسلسل ، والذي جاء في التقرير الآخر أيضاً حيث قال :

وإن كان القبح للأعم من التجري والمعصية ، أي عنوان الهتك الجامع بينهما . ففيه : إن جعل الحكم

الشرعي مستلزم للتسلسل ، لأن التجري أو العصيان قبيح عقلاً على الفرض ، والقبح يستتبع الحرمة الشرعية ،

وعصيان هذه الحرمة أو التجري فيها قبيح عقلاً أيضاً ، والقبح العقلي مستلزم للحرمة الشرعية كذلك ، وهكذا

إلى ما لا نهاية له^(١) .

فقد أجاب شيخنا عنه - في الدورتين - بأن الأساس في بطلان التسلسل وجود المعاليل بلا انتهاء إلى علة

موجبة ، وأما مع وجود العلة ، فلا محذور في تعاقب المعاليل . وفيما نحن فيه : العلة للحكم هو اعتبار

الشارع ، ومعه فلا محذور في المعاليل . هذا أولاً .

وثانياً : إن مورد الكلام هو الحكم الشرعي ، والحكم أمر اعتباري ، والتسلسل في الاعتباريات ينقطع

بانقطاع الاعتبار .

وقال السيد الصدر : استحالة التسلسل إما هو في الوجودات الخارجية لا الاعتبارية ، فلتكن هناك مجعولات

عديدة متسلسلة بعدد الالتفات إلى العناوين

الثانوية المترتبة والتي يعتبرها العقل قبيحة كلما توجه والتفت إليها^(٢) .

إلا أن التسلسل فيما نحن فيه محال من جهة أخرى وهي : إن جعل الحكم إنما يكون بداعي جعل

الداعي للإنبعاث أو الإنزجار ، ولكن الإنبعاث أو الإنزجار الالمتناهي محال ، فجعل الأحكام غير المتناهية

محال .

الإشكال الرابع

(١) مصباح الاصول : ٢٦ / ٢٧ .

(٢) بحوث في علم الاصول ٤ / ٦١ .

إن جعل الحرمة الشرعية هنا يستلزم اجتماع المثليين في نظر القاطع ، فإنه لما قطع بكون المائع خمراً ، ثبتت له حرمة وإن لم يكن في الواقع خمراً ، فإذا جرت قاعدة الملازمة وجاءت بحرمة شرعية ، اجتمع الحكمان ، واجتماع المثليين قطعاً أو احتمالاً محال .

لا يقال : يجمع بين الحكمين من باب التأكد ، كما في أكرم العالم وأكرم الهاشمي ، فاجتمع الحكمان في العالم الهاشمي وتأكد الوجوب .

لأن هذا إما يصح فيما يقبل التأكد مثل الإكرام ، ولا يتم في مثل البعث وطلب الترك الاعتباريين ^(١) .
والحق ورود هذا الإشكال ، بناءً على أن حقيقة الحكم عبارة عن طلب الفعل أو الترك إنشاءً .

جواب السيد الخوئي

وأما ما أفاده تلميذه المحقق جواباً عن محذور لزوم اجتماع المثليين من الوجهين ، إذ قال :
أما أولاً : فلأن في القطع بالموضوع يمكن تصوير مورد الافتراق من الطرفين . مثلاً : لو قال المولى : لا تشرب الخمر وقال أيضاً : « لا تشرب معلوم الخمرية » وفرضنا أن المكلف قطع بخمرية شيء وهو غير عالم بحرمة الخمر الواقعي ، ولم يصل إليه دليله ، وإنما علم حكم مقطوع الخمرية فقط ، يكون حينئذ حكم مقطوع الخمرية فعلياً عليه من غير أن يستلزم اجتماع المثليين حتى في نظره ، وهكذا عكسه ، نعم ، في مورد العلم بالحكمين معاً يلزم ذلك ، فلا بد من الالتزام هناك بالتأكيد ، كما في جميع موارد اجتماع العامين من وجه ، فما أفاده مختص بالقطع بالحكم .

وثانياً : لا ملزم لأن يكون بين موضوعي الحكمين المتماثلين عموماً من وجه ، بل يمكن أن يكون بينهما عموم مطلق ، نظير ما إذا تعلق النذر أو الشرط في ضمن العقد اللازم بالواجبات ، كالصلاة المفروضة ، فإنها حينئذ تكون واجبة من جهتين ، من جهة الأمر الصلّاتي ومن جهة الأمر النذري ، ويكون فيها ملاكهما ، غاية الأمر نلتزم فيها بالتأكد في مقام الفعلية ، وأما في مرحلة الإنشاء والملاك فالتعدد ثابت ، والمقام من هذا القبيل ، فإن القطع بالحكم وإن كان في نظر القاطع لا ينفك عن ثبوته واقعاً ، ولا يمكننا تصوير مورد الافتراق من ناحية القطع ، بأن يكون هناك قطع بالحكم ولم يكن حكم حتى في نظر القاطع ، وإنما الافتراق يكون من طرف الحكم فقط فيما إذا ثبت بغير القطع من الطرق والأمارات ، ولكن قد عرفت أنه لا يعتبر أن يكون بين الموضوعين عموم من وجه ، وبالالتزام بالتأكد في أمثال المقام يندفع إشكال اجتماع المثليين ^(٢) .

إشكال السيد الصدر

فقد أورد عليه تلميذه المحقق السيد الصدر بقوله :

(١) فوائد الاصول ٣ / ٤٥ .

(٢) دراسات في علم الاصول ٣ / ٣٦ .

وكلا هذين الجوابين غريب في بابهما .

أما الأول ، فلأنه لا يرفع مشكلة لزوم اجتماع المثليين بحسب نظر القاطع المحال ، إلا أن يدعى اختصاص حرمة شرب مقطوع الخمرية بمن لا يعلم بحرمة شرب الخمر ، وهذا غير محتمل وخروج عن محل الكلام . هذا مضافاً : إلى أن هذا الجواب خلاف مبنى الإشكال ، إذ المفروض أن حرمة معلوم الخمرية ناشئة من القبح الناشئ من التجري الذي لا يكون إلا بفرض وصول الحرمة الواقعية ، فمع عدم وصولها لا قبح ولا تجري ، فلا موضوع للحرمة بالعنوان الثانوي .

وأما الثاني ، فلأن مورد النقض تكون النسبة فيه بين الحكمين العموم من وجه لا المطلق ، فإن وجوب الصلاة مع وجوب الوفاء بالندب من الواضح أن النسبة بينهما عموم من وجه . اللهم إلا أن يكون المقصود إنكار أصل استحالة اجتماع حكمين مثليين في مورد واحد بعنوانين إذا كان أحدهما أعم من الآخر ، إلا أن ما ذكر ليس مصداقاً له ، وإنما الصحيح التمثيل بموارد الأمر بالجامع والأمر بالفرد والحصة فإنه لا محذور فيه . هذا مضافاً : إلى أن النسبة بين الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية في المقام أيضاً العموم من وجه بحسب نظر القاطع ، لأنه يعلم أنه ربما يكون شيء معلوم الخمرية ولو عند غيره أو في مرة اخرى مع عدم كونه في الواقع خمراً ، فيكون جعل حكمين معقولاً من زاوية نظره أيضاً^(١) .

(١) بحوث في علم الاصول ٤ / ٦٠ - ٦١ .

تنبيهات التجري

الأول : في القول بأن الحسن والقبح من القضايا المشهورة

قد عرفت أن المحقق الإصفهاني قد خالف صاحب الكفاية في قوله باستحقاق العقوبة على العزم على المعصية ، وأشكل على ذلك بما تقدم نقله مع الجواب عنه .

وقد كان ممّا ذكره هناك : أن حكم العقل باستحقاق العقاب - من جهة كونه هتكاً لحرمة المولى وجرأةً عليه - هو من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء ، لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها ، ثم قال :

وأما عدم كون قضية حسن العدل وقبح الظلم - بمعنى كونه يستحقّ عليه المدح أو الذم - من القضايا البرهانية ، فالوجه فيه :

إنّ موادّ البرهانيات منحصرة في الضروريات الست . فإنّها :

إمّا أوليات : ككون الكلّ أعظم من الجزء .

أو حسيّات ، سواء كانت بالحواسّ الظاهرة المسماة بالمشاهدات ، ككون هذا الجسم أبيض ، أو هذا الشيء حلواً ، أو بالحواسّ الباطنة المسماة بالوجدانيّات ، وهي الامور الحاضرة بنفسها للنفس ، كحكمنا بأنّ لنا علماً وشوقاً وشجاعة .

أو فطريّات ، وهي القضايا التي قياساتها معها ، ككون الأربعة زوجاً ، لأنها منقسمة بالمتساويين ، وكلّ منقسم بالمتساويين زوج .

أو تجريبيّات ، وهي الحاصلة بتكرار المشاهدة ، كحكمنا بأن سقمونيا مسهل .

أو متواترات ، كحكمنا بوجود مكة .

أو حدسيّات موجبة لليقين ، كحكمنا بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس .

قال :

ومن الواضح أنّ استحقاق المدح والذم بالإضافة إلى العدل والظلم ، ليس من الأوّليات ، بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبة ، كيف ، وقد وقع النزاع فيه من العقلاء . وكذا ليس من الحسيّات بمعنيها ، وليس من الفطريّات ، إذ ليس لازمها قياس يدلّ على ثبوت النسبة .

قال : وأما عدم كونه من التجريبات والمتواترات والحدسيّات ، ففي غاية الوضوح .

فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخله في القضايا البرهانية ، بل من القضايا المشهورة .

وأما حديث كون حسن العدل وقبح الظلم ذاتياً ، فليس المراد من الذاتي ما هو المصطلح عليه في كتاب الكليات ، لوضوح أن استحقاق المدح والذم ليس جنساً ولا فصلاً للعدل والظلم ، وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان ، لأنّ الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه منه ، كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان مثلاً ، والاستحقاق المزبور ليس كذلك ، لأنّ سلب

مال الغير - مثلاً - مقولة خاصّة بحسب أنحاء التصرف ، وبالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن ذات التصرف ينتزع منه أنه غصب ، وبالإضافة إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه - وهو أيضاً خارج عن مقام ذاته - ينتزع منه أنه مخلّ بالنظام وذو مفسدة عامة ، فكيف ينتزع الاستحقاق - المتفرع على كونه غصباً وكونه مخلّاً بالنظام - عن مقام ذات التصرف في مال الغير ؟

بل المراد بذاتية الحسن والقبح : كون الحكمين عرضاً ذاتياً ، بمعنى أنّ العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر ، بخلاف سائر العناوين ، فإنها ربما تكون مع حفظها معروضاً لغير ما يترتب عليه لو خُلي ونفسه ، كالصدق والكذب ، فإنهما مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للمؤمن تحت الظلم والكذب المنجي للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجه تحت الظلم على المؤمن ، ويترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن ، وإن كان لو خُلي الصدق والكذب ونفسهما ، يندرج الأوّل تحت عنوان العدل في القول ، والثاني تحت عنوان الجور^(١) .

مناقشة القول المذكور

وأورد عليه شيخنا بوجوه :

الأول : إن كان حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء ، فإن هذا التطابق لا يكون بلا ملاك ، والملاك هو المنشأ للحسن والقبح ، وقد ذكر أنّ الملاك هو المصلحة المترتبة على العدل والمفسدة المترتبة على الظلم ، إلا أنه يأتي السؤال مرةً أخرى عن تلك المصالح والمفاسد ، فيجاب بحفظ النظام واختلاله ، فكان موضوع الحسن هو حفظ النظام وموضوع القبح هو اختلاله ، وهذا خلف ما فرض من أن الموضوع في القضيتين هو العدل والظلم .

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٩ - ٣٢ .

الثاني : إن القول بكون الحسن والقبح من القضايا الجعلية العقلائية ، يستتبع أمراً فاسداً مهماً لا نظراً يلتزم به هذا المحقق ولا غيره ، وذلك : لأنّ البحث عن المبدأ والمعاد والنبوة وغير ذلك من اصول الدين ينتهي إلى الحسن العقلي ، كما أن تركه ينتهي إلى القبح العقلي ، فلو كان الحسن والقبح من القضايا العقلائية ، لم يبق ملزماً للفحص والبحث في اصول الدين .

الثالث : إن القول المذكور يستلزم أمراً فاسداً آخر ، وهو انتفاء القبح عن الظلم حيث لا تترتب المفسدة النوعية عليه ، وكذا الحسن عن العدل حيث لا تترتب عليه المصلحة النوعية ... والحال أن كثيراً من الأحكام الشرعية لا يترتب عليها المفسدة أو المصلحة النوعية ، فلو أنّ شخصاً ترك صلاة الصبح ولم يطلع على ذلك أحد ، فأبى مفسدة نوعية تترتب ؟ وهل يمكن القول بعدم استحقاق العقاب حينئذ ؟

إن مخالفة أيّ حكم من الأحكام الشرعية الإلزامية - سواء النظامية منها وغير النظامية - يوجب استحقاق العقاب بلا إشكال .

الرابع : إن الامور الاعتبارية تدور مدار الاعتبار ووجود المعترف ، فلو فقد المعترف أو وجد من دون أن يعتبر ، لانتفى الأمر الاعتباري ، هذا من جهة . ومن جهة اخرى : إن للعقل القدرة على تصوّر جميع الفروض . وعلى ما ذكر ، فلو فرض انتفاء النظام والمصالح والمفاسد النوعية بعدم وجود العاقل والعقلاء في العالم ، فإنّ العقل في ذلك الفرض يدرك حسن العدل وقبح الظلم كما يدرك أن الكلّ أعظم من الجزء ، وبذلك ينكشف أن هاتين القضيتين - أي حسن العدل وقبح الظلم - ليستا من الامور الاعتبارية العقلائية .

فتلخص : إن الحقّ ما عليه المشهور من الفقهاء والاصوليين ، من أن حسن العدل وقبح الظلم من ذاتيات العدل والظلم ، وليس معلولين للمصالح والمفاسد النوعية .

الثاني : في الاستدلال بالأخبار لاستحقاق العقاب على القصد

ذكر في دراسات في علم الاصول ، أنه ربما يستدلّ لحرمة التجريّ بالروايات الواردة في ترتب العقاب على قصد السوء وأنه يحاسب عليه ، وهناك روايات أخر دالة على عدم ترتب العقاب على القصد وأنّ نية السوء لا تكتب ، فتقع المعارضة بين الطائفتين .

والشيخ قدّس سرّه جمع بينهما بحمل الطائفة الاولى على القصد المستتبع للاشتغال ببعض المقدمات والثانية على القصد المجرد عن ذلك ، ولكنه لا شاهد عليه ، فيكون جمعاً تبرعياً .

والصحيح أنّ يجمع بينهما بحمل الطائفة الثانية على القصد الذي ارتدع الإنسان بنفسه عنه ، والاولى على ما إذا لم يرتدع حتى إذا شغله شاغل خارجي .

والشاهد على هذا الجمع هو : النبوي المشهور من أنه « إذا التقى المسلمان بسيفهما ، فالقاتل والمقتول في النار ، قيل : يا رسول الله هذا القاتل ، فما بال المقتول ؟ قال صلى الله عليه وآله : لأنه أراد قتل صاحبه »^(١) .
فإن ظاهر التعليق هو إرادة القتل مع عدم حصول الرادع له عن نفسه ، وأن عدم تحقق القتل منه كان لعدم تمكنه على ذلك .

وبعبارة أخرى : حيث إن كل رواية تكون نصاً في موردها ، ومورد النبوي إنما هو قصد القتل مع عدم إنقذاح رادع له عن نفسه فيكون نسبته مع الطائفة الثانية من الروايات نسبة الخاص إلى العام فيه تخصص تلك الأخبار ، وتختص بصورة تحقق الرادع له عن نفسه ، فتتقلب النسبة بينها وبين الطائفة الأولى من الروايات من العموم من وجه إلى العموم المطلق ، فتخصص الطائفة الأولى بالطائفة الثانية فيخرج صورة وجود الرادع عن قصد السوء عن الروايات الدالة على المؤاخذة على القصد وتبقى الصورة الأخرى تحتها ، فالمقام من صغريات مبحث انقلاب النسبة ، وتعرض له في محله .

وكيف كان ، فهذه الرواية تكون شاهدة للجمع الذي ذكرناه .

وأما الجمع الذي ذكره الشيخ رحمه الله فلا شاهد عليه .

ولا يخفى أنه لا يحتمل في النبوي أن يكون لإرادة القتل خصوصية في الحرمة للقطع بعدم الفرق بين القتل وغيره من المعاصي من هذه الجهة ، فتأمل .

وعلى أي تقدير ، الاستدلال بما يدل على المؤاخذة على قصد المعصية ولو بعد الاشتغال بمقدماتها على حرمة التجري ، غير صحيح .

أما أولاً : فلأن مورد النبوي المتقدم الذي جعلناه شاهداً للجمع وخصصنا به ما دل على ثبوت المحاسبة والمؤاخذة على نية السوء من جهة كونه نصاً في مورده ، إنما هو إرادة القتل الواقعي والاشتغال بمقدماته وعدم ارتداعه عنه بنفسه ، ولا ربط له بالحرام الخيالي أي ما يعتقده حراماً .

وثانياً : لو سلمنا أن مورد أعم من ذلك ومن قصد الإتيان بما قطع بحرمة ، فليس في الروايات ما يدل على حرمة ذلك القصد ، بل غاية ما فيها إنه يحاسب عليه أو يعاقب ، وهذا التعبير لا يدل على مزيد مما كان العقل مستقلاً به من استحقاق المتجري للعقاب ، ولا يستفاد منها الحرمة المولوية^(٢) .

أقول

أولاً : لقد اعتمد على النبوي ، وجعله شاهداً للجمع بين الأخبار .

(١) وسائل الشيعة ١٥ / ١٤٨ ، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو ، رقم : ١ . وفيه اختلاف في اللفظ .

(٢) دراسات في علم الاصول ٣ / ٣٧ - ٣٩ .

وثانياً : إنه لم يناقش في الأخبار الدالة على الاستحقاق سنداً ، ولذا سلّم بالتعارض وجمع بين الطرفين بشهادة النبوي .

ولكن في مصباح الاصول ، بعد الإشارة إلى اختلاف الأخبار وذكر النبوي :
لكن التحقيق عدم صحة الاستدلال بالروايات الدالة على ترتب العقاب على قصد المعصية لحرمة التجري ، مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض ، لوجوه :
الأول : إنها قاصرة من حيث السند ، فإننا راجعناها بتمامها ، ورأينا أن ما يدل على المقصود ضعيف السند كالنبوي المذكور ، وما هو تام سنداً قاصر من حيث الدلالة ، راجع الوسائل : أبواب مقدّمة العبادات ...^(١) .
فبين التقريرين بونٌ بعيد !! وما جاء في الدراسات هو المتقن كما سيظهر .
وثالثاً : ما ذكره من وجه الجمع ، يرد عليه :

١ - إن مسألة انقلاب النسبة محلّ بحث بين الأعلام .
٢ - إن دعوى اختصاص النبويّ بما إذا لم يرتدع عن قصد القتل ، ليكون شاهداً للجمع ، دعوى بلا دليل ، نعم ، هو القدر المتيقن ، لكن الأخذ به مقام الجمع أول الكلام .
ورابعاً : إن في الروايات ما هو معتبر سنداً ، فقد روى الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن جميل ، عن أحدهما عليهما السلام قال :
« إن الله تعالى قال لآدم : يا آدم ، جعلت لك أن من همّ من ذريّتك بسيئة لم تكتب عليه ... »^(٢) .
فإن لسانه لسان الامتنان ، ولولا وجود المقتضى للعقوبة لما كان للامتنان وجه .
فالتحقيق : صحة الاستدلال بالأخبار ، لكن مقتضى الجمع هو عدم فعليّة العقاب منةً منه الله الجواد الكريم .

الثالث : في كلام صاحب الفصول

إن لصاحب الفصول^(٣) نظرية في باب التجريّ تعرّض لها الشيخ وغيره ، وتتلخّص في نقطتين :
الأولى : إن قبح التجريّ ليس ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبار ، فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل ، فحسب أنه ذلك الكافر وتجرى بترك قتله ، فإنه لا يستحقّ الذم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف

(١) مصباح الاصول ٢ / ٢٩ .

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٥٢ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات ، رقم : ٨ .

(٣) الفصول الغروية ، مبحث الاجتهاد والتقليد : ٤٣١ .

له الواقع وإن

كان معذوراً لو فعل . وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي ، فتجرى ولم يقتله .

قال :

ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له ، فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو ، فتجرى ولم يقتله ، أن المولى إذا أطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري ، بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل .

قال :

ومن هنا يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في مباحاتها ، وهو فيها أشد منه في مندوباتها ، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة كالمكروهات ...

إشكال الشيخ على النقطة الاولى

وقد أورد عليه الشيخ^(١) :

أولاً : يمنع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً ، لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً ، سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً كالظلم بل هو قسم من الظلم . فيمتنع عروض الصفة المحسنة له . وفي مقابلة الانقياد لله سبحانه ، فإنه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة .

وحاصله : إن التجري علة تامة للقبح كالظلم ، وكيف يمكن أن يكون كالظلم أو ظلماً حقيقاً ولا يكون

قبيحاً ، ولا يستحق عليه العقاب ؟

أقول :

ولا يرد عليه ما ذكره المحقق العراقي^(٢) من أنه يمكن أن يجاب عنه بإمكان أهمية مصلحة الواقع

بالنسبة إلى مفسدة التجري في نظر المولى ، بنحو يمنع عن تأثير التجري في المبعوضة الفعلية .

وجه عدم الورود : إن الكلام في الحسن والقبح لا في المصالح والمفاسد ، ففي باب الحسن والقبح تارة :

يكون الموضوع اقتضائياً كالصدق والكذب ، واخرى : يكون علة تامة كالعدل والظلم ، فلو كان العنوان قبيحاً

بالذات فلا يزول قبحه بترتب مصلحة عليه ، إلا إذا ارتفع الموضوع وتغير ، فإذا كان التجري قبيحاً ذاتاً فمع

حفظ قبحه لا يكون طاعة للمولى ولا يتصف بالحسن .

هذا مراد الشيخ وهو متين .

(١) فرائد الاصول ١ / ٤٣ .

(٢) نهاية الأفكار في ١ ج ٣ ص ٣٩ .

نعم ، قد يقع النزاح في المصالح والمفاسد ، ويكون أحد الطرفين أهم من الآخر فيتقدّم ويكون هو المؤثر كما ذكر المحقق العراقي ، لكنه بحث آخر لا ربط له بما نحن فيه .

هذا في الجواب الأول .

وأجاب الشيخ عن كلام الفصول ثانياً فقال :

لو سلّمنا عدم كونه علّة تامّة للقبح كالظلم ، فلا شك في كونه مقتضياً له كالكذب ، وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنها ولا قبحها . وحينئذ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه ، كالكذب المتضمّن لإنجاء نبي .

ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أن مؤمن في المثال الذي ذكره - كفعله - ليس من الامور التي تتّصف بحسن أو قبح ، للجهل بكونه قتل مؤمن ، ولذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً ، فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه ممّا يتّصف بحسن أو قبح ، لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح ، كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره ، فإنه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن^(١) .

وحاصل الكلام :

إن الأحكام العقلية تفارق الأحكام الشرعية ، من حيث أنّ الأحكام الشرعية تابعة للملاكات ، فالواجب واجب سواء احرز أولاً ، وكذا الحرام ، بخلاف الأحكام العقلية ، فإنّ الإحراز دخيل فيها ، فلولا الاحراز والالتفات لم يتحقّق موضوع الحكم العقلي ، فلا بدّ من الالتفات والقصد حتى يتحقّق ، وعليه ، فإنّ المحبوبة الواقعية للفعل إمّا تقع مورداً للالتفات وإمّا لا تقع ، فعلى الأول يرتفع القبح الاقتضائي للتجري ، وأمّا على الثاني فلا ، بل الفعل باق على قبحه ولا ينقلب حسناً ، لما تقدّم من اعتبار الالتفات في حكم العقل بالحسن والقبح ، وإذا لم يتّصف الفعل بالحسن لم يصلح للمانعية عن اقتضاء التجري للقبح .

وهذا مراد الشيخ قدس سره وهو متين كذلك ...

وعلى هذا ، فإنّ إشكال المحقق العراقي : بأنّ غفلة المكلف عن مصلحة الواقع إمّا تمنع عن تأثيرها في المصلحة بحسب نظره الذي به قوام حكم عقله بالقبح ، وإلاّ فبالنسبة إلى نظر المولى العالم بالواقع والمملتفت إلى

(١) فرائد الاصول ١ / ٤٣ - ٤٤ .

الجهتين ، فلا تمنع غفلة المكلف عن تأثير المصلحة التي هي أهم في نظره في المحبوبة الفعلية المانعة عن تأثير التجري في المبعوضة الفعلية والحرمة ... (١) .

غير وارد على الشيخ ، لأن كلام الشيخ غير ناظر إلى المصالح والمفاسد ، بل كلامه هو أن القبح المضاف إلى التجري بنحو الاقتضاء - على فرض التنزل - إنما يرتفع بالحسن ، وهو إنما يتحقق في صورة الالتفات والقصد من الفاعل ، والمفروض انتفاؤهما ، فلا حسن حتى يزاحم القبح
هذا كلام الشيخ ، ولا يرد عليه ما ذكره العراقي .

إشكال المحقق العراقي

ثم إن المحقق العراقي - بعد أن أشكل على الشيخ بما عرفت - قال في الإشكال على الفصول :
فالأولى هو الإشكال عليه بما ذكرنا من منع المزاحمة بين تلك الجهات بعد تعدد الموضوع لها وطوليتها (٢) .
وحاصل كلامه :

إن التزاحم إنما يكون في حال اجتماع الملاكين ، أي ملاك الحسن وملاك القبح في الشيء الواحد ، لكن الاجتماع هنا محال ، لأن موضوع المحبوبة وما

تقوم به المصلحة هو الفعل في مرتبة الإرادة ، وموضوع المفسدة هو الفعل في مرتبة الإرادة ، وإذا كانا في مرتبتين لم تتحقق المبعوضة والمحبوبة في الشيء الواحد .

إلا أن التحقيق هو أن الحب والبغض لا يقومان بالصور النفسية بما هي موجودات ذهنية ، بل هما قائمان بالصور المرئية في الخارج ، لأن المصالح والمفاسد التي هي مناشئ الحب والبغض قائمة بالموجودات الخارجية ، فكان الأمر دائراً مدار وحدة الوجود وتعدده خارجاً ، لا وحدة المرتبة وتعددها .

النقطة الثانية في كلام الفصول :

إن التجري إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما .

إشكال الشيخ على النقطة الثانية

قال الشيخ :

ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام ، إذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب ، لا وجه للتداخل إن أُريد به وحدة العقاب ، فإنه ترجيح بلا مرجح ، وسيجئ في الرواية : « إن على الراضي إثمًا وعلى

(١) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٩ .

(٢) المصدر نفسه .

الداخل إثمين » . وإن أُريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري ، فهذا ليس تداخلاً ، لأنَّ كلَّ فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح ، يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما^(١) .

وحاصل ذلك : الإشكال عليه عقلاً ونقلاً .

أمَّا عقلاً ، فلأنه ترجيح بلا مرجح .

وأمَّا نقلاً فللخبر : « الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم ، وعلى كلِّ داخل في باطل ائمان : إثم العمل

به وإثم الرضا به »^(٢) .

وإن أُريد به عقاب زائد على عقاب التجري كان من قبيل اجتماع عنوان الهاشمي والعالم في الشخص

الواحد المأمور بإكرامه ، فإنه إكرام واحد موكد .

وتلخص :

أن الشيخ يرى اجتماع التجري والمعصية ، وينكر تداخل العقابين .

إشكال صاحب الكفاية

ويرى صاحب الكفاية : إن مقتضى القاعدة هو النظر في تعدد ملاك استحقاق العقاب في مورد التجري

ووحده ، وقد تقدّم أن الملاك هو هتك المولى . فإن كان في صورة مصادفة الواقع هتكان ، وقع البحث في

تداخل العقوبتين وعدمه ، أما إذا كان هتك واحد فلا موضوع للبحث ... لكنَّ وحدة العقاب تكشف عن وحدة

ملاك الاستحقاق^(٣) .

إشكال الميرزا

لكنَّ الميرزا^(٤) يرى أنّ البحث عن تداخل العقابين وتعددهما فرع للبحث عن إمكان الاتّحاد بين التجري

والمعصية ، لكنَّ التجري نقيض المعصية ، فوقوعه في موردها غير ممكن ولا يجتمعان ، فلا تصل النوبة إلى

البحث عن تداخل العقابين وعدمه .

كلام المحقق العراقي

(١) فرائد الاصول ١ / ٤٥ .

(٢) وسائل الشيعة ١٦ / ١٤١ ، الباب ٥ من أبواب الأمر والنهي ، رقم : ١٢ .

(٣) كفاية الاصول : ٢٦٢ .

(٤) أجود التقريرات ٣ / ٦٥ .

إلا أن المحقق العراقي^(١) اعترض على الميرزا بإمكان الاجتماع في بعض الموارد ، كما لو ترك مقدّمة الواجب من باب التجري وأدّى ذلك إلى ترك الواجب ، فقد استحق العقاب على ترك المقدّمة وعلى المعصية بترك الواجب ، فاجتمع العقابان

وكذا في مقدّمة الحرام ، فلو ارتكب المقدّمة من باب التجري وفعل ذا المقدّمة الحرام ، فقد استحق العقابين .

وأما المورد الذي ذكره الميرزا للاجتماع ، وهو ما إذا تيقّن بخرميّة المائع وشربه وظهر أنه ماء مغصوب ، حيث أنه مع يقينه بالخرميّة يحصل له اليقين بالحرمة ، فإذا خالف فقد ارتكب الحرام من جهة التجري ومن جهة الغضب ، لأنه قد تصرف في مال الغير إذ شرب الماء ، فاجتمع التجري والمعصية .

فقد أشكل عليه العراقي بما حاصله : إن العلم بجنس الإلزام منجّز لنوع الإلزام ، لكن لا علم بالجنس في المثال ، بل هو علم بنوع الإلزام - وهو العلم بالحرمة الخمرية - وهو لا ينجّز الحرمة من جهة الغصبية ، لأن العلم بنوع لا ينجّز العلم بنوع آخر .

رأي السيّد الاستاذ

وذهب السيّد الاستاذ قدس سرّه إلى القول بالتداخل في سبب العقاب ، وقد ذكر لذلك ثلاثة مقدمات :

الاولى : إنه لا إشكال في كون التجري من أوصاف وعناوين التصدي والعزم .

والثانية : إنه لا إشكال في كون العقاب والثواب في مورد المعصية والطاعة على نفس ما به المخالفة وما به الموافقة ، فيعاقبه ويؤثبه على عدم سفره لو أمره بالسفر ولم يسافر ، كما يشكره على سفره لو سافر .

والثالثة : إنه لا إشكال في عدم تعدّد العقاب والثواب في مورد المعصية والإطاعة ، إذ المرجع هو الارتكاز العقلائي في هذا الباب ، وهو قاض بما ذكرناه ، إذ لا نرى أن السيّد يعاقب العبد عقابين إذا خالف أمره أو نهييه ويثيبه ثوابين إذا وافق أحدهما ، ثواب على قصد الطاعة وثواب على نفس الطاعة .

قال : فنستكشف من مجموع ذلك أنّ التجري إنما يكون سبباً وموضوعاً للعقاب على تقدير عدم المصادفة ، وإلا فهو يندك في المعصية الحقيقيّة ويكون التأثير لها لا له .

قال : ولعلّ هذا مراد الفصول^(٢) .

أقول :

(١) فرائد الاصول ٣ / ٥٥ - ٥٦ . الهامش .

(٢) منتقى الاصول ٤ / ٦٦ .

وما أفاده رحمه الله غير واضح .

فإن المفروض أنَّ للقصد أثراً ، وليس تمام الأثر للفعل كما أفاد في المقدمة الثانية ، وحينئذ ، يقع البحث في التداخل وعدمه ، وموضوع البحث عن ذلك هو صورة المصادفة للواقع ، فلا يقاس ما ذكره في المقدمة الثالثة .

بل إنَّ كلامه لا يخلو من تهافت ، لأنه إنَّ لم يكن للتجري أثر أصلاً ، فما معنى الاندكاك في المعصية الحقيقية وأنه يكون التأثير لها لا له ؟
ولعلَّ السهو من المقرَّر ، والله العالم .

الرأي المختار

وقد وافق الشيخ الاستاذ على ما ذكره المحقق العراقي في الردِّ على الميرزا ، واختار نظر صاحب الكفاية في البحث ، وأنَّ العرف يرى وحدة الهتك في موارد الاجتماع المذكورة ، فهم لا يرون التعدد بين المقدمة وذوي المقدمة .

إلا أن يقال بأنَّ البحث عقلي ولا مجال فيه لمراجعة أهل العرف ، ووجود المقدمة غير وجود ذي المقدمة عقلاً ، والعقل هو المرجع لمعرفة الوحدة والتعدد ... فاستحقاق العقابين على القاعدة ، إلا أنَّ الضرورة قائمة على عدم التعدد . فتدبَّر .

الرابع : في ما أفاده السيد المجدد الشيرازي

قد استدلَّ السيد المجدد الشيرازي قدس سره لاستحقاق المتجرِّي العقاب ، بنفس ملاك استحقاق العاصي للعقاب ، بوجه يتركَّب من امور أربعة ، وهذا ملخص ما حكي^(١) عنه :

الأمر الأوَّل

إنَّ وظيفة المولى هو جعل الحكم وإيصاله إلى المكلف بالطرق المتعارفة كإرسال الرسل ، فهو يرسل الرسول ويأمره بأن يبلِّغ الحكم إلى وصيِّه وهو يبلِّغه إلى أصحابه وتلامذته ، وهكذا حتى يصل إلى عموم المكلفين ، فإذا وصل إليهم تحقق البعث . وحينئذ ، يحكم العقل بوجوب الإنبعاث والامتثال .

والحكم العقلي بوجوب امتثال الحكم الشرعي والانبعاث عنه ، حكم استقلالي يستحيل وجود حكم شرعي وبعث مولوي في مورده ، لأن مرتبة البعث مقدَّمة على مرتبة الانبعاث تقدِّم العلة على المعلول ، فلو

(١) انظر : أجود التقريرات ٣ / ٥١ - ٥٤ .

وجد بعث في مرتبته انقلب المعلول علّةً وهو خلف، فالحاكم بوجوب الإطاعة للمولى وحرمة المعصية له هو العقل لا المولى، وهو وجوب ذاتي ينتهي إليه وجوب كل واجب، كما أنّ طريقيّة القطع كانت ذاتية وإليها تنتهي طريقيّة كل طريق .

هذا، ولو كان وجوب الطاعة وحرمة المعصية حكماً مجعولاً من المولى، لا ذاتياً من العقل، لما وجب امتثال حكم من الأحكام الإلهية، ضرورة أن وجوب الإنبعاث عنها لو كان مجعولاً غير ذاتي، كان وجوب الانبعاث عن هذا الوجوب محتاجاً إلى جعل آخر، وهكذا. فيدور أو يتسلسل. وهذا بخلاف ما إذا كان غير مجعول وكان ذاتياً، فيكون وجوب كل واجب شرعي بعد وصوله إلى المكلف داخلاً في هذه الكبرى العقلية وتجب إطاعته بحكم العقل .

الأمر الثاني

إنّ الأحكام العقلية على قسمين، فالحكم العقلي بحسن الطاعة وقبح المعصية في مرتبة المعلول للحكم الشرعي، لأنّه حكمٌ بالإنبعاث عن الحكم الشرعي المتقدّم عليه، كما تقدّم. فهذا قسمٌ .
والقسم الآخر من الأحكام العقلية: ما هو في مرتبة العلة - وهو بقية الأحكام العقلية عدا الحكم بحسن الطاعة وقبح المعصية - كحكمه بقبح التشريع وقبح التصرف في مال الغير ونحوهما، فإنّ حكم العقل بقبح التشريع وقبح التصرف في مال الغير، يكون - بضميمة قاعدة الملازمة - مثبتاً للحكم الشرعي، فيكون في مرتبة العلة للحكم الشرعي بحرمة التشريع وبحرمة التصرف في مال الغير .

وبين القسمين فرق من جهة اخرى أيضاً هي: أن الحكم العقلي بوجوب الطاعة والانبعاث يدور مدار وصول الحكم الشرعي كما تقدّم، بخلاف الأحكام العقلية الاخرى كحرمة التشريع، فالتشريع حرامٌ ولو ظناً أو مع الشك، فإنّ قبح التشريع إما هو لكونه تصرفاً في سلطان المولى بغير إذنه، وهو مشترك بين موارد العلم والظن والشك... فالحرمة ثابتة، أمّا في باب الإطاعة والمعصية، فإنّه مع الشك لا حرمة، بل المرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

الأمر الثالث

إنّ العلم المعتبر في حكم العقل بوجوب الانبعاث، أي وجوب الطاعة وحرمة المعصية، لابد وأن يكون تمام الموضوع، صادف الواقع أو لا، ضرورة أنه لو كان موضوعه خصوص العلم المصادف للواقع، لكان إحراز المصادفة التي هي الجزء الآخر للموضوع لازماً في حكمه بوجوب الإنبعاث، وعليه، فلا يجب امتثال التكليف الواصل من قبل المولى أصلاً، لأن كل تكليف واصل فيحتمل كونه مخالفاً للواقع، وهذا يستلزم أن لا يحكم العقل بالانبعاث أصلاً... فالموضوع للحكم العقلي ليس إلا العلم والإحراز .

الأمر الرابع

إنَّ الملاك لاستحقاق العقاب على المعصية ، إمَّا هو القبح الفعلي وإمَّا هو القبح الفاعلي . فإنَّ كان الملاك هو الأوَّل ، لزم ثبوت الاستحقاق في موارد الحرمة الواقعيَّة مع عدم العلم والإحراز . فالملاك هو الثاني ، أي القبح الفاعلي ، وإذا كان الملاك للاستحقاق في المعصية هو القبح الفاعلي ، فإنَّ هذا الملاك موجود في موارد التجري كذلك .

فثبت استحقاق العقاب في مورد التجري بنفس ملاك استحقاقه في مورد المعصية .

إشكال الميرزا النائيني

قال الميرزا :

ولا يخفى عليك أنَّ لازم هذه المقدمات وإنَّ كان هو استحقاق المتجري للعقاب بملاك استحقاق العاصي له ، إلاَّ أنَّ المقدِّمة الثالثة والرابعة منها محلَّ نظر بل منع .

قال :

أما المقدِّمة الثالثة ، فلأنَّ العلم وانكشاف الواقع وإنَّ كان هو الموضوع في هذا الحكم العقلي - كما عرفت في المقدمة الثانية - إلاَّ أنه غير متحقِّق في باب التجري ، والمتحقِّق في مورده هو الجهل المركَّب ، وأتَّى لهم بإثبات سراية أحكام العلم للجهل .

وبالجملة ، إنَّ ما يقتضيه وظيفة العبوديَّة هو لزوم انبعاث العبد عن البعث الواصل إليه ، وأمَّا لزوم انبعاثه عن البعث التخيلي ، فلا يحكم به العقل أصلاً ، لعدم كون ترك هذا الانبعاث ظلماً للمولى . والحاصل : إنَّ حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية ، إمَّا هو بملاك العبوديَّة والمولويَّة ، وهذا الملاك غير متحقِّق في موارد التجري قطعاً .

قال :

وأما المقدِّمة الرابعة ، فلأنَّ ملاك استحقاق العقاب وإنَّ لم يكن هو القبح الفعلي كما أفاده ، إلاَّ أنَّ ذلك لا يستلزم كون القبح الفاعلي الموجود في صورة التجري ملاكاً له أيضاً .

بيان ذلك : إنَّ القبح الفاعلي المتحقِّق في فرض العصيان ليس أمراً مغايراً للقبح الفعلي الواصل إلى المكلف ، بل نفس القبح الفعلي - بعد فرض علم المكلف به - يوجب اتِّصاف الفعل بالقبح الفعلي ، وهذا هو الملاك في استحقاق العقاب . وأمَّا القبح الفاعلي الموجود في التجري فهو مغاير لهذا المعنى من القبح الفاعلي ،

وإنما هو مجرد كشف الفعل عن سوء السريرة وشقاء الفاعل ، وأين ذلك من القبح الفاعلي الموجود في فرض العصيان؟^(١)

جواب الاستاذ عن الإشكال

وقد أجاب الاستاذ عن كلا الإشكاليين :

أما ما ذكره في المقدمة الثالثة .

ففيه : إن محصل كلام الميرزا الكبير هو أنه إن لم يكن العلم تمام الموضوع لاستحقاق العقاب ، فإنه لا محالة يكون جزء الموضوع له ، ويكون الجزء الآخر هو المصادفة للواقع ، لكنّ المصادفة له لا تحصل دائماً ، ولازم ذلك أن لا يحكم العقل بالإنبعاث أصلاً ، وهذا خلفٌ ، فالعلم تمام الموضوع للاستحقاق . وكأنّ المحقق النائيني قد غفل عن هذه النكتة .

وأما ما ذكره في المقدمة الرابعة .

ففيه : لقد ذكر الميرزا الكبير مستشكلاً قول الشيخ الأعظم : « وأما بناء العقلاء ، فلو سلم ... كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله ... » أنا سلمنا ذمهم للعبد في المقيس عليه أيضاً ، ولأنه لأجل انكشاف سوء سريرته ، لكنّ اختصاص الذم في المقيس بتلك الجهة ممنوع ، بل المتجرّي مذموم من تلك الجهة ومن جهة كون فعله هتكاً لحرمة السيد أيضاً ، فهو مذموم على سوء سريرته وعلى هتكه المتّحد مع الفعل المتجرّي به ، فالمذمة على الفعل والفاعل كليهما^(٢) .

وحاصل كلامه : إن القبح الموجود في التجري هو من جهتين .

إحدهما : القبح الفاعلي الناشئ من خبث الباطن وسوء السريرة .

والاخرى : القبح الفاعلي الناشئ من قبح الفعل الصادر المنطبق عليه عنوان الهتك للمولى وإن لم يكن

معصيةً له .

فظهر : عدم تمامية إشكال الميرزا النائيني ، وأنّ الحق استحقاق العقاب كما تقدّم سابقاً ، خلافاً للشيخ

والميرزا النائيني .

(١) أجود التقريرات ٣ / ٥٤ - ٥٥ .

(٢) تقرير بحث المجدد الشيرازي : ٣ / ٢٨٧ .

ثمره البحث

بقي الكلام في ثمره البحث ، وهي تظهر في الفتوى ، فإنه بناءً على حرمة التجري قصداً أو قصداً وفعلاً ، يفتى بالحرمة ، وبناءً على عدمها لا يفتى .

وذكر المحقق العراقي أنه تظهر الثمرة فيما لو قامت الأمانة على حرمة عمل ولكننا نحتمل مطلوبيته عند المولى - لوضوح عدم المنافاة بين وجود هذا الاحتمال الوجداني وقيام الأمانة على الحرمة - فعلى القول بقبح الفعل المتجري به واستحقاق العقاب عليه لم يكن الإتيان بالعمل برجاء المطلوبية ، لأن القبيح غير صالح للمقربية ، أما على القول بعدم القبح - كما عليه الشيخ وصاحب الكفاية - فيجوز ، فلو انكشف الخلاف وظهر عدم اعتبار الإمارة ، وقع العمل صحيحاً ومسقطاً للأمر .

وفيه : إنه يعتبر في عبادية العمل قابليته لأن يصدر مقرباً ، ومشي قصد القرية به ولو رجاءً ... ومع وجود الأمانة المعتبرة على الحرمة ، لا يكون العمل صالحاً للمقربية إلى المولى ، لأنها تنفيذ المبعوضة عنده ، والمبعوض كيف يكون مقرباً ؟

هذا تمام الكلام في التجري ، والحمد لله .

أقسام القطع

وأحكامها

القطع - كما عبّر صاحب الكفاية : يكشف عن متعلّقه تمام الإنكشاف^(١) - فهو كالنور ، وهو أقوى الحجج على الأحكام الشرعيّة ، وقد تقدم الكلام على حجّيته ، ثم ذكرنا أنه تارةً يكون مطابقاً للواقع واخرى مخالفاً له ، فتعرضنا لمسألة التجري بهذه المناسبة .

القطع الطريقي والموضوعي

وينقسم القطع إلى الموضوعي والطريقي ، ويترتب على ذلك البحث عن قيام الطرق والأمارات والاصول مقام القطع وعدم قيامها ، وفي صورة القيام ، فأيّ قسم ؟

القطع الطريقي ، هو القطع الذي ليس له إلاّ جهة الطريقيّة إلى الواقع وحيثيّة إرائة الواقع ، من دون دخل له في أمر واقعي أو اعتباري ، فإذا قطع بالخمير ، لا يكون لقطعه أثر لا في خميرية الخمر ولا في حرمة .

والقطع الموضوعي ، هو القطع الذي يكون - بالإضافة إلى ما ذكر - مورد أخذ الشارع في حكمه أو موضوع حكمه ، كأن يجعل القطع باجتهاد زيد موضوعاً لجواز تقليده ، وبعدها موضوعاً لجواز الصلّة خلفه ... وهكذا .

الفرق بين القسمين

وأفاد الشيخ^(٢) وجود ثلاثة فروق بين القسمين :

الأول : إن القطع الموضوعي يقع وسطاً في الثبوت ، والطريقي لا يكون كذلك . أي : لولا القطع بعدالة زيد مثلاً لم يترتب جواز الصلاة خلفه ، أمّا الطريقي ، فلا يقع واسطةً في ثبوت الخمر ولا حرمة ، كما تقدم .

والثاني : إنه لا يفرّق بين أسباب حصول القطع الطريقي وخصوصياته ومتعلّقاته ، أمّا الموضوعي فيتبع نظر المولى وكيفية أخذه القطع موضوعاً لحكمه .

فتارةً : يرتّب الحكم على الموضوع على نحو الإطلاق فيكون كالطريقي ، مثل موضوعيّة القطع لوجوب الإطاعة واستحقاق المؤاخذة على المخالفة في نظر العقل ، فهو قطع موضوعي عند العقل ، ولا دخل لخصوصية من الخصوصيات في كونه موضوعاً لهذا الحكم العقلي .

(١) درر الفوائد في حاشية الفرائد : ٥ .

(٢) فرائد الاصول ١ / ٣١ - ٣٥ .

واخرى : يكون للخصوصية دخل ، كأن يقول : إن كان الحكم الذي قطع به المجتهد مستنبطاً من الكتاب والسنة ، فتقليده فيه جائز ، فقد أخذت خصوصية « من الكتاب والسنة » في القطع الموضوعي .

والثالث : إن القطع الطريقي تقوم جميع الأمارات - بأدلة اعتبارها - مقامه ، وأما الموضوعي ، ففيه تفصيل ، فهي تقوم مقامه إن كان بنحو الكاشفية ، أما إن كان بنحو الصفية فلا .

ومن هنا ظهر انقسام الموضوعي إلى قسمين ، وسيأتي توضيحه .

وهذا ملخص كلام الشيخ قدس سره .

أنحاء دخل القطع الموضوعي في الحكم

ثم إن القطع الذي أخذ في الموضوع ، يقبل أنواعاً من الأخذ والمدخلية في الحكم ، فتارةً : يكون كلّ الدخل للقطع ولا أثر للواقع أصلاً ، واخرى : يكون للواقع دخل أيضاً ، والقطع إما جزء أو قيد . مثال الأول : أن يكون الحكم مترتباً على محرز الخمرية ، فالإحراز هو الموضوع فقط . ومثال الثاني : أن يكون الحكم مترتباً على الخمر المحرز ، فللإحراز جزء من الدخل ، ومثال الثالث : أن يكون الحكم مترتباً على الخمر المقيّد بالإحراز .

وإذا كان للقطع تمام الموضوعية والدخل ، فإنّ الحكم يترتب وإن كان جهلاً مركباً ، وإلا كان للمطابق

الخارجي مدخلية ، جزءاً أو قيداً كما في المثالين .

وإذا تعلّق القطع بالموضوع ، أمكن أخذه في موضوع حكم آخر ، كأن يقول : إذا قطعت بالخمرية

وجب عليك التصدّق بكذا .

وأما إذا تعلّق بحكم ، فهل يمكن أخذه موضوعاً لحكم آخر ؟ فيه تفصيل :

إن كان الحكم الآخر مماثلاً لهذا الحكم - كأن يكون القطع بحرمة الخمر مأخوذاً في موضوع حكم آخر

مثله - أو يكون القطع بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوبها بوجوب آخر ، فلا يمكن ، للزوم اجتماع المثليين .

وإن كان ضدّاً ، فكذلك ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة . للزوم اجتماع

الضدّين .

وإن كان مخالفاً له ، فلا مانع ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدّق بكذا . فإنه

لا مماثلة ولا تضاد بين وجوب التصدّق ووجوب الصلاة ، بل هما متغايران .

أقسام القطع الموضوعي في الكفاية

وقد جعل صاحب الكفاية^(١) القطع الموضوعي على أربعة أقسام ، فذكر أنّه :

(١) كفاية الاصول : ٢٦٣ .

تارةً : يكون تمام الموضوع . وأخرى : بنحو يكون جزءه أو قيده . وفي كلٍّ منهما يؤخذ طوراً : بما هو كاشف وحاك عن متعلّقه ، وآخر : بما هو صفة خاصّة للقاطع أو المقطوع به .
ثم شرع في بيان انقسام القطع الموضوعي إلى الكشفي والوصفي ، فقال :
وذلك ، لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة - ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره - صحَّ أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصّة وحالة مخصوصة ، بإلغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية اخرى فيه معها ، كما صحَّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه وحاك عنه . فيكون أقسامه أربعة .
فكانت الأقسام عنده أربعة ، لأنّه جعل حالة كونه (جزءه أو قيده) واحداً .

أقسام القطع الموضوعي في الدرر

وقال المحقق الحائري :

إعلم أن القطع المأخوذ في الموضوع يتصوّر على أقسام :

أحدها : أن يكون تمام الموضوع للحكم .

والثاني : أن يكون جزءاً للموضوع ، بمعنى أن الموضوع المتعلّق للحكم هو الشيء مع كونه مقطوعاً به .
وعلى أيّ حال .

إمّا أن يكون القطع المأخوذ في الموضوع ملحوظاً على أنه صفة خاصّة .

وإمّا أن يكون ملحوظاً على أنه طريق إلى متعلّقه .

والمراد من كونه ملحوظاً على أنه صفة خاصّة ، ملاحظته من حيث أنه كشف تام ، ومن كونه ملحوظاً على أنه طريق ملاحظته من حيث أنه أحد مصاديق الطريق المعتر ، وبعبارة اخرى : ملاحظة الجامع بين القطع وسائر الطرق المعترّة .

فعلى هذا ، يصح أن يقال في الثمرة بينهما :

إنه على الأوّل لا تقوم سائر الأمارات والاصول مقامه بواسطة الأدلّة العامة لحجّيتها ، أمّا غير الاستصحاب من الاصول ، فواضح ، وأمّا الاستصحاب وسائر الأمارات المعترّة ، فلأنها بواسطة أدلّة اعتبارها توجب إثبات الواقع تعبدّاً ، ولا يكفي مجرد الواقع فيما نحن فيه ، لأن للقطع بمعنى الكشف التام دخلاً في الحكم ، إمّا لكونه تمام الملاك ، وإمّا لكونه ممّا يتم به الموضوع .

وعلى الثاني ، فقيام الأمارات المعترّة وكذا مثل الاستصحاب لكونه ناظراً إلى الواقع في الجملة مقامه ، مما

لا مانع منه ...^(١) .

(١) درر الفوائد (١ - ٢) - ٣٣٠ - ٣٣١ .

وما ذكره يختلف عما تقدّم اختلافاً بسيطاً .

وعلى الجملة ، فقد أوضح صاحب الكفاية معنى القطع الموضوعي الكشفي والقطع الموضوعي الصفتي أي الوصفي ، لأن القطع من الصفات القائمة بالنفس كسائر الصفات من الشجاعة والجد وغيرهما ، لكنه صفة ذات تعلّق وإضافة ، والصفات ذات التعلّق منها ما فيه جهة الكشف أيضاً كالقطع ، ومنها ما ليس فيه جهة الكشف كالشوق مثلاً ... فالقطع صفة ذات تعلّق ولها جهة الكاشفية ، وهذه الكاشفية ذاتية - بخلاف كاشفية الظنّ فإنها ليست بالذات -

وكاشفية تامة في أعلى المراتب بحيث لا يحتمل الخلاف في القطع ، خلافاً لصاحب الدرر ، إذ تصوّر القطع بلا كاشفية تامة .

وهذا القطع قد لا يؤخذ في لسان الخطاب أصلاً ، فهو القطع الطريقي ، وقد يؤخذ ، فهو القطع الموضوعي ، وقد تقدّم ذكر أقسامه

فكان مجموع أقسام القطع - بناءً على جعل الموضوعي المأخوذ جزءاً أو قيماً قسماً واحداً - خمسة أقسام .

رأي الميرزا والكلام حوله

ولكن الميرزا قدّس سرّه أنكر القطع المأخوذ تمام الموضوع على نحو الطريقيّة ، فالأقسام عنده ثلاثة ، فقد جاء في تقرير بحثه :

نعم ، في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيّة إشكال ، بل الظاهر أنه لا يمكن ، من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذو الصورة بوجه من الوجوه ، وأخذه على وجه الطريقيّة يستدعي لحاظ ذي الطريق وذو الصورة ... ولحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع . فالإنصاف أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلاً بأخذه على وجه الصفتيّة^(١) .

وقد استفيد من هذا الكلام أن المحذور في نظره اجتماع اللّحاظين الاستقلالي والّلي في الشيء الواحد ، وهو محال .

فأجاب عنه المحقق العراقي^(٢) بما حاصله :

النقض بما إذا أخذ القطع بعدالة زيد موضوعاً لجواز الاقتداء به ، وباجتهاده موضوعاً لجواز تقليده كما تقدم ، فإن هذا الأخذ إمّا هو على نحو الكاشفية لا الصفتية .

(١) فوائد الاصول ٣ / ١١ .

(٢) نهاية الأفكار في ١ ج ٣ ص ١٥ .

وأما حلاً ، فإنَّ الشيء الواحد الذي لا يجتمع فيه اللَّحَاطان هو المصداق الخارجي ، وأما مفهوم القطع ، فلا مانع من أخذه موضوعاً لحكم مع كاشفيته عن الواقع .

أقول :

وهذا الجواب صحيح إنَّ كان مراد الميرزا ما ذكر ، لكنَّ الظاهر من كلامه أنَّ المحذور ليس اجتماع اللَّحَاطين ، وإنما هو أنَّ أخذ القطع بنحو الكاشفيَّة يستلزم ثبوت الواقع ، وأخذه موضوعاً على نحو تمام الموضوع يستلزم سقوطه ، فاجتمع الثبوت والسقوط بالنسبة إلى الواقع ، وهذا هو الذي فهمه سيِّدنا الاستاذ قدس سره إذ قال :

أنكر المحقِّق النائيني أخذ القطع تمام الموضوع بنحو الطريقيَّة ، فذهب إلى أنه لا بدَّ أن يكون مأخوذاً جزء الموضوع ، فالأقسام لديه ثلاثة ، وعلل ذلك بأنَّ النظر الاستقلالي في القطع الطريقي يتعلَّق بمتعلِّقه وبالواقع المنكشف به وبذي الطريق ، أما القطع فهو مغفول عنه وملحوظ مرآة للغير شأن كلِّ كاشف وطريق ، وأخذه في تمام الموضوع يلازم غض النظر عن الواقع وملاحظته القطع مستقلاً وهذا خلف .

ثم أجاب عن ذلك بقوله :

ولكن هذا التعليل عليل ، وهو ناش من الخلط بين مقام الجعل ومقام تعلُّق القطع بشيء ، بيان ذلك : إن من ينظر إلى الكتاب بواسطة نظارته يغفل عن نظارته وإنما نظره المستقلُّ متعلِّق بالكتاب الذي جعل النظارة طريقاً إليه ، ولكن الشخص الذي ينظر إلى هذا الناظر ويرى كاشفية وآلية النظارة ، يستطيع أن يتعلَّق نظره مستقلاً ورضه بالنظارة ذاتها من دون أن يكون للكتاب أي دخل فيه .

وفي ما نحن فيه من هذا القبيل ، فإن من يتعلَّق نظره الاستقلالي بالمقطوع ويغفل عن القطع هو القاطع نفسه ، إذ كون القطع طريقاً لديه يلازم لحاظه آلة وبنحو المرآتيَّة ، أما الجاعل الذي يريد أن يجعل حكماً على هذا القطع له أن يقصره نظره على القطع ، بمعنى أنه يرتب الحكم على القطع بلحاظ كشفه لكن من دون أن يكون لوجود المتعلِّق في الخارج أي أثر ، لتمكنه من لحاظ القطع بنحو الاستقلال لا الآلية والمرآتيَّة ، نظير من ينظر إلى المرآة لا ليرى صورته بها ، بل ليرى جودتها وجنسها . فظهر لك الخلط بين المقامين^(١) .

أقول :

والإنصاف أن ما ذكره خلاف الظاهر جدّاً .

(١) منتقى الاصول ٤ / ٦٩ - ٧٠ .

إلا أن يقال في مقام الدفاع عن صاحب الكفاية : إن نظره إلى أن المقصود من القطع المجعول موضوعاً للأحكام كالحجّة الذاتية والطريقيّة ، هو الأعم من العلم أي الصّورة الذهنية المطابقة للواقع ومن الجهل المركب ، وهذا القطع الأعم ، له حيثيّتان ، هما الصفة القائمة بالنفس وحيثية عدم احتمال الخلاف ، وهناك حيثية ثالثة هي الطريقيّة والكاشفية . فالقطع كرؤية الإنسان للشيء ، حيث أن الرؤية صفة قائمة بالرّائي ، تريه الشيء ولا يحتمل الإنسان الخلاف فيها ، لكن قد تتخلّف الرؤية عن الواقع .

وعليه ، ففي الجهل المركب أيضاً إرانة وطريقيّة وكشف ، لكن عن الواقع الخيالي لا الحقيقي ، فإذا كان هذا مراد المحقق الخراساني ، فالإشكال يندفع .

هكذا أفاد شيخنا دام بقاه .

لكنّ السيد الخوئي قد أورد الإشكال على الكفاية بنفس التقريب الذي ذكره الاستاذ ، وهذا نص عبارته :
وأما القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّة فلا يمكن أخذه تمام الموضوع ، إذ معنى كونه تمام الموضوع أنه لا دخل للواقع في الحكم أصلاً ، بل الحكم مترتب على نفس القطع ولو كان مخالفاً للواقع ، ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقيّة أن للواقع دخلاً في الحكم وأخذ القطع طريقاً إليه ، فيكون الجمع بين أخذه في الموضوع بنحو الطريقيّة وكونه تمام الموضوع من قبيل الجمع بين المتنافيين . فالصحيح هو تثليث الأقسام ...^(١) .
فقد أورد الإشكال بلحاظ الواقع ثبوتاً وسقوطاً ، وأشار بكلمة « ولو كان مخالفاً للواقع » إلى صورة الجهل المركب الذي ذكره الاستاذ .

فالذي نراه ورود إشكال الميرزا ومن تبعه ، وأنّ دفاع المحقّق العراقي وسيّدنا الاستاذ وشيخنا دام بقاه عن الكفاية لا يجدي .

(١) مصباح الاصول ٢ / ٣٣ .

مبحث قيام الأمارات والأصول

مقام القطع

إنَّ أدلَّةَ اعتبار الأمانة - كخبر الواحد والبيّنة ونحوهما - تفيد حجّيتها وتقتضي كشفها عن الواقع ، فهل تدلُّ على قيامها مقام القطع في الحجّية والكشف ؟
وأيضاً ، فإنَّ عندنا أصولاً هي وظائف عمليّة في ظرف الشك ، ومنها ما يكون لسان دليhle تنزيل مؤدّاه منزلة الواقع أو الاحتمال منزلة اليقين ، وهو المسمّى بالأصل المحرز كالاستصحاب ، ويقابله غير المحرز كالبراءة ، فهل يدلُّ دليhle على قيامه مقام القطع أو لا ؟ وإن قلنا بالقيام في الأمارات والأصول ، فهي تقوم مقام أيّ قسم من أقسام القطع ؟ وقد عرفنا أن المراد من القيام مقامه هو ترتيب أثر القطع عليه .

الكلام في الأمارات

أمّا الأمارات ، ففيها ثلاثة أقوال :

١ - قيامها مقام القطع مطلقاً .

٢ - قيامها مقام القطع الطريقي دون المأخوذ في الموضوع مطلقاً . وهو مسلك صاحب الكفاية .

٣ - قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الكشف فقط . وعليه

الشيخ والميرزا وجماعة .

وضوح قيامها مقام القطع الطريقي المحض

والمهم هو النظر في الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية وأتباعهما ، لوضوح قيام الأمانة مقام القطع

الطريقي المحض ، لأن أدلَّة الأمانة مفادها لا يخلو عن أحد امور :

إمّا تنزيل مؤدّى الأمانة بمنزلة الواقع .

وإمّا هو جعل الطريقيّة والكاشفيّة له عن الواقع تعبّداً .

وإمّا هو جعل المنجزية والمعذرية لها .

فسواء قلنا بهذا أو ذاك أو الثالث ، فإنَّ الأمانة تقوم مقام القطع الطريقي ، لأن المطلوب فيه هو العثور

على الواقع ، وقد جعل الشارع الأمانة بمنزلة الواقع بناءً على الأول ، أو جعلها طريقاً إليه بناءً على الثاني ، أو

جعلها منجزّة ومعذرة بالنسبة إليه بناءً على الثالث . ولذا قال السيّد الخوئي : لا كلام في أنّ الطرق والأمارات

والاصول المحرزة تقوم مقام القطع الطريقي المحض ، بنفس أدلة حجيتها ، ويترتب عليها جميع الآثار المترتبة عليه من تنجيز الواقع به إذا أصاب ، وكونه عذراً إذا أخطأ ، وكون مخالفته تجريباً ، وموجباً لاستحقاق العقاب ، إلى غير ذلك من الآثار المترتبة على القطع الطريقي (١).

وقال السيد الاستاذ :

لا إشكال بين الأعلام في قيام الأمانة بدليل اعتبارها مقام القطع الطريقي ، بمعنى أن نفس ما يترتب على القطع من المنجزية والمعدرية يترتب على الأمانة (٢) .

وضوح عدم قيامها مقام الطريقي الوصفي

وأما قيامها مقام القطع الوصفي ، فعدم إمكانه واضح ، لأن معنى أخذ القطع في الموضوع بما هو صفة هو اعتبار دخل الصفة الخاصة في الحكم ، ولكن الأمانة لا تصير بأدلتها صفة خاصة ، فلا تقوم مقام القطع بهذا المعنى .

الاختلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية

فكان المهم هو النظر في الاختلاف بين الشيخ القائل بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الكشفي وصاحب الكفاية المنكر لقيامها مقام القطع الموضوعي مطلقاً .

رأي الشيخ

وقد تبع الميرزا الشيخ وقرب ما ذهب إليه قائلاً :

أما على المختار من أن المجعول في باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفية والمحرزية والوسطية في الإثبات ، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان في صورة العلم ، والمفروض أن الأمر مترتب على الواقع المحرز ، فإن ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعاً ، وبنفس دليل حجية الأمارات والاصول يكون الواقع محرزاً ، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر (٣) .

رأي صاحب الكفاية

قال في الكفاية :

لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتمدة بدليل حجيتها واعتبارها مقام هذا القسم .
يعني : القطع الطريقي المحض الذي تقدّم بيان وضوح قيامها مقامه ، ولذا قال : « لا ريب ... » .

(١) دراسات في علم الاصول ٣ / ٥٢ .

(٢) منتقى الاصول ٤ / ٧٠ .

(٣) فوائد الاصول ٣ / ٢١ .

قال :

كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الأقسام ، بل لابد من دليل آخر على التنزيل ، فإن قضية الحجية والإعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار لا ماله بما هو صفة وموضوع ، ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات . وهذا بيان ما ذكرناه بالنسبة إلى القطع الوصفي .

قال :

ومنه قد انقح عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف ، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً كسائر ما له دخل في الموضوعات أيضاً ، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجتيته أو قيام دليل اعتباره ، ما لم يقيم دليل على تنزيله ودخله في الموضوع كدخله^(١) .

أقول :

وهذا المقطع الأخير هو مورد النظر ، فإنه يرى أن لا فرق بين القطع الموضوعي الوصفي والقطع الموضوعي الكشفي في عدم قيام الأمانة مقامه ، لعدم وجود الفرق في وجه عدم القيام .

ثم تعرض رحمه الله لكلام الشيخ قدس سره فقال :

وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً ، فيقوم مقامه ، طريقاً كان أو موضوعاً . فاسد جداً .

فإن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين ، حيث لابد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه ، ولحاطهما في أحدهما آلي وفي الآخر استقلالي ، بدهة أن النظر في حجتيته وتنزيله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق ، وفي كونه بمنزلة في دخله في الموضوع إلى أنفسهما ، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما

ثم تعرض في الأخير لكلامه في حاشية الرسائل فقال : بأنه لا يخلو من تكلف بل تعسف .

وسياتي الكلام على ذلك إن شاء الله .

أقول :

(١) كفاية الاصول : ٢٦٣ .

ومحصّل ما ذهب إليه هو : أن المستفاد من أدلّة اعتبار الأمانة هو تنزيلها بمنزلة الواقع ، لكن القاعدة العامة في تنزيل شيء بمنزلة شيء هي لحاظ الشيء المنزلّ والشيء المنزلّ عليه وجهه التنزيل ، كما في تنزيل الطواف بمنزلة الصّلاة ، فإنهما يلحظان ويلحظ الأثر والحكم الثابت للصّلاة المراد إثباته للطواف ، فلا بدّ من لحاظ كلّ ذلك باللّحاظ الموضوعي حتى يتم التنزيل .

وعليه ، فلو وقع القطع بشيء موضوعاً لحكم يكون لا محالة ملحوظاً باللّحاظ الاستقلالي وينعزل عن الطريقيّة تماماً ، كما في : إذا قطعت بوجوب الصّلاة وجب عليك التصدق بكذا ، فإنّ وجوب التصدق يترتب على القطع ويكون هو موضوع الأثر ، فلو أُريد تنزيل الأمانة - بدليل اعتبارها - بمنزلة الواقع لم يمكن إلاّ بلحاظهما على نحو الطريقيّة ، مثلاً : إذا قامت البيّنة على خمريّة المائع ، دلّ دليل حجّيتها على وجوب الاجتناب عنه وتنزيله بمنزلة الخمر الواقعي في ذلك ، ولولا لحاظ المؤدّى - وهو الخمريّة - ولحاظ الواقع الذي تحقق القطع به ، لما أمكن التنزيل ، ومن الواضح أن هذين اللّحاظين آليان ... فكان الملحوظ استقلالياً وآلياً معاً ، والاستقلاليّة والآليّة لا يجتمعان .

إشكال المحقق الإصفهاني

قال في التعليق على قول الكفاية : ولحاطهما في أحدهما آلي وفي الآخر استقلالي :

لا يذهب عليك أنّ القطع والظن حين تعلّقهما بشيء طريق صرف ، وليس الملحوظ في تلك الحال على وجه الأصالة والإستقلال إلاّ ذلك الشيء ، والقطع مثلاً نحو حضور المعنى عند النفس ، وهو معنى لحاظه . وليس للقطع لحاظ لا آلياً ولا استقلالياً ، بل هو عين لحاظ الغير ، فليس كالمراة حتى يعقل أنّ ينظر فيها إلى شيء فتكون منظورةً بالتبع ، بل القطع عين لحاظ الذهن ونظره إلى المعلوم .

بل القطع كما لا يكون ملحوظاً آلياً ، كذلك ليس آله ، لعدم تعقّل كون لحاظ الشيء آلة للحاظه ، كما لا يعقل أنّ يكون آلة لذات الشيء أو لوجوده الخارجي .

قال :

إذا عرفت ذلك فاعلم : أن القطع إنّما يتّصف بالطريقية والمرآتية عند تعلّقه حقيقةً بالشيء ، وفي غير تلك الحال لا يعقل أن يلاحظ إلاّ استقلالاً . وليس القطع بما هو من وجوه متعلّقه وعناوينه حتى يعقل لحاظه تارةً بنحو الفناء في المعنوي وذو الوجه ، واخرى بنفسه ، بمعنى أنّ يكون تارةً ما به ينظر واخرى ما فيه ينظر ،

وكيف يعقل لحاظ صفة القطع على الوجه الذي هو عليه حال تعلُّقه بشيء حقيقَةً في مقام تنزيل شيء منزلته ،
إذ الآلة لا يعقل أن تكون طرفاً؟^(١)

أقول :

ويتلخَّص هذا الكلام في نقاط :

١ - إن القطع حضور المعنى عند النفس ، وهذا معنى لحاظه .

٢ - ليس نسبة القطع إلى متعلِّقه نسبة المرأة إلى المرئي ، فإنَّ المرأة قد تُلحظ باللَّحَاط الاستقلالي وبقطع
النظر عن المرئي ، فتكون ما فيه ينظر ، وقد تلحظ باللَّحَاط الآلي طريقاً إلى المرئي ، فتكون ما به ينظر ، فليس
للقطع لحاظ لا آلياً ولا استقلالياً .

٣ - لا يكون القطع آله ، لعدم تعقُّل كون لحاظ الشيء آله للحاظه .

٤ - ليس نسبة القطع إلى المتعلِّق نسبة الوجه إلى ذي الوجه والعنوان إلى المعنون ، فليس مثل عنوان
الفقيه مثلاً حيث يمكن النظر إليه بعنوانه فيكون اللَّحَاط استقلالياً ، ويمكن النظر إليه فانياً في مصاديقه فيكون
اللَّحَاط آلياً .

والحاصل : عدم تعقُّل اللَّحَاطين في القطع ، حتى يلزم محذور الاجتماع .

قال :

نعم ، يمكن تقريب الإشكال بوجه آخر وهو :

إن القطع والظن حيث أنهما متقومان بذات المقطوع والمظنون ، فثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر ،
فالأمر بترتيب الأثر على الظن يمكن أن يكون على وجه الكناية أمراً بترتيب الأثر على لازمه وهو ذات المظنون ،
كما يمكن أن يكون على وجه الأصاله والحقيقة أمراً بترتيب الأثر على نفسه ، ولا يعقل ملاحظة الظن قنطرةً
للانتقال إلى لازمه وهو ذات المظنون ، وملاحظته لا على هذا الوجه بل على وجه الحقيقة والأصاله ، فلا يعقل
أن يكون القضية الواحدة كنائية وحقيقيّة ، فيكون نظير الجمع بين اللَّحَاط الآلي واللَّحَاط الاستقلالي في
الاستحالة^(٢) .

أقول :

توضيحه :

(١) نهاية الدراية ٣ / ٥١ .

(٢) نهاية الدراية ٣ / ٥٢ .

إن القطع من الامور ذات التعلّق ، فهو متقوم بذات المقطوع ، فإذا قطعت بعدالة زيد ، كان قوام مفهوم القطع عدالته ، وكذلك الظن ، فإذا قامت البيّنة على عدالة زيد ، حصل لك الظنُّ بعدالته ، وهي قوام الظن ، فلا تحقّق للقطع والظن بدون المتعلّق ، فهناك تلازم بين القطع ومتعلّقه والظن ومتعلّقه ، فإذا أمر الحاكم بترتيب الأثر على الظنّ وتنزيله بمنزلة الواقع ، أمكن أن يكون - على وجه الكناية - أمراً بترتيب الأثر على لازمه وهو ذات المظنون ، أي عدالة زيد ، بتنزيلها منزلة

الواقع ، وأمکن أن يكون - على وجه الحقيقة - أمراً بترتيب الأثر على نفس الظن ، فيجتمع في الخطاب الواحد أن تكون القضية كنائية وحقيقية ، فيكون نظير الجمع بين اللحاط الآلي واللحاط الاستقلالي في الاستحالة . ومثاله : قولهم : زيد كثير الرماد ، فإنّ هذا الكلام عندهم كناية عن جود زيد ، فلو أُريد مع ذلك المعنى الحقيقي منه ، اجتمع الكنائية والحقيقة ، وهو محال .

لأن الكناية هي عدم لحاظ الحقيقة ، والحقيقة هي عدم لحاظ المعنى المجازي ، فلا يجتمعان
وبعبارة اخرى : إنّ لوحظ المعنى الحقيقي لم يكن القطع أو الظن قنطرة للإنتقال إلى اللازم ، وإن لم يلحظ كان قنطرةً ، والجمع بين كونه قنطرة وعدم كونه قنطرةً جمع بين النقيضين وهو محال .

مناقشة هذا الإشكال

وقد ناقش الاستاذ هذا الكلام في جميع جهاته :

أمّا قوله : القطع ليس كالمراة حتى يعقل أن يلحظ باللحاطين .

فهو أوّل الكلام ، فقد ذكر هذا المحقق - في حقيقة القطع - أنّ حقيقته هي النورية ، فهي عين القطع لا من لوازمه ، والنور - كما هو معروف - ظاهر بذاته ومظهرٌ لغيره ، فيمكن لحاظه ولحاط الغير به ، كذلك القطع . فما ذكره هنا ينافي كلامه هناك .

هذا نقضاً .

وأما حلاً ، فإنّ القطع لحاطٌ ، ولكلّ لحاط ملحوظ ، كالرؤية حيث لها مرئي ، فكما تلحظ الرؤية بنفسها وتلحظ فانيةً في المرئي ، كذلك القطع يلحظ بنفسه ويلحظ فانيةً في المتعلّق المقطوع به ، غير أنّ اللّحاط رؤية نفسانية ، والرؤية رؤية جسمانية .

وأما قوله : ليس القطع بما هو من وجوه متعلّقه وعناوينه .

فهذا صحيح ، ولكنّ اللّحاط الآلي والاستقلالي غير منحصرين بالعناوين والوجوه ، فإنّ الرؤية ليست عنواناً للمرئي ووجهاً له ، والنور ليس وجهاً وعنواناً للمستنير ، إلاّ أنه يلحظ بنفسه ويلحظ فانيةً في المستنير .

وأما تقريبه الإشكال بما ذكره ، ففيه :

أولاً: إنَّ مورد الكناية هو ما إذا كان أمران بينهما ملازمة ، فينتقل من أحدهما إلى الآخر ، كما في مثل زيد كثير الرماد ، فإنَّ ذلك من لوازم الجود ، فإذا قيل كذلك ، انتقل الذهن إلى جود زيد ، لوجود الملازمة بين الأمرين ، ولكن التحقيق عدم وجود الملازمة بين القطع أو الظنِّ ومتعلِّقه ، لأنَّ المتعلِّق هو المقطوع بالذات وموطنهما الذهن ، والمنطَبَق عليه المتعلِّق خارجاً هو المقطوع بالعرض ، أمَّا المقطوع بالذات ، فإنَّه قوام مفهوم القطع ، والقطع محتاج إليه في أصل وجوده ، لكنهما موجودان بوجود واحد وليسا متلازمين . وأمَّا المقطوع بالعرض ، فوجوده غير وجود القطع كما هو واضح ، لكن لا تلازم بينهما قطعاً كذلك ، وإلَّا يلزم أن لا يتحقق الجهل المركب أصلاً ، لاستحالة التفكيك بين المتلازمين .

فما ذكره من كون حال القطع ومتعلِّقه - وكذا الظن - من قبيل الكناية ، غير صحيح ، إذ لا يوجد التلازم بين القطع ومتعلِّقه - وكذلك الظن - كما يوجد في باب الكناية ، بل الأثر يترتب على الوجود الخارجي للمقطوع كالخمر مثلاً وحكمه الحرمة .

وثانياً: إنه لا يلزم - فيما نحن فيه - محذور الاجتماع بين الحقيقة والكناية . وذلك : لأن المتلازمين على نحوين ، فقد لا يكون بينهما نسبة الحكاية والدلالة ، كما في الجود وكثرة الرماد ، حيث أنهما متلازمان لكن لا توجد بينهما نسبة الحكاية والدلالة والكشف ، ولذا يكون أثر كلِّ منهما مختصاً به ولا يترتب على الآخر ، فلو أريد ترتيبه احتيج إلى جعل أحدهما كنايةً عن الآخر ، كما في المثال ، حيث تجعل كثرة الرماد كناية عن الجود . وقد يكون بين المتلازمين نسبة الحكاية والكشف والدلالة ، وفي هذه الحالة يرتب عرفاً أثر أحدهما على الآخر بلا حاجة إلى الكناية ، كما هو الحال بين اليقين والمتيقن ، فإنَّ كلَّ يقين يستلزم المتيقن ، فإذا قال : إذا تيقنت بعدالة زيد فصل خلفه ، كانت الصلاة خلفه أثراً لليقين بحسب ظاهر العبارة ، لكن العرف يرتبون هذا الأثر على المتيقن ، هو العدالة ، لأن اليقين كاشف عن المتيقن ودالٌّ عليه ، فقول المولى : رتب الأثر على يقينك ، معناه : رتب الأثر على المتيقن .

فما ذكره المحقق الاصفهاني من الكنائية ، إمَّا يكون حيث لا كاشفية لأحد المتلازمين عن الآخر ، وإلَّا فإنَّ أهل العرف يرتبون الأثر ولا يلزم استحالة الجمع .

وتلخص : اندفاع الاشكال على الكفاية ، وعدم تمامية التقريب المذكور كذلك .

والتحقيق

والتحقيق هو : إنه إنَّ كان مدلول أدلة اعتبار الأمارات هو تنزيل مؤداهها بمنزلة الواقع ، بأن يكون المقصود أن ما أخبر به زرارة من وجوب صلاة الجمعة - مثلاً - هو الواقع ، فالحق مع صاحب الكفاية ، لما ذكره رحمه الله ...

لكن الكلام في أصل المبنى ، ولا بدّ من النظر في دليل القول بذلك .

لقد استدلّ للقول المذكور .

أمّا ثبوتاً ، فلأنّ مقصود المولى حفظ الواقع ، ولأجل ذلك جعل الأمارات والطرق ، حتى يحصل التحقّق على الأغراض والأحكام الواقعيّة في ظرف الجهل بها ، فيعتبر خبر زرارة بمنزلة الواقع حتّى يُعمل به فيحفظ الواقع .

وأما إثباتاً ، فقد استدلّ ببعض الروايات ، كقوله عليه السّلام : « العمري وابنه ثقتان ، فما أدّيا فعنّي يؤدّيان ، وما قالوا لك فعنّي يقولان »^(١) لظهوره في تنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع . وفيه نظر .

أمّا ثبوتاً ، فلأنّ حفظ الواقع غير متوقّف على تنزيل مؤدّي الأمانة بمنزلة الواقع ، بل مقتضى الحكمة أن يجعل في ظرف الشك فيه طريقاً موصلاً إليه ، كما هو الحال في الأغراض والمقاصد التكوينيّة ، فإنه يجعل فيها الطريق الموصل إليها ، وهذا هو طبع المطلب ، فإنّه يقتضي جعل الطريق الموصل إليه ، لا جعل غير الواقع بمنزلة الواقع .

وأما إثباتاً ، فإنّ الأدلّة على اعتبار الطرق والأمارات على قسمين :

فمنها : الدليل اللبّي ، وهو عبارة عن السيرة العقلائيّة ، فهل السيرة القائمة على العمل بخبر الثقة هي باعتبار كونه هو الواقع التعبدي ، أو أنه طريق إلى الواقع ؟ الحق هو الثاني . ومنها : الدليل اللفظي ، وهو دليل إمضاء السيرة العقلائيّة المذكورة .

على أنّ لسانها لسان جعل الطريق الكاشف عن الواقع ، فمفهوم قوله تعالى (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ...)^(٢) عدم وجوب التبيّن إنّ كان المخبر غير فاسق ، أي : إنّ كان المخبر غير فاسق فخره بيان ، أمّا إنّ كان فاسقاً فيجب تحصيل البيان .

وفي قوله عليه السلام : « العمري وابنه ثقتان ... » نجد الفاء للتفريع ، فإنّه قد وثّقهما ثم فرّع على ذلك ترتيب الأثر على قولهما ، أي : إنهما ثقتان عندي فما قالاه فهو طريق إلى قولي ، وهذا معنى الرواية لا ما ذكر من أنه تنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع .

وبالجملة ، فإنّ لسان الأدلّة اللفظية ومفادها : جعل الطرق إلى الواقع ، وهو المراد من قول العلماء بتتميم الكشف وإسقاط احتمال الخلاف .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٢٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٤ .

(٢) سورة الحجرات : ٦ .

فظهر : أن كلّ أمانة عمل بها العقلاء وأسقطوا معها احتمال الخلاف ، فهي تقوم مقام القطع ، كخبر الثقة ، لا ما كان منها مورداً للعمل وترتيب الأثر - مع عدم إلغاء احتمال الخلاف - كما في اليد ، فإنها أمانة على الملكية عند العقلاء ، لكنّ أمانيتها ليست بإسقاط احتمال الخلاف ، بل هو يحتملون في موردها عدم الملكية ، لكنهم يرتّبون أثر الملكية عليها من جهة أنه « لو لم يجر هذا لم يستقم للمسلمين سوق » كما في الرواية^(١) .

القول المختار في الأمارات

فالحق هو التفصيل في الأمارات

فمن الأمارات ما يلغى معه احتمال الخلاف ويرتب عليه أثر الواقع عقلاء .

ومنها : ما يرتّب عليه أثر الواقع لجهة من الجهات مع وجود احتمال الخلاف .

أما القسم الأوّل ، فيقوم مقام القطع الموضوعي الكشفي .

وأما القسم الثاني ، فلا يقوم مقامه .

ومما يؤكّد التفصيل المذكور بالنظر إلى السيرة العقلانيّة التي هي العمدة في الدلالة على حجّيّة الأمارات : التأمّل في بعض روايات المقام ، مثلاً : قول الراوي : « أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ »^(٢) ظاهر في المفروغيّة عن ترتيب الأثر على قول الثقة ، فيسأل عن وثاقة يونس . بخلاف رواية حفص مثلاً - فإنه يقول : « أشهد أنه له ؟ » فيجيب الإمام عليه السلام : « إشهد أنه له »^(٣) فإنه ظاهر في أنّ المرتكز عند العقلاء عدم كفاية كون الشيء في اليد للدلالة على الملكية ، فلذا يسأل عن هذه الجهة ... بخلاف الرواية السابقة ، فإنها ظاهرة في كفاية الوثاقة عندهم للأخذ بقوله ، ولذا لا يسأل هناك عن جواز الأخذ بقول يونس ، وإمّا يسأل عن وثاقته عند الإمام .

وتلخص : أن مثل البيّنة وخبر الثقة يكشف عن الواقع فيقوم مقام القطع ، وأمّا مثل اليد ، فلا كاشفيّة له فلا

يقوم مقامه ، وإمّا جاز ترتيب الأثر عليها بدليل

خاص لجهة معيّنة .

فالحق هو التفصيل .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٩٢ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ، رقم : ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٣٣ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٩٢ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ، رقم : ٢ .

ثم إنه يرد على صاحب الكفاية القائل بتنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع ، التهافت بين كلامه هنا وما ذهب إليه في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من أنّ المجعول في باب الأمارات هو المنجزية والمعذرية ... ولا يخفى عدم قيامها مقام القطع الموضوعي الكشفي على هذا المبنى ، لأن المنجزية لا تفيد الكاشفية ، إلا إذا أخذ القطع في الموضوع بما هو منجز .

وهذا تمام الكلام على قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الكشفي .

الكلام في الاصول

وأما الأصول وهي على قسمين .

الاصول المحرزة ، وهي المجعولة وظيفته عملية في ظرف الشك بلسان إحراز الواقع ، كقاعدة الفراغ ، بناءً على كونها من الاصول المحرزة ، فإنها تجري لدى الشك في عدد الركعات ، حيث يقول عليه السلام : « بلى قد ركعت »^(١) أي : إن الواقع ثابت . وفي الاستصحاب - على القول بكونه من الاصول - يقول عليه السلام : « لأنك كنت على يقين ... »^(٢) فيفيد إحراز اليقين وبقائه إلى الزمان الآحق .

وتقابلها الاصول غير المحرزة ، كالبراءة مثلاً ، حيث أن قوله عليه السلام :

« رفع ما لا يعلمون »^(٣) ليس له نظر إلى الواقع ولا يحزره أصلاً .

وتلخص : أن الاصول العملية على قسمين ، وقد ظهر الفرق بينهما إجمالاً .

وعليه ، فإن موضوع البحث عن قيام الأصل مقام القطع ، هو الأصل المحرز للواقع ، كما هو واضح .
إلا أن الكلام في مفاد أدلة اعتبار الأصل المحرز ، فإنه على القول بإفادتها تنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع ، يتوجّه إشكال الكفاية كما تقدّم .

قيامه مقام القطع الطريقي دون الموضوعي الصفتي

لكن التحقيق هو الطريقيّة - كما في الأمارات - فالأصل المحرز يقوم - بدليل اعتباره - مقام القطع الطريقي ، كما لو قام الاستصحاب على خمريّة المائع ، فإنه يقوم مقام القطع الطريقي في الأثر وهو المنجزية ، إذ الخمر المستصحب الخمريّة كالخمر المعلوم خمريته بالعلم الطريقي ، فكما يكون العلم حجة على الاجتناب كذلك الاستصحاب ، وهكذا لو قام الاستصحاب على حرمة الخمر ، بلا فرق .

(١) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٧ ، الباب ١٣ من أبواب الركوع ، رقم : ٣ .

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٤٦٦ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، رقم : ١ .

(٣) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ١ .

فالأصل المحرز يقوم مقام القطع الطريقي موضوعاً وحكماً ، فلولم يكن حجةً على الواقع كان جعله لغواً .

وأما القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفية ، فلا يقوم الأصل المحرز مقامه ، لأن مفاد دليل الاستصحاب - مثلاً - هو جعله وتشريعه في ظرف الشك ، لا حصول صفة القطع ، فإنه لا يفيد ذلك لا وجداناً ولا تعبداً ، فعدم قيامه مقام القطع الوصفي واضح بلا كلام .

الخلافاً في قيامه مقام الموضوعي الكشفي

إنما الكلام في قيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الكاشفية :
فالشيخ والميرزا وجماعة يقولون بالقيام ، والمحقق الخراساني يقول بالعدم ، وللعراقي في المقام تفصيل ، وسيأتي الكلام عليه .

دليل القول بالقيام

وقد استدل^(١) للقول بقيام الاصول المحرزة مقام القطع الموضوعي الكشفي ، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز - بناءً على عدم كونها من الأمارات - وقاعدة عدم اعتبار الشك من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر ، وقاعدة عدم اعتبار الشك ممن كثر شكّه وخرج عن التعارف

بأنّ الشارع قد اعتبر موارد جريان هذه القواعد علماً ، فتترتب عليها آثار العلم عقليةً وشرعيةً ، ومن ذلك هو الحكم المأخوذ في موضوعه القطع .

فإن قيل : كيف تعتبر علماً وقد أخذ الشك في موضوع الاصول ، فإنّ اعتبارها علماً - مع التحفظ على الشك المأخوذ في موضوعها - اعتباراً للجمع بين النقيضين ؟
قلنا :

أما نقضاً ، فإنّ الأمارات أيضاً مأخوذ في موضوعها الشك ، وقد تقرّر قيامها مقام القطع ، غاية الأمر أن الاصول قد أخذ الشك في موضوعها في لسان الدليل اللفظي ، وفي الأمارات قد ثبت ذلك بالدليل اللبّي ، بل لقد أخذ الشك في موضوع

بعض الأمارات في لسان الدليل اللفظي أيضاً ، كقوله تعالى (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)^(٢) .

(١) مصباح الاصول ٢ / ٣٨ - ٣٩ .

(٢) سورة الأنبياء : ٧ .

وأما حلاً : فإنَّ الشكَّ المأخوذُ في موضوع الاصول هو الشكُّ الوجداني ، والعلم تعبّد من الشارع ، ولا تنافي بين الشك الوجداني والعلم التعبّدي ، ولو كان منافاة لما صحَّ التنزيل في مثل « الطواف بالبيت صلاة »^(١) و« الفقّاع خمر استصغره الناس »^(٢) ونحوهما ، لكنَّ التنزيل صحيح ، لأنه تعبد من الشارع مع كون الفقّاع غير الخمر وجداناً ، والطواف غير الصّلاة .

الإشكال عليه

ويردّه : أنّ قيام الأصل مقام القطع الكشفي يحتاج إلى ثبوت الطريقيّة والكاشفيّة للأصل ، إمّا بالسيرة العقلائيّة الممضاة من الشارع ، أو من ظاهر الأدلّة المعتمدة له ، فإذا حصل ذلك ترتّب على الأصل جميع آثار القطع ، كما كان الحال في الإمارات ، حيث أن الإرتكاز العقلائي قائم على كون خبر الثقة طريقاً ، ولذا يرتّبون عليه جميع آثار العلم ، وقد ذكرنا أنّ ذلك مقتضى دليل اعتبار خبر الثقة أيضاً .
وعلى الجملة ، فلو تمّ ذلك بالسيرة أو بالدليل اللفظي للاستصحاب - مثلاً - كان مقتضى القاعدة ترتب آثار العلم واليقين عليه ، كجواز الشهادة بالاستناد إليه ، وإذا لم يكن أحد الأمرين ، كان مقتضى القاعدة العدم ، وعلى هذا نقول :

إنّ السيرة العقلائيّة قائمة على الأخذ بالاستصحاب ، لكن لا من جهة إلقاء الشك بقاءً ، كما كان في الأمارة ، بل إنهم يأخذون بالحالة السابقة وييقونها من باب الاطمينان ببقائها أو برجائها أو من باب الاحتياط ، فليس عملهم على طبق الحالة السابقة استصحاباً لليقين السابق ، فأخذهم بمقتضى الإستصحاب يختلف عن أخذهم بمفاد خبر الثقة .

وأما الأدلّة اللفظية في الإستصحاب التي هي أدلّة اعتباره ، فلا دلالة لها على إلغاء الشك أصلاً ، فهي لا تدلُّ إلا على وجوب العمل بالحالة السابقة ، ففي الصحيحة الاولى لزرارة - وهي أظهر الأدلّة - : « فإنّه على يقين من وضوئه »^(٣) وهو غير ظاهر في كونه على يقين فعلاً ، بل الظاهر منه كونه على يقين من وضوئه ، ويشهد بذلك قوله بعده : « فليس ينبغي أن ينقض اليقين بالشك » . فيكون المعنى : لا تنقض اليقين السابق بالشك اللاحق في العمل ، فلا دلالة للرواية على : إنك الآن على يقين ... ولا أقل من الشك ، فتكون مجملّة .

(١) أرسله العلامة في التذكرة ٨ / ٨٥ ، وهو عامي كما في الهامش عن عدّة من مصادرهم .

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ / ٣٦٥ ، الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرّمة .

(٣) وسائل الشيعة ١ / ١٧٤ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم : ١ .

وفي الصحيحة الثانية : « لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت ، وليس ينبغي ... »^(١) ، فإن
ظاهرها : أنّ اليقين الحاصل بشيء حدوثاً لا ينقض فيما بعد عملاً ، وليس المراد منها : أنت الآن على يقين
تعبداً .

وكذا قوله عليه السلام : « من كان على يقين فشك ، فليمض على يقينه » أي : عملاً .

فظهر : أنه لا دليل - لا من السيرة ولا من الأدلة اللفظية - على إلغاء الشك في
الاستصحاب ، فلا يمكن المساعدة مع الاستدلال المذكور ، وستأتي بقيّة الكلام في النظر في استدلال المحقق
النائبي .

هذا بالنسبة إلى الإستصحاب .

وأما قاعدة الفراغ ، فظواهر أدلتها كذلك ، فظاهر قوله عليه السلام : « كلّما شككت فيه ممّا قد مضى
فامضه كما هو »^(٢) « بلى قد ركعت »^(٣) هو المضيّ عملاً على اليقين السابق ، ولا تدلّ القاعدة على جعل اليقين
الآن ، قال عليه السلام في حديث : « لأنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك »^(٤) أي : فيجب العمل على ما كان
متيقناً به متذكراً له ، لا أنه متذكر الآن .

وعلى فرض التنزل عمّا ذكرنا ، فهي ظاهرة في جعل المؤدّى .

وأما النصوص في كثير الشك مثل « لا شك لكثير الشك »^(٥) ، فللقول بظهورها في إلغاء احتمال الخلاف
ونفي الشك وجه ، إلا أنّ الكلام في أنه إلغاء له من جميع الجهات - كأن يجوز له الإخبار عن عدم الشك مثلاً -
أو من جهة العمل فقط ؟

لقد ذكر الميرزا وجود جهات عديدة في القطع ، منها جهة العمل ، وذكر أنّ الاصول المحرزة تنزل بمنزلة
القطع في جهة العمل ، وسيأتي نقل كلامه بالتفصيل .

وعليه ، فلا ينزل بمنزلته في جهة الكشف والطريقة ، فلا يقوم مقام القطع الموضوعي الكشفي ، فظهر
ما في الاستدلال المتقدم على القيام .

هذا كلّه بالنظر إلى الدليل اللفظي .

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٦٦ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، رقم : ١ .

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧ ، الباب ٢٣ ، من أبواب الخلل ، رقم : ٣ .

(٣) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٧ ، الباب ١٣ ، من أبواب الركوع ، رقم : ٣ .

(٤) وسائل الشيعة ١ / ٤٧١ ، الباب ٤٢ ، من أبواب الوضوء ، رقم : ٧ .

(٥) في منية الطالب ٣ / ٣٨٦ : كقوله صلى الله عليه وآله : « لا شك لكثير الشك ولا شك في النافلة » . وانظر الباب ١٦ من أبواب الخلل
الواقع في الصلاة .

وأما بالنظر إلى السيرة العقلائية ، فالظاهر قيامها على الطريقيّة .
فالحق هو قيام قاعدة الفراغ والتجاوز ، وقاعدة لا شك لكثير الشك ، وقاعدة حفظ الإمام أو المأموم ،
مقام القطع الموضوعي الكشفي .
وأما ما تقدّم - عن مصباح الاصول - في قوله تعالى (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ)^(١) ، فغريب من مثله ، لما تقرّر
في مباحث الإجتهد والتقليد من أن الآية إرشاد إلى حسن السؤال بقصد التعلّم ، فهي في مقام الحثّ على
الرجوع إلى أهل العلم والأخذ منهم ، ولا دلالة لها على حجّية الفتوى ، ويشهد بذلك استدلال الإمام بها في
إمامتهم عليهم السلام^(٢) .

(١) سورة الأنبياء : ٧ .

(٢) انظر : البرهان في تفسير القرآن ٣ / ٤٢٣ .

تنبيهات

الأول : في ما ذكره المحقق الخراساني في حاشية الرسائل

قد ذكر المحقق الخراساني في حاشية الرسائل وجهاً لقيام الأمارات والاستصحاب مقام القطع الموضوعي

الكشفي ، بناءً على تنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع .

وخاصة ما ذكره هو :

إنّ دليل الأمانة والاستصحاب وإنّ تكفلاً جعل المؤدّي والمستصحب وتنزيلهما منزلة الواقع ، لكنّ مقتضى

الملازمة كون القطع بهما - بلحاظ أنهما منزلان منزلة الواقع - بمنزلة القطع بالواقع ، فثبت أحد جزئي الموضوع

بنفس دليل الاعتبار والآخر بالملازمة وتمّ المدعى^(١) .

وقد وقع الكلام بين الأعلام في مراده من هذا الوجه والملازمة المذكورة فيه :

ف قيل : المقصود هو الملازمة العقلية وبنحو دلالة الاقتضاء ، إذ التعبد بأحد الجزئين لا يصح من دون التعبد

بالجزء الآخر ، لأنّ الدليل الدالّ على التعبد بأحدهما يدلّ بدلالة الاقتضاء وصوناً لكلام الحكيم عن اللغوّة ،

على التعبد

بالجزء الآخر^(٢) .

وقيل : المقصود هو الملازمة العرفية ، لأنّ الدليل الدالّ على التعبد بالواقع وتنزيل المؤدّي منزلته ، يدلّ

عرفاً بالالتزام على تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي^(٣) .

وقيل : المقصود هو الملازمة العرفية والعقلية معاً ، توضيحه :

إنّ وفاء خطاب واحد وإنشاء واحد بتنزيلين وإنّ كان مستحيلاً ، إلا أنّ تنزيلين بإنشائين في عرض واحد

يدلّ دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقة وعلى الآخر بالالتزام ، ليس محالاً . وهنا كذلك ، لدلالة دليل الأمانة

مثلاً على ترتيب آثار الواقع مطلقاً ومنها الأثر المترتب على الواقع عند تعلّق القطع به حتى في صورة كون القطع

تمام الموضوع ، إذ متعلّقه دخل شرعاً ولو بنحو العنوانية في جميع المراتب .

(١) درر الفوائد في حاشية الفرائد : ٧ .

(٢) حاشية الشيخ عبدالحسين الرّشتي على الكفاية ٢ / ٢٠ .

(٣) مصباح الاصول : ٤١ .

وهذا التنزيل وإن كان يقتضي عقلاً تنزيلاً آخر ، حيث أن الواقع لم يكن له في المقام أثر بنفسه حتى يعقل التعبد به هنا وتنزيل المؤدّي منزلة الواقع بلحاظه ، لكنه لا يقتضي عقلاً أن يكون المنزل منزلة الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلي ، لإمكان جعل شيء آخر مكانه ، إلا أنه لا يبعد عرفاً أن يكون هو القطع بالواقع الجعلي .

فصون الكلام عن اللغوئية بضمّ الملازمة العرفية يدلّ على تنزيل آخر في عرض هذا التنزيل للجزء الآخر^(١) .

أمّا شيخنا الاستاذ دام بقاءه ، فقرّب الوجه بقوله :

إنّ الدليل القائم على اعتبار الأمانة والاستصحاب له دالتان .

إحدهما : الدلالة المطابقية ، حيث أنه يدلّ بالمطابقة على تنزيل مؤدّي الأمانة والمستصحب منزلة الواقع ، لأنّ أثر القطع هو الكشف عن الواقع والطريقية إليه ، فإذا نُزِلَ المؤدّي بمنزلة الواقع ، كان التنزيل بحسب الكاشفية والطريقية فيكون المنزل عليه هو الواقع والمنزل هو المؤدّي والمستصحب .

والثانية هي : الدلالة الإلتزامية ، بأن يكون دليل الاعتبار دالاً على التنزيل بمنزلة القطع الذي له دخل في موضوع الحكم ، من جهة الملازمة العرفية بين تنزيل المؤدّي والمستصحب منزلة الواقع وبين تنزيل الأمانة والشكّ منزلة الواقع ، لأنّ المفروض كون التنزيل من أجل الأثر الشرعي ، فلا بدّ من الإلتزام بدلالة دليل تنزيل المؤدّي والمستصحب منزلة الواقع على تنزيل الأمانة والشكّ في البقاء منزلة القطع بالواقعي الحقيقي ، دلالة إلتزامية من باب دلالة الاقتضاء ، إذ لولا هذه الدلالة يلزم لغوية دليل التنزيل .

ومثاله - كما تقدّم سابقاً - ما لو ورد في الخطاب : إذا علمت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدّق بدينار ، فالموضوع لوجوب التصدق مركّب من جزئين هما العلم ووجوب الصلاة ، فإذا أخبر العادل بوجوب الصلاة نزّل ما أخبر به منزلة الوجوب الواقعي ويكون هذا التنزيل مستلزماً لتنزيل خبر العادل به بمنزلة القطع بالوجوب الواقعي ، فتحقق تنزيلاً أحدهما في ناحية وجوب الصلاة والآخر في ناحية العلم ، وذاك تنزيل مطابق وهذا التزامي ، ولو لم يتم التنزيل الثاني لزم لغوية التنزيل الأول ، لأن المفروض تركّب الموضوع من العلم ووجوب الصلاة ،

ولا يترتب الأثر الشرعي إلاّ بتمامية التنزيلين .

وإذا تعدّدت الدلالة - على ما ذكر - لم يلزم اجتماع اللحاظين ، لوضوح أن لزوم ذلك مبني على وحدة الدلالة .

(١) نهاية الدراية ٣ / ٦٤ .

عدوله عنه في الكفاية

قال في الكفاية :

وما ذكرنا في الحاشية... لا يخلو من تكلف بل تعسف^(١) .

أقول :

أما التكلف ، فلأنّ دعوى الملازمة بين تنزيل المؤدى بمنزلة الواقع وتنزيل اليقين التعبدي بمنزلة اليقين الواقعي ، تحتاج إلى دليل في مقام الإثبات ، ولا يوجد عليها دليل ، إذ الملازمة التكوينية منتفية ، وكذا الشرعية ، وتبقى العرفية ، والمرجع فيها أهل العرف ، وليس عند العرف هكذا تلازم .

وأما التعسف ، فإشارة إلى مقام الثبوت ، ففي المثال المذكور ، لما كان موضوع وجوب التصديق مركباً من « القطع » و « وجوب صلاة الجمعة » ، فجاء الخبر بوجوب صلاة الجمعة ونزلنا المؤدى بمنزلة الواقع بدليل اعتبار خبر الثقة ، فهل يتمكّن دليل الاعتبار من إحراز القطع أيضاً ؟ إنه لا يمكن ، للزوم الدور ، من جهة أنّ تنزيل الأمانة بمنزلة القطع - بإلغاء احتمال الخلاف - يتوقف على ترتّب الأثر الشرعي - وهو وجوب التصديق عليه ، وإلاّ يكون التنزيل لغواً ، لكن ترتّب هذا الأثر عليه يتوقف على إحراز الموضوع - أي موضوع وجوب التصديق - والمفروض تركبه من جزئين أحدهما هو القطع ، وإحراز القطع وتحققه يتوقف

على تنزيل الأمانة بمنزلة القطع بإلغاء احتمال الخلاف ، فكان تنزيل الأمانة بمنزلة القطع موقوفاً على نفسه .
فالقول بأن دليل الاعتبار يفيد كلا التنزيلين بداليتين - أحدهما مطابقية والآخرى التزامية - باطل ، بل يحتاج لتمامية التنزيل الثاني - وهو تنزيل الأمانة بمنزلة القطع ، وإلغاء احتمال الخلاف - إلى دليل آخر ، أما بنفس دليل الاعتبار فيستلزم الدور .

هذا بيان ما ذكره الأعلام^(٢) .

وحاصله : أن « التكلف » ناظر إلى مقام الإثبات ، و « التعسف » ناظر إلى مقام الثبوت .

لكنّ السيد الاستاذ قدس سرّه بعد أن نقل عن الأعلام الوجه المذكور قال :

ولكن لا صراحة بل لا ظهور في كلام صاحب الكفاية فيما حمل عليه ، نعم في تعبيره بالتوقف مجرد إشعار ، ولكنه كما يمكن أن يريد به ذلك ، يمكن أن يريد به التوقف بمعنى التلازم ، كما يقال : أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر ، مع أنه لا عليّة ولا معلوليّة بينهما .

ثم ذكر أنه يمكن أن يكون مراد صاحب الكفاية محذور آخر غير الدور ، - وهو ما أفاده شيخنا أيضاً في

الدورة للأحقّة - وهو :

(١) كفاية الاصول : ٢٦٦ .

(٢) نهاية الأفكار في ١ ج ١ ص ٢٦ ، فوائد الاصول ٢ / ٢٨ .

إنَّ التعبّد بأحد الجزئین فیما نحن فیہ لما كان فی طول الآخر ، كان التعبّد بالآخر فی ظرفه ممتنعاً ، لعدم ترتب الأثر علیہ وحده ، والفرض أن الجزء الآخر لا یتحقّق إلّا بعد التعبّد به ، فملخص الإشکال : إن التعبّد بالمؤدّي لا أثر له شرعاً

وهو یمنع من صحّة التعبّد ، إذ التعبّد بالموضوع لا معنی له إلّا التعبّد بالحکم . فمرجع کلام الکفاية إلى أنه لابدّ أن یتكون التعبّد بأحد الجزئین فی حين التعبّد بالجزء الآخر ، لا أنّ التعبّد بأحدهما یتوقف علی التعبّد بالآخر وإلّا لزم الدور حتی فی مورد التعبّد بالجزئین فی عرض واحد كما لا یخفی^(١) .

الثاني : فی تفصیل المحقّق العراقي

قد فصل المحقّق العراقي قیام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي الكشفي ، بین ما لو أخذ القطع فی لسان الدلیل علی وجه الكاشفیه ، فیقوم الاستصحاب بأدلّته مقام القطع ، وما لو كان المأخوذ نفي الشك ، فلا تفید أدلّة الاستصحاب قیامه مقامه ، قال :

وأما الاصول المحرزة كالاستصحاب ، فقیامه مقام القطع الموضوعي ، مبني علی أنّ التنزیل فی « لا تنقض » ناظر إلى « المتیقّن » أو إلى « الیقین » . فعلى الأول ، لا یقوم مقام القطع الموضوعي ، لعین ما ذكرناه فی الأمارات . وعلى الثاني ، یقوم مقام القطع الموضوعي تماماً أو جزءاً ، نظر إلى اقتضائه بتلك العناية لإثبات العلم بالواقع ، ومرجعه - علی ما عرفت - إلى إيجاب ترتیب آثار العلم بالواقع فی ظرف الشك به .

نعم ، حیث إنه لوحظ فی موضوعه الجهل بالواقع والشك فیہ ، یحتاج فی قیام مثله مقام القطع الموضوعي إلى استظهار كون موضوع الأثر فی الدلیل هو صرف انكشاف الواقع محضاً بلا نظر إلى نفي الشك فیہ ، وإلّا فلا مجال لقیام الاستصحاب مقامه ، نظراً إلى ما عرفت من انحفاظ الشك بالواقع فی موضوعه ...^(٢) .

وحاصله : الفرق بین دلیل الاستصحاب ودلیل عدم اعتبار الشك من كثير الشك ، وعدم اعتبار السهو من المأموم مع حفظ الامام ، ونحوهما ، فتلك الأدلة تقوم مقام القطع ، لأنه ینفي الشك ، بخلاف دلیل الاستصحاب ، لكونه یأتی بالیقین فی ظرف الشك مع حفظ الشك لا نفيه .

أقول :

والظاهر عدم تمامية هذا التفصیل ، لأن دلیل الاستصحاب وإن أفاد حفظ الشك ، لكنه الشك الوجداني ، وقد احتفظ علیہ فی الآن اللأحق لیکون مع الیقین السابق موضوعاً لحرمة النقض عملاً ، وقد تقرّر أنّ لا تنافی

(١) منتقى الاصول ٤ / ٨٤ .

(٢) نهاية الأفكار فی ١ ج ٣ ص ٢٦ - ٢٧ .

بين اليقين التعبدي والشك الوجداني . وأما الشك الاعتباري، فينفيه إثبات اليقين ، لوجود الملازمة العرفية بين « أنت متيقن » و « إنك لست بشاك » نعم ، نفي الشك لا يستلزم اليقين .
ولكن ، إذا كان كذلك ، فلماذا لا يقال بحجّة الأصل المثبت ؟ فتدبّر .

الثالث : في ما ذكره المحقق النائيني

اختار الميرزا^(١) قيام الأمارات والاصول المحرزة مقام القطع الموضوعي الكشفي ، وملخص كلامه هو :

إن في العلم أربع جهات :

الاولى : قبول النفس للصورة العلمية . وهي مرتبة الانفعال .

والثانية : حصول الصورة العلمية فيها . وهي مرتبة الفعل .

والثالثة : الصورة العلمية كيفية قائمة بالنفس ، وهي مرتبة الكيف .

والرابعة : النسبة بين الصورة والمعلوم بالعرض ، وهي مرتبة الإضافة .

وفي المرتبة الرابعة جهتان ، جهة العقد القلبي ، حيث الإنسان عالم وقاطع ومتيقن ، وجهة الكشف عن

المعلوم بالعرض .

قال :

إن الإمارة تفيد جهة الكشف بأدلة اعتبارها ، وأما الأصول المحرزة ، فأدلة اعتبارها تفيد عقد القلب ، أي

البناء العملي .

فكانت الأمانة والاصول قائمة مقام القطع الموضوعي الكشفي ، غير أنّ المجعول في الأمارات هو الكاشفية

والطريقة ، والمجعول في الاصول هو البناء العملي .

ثم إنه ذهب إلى أنّ هذا القيام هو من باب حكومة أدلة اعتبار الأمانة والأصل على الأدلة الواقعية

حكومة ظاهرية ، لأنّ الحكومة على قسمين ، واقعية ، كحكومة « الطواف بالبيت صلاة » على الأدلة الواقعية

للصلاة ، وكحكومة « لا ربابين الوالد والولد » على الأدلة الواقعية للربا ، حيث أنّ الحاكم والمحكوم في عرض

واحد ويتصرف الحاكم في المحكوم توسعاً كما في المثال الأول ، أو تضيقاً كما في الثاني ، ولا احتمال للخلاف .

أمّا في باب الأمارات والاصول بالنسبة إلى الأدلة الواقعية ، فالطرفان في الطول وليس في العرض ، فإذا

قامت البيئنة على خميرية مائع ، دلّت على التوسعة في دائرة الخمر ، وأنه أعمّ من الخمر الواقعي والخمر الذي

قامت عليه البيئنة ، وهي حكومة ظاهرية ، بحيث أن الأثر يترتب ما لم ينكشف الخلاف ، فإذا انكشف سقط .

(١) أجود التقريرات ٣ / ٢٠ .

وتظهر النتيجة في مسألة الإجزاء ، ففي الحكومة الواقعية حيث لا يتحقق الخلاف يثبت الإجزاء ، وفي الظاهرية يكون الحكم عدم الإجزاء بمجرد انكشاف الخلاف .

الإشكال عليه

وقد أورد عليه الاستاذ بوجوه :

الأول : قد وقع الخلط في كلامه بين انفعال النفس ومقولة الإنفعال التي هي من الأعراض التسعة ، ففي مورد حصول العلم تكون النفس مستعدة لقبول المعلوم بالذات ، وهي الصورة ، وتنفعل بحصولها فيها ، وأهل الفن يعبرون عن هذا الإمكان الاستعدادي بالعقل الهولائي ، وهذا غير مقولة الإنفعال ، فإنها عبارة عن التأثير التدريجي مثل تسخن الماء بالحرارة ، كما أن تأثير النهار تدريجياً في سخونة الماء من مقولة الفعل

الثاني : ما ذكره في المرتبة الرابعة من أنها مرتبة الإضافة .

فيه : أن قوام مقولة الإضافة كون المتضامين متكافئين قوةً وفعلاً ، وفي العلم قد لا يكون للمعلوم بالعرض واقعية أصلاً كما في الجهل المركب ، فيلزم وجود أحد المتضامين دون الآخر . فإذن ، ليس العلم من مقولة الإضافة .

الثالث : ما ذكره من وجود الجهتين في المرتبة الرابعة .

فيه : إن البناء القلبي من أفعال القلب ، ولذا يتعلّق به التكليف من الوجوب والحرمة ، كما هو الحال في المسائل الاعتقادية ، وأما العلم ، فلا يتوجّه إليه التكليف من الوجوب والحرمة ، نعم ، يتّصف طلب العلم بهما ، فيقال : طلب العلم الحق واجب وطلب العلم الباطل حرام .

الرابع : إنه بناءً على ما ذكره من وجود جهة الكشف ، فإنّ المجعول في باب الأصل المحرز هو جهة البناء القلبي لا جهة الكشف والطريقة ، وهذا هو الفارق بينه وبين الأمانة - على مسلك الميرزا - وعليه ، فكيف يقوم الأصل المحرز مقام القطع المأخوذ موضوعاً على نحو الطريقة ؟

الخامس : إن ما ذكره في الحكومة الظاهرية صحيح ، فمع قيام الأمانة أو الأصل المحرز لا تتحقّق التوسعة حقيقة في الموضوع بل الحكومة ظاهرية ، لكون الأمانة أو الأصل في طول الموضوع لا في عرضه ... لكنّ الأمر بالنسبة إلى القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة ليس كذلك ، بل هما في العرض ، فالدليل القائم على أنه إذا قطعت فاشهد ، قد أخذ فيه القطع موضوعاً لجواز الشهادة ، ثم أفاد دليل اعتبار خبر الثقة كاشفة الخبر وطريقته إلى الواقع ، والنسبة بين الدليلين هي العرضية لا الطولية ، بل هما مثل : الخمر حرام ، والفقاع حرام ، وحينئذ تكون الحكومة واقعيةً .

فالتحقيق : إن الحكومة الظاهريّة تكون بين القطع الطريقي والأمانة والأصل لكونهما في الطول ، أمّا القطع المأخوذ في الموضوع كلاً أو جزءاً ، فالحكومة بينه وبين الأصل والأمانة واقعية ، لكونهما في عرض واحد .

السادس : إنّ الشك المأخوذ في الأمانة والأصل المحرز موضوعٌ عندنا ثبوتاً في الأمارات وإثباتاً في الاصول ، أمّا عند الميرزا ، فهو في الأمارات ظرف ، وعلى كلّ حال ، فإنّ الدليل في كلّ من الأصل والأمانة قد اعتبر فيه الشك في الواقع ، وعليه ، فإنّ دليل الأصل أو الأمانة يكون في عرض دليل الواقع ، فلا يتحقّق مناط الحكومة الظاهريّة وهو الطوليّة .

وبعد

فالتحقيق هو قيام الأمانة والأصل المحرز مقام القطع الموضوعي الكشفي ، بناءً على أنّ المجعول في باب الأمارات هو الطريقيّة والكاشفيّة كما هو التحقيق .

وهذا تمام الكلام في هذا المبحث .

أحكام القطع بلحاظ المتعلّق

قال في الكفاية

لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم ، للزوم الدور ، ولا مثله ، للزوم اجتماع المثليين ، ولا ضده ، للزوم اجتماع الضدين^(١) .

هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم ؟

أما أخذ القطع بالحكم موضوعاً للحكم نفسه ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصلاة فالصلاة واجبة عليك ، فيستلزم الدور كما ذكر ، لأنّ القطع بالحكم متوقف على الحكم ، توقف المتعلّق على المتعلّق به ، لكنّ الحكم متوقف على القطع توقف الحكم على موضوعه ، فيلزم توقف الحكم على نفسه .

هذا أحد تقرّيبات الدّور في المقام .

وقد أورد عليه المحقق الإصفهاني^(٢) بما حاصله : إنّ الموقوف على القطع غير ما يتوقف عليه القطع ، لأنّ ما يتوقف عليه القطع هو الصّورة الذهنية للقطع ، ضرورة أنّ القطع لا يتعلّق بالموجودات الخارجية وإلاّ يلزم انقلاب الذهن خارجاً أو الخارج ذهنياً ، وعليه ، فالقطع عارض على الوجود الذهني للحكم ، وما يتوقف عليه القطع هو الوجود الخارجي للحكم ، فحصل التغيّر ، فلا دور .

قال سيّدنا الاستاذ : وبنظير هذا البيان يندفع محذور الدّور الذي ذكره في الكفاية^(٣) في أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر ، وقد ذكره صاحب الكفاية هناك وقرّره ولم يدفعه ، ولأجل ذلك ، لا يمكننا إسناد هذا البيان للدور إلى صاحب الكفاية^(٤) .

ثم أورد رحمه الله^(٥) تقرّيبين آخرين ولم يدفعهما :

أحدهما: ما ذكره المحقق الإصفهاني ، و ملخصه : إن الحكم معلّقاً على القطع تارةً يكون بنحو القضية الخارجية واخرى بنحو القضية الحقيقية ، فعلى الأول : بأنّ يحكم المولى على من حصل لديه العلم بالحكم ،

(١) كفاية الاصول : ٢٦٦ .

(٢) نهاية الدراية ٣ / ٦٨ .

(٣) كفاية الاصول : ٧٣ .

(٤) منتقى الاصول ٤ / ٨٧ .

(٥) منتقى الاصول ٤ / ٨٨ .

ولكن لازمه اللغوية، لأن الحكم إنما هو لجعل الداعي، ومع علم المكلف بالحكم لا يكون جعل الحكم في حقه ذا أثر من هذه الجهة. وعلى الثاني: يلزم الخلف، إذ مع جعل المولى هذه القضية، أعني ثبوت الحكم عند تحقق العلم به ووصوله إلى المكلف، يستحيل أن يتحقق العلم بالحكم. وما يبتني على أمر محال محال. والثاني: إن تعليق الحكم في الذهن على العلم به، يستلزم عدم محركيته وداعويته، وذلك، لأن المكلف إذا فرض أنه جزم بثبوت الحكم خارجاً واعتقد بتحقيقه، فهو يرى أن الحكم موجود في الخارج، والموجود لا يقبل الوجود والتحقق ثانياً. وعليه، فهو يرى أن ثبوت الحكم عند علمه به محال، ومعه لا يكون الحكم محرراً وداعياً، إذ الداعوية تتقوم بالوصول، والمفروض أن المكلف يرى محالية ثبوته، فيستحيل جعله حينئذ. ونتيجة ذلك: إن تعليق الحكم على العلم به أمر ممتنع عقلاً ولا يمكن الالتزام به.

قال: وهذا وجه بسيط لا التواء فيه.

وأيضاً، يستلزم اجتماع المتقابلين، لأن الحكم متقدّم طبعاً على القطع المتعلّق به، لكنه متأخّر عنه لأن المفروض كونه أي القطع - موضوعاً له، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخّر في الحكم، واجتماعهما في الشيء الواحد محال.

ثم إنّ القطع في المثال تارةً مطابق للواقع واخرى مخالّف، فإنّ كان مطابقاً، لزم المحذوران في الواقع وفي ذهن القاطع، وإن كان مخالفاً لزم المحذوران في ذهن القاطع الذي هو جاهل بالجهل المركب.

هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله؟

وأما أخذ القطع بالحكم في موضوع مثل هذا الحكم، كأن يقول: إذا قطعت بوجوب الصلاة فالصلاة واجبة عليك بمثل ذلك الوجوب. فيستلزم اجتماع المثليين. فإنّ كان القطع مطابقاً للواقع، فالمحذور لازم واقعاً وفي ذهن القاطع، وإنّ كان مخالفاً له، ففي ذهنه فقط.

هذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية.

القول بالجواز

وقال الميرزا: ربما يقال فيه بالجواز، نظراً إلى عدم ترتّب محذور على ذلك إلا ما يتوهّم من استلزامه لاجتماع المثليين، وهو لا يكون بمحذور في أمثال المقام أصلاً، فإن اجتماع عنوانين في شيء واحد يوجب تأكّد الطلب، وأين ذلك من اجتماع الحكمين المتماثلين؟ وقد وقع نظير ذلك في جملة من الموارد، كما في موارد النذر على الواجب وأمثاله^(١).

(١) أجود التقريرات ٣ / ٣٤.

وإلى الجواز ذهب السيد الخوئي ، إذ قال :

وأما أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله ، كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بوجوب آخر ، فالصحيح إمكانه ، ويرجع إلى التأكد ، وذلك :

لأن الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه ، كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق ، ويوجب التأكد ، ولا يلزم اجتماع المثلين أصلاً ، كما إذا قال المولى : أكرم كل عالم ، ثم قال : أكرم كل عادل ، فلا محالة يكون وجوب الإكرام في عالم عادل أكد منه في عالم غير عادل أو عادل غير عالم ، وليس هناك اجتماع المثلين ، لتعدد موضوع الحكمين في مقام الجعل .

وكذا الحال لو كانت النسبة بين الموضوعين هي العموم المطلق ، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق ، كما إذا تعلّق النذر بواجب مثلاً ، فإنه موجب للتأكد لا إجماع المثلين ، والمقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين ، فإن النسبة بين الصلاة بما هي ، والصلاة بما هي مقطوعة الوجوب هي العموم المطلق ، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق ، ومن قبيل العموم من وجه بلحاظ الوجوب والقطع به ، إذ قد لا يتعلّق القطع بوجوب الصلاة مع كونها واجبة في الواقع ، والقطع المتعلق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع ، وقد يجتمع وجوب الصلاة واقعاً مع تعلق القطع به ، ويكون الملاك فيه أقوى فيكون الوجوب بنحو أكد^(١) .

وتبعه سيّدنا الاستاذ حيث قال :

يمكن اجتماع حكمين بنحو التأكد بمعنى بمعنى أن يكون هناك حكم واحد مؤكّد ، لإمكان اجتماع مصلحتين توجبان تأكد الإرادة وهي توجب تأكد البعث ، بمعنى أنها توجب إنشاء البعث المؤكّد ، فإن الحكم هو التسبب للبعث الاعتباري العقلاني ، وهما أن البعث يتصف خارجاً بالشدة والضعف أمكن اعتبار البعث الأكيد ، كما أمكن اعتبار البعث الضعيف .

ومما يشهد لصحة ما ذكرناه صحة تعلّق النذر بواجب وانعقاده ، ولازمه تأكد الحكم ، ولم يتوهم أحد أن وجوب الوفاء بالنذر في المقام يستلزم اجتماع المثلين المحال ، كما يشهد له شمول الحكمين الاستغراقيين لما ينطبق عليه موضوعاهما ، نظير العالم الهاشمي الذي ينطبق عليه : « أكرم العالم » و « أكرم الهاشمي » ، ولم يتوهم خروج المورد عن كلا الحكمين لاستلزامه اجتماع المثلين .

ومما يقرب ما نقوله أيضاً في اجتماع المثلين ، أنه لم يرد في العبارات بيان امتناع وجوب الإطاعة شرعاً من باب أنه يستلزم اجتماع المثلين ، مع أن البعض يرى أن الإطاعة عبارة عن نفس العمل ، أو أنها وإن كانت من

(١) مصباح الاصول ٢ / ٤٥ - ٤٦ .

العناوين الانتزاعية ، لكن الأمر بالأمر الانتزاعي يرجع إلى الأمر بمنشأ انتزاعه - كما عليه المحقق النائيني - ، بل ادعى كون محذوره التسلسل ونحوه مما يظهر منه أن اجتماع المثليين بالنحو الذي ذكرناه أمر صحيح ارتكازاً .
وبالجملة : التماثل بمعنى التأكد ووجود واقع الحكمين لا مانع منه . وأما اجتماع حكمين مستقلين متمثلين ، فلا نقول به لامتناعه مبدأً ومنتهى .

وعليه ، فلا مانع من تعليق حكم مماثل على القطع بالحكم إذا كان بنحو التأكد^(١) .

القول بعدم الجواز

لكن قال الميرزا :

ولكن التحقيق هو استحالة ذلك أيضاً ؛ فإنَّ القاطع بالخمريّة - مثلاً - إنما يرى الخمر الواقعي ، ولا يرى الزجر عمّا قطع بـخمريّته إلاّ زجراً عن الواقع ، فليس عنوان مقطوع الخمريّة عنده عنواناً آخر منفكاً عن الخمر الواقعي ومجتمعاً معه أحياناً حتى يمكن تعلّق حكم آخر عليه في قبال الواقع ، كما في موارد اجتماع وجوب الشيء في حدّ نفسه مع وجوب الوفاء بالنذر وأمثاله ، ومع عدم قابليّة هذا العنوان لعروض حكم عليه في نظر القاطع لا يمكن جعله له حتى يلتزم بالتأكد في موارد الاجتماع^(٢) .

واختار شيخنا عدم الجواز وذكر في بيان ذلك بالنظر إلى كلام السيّد الخوئي :

ما ذكره يتمّ في موارد نسبة العموم من وجه مثل : أكرم العالم وأكرم الهاشمي ، فيتأكد الحكم في المجمع ، ونسبة العموم والخصوص المطلق ، كما إذا نذر صلاةً واجبةً ، ولا يتمّ فيما نحن فيه ، والسّرّ في ذلك أنّ الحكمين في تلك الموارد عرضيان ، وليس معنى التأكد حدوث الحكمين ثم اندكك أحدهما في الآخر ، لأن اجتماع المثليين حدوثاً غير معقول كذلك ، بل المراد أنه مع ثبوت

الدليلين وكون كلّ واحد منهما إذا اقتضاء تام ، يكشف عن جعل الحكم الواحد في المجمع من أول الأمر . أمّا فيما نحن فيه فالحكمان طوليان ، فلا بدّ من الحكم المجمع حتّى يتحقّق القطع به ليكون موضوعاً للحكم الثاني ، وبمجرد تحقق الحكم الأوّل ، يمتنع تحقق الحكم الثاني للزوم اجتماع المثليين آنأماً ، ومع الطولية لا معنى للتأكد .

هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده ؟

وأما أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّ هذا الحكم ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصلاة فالصلاة محرمة عليك ، فيستلزم اجتماع الضدين ، والكلام كالكلام في سابقه .

(١) منتقى الاصول ٤ / ٩٢ .

(٢) أجود التقريرات ٣ / ٣٥ .

رأي المحقق العراقي

هذا ، وذهب المحقق العراقي^(١) إلى أنه لا يلزم اجتماع الضدين ، لأن الوجوب قد تعلّق بالصلاة بما هي ، والحرمة قد تعلّقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب ، فتعدّد موضوع الحكمين بحسب الجعل .

إشكال المحقق الخويّ

أجاب عنه السيد الخويّ قائلاً :

لكن التحقيق لزوم اجتماع الضدين ، إذ الحرمة وإن تعلّقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال ، إلا أن الوجوب قد تعلّق بها بما هي ، وإطلاقه يشمل ما لو تعلّق القطع بوجوبها ، فلزم اجتماع المثليين ، فإن مقتضى إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبةً ولو حين تعلّق القطع بوجوبها ، والقطع طريق محض ، ومقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين ، وهذا هو اجتماع الضدين^(٢) .

النظر فيه

لكنّ هذا الجواب لا يدفع الإشكال المبنيّ على اختلاف المرتبة ، لأن الحكم الذي موضوع القطع متأخّر عن القطع ، أمّا الحكم الذي تعلّق به القطع فمتقدّم عليه ، ويستحيل أن يكون في مرتبة القطع فضلاً عن التأخّر عنه ، فكُلُّ منها في مرتبة ، ومع اختلاف المرتبة لا اجتماع للضدين .
إذن ، ينحصر الجواب بلزوم اجتماع الضدين في ذهن القاطع ولحاظه ، لأنّ من قطع بالوجوب يرى عدم الحرمة ، لكن المفروض كونه قاطعاً بالحرمة هو يراها ، فيلزم اجتماع الحرمة وعدم الحرمة في أفق ذهنه ، فالمحذور لازم بحسب مقام الفعلية وان لم يلزم بحسب مقام الجعل لتعدّد المرتبة على المبني .

هل يمكن أخذ القطع بمرتبة من الحكم

ثم قال صاحب الكفاية :

نعم ، يصحّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى منه أو مثله أو ضده^(٣) .

أقول :

ومثال ذلك :

إذا علمت بوجوب الصلاة إنشاءً ، وجبت عليك فعلاً بنفس ذاك الوجوب
أو مثله أو حرمت عليك فعلاً .

(١) نهاية الأفكار ج ١ ق ٣ ص ٢٨ .

(٢) مصباح الاصول ٢ / ٤٥ .

(٣) كفاية الاصول : ٢٦٧ .

أقول :

وهذا مبنيٌّ على ما ذهب إليه ، من أن للحكم أربع مراتب :

مرتبة الاقتضاء ، وهي مرتبة الملاكات .

ثم مرتبة إنشاء الحكم .

ثم مرتبة الفعلية ، وهي مرتبة تحقّق القيود والشروط .

ثم مرتبة التنجّز والوصول وترتب الأثر من الثواب والعقاب .

وفي المقابل هو القول بأن للحكم مرتبتين فقط هما : مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية ، وقد يستفاد هذا

الرأي من كلمات الشيخ .

وهذا القول هو الصحيح .

فإنّ الخطابات الشرعية كلّها بنحو القضايا الحقيقية ، فمعنى قوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ

اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)^(١) هو : كلّما تحقّق المكلف واتصف بالاستطاعة فعليه الحج ، فهذا إنشاءٌ للحكم ، سواء كان

في العالم شخصٌ أولاً . فإن تحقّق وجوده خارجاً واتصف بالاستطاعة ، حصلت الفعلية للحكم .

أمّا مرحلة الملاكات ، فلا علاقة لها بالحكم ، بل لولا الملاك من المصلحة والمفسدة لما تحققت الحاكمية

والحكم من الحاكم ، فإنّه لمّا يلحظ الملاك يجعل الحكم وينشؤه .

وكذلك مرحلة التنجّز ، فإنها لا علاقة لها بالحكم ، لأنّ الحكم إذا تحقّق

يأتي البحث عن أثره ، إذ المكلف إن كان مطيعاً للحكم استحق الثواب ، وإن كان عاصياً له استحق العقاب .

ومن هنا قال المحقق الإصفهاني : بأن الإنشاء بداعي جعل الداعي مصداق حقيقي للحكم ، لأنّ الإنشاء

قد يكون بداعي الامتحان - مثلاً - فهذا ليس بحكم ، أمّا الحكم ما كان بداعي جعل الداعي في نفس المكلف إلى

الإمتثال .

في المسألة قولان

وبعد ، فهل يجوز أخذ القطع بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أخرى ؟ قولان .

ذهب المحقق الخراساني وتبعه المحقق الإيرواني إلى الجواز ، وخالفه المحقق الإصفهاني وتبعه السيد

الخوئي .

دفاع السيد الخوئي عن رأي الإصفهاني

(١) سورة آل عمران : ٩٧ .

ووجه القول الثاني ما ذكره السيّد الخوئي ، إذ قال :

أمّا على المبنى المختار من أنه ليس للحكم إلا مرتبتان ، الاولى : مرتبة الفعل ... والثانية مرتبة الفعلية ... فلا يمكن أخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في مرتبة الفعلي منه ، إذ ليس المراد من القطع المأخوذ في مرتبة الفعلية من الحكم هو القطع بالحكم الثابت لغير القاطع ، وإلاّ فإمكانه بمكان من الوضوح بلا حاجة إلى فرض تعدّد المرتبة ، لصحة ذلك ولو مع وحدة المرتبة ، كما لو فرض أنّ القطع بوجود الحج على زيد قد أخذ في موضوع وجوبه على عمرو ، بل المراد هو القطع بالحكم الثابت لنفس القاطع ، وحينئذ ، لا يمكن أخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في موضوع مرتبة الفعلي منه ، إذ ثبوت الحكم لشخص القاطع جعلاً ملازم لفعلية ، فلا محالة يتعلّق القطع بالحكم الفعلي ، وحيث أن المفروض دخل القطع في فعلية الحكم ، لزم الدور^(١) .

توضيحه على المثال المذكور وهو الحج :

إن شمول خطاب وجوب الحج - المنشأ بالآية المباركة ومعناه : كلّ من وجد واتّصف بالاستطاعة فالحج واجب عليه - لهذا المكلف ، موقوفٌ على حصول الاستطاعة له خارجاً ، وإلاّ فليس حكماً مجعولاً له ، وإذا تحققت الاستطاعة ، فالحكم في حقه فعلي ، فلو أنّ القطع بالحكم المَجْعول قد أخذ في مرتبة الفعلية ، فلا ثبوت للحكم وجعله بالنسبة إليه إلاّ بعد القطع ، لكن حصول القطع موقوف على ثبوته له جعلاً ، لأنّ القطع طريق إلى الحكم ، فلا بدّ في تعلّقه به من تحقق الحكم وثبوته في المرتبة السابقة . وهذا هو الدور .

دفاع الإيرواني عن رأي الكفاية

ولكنّ المحقق الإيرواني قرّب كلام الكفاية بقوله :

المختار صحة أخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة اخرى منه ، فيؤثّر القطع المتعلّق بالمصلحة في بلوغها إلى درجة التأثير في الفعلية ، وذلك لأن مرتبة الفعلية إنما تقوم بما قامت به مرتبة الإنشاء إذا كانت مرتبة الإنشاء علّة تامّة لفعليته ، أما إذا كانت من مجرد الاقتضاء فلا محيص من دخل عدم المانع في الفعلية مع عدم دخله في الاقتضاء ، وليكون المقام من ذلك ، فيكون القطع مزيلاً للمانع المتمم لفعلية التأثير^(٢) .

توضيحه : إن مرتبة الإنشاء هي مرتبة الإقتضاء ، وحينئذ ، يكون من المعقول حصول ما يمنع الحكم من الوصول إلى الفعلية ، لكنّ القطع رافع للمانع ، فيجوز أخذه موضوعاً للفعلية ولا دور . نعم ، لو كانت الفعلية

(١) مصباح الاصول ٢ / ٤٦ - ٤٧ .

(٢) حاشية الكفاية ٢ / ٤٤٧ .

قائمة بإنشاء لم يعقل أخذ القطع بإنشاء موضوعاً للفعليّة ، لكنّ مرتبة الإنشاء مرتبة الاقتضاء ، وهي متقدّمة على مرتبة الفعليّة ، والقطع بها يوجب فعليّة الحكم ، فلا مانع من أخذ القطع بمرتبة موضوعاً لمرتبة اخرى .

الإشكال عليه

وفيه : ما هو المانع عن فعليّة الحكم المرفوع بالقطع ؟ إنه لا يخلو من أن يكون الجهل بالحكم أو مانع آخر غير الجهل به ، فإن كان غير الجهل فهو لا يرتفع بالقطع بإنشاء ، مثلاً : الحج واجب على المكلف المستطيع ، والمانع عن فعليّة هذا الوجوب هو الحرج ، فهل يرتفع الحرج بالقطع بإنشاء وجوب الحج ؟ كلاً ، لا يرتفع ، وكذا كلّ ما فرض مانعاً غير الجهل بالحكم . وإن كان الجهل به ، فإن ارتفاع هذا المانع بالقطع يستلزم التصويب ، إذ سيكون الحكم مقيّداً بالعلم ، وتقيّده بالعلم واختصاصه بالعالمين باطل .

فسقط دفاع المحقق الإيرواني وبقي الإشكال على حاله .

هل تجب الموافقة الالتزامية ؟

قد تقدّم أنّ الإنسان لا يخلو من احدى حالات ، هي العلم والظن والشك ، وحصول العلم له في كلّ مورد توقّرت فيه شروط العلم ومقدماته من الضروريات ، لكنّ حصوله له لا يلازم تصديقه به وانقياده له وترتيبه الأثر عليه ، فكم من مورد يتحقّق فيه العلم للإنسان ولا يرتّب الأثر على علمه لسبب من الأسباب .

ولمّا تقرّر كون القطع منجزاً للتكليف ، وأنّ على المكلف أن يتحرّك نحو الامتثال وتحقيق المأمور به خارجاً وحصول الموافقة العمليّة ، وقع البحث بينهم في وجوب الموافقة الالتزامية أيضاً وعدم وجوبها .

وبعبارة اخرى : هل هناك تكليف جوانجي بالإضافة إلى التكليف الجوارحي أولاً ؟

تحرير محلّ البحث

إنه ليس المراد من وجوب الموافقة الالتزامية هو العلم بالتكليف ، ولا الرضا بجعله ، ولا العزم على العمل والامتثال ، ولا قصد القرية ، مع كونه مختصاً بالعبادات والبحث أعم منها ومن التوصلات . بل المراد من الموافقة الالتزامية للتكليف الشرعي : أنّ يعقد القلب عليه وينقاد بالنسبة إليه ، كما هو الحال في الامور الاعتقادية .

إنه لا ريب في أنّ الالتزام القلبي - بالإضافة إلى العمل - يوجب القرب من المولى وارتقاء درجة العبد عنده ، لكنّ الكلام في استحقاق العقاب على عدم الالتزام ، فهل يجب الالتزام القلبي ؟ وهل يحرم تركه ؟

هل يوجد فرق بين وجوب الموافقة وحرمة المخالفة ؟

قد نسب إلى المحقق المشكيني^(١) القول بالتفصيل ، فقال بعدم وجوب الموافقة الالتزامية ، لكن المخالفة محرمة .

الأدلة في المسألة

قال المحقق النائيني :

رهما يقال بتأثير العلم الإجمالي في دوران الأمر بين المحذورين من جهة الالتزام ، حيث أن في الأخذ بالفعل أو الترك من دون الالتزام بالوجوب أو الحرمة ، مخالفة للتكليف المعلوم إجمالاً التزاماً .

وأنت خبير بفساد هذا القول ، فإن المراد من الموافقة الالتزامية ...

(١) حاشية الكفاية ٢ / ٣٧ .

إن كان هو التصديق والتدين بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من الأحكام الفرعية ، فمرجع ذلك إلى تصديق نبوته وأن ما جاء به فهو من عند الله ، وهو لا يستلزم الالتزام بكُل واحد واحد من الأحكام تفصيلاً .
وإن كان المراد منها هو الالتزام بكُل واحد واحد من الأحكام على التفصيل .
فإن أراد القائل بلزومه حرمة التشريع والالتزام بخلاف الحكم الواقعي مسنداً له إلى الشارع ، فهو حق ، لكنه أجنبي عن لزوم الالتزام بكُل حكم على التفصيل .

وإن أراد لزومه بنفسه ، بحيث يكون لكُل واجب مثلاً إطاعتان ومعصيتان ، إحداهما : من حيث العمل ، والاخرى : من حيث الالتزام ، فلا دليل عليه لا عقلاً ولا نقلاً .
وإن كان المراد من لزومها ، هو وجوب الإتيان بالعبادات بقصد التعبد والامتثال ، بأن يؤتى بها بداعي الأمر مثلاً ، فهو وإن كان حقاً ، إلا أنه أجنبي عن محل الكلام أيضاً .
وبالجملة ، لا دليل على لزوم الموافقة الالتزامية ، بالمعنى الذي يكون مربوطاً بالمقام...^(١) .
وجاء في الكفاية :

هل تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضي موافقته عملاً - يقتضي موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً ، كما هو اللازم في الاصول الدينية والامور الاعتقادية ، بحيث كان له امتثالان وطاعتان ، احداهما : بحسب القلب والجنان ، والاخرى : بحسب العمل بالأركان ، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً ، أو لا يقتضي ، فلا يستحق العقوبة عليه ، بل إنما يستحقها على المخالفة العملية ؟
الحق : هو الثاني ، لشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة ولو لم يكن متسماً وملتزمًا به ومعتقداً ومنقاداً له ، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه

وانحطاط درجته لدى سيده ، لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها ، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيهِ التزاماً مع موافقته عملاً^(٢) .
وقال السيد الخوئي :

(١) أجود التقريرات ٣ / ٩٥ .

(٢) كفاية الاصول : ٣٦٨ .

التحقيق : عدم وجوب الموافقة الالتزامية ، إذ لم يدل عليه دليل من الشرع ولا من العقل . أما الأدلة الشرعية ، فظاهرها البعث نحو العمل والإتيان به خارجاً ، لا الالتزام به قلباً . وأما العقل ، فلا يدل على مزيد من وجوب امتثال أمر المولى ، فليس هناك ما يدل على لزوم الالتزام قلباً^(١) .

أقول :

وعلى الجملة ، فإنه إذا قام الدليل على التكليف وثبت ، فإنَّ العقل حاكم بلزوم إطاعة المولى بامتثال التكليف الوجوبي أو التحريمي ، أما أن يأمر بالالتزام القلبي أيضاً ، فلا دليل عليه . وبعبارة أخرى : إنَّ العقل يحرك العبد المكلف نحو امتثال متعلِّق التكليف ، ولا يتجاوز بعثه وتحريكه دائرة المتعلِّق ، بأن يبعث إلى شيء زائد عنه ، بل إنه يريد من المكلف الإتيان بالمتعلِّق فحسب . هذا بالنسبة إلى الحكم العقلي .

وأما الحكم الشرعي ، فإنه لما جاء الخطاب بالصلاة مثلاً وأمر بها المولى ، فإنَّ « صلَّ » يشتمل على مادّة وهيئة ، أما المادّة ، فهي الصّلاة ، وأما الهيئة ، فمدلولها البعث والطلب أو اعتبار اللابديّة ، فلا دليل من الخطاب الشرعي بالصلاة - لا مادّةً ولا هيئة - على وجوب الموافقة .

وأما أن يكون هناك دليلٌ من خارج الخطاب الشرعي بوجوب الصّلاة ، يدلُّ على وجوب الموافقة الإلتزامية مضافاً إلى الصّلاة ، فلا يوجد هكذا دليل .

نعم ، توجد روايات كثيرة في وجوب التصديق والإقرار بما جاء به النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ، كقوله عليه السّلام - في جواب السؤال عمّا بنيت عليه دعائم الإسلام - : « ... والإقرار بما جاء به من عند الله ... »^(٢) .

ولكنَّ في دلالتها على المدعى بحث ، كما لا يخفى .

وقد يقال : بأنَّ هذه النصوص ناظرة إلى أصول الدين أو منصرفة إليها .

ولكنَّ هذا غير واضح ، والعهددة في إثباته على مدعيه ، لأنَّ النصوص مطلقة وعبارتها « الإقرار بما جاء

به » النبيّ ، سواء في الاصول أو الفروع ، وما هو منشأ الإنصراف ؟

وقد يقال^(٣) : بدلالاتها على وجوب الموافقة الإلتزامية ، لكنَّ يكفي الموافقة إجمالاً .

(١) مصباح الاصول ٢ / ٥٢ .

(٢) الكافي ٢ / ١٩ و ٢١ - ٢٢ و ٣٨ .

(٣) نهاية الأفكار في ١ ج ٣ ص ٥٤ .

وفيه : إن كانت دالَّةً على الوجوب ، فمقتضى القاعدة انحلالها على كلِّ واحد واحد ممَّا جاء به النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله ، فهو إطلاق شمولي ، فالقول بالالتزام الإجمالي في غير محلِّه .
فإن قلت : القول بوجوب الموافقة الالتزامية مخالف للمشهور .
قلنا : هذا المشهور ليس مشهور القدماء بل المتأخرين ، ومخالفتهم لا تضر ، هذا أوَّلاً .
وثانياً : إعراض المشهور وإن كان موهناً عندنا ، لكنَّ عن السند لا الدلالة ، وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأوَّل .

هذا كله ، أللهم إلا أن يقال بأن « الإقرار » أمر و « الالتزام » أمر آخر . فتدبر .

ثمره البحث ووجه الحاجة إليه

نحتاج إلى هذا البحث من جهتين :

جهة فقهية ، وهي وجوب وعدم وجوب الموافقة الإلتزامية ، وحرمة وعدم حرمة المخالفة الإلتزامية .
وجهة اصولية ، وهي : أنه على القول بوجوبها ، لا مجال لإجراء الاصول العملية . مثلاً : لو دار الأمر بين المحذورين ، فهل تجري الاصول العملية ؟ فيه خمسة أقوال ، أحدها : جريان أصالة البراءة عن الوجوب والحرمة معاً ، فبناءً على وجوب الموافقة الإلتزامية ، لا يمكن جريان الأصل في الطرفين ، ويسقط هذا القول في تلك المسألة .

وقال المحقق الإصفهاني^(١) : إنه بناءً على وجوب الموافقة الإلتزامية ، لابد من القول بها في التعدييات والتوصليات معاً ، ولكنَّ بالنظر إلى المانع عن جريان الاصول ، فلا مورد للبحث في التعدييات ، إذ مع عدم الموافقة الإلتزامية يزول قصد القربة ، لأنَّ قصد القربة غير الموافقة الإلتزامية كما تقدّم ، لكنَّهما في التعدييات متلازمان .

والحاصل : أنه بين التعدييات والتوصليات من جهة المانع عن جريان الاصول فرق ، فإذا دار الأمر بين المحذورين في الواقعة الواحدة وكانا توصليين ، حصلت المخالفة الإلتزامية ، وأمَّا العملية فلا ، لأنه إمَّا فاعل وإمَّا تارك . أمَّا في التعدييات ، فتحصل المخالفة العملية أيضاً ، فإنه يمكن الإتيان بالعمل بدون قصد القربة ، فإن كان واجباً لم يمتثل وإن كان حراماً فقد خولف بالإتيان ... فهذا الفرق بين القسمين - التوصليات والتعدييات - موجود بلا إشكال .

جريان الاصول العملية وعدم جريانها

(١) نهاية الدراية ٣ / ٧٨ .

وهذا تفصيل الكلام في ذلك ، على القول بوجوب الموافقة الإلزامية ، وأنه يمنع من جريان الاصول

العملية أو لا يمنع ؟

أما إذا لزم من جريانها المخالفة العملية ، فلا إشكال في عدم جريانها .

فنقول :

الشبهة تارة : حكمية كلية ، كصلاة الجمعة ، إذا دار حكمها بين الوجوب والحرمة .

واخرى : موضوعية ، وهي :

تارة : في العمل الواحد ، كالمراة المحلوف على وطئها أو ترك وطئها .

واخرى : في موضوعين ، كما لو اريد إجراء قاعدة الفراغ في الصلاة واستصحاب بقاء الحدث ، فإنه إن كان

محدثاً فالصلاة التي فرغ منها باطلة ، وإن كان على طهارة فلا حدث بالنسبة إلى الصلاة المتأخرة .

تحرير محلّ الكلام

فهل يجري الأصل في هذه الموارد مع القول بوجوب الموافقة الإلزامية ؟

أما على القول بأن لا مقتضى لجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي ، كما عليه الشيخ ، فلا مجال لهذا

البحث أصلاً ، لأنه مع عدم المقتضي لا تصل النوبة إلى البحث عن المانع .

فالبحت عن مانعية وجوب الموافقة ، مبني على القول بوجود المقتضي لجريان الأصل في أطراف الشبهة .

هذا من جهة .

ومن جهة اخرى : إنه لابد من أن يكون للأصل موضوع يقتضي جريانه وإلا فلا تصل النوبة إلى البحث

عن مانعية وجوب الموافقة . مثلاً : إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة ، فلا مقتضى لجريان أصالة الإباحة ، لعدم

الشك في عدمها ، فلا موضوع لهذا الأصل حتى يقال : هل وجوب الالتزام يمنع عن جريان أصالة الإباحة في مورد

دوران الأمر بين المحذورين أولاً ؟

فتلخص : إن البحث يبتني على القول بوجود المقتضي لجريان الأصل في أطراف الشبهة ، وعلى أن يكون

للأصل موضوع حتى يبحث عن جريانه وعدم جريانه في المورد .

وحينئذ نقول - مثلاً - : لو توضعاً بماء مردد بين الطاهر والممتنّس ، فهل يجري الأصل في الطرفين مع العلم

الإجمالي بأحد الحكمين .

ولو صلّى وفرغ ثم شكّ في طهارته جرى استصحاب الحدث وجرت قاعدة الفراغ مع العلم بمخالفة

أحدهما للواقع ؟

وجه عدم الجريان

يمكن تقريب مانعيّة الموافقة الالتزامية عن جريان الاصول في أطراف العلم بما حاصله : إنه إذا وجب الالتزام
القلبي بالحكم الواقعي الموجود في البين

لا يجتمع مع جريان الأصل الموجب للحكم المنافي له عملاً ، وإلا يلزم الالتزام بالمتنافيين .

وإن شئت فقل : إنّ بإجراء الأصل في جميع الأطراف ينتفي موضوع وجوب الالتزام ، مع كونه محققاً
على وجه الإجمال ، ويكون ترخيصاً في المخالفة ، ولا فرق في تحقق المخالفة الممنوعة ، بأن تكون مخالفةً لفعل
خارجي أو أمر قلبي باطني .

وجه الجريان

وقد ذكر لعدم مانعيّة وجوب الموافقة الالتزامية عن جريان الاصول وجوه :

الأول : ما جاء في الكفاية

منها : ما قاله صاحب الكفاية من : أنّ استقلال العقل بالمحذور فيه إنّما يكون فيما إذا لم يكن هناك
ترخيص في الإقدام والإحتكام في الأطراف ، ومعه لا محذور فيه بل ولا في الإلتزام بحكم آخر^(١) .
وتوضيحه :

إن دليل وجوب الموافقة الالتزامية قاصر عن الشمول للمورد الذي وجد فيه أصلٌ من ناحية الشارع على
الخلافاً ، فإذا قائم الأصل من ناحيته مؤمناً للمكلف ، فلا وجوب ، لأنّ العقل لا يستقل بوجوبها في مورد لا
يريدها الشارع من المكلف ، والأدلة النقلية التي استدلت بها للوجوب لا يعمّ إطلاقها مثل هذا المورد .

الإشكال عليه

إلا أنه يمكن الجواب ، بأنّ الدليل القائم عقلاً ونقلاً على وجوب الموافقة الالتزامية قائم على الحكم
الواقعي الإلهي ، والأصل القائم في المورد حكم ظاهري ، ولا منافاة بين الحكم الواقعي والظاهري .

الثاني : ما ذكره الشيخ

ومنها : إنّ وجوب الموافقة الالتزامية إنّما هو في مورد الحكم ، فلا بدّ من وجود الحكم حتى تجب
الموافقة عليه التزاماً ، والأصل العملي الجاري في المورد يرفع الحكم ، فلا يبقى موضوع لوجوب الموافقة . وهذا
ما يستفاد من كلام الشيخ^(٢) .

إشكال المحقق الخراساني

(١) كفاية الاصول : ٢٦٩ .

(٢) فرائد الاصول ١ / ٨٤ .

وقد أشكل عليه في الكفاية بأنه يستلزم الدور ، لأن جريان الأصل موقوف على عدم المانع ، وهو عبارة عن عدم وجوب الموافقة ، لأنّ عدم المانع متقدّم رتبةً على الممنوع ، لأنه من أجزاء العلة ، وهي مقدّمة على المعلول أي الممنوع . لكنّ عدم المانع متوقف على جريان الأصل . وهذا دور^(١) .

دفاع المحقق الإصفهاني

وقد دافع المحقق الإصفهاني وأجاب عن إشكال الدور بقوله :

ويندفع الدور : بأن مفاد الأصل بنفسه رفع الحكم من الوجوب أو الحرمة ، لا أنه يتوقف على رفعه . وليس لازم رفع الحكم الإذن في المخالفة الإلتزاميّة المحرّمة فإنها لا تحرم ، بل لا تتحقّق إلا مع ثبوت الحكم ولا مانعيّة لحرمة المخالفة الإلتزاميّة أو قبح الإذن فيها إلا على تقدير ثبوت موضوعها ، وما لا مانعيّة له إلا على تقدير ثبوت موضوعه كيف يمنع عن رفع موضوعه ؟

فإن قلت : هذا بالإضافة إلى الحكم الفعلي ، فإنه مرفوع بالأصل ، وأمّا الحكم الواقعي ، فلو وجب الإلتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالإجمال مع ثبوته حتى مع جريان الأصل يلزم من جريانه الإذن في المخالفة الإلتزاميّة .

قلت :

أولاً : لا نسلم حرمة المخالفة الإلتزاميّة للواقعي المحكوم بعدمه تنزيلاً ، ومفاد الأصل رفعه تنزيلاً ، فلا يمنع إلا حرمة المخالفة الإلتزاميّة لما له ثبوت ولم يكن منفيّاً ولو تنزيلاً .

وثانياً : حيث إن مفاد الأصل رفع الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية ، فلازمه عدم الإلتزام بالوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية ، لا عدم الإلتزام بالوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعية حتى يكون بلحاظ هذا اللازم قبيحاً .

لكنه يناسب ما سلكناه في عدم المانعيّة ، لا ما سلكه « قدس سره » في عدمها بلحاظ عدم الموضوع لوجوب الموافقة الإلتزاميّة .

وبناء على هذا الجواب ، لا حاجة إلى قصر وجوب الموافقة الإلتزاميّة على الحكم الفعلي الذي لم يرفع تنزيلاً ، بل يجتمع مع وجوب الإلتزام بكلّ ما ثبت من الشارع على حسب مرتبته من الثبوت ، فتدبر^(٢) .

وتوضيحه :

(١) كفاية الاصول : ٢٦٨ .

(٢) نهاية الدراية ٣ / ٨٣ - ٨٤ .

إن مانعية وجوب الالتزام القلبي أيضاً موقوف على تحقق موضوعه ، والموضوع هو « الحكم » أي « الوجوب » ، وإذا جرى الأصل انتفى الوجوب ، وحيث لا موضوع ، فلا يمكن للموافقة الإلتزامية المانعية عن جريان الأصل .

وعلى الجملة ، فإنه في مثل الوضوء بالماء المرّدّد بين الطهارة والنجاسة ، بناءً على وجوب الموافقة الإلتزامية ، يرتفع هذا الوجوب بقوله عليه وآله السلام : « رفع ما لا يعلمون »^(١) ، فمع جريان البراءة لا يبقى وجوب ، فلا موضوع للموافقة .

وهذا مقصود الشيخ ، ولا يرد عليه الإشكال المزبور .

الردّ عليه

لكن يرد عليه - كما أشار إليه هو في طيّ كلامه - : إنّ الأصل الراجع للحكم أصل تنزيلي ، أي هو حكم ظاهري ، فهو يقول : إن هذا الأصل التنزيلي يرفع جميع آثار الحكم المرفوع ومنها وجوب الموافقة الإلتزامية ، لكنّ المعلوم بالإجمال الموجود في البين في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي كما في المثال ، وفي دوران الأمر في المرأة المحلوف على وطئها أو تركه ، هو الملتزم به قلباً ، ولا أصل يرفعه ، ووجوده يمنع من جريان الأصل في الأطراف .

وتلخص : عدم تمامية هذا الجواب .

الجواب الصحيح

بل الجواب الصحيح ما ذكره الشيخ نفسه ، وهو أنه لا تمنع بين الأصل وموضوع وجوب الموافقة القطعية ، لأنّ الأصل إنما يجري في خصوص الوجوب وفي خصوص الحرمة ، ولكن لا يجب الإلتزام بخصوصهما ، بل الملتزم به هو الجامع بينهما الموجود في البين ، وهذا لا يرتفع بالأصل ، فالذي يرتفع بالأصل لا تجب الموافقة معه ، والذي تجب الموافقة معه لا يرتفع بالأصل ... وإذ لا تمنع بينهما . فلا دور .

(١) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ١ .

قطع القطع

بعد أن ثبت حجية القطع ولزوم ترتيب الأثر عليه عقلاً ، فهل حكمه بذلك مطلق أو أنه مقيّد بما إذا حصل القطع بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه ، أو القطع الحاصل من السبب غير المتعارف حصوله منه ، كما هو الحال في القطع ؟

قول كاشف الغطاء بعدم حجية قطع القطع

قال الشيخ قدّس سرّه :

قد اشتهر في السنة المعاصرين أنّ قطع القطع لا اعتبار به ، ولعلّ الأصل في ذلك ما صرّح به كاشف الغطاء^(١) قدّس سرّه بعد الحكم بأنّ كثير الشك لا اعتبار بشكّه ، قال : وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو ظنّه فيلغو اعتبارهما في حقّه .

قال الشيخ :

ثم إنّ بعض المعاصرين وجّه الحكم بعدم اعتبار قطع القطع - بعد تقييده بما إذا علم القطع أو احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً - بأنه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه ، وإن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم . بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع .

مناقشة الشيخ

وقد ناقش الشيخ القول المذكور بأنه :

إنّ أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في مورد يكون القطع موضوعاً للحكم فلا بأس به ، لانصراف القطع المأخوذ في الموضوع إلى الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول القطع منها ، نظير انصراف الظن والشك في موارد أخذهما في الموضوع إلى المتعارف منهما .

وإن أريد نفي اعتباره في مقام يكون القطع طريقياً ، فإن أريد نفي إجزاء ما قطع به عن الواقع لو انكشف الخلاف ، فهو حق أيضاً ، لكنه لا يختص بقطع القطع ، بل يعم غيره ، لعدم إجزاء الأمر التخييلي - كما حقق في مبحث الإجزاء - وإن أريد وجوب ردعه عن قطعه ورفعته عنه وتنبهه على مرضه أو يقال له : إن الله لا

(١) كشف الغطاء : ٦٤ .

يريد منك الواقع إذا كان غافلاً عن القطع بحيث تلتبس عليه المغالطة ، فهو حق أيضاً في موارد القطع بخلاف الواقع ، مما يرتبط بالنفوس والأعراض والأموال التي تجب المحافظة عليها ، لكنه لا يختص بقطع القطع بل يعم مطلق القطع المخالف للواقع ولو كان متعارفاً .

وإن اريد أنه حال العلم بحكم الشاك ، فهو ممنوع ، إذ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشك من الاصول العمليّة لعدم شمولها له ، فنفي حجّية قطعه يعني تركه متخيّراً متخبّطاً لا يعرف ما يقوم به^(١) .

مناقشة المحقق الخراساني

وقال المحقق الخراساني:

لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً ، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه ، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه كما هو الحال غالباً في القطع ... وبالجمله ، القطع فيما كان موضوعاً عقلاً ، لا يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد ولا من حيث السبب . لا عقلاً - وهو واضح - ولا شرعاً ، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيًا ولا إثباتاً ...^(٢) .

مناقشة المحقق النائيني

وقال المحقق النائيني :

حكي عن الشيخ الكبير عدم اعتبار قطع القطع . وهو بظاهره فاسد ، فإنه إن أراد من قطع القطع الطريقي الذي لم يؤخذ في موضوع الدليل ، فهو مما لا يفرق فيه بين القطع وغيره ، لعدم اختلاف الأشخاص والأسباب والموارد في نظر العقل في طريقيّة القطع وكونه منجزاً للواقع عند المصادفة وعذراً عند المخالفة .

وإن أراد القطع الموضوعي ، فهو وإن كان له وجه ، لأنّ العناوين التي تؤخذ في ظاهر الدليل تنصرف إلى ما هو المتعارف ، من غير فرق في ذلك بين الشك والظن والقطع ، فالشك المأخوذ في باب الركعات ينصرف إلى ما هو المتعارف ،

ولا عبرة بشك كثير الشك ولو فرض أنه لم يرد قوله عليه السلام « لا شك لكثير الشك » ، غايته أنه لو لم يرد ذلك كان شك كثير الشك مبطلاً للصلاة ولو تعلّق في الأخيرتين ، لأنه لا يندرج في أدلة البناء على الأكثر ، فلا يكون له

(١) فرائد الاصول ١ / ٦٥ - ٦٧ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٦٩ .

طريق إلى إتمام الصلاة ، فتبطل ؛ ولكن بعد ورود قوله عليه السلام « لا شك لكثير الشك » يلزمه البناء على الأقل أو الأكثر ، أي هو في الخيار بين ذلك .

وكذا الحال في الظن الذي أخذ موضوعاً في عدد الركعات ، فإنه أيضاً ينصرف إلى المتعارف ولا يعم كثير الظن ، فيكون حكم ظن كثير الظن حكم الشك .

وكذا الحال في القطع المأخوذ موضوعاً ينصرف إلى المتعارف ولا يعم قطع القطع ، إلا أن الشأن في إمكان التفات القاطع حال قطعه إلى أنه قطاع ، فإنه يمكن أن يقال بعدم التفاته إلى ذلك .

نعم : تظهر الثمرة بالنسبة إلى غير القاطع ، كما لو فرض أن الحاكم علم أن الشاهد قطاع ، فيمكن أن يقال بعدم قبول شهادته ؛ ولكن المحكي عن « الشيخ الكبير » هو عدم اعتبار قطع القطع في القطع الطريقي المحض ؛ وقد عرفت أن ذلك مما لا سبيل إليه .

قول المحقق العراقي بعدم الحجية في المعذورية

وذهب المحقق العراقي إلى أنه إذا كان كلام الشيخ الكبير ناظراً إلى جهة معذورية القطع ، بأن العقل لا يعتبر قطع القطع معذراً له ، فالحق معه ، ولا يندفع بما ذكره جواباً عنه^(١) .

وجاء في تقرير بحثه ما نصه بعد كلام له :

ولعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطع ، فيراد من ذلك عدم اعتباره في مقام العذرية ، ولو بملاحظة تقصيره في مقدمات قطعه من الأول ، الناشئ من جهة قلة مبالاته وعدم تدبره الموجب لخروجه بذلك عمّا عليه متعارف الناس من الاستقامة إلى الإعوجاج في السليقة ، بنحو يحصل له القطع من كل شيء ممّا لا يكون مثله سبباً عادياً لحصول الظن بل الشكّ متعارف الناس ، لا عدم اعتباره في مقام المنجزية ومرحلة إثبات التكليف والاشتغال به .

بل ويمكن أن يحمل عليه أيضاً مقالة الأخباريين ...^(٢) .

موافقة السيد الاستاذ للمحقق العراقي

ووافقه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه ، إذ قال :

وأما مناقشة الشيخ ، فيمكن أن يقال في دفعها :

أولاً : بالنقض بمورد الجاهل المركب المقصر ، فإنه في حال علمه لا يمكن ثبوت احكام الشك له ، ولكنه لا يكون معذوراً في مخالفته للواقع مع أنه قاطع .

(١) فوائد الاصول ٣ / ٦٤ ، الهامش .

(٢) نهاية الأفكار في ١ ج ٣ ص ٤٤ .

وثانياً : بأنه وإن سَلِمَ أن القاطع في حال قطعه لا يمكن إرجاعه إلى أحكام غير القاطع بما هي أحكام لغير القاطع ، لكننا يمكننا أن ندّعي هذا القاطع لا يكون معذوراً لو خالف قطعه الواقع ، وهذا هو المراد من نفي حجّية قطعه .

بيان ذلك : إن حجّية القطع ترجع إلى وجوب متابعتة ومنجزّيته للواقع لو صادفه ، ومعذريّته لو خالف قطعه الواقع .

فالذي ندّعيه : إن العقل لا يحكم بمعذرية قطع القطاع لو خالف الواقع .

وهذا لا محذور فيه أصلاً ، ولا يتنافى مع لزوم متابعة القطع الحاصل بنظر القاطع .

وعليه ، فيكون الكلام في أن الحكم العقلي بمعذرية القطع وعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع

الذي تعلّق القطع بخلافه ، هل هو ثابت لجميع أفراد القطع أم إنه ثابت لبعض الأفراد دون بعض ؟

ولا يخفى أن التشكيك في ذلك يكفي في عدم ثبوت المعذرية ولا نحتاج إلى إثبات العدم ، وإنما الذي

يحتاج إلى الإثبات هو القول بالحجّية .

ولكن الإنصاف عند ملاحظة حال العقلاء ومعاملاتهم فيما بينهم ومع عبيدهم - التي هي الطريق

لتشخيص أصل حجّية القطع في الجملة - هو عدم معذوريّة القاطع إذا كان قطعه من غير طريق متعارف ،

فمن أمر وكيله بشراء حاجة له بالقيمة السّوقية ، فاشتراها الوكيل بأزيد منها استناداً إلى قطعه بأن الثمن

يساوي القيمة السوقية ، لكنه ملتفت إلى أن قطعه غير ناش عن سبب متعارف ، فللموكل أن لا يعذر وكيله

ويعاتبه كما لا يخفى .

وليس هذا أمراً بعيداً بعد التزام الفقهاء بمعاقبة الجاهل المركب المقصّر في اصوله وفروعه ، وليس ذلك

إلا لعدم كون قطعه معذراً ، بعد تقصيره في المقدمات التي تسبب القطع .

وبعد التزام الشيخ بأن التقصير المسبب للنسيان يمكن أن يستلزم العقاب على المنسي لولا حديث الرفع

الراجع إلى نفي وجوب التحفظ ، مع أنه لا حكم للناسي في حال نسيانه ، ولا يمكن مخاطبته بأحكام الملتفت .

وبالجملة : عدم إمكان إثبات حكم للقاطع ينافي ما قطع به في حال قطعه ، لا يتنافى مع عدم حجّية القطع ،

بمعنى عدم كونه معذوراً لو انكشف أن قطعه

مخالف للواقع ، إذ عدم المعذورية إنما يحكم به بعد زوال القطع ، فلا محذور فيه .

ومن هنا يظهر : أنه يمكن تصحيح دعوى الأخباريين الراجعة إلى نفي حجّية القطع - هذا مما احتمله

الشيخ في مراد الأخباريين ، فراجع صدر كلامه - بإرجاعها إلى نفي معذورية القطع الحاصل من غير الكتاب

والسنّة ، وهي دعوى لا بأس بها ، إذ بعد ورود الروايات الكثيرة الدالّة على أن الدّين لا يصاب بالعقول ، وكثرة

وقوع الخطأ في الأحكام إذا كانت مدركة من طريق العقل ، لا يحكم العقل والعقلاء بمعذورية القاطع من غير طريق الكتاب والسنة ، بل يعدونه مقصراً في المقدمات فيصح عقابه . وإن لم يمكن نفي وجوب الإطاعة في حال قطعه . فالتفت وتدبر .

وإلى ما ذكرناه من نفي معذورية القطع أشار المحقق العراقي ، كما في نهاية الأفكار ، فلاحظ^(١) .

أقول :

لا يخفى أن الكلام هنا في القاطع والسبب ، دون المورد .

وأيضاً ، فالكلام في القطع الطريقي المحض ، فلو كان القطع مأخوذاً في موضوع الحكم الشرعي ، فلا ريب في جواز تقييده من قبل الحكم من الحيثيات الثلاثة ، لأنه اعتبار من المولى ، فله أن يجعل الموضوع مقيداً من حيث القاطع بأن لا يكون قطعاً ، وله أن يجعله مطلقاً . ومن حيث السبب ، له أن يقيد السبب بأن يكون القطع حاصلًا من الكتاب والسنة فقط مثلاً ، وله أن لا يقيد ، أو يقيد بأن

لا يكون السبب غير المقدمة العقلية من الجفر والرمل ، أو لا يكون من غير المستقلات العقلية ، وله أن يطلق .

والسبب في طرح هذا البحث - كما عرفت - هو إحقاق الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله قطع

القطع بشك كثير الشك في عدم الاعتبار .

لكن الفرق بين القطع والشك واضح ، لأن حجية القطع عقلية ، إذ العقل يحكم بوجوب متابعة القطع

ويراه منجزاً ومعذراً ، وأما كاشفية قطع القطع عن الواقع وإن لم تكن حاصلية ، إلا أنها موجودة عند القطع

نفسه ، فإنه عنده طريق إلى الواقع وكاشف عنه .

وعلى الجملة : إن هذه أحكام عقلية ، يرتبها العقل على القطع ، سواء كان القاطع قطعاً أولاً ، ولو لم

يرتبها يلزم تخلف الحكم عن موضوعه ، وهو محال .

(١) منتقى الاصول ٤ / ١١٨ - ١١٩ .

حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية

تحرير محل النزاع

إنّ القطع من الحوادث ، فله سبب ، فهل يمكن تقييده بسبب خاصّ أولاً؟

السبب تارةً : هو المقدمات الشرعية ، الكتاب والسنة . ولا كلام ولا خلاف في حجية القطع الحاصل منهما . واخرى : هو غير المقدمات الشرعية ، وهي تارةً : غير عقلية أيضاً ، كما لو حصل القطع بالحكم الشرعي من الرمل والجفر ونحوهما ، واخرى : عقلية .

والمقدمات العقلية تارةً : مستقلة ، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، واخرى : غير مستقلة ، وهو عبارة عن الحكم العقلي في المورد الشرعي ، مثل حكم العقل بالملزمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها ، فإنه حكم عقلي متفرّع على حكم شرعي .

فلو حصل القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية المستقلة ، كحكمه بعدم اجتماع الأمر والنهي مثلاً أو غير المستقلة ، كوجوب الإطاعة على المبنى ، فهل هذا القطع حجة ، أو لا بدّ من تقييد القطع بالحاصل من غير هذه المقدمات ؟

حول قول بعض الأخباريين بعدم الحجية

وكما ذهب الشيخ الكبير كاشف الغطاء إلى عدم اعتبار القطع الحاصل من الأسباب غير المتعارفة العقلية ، وظهر عدم تمامية ما ذهب إليه ، فقد نُسب إلى بعض الأخباريين القول بعدم اعتبار القطع بالحكم الشرعي الحاصل من غير الأدلة السمعية ، أي المقدمات العقلية .

قال الشيخ:

ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية غير الضرورية ، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها ، فلا يمكن الركون إلى شيء منها^(١) .

وقال صاحب الكفاية :

(١) فرائد الاصول ١ / ٥١ .

نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية ، إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة ، بل تشهد بكذبها ، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه ، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكي عن السيّد الصدر في باب الملازمة ، وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية ، لأنها لا تفيد إلا الظن ، كما هو صريح الشيخ المحدّث الأمين الاسترآبادي

وكيف كان ، فلزوم اتّباع القطع مطلقاً وصحّة المؤاخذه على مخالفته عند إصابته ، وكذا ترتيب سائر آثاره عليه عقلاً ، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل ...^(١) .

كلام الأمين الاسترآبادي

أقول :

والأولى نقل كلام المحدّث الاسترآبادي ليُتضح الحال ، فإنه قال :

الدليل التاسع مبني على مقدّمة دقيقة شريفة تفتّنت لها بتوفيق الله تعالى ، وهي :
أنّ العلوم النظرية قسمان :

قسمٌ ينتهي إلى مادّة هي قريبة من الإحساس ، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق ، وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار ؛ والسبب في ذلك أنّ الخطأ في الفكر ، إمّا من جهة الصّورة أو من جهة المادّة ، والخطأ من جهة الصّورة لا يقع من العلماء ؛ لأنّ معرفة الصّورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة ، والخطأ من جهة المادّة لا يتصوّر في هذه العلوم ؛ لقرب الموادّ فيها إلى الإحساس .

وقسمٌ ينتهي إلى مادّة هي بعيدة عن الإحساس ، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ؛ ومن ثمّ وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية ، وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام ، وغير ذلك .

والسبب في ذلك : أنّ القواعد المنطقية إنّما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصّورة لا من جهة المادّة ، وليست في المنطق قاعدةٌ بها يُعلم أنّ كل مادّة مخصوصة داخله في أيّ قسم من الأقسام ، ومن المعلوم امتناع وضع

(١) كفاية الاصول : ٢٧٠ .

قاعدة

تكفل بذلك .

قال :

فإن قلت : لا فرق في ذلك بين العقليّات والشرعيّات ; والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهيّة .

قلت : إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمة عقليّة باطلة بالمقدّمة النقلية الظنيّة أو القطعيّة .

ومن الموضّحات لما ذكرناه - من أنّه ليس في المنطق قانونٌ يعصم عن الخطأ في مادّة الفكر - : أنّ المشائين ادّعوا البداهة في أنّ تفریق ماء كوز إلى كوزين إعدامٌ لشخصه وإحداثٌ لشخصين آخرين ، وعلى هذه المقدّمة بنوا إثبات الهيولى ، والإشراقين ادّعوا البداهة في أنّه ليس إعداماً للشخص الأوّل وإمّا انعدمت صفة من صفاته ، وهو الاتصال .

ثمّ قال :

إذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقة الشريفة ، فنقول :

إن تمسّكنا بكلامهم عليهم السّلام فقد عصمنا من الخطأ ، وإن تمسّكنا بغيرهم لم نعصم عنه ،^(١) انتهى كلامه .

قال الشيخ :

والمستفاد من كلامه عدم حجّية إدراكات العقل ، في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبةً من الإحساس ، إذا لم تتوافق عليها العقول .

قال :

وقد استحسّن ما ذكره غير واحد ممن تأخّر عنه :

منهم السيّد المحدّث الجزائري في أوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه

وممّن وافقهما على ذلك في الجملة : المحدّث البحراني في مقدّمات الحدائق

وممّا يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيّد الصّدر في شرح الوافية في جملة كلام له ...^(٢) .

تكذيب ما نسب إليهم

أقول :

(١) الفوائد المدنيّة : ١٢٩ - ١٣١ .

(٢) فرائد الاصول ١ / ٥٤ - ٥٥ .

ولكنَّ المحقق الخراساني يرى أن النسبة كاذبة^(١)، وأنَّ الخلاف منهم ليس في كبرى حجية الدليل العقلي وإنما في الصغرى .

وهذا ما نصَّ عليه المحدِّث النوري أيضاً ، فقد قال في جملة كلام له طويل :
إنَّ ما نسب إلى أصحابنا الأخباريين من إنكارهم حجية القطع الحاصل من العقل ، خلاف ما يظهر من كلماتهم . وقد اشتهرت هذه النسبة في عصرنا بين طبقات أهل العلم ، والأصل في هذا الاشتهار كلام الشيخ الأعظم الأنصاري

قال :

ولكنه معذور ، لأنه لم يكن عنده كتاب الفوائد ، وإنما نقله عن حاشية فخر المحققين محمد تقي الإصفهاني على المعالم ، وكذا ما نقله عن السيّد الجزائري كما لا يخفى على من راجعهما^(٢) .

أقول :

لكنَّ عبارة الاسترادي في بداية الفصل هي :
الفصل الثاني : في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريّات الدين من المسائل الشرعية ، أصليّة كانت أو فرعيّة ، في السَّماع عن الصادقين عليهم السلام^(٣) .
وعبارة صاحب الحدائق هي :
لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية ، من عبادات وغيرها ، ولا سبيل إليها إلا السَّماع عن المعصوم عليه السلام ، لقصور العقل المذكور عن الاطّلاع عليها^(٤) .

فالظاهر أنّ الحق مع الشَّيخ .

الأقوال في المقام

وبالجملة ، ففي المسألة قولان وتفصيلان :
القول الأوّل : ما ذهب إليه الاصوليون ، من حجية القطع مطلقاً ، وأنَّ الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص من ناحية الشَّارع .

(١) كفاية الاصول : ٢٧٠ .

(٢) مستدرک الوسائل ٩ / ٣٠٣ - ٣١٨ .

(٣) الفوائد المدنية : ٢٥٤ .

(٤) الحدائق الناضرة ١ / ١٣١ .

القول الثاني : رأي الأخباريين ، فإنه وإن كان السيّد الصدر في مقام نفي قاعدة الملازمة كما ذكر صاحب الكفاية ، لكنّ كلمات الأمين وصاحب الحقائق ظاهرة في عدم حجّية القطع بالحكم الشرعي من الدليل العقلي .

دليل الأخباريين

إنّ الصحيح - كما عليه الأصوليون - هو أن الحكم الشرعي يستنبط من المقدمات المستعملة في الاستلزمات العقلية مثل باب اجتماع الأمر والنهي ، والمقدمة وذوي المقدمة ، ومن قاعدة الملازمة وما يمكن أن يكون وجهاً للقول بعدم الجواز هو العقل والنقل .

الدليل الأول : العقل

إنّ كثرة وقوع الغلط والإشتباه في المقدمات العقلية أمر لا ينكر ، وقد ذكر الأمين الإسترايادي أنه لا يوجد عندنا ميزان لتشخيص موادّ القضايا ، وعليه ، فلا يمكن الاعتماد على تلك المقدمات في استنباط الأحكام الشرعية .

الجواب

وفيه:

أولاً : إن هذا الدليل مرّكب من امور :

أحدها : كثرة الخطأ . وهذا أمر حسّي ، ولا كلام فيه .

والثاني : إنه لا ميزان للتشخيص بالنسبة إلى المواد . وهذا أيضاً أمر حسّي أو قريب من الحسّ . ولا كلام فيه .

والثالث : إنه كلّ ما كثر فيه الخطأ سقط عن الدليّة . وهذه كبرى عقلية ، وهي من المسائل التي لا

تقبل النيل ، لكثرة الخطأ فيها ، كما ذكر الأمين .

وبعبارة اخرى : كلّ ما يحتاج إلى الموادّ في مقام التحقّق الخارجي والتحقّق الذهني ، فهو خارج من

مسائل الطبيعيات والرياضيات وداخل في الإلهيات ، و« الدليّة » من هذا القبيل ، وهي من موادّ القضايا ،

وقد ذكر الأمين أنه لا ميزان للتشخيص فيها .

وثانياً : إن السبب لكلّ خطأ يقع في الأدلّة العقلية هو عدم درك الارتباط بين مقدمة الدليل ونتيجته ، إذ

ليس كلّ نتيجة تحصل من كلّ مقدّمة ، بل لابدّ من تشخيص الارتباط بينهما ، فعدم التشخيص هو سبب

الخطأ ، وإذا حصل التشخيص زال .

وثالثاً : إنه لا ميزان لتشخيص الموادّ وتمييز اليقينيّات عن الظنيّات إلاّ الوجدان ، لأنّ اليقين والظن أمران وجدانيّان ، وعليه ، فإنّ الخطأ يرتفع بالتضلّع في الامور والتأمّل فيها ، وهذا ضروري في جميع العلوم التجريبيّة ، فلولا التضلّع في معرفة المواد والقدرة على التطبيق الصحيح ، لما حصل التوصل إلى نتيجة في مسألة من المسائل ، ولو تمّ كلام الأمين للزم انسداد باب جميع تلك العلوم .

ورابعاً : إن كثرة الخطأ في المقدمّات العقليّة لو سلّم بها ، ليست بأكثر منه في المقدمّات الشرعيّة .

الدليل الثاني : النصوص

قال الشيخ :

فإن قلت : لعلّ نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار - مثل قولهم عليهم السّلام : « حرامّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منّا » ، وقولهم عليهم السّلام : « لو أنّ رجلاً قام ليله ، وصام نهاره ، وحجّ دهره ، وتصدّق بجميع ماله ، ولم يعرف ولاية وليّ الله ؛ فيكون أعماله بدلالته فيواليه ، ما كان له على الله ثواب » ، وقولهم عليهم السّلام : « من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا ... » ، إلى غير ذلك ... : من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلّغها حججه عليهم السّلام ، فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطةً في تبليغه لم يجب امتثاله ، بل يكون من قبيل : « اسكتوا عمّا سكت الله عنه » ؛ فإنّ معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه ، وحينئذ ، فالحكم المستكشف بغير واسطة الحجّة مُلغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع ؛ كما يشهد به تصريح الإمام عليه السّلام بنفي الثواب على التصدّق بجميع المال ، مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله .

ووجه الاستشكال في تقديم النقل على العقلي الفطري السليم : ما ورد من النقل المتواتر على حجّة العقل ، وأنّه حجّة باطنة ، وأنّه ممّا يُعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان ، ونحوها ممّا يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجّة من الحجج ، فالحكم المستكشف به حكم بلّغه الرسول الباطني ، الذي هو شرع من داخل ، كما أنّ الشرع عقل من خارج .

وممّا يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء: ما ذكره السيّد الصّدر رحمه الله في شرح الوافية - في جملة كلام له في حكم ما يستقلّ به العقل - ما لفظه :

إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوده أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السّلام أو فعله أو تقريره ، لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب ، مع حصولهما من أيّ طريق كان^(١) ، انتهى موضع الحاجة .

(١) فرائد الاصول ١ / ٥٨ - ٦٠ .

والجواب

وقد أُجيب عن هذا الاستدلال بوجوه :

الأول : إنّ هذه النصوص تنهى عن الرُّكون إلى القطع الحاصل من تلك المقدمات ، وهذا غير معقول .
وفيه : إنّ محلّ الكلام الآن هو جواز الركون إلى العقل لاستنباط الحكم الشرعي وعدم جوازه .
الثاني : إنّها ناظرة إلى المنع عن العمل بالقياس والاستحسان ونحوهما مما يفيد الظنّ بالحكم الشرعي .
وفيه : إنّ هذا الجواب يتمّ بالنسبة إلى بعض النصوص ، ولعلّ أظهرها في الدلالة على المنع من الأخذ بالمقدمات العقلية قبل حصول القطع والمقصود منها . هو النهي عن القياس ما :
عن أبي بصير ، قال قلت : لأبي عبد الله عليه السلام : ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنّته ،
فننظر فيها ؟

« قال : لا ، أما أنك إنّ أصبت لم تؤجر وإنّ أخطأت كذبت على الله »^(١) .

وهذه الرواية لم يوردها الشيخ .

أما سنداً ، فهي معتبرة .

وأما دلالة ، فظاهر قوله عليه السلام : « لا » هو أنه إن كان الشيء في الكتاب والسنة رجع إليهما فيه ، وأما ما لا يوجد فيهما فلا ينظر فيه . وقوله : « أما أنك ... » ظاهر في إلغاء طريقيّة غير الكتاب والسنة ، وإلا لم يعقل عدم الأجر عند الإصابة والكذب على الله عند الخطأ .

لكن الاستدلال بها لما ذهب إليه الأخباريون يتوقّف على ثبوت الإطلاق فيها ، بأنّ يكون قوله : « فننظر فيها » أعمّ من النظر العقلي القطعي ، فيكون قول الإمام : « لا » مطلقاً من باب ترك الاستفصال ، ويتفرّع عليه قوله : « أما أنك ... » ، إلا أنّ ثبوته أوّل الكلام ، لإمكان دعوى كون السؤال محفوفاً بما يصلح للصارفيّة عن النّظر العقلي القطعيّ ، وهو شيوع النظر القياسي الظنيّ في تلك الأزمنة ، وحينئذ ، لا ينعقد الإطلاق في السؤال حتى ينعقد في الجواب .

وهناك نصٌّ آخر ودلالته قويّة ، وقد ذكره الشيخ ، وهو ما :

عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في خبر : « لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته إليه ، ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان »^(١) .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٤٠ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٦ .

والسند معتبر كذلك .

ويمكن الجواب عنه : بأن ما ورد عنهم عليهم السّلام ممّا يدلّ على حجّية العقل ، من دلالة وليّ الله
كذلك .

هذا ، وأمّا استطراق الرمل والجفر للوصول إلى الأحكام الشرعيّة ، فممنوع ، لأنه مخالف للسّيرة
الاستنكارية المستمرة القطعيّة .

تفصيل المحقق النائيني

وفضّل الميرزا بين التصرّف في نفس القطع والتصرّف في متعلّقه ، فمَنع الأوّل وأجاز الثاني ... فإنه ليس
للشارع أن يقول : لا ترتّب الأثر على قطعك ، ولكنّه له أن يقول : إنّ أحكامي محدودة بما يستفاد من الكتاب
والسنّة ، وأمّا ما يستدلّ به عليها من خارجهما فلا أثر له .

وبعبارة اخرى : للشارع أن يقيّد المراد لا القطع بالمراد ، فليس له أن يقول : لا ترتّب الأثر على القطع
بالحكم الحاصل من غير الكتاب والسنّة ، لأنّ حجّية القطع ذاتيّة ، ولكنّ يمكن أن يقول : كلّ حكم من أحكام
الكتاب والسنّة قطعت به ، وجب عليك ترتيب الأثر على قطعك به .

وقد ذكر لتقريب مراده في المقام مقدّمات ثلاث^(١) .

المقدّمة الاولى : إنّه لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم لاستلزامه الدور ، لأنّ القطع
طريق إلى متعلّقه بالذات ، فالقطع بحكم متوقف على تحقّق الحكم توقف الانكشاف على المنكشف ، فالحكم
متقدّم في الرتبة على القطع ، فلو أخذ القطع في موضوع الحكم لزم تأخر الحكم عن القطع ، وهذا هو الدور .
المقدّمة الثانية : إنه قد تقرّر - في بحث التعبدي والتوصلي - أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق ، لأن
التقابل بينهما من قبيل العدم والملكّة ، فكلّ مورد لا يكون قابلاً للتقييد فهو غير قابل للإطلاق ، فلا يكون هناك
تقييد

ولا إطلاق .

ونتيجة المقدّمين : إنّ الأحكام الشرعيّة مهملة بالإضافة إلى علم المكلف وجهله ، لأنّ تقييدها بالعلم بها
غير ممكن بمقتضى المقدّمة الاولى ، وإطلاقها بالنسبة إلى العلم والجهل بها غير ممكن بمقتضى المقدّمة الثانية .

(١) وسائل الشيعة ١ / ١١٩ ، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمة العبادات ، رقم : ٢ .

(٢) أنظر : مصباح الاصول : ٥٧ .

فتكون مهملة ، لأنّ الملاك إمّا أن يكون في جعل الحكم لخصوص العالم به ، فلا بدّ من تقييده به ، وإمّا أن يكون في الأعم من العالم والجاهل ، فلا بدّ من تعميمه ، لكنّ تقدّم في المقدّمتين عدم إمكان التقييد والإطلاق ، ولمّا كان الإهمال في مقام الثبوت غير معقول ، فلا بدّ من علاج ، وهو ما ذكره في :

المقدّمة الثالثة : من أنّ للشارع في مثل هذه الموارد جعلاً ثانوياً يعبر عنه بتمّم الجعل ، فإنّما أن يقيّد به الحكم بالعلم ، فيسمّى بنتيجة التقييد ، أو يعمّم به الحكم ، فيسمّى بنتيجة الإطلاق ... وحينئذ ، لا يلزم الدور ، لأنّ متعلّق الجعل الأوّل هو الحكم على نحو الإهمال ، ومتعلّق الثاني هو التقييد بالعالم أو الإطلاق ، ومع تغاير المتعلّقين لا يلزم الدور .

وقد وقع في الشريعة تخصيص الحكم وتقييده بالعلم في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام ، وملتزم فيهما بنتيجة التقييد - بمقتضى الأدلّة الشرعيّة - أمّا في غيرهما فيؤخذ بنتيجة الإطلاق ، بمقتضى العمومات الدالّة على أنّ الأحكام الشرعيّة مشتركة بين العالم والجاهل .

فظهر : أنّ من الممكن تقييد الحكم بالقطع الحاصل من سبب خاصّ - كالكتاب والسنة - عن طريق تمّم الجعل ، والمنع من العمل بالقطع بالحكم الحاصل من غير ذلك

إلا أنّ الكلام في وقوع ذلك في الشريعة ، فإن مورده قليل جداً ، كالقطع الحاصل من القياس ، على ما يظهر من رواية أبان .

إشكال السيد الخوئي

قال السيّد الخوئي : أمّا ما ذكره من المقدّمة الاولى فهو تام .

وأما ما ذكره في المقدّمة الثانية من أنّ : استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق ، فهو غير تام ، لأنّ التقابل بينهما وإن كان من تقابل العدم والملكّة ، لأنّ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما كان قابلاً له ، إلاّ أنه لا يعتبر في التقابل المذكور القابليّة في كلّ مورد بشخصه ، بل تكفي القابليّة في الجملة . ألا ترى : أنّ الإنسان غير قابل للاتصاف بالقدرة على الطيران مثلاً ، ومع ذلك يصح اتصافه بالعجز عنه فيقال : هو عاجز عن الطيران ، وليس ذلك إلاّ لكفاية القابليّة في الجملة ، وأنّ الإنسان قابل للاتصاف بالقدرة في الجملة وبالنسبة إلى بعض الأشياء ، وإن لم يكن قادراً على خصوص الطيران .

وفي المقام ، حيث أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل ، لما عرفت من استلزامه الدور ، وتقييده بالجهل به أيضاً محال ، لاستلزامه الدور كذلك ، فيكون مطلقاً بالنسبة إلى العلم والجهل لا محالة في الجعل الأوّل ، بلا حاجة إلى تمّم الجعل ، وإذا كان كذلك وقطع به المكلف ، يستحيل منعه عن العمل بقطعه ، لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً ، ومطلقاً في صورة الإصابة .

قال :

وقد ظهر بما ذكرناه فساد ما ذكره من صحة أخذ القطع بالحكم في موضوعه شرطاً أو مانعاً بتتميم الجعل ، لأنه متوقف على كون الجعل الأولي بنحو الإهمال . وقد عرفت كونه بنحو الإطلاق .
وأما ما ذكره من أن العلم مأخوذ في الحكم في موارد الجهر والإخفات والقصر والتمام .
ففيه : إن الأمر ليس كذلك ، إذ غاية ما يستفاد من الأدلة هو أجزاء أحدهما عن الآخر ، وإجزاء التمام عن القصر عند الجهل بالحكم ، لا اختصاص الحكم بالعالم ، فإن اجتزاء الشارع - في مقام الامتثال بالجهر في موضع الإخفات أو العكس - لا يدل على اختصاص الحكم بالعالم . ويدل عليه أن العنوان المذكور في الرواية هو الجهر فيما ينبغي فيه الإخفات أو الإخفات فيما ينبغي فيه الجهر . وهذا التعبير ظاهر في ثبوت الحكم الأولي للجاهل أيضاً . ويؤيده تسالم الفقهاء على أن الجاهل بالحكمين مستحق للعقاب عند المخالفة فيما إذا كان جهله عن تقصير ، فإنه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم ، لا معنى لكون الجاهل مستحقاً للعقاب .
وأما ما ذكره من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس برواية أبان ، ففيه :

أولاً : إن رواية أبان ضعيفة السند ، فلا يصح الاعتماد عليها .

وثانياً : إنه لا دلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم . نعم يظهر منها كونه مطمئناً به ، حيث قال : « كنا نسمع ذلك بالكوفة ، ونقول إن الذي جاء به شيطان » .
وثالثاً : إنه ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان ، فإن الإمام عليه السلام قد أزال قطعه ببيان الواقع ، وأن قطعه مخالف له ، وذلك يتفق كثيراً في المحاورات العرفية أيضاً ، فرمها يحصل القطع بشيء لأحد ،
ويرى صاحبه أن قطعه مخالف للواقع ، فيبين له الواقع ، ويذكر الدليل عليه ، ليزول قطعه أي جهله المركب ، لا للمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقاءه^(١) .

مناقشة الإشكال

وقد ذكرنا في مبحث التعبدية والتوصلي : أن الحق مع الميرزا في هذا المقام ، وملخص الكلام هو : إن المقصود من الإطلاق هو الإطلاق الحجة الكاشف عن غرض المولى ، ومثل هذا الإطلاق إنما يتحقق فيما إذا كان المولى متمكناً من التقييد ، فلوم يكن متمكناً منه ثبوتاً كما في موردنا أو إثباتاً لخوف ونحوه ، فلا يكون الإطلاق حجة .

(١) مصباح الاصول ٢ / ٥٩ - ٦٠ .

وفيما نحن فيه : المفروض - بحكم المقدمة الاولى - عدم تمكّن المولى من التقييد ، للزوم الدور ، والمفروض أن النسبة بينه وبين الإطلاق هو العدم والملكية ، وحينئذ ، فهو غير متمكن من الإطلاق ، ومثله لا يكون حجة ... وهذا هو مقصود الميرزا ، فلا مجال للردّ عليه بكفاية القابلية في الجملة .
وإذا سقط الإطلاق ، ولزم الإهمال - وهو محال - فلا مناص من متمم الجعل .
وهذا هو الجواب عن الإشكال على الميرزا ثبوتاً .
وأما الإشكال عليه إثباتاً - بالمناقشة في رواية أبان سنداً ودلالة . أمّا دلالة فلأن أبان قد حصل على الإطمينان من القياس ، وبحثنا في القطع . وأمّا سنداً ، فبضعف الرواية - فهو مردود .
أمّا دلالة ، ففي الرواية قوله : « كنا نقول : الذي جاء به شيطان » وهذه الكلمة لا تقال إلا في مورد القطع بالبطلان .

وأما سنداً ، فالمناقشة في سند الرواية سهوٌ من قلم المقرّر ، إذ ليس في السند أحد يتأمل في وثاقته .
فالكليني رواها عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ومحمد بن إسماعيل ، عن إبراهيم بن هاشم ، عن ابن أبي عمير ، عن عبدالرحمن بن الحجّاج ، عن أبان بن تغلب . والشّرخ رواها بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن عبدالرحمن عن أبان .
و« محمد بن إسماعيل » مشترك بين ثلاثة أحدهم ضعيف ، لكنّ هذا - بالقرينة - هو البندقي النيسابوري الراوي عن الفضل بن شاذان ، وهو ثقة . ومع التنزّل ، فإنّ معه إبراهيم بن هاشم .

التحقيق في الجواب

والتحقيق أن يقال في الجواب عن هذا التفصيل بأنّ : الإنقسامات الثانويّة على قسمين : أحدهما : ما يمكن تقييده بالدليل الثاني ، والآخر : ما لا يمكن تقييده أصلاً ، وما نحن فيه من القسم الأول .
توضيحه : إنّ الانقسام الثانوي تارةً : من قبيل قصد الأمر ، إذ لا يمكن أخذه في المتعلّق بالدليل الأوّل ، لأنه لا يمكن أن يقول - على المبنى - : الصلّة واجبة عليك بقصد هذا الأمر ، فيحتاج إلى الأمر الثاني . لكنّ التقييد بالعلم والجهل ليس عدم إمكانه مختصاً بالدليل الأوّل ، بل إنه ناشئ من تقدّم الموضوع على حكمه في أيّ مقام . بيانه :

إن الحكم دائماً متأخر عن موضوعه ، فلو أراد أخذ العلم بالدليل الثاني في الموضوع ، أفاد أخذ العلم بنفس هذا الحكم في موضوعه ، كأنه قال : هذا الحكم هو للعالم بحكمه في هذه الواقعة ، وحينئذ ، يلزم الاحتلال في قانون تأخّر الحكم عن الموضوع ، فالمحذور هو عدم قابلية تقييد الموضوع بالحكم ، وهذا المحذور موجود دائماً ، فلا يمكن التقييد لا بالدليل الأوّل ولا الثاني أبداً .

وببيان آخر : تقييد الحكم بالعلم يتوقف على العلم بالحكم ، فيكون العلم متقدماً ومتأخراً معاً . وهو محال .

وأما دليل الإخفات ، فيدلُّ على الإجزاء في مقام الامتثال ، ولا دلالة له على التقييد بالعلم ، ولو فرض ظهوره في هذا التقييد ، فلا بدُّ من تأويله بمقتضى ما ذكر من البرهان القطعي ، فلا ينتقض ما ذكرنا بمسألة الجهر والإخفات .

تفصيل المحقق العراقي

وفضّل المحقق العراقي بين التنجيز والتعذير ، بأن لا يكون القطع الحاصل من المقدمات العقلية معدّراً ، قال ما نصّه :

يمكن أن يفرّق بين القطع الناشئ عن تقصير المكلف في مقدمات حصول قطعه وبين غيره ، في جهة معذريته عند مخالفة قطعه للواقع ، بدعوى عدم معذورية من يقصر في مقدمات قطعه ، خصوصاً إذا كان كذلك من جهة الخوض في المقدمات العقلية التي نهى عن الخوض فيها ، ولكن مثل هذه الجهة غير مرتبطة بجهة منجزيته وعليته لحكم العقل بوجوب الحركة على وفقه ، إذ لا تلازم بين عدم معذورية قطعه ذلك عند تحقّقه عن الواقع وبين عدم منجزيته في مقام إثبات الاشتغال بالتكليف وصحة الردع عن العمل على وفقه ، ولا بأس أيضاً بالالتزام بهذا المقدار... ولعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطع... بل ويمكن أن يحمل عليه أيضاً مقالة الأخباريين...^(١)

وحاصله :

إنه ليس للشارع التصرف في القطع من حيث المنجزية ، أمّا من حيث المعذرية فيمكنه ذلك ، بأن يمنع من استطرارق شيء معيّن ، كما نهى عن استطرارق القياس ، وحينئذ ، لا يكون القطع الحاصل عن طريق قد نهى عن استطرارقه عذراً .

وهذا التفصيل لا غبار عليه ، وقد وافقه عليه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه^(٢) وشيخنا دام بقاءه في الدّورة

السّابقة .

(١) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٤٤ .

(٢) منتقى الاصول ٤ / ١١٩ .

العلم الإجمالي

إنه لما تقرّر حجّية القطع ولزوم ترتيب الآثار عليه عقلاً ، فهل يفرّق بين القطع التفصيلي والإجمالي ؟
قال في الكفاية :

إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علّة تامّة لتنجّزه ، لا تكاد تنال يد الجعل إثباتاً
ونفياً ، فهل القطع الإجمالي كذلك ؟ فيه إشكال^(١) .

حقيقة العلم الإجمالي

للعلم الإجمالي اصطلاحات :

منها : إنه يطلق في مقابل الكشف التفصيلي ، كوجود المطالب العلميّة المفصّلة في المملكة العلميّة
للإنسان .

ومنها : إنه العلم بالشيء بوجهه العام ، كالعلم بالنتيجة في ضمن العلم بالكبرى .

ومنها : العلم بالشيء بوجهه الخاص ، وهو علم به بوجه ، كالعلم بالوجودات الخارجيّة .

ومنها : العلم الإجمالي الإرتكازي ، في مقابل العلم الإرتكازي التفصيلي ،

كما في مسألة التبادر ، حيث يعلم بمعنى اللفظ إجمالاً ، وعن طريق التبادر يعلم به تفصيلاً .

ومنها : العلم المشوب بجهل ما .

وهذا الأخير هو المقصود هنا .

فعن صاحب الكفاية : إنه العلم بالمردّد .

وعن المحقق العراقي : إنه الصّورة الإجماليّة .

فإن كان مراده من الصّورة الإجماليّة : وجود الإجمال في متعلّق العلم ، رجع كلامه إلى نظر المحقّق

الخراساني ، وإن كان مراده وجود الإجمال في العلم نفسه - كما هو ظاهر كلامه - ففيه : إنه غير قابل للتعلّق ،

إذ كيف يكون العلم وهو مشوبّ بالجهل ؟

(١) كفاية الاصول : ٢٧٢ .

وأما ما ذهب إليه صاحب الكفاية ، ففيه : إنَّ تعلق الأمر الاعتباري بالمردّد بل بالمعدوم جائز ، لكنّ بحثنا في العلم وهو من الأمور الحقيقيّة .

ولا يخفى أن الامور الحقيقيّة منها ما هو متقوم في ذاته بالغير ، ومنها ما ليس كذلك ، فمن الثاني : الشجاعة ، ومن الأول : العلم ، فإنه أمر حقيقي متقوم بالغير ، وإذا كان كذلك ، كيف يكون ذلك الغير المتقوم به مردّداً ، مع أنّ المردّد لا حقيقة له ولا وجود ؟

وبما ذكرنا أشكال المحقق الإصفياني على الرأيين المذكورين ، وذهب إلى أنّ العلم الإجمالي ليس إلا العلم التفصيلي المنضمّ إليه الجهل ، فالفرق بينه وبين التفصيلي هو في ناحية المتعلّق ، حيث أنه في التفصيلي هو الخصوصيّة ، وفي الإجمالي هو الجامع الانتزاعي ، وهو عنوان « أحدهما » المنطبق على هذا وذاك . وقد اختار الاستاذ هذا الرأي .

فهذا مطلب .

مراتب الحكم

ومطلب آخر : ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ للحكم أربع مراتب ، مرتبة الملاك ، ومرتبة الإنشاء ، ومرتبة الفعلية ، ومرتبة التنجز .

وخالفه الآخرون وقالوا : ليس له إلا مرتبتان : الإنشاء والفعلية ، لأنّ الملاك علة للحكم ، وعلة الشيء غير الشيء ، والتنجز . أثر الحكم ، وأثر الحكم غير الحكم .

وهذا هو الحق .

حقيقة الفعلية

إلا أنهم اختلفوا في حقيقة الفعلية .

فذهب الشيخ وصاحب الكفاية والميرزا إلى أنّ فعلية الحكم متقومة بفعلية موضوعه ، أي : تحقق الموضوع بقيوده وشرائطه وانتفاء موانعه .

وذهب المحقق الإصفياني : إلى تقوّم الفعلية بالوصول ، فهو يقول بوحدة مرتبتي التنجز والفعلية ، والوصول ، إمّا وجداني وإمّا تعبدي ، فما لم يصل الحكم فلا وجود له ، لأنّ الفعلية عين الوجود .

قال : إن حقيقة الحكم عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي للفعل أو للزجر ، وما لم يصل إلى المكلف ، فلا داعوية له ، فإمكان الداعوية متقوم بالوصول ، ولولاه فلا إمكان للداعوية ، وما لم يكن كذلك فليس بحكم .

لكن الإشكال المتوجه عليه هو : أنه يصح حقيقةً أن يقال : هذا الحكم واصل وهذا الحكم غير واصل ، فانقسام الحكم إلى الواصل وغير الواصل برهان على عدم تقوّم الحكم بالوصول .
فالحق ما ذهب إليه الجماعة ، خلافاً له .

وصول الحكم عقلاً وعقلاءً

لكنهم متفقون على وصول الحكم إلى المكلف في مورد العلم الإجمالي - وإن اختلفوا في كيفية وصوله - وإذا وصل الحكم فالعقل حاكم بتنجزه ، لأنّ المعتر عند وصول الحكم ولا ينظر إلى كيفية وصوله ، فالعلم الإجمالي مؤثر وليس بحكم الجهل والشك ، وموضوع حكمه باستحقاق العقاب هو مخالفة التكليف الواصل بنحو من الوصول ، فتوهم أن العلم الذي جعل موضوعاً عند العقل في باب الإطاعة والمعصية يختصّ بالعلم التفصيلي ، وأنّ العلم الإجمالي مساوق للجهل في عدم التأثير ، باطل قطعاً .

هذا بالنسبة إلى حكم العقل .

وكذلك الحال في السيرة العقلانية ، فإنه لا يعتبر في المؤاخذات بين الموالى والعبيد ، أن يكون التكليف واصلًا إلى العبد بالوصول التفصيلي ، بل يكفي العلم الإجمالي به ، وإذا كان كذلك ، ففي أحكام المولى الحقيقي بالأولوية ، إذ « ما كان الله ليخاطب خلقه بما لا يعلمون » كما في الخبر^(١) وما كان للشارع بيان مغاير لما هو المرتكز عند العقلاء في كيفية المؤاخذة على مخالفة أحكامه .

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ١٦٧ ، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به ، رقم : ١٣ .

الكلام في منجزية العلم الإجمالي

وبعد ، فلمّا ظهر بطلان القول بعدم مؤثرية العلم الإجمالي ، وأنّ القدر المتيقن وجود الاقتضاء له للتنجيز ، فيقع البحث في أنه يقتضي تنجيز الحكم بوجود موافقته قطعاً وحرمة مخالفته قطعاً ، إلا أن يقوم مانعٌ كما لو تمّ الإطلاق في أدلّة الأصول لتشمل أطراف العلم الإجمالي ، وحينئذ لا يتحقّق التنجيز ، أو أنه علّة تامّة له ؟ وعلى الثاني قولان ، أحدهما : أن العلم الإجمالي علّة لتنجيز الحكم المعلوم بالإجمال مطلقاً ، أي سواء في الموافقة القطعية والمخالفة القطعية ، والآخر : إنه علّة تامّة في حرمة المخالفة القطعية ، أما بالنسبة إلى الموافقة ، فهو باق على حدّ الاقتضاء .

فظهر موارد الاختلاف في المقام ، فهناك قولٌ بعدم الاقتضاء أصلاً ، وعلى الاقتضاء ، فهل هو ذو اقتضاء أو علّة تامّة ، وعلى العلية قولٌ بالعلية المطلقة وقولٌ بالتفصيل .

الاقتضاء أو العلية التامة ؟

ذهب الشيخ والميرزا^(١) وغيرهما إلى التفصيل ، أي العلية التامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ، والاقتضاء بالنسبة إلى الموافقة القطعية .

وذهب المحققان الإصفهاني والعراقي^(٢) إلى العلية التامة في الجهتين .

وكلمات صاحب الكفاية مختلفة ، فهنا يقول بالأوّل ، وفي مبحث الاشتغال بالثاني ، وكذلك في حاشيته على الكفاية في هذا المقام كما لا يخفى على من راجعها .

لكنّ السيّد الاستاذ قدّس سره أصرّ على عدم عدول المحقق الخراساني ، إذ قال رحمه الله في أوائل مباحث الاشتغال بعد بيان ما جاء في الكفاية هناك :

وقد أورد عليه : بأن ظاهره كون العلم الإجمالي علّة تامّة للتنجيز كالعلم التفصيلي ، وأن الفرق بينهما من ناحية المعلوم ، وهذا يتنافى مع ما تقدّم منه في مباحث القطع من كونه مقتضياً للتنجيز وتأثيره فيه بنحو الاقتضاء لا العلية التامة .

قال :

(١) فرائد الاصول ١ / ٩٣ ، أجود التقريرات ٣ / ٨٦ .

(٢) نهاية الدراية ٣ / ٨٨ ، نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٤٦ .

والتحقيق : إنه لا تنافي بين ما أفاده في الموردین بل هما متفقان ، بیان ذلك ...^(١) .

فراجعہ وتدبر .

رأی الشیخ

لقد أفاد رحمه الله ما ملخصه : إذا تحقق العلم بالتكليف إجمالاً ، سواء في الشبهة الموضوعية كتردد الخمر بين الإناءين ، أو في الشبهة الحكمية كتردد الوجوب بين الظهر والجمعة ، فإن المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال حرام بحكم العقل ، لأنها معصية ، والترخيص في المعصية محال .

فإن قلت : إن المعصية محرمة بحكم العقل ، ولكن مقتضى الأصول ارتفاعها ، وإذا انتفى موضوع حكم العقل انتفى الحكم بتبعه ، فإذا جرت أصالة الإباحة في كل من الإناءين لم تبق الحرمة ، فلا معصية ، فلا حكم من العقل .

قلت : إن كان الأصل جارياً في كل من الطرفين ، فإن الحكم المعلوم بالأجمال الموجود في البين موجود ولا رافع له . هذا أولاً .

وثانياً : إن جرى الأصل في الطرفين ، أنتج رفع الحكم بوجوب الاجتناب ، لكنه يناقض دليل وجوب الاجتناب عن النجس في البين .

ثم أمر الشيخ بالتأمل كما في نسخة ، وبالفهم كما في نسخة .

وكانه - كما ذكر المحشون - للإشارة إلى عدم تمامية الوجه الثاني ، وذلك للمنع من كون مرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقول الشارع : اجتنب عن النجس ، من جهة كونها حاکمة على أدلة وجوب الاجتناب عن النجس^(٢) .

رأی صاحب الكفاية

وذهب المحقق الخراساني إلى أن العلم الإجمالي مؤثر ، لكن بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى الموافقة والمخالفة كليهما - فهو موافق للشيخ في الموافقة ومخالف له في المخالفة - فهذا مدعاه ، ومعنى ذلك أن للشارع الترخيص في جميع أطراف الشبهة ، وتجاوز المخالفة العملية للتكليف المعلوم بالإجمال . فقال :

ربما يقال : إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة

الحكم الظاهري معه محفوظة ، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً ، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلا محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة غير المحصورة بل الشبهة البدوية ،

(١) منتقى الاصول ٥ / ٤٧ .

(٢) قلائد الفرائد ١ / ٨٨ ، بحر الفوائد ١ / ٢٨٩ .

ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن بالإقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً ، فما به التفصي عن المحذور فيهما ، كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً كما لا يخفى .
نعم ، كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الإقتضاء لا في العلية التامة ، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لولم يمنع عنه مانع عقلاً ، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة أو شرعاً كما في إذن الشارع في الاقتحام فيها ، كما هو ظاهر « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه » .
وبالجملة : قضية صحة المؤاخذة على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصورة ، وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام ، هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجز لا علة تامة .
ثم تعرض لرأي الشيخ وقال عنه بأنه ضعيف جداً^(١) .

أقول :

أما دليله على جواز المخالفة ، فتوضيحه : إن الحكم :
تارةً : فعلياً من جميع الجهات ، أي : إن الشارع لا يرضى بمخالفته أصلاً ، ومثل هذا الحكم لا يمكن الترخيص فيه ، بل المجمعول هناك وجوب الاحتياط ، فله علية تامة لحرمة المخالفة العملية .
واخرى : ليس فعلياً من جميع الجهات ، وهناك يمكن الترخيص في المخالفة .
والحاصل : إنه في القسم الأول لا يمكن جريان الأصل في الأطراف ، وفي الثاني يمكن ، فالأمر يدور مدار غرض المولى من الحكم .
وبتقريب آخر : إن الأصل لا يجري في أطراف الشبهة إلا مع وجود المقتضي لجريانه وعدم المانع عنه ، ولما كان موضوع الأصل - أي الشك - متحققاً في كل واحد من أطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي ، كان المقتضي موجوداً . وأما المانع ، فإما هو عقلي أو شرعي ، أما المانع العقلي من اندراج أطراف الشبهة تحت إطلاقات أدلة الاصول فهو العلم ، وتوضيح ذلك :
إن أدلة الاصول العملية على قسمين .

فمنها : ما هو غير مغيب بالعلم واليقين وهو منطوق بلا مفهوم ، مثل قوله عليه السلام : « رفع ما لا يعلمون » ، فإنه يرفع الحكم المجهول ، وهو بإطلاقه يشمل الشبهة البدوية والمقرونة بالعلم ، ولا مفهوم له . فلا مانعية لهذا القسم .

(١) كفاية الاصول : ٢٧٢ - ٢٧٣ .

ومنها : ما هو مغيبى بالعلم مثل : « لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر » ، و« كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام » ... ومن المعلوم أنه إذا حصل العلم ارتفع الشك فلا موضوع لجريان الأصل ، وإلا لزم التناقض أو التضاد بين مفاد الأصل والحكم الواقعي .

يقول المحقق الخراساني : إن هذا القسم أيضاً يشمل موارد العلم الإجمالي ، ولا محذور ، لأن شرط التضاد أو التناقض أن يكون الحكم الظاهري المدلول عليه بالأصل في مرتبة واحدة مع الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع الضدين أو النقيضين ، لأن الحكم الظاهري فعلي على جميع التقادير ، والواقعي غير فعلي كذلك . هذا حلاً .

وأما نقضاً : فإنه لو كان العلم مانعاً ، لزم منع الاحتمال الموجود في الشبهات البدوية عن جريان الأصل ، لأن احتمال اجتماع الضدين أو النقيضين محال كالقطع بذلك ، والحال أن الأصول تجري في موارد الشبهات البدوية ، فما به التفصي عن المحذور هناك ، كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة . والحاصل : إن العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة ، فيوجب تنجز التكليف لو لم يمنع عنه عقلاً ، كما حصل المانع العقلي عن الاقتضاء في الشبهة غير المحصورة ، والمانع الشرعي فيما أذن الشارع في الاقتحام فيه كما هو ظاهر الخبر : « كل شيء لك حلال » .

مناقشة المحقق الخراساني

ويرد الإشكال على المحقق الخراساني في حله ونقضه :

أما ما ذكره في مرحلة الحل ، ويتلخص في :

أن الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال غير واصل إلى مرحلة الفعلية بل باق في مرحلة الإقتضاء ، لكن الأصل العملي موضوعه هو الشك في الحكم الواقعي وهو في مرحلة الفعلية ، فلا تضاد ولا تناقض بينه وبين الحكم الواقعي .

فالجواب :

إن فعلية الحكم عند المحقق الخراساني تدور مدار وجود الموضوع وقيوده - لا بوصول الحكم إلى المكلف كما تقدم - وعليه ، فعدم كون الحكم المعلوم بالإجمال فعلياً هو من أجل عدم العلم به بالتفصيل ، فما لم يكن علم تفصيلي بالحكم فذاك الحكم غير فعلي ، ومعنى هذا الكلام أن يكون للعلم التفصيلي بالحكم دخل

في موضوع نفس الحكم ، وهل يعقل أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم ؟

قد تقدم استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم .

ولو قيل : بأنَّ المقصود هو أنَّ العلم التفصيلي بالحكم في مرتبة الإنشاء دخیل في الحكم في مرتبة الفعلية له . وهذا ممكنٌ عند صاحب الكفاية وجماعة .

قلنا : هذا في عالم الثبوت ، وأین الدلیل علیه في عالم الإثبات ؟ إنه لا يوجد دليلٌ على أخذ العلم التفصيلي بالحكم إنشاءً في موضوع نفس الحكم في مرحلة الفعلية .
هذا ، على أنَّ موضوع البحث - كما ذكر المحقق الإصفهاني - هو العلم الطريقي لا المأخوذ في الموضوع .
هذا أولاً .

وثانياً : هل العلم الإجمالي بيانٌ للحكم أو لا ؟ وعلى الأول ، تارةً يطابق الواقع واخرى يخالفه .
أما إن لم يكن للعلم الإجمالي بيانيةً أصلاً ، فهذا خلاف الفرض ، لأنَّ المحقق الخراساني قد قرَّر أنَّ للعلم الإجمالي اقتضاءً - وليس كالشك والجهل - ولذا لا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان في مورد العلم الإجمالي .
فالعلم الإجمالي بيانٌ على التكليف من قبل المولى ، وإذا قام البيان على التكليف ، استحق العقاب على مخالفته إن كان البيان مطابقاً للواقع ، لأن الارتكاب معصية ، وإن كان مخالفاً للواقع ، فالإرتكاب تجرُّ من العبد ، وقد قرَّر هذا المحقق أنَّ التجري هتك للمولى .
وعليه ، فإنَّ جريان الأصل في طرفي الشبهة المحصورة ، يستلزم إمَّا الإذن في المعصية ، وإمَّا الإذن في هتك المولى الحقيقي ، وكلاهما باطل .

وأما ما ذكره في مرحلة النقض ، فالجواب :
أما عن الشبهة البدويَّة ، فإن صاحب الكفاية نفسه ذهب إلى البراءة في الشبهة البدويَّة . وعلى الجملة :
إنه لا بيان فيها ، ومع عدم البيان فالعقاب قبيح .
بخلاف مورد العلم الإجمالي ، فإنه بيان ، ومعه لا يجري الأصل . فبين المسألتين فرق واضح ، فالنقض غير وارد .

نعم ، تبقى مشكلة جريان البراءة الشرعية ، إذ كيف يجمع بين الرفع والوجوب المحتمل أو الحرمة المحتملة ، وقضية كفاية الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ممَّا تعرَّض له العلماء ، ولكلُّ منهم مسلك كما سيأتي .

وأما عن الشبهة غير المحصورة ، فكلامه صريحٌ في أنه قياس مع الفارق ، لأنَّه قد صرَّح هناك بأن بقاء التكليف في مورد الشبهة غير المحصورة ، يستلزم العسر والحرج والضرر ، وعمومات نفيها ترفعه ... فمن يقول هذا هناك ، كيف يعترض على الشيخ هنا ؟

خلاصة البحث

إن العلم الإجمالي علّة تامّة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة :

أولاً : لأنّ الترخيص في أطراف الشبهة المحصورة يستلزم التناقض في حكم العقل .

وثانياً : إنّه يستلزم التناقض في حكم الشرع أيضاً . ولا يرتفع ذلك باختلاف مرتبة الحكم الظاهري مع

مرتبة الحكم الواقعي .

ووجه عدم الارتفاع هو : إنّ كلاً من الحكمين مجعول شرعي ، والحكم هو الإنشاء بداعي جعل الداعي ،

وهل يعقل جعل الداعي إلى الفعل وعدم الترك ، وجعل الداعي إلى الترك والترخيص ؟ إنه لا يعقل جعل الداعي

إلى المتناقضين أو المتضادّين .

وبعبارة اخرى : إنّ الحكم الواقعي يتعلّق به الغرض ، وجعل الترخيص في مورده نقض للغرض ، وهو

محال .

وتلخّص :

إن الحق مع الشّيخ ، وأنّ المخالفة القطعيّة للحكم المعلوم بالإجمال حرام .

بقي شيء يتعلّق بكلام الشّيخ ، وذلك أنه قال : بوجود المقتضي لجريان الأصل في كلّ طرف بخصوصه ،

إلّا أنه لا أصل يرفع النجاسة أو الوجوب والحرمة المعلومّة بالإجمال الموجودة في البين .

وهذا الكلام إنّما يتمّ فيما إذا أُجري الأصل بعنوان صلاة الظهر مثلاً بخصوصها أو الإناء الكذائي

بخصوصه ... ولكنّ الأمر ليس كذلك ، بل المقصود إجراؤه بعنوان الصلّة المحتمل وجوبها ، والإناء المحتمل

نجاسته أو خمريته ، فإذا جرى في كلّ طرف انتفى الوجوب أو النجس الموجود في البين ، ويلزم التناقض .

ولا بأس - بعد ذلك - بذكر استدلال بعض أتباع الشّيخ في المقام :

كلام الميرزا

فمنهم : المحقق النائيني ، فإنه قال :

جريان الاصول العمليّة في كلّ واحد من الأطراف ، يستلزم الجمع في الترخيص بين جميع الأطراف ،

والترخيص في الجميع يصادّ التكليف المعلوم بالإجمال ، فلا يمكن أن تكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة في

جميع الأطراف ، نعم ، يمكن الترخيص في بعض الأطراف والاكْتفاء عن الواقع بترك الآخر أو فعله .

ودعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة ، وأن العلم الاجمالي إمّا أن يكون

علّة تامّة بالنسبة إلى كلا المرحلتين ، وإمّا أن لا يكون ، فهي ممّا لا شاهد عليها ولا سبيل إليها ...^(١) .

كلام العراقي

(١) فوائد الاصول ٣ / ٧٧ .

ومنهم : المحقق العراقي ، إذ قال :

لا ينبغي الإشكال في أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في كونه علّة تامّة لإثبات الإشتغال بالتكليف وتنجزه ، على وجه يأبى العقل عن الترخيص على خلافه ، ويشهد لذلك ارتكاز المناقضة هنا كما في العلم التفصيلي ، فإنها من تبعات علّية العلم الإجمالي وتنجزية حكم العقل بالاشتغال ، ولولا عليّته لما تحققت المناقضة المزبورة .

وبذلك يتّضح فساد القول بالاعتناء ، فضلاً عن القول بعدم الاعتناء رأساً وأنه كالكشك البدوي .^(١)

كلام السيّد الخوئي

ومنهم : السيّد الخوئي ، قال :

قد منع الشيخ قدّس سرّه عن ذلك ، لكونه مستلزماً لوقوع المناقضة بين صدر الروايات وذيلها ، وذلك لأن مقتضى إطلاق صدر الروايات كقوله عليه السلام في رواية مسعدة بن صدقة « كلّ شيء هو لك حلال » وقوله عليه السلام في حديث عبدالله بن سنان « كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال » وأمثال ذلك ثبوت الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي ، إذ كلّ واحد من الأطراف يشك في حليّته ، فيصدق عليه هذا العنوان ، ومقتضى إطلاق ذيلها والغاية المذكورة فيها - أعني بها العلم بالحكم الواقعي أو معرفته الشامل للعلم الإجمالي - هو عدم ثبوت الحكم الظاهري في بعض الأطراف ، وهذا معنى المناقضة بين الصّدر والذيل ، فإن نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية ، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق صدر الروايات وتقييده بالشبهات البدوية ، أو عن إطلاق ذيلها وتقييده بالعلم التفصيلي ، ولا مرجح لأحدهما على الآخر ، فلا محالة تكون الروايات من هذه الجهة مجملة ، فلا بدّ من الرجوع في مورد العلم الإجمالي إلى حكم العقل ، وقد عرفت أن العقل لا يفرّق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في المنجزية ، بعد ما لم يكن في موارد العلم ولو كان إجمالياً مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

ثم إنه قدّس سرّه ذكر شبهة لإثبات اختصاص الغاية بالعلم التفصيلي وحاصلها : أن كلمة « بعينه » المذكورة في ذيل بعض الأخبار الواردة في المقام ، دالّة على اعتبار العلم التفصيلي في حصول الغاية .

وأجاب عنها : بأنه لا يستفاد من هذه الكلمة إلاّ التأكيد ، فإنه يصح عرفاً أن يقال : أعرف نجاسة إناء

زيد بعينه ، فيما إذا علم بنجاسته وتردد بين إنائين ولم يكن إناء زيد متميزاً عن غيره .

أقول : يرد على ما أفاده .

(١) نهاية الأفكار في ١ ج ٣ ص ٤٦ .

أولاً: إن العلم أو ما هو بمعناه المأخوذ غاية في هذه الروايات ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك في كل من الأطراف ، وبعبارة اخرى : ظاهر قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر » هو أن الغاية إما هو اليقين المتعلق بعين ما تعلق به الشك بحيث يكون رافعاً له ، لا مطلق اليقين ولو تعلق بغير ما كان الشك متعلقاً به ، وهذا واضح جداً ، وعليه ، فالغاية لا تحصل بالعلم الإجمالي ، ولا يشمله ذيل هذه الأخبار ، فالإطلاق في صدرها بلا معارض .

وثانياً: إن الشيخ رحمه الله لا يلتزم بهذا ، إذ لازمه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي ولو لم يكن منجزاً بخروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء أو بغير ذلك ، فإذا علم المقلد إجمالاً بموت أحد شخصين مردد بين مقلده وشخص آخر أجنبى عنه ، فإن لازم ذلك أن لا يتمكن من إجراء الإستصحاب في حياة مقلده .
وثالثاً: إن ما أفاده من أن كلمة « بعينه » لا تدلّ على اعتبار التمييز بل تكون للتأكيد ، وإن كان متيناً في الجملة ، ولكنه لا يتم في جميع الروايات الثلاثة التي ذكرت فيها هذه الكلمة ، فإن في رواية عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام : « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه » ، ومن الواضح أن معرفة الحرام من الشيء بعينه فرع تمييزه عن غيره ، وهكذا معرفة

النجس من الشيء ، وهذا بخلاف معرفة أن الشيء نجس بعينه الذي مثل به الشيخ قدس سره ، وكم فرق بين التعبيرين بحسب الظهور العرفي ، فذيل هذه الرواية غير شامل لأطراف العلم الإجمالي ، فلا مانع من التمسك باطلاق صدرها وإن قلنا بإجمال غيرها من الروايات ، وسيأتي تفصيل الكلام إن شاء الله في خاتمة الإستصحاب .

فالصحيح : أن المانع عن إجراء الاصول في المقام ثبوتي لا إثباتي .^(١)

كلامٌ للسيد البروجردى ومناقشته

وذكر السيد البروجردى^(٢) : أن ما ذكر - من عدم إمكان جعل المرخص في الأطراف - تام في موارد قيام العلم الإجمالي كما تقدم ، وأما إن كان القائم على الموضوع أو التكليف هو الحجة الشرعية غير العلم فلا . مثلاً: لو قامت البيئنة على نجاسة أحد الإناءين ، فالشبهة موضوعية والحجة هي البيئنة ، أو كانت الشبهة حكمية ، كأن يقوم خبر الواحد على الوجوب المردد بين الظهر والجمعة ، فإنه يحتمل كذب البيئنة واشتباه المخبر ، وحينئذ ، يمكن جعل الأصل المرخص ، لإمكان رجحان مصلحة الترخيص على مصلحة العمل بالحجة . فظهر الفرق بين العلم والحجة .

وفيه :

(١) دراسات في علم الاصول ٣ / ٩٠ - ٩١ .

(٢) حاشية الكفاية ٢ / ٣٩ .

إن جعل المرخص في الأطراف معلّق - بحكم العقل - على أن لا يكون ترخيصاً في القبيح ، ولزوم الترخيص في القبيح الممنوع عقلاً حاصل في موارد قيام الحجّة كموارد العلم الإجمالي بلا فرق .

لقد تقدّم أنّ العقل يحكم بحرمة المخالفة القطعيّة لتكليف المولى من باب أنّ مخالفته هتك له ، وحكمه بحرمة هتكه تنجيزي يمنع من جعل الترخيص ، وحكمه بذلك ليس من جهة قيام العلم بما هو علم ، بل لأن العلم أحد مصاديق الحجّة ، فالملاك عند العقل هو قيام البيان على التكليف الشرعي ، فإذا قام بأيّ حجة من الحجج لم يجز الخلاف لأنه هتك له ، فلا يجوز جعل المرخص . وهذا تمام الكلام في مرحلة ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي وحرمة مخالفته .

الكلام في سقوط التكليف بامتناله إجمالاً

فهل يسقط التكليف بالعلم الاجمالي بالامتنال ، وتحصل الإطاعة ويسقط التكليف بذلك ؟
هنا جهات من البحث:

الجهة الاولى : هل يكفي الإمتثال العلمي الإجمالي مع التمكن من الإمتثال التفصيلي ؟

الجهة الثانية : هل يكفي الإمتثال الظني مع التمكن من الإمتثال العلمي الإجمالي ؟

والجهة الثالثة : هل يمكن الاكتفاء بالإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال التفصيلي الظني بالظن

المطلق بناءً على الإنسداد ؟

وجوه الإشكال في كفاية الإمتثال الإجمالي

وجه الإشكال في الاكتفاء في هذه الموارد أمور :

١ - اعتبار قصد الوجه في الواجبات ، وقد ادّعي الإجماع على ذلك ، كما يظهر بالتبّع في كلمات المحقق في الشرائع والعلامة في التذكرة والمنتهى ، والشهيد الأوّل في الدروس والثاني في المسالك والمحقق الثاني وغيرهم^(١) .
كما أقيم الدليل أيضاً على اعتبار قصد الوجه والتميز .

٢ - أخبار وجوب التعلّم . فإن إطلاقها يشمل الأحكام الشرعيّة .

٣ - لزوم التكرار في العبادة ، وهو ينافي العباديّة ، لاستلزامه العبث بأمر المولى .

٤ - ضرورة رعاية مراتب الامتنال ، فمع التمكن من المرتبة السّابقة لا تجزي المرتبة اللاحقة .

الكلام على اعتبار قصد الوجه في العبادات

أمّا الإجماع على اعتبار قصد الوجه ، فدعوى تحصيله مشكّل ، وعلى فرضه ، فإنه غير كاشف عن رأي المعصوم أو الدليل المعتمد ، لكونه محتمل الاستناد إلى بعض الوجوه العقلية ، كقولهم : بأن الأحكام الشرعيّة أُلطاف في الواجبات العقلية ، فالموضوع للحكم هو الواجب العقلي ، وحينئذ ، يكون الحكم بالحسن والقبح مترتباً على الموضوع ، فإذا لم يقع العمل بعنوان الموضوع وبقصده بالخصوص ، لم يترتب عليه الأثر .

وهذا هو الوجه الأوّل في الاستدلال على اعتبار قصد الوجه في العبادات .

(١) انظر : مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٦ / ٦٢٥ .

وهو باطل ، لاستلزامه كون أوامر الشارع في العبادات إرشاديةً إلى الأحكام العقلية ، فيسقط الشارع عن المولوية ، وقد تقرّر أن العقل لا مولوية له بل هو مدرّكٌ فقط ... وسقوط أحكام الشارع عن المولوية باطل .
 وحلّ المطلوب هو : إن الأحكام الشرعية معلّلة بالأغراض المتعلقة بالملاكات ، فالأحكام تابعة للملاكات ، هذا صحيح ، ولكن لا دليل على أن يكون
 الملاك هو الموضوع للحكم حتى يُقصد ... فإنّ الشارع يقول (أقم الصلاة)^(١) ، ويقول (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)^(٢) فهل يقصد الناهي عن الفحشاء والمنكر لدى إقامة الصلاة ؟ بأي دليل ؟ إنه قال : الصلاة واجبة ، ولم يقل : النهي عن الفحشاء واجب ، فمقام الإثبات لا يساعد على ما ذكر .

الوجه الثاني : إنه مقتضى قاعدة الإشتغال ، وذلك :

لأننا نحتمل مدخلية قصد الوجه في تحقق الإطاعة ، وهذا الاحتمال كاف لوجوب الإتيان بالعمل بقصد الوجه وعدم كفاية الامتثال الإجمالي ، لأن قصد الوجه فرع وجود الحكم ، لأنه من شؤون الحكم ، ولا يمكن أخذ الفرع في الحكم ، لما تقرّر - في بحث التبعدي والتوصلي - من عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر ، وعليه ، فإنّ أمكن رفع هذا الوجوب بأصل لفظي أو عملي فهو ، وإلاّ وجب التحقيق عن الوجه اجتهاداً أو تقليداً والإتيان بالعمل بقصده ... ولا أصل فيما نحن فيه ، أمّا اللفظي ، فلا يجري الإطلاق ، لعدم إمكان التقييد ، سواء قلنا بأن النسبة بينهما هو نسبة السلب والإيجاب أو عدم والملكة . وأمّا العملي ، فليس إلاّ البراءة ، لكنّ قصد الوجه لا يمكن رفع وجوبه بها ، لأنه لا يمكن أخذه في متعلّق التكليف كما تقدم ، فما لا يمكن وضعه لا يمكن رفعه .

وإذا كنّا نحتمل دخل قصد الوجه ونشكّ في تحقق الامتثال بدونه ، ولا أصل رافع للحكم ، فلا يحصل الامتثال إلاّ بقصد الوجه . كما أن قاعدة الإشتغال بالغرض من التكليف أيضاً تقتضي وجوب تحصيل قصد الوجه .

والجواب :

إنّ هذا الوجه يبتني على مقدّمتين .

الأولى : احتمال دخل الوجه في الغرض وجداناً ، وأنه لا يمكن أخذه في المتعلّق .

والثانية : إنّ كلّ ما يحتمل دخله في الغرض الذي لا يتمكّن المولى من البيان له يحكم العقل بلزوم الإتيان به .

(١) سورة الإسراء : ٧٨ .

(٢) سورة العنكبوت : ٤٥ .

لكنّ الكلام في المقدّمة الثانية .

أمّا على القول بأنه : لا يمكن أخذ قصد الوجه لا بالأمر الأوّل ولا بالأمر الثاني - كما عليه المحقق الخراساني - ، فإنه تجري قاعدة الاشتغال ولا مجال للبراءة ، لأنّ الأمر يكشف إنّما عن الغرض فهو علّة للأمر ، وما لم يحصل الغرض لم يسقط الأمر ، ومع الشك في تحصيل الغرض بلا قصد للوجه ، فالمحكّم قاعدة الاشتغال . وما قيل - من جريان البراءة العقلية ، لأنّ الغرض يمكن أن يكون قائماً في الواقع بالصّلاة مع قصد الوجه ، لكن المولى غير قادر على بيان ذلك ، والأمر غير كاشف عن هذه الخصوصية ، وإذ لا بيان عن الغرض ، فهو مجرى قاعدة البراءة - .

فيه : إن قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنما تجري حيث يكون البيان مقدوراً ، والمفروض أن المولى غير متمكّن من بيان دخل القصد في الغرض مع احتمال واقعاً ، وعليه ، فلا يجري البراءة بل الجاري أصالة الاحتياط ، بمقتضى وظيفة العبودية . هذا أولاً .

وثانياً : إنه بمجرد عدم الجزم بحكم العقل بقبح العقاب ، واحتمال استحقاقه ، يتمّ الموضوع لقاعدة الإحتياط ، لأن دخل القصد في الغرض الواجب تحصيله منجز عقلاً كالقطع به ، وقد ظهر أنّ لا دافع لهذا الاحتمال .

إلا أنّ الكلام في صغرى المقام ، وهو عبارة عن عدم تمكّن المولى من بيان الغرض ، أمّا على القول بإمكان قصد الوجه في المتعلّق - كما عليه المحقق العراقي - فواضح ، لأن المولى بناءً عليه متمكّن من البيان ولم يبيّن ، فيؤخذ بأصالة الإطلاق . وأمّا على القول بإمكان ذلك بالأمر الثاني - كما عليه الميرزا - فإنه يؤخذ بنتيجة الإطلاق . وأمّا المحقق الخراساني - القائل بعدم الإمكان لا بالأمر الأوّل ولا بالأمر الثاني - فجوابه عن هذا الدليل هو : التمسك بالإطلاق المقامي ، بأنه : لو كان قصد الوجه دخيلاً في الغرض ، فلا يخلو إمّا أنّ دخله فيه ممّا لا يغفل عنه المكلفون عموماً ، فلا يجب عليه البيان ، وإمّا أنّه ممّا يغفلون عنه وهو في مقام البيان ، فالواجب عليه البيان لئلا يلزم الإغراء بالجهل ، وإذ لم يأت البيان والتنبيه على الغرض ، فالإطلاق المقامي ثابت .

فظهر سقوط الاستدلال على جميع الأقوال .

وعليه ، فلا مانع من الإمتثال الإجمالي من ناحية قصد الوجه .

تفصيل الميرزا

وذهب الميرزا إلى التفصيل بين موارد الإمتثال الإجمالي . وحاصل كلامه^(١) :

(١) أجدد التقريرات ٣ / ٧٥ .

أما في الشبهة الموضوعية ، فلا كلام في كفاية الامتثال الإجمالي وجواز الإحتياط ، ولا حاجة إلى الإتيان بالعمل عن اجتهاد أو تقليد .

وفي الشبهة الحكمية بعد الفحص أيضاً ، لا ريب في حسن الاحتياط .

إنما الكلام في الشبهة الحكمية قبل الفحص ، حيث أن التكليف منجز ، فهل يكفي الامتثال الإجمالي أولاً ؟

وكذلك في مورد الأمر بين المتباينين ، حيث أن التكليف منجز بالعلم الإجمالي ، كدوران الأمر بين الظهر والجمعة ، فهل يجب تحصيل العلم التفصيلي أو يكفي الإمتثال الإجمالي ؟

ولو دار الأمر بين الأقل والأكثر ، كما في السورة في الصلاة هل هي واجبة أو مستحبة ، جاز الامتثال الإجمالي ، ومثله الشك في وجوب جلسة الإستراحة وعدم وجوبها .

وقد يدور الأمر بين الأقل والأكثر إلا أن مورد الشك مردد بين المتباينين ، كما لو شك في حكم القراءة في صلاة الجمعة أنها عن جهر أو إخفات ، فبين الجهر والإخفات تباين ... وقد ذهب فيه إلى إمكان الامتثال الإجمالي .

ولما ذهب إليه الميرزا من التفصيل مقدمات :

الاولى : إن الحاكم في باب الإطاعة والعصيان هو العقل ، والأوامر الشرعية في هذا الباب كلها إرشاد إلى حكم العقل ، وإن كان للشارع أن يعتبر خصوصية أو يشترط شرطاً مثلاً في حال قدرته على ذلك ... وإذا كان الحاكم هو العقل ، فمن أمكنه الإطاعة عن اجتهاد أو تقليد ، فلا يكفي الاحتياط ... إلا إذا أذن المولى بذلك ، وإلا فمقتضى قاعدة الاشتغال عدم براءة الذمة .

الثانية : إن العقل يرى للامتثال مراتب .

فالاولى : الامتثال التفصيلي ، وهو الامتثال عن حجة ، سواء كان هو العلم أو الظن خاص أو الظن المطلق عند تمامية مقدمات الإنسداد .

والثانية : الإطاعة الإجمالية ، فإنها مقدمة على الظنية ، لأنه بعد الفراغ يعلم بحصول الامتثال للأمر وإن جاهلاً بالخصوصية ، كما لو صلى الظهر والجمعة كليهما .

والثالثة : الإمتثال الظني .

والرابعة : الإمتثال الاحتمالي .

الثالثة : إنه لا ريب في تقدّم الظني على الاحتمالي . قال : والامتثال التفصيلي مقدّم على الإجمالي ، لأنه يكون منبعثاً عن أمر المولى وبعثه ، والعقل حاكم بضرورة تحرّك العبد بأمر مولاه ، مع التمكّن من ذلك ، فإن

الإطاعة الإجمالية ليست إطاعةً لأمر المولى ، ولو شكَّ في كفاية الإمتثال الإجمالي عن التفصيلي ، فإن مقتضى الأصل هو التعيين .

المناقشة مع الميرزا

أولاً: إن الإنبعاث في جميع الموارد من البعث ، والداعي للإطاعة فيها هو أمر المولى ، نعم ، للعلم والإحتمال دخل في الداعوية ، لكنَّ الداعي والمحرِّك هو الأمر ، فإذا أتى بالعمل بداعي الأمر فقد امتثل ، ولا فرق بين الموارد .

وفيه : إنَّ الأمر - وكذا النهي - له وجود قائم بنفس الأمر والناهي ، فتارةً : يتحقَّق له صورة ذهنيَّة ، واخرى : لا ، وإذا تحقَّقت فتارةً : لا يحتمل معها الخلاف واخرى : يحتمل ، وعلى الأوَّل ، فتارةً : تكون الصُّورة مطابقتاً للواقع ، واخرى : مخالفةً له .

وعلى كلِّ حال ، فإنَّ التحرُّك يكون دائماً من الصُّورة الخارجيَّة .

إنَّ حكم الأمر والنهي حكم سائر الأشياء ، فإنَّ الذي يحرك العطشان ، ليس الوجود الخارجي للماء ، بل الصُّورة الذهنيَّة له .

والحاصل : إنه ليس الداعي هو الأمر بنفسه ، بل الداعي هو الصُّورة النفسانيَّة ، وإلَّا يلزم خارجيَّة النفساني أو نفسانيَّة الخارج ، وكلاهما غير معقول . فما أفاده صاحب المستمسك^(١) مردود .

ثانياً : إنَّ الانقياد للمولى حسن ، إلَّا إذا طرأ عليه عنوان آخر ، فهو كالصدق فإنَّه حسن عقلاً إلَّا إذا استلزم هلاك المؤمن مثلاً ، فإنَّه مع طرؤ هذا العنوان يصير قبيحاً .

وعليه ، فإنَّ العمل الإحتياطي لمَّا كان انقياداً للمولى فهو حسن ، فإنَّ كان التمكن من الإطاعة التفصيليَّة موجباً لقبح الإطاعة الإجماليَّة ، تمَّ الاستدلال المذكور ، لكنَّ ذلك باطل قطعاً ، فإنَّ التمكن من الامتثال التفصيلي ليس مثل لزوم هلاك المؤمن ليكون الامتثال الإجمالي قبيحاً ... كما أنَّ حسن الإحتياط ليس متقوماً بعدم التمكن من الإمتثال التفصيلي ... وحينئذ ، يكون حسنه والانقياد به بلا مزاحم ، فيتحقَّق به الإمتثال ، سواء أمكن الإمتثال التفصيلي أولاً . قاله المحقق الإصفهاني^(٢) .

وفيه : إنَّ هذا سهو من قلمه ، لأنَّ الانقياد يقابله التجري ، وقد ذكر سابقاً أنَّ قبح التجري هو من باب لزوم هتك المولى ، والهتك ظلمٌ ، فيكون الانقياد له حسناً وهو عدل ، وحسن العدل

(١) حقائق الاصول ٢ / ٥٧ .

(٢) نهاية الدراية ٣ / ١١٤ .

ذاتي له وقبح الظلم ذاتي له كذلك . فقياس الانقياد على الصدق غير صحيح ، وقد قرّر هو رحمه الله أن حسن الصدق اقتضائي وقبح الكذب اقتضائي ، بخلاف العدل والظلم ، فإن الحسن والقبح ذاتيان .

هذا بالنسبة إلى القياس المذكور في كلامه .

وأما أصل المطلب ، فإن الانقياد - مثل الإطاعة - موضوع لحكم العقل بالحسن وهو حسن ذاتي ، لأن الانقياد عدل في العبودية ، كما أن التجزي ظلم في العبودية . هذا من جهة .

ومن جهة اخرى : فإنّ العمل تارةً : توصلي ، واخرى : تعبدية . أما التوصلي فخارج عن البحث ، وأما التعبدية ، فإنّ العقل - الحاكم في الباب - يحكم بلزوم الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى ، وإذا كان العقل يكتفي في تحقق العبادية بإضافة العمل إلى المولى ، فلا فرق بين الإضافة التفصيلية والإجمالية ، إن لم يكن الإتيان بالعمل بداعي احتمال أمر المولى أقوى في المقربية .

وهذا هو الجواب الصحيح عن كلام الميرزا .

ثالثاً : إنه إن احتمل دخل الإمتثال التفصيلي في حصول الغرض ، فإنّ هذا الاحتمال يرتفع بحديث الرفع ، توضيحه :

إنّ المولى إذا كان غير متمكّن من البيان بالأمر الأوّل ، لكون الإمتثال التفصيلي متأخراً في الرتبة عن مرتبة تعلق الأمر ، فقد كان بإمكانه بيان ذلك بالأمر الثانوي ، فيكون مجرى حديث الرفع ، لأن ذلك كان ممّا يمكن وضعه ، فهل هو موضوع أولاً ؟ رفع ما لا يعلمون . وهذا الإشكال من المحقق الإصفهاني أيضاً^(١) .

وفيه : هذا الإشكال نشأ من عدم التدبر في كلام الميرزا . لقد قاس الإصفهاني اعتبار الإمتثال التفصيلي على اعتبار قصد الوجه ، وأنّ البراءة تجري هنا كما جرت هناك . وذهب الإصفهاني إلى إمكان اعتبار الإمتثال التفصيلي بالأمر الثانوي .

لكن الميرزا قال في الدّورة الاولى : بأنه لا يقاس الإمتثال التفصيلي بمسألة اعتبار قصد الوجه ، للفرق بينهما ، لأنّ قصد الوجه يمكن أخذه في المتعلّق بالأمر الثانوي ، أي بنتيجة التقييد يمكن تقييد العمل بقصد الوجه ، وإن كان قصد الوجه متأخراً رتبةً ، ومع الشك تجري البراءة ، لدوران الأمر بين الأقل والأكثر ، لكنّ هذا لا يجري في اعتبار الإمتثال التفصيلي ، لأنّ الأمر فيه دائر بين التعيين والتخيير ، ومقتضى القاعدة الأوّل . هذا كلامه في الدّورة الاولى^(٢) .

(١) نهاية الدراية ٣ / ١١٤ .

(٢) فوائد الاصول ٣ / ٦٧ .

أمّا في الثانية^(١) ، فقد طرح هذه المسألة ، وذهب إلى عدم جواز البراءة من جهة أنها إنما تجري فيما يكون وضعه بيد الشّارع ، وقضية الإمتثال التفصيلي ترجع إلى كيفية الطّاعة والحاكم فيها هو العقل ، فلا وضع فيها للشارع ، لا تأسيساً ولا إمضاءً ، وما كان كذلك فلا يرفع .

فالإشكال على الميرزا مندفع بما ذكره في الدّورتين .

ورابعاً : أشكل المحقق العراقي^(٢) : بأنّ قول الميرزا إن تقييد المتعلّق بمرتبة الإمتثال عقلي ، غير صحيح ، بل هو شرعي ، لأنّ غرض المولى إنّ كان قائماً في الواقع بكيفية معيّنة من العمل ، فإنّ كون غرضه بالنسبة إلى الإمتثال التفصيلي مهماً محال ، فإنّ كان للامتثال التفصيلي دخل في الغرض فهو مقيد وإلا فمطلق .
والحاصل رجوع الأمر إلى مرحلة الاشتغال ، لأنه يتعلّق بكيفية اشتغال الذّمة بالتكليف ، خلافاً للميرزا ، إذ أرجعه إلى مرحلة الإطاعة والإمتثال ، حيث الحاكم هو العقل ... وإذا كان راجعاً إلى مرحلة الاشتغال ، فإنّه من الممكن أن يبيّن الشارع أنه يريد العمل عن اجتهاد أو تقليد ، وإدّ لم يبيّن ، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية .

وهذا الإشكال قوي .

خامساً : وأشكل الاستاذ دام بقاءه على الميرزا : بأنّه إذا كان الحاكم في مرحلة الامتثال والفراغ هو العقل ، إلا أن للشارع التصرف في حكم العقل ، بأنّ تجعل البدل وينزل الفرد المشكوك الصّحة بمنزلة الصحيح ، أو العمل المشكوك المقرّبة والمحقّق للامتثال حقيقةً ... فإننا نقول : أمّا الواجب التوّصليّ إنما يتحقّق الامتثال فيه بالإتيان بما تعلّق به الطلب بلا شيء زائد عليه فهو خارج عن البحث ، وأمّا الواجب التّعبدّي ، فيعتبر فيه أنّ يكون الإتيان به على وجه قربي ، لكنّ العقل يكتفي في المقرّبة إلى المولى بمجرد كون العمل مضافاً إليه ، وأنه تحقّق الطّاعة بالإتيان بالعمل بداعي الغرض ، أو بداعي الأمر ، أو بداعي احتمال الغرض أو

الأمر ... لأنّه تتحقّق الإضافة إلى بأيّ داع من هذه الدواعي ، ومجرّد الإضافة كاف في تحقق الفراغ والامتثال .

وحينئذ ، فلا يبقى ريب في كفاية الامتثال الإجمالي حتى مع التمكّن من الامتثال التفصيلي .

الاحتياط عبث ولعب بأمر المولى ؟

ومن الإشكالات على الامتثال الإجمالي مع التمكّن من التفصيلي هو : إنه لعبٌ بأمر المولى وعبث ، والفعل العبث لا يحقّق الامتثال والطاعة بل بينهما تضادّ .

(١) أجدد التقريرات ٣ / ٨٠ - ٨١ .

(٢) فوائد الاصول ٣ / ٦٨ - ٦٩ . الهامش .

وقد تعرّض الشيخ لهذا المطلب هنا^(١) - وفي شرائط جريان الاصول - وملخص كلامه في المقام هو : إن العقل يدعو إلى الطاعة ، ولا يفرّق بين الطاعة التفصيليّة والإجماليّة ، فالمهم أن يرى المكلف نفسه بعد العمل مطيعاً للمولى ، وإن استلزم تكرار العمل ، فإن المهم إحراز الطاعة والإمتثال للتكليف . وهذا الكلام متين .

لكنّ الشيخ قد طرح إشكالات :

أولها : قد يقال : بأنّ تحقق الطاعة بالإمتثال التفصيلي قطعي ، وأما تحققها بالإمتثال الإجمالي بتكرار العمل ، فمشكوك فيه .

والثاني : إن تكرار العمل خلاف سيرة المتشرعة .

والثالث : إنّه يعتبر الآتي بالعمل على وجه التكرار لاعباً بأمر المولى .

والرابع : الاتفاق على بطلان هكذا عمل . إدّعاه صاحب الحدائق .

والخامس : السيرة العقلائيّة .

النظر في الاشكالات المطروحة في كلام الشيخ

أما السيرة العقلائيّة ، فهي بناءً على تماميّتها هنا دليل لبيّ ، والقدر المتيقّن منها أن يكثر التكرار بحيث يخرج العمل عن العقلائيّة ... فليس مطلق التكرار على خلاف سيرة العقلاء .

وأما سيرة المتشرعة ، فكذلك ، لأنهم يستنكرون التكرار الكثير ، أما استنكارهم مطلق التكرار فأوّل

الكلام . هذا أوّلاً . وثانياً : إن سيرة المتشرعة هي الإجماع العملي من أهل الشرع ، ومتى احتمل استناد إجماعهم إلى دليل - كالاتفاق الذي ادّعاه صاحب الحدائق أو الشك في تحقق الطاعة - سقط عن الاعتبار .

وأما الاتّفاق - والظاهر من كلماته المختلفة اهتمامه به - ففيه : إنّ المسألة غير مطروحة في كلمات

قدماء الأصحاب . وعلى فرض تحقّقه ، فإنه إجماع منقول وهو ليس بحجّة عند الشيخ وغيره ... على أنه محتمل الاستناد .

وأما الشك في تحقق الطاعة بالتكرار مع التمكن من الإمتثال التفصيلي .

فالجواب عنه : إن حقيقة الطاعة هي الإتيان بما تعلّق به التكليف ، والمفروض تحقّقها بعد العمل

يقيناً ، وقد تقدّم أن لا يدخل للخصوصيّة في تحقّقها .

وأما أنّ التكرار لعبٌ ، فقد أجاب صاحب الكفاية^(٢) : بأنه لا لعب مع الغرض العقلائيّ .

(١) فرائد الاصول ١ / ٧١ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٧٤ .

لكن فيه : إن المطلوب مقربيّة العمل إلى المولى ، وليس الغرض العقلائي
ممّا يتحقّق به القرب .

والصحيح في الجواب : إن اللّعب إنّما يصدق مع كثرة التكرار . هذا أولاً .

وثانياً : اللّعب إنّ كان ، فهو في كيفية الطّاعة لا في نفسها .

منافاة الإحتياط مع روايات التعلّم

والإشكال الأخير على القول بكفاية الامتثال الإجمالي عن التفصيلي هو :

منافاته مع الروايات الكثيرة الآمرة بالتعلّم ، فإنّها تقتضي وجوب الإتيان بالعمل عن الإجتهد أو التقليد ،

لأنه يكون عن علم ، فالقول بكفاية الإمتثال الإجمالي طرح لجميع هذه الروايات .

والجواب :

إن الوجوب في الشريعة على أقسام :

أحدها : الوجوب النفسي فإن كانت الروايات دالّة على وجوب التعلّم وجوباً نفسياً ، بأن يكون الغرض

من جعل التكليف قائماً بنفس العمل ، فالإشكال وارد .

والثاني : الوجوب الإرشادي ، بأن يكون ارشاداً إلى حكم العقل .

والثالث : الوجوب الغيري ، بأن تكون المصلحة غير قائمة بالعمل بل بما يراود الوصول إليه بالعمل .

والرابع : الوجوب الطريقي ، بأن يكون الداعي إلى الجعل هو التحقّظ على الواقع كما في موارد جعل

الاحتياط ، وقد يجعل الإحتياط بملاك أنه يقوّي العزم على الإطاعة وحصول الملكة ، فيكون وجوبه نفسياً .

أمّا حمل روايات التعلّم على الإرشاد ، فغير صحيح ، لإمكان حملها على

المولويّة ثبوتاً ، والأصل في الخطابات الشرعيّة هو المولويّة .

وأمّا حملها على الوجوب الغيري ، بأن يكون التعلّم واجباً شرعاً من باب المقدّمة ، فهذا أول الكلام ،

للاختلاف في وجوب مقدّمة الواجب بالوجوب الشرعي . هذا أولاً . وثانياً : إن مورد الوجوب الغيري المفدّمي هو

ما يكون ذو المقدّمة موقوفاً على المقدمة في الوجود ، وليس التعلّم ما يتوقف وجود ذي المقدّمة عليه ، بل

التعلّم مقدّمة علميّة لذي المقدّمة ، والفرق بين المقدّمة الوجوديّة والمقدّمة العلميّة واضح .

فيبدو أمر وجوب التعلّم بين أن يكون نفسياً أو طريقيّاً ، لكنّه ليس وجوباً نفسياً ، لوجهين :

أحدهما : ما اشتملت تلك الروايات عليه من القرينة على عدم النفسيّة ، مثل الخبر : «إن الله تعالى

يقول للعبد يوم القيامة :

عبدي ، أكنت عالماً ؟

فإن قال : نعم ، قال له : أفلا عملت بما علمت ؟
وإن قال : كنت جاهلاً ، قال له : أفلا تعلمت حتى تعمل ؟ فيخصمه .
فتلك الحجة البالغة ^(١) .
فيظهر أن التعلّم ليس مطلوباً بنفسه .
والثاني : إنه يستلزم تعدّد العقاب إذا ترك العمل ، وهذا خلاف الإجماع بالضرورة .
فتعيّن أن يكون الوجوب في هذه الروايات طريقيّاً ، والوجوب الطريقي
يجتمع مع الاحتياط ولا يمنع عنه ، لأنّ الوجوب الطريقي إمّا هو لحفظ الواقع ، ووجوب التعلّم لحفظ الواقع
كذلك .

تنبيهات

بعد الفراغ عن كفاية الإمتثال الإجمالي عن التفصيلي ، تبقى امور :

حكم الاحتياط في العقود

الأول : هل يمكن الإحتياط في العقود والإيقاعات ، أو يعتبر الجزم في النية ؟

العقد أو الإيقاع إنشاء ، وفي حقيقة الإنشاء أقوال :

أحدها : إنّه إيجاد للمنشأ في عالم الاعتبار ، وهذا هو المعروف .

والثاني : إنه اعتبار وإبراز . وعليه المحققان العراقي والخوئي .

والثالث : إنه إيجاد اعتباري ، وهو للمحقق الإصفهاني .

وعلى كلّ الأقوال : يعتبر أن لا يكون المنشئ متردداً أو شاكاً في مقام الإنشاء ، والإحتياط ينافي الجزم .

فهذا وجه الإشكال .

والجواب : إنه لدى الاحتياط لا ترديد للمنشئ في النية ، بل هو جازم بوقوع الزوجية أو البيونة ، نعم ،

التردد موجود في ما به تعلّق الإمضاء ممّن يعتبر إمضاؤه فيه ، فلذا يكرّر، ويجمع بين « أنكحت » و « زوّجت »

وهذا أمر آخر .

حكم الإحتياط بناءً على الإنسداد

(١) تفسير كنز الدقائق ٣ / ٤٧٩ .

الثاني : إنه إذا كفى الامتثال العملي الإجمالي عن الامتثال العلمي التفصيلي مع التمكن منه ، فهو يكفي عن الامتثال الظني التفصيلي بالأولوية - القطعية - ، فلو قام خبر الواحد على شيء ، فلا مانع من الاحتياط في مورده .

إنما الكلام في الظن المطلق بناءً على الإنسداد ، ويختلف الأمر على الخلاف في نتيجة المقدمات من حيث الكشف والحكومة .

إن مقدمات الانسداد هي : أننا نعلم بأن في الشريعة أحكاماً مطلوبةً منا لسنا مهملين تجاهها . لكنّ طريق العلم بها وكذا طريق العلمي - أي الظن الخاص - منسّد ، والرجوع إلى الأصل النافي للحكم باطل ، وكذا الرجوع إلى الفقيه القائل بالانفتاح ، وكذا الرجوع إلى القرعة للكشف عن الأحكام الشرعية ، لأنها إنما تجري في الشبهات الموضوعية ، فلا يبقى طريق إلا « الإحتياط » . فقيل : بعدم جواز العمل بالاحتياط ، وتكون النتيجة « الكشف » . وقيل : بعدم وجوب الإحتياط وتكون النتيجة « الحكومة » .

توضيحه : إنّه على القول باعتبار قصد الوجه في العبادات ، فإن الاحتياط غير جائز ، وحينئذ ، يكشف عن حكم الشارع بحجية الظن المطلق ، وإلا يلزم العمل بالاحتمال والوهم ، وهو مرجوح بالنسبة إلى الظن ، وترجيح المرجوح قبيح .

إذن ، يُعمل بالظن المطلق ، والاحتياط باطل .

وأما على القول بعدم اعتبار قصد الوجه ، فالاحتياط جائز لكن غير واجب ، نعم ، إن استلزم اختلال النظم أو العسر والجرح ، فغير جائز ، لكنّ عدم الجواز - هذا - حكم عرضي ثانوي ... فهنا يقول العقل بالاحتياط من باب أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها ، ومقتضى ذلك هو الأخذ بالمظنونات وترك الموهومات .

حكم الإحتياط مع وجود الظن الخاص

الثالث : هل هناك مع وجود الظن الخاص تخييراً للمكلف في مقام العمل ، بأن يعمل أولاً بمقتضى الظن ثم يأتي بالاحتياط ، أو بالعكس ، أو عليه أولاً الإطاعة الظنية ثم له أن يأتي بالطاعة الإحتيالية ؟ قال الشيخ والميرزا الشيرازي بعدم التخيير وتعيّن تقديم الإطاعة الظنية .

وخالف الاستاذ ، لأنه مع قيام خبر الثقة - مثلاً - يلغى احتمال الخلاف تعبداً أما وجداناً فلا ، ومع وجود احتمال الخلاف بالوجدان ، فالاحتياط حسن ، ولكن لا دليل على تقديم العمل بمقتضى الظن الخاص ، والمحققان المذكوران لم يذكرنا دليلاً .

هذا تمام الكلام في مباحث القطع .

مباحث الظن

مقدمات

بعد الفراغ من مباحث القطع

تصل النوبة إلى مباحث الظن ، وعمدتها (الأمارات) .

وقد ذكروا قبل الورود في تلك المباحث أموراً :

الأمر الأوّل

إنّ الأمانة لا تقتضي الحجية ذاتاً

إنّ الأمانة على قسمين ، منها : علمية ، ومنها : غير علمية .

والقسم الثاني ليس بحجة ذاتاً ، لكنّ يمكن ثبوت الحجية لها

كلام المحقق الخراساني

قال في الكفاية :

إنه لا ريب في أنّ الامارة غير العلمية ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية بل

مطلقاً ، وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت

مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلاً ، بناءً على تقرير مقدمات الإنسداد بنحو الحكومة .

وذلك : لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ، ولا سقوطاً ، وإن كان ربما يظهر فيه

من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ ، ولعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل . فتأمل^(١) .

توضيحه :

(١) كفاية الاصول : ٢٧٥ .

لقد كان القطع علّة تامّةً للحجّية ، فكانت الحجّية من لوازم القطع ، وليس الظن كذلك ، بل لا اقتضاء له بالنسبة إليها ... وإمّا يكون الظن حجةً إمّا بجعل من الشارع ، وذلك كما في الظنون الخاصة ، أو بناءً على الكشف في قانون الإنسداد ، وإمّا بحكم من العقل ، وبقانون الانسداد بناءً على الحكومة .

وقد جعل هذا المطلب مما لا ريب فيه لوضوحه .

ثم أشار في آخر كلامه إلى أنّ حجّية الظن في مقام ثبوت الحكم الشرعي محتاج إلى جعل من الشارع أو حكم من العقل كما تقدم .

قال : وهذا لا خلاف فيه .

إشكال السيد الخوئي على الكفاية

ولا يخفى أنّ المراد من حكم العقل هو إدراكه ، لكنّ السيّد الخوئي أشكل على ظاهر عبارة الكفاية : « إنّ ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدّمات وطروء حالات موجبة لاقتضاءها الحجّية عقلاً » .

بأنّ حكم العقل عبارة عن إدراكه وليس له حكم سوى الإدراك ، لعدم كونه مشرّعاً ليحكم بشيء ، إذ على تقدير الكشف كان العقل كاشفاً عن حجّيته الشرعيّة لا حاكماً . بحجّيته ، وأمّا على تقدير الحكومة ، فلا يحكم العقل بحجّية الظنّ أصلاً ، وإمّا يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في مقام الامتثال في المظنونات ورفع اليد عنه في المشكوكات والموهومات^(١) .

وقد يشهد بما ذكرنا أن الجملة في بعض نسخ الكفاية : « لاقتضاءها الحجّية بنحو الحكومة ، وذلك لوضوح ... » .

وأما في مقام سقوط التكليف ، فكذلك ، إلّا ما يظهر من المحقق الخونساري في مباحث الاستصحاب حيث ذكر : أنه لو جاء أمر أو نهي معلق على غاية ثم شك في تحقق الغاية ، وجب الإتيان بالمأمور به وترك المنهّي عنه ، للظن بالضرر ، فيلزم تحصيل المظنّة بعدمه^(٢) .

فاستظهر صاحب الكفاية من كلام هذا المحقق القول بأنّ للظن في مقام سقوط التّكليف اقتضاء للحجّية ، وإلّا لقال بوجوب امتثال الأمر أو النهي حتى يحصل القطع بسقوط التكليف .

قال : ولعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل . فتأمل .

أقول:

ولعلّ الأمر بالتأمّل ، للإشارة إلى بطلان المبني ، فإن دفع الضرر المحتمل لازم .

(١) مصباح الاصول ٢ / ٨٨ .

(٢) مشارق الشموس في شرح الدروس : ١٤٧ .

وحاصل الكلام : إنَّ الظنَّ له كاشفيّة ناقصة عن الواقع ، وليس كالكشف حيث لا كاشفيّة له أصلاً وله قابليّة لأنّ تجعل له الكاشفيّة التامة بإلغاء احتمال الخلاف تعبّداً ... وعليه ، فإنَّ الظنَّ لا اقتضاء له للحجيّة ذاتاً ، ولكنّ فيه اقتضاء جعل الحجيّة له .

أمّا جعلها فقد ذكرناه .

وأما عدم الإقتضاء الذاتي فيه لها ، فلأنّ الحجيّة إن كانت بمعنى الطريقيّة ، فإنَّ الظنَّ ملازم لاحتمال الخلاف ، فلا يصلح للطريقيّة . وإنّ كانت بمعنى المنجزية والمعذرية ، فإنَّ التنجيز والإعذار من الأحكام العقلية ، ومع عدم كاشفية الظن عن الواقع كيف يتمّ به ذلك ؟

إشكال الإيرواني في قابليّة الظنّ للحجيّة الشرعيّة

وللمحقق الإيرواني شبهةً في أصل قابليّة الظنّ للحجيّة الشرعيّة ، قال :

لا تثبت الحجيّة بالجعل كي يكون غير الحجّة حجّة بإنشاء حجّيته ، بل ما هو حجّة بحكم العقل ؛ إمّا مطلقاً أو في حال الانسداد ، وما ليس بحجّة لا يكون حجّة أبداً ، لا لأنّ الحجيّة غير قابلة للجعل ، وإن كان الأمر كذلك ، بل لأنّ الحجيّة إن كانت بالجعل لزم التسلسل إلى حجّة أخرى مثبتة للحجّة الأولى ، وهي إن كانت عقلية كانت الحجّة في الحقيقة هي تلك الحجّة العقلية لا هذه الشرعيّة ، وإن كانت حجّة جعليّة شرعيّة عادة ذكرناه أولاً ، وهكذا .

وبالجملة : لا بدّ أن تكون الحجيّة صادرة من باب العقل ، ولا محيص عن أن يكون مناخ رحال التكليف ببابه ، فصحّ أن يقال : ليست الحجّة إلا القطع ، أو الظنّ على الحكومة .^(١)

أقول :

حاصله : إنه إن أنشأ الشارع الحجيّة للظنّ وقع السؤال عن الملاك لها ، فلو استدلّ عليها بالجعل ، سئل عن الملاك لذلك الجعل ، وهكذا يتسلسل .

وإذا تمت هذه الشبهة ، كانت الحجيّة منحصرةً بالقطع وبالظنّ الإنسادي بناءً على الحكومة ، ولا تبقى حجيّة شرعيّة للأمارات .

لكنّ الشبهة تندفع :

(١) حاشية الكفاية ٢ / ٤٧٨ .

أما نقضاً، فبأنّ الحجية مجعولة من قبل الشارع في موارد، كما في الروايات والأدعية والزيارات، يقول صاحب الزمان عليه السلام في التوقيع المروي عنه: «وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»^(١) إذ مدلول الرواية جعل الحجية، كما أنه في المقبولة، إذ قال عليه السلام: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً»^(٢) قد جعل الحكومة.

وأما حلاً، فقد تقرّر أن كلّ ما بالعرض لابدّ وأنّ ينتهي إلى ما بالذات، وهذا القانون ملاكه بطلان التسلسل، فلولا انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات للزم التسلسل... وعليه، فالحجية العرضية لابدّ وأنّ تنتهي إلى الحجّة بالذات، ومنه يظهر أنّه الحجّة على قسمين، ذاتية وعرضية، والعرضية هي الجعلية. فالانحصار الذي ادّعاه المحقق المذكور باطل، وأن الظن يصلح لتعلّق الحجية به.

وحينئذ، لا فرق بين ثبوت التكليف وسقوطه بالظن، والترجيح بلا مرجح باطل، وما احتمله صاحب الكفاية في كلام الخونساري لا يناسب شأنه، لأن الضرر المحتمل الذي لا يلزم دفعه - على القول به - غير الضرر الاخروي.

ولذا جاء في مصباح الاصول أنّ ما ذكره في الكفاية أجنبي عن المقام، إذ الخلاف في لزوم دفع الضرر المحتمل وعدمه إنما هو في الضرر الدنيوي لا في الضرر الاخروي، فإنه لم يخالف أحد في لزوم دفع الضرر المحتمل الاخروي مع تنجّز التكليف...^(٣).

وعلى الجملة: إنه مع تنجّز التكليف يكون قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل محكماً، وإلا جرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لتقدّمها على تلك القاعدة.

أما بناءً على القول بحكم العقل بحق الطاعة للمولى في موارد الشك في ثبوت التكليف، وتقدّم ذلك على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّه يحكم به في موارد الشك في السقوط مع العلم بأصل الثبوت... .

لكنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان متقدّمة على قانون حقّ الطاعة وقانون لزوم دفع الضرر المحتمل، كما سيأتي بالتفصيل في محله إن شاء الله، فلا مجال لما ذكره السيّد الصدر^(٤) في هذا المقام.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١.

(٣) مصباح الاصول ٢ / ٨٩.

(٤) بحوث في علم الاصول ٤ / ١٨٧ - ١٨٨.

الأمر الثاني في إمكان التعبد بالظن

ذهب المشهور إلى إمكان التعبد بالظن ، وخالف ابن قبة لشبهة له ، سيأتي الكلام عليها .

دليل المشهور كما ذكر الشيخ

وذكر الشيخ قدس سره دليل المشهور : بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال .

قال :

وفي هذا التقرير نظر ، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع ، موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها ، وهو غير حاصل فيما نحن فيه .

ثم قال :

فالأولى : أن يقرّر هكذا ، إننا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الإستحالة ، وهذا طريق يسلكه

العقلاء في الحكم بالإمكان^(١) .

وقال المحقق الخراساني :

في بيان إمكان التعبد بالأمانة غير العلمية شرعاً وعدم لزوم محال منه عقلاً ،

في قبالة دعوى استحالته للزومه^(٢) .

ثم تعرّض لمعنى الإمكان ، وأشكل على كلام الشيخ ، وقال بأنّ الدليل على إمكان التعبد بالظن هو

وقوعه . وسيأتي توضيح ما ذهب إليه في المقام .

المراد من الإمكان

وقبل ورود في المطلب نقول :

قد وقع الكلام بين الأعلام في المراد من الإمكان في هذا المقام ، لأن الإمكان تارةً : هو الاحتمال ، وهذا

مراد الشيخ الرئيس من كلمته المشهورة . واخرى : هو الإمكان الذاتي ، بأن تلحظ الماهية إلى الوجود والعدم ،

فلا تكون آيئةً عنهما ، وثالثةً : هو الإمكان الوقوعي ، أي : عدم ترتب المحال من وقوع الشيء . ورابعةً : هو

الإمكان الاستعدادي ، وهو يكون في المواد . وخامسةً : هو الإمكان بالقياس .

(١) فرائد الاصول ١ / ١٠٦ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٧٥ .

الأكثر على أنه الإمكان الوقوعي

والإمكان فيما نحن فيه ، إمّا الذاتي وإمّا الوقوعي .

فقال الأكثر : أن مورد البحث هو الإمكان الوقوعي ، إذ لا شك في عدم إباء التعبد بالظنّ من الوجود والعدم ، فالمبحوث عنه هو الإمكان الوقوعي ، فيبحث عن أنه يستلزم التعبد بذلك محالاً من المحالات كتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة أو اجتماع الضدين أو النقيضين ... أولاً .

وذكر السيّد الاستاذ رحمه الله ما نصّه :

ويقصد من الإمكان المبحوث عنه هو الإمكان الوقوعي الذي يرجع إلى

نفي استلزام التعبد بالظنّ المحال ، في قبال دعوى الإمتناع الرجعة إلى دعوى استلزامه المحال كما ستعرف .

لا الإمكان الذاتي ، وهو كون الشيء بحسب ذاته ممكن الوقوع ، في قبال الامتناع الذاتي ، وهو كون الشيء بحسب ذاته ممتنع الوقوع كاجتماع النقيضين ، إذ لا إشكال في عدم كون التعبد بالظنّ ممتنع التحقّق ذاتاً وبالنظر إلى نفسه بلا لحاظ مستلزماته^(١) .

رأي المحقق الإصفهاني

ولكنّ المحقق الإصفهاني قال :

إعلم أنّ المعروف أن الإمكان المتنازع فيه هنا هو الإمكان الوقوعي ، نظراً إلى أنه لا يتوهم أحد من العقلاء أن التعبد بالظنّ بذاته يأبى عن الوجود كاجتماع النقيضين .

ولاً أنه ليس بذلك الوضوح ، فإنّ التعبد بالظنّ إذا كان معناه جعل الحكم المماثل ، فجعل المثل في مورد وجود المثل أو الضدّ واقعا عين الجمع بين المثليين أو الضدّين في موضوع واحد ، لا أنه يلزم من إيجاد المثل في مورد الابتلاء بالممثل جمع بين المثليين غير إيجاد المثل في موضوع مبتلى بمثله .

نعم ، إن كان التعبد بالظنّ معنّى لازمه جعل حكم مماثل لا عينه ، فحينئذ لازمه الجمع بين المثليين ، كما سيجرى في تحقيق حقيقة دليل التعبد^(٢) .

وحاصله :

إنّ القول بأنّ المراد هو الإمكان الوقوعي ، إمّا يتمّ بناءً على أنّ حقيقة التعبد بالأمانة هو جعل الطريقيّة لها ، وكذا على القول بأنها جعل الحجّيّة لها . أمّا على القول بأنّ حقيقة التعبد بالأمانة هي : جعل الحكم

(١) منتقى الاصول ٤ / ١٤٠ .

(٢) نهاية الدراية ٣ / ١١٩ - ١٢٠ .

المماثل ، فإنه يستلزم المحال الذاتي ، لأن جعل الحكم المماثل اجتماع المثليين ، واجتماع المثليين ليس من المحالات الوقوعية بل هو من المحالات الذاتية ، ولو جعل الحكم المضاد لزم اجتماع الضدين ، وهو من المحالات الذاتية . فعلى هذا المبني في حقيقة التعبد بالأمانة ، يكون موضوع البحث هو الإمكان الذاتي .

مناقشة المحقق العراقي

فأشكل المحقق العراقي^(١) :

بأن لازم جعل الحكم المماثل أو المضاد اجتماع المثليين أو الضدين ، فالمحذور لازم الجعل وليس هو الجعل ، وإذا كان لازماً له ، كان البحث عن الإمكان الوقوعي لا الذاتي .

أقول :

ولكن الحق مع الإصفهاني ، لأن عنوان اجتماع المثليين أو الضدين ، من العناوين الانتزاعية ، والعنوان الانتزاعي قائم بمنشأ انتزاعه ، ونفس وجود المثل مع حفظ وجود مماثله اجتماع للمثليين ، كما أن نفس وجود الشيء مع حفظ وجود ضده اجتماع للضدين ، وكل منهما مستحيل ذاتاً .

رأي المحقق النائيني

وذهب المحقق النائيني^(٢) : إلى أن الإمكان المبحوث عنه هنا هو الإمكان التشريعي وأن البحث هو : هل يلزم من التعبد بالظن محذور في عالم التشريع أولاً ؟

مناقشة السيد الاستاذ

وقد اعترضه السيد الاستاذ بقوله : وأما ما ذكره المحقق النائيني... فهو مما لا نكاد نفهمه بأكثر من صورته اللفظية ، وذلك ، فإن التشريع وجعل الحكم فعل تكويني للمولى كسائر الأفعال التكوينية له وإن اختص باسم التشريع ، فيقع البحث في أنه يستلزم المحال أو لا ، ومع الشك ، ما هو الأصل والقاعدة ؟ وبالجملة ، التعبير بالإمكان التشريعي والتكويني لا يرجع إلى اختلاف واقع الإمكان ، بل هو تقسيم بلحاظ متعلقه^(٣) .

وأقول :

بعبارة اخرى : إن المفاهيم على ثلاثة أقسام ، فمنها : ما هو واقعي ، ومنها : ما هو اعتباري ، ومنها : ما ينقسم إلى الإعتباري والواقعي ، كالولاية ، والملكية ، والدلالة

(١) نهاية الأفكار ، ق ١ ج ٣ ص ٥٦ .

(٢) أجود التقريرات ٣ / ١٠٩ .

(٣) منتقى الاصول ٤ / ١٤٢ .

ولكن « الإمكان » ليس من المفاهيم القابلة للانقسام إلى التكويني الواقعي والتشريعي الاعتباري ،
فالجعل في قولنا : هل جعل الظن حجةً أولاً ؟ أمر تكويني ، يدور أمره بين الوجود والعدم ، نعم المجعول قد
يكون تشريعياً وهو الحجية .

فما ذكره هذا المحقق لا يمكن المساعدة عليه .

قول المحقق الإصفهاني بعدم الحاجة إلى هذا البحث

ثم إن المحقق الإصفهاني ذكر^(١) أن لا حاجة إلى البحث عن الإمكان أصلاً ، لأن المطالب على قسمين ،
منها : ما يعتبر فيه الجزم واليقين ، كمسائل اصول الدين ، ومنها : ما لا يعتبر فيه ذلك ، وهي الأحكام الشرعية
العملية ، بل يعتبر فيها الحجة ، والحجة تجتمع مع احتمال الاستحالة ، وبها يسقط الاحتمال ، فلا حاجة إلى
تأسيس أصالة الإمكان كما ذكر الشيخ .

أقول :

وفيه : إن تمامية الحجة موقوفة على تمامية المقتضي وعدم المانع ، فإن اندفع احتمال الاستحالة تم
المقتضي ، وإلا فلا تعقل تماميته ولا تتم الحجة ، والدافع لاحتمال ، إما عقلي وإما شرعي ، والمفروض
انتفاؤهما ، فينحصر بالعقلاني وهو أصالة الإمكان .

الإشكالات على الشيخ

قد تقدّم كلام الشيخ رحمه الله ، وحاصله هو القول بأصالة الإمكان إعتماً على بناء العقلاء .

وقد اورد عليه بوجوه من الإشكال :

الأول : منع كون سيرة العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه .

والثاني : منع حجية هذه السيرة لو سلم ثبوتها ، لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها ، والظن بها لو كان

حاصلاً غير مفيد ، لأنّ الكلام الآن في إمكان التعبد بالظن ، فكيف يمكن إثباته بالظن ؟

والثالث : إنه على تقدير التسليم بالسيرة وحجيتها ، لا فائدة في هذا البحث أصلاً ، لأنه مع قيام الدليل

على وقوع التعبد لا معنى للبحث عن إمكانه ، لوضوح أنّ الوقوع أخصّ من الإمكان ، فثبوته كاف لثبوته .

وهذه الإشكالات من المحقق الخراساني^(٢) .

والرابع - وهو من المحقق النائيني^(٣) - إنه لو سلم بالسيرة العقلائية المذكورة فهي في الإمكان التكويني

دون الإمكان التشريعي ، ومحلّ الكلام هو الثاني .

(١) نهاية الدراية ٣ / ١٢٠ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٧٦ .

(٣) أجدود التقريرات ٣ / ١٠٩ .

أقول :

أما الإشكال الأخير ، فقد تقدّم منّا ما فيه ، في المراد من الإمكان .

وأما الإشكالات المتقدّمة فنقول :

إن كان المراد أنه إذا قام دليلٌ تامٌّ سنداً ودلالةً على الحكم الشرعي ، فإن السيرة العقلانية قائمة على عدم الاعتناء باحتمال الاستحالة ، - وهذا ما احتمله السيّد الاستاذ^(١) والسيّد الصدر^(٢) - في غاية المتانة ولا يرد عليه الإشكال ، لأنّ هذه السيرة ثابتة ، وهي جارية من العقلاء في مطلق الاحتجاجات ، فإذا وصلهم الدليل على حكم من المولى يحتجّون به ولا يجعلون احتمال الاستحالة عذراً لتترك العمل .

وإن كان المراد قيام السيرة العمليّة منهم في موارد الشك في الإمكان الذاتي أو الوقوعي على الإمكان ، فهذا غير تام والإشكال وارد ، ولعلّ هذا هو ظاهر عبارة الشيخ بأنه عند عدم وجدان موجب الاستحالة ، فإنّ السيرة قائمة على الإمكان ، إذ أنّ هذا الإطلاق بظاهره غير صحيح ، ولذا نقول بأنّ مراد الشيخ هو صورة كون الدليل تامّاً في باب الحجج والأدلة على المقاصد والمرادات ، وعليه ، فلا يرد الإشكال .

وعلى الجملة ، فإنّ إطلاق كلامه غير صحيح ، ولا بدّ من الحمل على ما ذكرناه .

على أنه يرد عليه : أن عدم وجدان الموجب للاستحالة لا يكون منشأً للحكم حتى في الأحكام العقلانية ، لأن الحكم عبارة عن الإذعان والتصديق بوجود الرابط بين المحمول والموضوع ، وهذا أمر وجودي نفسي ، وليس عدم الوجدان بدليل على وجود الرابط ، والحكم بالإمكان عبارة عن قضية ثلاثية في الماهيات والاعتباريات ، فقولنا : التعبّد بالظن ممكن ، هو مثل قولنا : زيد قائم ، فيحتاج وجود الرابط إلى إقامة الدليل عليه ولا يكفي للدلالة عدم الوجدان ، والقول بأن عدم الوجدان دليل العدم ، باطل شرعاً وعقلاً وعقلاء .

هذا بالنسبة إلى ما ذكره الشيخ .

ولكنّ التحقيق أنّ يقال : إن العقلاء إذا لم يجدوا موجب الاستحالة ، يعملون بالدليل الحجة الواصل ولا

يرتّبون أثر الامتناع ، وهذا ما قامت عليه السيرة ، وهو غير الحكم بالإمكان .

وعلى الجملة ، فإن السيرة العقلانية قائمة على أصالة الإمكان ، لكن بالمعنى الذي ذكرناه .

وجوه استحالة التعبّد

(١) منتقى الاصول ٤ / ١٤١ .

(٢) بحوث في علم الاصول ٤ / ١٩٣ .

وتصل النوبة حينئذ إلى ما قيل في وجه استحالة التعبد بالظن ، وقبل ورود في ذلك نقول :
إنَّ عمدة ما يتوقف عليه الاستنباط وتحصيل الحكم الشرعي به هو الأدلة الظنية ، وعمدتها هو خبر
الثقة ، فلا بد من إقامة الدليل القطعي على الحجية ، ولا تتم إلا باندفاع جميع ما يحتمل مانعيته عنها ، وإلا
احتجنا إلى قانون الإسداد ، وعليه ، فلا يكفي مجرد أصالة الإمكان . نعم ، نحتاج إليها في بعض الموارد ، فمثلاً :
قيل : إن التعبد بالخبر يستلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال ، فأجيب : بإمكان وجود مصلحة في التعبد به
كمصلحة التسهيل . لكنَّ هذا الجواب لا يكفي لأن يحصل القطع بوجود المصلحة الراجعة ، بل يفيد الاحتمال
فقط ، فنحتاج إلى أصالة الإمكان لدفع احتمال وجود شيء من المحذورات .

ومن هنا يظهر : إن من الأجوبة على الإشكال ما يفيد القطع بعدم المانع عن التعبد فلا حاجة إلى
الأصل ، وقد نحتاج إلى الأصل حيث لا يفيد الجواب القطع ويبقى الاحتمال الوجداني ، كالجواب عن شبهة ابن
قبة كما سيأتي ، فإنه محتاج إلى أصالة الإمكان .

وتلخص : ضرورة البحث عن أصالة الإمكان ، إمَّا عن طريق الشيخ أو صاحب الكفاية وهو الاستعانة
بوقوع التعبد ، أو ما ذكره المحقق الإصفهاني من أنَّ اللّاحجة لا يصلح لمعارضة الحجة .
هذا ، وقد ذكر لاستحالة التعبد بالظن وجوه :

الوجه الأوّل : لزوم جواز التعبد بالخبر عن الله

ذكر الشيخ عن ابن قبة^(١) قوله :

بأنه إذا جاز التعبد بخبر الواحد عند المعصوم جاز التعبد به عن الله ، ولكنَّ التالي باطل بالإجماع ،
فالمقدّم مثله .

بيان الملازمة : إنَّ الخبر في كلا الموردين واحد ، وحكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد .

جواب الشيخ

أجاب الشيخ :

أولاً : لقد قام الإجماع على عدم وقوع التعبد بالخبر عن الله ، ولم يقم على امتناع التعبد ، فاللّازم غير
ممتنع ، فالملزوم كذلك .

(١) هو : الشيخ أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي ، فقيه ، متكلم ، من عيون الأصحاب ، له كتاب الإنصاف في الإمامة .

وثانياً : إن محلّ الكلام يفترق عن الخبر عن الله ، أمّا أن التعبد بالخبر عن الله غير جائز ، فلأنه يستلزم ابتناء اصول الدين وفروعه على الدليل غير القطعي ، وأمّا الخبر عن المعصوم ، فهو في ظرف تمامية الاصول والفروع وابتنائها على الأدلة القطعية ، لكن قد خفيت الحقائق الدينية عن الناس بفعل الظالمين^(١) .

أشكل عليه المحقق الخراساني بما محصّله :

إنّ الاصول والأحكام لم تكن كلّها ثابتةً في زمن الأئمة حتى يكون خبر الواحد بعد تماميتها ، فما ذكره الشيخ دعوى جرافيّة^(٢) .

الدفاع عن الجواب وذكر وجوه اخرى

أقول :

إن كان مراد الشيخ أنّ ابتناء الدين في اصوله وفروعه على خبر الواحد باطل ، بل إنّ هذا الدين قائم بالنبي والإمام ، فهو بوجوده تام اصولاً وفروعاً قبل خبر الواحد ، فلا غبار عليه . ويشهد بما ذكرنا قول الشيخ : « لكنّ عرض اختفاؤها من جهة العوارض وإخفاء الظالمين للحق » ، فيكون كلامه نظير قول المحقق الطوسي : « ... وعدمه منّا »^(٣) .

والحاصل : إن الدين تام بنصب النبي والإمام ، ثمّ وقع التعبد بالخبر عن النبي والإمام ، وهذا التعبد بعد فتح الباب من الله وإنّ حاول الظالمون سدّ هذا الباب أو الحيلولة دون دخول الناس منه أو الوصول إليه . وعلى الجملة ، فإن جواب الشيخ تام ولا إشكال فيه . ويضاف إلى جوابيه :

الجواب الثالث وهو الإشكال في المماثلة بين الخبر عند الله وعن المعصوم . فإنّ الخبر عن الله يكون بالوحي ، وليس الخبر عن المعصوم كذلك .

والجواب الرابع : إن دعوى الإجماع في مثل هذه المسألة غير مسموعة ، لأنها مسألة عقلية .

والخامس : إن المسألة غير معنونة في كتب قدماء الأصحاب .

هذا بالنسبة إلى الوجه الأوّل . ولا يخفى اختصاصه بالخبر .

وأما غيره من الوجوه ، فهو متوجّه إلى الخبر وغير الخبر من الأمارات والحجج والاصول والقواعد ، فلا يخفى حينئذ أهمية هذا البحث وضرورة الجواب عن الإشكالات ، فالبحث يعم كلّ ما لم يكن علمياً ممّا تعبد

(١) فرائد الاصول ١ / ١٠٦ - ١٠٧ .

(٢) درر الفوائد في حاشية الفرائد : ٣٣ .

(٣) شرح التجريد : ٤٩٠ - ٤٩١ .

به الشارع المقدّس ، ولذا نرى عنوان البحث في الكفاية أعم منه في الرسائل . فالشيخ قال : في إمكان التعبد بالظن ، والمحقق الخراساني قال : في إمكان التعبد بالأمارات غير العلميّة شرعاً .

الوجه الثاني : لزوم المحذور من ناحية الملاك

ففي مرحلة الملاك يلزم محذور مهمّ جدّاً ، وقد اختلفت كلمات الأعلام في تقريب هذا المحذور ، نتعرض لجملة منها وننظر فيها :

تقريب الشيخ

وقد قرّبهُ الشيخ بقوله :

إن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال ، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليّته حراماً وبالعكس^(١) .

وتوضيحه :

إنّ الأحكام الشرعيّة - بناءً على الحق - تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة ، فنسبتها إلى الملاكات نسبة المعاليل إلى العلل ، فبناءً على التعبد بالظن ، يلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال ، وخروج الأحكام عن التبعية للملاكات ، ويلزم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة ، وكلّ ذلك ممتنع على المولى الحكيم .

تقريب الميرزا النائيني

وقال الميرزا في تقريبه ما نصّه :

وأما توهم المحذور من ناحية الملاك ، فغاية ما يمكن أن يقال في تقريبه هو : أنّ الأحكام الشرعيّة لا محالة تكون تابعةً لملاكاتها ، نظير تبعية المعاليل لعللها على ما أوضحنا الحال في ذلك سابقاً ، وحيث إنّ الأمانة غير العلميّة ربما تكون مصيبةً وأخرى مخطئةً ، فإذا قامت على حكم غير إلزامي وفرضنا كون الحكم الواقعي إلزامياً وجوبياً كان أو تحريمياً ، فيلزم من التعبد بها وجعلها حجّةً تفويتُ الملاك الواقعي الملزم ؛ إذ لو لم يكن مُلزماً لما أمكن استتباعه لحكم إلزامي ، كما هو واضح ، ومع فرض كونه مُلزماً ، كيف يمكن للشارع تفويته بجعل أمانة على خلافه؟!

وبالجملة ، فرض جعل الأمانة حجّةً مع فرض كون الحكم الواقعي إلزامياً ناشئاً عن ملك ملزم ، نقضٌ للغرض ، وهو قبيح بالضرورة ، وإلى هذا يشير ما نُقل عن الخصم من أنّ التعبد بالأمانة غير العلميّة مستلزم لتحليل الحرام وهو قبيح ، كما أنّ الأمانة إذا قامت على حكم إلزامي وجوبي أو تحريمي وفرضنا الحكم الواقعي

(١) فرائد الاصول ١ / ١٠٥ - ١٠٦ .

غير إلزامي، يلزم من التعبد بها وإيجاب العمل على طبقها، كون الحكم الإلزامي من دون ملك يقتضيه؛ إذ المفروض أن الفعل الذي أدى الأمانة إلى وجوبه أو تحريمه عار عن الملاك الملزم، فجعل الحكم الإلزامي له بجعل الأمانة حجة، يستلزم عدم تبعية الأحكام للمصالح أو المفساد، وهذا غير معقول، كما عرفت، وإليه يشير ما نقل عنه من أن التعبد بالأمانة غير العلمية مستلزم لتحريم الحلال وهو قبيح.

والحاصل: أن الأمانة إذا كانت مخالفة للحكم الواقعي، يلزم من جعلها حجة يجب العمل على طبقها، إمّا كون الحكم الإلزامي مجعولاً من دون ملك، وإمّا تفويت الملاك الملزم، وكلاهما قبيح^(١).

النظر في التقريب المذكور

وفي هذا التقريب نظر، ففي تحريم الحلال بالأمانة ليس المحذور هو الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة، بل هو جعل الحكم بلا ملك، أمّا في تحليل الحرام بها، فهو الإلقاء في المفسدة من حيث الواقع، والحكم بلا ملك من حيث الحلية. وأمّا محذور نقض الغرض، فإن قوام الغرضية هو الإرادة القطعية ولابدية الوجود، فإذا تعلقت هذه الإرادة بالشيء استحال نقضها.

ولا يخفى الفرق بين محذور نقض الغرض ومحذور الإلقاء في المفسدة، فإن الأول لا يكون من أي أحد حتى لو لم يكن حكيماً، والثاني إمّا لا يصدر من الحكيم.

وعليه، فإن القبيح هو تحليل الحرام وتحريم الحلال، ولكن نقض الغرض محال، وبعبارة أخرى: المحذور على تقدير هو لزوم الامتناع على الحكيم، ولزوم الامتناع بقول مطلق على تقدير آخر. وقد وقع الخلط بينهما في كلام الميرزا كما لا يخفى.

تقريب الميرزا الشيرازي

وجاء في تقرير بحث السيد الميرزا الشيرازي الكبير رحمه الله ما نصّه:

أقول قبل الخوض في المقام: ينبغي تمهيد مقال، فاعلم:

إن المراد بالإمكان المتنازع فيه إمّا هو الإمكان العام وهو المقابل للامتناع، إذ النزاع إمّا هو مع من يدعي الامتناع، فالغرض إمّا هو مجرد نفي الامتناع الأعم من وجوب التعبد بالظن في بعض الموارد، ومرجع القولين إلى دعوى حسن التعبد به وقبحه، لا إلى قدرة الشارع على التعبد به وعدمها، فيرجع النزاع إلى أنه هل يحسن من الشارع التعبد به أو يقبح، كما يظهر من دليل مدعي الامتناع؟

والظاهر أنه يدعي الامتناع العرضي لا الذاتي، كما يظهر من احتجاجه عليه بلزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال، فإنه ظاهر - بل صريح - في أن القبح التعبد بالظن إمّا هو من جهة استلزامه لذلك المحذور،

(١) أجود التقريرات ٣ / ١١٠ - ١١١.

لا مطلقاً ، فعلى هذا لا ينفذ مدعي إمكانه إثباته بالنظر إلى ذاته ، بل عليه إماماً دفع ذلك الاستلزام ، أو منع قبح اللأزم .

ثم المراد بالتعبّد بالظن هنا ، ليس اعتباره والحكم بالأخذ به من باب الموضوعية ؛ لأنه بهذا المعنى لا يرتاب أحد في إمكانه ، فإنه - حينئذ - كسائر الأوصاف المأخوذة كذلك ، وهو لا يقصر عن الشك من هذه الجهة ، بل إنما هو اعتباره على وجه الطريقية لمتعلقه ؛ بمعنى جعله حجة في مؤداه كالعلم وتنزيله منزلته ، بإلغاء احتمال خلافه في جميع الآثار العقلية للعلم من حيث الطريقية .

وبعبارة أخرى جعله طريقاً إلى متعلقه كالعلم الذي هو طريق عقلي إلى متعلقه ، والمعاملة معه معاملة العلم الطريقي وترتيب آثار طريقية عليه ، من معذورية المكلف معه في مخالفة التكليف الواقعي على تقدير اتفاقها بسبب العمل به ، كما إذا كان مؤداه نفي التكليف مع ثبوته في مورده واقعاً ، فلم يأت المكلف بذلك المحتمل التكليف استناداً إليه ، ومن المعلوم معذوريته وصحة مؤاخذته وعقابه عليها إذا كان مؤداه ثبوت التكليف ، وكان الواقع ثبوته - أيضاً - ولم يأت المكلف بذلك الذي قام هو على التكليف به .

فيكون هو على تقدير اعتباره حجة قاطعة للعدر فيها بين الشارع والعباد على الوجه المذكور كالعلم ، ويكون الفرق بينهما مجرد كون حجة العلم بهذا المعنى بحكم العقل ، وكون حجيته بحكم الشارع وجعله ، فيكون كالعلم قاطعاً لقاعدتي الاشتغال والبراءة العقليتين إذا قام على خلافهما ، فإن العقل إنما يحكم في الأولى بلزوم الاحتياط تحصيلاً للأمن من عقاب مخالفة الواقع بعد ثبوت التكليف به ، وفي الثانية بجواز تركه ؛ نظراً إلى قبح العقاب بلا بيان الذي هو الواقع لاحتمال العقاب ، وكل واحد من حكميه ذينك تعليقي بالنسبة إلى جعل الشارع للظن المسبب المشكوك في الموردین طريقاً وحجة في إثباته ، إذ معه يرتفع موضوعا القاعدتين ؛ لأنه بعد اعتباره يكون حجة في إثبات التكليف محتمله في الثانية ، وبيانا له فلا يعذر (معه) المكلف في مخالفته على تقديرها وفي كون الواقع هو خصوص مؤداه في الأولى ، فيعذر المكلف في مخالفته على تقدير كونه مع إثباته مؤداه ، فمع إثباته مؤداه - حينئذ - لا يحتمل العقاب على مخالفة الواقع ؛ حتى يحكم العقل بلزوم تحصيل الأمن منه .

وبالجملة : النزاع في المقام إنما هو في إمكان التعبّد بالظن على (وجه) الطريقية بالمعنى الذي عرفت . ويظهر ذلك - أيضاً - من احتجاج منكره باستلزامه لتحليل الحرام وتحريم الحلال ؛ لأنه - على تقدير اعتباره من باب الموضوعية - لا حرمة واقعاً فيما إذا كان مؤداه هو الإباحة ، ولا إباحة فيه إذا كان مؤداه هو الحرمة ، وإنما يبقى الواقع على حاله التي كان عليها بدونه على تقدير اعتباره من باب الطريقية المحضه .

ومن هنا ظهر : أنه لا مجال لردّ المنكر بإمكان التعبد بالظن على وجه التصويب ، لأنه معنى اعتباره من باب الموضوعية ، ولا كلام فيه .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أنّ المعروف هو الإمكان ، وهو الحق الذي ينبغي المصير إليه .

لنا : عدم القبح في التعبد بالظن على الوجه المذكور ، حتّى مع تمكّن المكلف من تحصيل نفس الواقع على ما هو عليه ؛ لأنّ غاية ما يتصوّر منشأً للقبح أحد أمور على سبيل منع الخلوّ ، والذي يقتضيه النظر عدم صلاحية شيء منها لذلك .

توضيح توهم قبح التعبد به : أنه لا ريب في أنّ الظنّ ليس مصادفاً للواقع دائماً ، وإلا لم يكن ظناً ، فحينئذ إذا تعبدنا الشارع به والسلوك على طبقه على الإطلاق - كما هو المفروض - يلزم فيه فيما إذا خالف الواقع ، أحد أمور ثلاثة - لا محالة - إن لم يلزم كلّها :

أحدها : نقض غرضه من التكليف الواقعي الموجود في محلّه الذي أدّى هو إلى نفيه وتفويت العمل على طبقه ، فإنّ الغرض منه : إما إيجاد خصوص الفعل ، فالمفروض تفويته بتخصيصه العمل بما أدّى إلى عدمه ، وإما وصول مصلحة إلى المكلف ، فالمفروض - أيضاً - تفويتها عليه .

وثانيها : تفويت مصلحة الواقع على المكلف ، كما إذا كان الفعل في الواقع واجباً أو مندوباً ، وأدّى الظنّ إلى إباحته أو كراهته أو حرمة أو إيقاعه في مفسدة الواقع ، كما إذا كان الفعل واقعاً حراماً ، وأدّى الطريق إلى إباحته أو وجوبه أو

استحبابه ، وكلاهما خلاف اللطف ، فيكونان قبيحين ، والنسبة بينهما وبين الأمر الأوّل هو العموم من وجه ، إذ قد (لا) يكون الغرض خصوص إيجاد الفعل ، بل يكون الغرض إيصال المكلف إلى مصلحته أو صونه عن مفسدته .

وثالثها : التناقض ، فإنه إذا كان الظنّ مخالفاً للواقع ، فيجتمع في مورده حكمان متناقضان ، أحدهما : مؤدى الظن ، والآخر : مؤدى الخطاب الواقعي ، من غير فرق في ذلك بين أن يكون مؤدى الظنّ هو الوجوب ، مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة ، أو العكس ، وبين أن يكون مؤداه الإباحة أو الاستحباب ، مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة ، أو العكس ؛ لأنّ الأحكام الخمسة بأسرها متناقضة ، يمتنع إجتماع اثنين منها في مورد واحد ولو مع تعدّد الجهة ، كما هو الحال في المقام ؛ نظراً إلى أنّ الحكم الظاهري في محلّ الفرض إنما جاء من جهة قيام الظنّ فيه عليه ...^(١) .

النظر في التقريب المذكور

(١) تقريرات بحث الميرزا الشيرازي ٣ / ٣٥١ - ٣٥٤ .

وفي هذا التقريب نظر كذلك ، مع غصّ النظر عمّا فيه من بعض التعبيرات ، كقوله بالتناقض في الأحكام الخمسة ، إذ الأحكام ليست متناقضة بل هي متضادّة ، ولعلّه - إن كان الكلام منه لا من المقرّر - يريد أنّ كلّ تناقض فإنه يؤوّل إلى التضادّ .

ووجه النظر هو : أنّه أرجع البحث - بين المثبت لإمكان التعبد بالأمانة غير العلميّة والمنكر له - إلى الحسن والقبح ، فالمدّعي للإمكان يدّعي الحسن والمنكر يدّعي القبح فيه .
فيرد عليه : إن اجتماع النقيضين والضدّين والمثلين لا ربط له بحكم العقل العملي ، بل هو من أحكام العقل النظري ، وليست ممّا تتعلّق به القدرة ، فكيف يُجعل وجه الإنكار أحد الوجوه الثلاثة على نحو منع الخلوّ ، ومع ذلك يدّعي أنّ البحث بين الطرفين يدور مدار الحسن والقبح ؟
هذا ، مضافاً إلى تعرّضه لنقض الغرض ، فيرد عليه ما ورد على الميرزا النائيني .
فظهر :

إنّ المحذور ، أمّا بالنسبة إلى الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة من الحكيم ، فهو من أحكام العقل العملي ، وأمّا بالنسبة إلى اجتماع الضدّين أو النقيضين أو المثلين أو نقض الغرض ، فمن أحكام العقل النظري .
وهذا هو الصحيح في تقريب الإشكال .

وبعد ، فقد أُجيب عن الوجه الثاني بوجوه :

جواب المحقق الفشاركي عن الوجه الثاني

فالأول ، ما أفاده السيد المحقق الفشاركي وتبعه الشيخ الحائري ، وهو :

إنّ الأوامر الظاهرية ليست بأوامر حقيقية ، بل هي إرشاد إلى ما هو أقرب إلى الواقعيّات ، وتوضيح ذلك - على نحو يصح في صورة انفتاح باب العلم ولا يستلزم تفويت الواقع من دون جهة - أن نقول : إن إنسداد باب العلم كما أنه قد يكون عقلياً ، كذلك قد يكون شرعياً ، بمعنى أنه وإن أمكن للمكلّف تحصيل الواقعيّات على وجه التفصيل ، لكن يرى الشارع العالم بالواقعيّات أن في التزامه بتحصيل اليقين مفسدة ، فيجب بمقتضى الحكمة دفع هذا الالتزام عنه ، ثم بعد دفعه عنه لو أحاله إلى نفسه يعمل بكلّ ظن فعليّ من أي سبب حصل ، فلو رأى الشارع بعد أن صار مآل أمر المكلّف إلى العمل بالظن ، أن سلوك بعض الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر ، فلا محذور في إرشاده إليه ، فحينئذ نقول :

أما اجتماع الضدّين ، فغير لازم ، لأنّه مبني على كون الأوامر الطريقيّة حكماً مولويّاً ، وأمّا الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة ، فليس بمحذور بعدما دار أمر المكلّف بينه وبين الوقوع في مفسدة أعظم^(١) .

(١) درر الفوائد (١ - ٢) ٣٥٤ - ٣٥٥ .

أقول:

وحاصله : إنه قد يلزم من الإلزام باليقين مفسدة أعظم من التعبد بالظن ، فيتعبد الشارع بالظن حتى لا تفوت مصلحة الظن ، كما لو يلزم من الإلزام بالعلم واليقين بالأخذ من الإمام ، مفسدة إراقة الدماء من ناحية أمراء الجور مثلاً ، فحينئذ : لا مناص من التعبد بالظن والأخذ بمفاده دفعاً لتلك المفسدة التي هي أعظم .
لكن يرد عليه :

إنه أخص من المدعى ، كأن يفرض البحث في زمن النبي صلى الله عليه وآله حيث لا مفسدة للإلزام بالعلم واليقين . هذا أولاً .

وثانياً : إن هذا خلاف الضرورة ، إذ لا ريب في أنه لا يوجد في الشريعة مورد يكون تحصيل اليقين والعمل به محرماً بأصل التشريع وبالعنوان الأولي .

وثالثاً : لو فرض وجود المفسدة الأهم في الإلزام باليقين في مورد ، فإنه يكون من صغريات التزاحم في مرحلة الملاكات ، وحينئذ ، ترفع اليد عن الحكم المترتب عليه المفسدة العظيمة ، وإن كان الملاكات متساويين ، فالحكم هو التخيير .

جواب المحقق النائيني

والثاني : ما ذكره الميرزا^(١) من أنه لا مفسدة في التعبد بالظن ، ولا يلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال .
فالصغرى غير تامة .

جواب المحقق الخراساني

والثالث : إنه على فرض لزوم ذلك ، فإن مقتضى تقديم مصلحة التسهيل على المكلفين هو عدم الإلزام باليقين ، وجعل الطرق والأمارات ، وحينئذ ، لا قبح للإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة .
وإلى هذا يرجع كلام صاحب الكفاية^(٢) .

تفصيل الكلام في الجواب عن الوجه الثاني

أقول :

حاصل الجوابين : إنكار الصغرى أو إنكار الكبرى بعد التسليم بالصغرى ، وتحقيق المرام في المقام يكون بالبحث تفصيلاً في الجهتين ، فنقول :

الجهة الأولى : في الصغرى

(١) فوائد الاصول ٣ / ١٩٠ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٧٧ .

وهي : هل يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة أولاً ؟

وهل يلزم ذلك بناءً على جعل السببية للأمارات ، أو على جعل الطريقيّة ؟

وبناءً على القول الثاني ، يطرح البحث تارة : في صورة انفتاح باب العلم ،

واخرى : في صورة الانسداد .

ولا يخفى الفرق بين المحاذير ، لأنّ تحريم الحلال إشكاله هو عدم التبعية للملاك ، إذ ليس فيه إلقاء في

المفسدة ولا تفويت للمصلحة . أمّا تحليل الحرام ، فالإشكال فيه هو الإلقاء في المفسدة وهو من المولى قبيح .

أمّا بناءً على السببية

فعلى قول الأشاعرة من أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للأمارات ، وأنّ قيام الأمانة هو تمام الموضوع للملاك ،

فلا يوجد في الواقع ملاك ، فلا يلزم أيّ محذور أصلاً ، لعدم لزوم مفسدة من التعبد بالظن .

لكن هذا القول باطل ، كما ثبت في محله .

وعلى قول المعتزلة ، من أن قيام الأمانة عنوان ثانوي يوجب انقلاب المصلحة أو المفسدة في العنوان

الأوّل ، فالمحذور غير لازم كذلك .

لكنه قول باطل ، لأن قيام الأمانة ليس من العناوين الثانوية الموجبة لتغيّر الحكم كالحرص والاضطرار ،

كما بيّن في محله .

إنما الإشكال في ما ذهب إليه الشيخ ، وهو : الالتزام بوجود المصلحة في السلوك على طبق الأمانة ،

فبمقدار الوقوع في خلاف الواقع من الالتزام بمقتضى الطريق وتفويت المصلحة من ذلك ، يكون التدارك من

الشارع بجعل المصلحة في نفس سلوك الطريق ، ولا يبقى محذور .

هكذا قالوا .

ولكنّ التحقيق ورود المحذور على هذا المبنى ، لأنّ التدارك لا يرفع القبح ، ولذا لو أتلّف الإنسان مالاً

لغيره ، ثم أدّى مثله أو قيمته وحصل التدارك للمال المتلف ، كان قبح التصرف في مال الغير باقياً على حاله حتى

لو لم يقوّت بذلك غرضاً من أغراضه .

وعلى الجملة ، فإنّ التدارك مثبت ومحقق لموضوع القبح وليس رافعاً له عند العقل ، إلا أن يقال بأنّ

موضوع الحكم بالقبح هو المصلحة غير المتداركة ، فيرتفع الإشكال في ناحية المصلحة ولكنّه يبقى في ناحية

المفسدة .

ولكنّ المبنى من أصله باطل ، كما تقرّر في محله .

هذا كلّه بناءً على السببية .

وأما بناءً على الطريقيّة

بمعنى أن الشارع يجعل الطريق ، فإنّ أدّى إلى الواقع فهو ، وإلاّ فالمكلّف معذور من قبله .
فيقع البحث بين الأعظم قدّس الله أسرارهم تارةً : في ظرف الإنسداد ، واخرى : في ظرف الانفتاح .

أما في ظرف الإنسداد

بأن يجعل الشارع طريقاً يلزم منه الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة أو تفويت مصلحة الترخيص في
المباح ، فنقول :

إنّ لزم تفويت مصلحة الترخيص ، فالمفروض عدم لزوم الاحتياط ، لاستلزامه اختلال النظام ، ويكون
المرجع حينئذ قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ولا يلزم تفويت المصلحة .

وأما تفويت مصلحة الواجب والإلقاء في المفسدة ، فكذلك ، لأن الشارع لمّا لم يجعل الاحتياط ، فالمرجع
هو القاعدة المذكورة .

فلا محذور في ظرف الانسداد .

وتفصيل ذلك :

أما في تحريم الحلال عند الانسداد ، فإنّ منشأ الحليّة تارة : هو اللأقتضاء ، وتحريم هكذا حلال لا
إشكال فيه ، لا بالنسبة إلى المتعلّق ولا بالنسبة إلى الحكم ، فإنه لا مانع من أن يمنع عن جائز ، من أجل التحفظ
على الواقع . واخرى : هو الإقتضاء ، أي المصلحة في الترخيص ، فهنا أيضاً لا يلزم الإشكال من جهة الإلقاء في
المفسدة بالنسبة إلى المتعلّق أو تفويت مصلحته .

ويبقى فقط الإشكال بلزوم تفويت المصلحة الخاصة القائمة في الترخيص على أثر جعل الأمانة . وسيأتي
حلّ هذا الإشكال .

وأما في تحليل الحرام ، بأنّ يلزم من جعل الأمانة الإلقاء في المفسدة وفوت المصلحة الملزمة ، فللإشكال
جهتان :

الاولى : من جهة نفس المتعلّق ، فإنه في ظرف الإنسداد إنّ جعل الشارع الطريقيّة لخير الثقة مثلاً وقام
على إباحة حرام ، يلزم الإلقاء في مفسدة الحرام من ناحية هذا الجعل ، وإن قام على إباحة واجب ، لزم تفويت
مصلحة الواقع .

والثانية : من جهة أن إيجاب الواجب وتحريم الحرام الواقعي ، لا يكون بلا غرض ، وهذا الغرض ينتقض
على أثر جعل الإمارة .

والجواب عن الإشكال في الجهة الاولى - وكذا الإشكال الباقي في تحريم الحلال - هو :

أنَّ المرجع في مفروض الكلام ليس إلا البراءة العقلية ، فلولم يجعل الشارع الحجية للطرق ، كانت البراءة هي السبب لوقوع المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة ، والقبیح بحكم العقل هو إيقاع الشارع المكلف في المفسدة ، أمّا المكلف فهو واقع فيها على كل حال ، والإلقاء غير منتسب إلى الشارع ، ويكفي لرجحان جعل الأمانة أن يكون الوقوع في المفسدة أو تفويت المصلحة أقل ، فلم يتحقق من الشارع قبیح ، بل الصادر منه ليس إلا الخير .

نعم ، لو كانت الوظيفة في ظرف الإنسداد هو الإحتياط عقلاً ، كان جعل الأمانة من الشارع قبيحاً .

وأما في ظرف الانفتاح

وهو العمدة ، فلحلّ المشكل طريقان :

أحدهما : إنّه لا إلقاء في المفسدة . قاله الميرزا .

والثاني : إن الإلقاء في المفسدة ليس قبيحاً ذاتاً . قاله صاحب الكفاية .

أما أنه ليس في المورد إلقاء في المفسدة ، وهو إنكار الصغرى ، كما ذكرنا من قبل فتوضيحه :

إن في جعل الطرق والأمارات مصلحةً نوعيةً ، هي مصلحة التسهيل ، وهذه المصلحة قد تتقدّم في نظر الشارع على الملاكات الواقعية ، ولا يرى العقل في ذلك قبحاً ، ومن ذلك : حكم الشارع بطهارة الحديد تسهياً على العباد لابتنائهم غالباً باستعماله في شئونهم المختلفة ، وإلا فالنصوص المعتبرة دالة على نجاسته ، فكما لا يكون الحكم بالطهارة هناك إلقاء في المفسدة أو تفويتاً لمصلحة حتى يحكم العقل بالقبح ، كذلك الحال في التعبد بالأمارات بناءً على الطريقيّة ، ومن هذا الباب : إرجاع الأئمة عليهم السلام في زمن حضورهم إلى بعض الأصحاب ، كإرجاع الإمام الرضا عليه السّلام عبدالعزيز بن المهدي إلى يونس بن عبدالرحمن ، مع كون باب العلم - وخاصةً الواقعي - بالرجوع إلى الإمام ممكناً ، لكنّه أرجعه إلى يونس تسهياً له ، لأنّه قال : « إن شقّتي بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت »^(١) .

وأما أن الإلقاء في المفسدة ليس من القبیح الذاتي ، وهذه هي :

الجهة الثانية : في الكبرى

فتقريب ذلك هو :

إنه ليس للشارع في موارد الأمارات والطرق جعلٌ تأسيسي ، بل إنه إمضاء للسيرة العقلية ، لأنّ العقلاء يرون الطريقيّة للأمارات إلى الواقع ويرتّبون الأثر عليها ، ولم يرد من الشارع ردع عن هذه السيرة ، فلو كان لا يرضى بترتيب الأثر عليها لردع عنها الردع القوي كما فعل بالنسبة إلى القياس ، إذ ورد عنه في النهي عن القياس

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٣٥ .

مئات الأخبار بالألسنة المختلفة ، لوجود المفسدة العظيمة في الأخذ به في الدين ، وحيث أنه لا مفسدة في العمل طبق الأمارات ، ولو كانت فهي مندكة في مصلحة التسهيل ، مضافاً إلى كونها في الأغلب مطابقة للواقع وتخلّفها عنه قليل جداً ، فإنه لا محالة يكون الردع عن ترتيب الأثر عليها بلا ملاك ، كما لا يمكن الردع في صورة عدم إمكان الوصول إلى الواقع ، لأنه ينافي مصلحة التسهيل .

مناقشة ما ذكر في الجهتين

ولكن في ما ذكر في كلتا الجهتين نظر .

أمّا ما ذكر في جهة الصغرى ، فإنّ الملاك لنجاسة الحديد قد اندك في مصلحة التسهيل على أثر المزاحمة معها ، فكان الحكم الفعلي للحديد هو الطهارة ، لكنّ غلبة المصلحة المذكورة في موارد مخالفة الطرق للواقع على ملاكات الأحكام الواقعية ، تستلزم تقييد إطلاق أدلة تلك الأحكام ، وذلك يستلزم التصويب ، فما ذكره الأعلام في دفع شبهة ابن قبة يوقعهم في إشكال أقوى وأكد .

وأما ما ذكر في جهة الكبرى ، فإنه وإن كان تاماً من الناحية الكبرى ، لكنّ هذا التقريب يتوقف على كفاية عدم الردع للإمضاء الكاشف عن الرضا ، وهو أوّل الكلام .
ثم إنّ موضوع الاعتبار هو الطريق العقلائي مع عدم الردع الكاشف عن الرضا والإمضاء ، وإمضاء الطريق العقلائي يكون بالاعتبار المماثل من الشارع ، بأن يجعل الشارع الطريقيّة للطريق كما هو عند العقلاء ، وإذا تمّ هذا الإمضاء والجعل ، لزم وقوع التزاحم بين مصلحة هذا الإمضاء ومصلحة الواقع الملزم للأحكام الشرعية ، ويعود الإشكال .

مضافاً إلى أنّ الالتزام بعدم القبح في تفويت مصلحة الواقع والإلقاء في المفسدة - لعدم التمكن من التحقّق على الأغراض والملاكات في متعلّقات الأحكام - ينتهي إلى نحو من التصويب .

حلّ المشكلة

لكنّ المشكلة تنحلّ بنفي لزوم التزاحم من أصله ، بأن نقول :

إن تحقق التزاحم بين الملاكات والأغراض ، فرع كونها في العّرض ، لأن التزاحم هو التمانع - فإنّ كان بين الملاكات اصطلاح عليه بالتزاحم ، وإن كان بين الحجج والأدلة اصطلاح عليه بالتعارض - والتمانع إنما هو إذا كان الطرفان في مرتبة واحدة ، ومصلحة التسهيل ليست مع مصلحة الواقع في مرتبة واحدة ، لأنّ الطريق دائماً متقوم بذوي الطريق - وليس ذو الطريق متقوماً بالطريق - ولذا ورد الإشكال على الأشاعرة باستلزام ما ذهبوا إليه للدور ، لأنّ الأمانة فرع لذي الأمانة ، فإن كان ذو الأمانة فرعاً لها لزم الدور .

وعليه ، فإن مصلحة التسهيل قائمة بالطريق ، والطريق قائم بذوي الطريق وهو الواقع ، فكانت مصلحة التسهيل في طول الواقع لا في عرضه ، فلا تمنع ، فلا يلزم الإلقاء في المفسدة ولا يلزم التصويب .
نعم ، يتحقق التمانع فيما إذا كان غرضية الغرض يستدعي جعل الاحتياط بالإضافة إلى الحكم المجعول ، فيكون مصلحة جعل الاحتياط في مرتبة مصلحة التسهيل ويقع التزاحم ، لكن هذا أمر آخر .
فشبهة ابن قبة مندفة والحمد لله .

الوجه الثالث : لزوم المحذور من ناحية الخطاب

وقد جمعوا تحت هذا العنوان لزوم المحذور في ثلاثة مراحل :

- ١ - مرحلة الإرادة والكراهة ، كما لو كان الحاكم مريداً للفعل ، فكان الحكم الواقعي هو الوجوب ، فهل يجوز التعبد بالأمانة القائمة على الحرمة ؟ ألا يلزم اجتماع الإرادة والكراهة في نفس الحاكم ؟
- ٢ - مرحلة الحكم ، كما لو كان الحكم الواقعي هو الوجوب ، فقامت الأمانة على الترخيص فيه ، فكيف يجتمع الترخيص وعدم الترخيص في الشيء ؟
- ٣ - مرحلة الامتثال ، فلو كان الحكم الواقعي هو الوجوب ، فيقتضي الإتيان بالعمل ، ثم قامت الأمانة الدالة على الحرمة ، وتقتضي الترك ، فكيف يجتمع الفعل والترك ؟ وهذه مشكلة :

الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري

وتقريرها بإيجاز هو : إنّ الأحكام الخمسة متضادة ، فإذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب وقامت الأمانة على طبقه ، لزم اجتماع المثليين ، أو على نفي الوجوب ، لزم اجتماع النقيضين ، أو على الحرمة ، لزم اجتماع الضدين ، وهذا هو المحذور الخطابي .

وقد حاول المحققون الأعلام حلّ هذه المشكلة ورفع المحذور بجميع جهاته ، بالجمع بين الحكمين ، وذكروا لذلك عدّة طرق :

طريق الشيخ

قد ذكر الشيخ رحمه الله الإشكال بقوله :

إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً وقامت أمانة على تحريمه ، فإن لم يحرم ذلك الفعل ، لم يجب العمل بالأمانة ، وإن حرم ، فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين ، وإن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي . ثم أجاب عن ذلك قائلاً :

أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه ، هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه الأمانة ويتعلق به العلم أو الظن وأمر السفراء بتبليغه ، وإن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة على خلافه ، إلا أنه يكفي في كونه حكمه الواقعي : أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً ، والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر ، أو شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبرة على خلافه .

ومما ذكرنا يظهر حال الأمانة على الموضوعات الخارجية ؛ فإنها من هذا القسم الثالث .

والحاصل : أن المراد بالحكم الواقعي ، هي : مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيّدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الأمانة على خلافها ، ولها آثار عقلية وشرعية ترتب عليها عند العلم بها أو قيام أمانة حكم الشارع بوجود البناء على كون مؤدّاهها هو الواقع ، نعم هذه ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي .

وتلخص من جميع ما ذكرنا : أن ما ذكره ابن قبة - من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمانة

الغير العلمية - ممنوع على إطلاقه ، وإنما يقبح إذا ورد التعبد على بعض الوجوه ، كما تقدّم تفصيل ذلك^(١) .

مناقشة هذا الطريق

(١) فرائد الاصول ١ / ١٢٢ - ١٢٣ .

وقد وقع النظر في كلامه قدس سره من جهات :

أما قوله : إن المراد بالحكم الواقعي

فهو حق ، لكنّه خارج عن محلّ البحث .

وأما قوله : والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبرة على

خلافه .

ففيه : إن الرخصة الشرعيّة حكم من الأحكام الخمسة التكليفيّة ، فهي بحاجة إلى جعل ، وأين الدليل على جعل

الرخصة مع وجود الأمانة

على الخلاف ؟

وأيضاً : إنه إذا قامت الأمانة على الرخصة مع كون الحكم الواقعي هو الوجوب ، فمع القول بالتضادّ بين

الأحكام أنفسها ، يعود الإشكال ، وأما على القول بعدمها فيها ، يقع التضادّ في مرحلة الإرادة .

وأما قوله : والحاصل

ففيه : إن الحكم إنما هو الاعتبار الشرعي ، غير أن المعتمد من الشارع إن كان من حيث الاقتضاء

والترخيص ، فهو حكم تكليفي ، وإلا فوضعي ، والحكم التكليفي تارة : تكليفي من الأوّل ، واخرى : هو حكم

تكليفي يستتبعه الحكم الوضعي ، كما في باب الضمان . وأيضاً : فإن الحكم الشرعي قد يترتب عليه أثر شرعي

وقد لا يترتب ، مثلاً : إن اعتبار النجاسة أثره شرعاً نجاسة الملاقى له ، واعتبار صحّة البيع يترتب عليه شرعاً

وجوب تسليم العوضين .

وأما الأثر العقلي المترتب على الحكم الشرعي ، فهو وجوب الإطاعة وحرمة المعصية .

لكن الآثار العقليّة تدور مدار العلم والأمانة ، أما الآثار الشرعية فهي تابعة للواقع ، سواء كان هناك علم

أو أمانة أو لم يكن .

وأما قوله : حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤدّاه هو الواقع .

ففيه : إن أدلة اعتبار الأمانات غير العلميّة - وعمدتها هو خبر الثقة في الأحكام ، والبيّنة في الموضوعات

الخارجيّة وكذا خبر الثقة بناءً على حجّيته فيها - إنما هي إمضاء للسيرة العقلانيّة فيها ، وأين « وجوب البناء على

كون مؤدّاه هو الواقع » في السيرة العقلانيّة ؟

ولو كان نظر الشيخ في هذا الكلام إلى قوله عليه السلام : « فما أديا عني فعتي يؤديان »^(١) ، فإن هذه الرواية بعد تسليم دلالتها على حجّية خبر الثقة ، ظاهرة في جعل المؤدّي لا وجوب البناء على كون مؤدّها هو الواقع .

وأما قوله : نعم ، هذه ليست أحكاماً فعليّةً بمجرد وجودها الواقعي .

ففيه : أنّ الظاهر أن مراده من الفعلية - كما ذكر عند بيان السببية على مسلك المعتزلة - هو ما يقابل الشأنية ، فيريد أنّ الأحكام الواقعية تصير فعليّة بقيام الأمانة عليها ، لكنّ هذا هو تصويب المعتزلي الذي ثبت بطلانه بالضرورة .

وإن أراد من « الفعلية » معنىً آخر غير ما ذكر ، كأن يكون المراد منها « وجوب الامتثال » : أي إن الأحكام الواقعية ما لم تقم عليها الأمانة لا يجب فيها الإمتثال ، وقع الإشكال في مرحلة الإرادة .

فظهر : أن طريق الشيخ قدس سرّه لا يحلّ المشكلة .

طريق آخر للشيخ ذكره الميرزا

قال : وهو منقول عن جماعة أخرى أيضاً ، وهو :

اختلاف موضوعي الحكم الظاهري والواقعي ؛ فإنّ موضوع الأوّل منهما هو الشيء بعنوان كونه مشكوكاً ، وهذا بخلاف موضوع الحكم الواقعي ؛ فإنّ موضوعه نفس الفعل وذاته ، واشتراط وحدة الموضوع في التضادّ - كما في التناقض - ربما يكون من الواضحات^(٢) .

الإشكال عليه

ثم أشكل عليه بقوله : وفيه :

أولاً : أنّ هذا الجواب على تقدير تماميته إمّا يختصّ بخصوص موارد الأصول من جهة أخذ الشكّ في موضوعها ، وأما الأمارات فموضوعها نفس الفعل من غير تقييد بالجهل بالحكم الواقعي ، وكونها حجّةً حال الجهل غير أخذ الجهل في موضوعها ، وإلاّ لما بقي فرق بين الأمانة والأصل ، ولا يكون لها حكومة عليه ، كما هو ظاهر .

وثانياً : أنّ الأحكام الواقعية وإن كانت ثابتةً لنفس الأفعال من دون تقييدها بحال الجهل ، إلاّ أنّها لا تخلو في نفس الأمر من اختصاصها بخصوص العالمين من باب نتيجة التقييد أو ثبوتها للجاهلين أيضاً بنتيجة

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٢٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٤ .

(٢) أجود التقريرات ٣ / ١٢٤ .

الإطلاق ، وحيث أنّ الأوّل منهما مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه ، فلا محالة يتعيّن الثاني ، ويلزم منه كون الجاهل محكوماً بحكمين متضادين^(١) .

النظر فيه

أقول :

إنّ الذي أفاده الشّيخ في باب التعادل والتراجيح هو أنه : لا تعارض بين الاصول والأمارات ، لأن موضوع الأصل عبارة عن الشكّ في الواقع ، فالدليل الإجتهادي وهو الأمانة لا يعارضه الأصل ، فالشك غير مأخوذ في موضوع الأمانة .

فما نسبه إليه الميرزا غير واضح .

نعم ، المستفاد من كلام الشّيخ عدم حصول الإشكال من جعل الأصل في قبال الحكم الواقعي ، لأن الموضوع هناك نفس الواقع لا الشك ، وموضوع الأصل عبارة عن الشك ، فلا يلزم الاجتماع أصلاً . أمّا في الأمانة ، فلا يوجد في كلام الشّيخ ما يفيد أخذ الشكّ في موضوعها ، حتى يكون الجمع بين الحكمين بتعدّد الموضوع .

فما أورده عليه الميرزا من أنّ الجهل مأخوذ في موضوع الأصل دون الأمانة ، في غير محله . نعم ، ما أشكل به عليه ثانياً - بناءً على صحّة ما نسبه إليه - صحيح ، وهو أنّ اختلاف الموضوع لا يحلّ المشكل ، لأنه إنّ قلنا بإطلاق الأحكام بالإضافة إلى العلم والجهل ، فالأدلة موجودة في ظرف الجهل والاشكال لازم ، وإن قلنا بالعدم ، فالإهمال الثبوتي محال ، فإمّا التقييد بنتيجة التقييد بصورة عدم الجهل ، وهذا يستلزم التصويب ، فبقي الإطلاق بنتيجة الإطلاق فيعمّ صورة الجهل ويلزم الإشكال كذلك .

طريق المحقق الخراساني

وأجاب المحقق الخراساني عن الإشكال في كتاب الكفاية وفي حاشيته على الرسائل ، وقد اشترك الجوابان

في بعض الجهات وافترقا في البعض الآخر ، ونحن نذكر كلا الجوابين :

في حاشية الرسائل

أمّا في حاشية الرسائل فقال :

التحقيق في الجواب أنّ يقال : إنها بين ما لا يلزم وما ليس بمحال ، ولنمهدّ لذلك مقدّمه :

فاعلم أنّ الحكم بعد ما لم يكن شيئاً مذكوراً ، يكون له مراتب من الوجود :

أولها : أن يكون له شأنه من دون أن يكون بالفعل بموجود أصلاً .

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٢٤ .

ثانيها : أن يكون له وجود إنشاء من دون أن يكون له بعثاً وزجراً وترخيصاً فعلاً .

ثالثها : أن كون له ذلك مع كونه كان فعلاً من دون أن يكون منجزاً بحيث يعاقب عليه .

رابعها : أن يكون له ذلك كالسابقة مع تنجزه فعلاً ، وذلك لوضوح إمكان اجتماع المقتضي لإنشائه وجعله مع وجود مانع أو فقد شرط ، كما لا يبعد أن يكون كذلك قبل بعثته واجتماع العلة التامة له ، مع وجود المانع من أن ينقدح في نفسه البعث أو الزجر ، لعدم استعداد الأنام لذلك ، كما في صدر الإسلام بالنسبة إلى غالب الأحكام .

ولا يخفى أن التضاد بين الأحكام إنما هو في ما إذا صارت فعلية ووصلت إلى المرتبة الثالثة ، ولا تضاداً بينها في المرتبة الأولى والثانية ، بمعنى أنه لا يزاحم إنشاء الإيجاب لاحقاً بإنشاء التحريم سابقاً أو في زمان واحد بسببين ، كالكتابة واللفظ أو الإشارة .

ومن هنا ظهر أن اجتماع إنشاء الإيجاب أو التحريم مرتين بلفظين متلاحقين أو بغيرهما ، ليس من اجتماع المثلين ، وإنما يكون منه إذا اجتمع فردان من المرتبة الثالثة وما بعدها ، كما لا يخفى .
إذا عرفت ما مهّدتنا فنقول :

أما الإشكال بلزوم اجتماع المثلين فيما إذا أصابت الأمانة ، فإن اريد منه اجتماع الإنشائين للإيجاب أو التحريم ، فهو ليس محال ، وإن اريد اجتماع البعثين ، فهو غير لازم ، بل يوجب إصابتها أن يصير إنشاء الإيجاب أو التحريم واقعاً بعثاً وزجراً فعليين .

ومنه يظهر حال الإشكال بلزوم اجتماع الضدين فيما إذا أخطأت ، حيث أن الاجتماع المحال غير لازم ، واللازم ليس محال ، إذ البعث أو الزجر الفعلي ليس إلا بما أدت إليه لا بما أخطأت عنه من الحكم الواقعي ، ولا تضاداً إلا بين البعث والزجر الفعليين .

فإن قلت : لا محيص إمّا من لزوم الاجتماع المحال أو لزوم التصويب الباطل بالإجماع ، إذ لا يرتفع غائلة الاجتماع إلا إذا لم يكن في الواقع بعث وزجر ، ومعه لا حقيقة ولا واقعية للحكم .

قلت : التصويب الذي قام على بطلانه الإجماع بل تواترت على خلافه الروايات ، إنما هو بمعنى أن لا يكون له تعالى في الوقائع حكم مجعول أصلاً يتتبع عنه ويشترك فيه العالم والجاهل ومن قامت الأمانة عنده على وفاقه وعلى خلافه ، بل حكمه تعالى يتبع الآراء أو كان متعدداً حسبما يعلم تبارك وتعالى من عدد الآراء ، وكما يكون بالإجماع بل الضرورة من المذهب في كلّ واقعة حكم يشترك فيه الأمة لا يختلف باختلاف الآراء ، كذلك يمكن دعوى الإجماع بل الضرورة على عدم كونه فعلياً بالنسبة إلى كلّ من يشترك فيه ، بمعنى أن يكون

بالفعل بعثاً أو زجرًا وترخيصاً ، بل يختلف بحسب الأزمان والأحوال ، فربما بصير كذلك في حق واحد في زمان أو حال دون آخر ، كما أنه بالبداهة كذلك في المرتبة الرابعة .

وبالجمله ، المسلم أنه بحسب المرتبتين الأوليين لا يختلف حسب اختلاف الآراء والأزمان وغيرهما ، دون المرتبتين الأخيرتين ، فيختلف حسب اختلاف الآراء وغيرها .

إن قلت : إذا كان الحكم الواقعي الذي يقول به أهل الصواب بهذا المعنى ، فإذا علم به بحكم العقل من باب الملازمة بين الحكم الشرعي وحكمه بحسن شيء أو قبحه لا يجب اتباعه ، ضرورة عدم لزوم اتباع الخطاب بتحريم أو إيجاب ما لم يصل إلى حدّ الزجر والبعث الفعليين ، بل وكذا الحال في العلم به من غير هذا الباب .

قلت : مضافاً إلى أنّ العلم به مطلقاً لو خُي ونفسه يوجب بلوغه إلى حدّ الفعلية ، إنه إنما يكون ذلك لو كان طرف الملازمة المدّعاة بين الحكمين هو الحكم الشرعي بهذا المعنى ، فلا ضير في القول بعدم لزوم الاتباع ، وذلك كما لو منع مانع من اتباع العلم الناشئ من العقل ، كما يظهر ممّا نقله قدّس سرّه من السيّد الصدر في تنبيهات القطع ، ولا ينافي ذلك ما أوضحنا برهانه وشيّدنا بنيانه من لزوم اتباع القطع بالحكم الشرعي على نحو الفعلية التامة ، فإنه في القطع بالحكم الفعلي كما أشرنا إليه في توجيه كلام الأخباريين ، لا ما لو كان الطرف هو الحكم الفعلي الشرعي ، بأن يدعى أنّ استقلال العقل بحسن شيء أو قبحه فعلاً ، يستلزم الحكم الشرعي به كذلك . نعم ، لو لم يستقلّ إلا على جهة حسن أو قبح لا حسنه أو قبحه مطلقاً ، لم يستكشف به إلا حكماً ذاتياً اقتضائياً يمكن أن يكون حكمه الفعلي على خلافه ، لمزاحمة تلك الجهة بما هو أقوى منها . فتفتنّ .

وأما حديث لزوم اتصاف الفعل بالمحبوبية والمبغوضية ، وكونه ذا مصلحة ومفسدة - من دون وقوع الكسر والانكسار بينهما ، فيما إذا أدّت الأمانة إلى حرمة واجب أو وجوب حرام - فلا أصل له أصلاً ، وإنما يلزم لو كانت الأحكام مطلقاً ولو كانت ظاهرية ، تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها ، وأما إذا لم يكن كذلك ، بل كانت تابعة للمصالح في أنفسها والحكم في تشريعها ، سواء كانت كلّها كذلك أو خصوص الأحكام الظاهرية منها ، فلا ، كما لا يخفى ، وليست قضية قواعد العدلية ، إلا أنّ تشريع الأحكام إنما هو لأجل الحكم والمصالح التي قضت بتشريعها ، بخلاف ما عليه الأشاعرة .

مع أنه لو كانت الأحكام مطلقاً تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها ، فذلك غير لازم أيضاً ، فإن الكسر والانكسار إنما يكون لابدّ منه بين الجهات مطلقاً في مقام تأثيرها الأحكام الفعلية لا في مجرد الإنشاء ، وقد عرفت أن الحكم الواقعي فيما أخطأت الأمانة ليس يتحقق إلا بالوجوب الإنشائي ، فيكون الجهة الواقعية التي يكون في الواقعة مقتضية لإنشاء حكم لها من إيجاب أو تحريم أو غيرهما ، فينشئ على وفقها من

دون أن يصير فعلياً إلا بامور ، منها : عدم قيام أمانة معتبرة على خلافه المحدث فيها جهة اخرى غالبية على تلك الجهة ، يكون موجبة لحكم آخر فيها بالفعل ، فالكسر والانكسار إنما يقع بين الجهات فيما أدت إليه الأمانة من الحكم في صورة الخطاء ، لكونه حكماً فعلياً ، لا في الحكم الواقعي الذي أخطأت عنه الأمانة ، بل إنما هو إنشاء بمجرد ما في الواقعة بما هي من الجهة الواقعية ، كما هو الحال في جميع الأحكام الذاتية الاقتضائية المجعولة للأشياء بما هي عليها من العناوين الأولية ، وإن كانت أحكامها الفعلية بسبب ما طرأت عليها من العناوين الثانوية على خلافها .

ومن هنا ظهر أنّ المحبوبة أو المبعوضة تابعة لغالب الجهات كالحكم الفعلي ، فلا يلزم أن يكون الفعل الواحد محبوباً ومبعوضاً بالفعل .

وقد ظهر ممّا ذكرنا ههنا ما به يذبّ عن إشكال التفويت والإلقاء ، لأنّهما لا يلزمان من إباحة الواجب أو الحرام ، لإمكان أن يكون الإيجاب أو التحريم واقعاً عن الحكم في التشريع ، لا عن مصلحة في الواجب أو عن المفسدة في الحرام ، مع إمكان منع أن يكون تلك الجهة الموجبة لتشريع الوجوب أو التحريم لازم الاستيفاء أو لازم التحرز كي يلزم ذلك .

هذا ، مع أنّه لو سلّم كونها لازم الاستيفاء ، لا يكون تشريع الترخيص والإباحة ظاهراً للمفوت له قبيحاً مطلقاً ، بل إذا لم يكن عن مصلحة وحكمة كائنة فيه وراجعة على ما فيه من جهة القبح ، ومن المعلوم أنّ الفعل لا يكون قبيحاً أو حسناً فعلاً بمجرد أن يكون فيه جهة قبح أو حسن ، بل إذا لم يكن مزاحمة بما يساويها أو أقوى كما لا يخفى .

هذا كلّّه إذا كانت الأحكام الظاهرية لمصالح في تشريعها لا لمصالح في سلوكها . وأمّا بناء على ذلك ، فالمصلحة المفوتة عليه أو المفسدة الملقى فيها ، متداركة بمصلحة سلوك الأمانة ، ومعه لا قبح في التفويت والإلقاء كما لا يخفى ، حيث أنّهما كلا تفويت ولا إلقاء .

فتلخّص من جميع ما ذكرنا ، أنه لا يلزم التصويب من الالتزام بجعل الأحكام وإنشائها للأفعال بما هي عليها من العناوين ، وقد جعل عليها أمارات تخطئ عنها تارة وتصيب اخرى ، ولا اجتماع المثليين في صورة الإصابة ، لعدم لزوم البعثين أو الزجرين ، بل يصير الحكم الواقعي فعلياً بسبب إصابتها ، ولا اجتماع الضدّين في صورة الخطاء ، لعدم اجتماع البعث والزجر الفعليين ، بل ليس البعث أو الزجر الفعلي إلا في مؤدّى الأمانة ، ولا التفويت والإلقاء القبيحين ، إنّما لأجل التدارك بمصلحة السلوك ، وإنّما لعدم كون المصلحة أم المفسدة الواقعية لازم الاستيفاء والتحرز ، أو لأجل كون الفعل الموجب لهما مشتملاً على ما هو أقوى وأرجح من جهات الحُسن من هذه الجهة المقبحة لو سلّم .

ثُمَّ لا يخفى إنّه قد ظهر من مطاوي ما ذكر أنّ التّضاد والتّماتل المانعين عن اجتماع الحكمين ، إنّما هو في المرتبتين الأخيرتين مطلقاً ، سواء كانا واقعيتين أو ظاهريين أو مختلفين ، فلو بلغ حكم إليهما واقعاً في موضوع ، لم يمكن أن يحكم عليه فعلاً ولو ظاهراً بحكم آخر مطلقاً ولو كان مثله ، هذا إن لم يعلم به أصلاً فضلاً عمّا إذا علم به تفصيلاً أو إجمالاً .

فما ذكرناه سابقاً من التّفاوت بين العلمين ، وأن مرتبة الحكم الظّاهري محفوظة مع الإجمالي دون التّفصيلي ، إنّما هو في المعلوم في غير هاتين المرتبتين ، حيث أنّه لا يكون مع التّفصيلي مرتبة غير مرتبة الحكم الواقعيّ ، فلا معنى لجعل حكم آخر إلّا بعد نسخه ورفع اليد عنه بالمرّة ، إذ لا يمكن أن يكون في فعل واحد من شخص واحد علّتان لإنشاء حكمين في عرض واحد في زمان واحد كما لا يخفى ، بخلاف الإجمالي ، حيث يعقل فيه مع بقائه على حاله وعدم رفع اليد عنه ، أن يجعل في هذه المرتبة ومع الجهل به تفصيلاً حكم فعلي يعمل على وفقه على خلافه .

فظهر أنّ مع الفعليّ من الواقعيّ لا مجال للظاهريّ أصلاً ولو مع الجهل به رأساً ، غاية الأمر كون المكلف معذوراً معه لو كان من قصور عقلاً ، ومع الشّائي منه المتحقّق بمجرد الوجود الإنشائيّ يكون له المجال مطلقاً ، ولو كان معلوماً بالإجمال ، ويترتّب عليه آثاره إذا انكشف الحال^(١) .

خلاصته

ويتلخّص ما أفاده في أنه لا يتحقّق التّضادّ بين الحكمين الإنشائيين ، ولا بين حكمين أحدهما فعلي والآخر إنشائيّ ، وإنّما يتحقّق بين الفعلين ، والحكم الواقعي في مرتبة الإنشاء ، ومورد الأمانة في مرتبة الفعلية ، فبينهما اختلاف في المرتبة ، ومعه لا يتحقّق التّضادّ .

وأما عدم لزوم التصويب ، فلأنّ الدليل على بطلان التصويب هو الإجماع ، وهو دليلٌ لبيّ يؤخذ منه بالمتيقّن ، وهو هنا وجود الأحكام في مرتبة الإنشاء لعامة المكلفين ، لا وجود الأحكام الفعلية .

مناقشته

لكن يرد عليه :

أولاً : إنّ مقتضى ما ذكره من « أن الحكم الواقعي فيما أخطأت الأمانة ليس بمحقّق إلّا بالوجوب الإنشائي ... كما هو الحال في جميع الأحكام الذاتية الإقتضائية المجعولة للأشياء بما هي عليها من العناوين الأولية ، وإن كانت أحكامها الفعلية بسبب ما طرأت عليها من العناوين الثانوية على خلافها ... » هو أن يكون الحكم

(١) درر الفوائد في حاشية الفرائد : ٣٦ - ٣٩ .

الواقعي في المرتبة الأولى من مراتب الحكم وهو مرتبة الشأئية والاقتضاء ، وأن يكون باقياً في هذه المرتبة ، لوجود المانع عن الملاك ، كما هو الحال في مثل الوضوء الضري ، حيث أن مقتضى الدليل الأوّلي جعل الوضوء لكلّ المكلفين ، لكنّه عند طرؤ الضّرر على أحدهم يتبدّل الحكم إلى التيمّم ، ويتقدّم دليل نفي الضرر على الدليل الأوّلي بالحكومة ، ومقتضاها تخصيص الدليل الأوّلي ، لكونها حكومة واقعية .

لكنّ الالتزام بكون الحكم الواقعي في مرتبة الشأئية ، هو القول بالتصويب المعتزلي ، وهو باطل .
وثانياً : إنّ مقتضى ما ذكره من أنّ فعلية الحكم الإنشائي تكون بتحقق البعث إليه أو الزجر عنه ، لكنّ هذه الفعلية تختلف عن الفعلية بالوصول ، لكون الوصول شرطاً للتنجّز لا الفعلية ، فما لم يصل الحكم الذي قامت عليه الأمانة لا وجداناً ولا تعبّداً فهو باق في مرتبة الإنشاء ، وحينئذ يرد عليه :

إنّ كون الحكم في مرتبة الإنشاء - وهي المرتبة الثانية - لا معنى له إلاّ عدم تمامية الموضوع بجمبع خصوصياته ، كما يكون قوله تعالى : (**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...**)^(١) إنشاءً ولا مستطيع ، ولا موجب لعدم تمامية الموضوع هنا إلاّ الجهل ، فيلزم أنّ يكون العلم جزءاً لموضوع الحكم ، فيختصّ الحكم بالعالمين ، وهو باطل .

في الكفاية

وأما في الكفاية ، فقد قال :

إنّ ما ادّعي لزومه إمّا غير لازم أو غير باطل ...^(٢) .

وتوضيحه : أنّ المجعول في باب الأمارات لا يخلو عن وجوه :

١ - أن يكون المجعول نفس « الحجية » .

٢ - أن يكون المجعول هو الحكم النفسي .

٣ - أن يكون المجعول هو الحكم الطريقي .

٤ - أن يكون المجعول هو الحجية المستتبعة للحكم الطريقي .

أما أن الشارع قد جعل في مورد الأمانة حكماً نفسياً ذا مصلحة ، كما هو الحال في الأحكام الشرعية ، فإن

الإشكال بلزوم اجتماع المثليين أو الضدين لازم .

لكنّ المبنى باطل ، لأنّ المجعول في مورد الأمانة ليس هو الحكم التكليفي ، بل هو حكم وضعي ، ولو

كان تكليفيّاً فهو طريقي لا نفسي .

(١) سورة آل عمران : ٩٧ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٧٧ .

وأما أن يكون المجعول هو الحجية المستتبعة للحكم التكليفي ، مثل الملكية المستتبعة لجواز التصرف ، فلا يلزم المحذور ، لأن الحكم طريقي ، وهو لا يضاد ولا يماثل الحكم الواقعي النفسي .
والمراد من الحكم الطريقي هو الحكم الذي يجعله المولى بلحاظ الواقعية من أجل المحافظة عليها ، وهكذا حكم لا سنخية له مع الحكم الواقعي حتى يماثله أو يضاده .
ولو قيل : يجعل الحكم التكليفي ثم ينتزع منه الحكم الوضعي ، كأن يقول : إعمل بقول زرارة ، فإنه ينتزع منه حجية قوله ، كما هو مسلك الشيخ في الأحكام الوضعية .
فعلى هذا المبني أيضاً لا يلزم المحذور أصلاً ، لكون مثل هذا الحكم طريقياً كذلك ، لعدم كونه ناشئاً من المصلحة أو المفسدة في المتعلق .

هذا ، والمختار عنده أن المجعول في باب الأمانة هو « الحجية » .
أي : كما أن القطع كاشف حقيقي عن الواقع ، وهو حجة للعبد على المولى ، وعذر له إذا حصلت المخالفة ، وهو حجة عند العقلاء جميعاً ، وهذا المعنى من لوازم القطع ذاتاً ، كذلك الأمانة ، فإن لها جميع هذه الآثار والأحكام ، غير أن هذا يجعل من المولى ، فالأمانة كالقطع مع فرق واحد هو أن الحجية هناك ذاتية وهنا اعتبارية .

وعليه ، فإن متعلق الأمانة نفس هذا الأمر الوضعي ، أعني الحجية ، والمصلحة قائمة بها ، وحينئذ ، يتضح عدم لزوم محذور اجتماع المثليين أو الضدين ، لأن المصلحة قائمة في الأمانة بنفس هذا الأمر الوضعي ، أما في الحكم الواقعي ، فهي قائمة بالمتعلق .
فلا محذور في مرحلة الملاك .

وكذا في مرحلة الإرادة والكرهية .
وأما في مرحلة الحكم - وهو يرى التضاد في الأحكام - فالمفروض أن الحكم الواقعي تكليفي مثل وجوب صلاة الجمعة ، والحكم الظاهري القائم عليها الأمانة وضعي وهو الحجية ، أي : حجة خبر الثقة على الواقع ، فهما ليسا من سنخ واحد حتى يلزم التضاد أو المماثلة .

وأما في مرحلة الامتثال ، فإن تعلق العلم بالحكم الواقعي ، أو كانت الأمانة مطابقة له ، فالواجب امتثال الحكم الواقعي ، وأما في صورة المخالفة ، فالأمانة عذر للعبد أمام المولى ، ولا يقتضي الحكم الواقعي الامتثال .
وهكذا ينحلّ المشكل على جميع المباني .

إلا أن المحقق الخراساني يرى بقاء المشكلة في « أصالة الإباحة »^(١) ، لأن المجعول في موردها بنظره هو الإذن والترخيص ، فكان الشارع قد جعل الإباحة مع وجود الحكم الواقعي ، فتارةً تضادُّ الإباحة الحكم الواقعي ، وأخرى تماثله .

وهذا الإشكال يلزم بناءً على جعل الحكم الظاهري في مورد الاستصحاب .
وقد حلَّ المشكل في أصالة الأباحة ، بأنَّ الحكم الواقعي في مورد أصالة الإباحة غير فعلي .
والظاهر أنَّ مراده من عدم الفعلية هنا هو : أن الحكم الواقعي مجعول ، بحيث لو علم به لتنجز ، فلا باعثة وزاجرية له في ظرف الجهل به ، وحينئذ ، لا يلزم المحذور ، لأنَّ المكلف في هذه الحالة ينبعث أو ينزجر من الإباحة الظاهرية المجعولة فعليته لا من الحكم الواقعي .

موارد الفرق بين الحاشية والكفاية

وعلى الجملة ، فقد ظهر الفرق بين كلامي المحقق الخراساني في كتابيه ...
لأنه جعل الحكم الواقعي في الحاشية في المرتبة الثانية من مراتب الحكم التي ذهب إليها ، والحكم الظاهري في المرتبة الثالثة والرابعة ، وفي الكفاية ، جعله في المرتبة الثالثة ، وجعل الظاهري في الرابعة .
وأيضاً ، كلامه في الحاشية ناظر إلى الحكم بصورة عامة ، أمَّا في الكفاية ، فقد استثنى أصالة الأباحة .
ثم إنه في الحاشية لا يرى الحكم الواقعي فعلياً ، وفي الكفاية يراه فعلياً ،
فيقع في الإشكال ويحاول رفعه بقوله : « بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه ... » .
هذا ، وقد عرفت أنه لا يمكن المساعدة على ما ذكره في حاشية الرسائل .
وأما ما ذهب إليه في كفاية الاصول ، فقد تكلم عليه جماعة ، كما نرى :

الكلام على الكفاية

وهو يقع في جهتين :

الأولى : فيما ذكره في حلَّ المشكل .

فإنه يرد عليه : أنه إذا كان الحكم الواقعي بحيث لو علم به لتنجز - أي : ليس فيه جهة نقص إلا عدم العلم الوجداني به - فلازمه أن تعود جميع المحاذير بمجرد تحقق العلم به .

والثانية : في أصل مبناه ، من أنَّ مدلول الأدلة في الأمارات أن المجعول في موردها هو « الحجية » ، فقد

أورد عليه بوجوه :

الأول :

(١) كفاية الاصول : ٢٧٨ .

ما ذكره المحقق الإصفهاني^(١) من أنّ ظاهر عبارة الكفاية أنّ المَجْعول هو الحجية بمعنى التنجيز ، فأشكّل على ظاهر العبارة - وإنّ احتمل فيما بعد أنّ يكون مراده منها حيثية أخرى يترتب عليها التنجيز - بأنّ التنجيز عبارة عن حسن العقاب عند الموافقة ، والتعذير عند المخالفة ، وهذا المعنى متوقّف على الحجية وبدونها يستحيل ذلك ، وحينئذ لو كانت الحجية بجعل حسن العقاب يلزم الدور .
وقد تبعه المحقّق الخوئي فقال بعد الإشكال على المحقق النائيني :

وبما ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب الكفاية من أنّ المَجْعول في باب الأمارات هي الحجية ، بمعنى التنجيز عند المصادفة والتعذير عند المخالفة ، إذ التنجيز والتعذير بمعنى حسن العقاب على مخالفة التكليف مع قيام الحجية عليه وعدمه مع عدمه ، من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص ، فالتصرّف من الشارع لابد وأنّ يكون في الموضوع ، بأنّ يجعل شيئاً طريقاً ويعتبره علماً تعبداً ، وبعد قيام ما اعتبره الشارع علماً على التكليف ، يترتب عليه التنجيز والتعذير عقلاً لا محالة ، وكذا الحال في الاصول المحرزة الناظرة إلى الواقع بإلغاء جهة الشك ...^(٢) .

الجواب

ويجاب عن هذا الإشكال بأنه مع التأمّل في عبارة الكفاية مندفع ، فإنه إما يرد إن كان يقول بجعل حسن العقاب والمنجزية ، لكنّه يقول بأنّ المَجْعول أمر اعتباري يوجب التنجيز .
وتوضيحه : إنّ « الحجية » هي كون الشيء بحيث يصحّ أن يحتجّ به ، وهذا غير حسن العقاب كما لا يخفى . يقول رحمه الله : كون الشيء بحيث يصحّ أن يحتجّ به تارةً ذاتي للشيء كما في القطع ، فإنّ الحجية ذاتي له ، واخرى : ليس كذلك كما في الأمارات والطرق ، فإنّ ذلك مَجْعول لما ثبت حجّيته منها ، وهو سواء في القطع أو خبر الثقة ونحوه يوجب حسن العقاب عند المخالفة . فهذا هو مراده ، وهو ظاهر كلامه إذ قال : وذلك لأنّ التعبد بطريق غير علمي إما هو بجعل حجّيته ، والحجّية المَجْعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدّى

إليه الطريق ، بل إما تكون موجبةً لتنجيز التكليف به .

الثاني :

إنّ الحجية عند المحقق الخراساني هي المنجزية ، والمنجزية هي السببية لاستحقاق العقاب ، لكنّ السببية غير قابلة للجعل لكونها من الامور التكوينية ، كما ذكر هو في الاستصحاب .

والجواب :

(١) نهاية الدراية ٣ / ١٢٤ .

(٢) مصباح الاصول ٢ / ١٠٤ - ١٠٥ .

إنَّ السببية عنده ممَّا لا يقبل الجعل ، والحجية ممَّا يقبل الجعل ، فهي غير السببية .

الثالث :

إنه يرد على كلامه بناءً على أن الحجية قابلة للجعل : إن المفروض ثبوت أحكام القطع كلها للأمارات ، إلا أنها ثابتة للقطع بالذات وللأمارات بالجعل ، والحال أنَّ الشيء الثابت للقطع هو الكاشفية عن الواقع ، ومن هنا يؤخذ العقلاء على أساس القطع ، وليس في ارتكازهم بين « الكاشفية » و« صحة المؤاخذة » واسطة اسمها « الحجية » . وإذ ليس للقطع ذلك فليس في الطرق .

والجواب

إن هذا خلاف الإرتكاز العقلائي ، فإنهم يرون للقطع الحجية والكاشفية ، وقد عرفت أن المقصود من الحجية كونه بحيث يصحُّ أن يحتجَّ به ، ويشهد بذلك ما يستفاد من الروايات - كما قال الوحيد البهبهاني - من أن « العقل حجة »^(١) .

مناقشته

وبعد أن ظهر عدم تمامية شيء مما أورد به عليه ، خاصة الإشكال الأول وما اشتهر عن المحقق الخراساني من أنه قائل بمجعية استحقاق العقاب والتعذير ، فإن التأمل في كلماته في الموارد المختلفة يفيد عدم صحة هذه النسبة ، بل إنه يرى أن التنجيز والتعذير من مقتضيات الحجية لا نفس الحجية المجعولة ، وأن المستفاد من أدلة الحجية والاعتبار في باب الأمارات إلغاء احتمال الخلاف وجعل الطريقيّة .

إلا أنه يرد الإشكال على كلامه في الكفاية بالنسبة إلى الاصول المرخصة كقاعدة الحل ، من الجمع بين الحكمين بأن الحكم الواقعي غير فعلي والحكم الظاهري فعلي ، إذ فيه :

إنه لا ريب في فعلية الحكم الواقعي مع العلم بالخلاف ، فلو علم بحليّة شيء هو حرام في الواقع ، فإنّ هذا العلم غير مؤثر في فعلية الحكم الواقعي ، لكون الموضوع محققاً بجميع قيوده وليس للعلم دخل في ذلك ، وحكم الأمانة القائمة على الخلاف حكم العلم بالخلاف ، وعليه ، فلا بدّ إمّا من تقييد الحكم بعدم قيام الأمانة على خلافه ، وهذا هو التصويب ، وإمّا من الالتزام بعدم الفعلية له مع تمامية موضوعه من جميع الجهات ، وهو محال ، للزوم تخلف الحكم عن موضوعه ، ومع عدم التقييد أو الالتزام المذكورين ، فالإشكال ثابت ، لأنه يلزم اجتماع المثليين في صورة الموافقة واجتماع الضدين في صورة المخالفة .

(١) الفوائد الحائرية : ٩٦ .

وأيضاً ، فإنّ كلامه في هذا المقام يشتمل على التهافت ، لأنه قال بأنّ الحكم الواقعي هو بحيث لو علم به لتنجّز ، ومعنى هذا الكلام كونه في المرتبة الثالثة من مراتب الحكم ، لكنّ المفروض كون الحكم الظاهري أيضاً في هذه المرتبة بضميمة وصوله ، فإذن ، قد اجتمع الحكمان في هذه المرتبة ، إلا أن هذا الكلام ينافي قوله بأنّ الحكم الواقعي هو بحيث لو أذن بالمخالفة له فلا فعلية له ، لأن معنى ذلك كونه في مرتبة الإنشاء وعدم وصوله إلى مرحلة أنه لو علم به لتنجّز . فتدبّر .

طريق المحقق الفشاركي واليزدي

وسلك المحقق السيّد الفشاركي طريقاً آخر ، وتبعه تلميذه المحقق الحائري اليزدي ، وقرّره في الدرر

حيث قال :

إنه لا إشكال في أن الأحكام لا تتعلق ابتداء بالموضوعات الخارجيّة ، بل إنما تتعلق بالمفاهيم المتصورة في الذهن ، لكن لا من حيث كونها موجودة في الذهن ، بل من حيث إنها حاكية عن الخارج ، فالشيء ما لم يتصور في الذهن لا يتصف بالمحبوبية والمبغوضية ، وهذا واضح .

ثم إن المفهوم المتصور تارة : يكون مطلوباً على نحو الإطلاق ، واخرى : على نحو التقييد ، وعلى الثاني ، فقد يكون لعدم المقتضي في ذلك المقيد ، وقد يكون لوجود المانع ؛ مثلاً قد يكون عتق الرقبة مطلوباً على سبيل الإطلاق ، وقد يكون الغرض في عتق الرقبة المؤمنة خاصة ، وقد يكون في المطلق ، إلا أن عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر ، ولكونه منافياً لذلك الغرض لابد أن يقيد العتق المطلوب بما إذا تحقق في الرقبة المؤمنة ، فتقييد المطلوب في القسم الأخير إنما هو من جهة الكسر والانكسار ، لا لتضييق دائرة المقتضي ، وذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب أولاً مع العنوان الآخر المتحد معه في الوجود المخرج له عن المطلوبية الفعلية ، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن ، بحيث يكون المتعقل أحدهما لا مع الآخر ، فلا يعقل تحقق الكسر والانكسار بين جهتيهما ، فاللأزم من ذلك أنه متى تصور العنوان الذي فيه جهة المطلوبية يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد ، لعدم تعقل منافيه ، ومتى تصور العنوان الذي فيه جهة المبغوضية يكون مبغوضاً كذلك ، لعدم تعقل منافيه ، كما هو المفروض .

والعنوان المتعلّق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهرية مما لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً ، مثلاً : إذا تصور الأمر صلاة الجمعة ، فلا يمكن أن يتصور معها إلا الحالات التي يمكن أن تتصف بها في هذه الرتبة ، مثل كونها في المسجد أو الدار وأمثال ذلك ، وأما اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً ، فليس مما يتصور في هذه الرتبة ، لأن هذا الوصف مما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم ، والأوصاف المتأخرة عن الحكم لا يمكن إدراجها في موضوعه ، فلو فرضنا أن صلاة الجمعة في كلّ حال أو وصف يتصور معها في هذه

الرتبة المطلوبة بلا مناف ومزاحم ، فإرادة المرید تتعلّق بها فعلاً ، وبعد تعلّق الإرادة بها تتصف بأوصاف آخر لم تتصف بها قبل الحكم ، مثل أن تصير معلوم الحكم تارة ومشكوك الحكم اخرى ، فلو فرضنا بعد ملاحظة اتصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقق جهة المبعوضة فيه ، يصير مبعوضاً بهذه الملاحظة لا محالة ، ولا يزاحمها جهة المطلوبة الملحوظة في ذاته ، لأن الموضوع بتلك الملاحظة لا يكون متعلقاً فعلاً ، لأن تلك الملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم ، وهذه ملاحظته مع الحكم .

فإن قلت : العنوان المتأخر وإن لم يكن متعلقاً في مرتبة تعقل الذات ، ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقل العنوان المتأخر ، فعند ملاحظة العنوان المتأخر يجتمع العنوانان في اللّحظ ، فلا يعقل المبعوضة في الرتبة الثانية مع محبوبية الذات .

قلت : تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأوّلي مبني على قطع النظر عن الحكم ، لأن المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم ، فتصوّره يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم ، وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ وأن يكون بلحاظ الحكم .

ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته ، وبعبارة اخرى : صلاة الجمعة التي كانت متصورة في مرتبة كونها موضوعة للوجوب الواقعي ، لم تكن مقسماً لمشكوك الحكم ومعلومه ، والتي تتصور في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لهما ، فتصور ما كان موضوعاً للحكم الواقعي والظاهري معاً ، يتوقف على تصور العنوان على نحو لا ينقسم إلى قسمين ، وعلى نحو ينقسم إليهما ، وهذا مستحيل في لحاظ واحد . فحينئذ نقول : متى تصوّر الأمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها ، تكون مطلوبة ، ومتى تصورها بملاحظة كونها مشكوك الحكم ، تكون متعلقة لحكم آخر . فافهم وتدبّر فإنه لا يخلو من دقة^(١) .

خلاصة هذا الطريق

ويتلخّص هذا الطريق في المقدمتين والنتيجة :

المقدمة الاولى : إنّ متعلّق الحكم هو الصّورة الذهنيّة لا الخارج ، غير أنها تارة : تلحظ ذهنيّة ، واخرى : بما هي حاكية عن الخارج .

والمقدمة الثانية : إنّ الصّورة قد تجتمع مع انقساماتها ، وقد لا تجتمع ، فالرقبة مثلاً تقبل الاجتماع مع الإيمان ومع الكفر ، فقد لا يكون للكافرة مقتض ، وقد يكون الكفر مانعاً ، لكنّ الإنقسامات الطارئة على الحكم لا تقبل الاجتماع معه ، فلا يمكن أن يلحظ ما يطرأ على الموضوع في مرتبة لحاظه ، لأن قوام لحاظ الموضوع بعدم لحاظ الحكم .

(١) درر الفوائد (١ - ٢) - ٣٥٠ - ٣٥٤ .

ويستنتج من ذلك : إن موضوع الحكم الواقعي لا يجتمع مع مشكوك الحكم ولا يتحد معه . هذا من جهة .

ومن جهة اخرى : مركب الحكم هو الصورة الملحوظة خارجيَّة .

فموضوع الحكم الواقعي هو الموضوع الذي لا يقبل الاتحاد مع مشكوك الحكم ، وموضوع الحكم الظاهري هو الحصة المشكوك فيها .

وإذا تعدد الموضوع ، فلا يعقل الاتحاد بينهما أصلاً .

فلا يلزم أي محذور من جعل الحكمين .

والحاصل : إن قوام لحاظ الموضوع للحكم الواقعي أن يُرى مجرداً عن الحكم وانقساماته وأما موضوع الحكم الظاهري فهو الحصة المشكوك فيها من الموضوع ، ومن الواضح أن الشك لا يتعدى إلى مرتبة موضوع الحكم الواقعي ، وموضوع الحكم الواقعي لا يأتي إلى مرتبة الحكم الظاهري .

مناقشته

أما في المقدمة الاولى ، فصحيح ما ذكره في الحب والبغض ، فإن المحبوب هو الصورة الملحوظة خارجيَّة ، إذ ليس الخارج هو المتعلق للحكم ، حتى ولو قلنا بتعلق الحكم بنفس الخارج كما عليه شيخ الإشراق ، لأن الخارج ظرف سقوط الحكم لا ثبوته ، لكن المهم هو الفرق بين « العلم » و « الحب » .

فالمعلوم بالذات هو الصورة والمعلوم بالعرض هو الخارج ، على عكس الحب ، حيث أن المحبوب بالذات هو الخارج ، وبالعرض هو الصورة ، فالمصدر للحب هو الخارج ، أما العلم فهو عبارة عن الكشف ، والصورة هي الكشف لمن حصل له العلم ، ويشهد بما ذكرنا صحة قولك : أحب الحسين الخارجي وأكره يزيد الخارجي ، ولا يصح أن تقول : بما أن الشيء الفلاني في الخارج فأنا عالم به .

وإذ ظهر الفرق بين العلم والحب ، فإن من يلحظ المقسم باللحظ الثانوي في الانقسامات اللاحقة للحكم من حيث غرضه ، يكون حبه تابعاً للغرض لكونه معلولاً له ، وحينئذ يجتمع الحكمان ويعود المحذور . فإن قلت : لا يتبعه .

قلنا : فإذا ، يوجد الغرض . وهذا هو التصويب .

والحاصل : عدم تمامية المقدمة الاولى ، للزوم الاجتماع في مشكوك الحكم ، في مرحلة الإرادة والكره ، ومن المعلوم أن الوجوب والحرمة ظلان للإرادة والكره فيلزم الاجتماع بين الحكمين . هذا في المقدمة الاولى .

وأما المقدمة الثانية ، وملخص ما ذكر هو : أن مركب الحكم في الواقع مجرد عن العلم والشك ، وأما في الظاهر فمخلوط من العلم والشك ، فلا يلزم الاجتماع بينهما لكونهما متباينين .

وفيه : إن هذا التباين صحيح في اللّاحظ ، أما في الملحوظ فلا .

وتوضيحه : إنّ اللّاحظات متباينة بالضرورة ، فالمولى يلحظ الخمر ويرتّب الحكم الواقعي وهو الحرمة عليه ، لكنّه لمّا يأتي بحكم الإباحة ، فإنه يراه مشكوك الخمرية ، فاللاحظ مختلف والحكم كذلك ، وإذ يوجد التباين فلا يلزم الاجتماع أصلاً .

لكنّ الأمر بالنسبة إلى الملحوظين ليس كذلك ، فإنّ موضوع الحكم الواقعي إذا كان مجرداً عن العلم والشك ، فهو لا بشرط ، أي لا بشرط حتى بالنسبة إلى التجرد ، فيكون من اللّابشرط المقسمي ، ومن المعلوم أن اللّابشرط المقسمي يجتمع مع القسم بحكم البرهان .

مثلاً : عندما يرى الخمر ويعلم أن في الخمر مفسدة ، فهل يرى المفسدة في حال كون المانع مشكوك الخمرية ؟ يقول : نعم . إذن يوجد الغرض في مشكوك الخمر ، وعليه ، فالحكم بالحرمة موجود في الواقع بالنسبة إلى الخمر المجرد عن كلّ قيد حتى التجرد ، والخمر المجرد عن القيد والتجرد يجتمع مع القيد ، فيلزم الاجتماع ، لأنّ اللّابشرط القسيمي أو المقسمي يجتمع مع القسم .

هذا ، ومع وجود الغرض الواقعي في المشكوك ، يرتّب الحكم لكونه معلولاً للغرض ، ولكنّ هذا الحكم لا يأتي بالدليل الأوّلي ، فلا بدّ من الدليل الثانوي ، لأنّ الإهمال محال ، والتقيد بحال العلم غير صحيح لاشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين - فالحكم موجود في حال الشك ، غير أن مصلحة التسهيل تراحم جعل الحرمة في حال الشك على مبنى المحقق الفشاركي - فيجعل الحكم الظاهري .

وبعبارة أخرى : فإنّ العلم والإرادة والحبّ والبغض والوجوب والحرمة ... كلّ هذه مفاهيم ذات تعلّق ، وكلّ مفهوم كذلك - سواء كان حقيقياً أو اعتبارياً - لا يتحقّق إلاّ بمتعلّقه ، إلاّ أن بين « العلم » و « الحبّ » فرقاً في كيفية التعلّق كما عرفت . هذا من جهة .

ومن جهة ، فإنّ الموضوع عندما يلحظ باللاحظ الأوّلي ، فلا بدّ أن يكون مجرداً عن الحكم ، إذ الحاكم يلحظ صلاة الجمعة مثلاً مجردةً من كلّ شيء ، ثمّ يحكم بوجوبها ، فالصلاة والوجوب مثلاً ليسا في مرتبة واحدة وإنّ كانا معاً زماناً ، أما باللاحظ الثانوي ، فيراها منقسمةً مثلاً إلى صلاة الجمعة الواجبة والمشكوكة .

إلاّ أنّ لحاظ الصلاة مجردة عن الحكم في اللّاحظ الأوّل ، لا يعني عدم لحاظ الغرض من الحكم ، لأنّ الحكم فعل اختياري يدور مدار التصوّر والتصديق بفائدته ، وذلك يكون في المرتبة السابقة على الحكم ، فالغرض ملحوظ في تلك المرتبة ، ولمّا كان من الامور التكوينية فلا يعقل كونه مهملاً ، فإنّما هو قائم بصلاة

الجمعة حتى مع الشك في وجوبها ، فالحكم يكون مطلقاً ، وإما هو قائم بالصلاة حتى مع الشك في وجوبها ، فالحكم يكون مطلقاً ، وإما هو قائم بالصلاة غير المشكوك في وجوبها ، فالإطلاق محال ، غير أن إفادة الإطلاق والتقييد هنا يكون بنتيجة الإطلاق ونتيجة التقييد .

وإذا ثبت وجوب صلاة الجمعة ، ولكن الغرض يستحيل أن يكون مهملاً ، وهو قائم بطبيعة صلاة الجمعة ، فلا محالة يلزم اجتماع الضدين في الصلاة المشكوك في وجوبها ، فإما يتقيد الغرض ، وهذا تصويب ، وإما لا يتقيد فيلزم الاجتماع .

فالحاصل : إنه لو قيل بعدم الإطلاق في الغرض ، فالحكم كذلك غير مطلق ، فهو مقيد بغير مشكوك الحكم ، وهذا تصويب ، وإن قيل بإطلاق الغرض ولا إطلاق للحكم ، لزم تخلف المعلول عن العلة وهو محال ، فيبقى الشق الثالث : وهو تبعية الحكم للغرض ، فمع تبعيته له وإطلاقه يلزم اجتماع الحرمة الواقعية مع الحلية الظاهرية ، وهذا اجتماع للضدين .
هذا كله أولاً .

وثانياً : التباين بين لحاظ صلاة الجمعة المعلومة الوجوب ولحاظ صلاة الجمعة المشكوك وجوبها متحقق ، فيجتمع الحكمان ، ولكن النسبة بين الملحوظين هي العموم المطلق ، فيلزم اجتماع الإرادة والكرهية بحسب الملحوظ في الشيء الواحد ، فيعود الإشكال .

طريق المحقق العراقي

وقد أجاب المحقق العراقي عن الإشكال بعد تمهيد مقدمات أربع نلخصها فيما يلي :
فالمقدمة الاولى هي : إن الأحكام الشرعية لا تكون قائمة إلا بنفس العناوين المنتزعة عن الجهة التي قامت بها المصلحة الخارجية بما أنها ملحوظة خارجية ...

والمقدمة الثانية هي : إنه كما ينتزع من وجود واحد عنوانان عرضيان ، كذلك يمكن أن ينتزع منه عنوان طوليان ، على وجه يكون انتزاع أحد العناوين في طول الحكم المتعلق بالعنوان الآخر . وفي هذا القسم ، تارة : تكون طولية العناوين من جهة طولية الوصف المأخوذ في أحد العناوين ، بلا طولية في طرف الذات المعروضة للوصف ، كما في الخمر والخمر المشكوك حكمها . واخرى : تكون طولية العناوين حتى من جهة الذات المحفوظة فيهما المستلزمة لاعتبار

الذات في رتبتي ، تارة : في الرتبة السابقة على الوصف التي رتبة معروضيتها له . واخرى : في الرتبة اللاحقة عن الوصف ، نظير الذات المعروضة للأمر والذات المعلومة لدعوته المنتزعة عنها عنوان الإطاعة .

والمقدمة الثالثة هي : إنّ لوجود المراد وتحققه في الخارج مقدّمات اختيارية من قبل المأمور ، نظير
الستر والظهور وغيرهما بالنسبة إلى الصلاة ، ومقدّمات اختيارية من قبل الأمر ، كخطابة الموجب لعلم المأمور
بإرادته الباعث على إيجاده وخطابه الآخر في طول ذلك عند جهل المأمور بالخطاب الأول ، وهكذا ، ولا شبهة في
أن الإرادة التشريعية التي يتضمّنهما الخطاب المتعلّق بعنوان الذات ، إنّما يقتضي حفظ وجود المتعلّق من قبل
خصوص المقدّمات المحفوظة في الرتبة السابقة على تلك الإرادة ، وهي المقدّمات الإختيارية المتمشّية من قبل
المأمور

والمقدمة الرابعة هي : إنه لا شبهة في اختلاف مراتب الاهتمام بحفظ المرام بالنسبة إلى المقدّمات
المتأخّرة المتمشّية من قبل الأمر حسب اختلاف المصالح الواقعية في الأهمية
قال :

بعد أن عرفت ما مهّدناه من المقدّمات ، يظهر لك اندفاع الشبهة المذكورة في إمكان جعل الطریق على
خلاف الواقع بتقاربيها ، حتى على الموضوعية فضلاً عن الطريقية في حال الانفتاح والإنسداد ...^(١) .

أقول :

إنّ المهمّ من المقدّمات هو المقدمتان الاولى والثانية .
أمّا الاولى ، فقد تقدّمت في طريق السيّد الفشاركي ، فلا نعيد الكلام حولها .
وأمّا الثانية ، فهي لبيان الطولية بين موضوعي الحكمين ، وتوضيحها هو :
إنه قد ينتزع من الوجود الواحد عنوانان أو أكثر ، ولكنّ قد تكون العناوين المنتزعة في عرض واحد ، كما
ينتزع « العالم » و« العادل » من الوجود الواحد وهما في عرض واحد ، وقد تكون في الطول ، والطولية تارة
تكون في الوصف ، واخرى في الذات .

مثال الطولية في الوصف : الخمر ، والخمر المشكوك الحرمة ، فإنهما عنوانان منتزعان من الوجود
الخارجي للخمر وهما متّحداً في الذات ولكنهما في الوصف طوليان ، لأن « مشكوك الحرمة » في طول
« الحرمة » لكون الحرمة متفرعة على الخمرية ومتأخّرة عنها تأخر الحكم عن الموضوع ، والشك في الشيء
متأخّر طبعاً عن الشيء .

ومثال الطولية في الذات هو : معروض الحكم ومعلول الأمر ، فإنهما عنوانان طوليان بينهما اختلاف في
الرتبة ، فالصلاة إذا تعلّق بها الوجوب ، كانت مقدّمةً في الرتبة على الوجوب ، وهو الحكم ، وهي إذا أتى بها

(١) نهاية الأفكار في ١ ج ٣ ص ٦٠ - ٦٩ .

بداعي الوجوب أصبحت معلولة لهذا الوجوب ، فكانت الصلاة بكونها معروضةً للوجوب مقدّمةً رتبةً عند كونها معلولةً للوجوب .

وهذه هي المفدّمة الثانية .

وما نحن فيه من قبيل المثال الثاني ، أي توجد الطوليّة بين الخمر والخمر المشكوك الحرمة ، وذلك :

تارةً : يلحظ الشكّ بنحو الحيثيّة التقيديّة لموضوع الحكم .

واخرى : بنحو الحيثيّة التعليليّة .

فإنّ كان الأوّل ، فلا يلزم اختلاف الرتبة في الذات ، لأنّه وصف .

أما على الثاني ، فإنه يكون الشكّ علّةً ، وهو ظاهر الأدلّة في موارد الأحكام الظاهريّة .

وحينئذ ، فإنّ « الخمر » موضوع للحرمة الواقعيّة ، و« الخمر المشكوك الحرمة » حلال ، فصار الشكّ علّةً للحكم .

وعليه : فإنّ الخمر الذي هو موضوع الخمر الواقعي متقدّم رتبةً على الحرمة ، وهو الحكم العارض

عليه ، ولكنّ الخمر الذي هو موضوع الحكم الظاهري متأخر رتبةً عن الشكّ في الحرمة ، فتأخر موضوع الحكم الظاهري عن موضوع الحكم الواقعي .

ومع التأخر الرتبي لا يلزم أيّ اجتماع .

مناقشته

ويمكن المناقشة في هذا الكلام إثباتاً وثبوتاً :

أما إثباتاً ، فقد ذكر : أن الشكّ قد يكون قيّداً ، وقد يكون علّةً ، وقد جعله هنا علّةً .

وفيه : إن كونه علّةً يحتاج إلى كاشف ككونه قيّداً ، ولم يؤخذ في لسان الأدلّة الشرعية للأحكام الظاهرية علّةً ، لا

في حديث الرفع^(١) ، ولا في : « كلّ شيء

مطلق »^(٢) « الناس في سعة ما لم يعلموا »^(٣) و« ما حجب الله علمه على العباد ، ... »^(٤) إذ أنّ اللسان في جميع

هذه الأدلّة لسان القيد لا العلّة . هذا في الاصول العملية .

(١) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ١ .

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٢٨٩ ، الباب ١٩ من أبواب القنوت ، رقم : ٣ .

(٣) مستدرک الوسائل ١٨ / ٢٠ .

(٤) جامع الأحاديث ١ / ٣٢٧ .

وأما في الطَّرْق ، فإن الشك موردٌ لها ، وفي جملة من أدلتها لم يؤخذ الشك أصلاً . نعم ، قد ورد في الأدلة : « إذا شككت فابن على اليقين »^(١) ، وقد وقع الكلام في المراد من ذلك ، هل هو الاحتياط أو الاستصحاب .

وأما في أدلة الاستصحاب ، فلم يؤخذ الشك في رواية تامة سنداً .

وعلى الجملة ، فلا ظهور لشيء من الأدلة في عليّة الشك ، لأنه لو كان مأخوذاً في دليل فهو مجملٌ .

وأما ثبوتاً : فإنّ النسبة بين كلّ عنوانين لا تخلو عن احدي النسب الأربع ، وليس بين موضوعي الحكمين نسبة التساوي ، فهي إمّا العموم من وجه أو المطلق أو التباين .

فإن كانت النسبة هي التباين ، ولا مجمع بينهما كما هو ظاهر كلام المحقق العراقي ، فهذا يستلزم التصويب ، أي : عدم وجود الحكم الواقعي في مورد الحكم الظاهري .

فحلّ المشكل في عالم الثبوت ، يتوقف على التباين ، وهو يستلزم التصويب .

أما مع كون النسبة هي العموم من وجه أو المطلق ، فلا يلزم التصويب ، لكنّ المشكلة لا تنحلّ .

هذا أولاً .

وثانياً : إنه على فرض تماميّة ما ذكره من تعدّد الموضوعين من جهة اختلاف المرتبة ، فإنّ الغرض المترتب على الموضوع الحامل له لا تعدّد فيه ، ومع حفظ الموضوع في مورد الحكم الظاهري ، يتحقق الإرادة والكرهية ، فيجتمعان على أثر اجتماع الموضوعين الحاملين للغرض ، فيعود الإشكال .

طريق المحقق النائيني

وجعل الميرزا الموارد التي توهم وقوع التضادّ بين الحكمين فيها على ثلاثة أنحاء :

موارد الطرق .

موارد الاصول المحرزة .

موارد الاصول غير المحرزة .

فالكلام في مقامات :

المقام الأول (في الطرق والأمارات)

قال ما ملخصه بلفظه :

أما في باب الطرق والأمارات ، فليس المجمعول فيها حكماً تكليفاً حتى يتوهم التضادّ بينه وبين الحكم الواقعي ، بناءً على ما هو الحق عندنا من أنّ الحجية والطريقة من الأحكام الوضعيّة المتأصلة بالجعل وممّا تنالها يد الوضع والرفع ابتداءً ، - ما عدا الجزئية والشرطيّة والمانعيّة والسببيّة - لما تقدّمت الإشارة إليه من

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢ ، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الضلاة .

أنه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم وإثبات مقاصدهم ، لمكان أن الطرق عندهم من حيث الإتيان والاستحكام كالأسباب المفيدة للعلم ، وإذ قد عرفت حقيقة المجعول في باب الطرق والأمارات ، وأن المجعول فيها نفس الوسطية في الإثبات ، ظهر لك أنه ليس في باب الطرق والأمارات حكم حتى ينافي الواقعي ليقع في إشكال التضاد أو التصويب ، فلا يكون في البين إلا الحكم الواقعي فقط مطلقاً ، أصاب الطريق الواقع أو أخطأ .

هذا بناءً على ما هو المختار من تأصل الحجية والطريقة في الجعل^(١) .

أقول :

وتوضيحه ملخصاً :

أن المحذور إما يلزم في حال وجود التماثل أو التضاد أو التناقض جوهرًا وأثرًا ، وإلا فلا يلزم ، لكن المجعول الشرعي في الطرق والأمارات يختلف في جوهره وحقيقته مع المجعول الشرعي في الحكم الواقعي ، لأن المجعول فيه هو الوجوب والحرمة ، أما في الطرق والأمارات فالمجعول الطريقة والكاشفية ، إذن ، لا سخيّة حتى يلزم اجتماع المثليين ، ولا يلزم اجتماع الضدين ، لجواز الاجتماع بين الكاشفية والوجوب أو الحرمة وإن اختلفا في جوهرهما . وأما من حيث الأمر ، فلا تضاد ولا تباين بينهما .

ثم إن المجعول في باب الطرق والأمارات ليس تأسيسياً ، بل هو إمضاء لما عليه العقلاء ، وعملهم بخبر الواحد مثلاً لا يخلو أن يكون من باب الرجاء ، أو

إفادة الخبر للعلم ، أو لوجود حكم عندهم يكون منشأً لانتزاع الطريقة للخبر ، أو لأن الخبر طريق إلى الواقع وكاشف عنه .

إن الثلاثة الأولى منتفية يقيناً ، والرابع وهو الطريقة والكاشفية ، هو المتعين . فإنهم يرتبون الأثر على الخبر ويلغون احتمال مخالفته للواقع ، وهذا المعنى هو الذي أمضاه الشارع وجعل للخبر الكاشفية كذلك ، والكاشفية من الامور الوضعية القابلة للجعل والاعتبار كما لا يخفى .

الكلام على الإشكالات في هذا المقام

وأورد عليه بوجوه :

الأول :

(١) فوائد الاصول ٣ / ١٠٥ - ١١٠ .

إنَّ الطريقيَّة غير قابلة للجعل ، لأنَّ الأمانة إنَّ كانت طريقاً فجعل الطريقية لها تحصيل للحاصل ، وإنَّ لم تكن ، فلا يمكن أن يصير ما ليس بطريق طريقاً . كما أن الطريقية ليست من الامور الاعتبارية ، فلا تقبل الجعل والاعتبار .

بل إنه من العمل على طبق الأمانة ينتزع لها الطريقية . كما أن الحجية كذلك ، فهي غير قابلة للجعل ، بل بعد العمل وترتيب الأثر ينتزع الحجية للخبر مثلاً .

والجواب

أما أن « ما ليس بطريق لا يمكن جعله طريقاً » فدعوى بلا دليل . هذا أولاً .
وثانياً : لا يقول الميرزا بجعل الطريقية ، بل يقول : إن طريقية الخبر - مثلاً - وكاشفيته ناقصة ، لاحتمال الخلاف ، لكنَّ العقلاء يلغون الاحتمال ، وتتم كاشفيته ، لأنَّ الخبر عندهم كاشف غالباً عن الواقع وموصل إليه ، وهذا هو الأساس عندهم
لقاعدة : الشيء يُلحق بالأعمِّ الأغلب .

وأما أن الطريقية ليست من الامور الاعتبارية .

ففيه : هناك امور اعتبارية بالذات ، وامور حقيقيَّة لا اعتبارية فيها ، وامور لها الوجود الاعتباري والوجود التكويني ، والطريقية من القسم الثالث ، فالقطع طريق حقيقيَّة ، وخبر الثقة طريق اعتباراً ، ومثلها : الملكية ، فملكية الباري وأوليائه حقيقيَّة وملكية سائر الناس اعتبارية .

وأما قول بعضهم : بأنَّ الحجية أيضاً غير قابلة للجعل ، بل إذا جعل التكليف فإنه ينتزع منه الحجية ، فهي أمر انتزاعي ، ومثلها الطريقية .

ففيه : إنه إنَّ لم تكن الطريقية قابلةً للجعل والاعتبار ، فلا معنى لانتزاعها من جعل التكليف ، لكونها إمَّا من الانتزاعات التكوينية أو الاعتبارية ، لكنَّها ليست من التكوينيات من قبيل الفوقية للفوق ، فهي من الانتزاعات الاعتبارية من قبيل الملكية المنتزعة من « من حاز ملك » حيث تكون الحيازة سبباً للملكية ، والشرطية للوضوء المنتزعة من « لا صلاة إلا بطهور »^(١) .

والحاصل : إنه إنَّ لم تكن الطريقية من الاعتباريات ، فلا يعقل كونها من الانتزاعات الاعتبارية .

والقول : بأنَّ الحجية منتزعة من وجوب العمل .

(١) وسائل الشيعة ١ / ٣١٥ ، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة .

فمردود: بالدليل في مقام الإثبات، حيث فرّع وجوب العمل على الحجية، ولم تفرّع الحجية على وجوب العمل، فلاحظ ما روي عن الإمام عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها... فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»^(١).

والثاني :

إن ظاهر الأدلة في باب الطرق والأمارات هو عدم الردع عن بناء العقلاء، وعدم الردع شيء وجعل الطريقة شيء آخر.

والجواب

صحيح أن لا تأسيس للشارع هنا، ولكن دعوى أنه مجرد عدم الردع، غير مسموعة، بل الواقع هو الإمضاء وهو أمر وجودي يكشف عنه عدم الردع، ومعنى الإمضاء جعل المماثل لاعتبار العقلاء، فللشارع جعل... وهذا ظاهر الأدلة في مقام الإثبات مثل قوله تعالى (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)^(٢) وقوله عليه السلام: « لا عذر لأحد من مواليينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا »^(٣).

والثالث :

لزوم نقض الغرض، لأنّ للشارع غرضاً من الحكم الواقعي، فإذا جعل الطريقة للطريق والأمانة انتقض غرضه، وقد أوردتم على الشيخ هذا الإشكال - لزوم نقض الغرض - فهو يتوجّه على القول بأنّ المجعول هو الطريقة أيضاً.

والجواب

إنه غفلة عن كلام الميرزا، فإنه يرى أن الغرض تارةً: يتعلّق بما لا يمكن رفع اليد عنه لأهميته كالدّماء، فهنا يجعل الاحتياط للتحقّظ عليه، واخرى: ليس كذلك، بل الغرض يحصل بالجعل والاعتبار، فإن وصل بطريق متعارف فهو وإلاً فلا يقتضي لزوم التحقّظ عليه - حتى في ظرف الشك - بجعل الإحتياط. والطرق من هذا القبيل، ومن هذا القبيل أيضاً: الاصول غير المحرزة، فإنّ الغرض المترتب على الواقع ليس بحيث يريده الشارع حتّى في ظرف الشك.

والرابع :

لزوم تفويت مصلحة الواقع.

والجواب

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٤٠.

إن هذا أيضاً ناشئ من عدم التأمل ، لأن الميرزا يرى تقدّم مصلحة التسهيل من جعل الطرق على الأغراض ، وقد حلّ العراقي نفسه المشكل بهذا المسلك . هذا أولاً .

وثانياً : إن الميرزا قد وافق الشيخ على القول بالمصلحة السلوكية ، فلا يلزم تفويت المصلحة .

لقد ظهر عدم ورود شيء من الإشكالات ، وأنّ الذي عليه بناء العقلاء في الطرق هو عملهم بها من جهة كونها طريقاً وكاشفاً ، والأصل في ذلك هو غلبة إصابة الطرق للواقع وحصول الظنّ القويّ به بواسطتها ، بحيث أنّهم يلغون احتمال الخلاف ، فإذا قام خبر الثقة - مثلاً - رأوا الواقع والحقيقة ... والشارع قد أمضى هذا البناء العملي من العقلاء .

أقول :

لكنّ المهمّ هو مساعدة مقام الإثبات ، فليس في الأدلّة ما يفيد بصراحة أنّ الشارع جعلّ الطريقة في مورد الطرق والأمارات ، بل الذي جاء في النصوص وجوب « الأخذ » بخبر الثقة ، وهو غير جعل الطريقة ، كما في الأخبار الواردة في: « عمّن أخذ معالم ديني »^(١) . وفيها جعل « المؤدّي » كقوله عليه السّلام : « العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك فعني يؤديان »^(٢) لكن جعل المؤدّي غير جعل الطريقة إلا بالدلالة الالتزامية ، أي : بما أنه طريقٌ كاشف عن الواقع يؤديان عن الإمام ، فلولا الطريقة لم يكن قولهما مؤدياً عن قول الإمام ، بل إنّ هذه الرواية واردة في مورد السيرة العقلية القائمة على كاشفية قول الثقة عن الواقع .

نعم ، الخبر الظاهر في الطريقة هو قوله : « لا عذر لأحد ... »^(٣) . لكنّ في السند « إبراهيم المراغي » وهو غير موثّق .

وقد يمكن استفادة الطريقة من مفهوم آية النّبأ - بعد تسليم الدلالة - على تأمل فيه .

وعلى الجملة ، فما ذهب إليه الميرزا في الطرق والأمارات من أنّ المجعول فيها هو الطريقة ، تام ثبوتاً وإثباتاً .

المقام الثاني (في الاصول المحرزة)

وهي المعبر عنها بعرض الاصول وفرش الأمارات ، ولذا تكون محكومة بالأمارات وحاكمة على الاصول ، وقد قال الميرزا فيها ما ملخصه بلفظه :

وأما الأصول المحرزة ، فالأمر فيها أشكل ، وأشكل منها الاصول غير المحرزة كأصالة الحلّ والبراءة ، فإنّ

الاصول بأسرها فاقدة للطريقة ، لأخذ الشك في موضوعها ، والشك ليس فيه جهة إرائة وكشف عن الواقع حتّى

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٣٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٤٠ .

يقال : إن المجعول فيها تتميم الكشف ، فلا بدّ وأن يكون في مورد حكم مجعول شرعي ، ويلزمه التضادّ بينه وبين الحكم الواقعي عند مخالفة الأصل له .

ولكنّ الخطاب في الاصول التنزيلية هيّن ، لأنّ المجعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم ، ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة ، لكونها متكفّلة للجهة الثالثة التي يكون القطع واحداً لها ، وهو الجري على وفق القطع ، فالمجعول في الاصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع ، بل يجعل الشرعي إنما تعلّق بالجري العملي على المؤدّي على أنه هو الواقع .

وبالجمله ، ليس في الاصول التنزيلية حكم مخالف لحكم الواقع ، بل إذا كان المجعول فيها هو البناء العملي على أنّ المؤدّي هو الواقع ، فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتى يناقضه ويضادّه^(١) .

خلاصة الكلام في المقام

إنه قد أخذ الشارع الشكّ في موضوع الاصول المحرزة ، غير أنه ألغاه بوجه من الوجوه ، كقوله : « لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين « آخر » و« من كان على يقين فشك فليمض على يقينه » و« بلى قد ركعت » ، بخلاف الاصول غير المحرزة حيث الشك فيها محفوظ .

يقول الميرزا : إنّ المجعول في الاصول المحرزة هو عبارة عن الجهة الثالثة من جهات القطع^(٢) ، فإنه لا بدّ من العمل على طبق الأصل المحرز والبناء العملي على أنه هو الواقع .

وإذا كان كذلك ، فلا يلزم المحذور ، لأنّ الواقع على حاله ، وليس في مورد الأصل المحرز حكم مجعول ، ليكون مماثلاً للواقع أو مضاداً أو مناقضاً .

إشكال المحقق العراقي

فأشكل المحقق العراقي: بأنّ البناء العملي تكويني غير قابل للجعل التشريعي^(٣) .

قال الاستاذ :

هذا الإشكال وارد . فلا بدّ من بيان آخر ، فقال :

(١) فوائد الاصول ٣ / ١١٠ - ١١٢ .

(٢) جهات القطع (١) إنه صفة نفسانية خاصّة (٢) إنه كاشف عن الواقع (٣) إنه يلزم العمل على طبقه بحساب الواقع . قال بعض تلامذته بوجود جهة رابعة هي نفس العمل ، وهي موجودة في الاصول غير المحرزة أيضاً . لكنّ الكاظمي لم يذكر هذه الجهة عن الميرزا .

(٣) فوائد الاصول ٣ / ١١٠ . الهامش .

إنَّ الأصل المحرز عبارة عن الاستصحاب وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز - بناءً على التعدّد - وقاعدة اليد - بناءً على عدم كونها من الأمارات ، كما أن في القاعدتين أيضاً قولاً بذلك - وقاعدة أصالة الصّحة .
أمّا الإستصحاب ، فدليله : « لا تنقض ... » ظاهر في أن المجعول في مورده عبارة عن النهي عن النقص ، فالشارع اعتبر بقاء الحالة السابقة عملاً .

ولا تنافي بين هذا الاعتبار ، والحكم الواقعي ، فلا محذور ، في مورد الاستصحاب .
وأما قاعدتا الفراغ والتجاوز ، فلسان الدليل اعتبار وجود الشك ، فأنت عند الشك في الركوع بعد الفراغ أو التجاوز قد ركعت ...^(١) .

ولا محذور في هذا الجعل بالنسبة إلى الواقع .
وأما قاعدة إليه ، فالمعتبر وجود المشكوك ، فمع الشك في أنّ هذا الشيء ملك لزيد أو لا ، جُعِلت الملكية له لكونه في يده ، قال عليه السلام « ولو لم يجز هذا لم يستقم للمسلمين سوق »^(٢) فلا يُعتنى بالشك ويلغى .
ولذا فالأقوى كون هذه القاعدة أمانة ، كما أنّ الاستصحاب في الشبهات الحكمية من المسائل الاصولية ، وفي الموضوعية من المسائل الفقهية .

وأما أصالة الصّحة ، فكذلك .

المقام الثالث (في الاصول غير المحرزة)

قال ما ملخصه بلفظه :

وأما الاصول غير المحرزة كأصالة الاحتياط والحلّ والبراءة ، فقد عرفت أن الأمر فيها أشكل ، فإن المجعول فيها ليس الهوهوية والجري العملي ، بل مع حفظ الشك يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع ، فالحرمة المجعولة في أصالة الاحتياط والحلية المجعولة في أصالة الحلّ ، تناقض الحلية والحرمة الواقعية على تقدير تخلف الأصل عن الواقع .

وقد تصدّى بعض الأعلام لرفع غائلة التضاد بين الحكمين باختلاف الرتبة ، وأنت خير بفساد هذا التوهّم ، فإن الحكم الظاهري وإن لم يكن في رتبة الحكم الواقعي ، إلا أن الحكم الواقعي يكون في رتبة الحكم الظاهري ، لانحفاظ الحكم الواقعي في مرتبة الشك فيه ولو بنتيجة الإطلاق فيجتمع الحكمان في رتبة الشك ، فتأخّر رتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لا يرفع غائلة التضادّ بينهما إلا بضمّ مقدّمة اخرى إلى ذلك ، وهي :

(١) انظر : وسائل الشيعة ١ / ٤٧١ ، ٦ / ٣١٧ ، ٨ / ٢٣٧ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٩٢ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ، رقم : ٢ .

إن الأحكام الواقعية بوجوداتها النفس الأمرية لا تصلح للداعوية ، وقاصرة عن أن تكون محرّكة لإرادة العبد نحو امتثالها في صورة الشك في وجودها ، فإنّ الحكم لا يمكن أن يتكفل لأزمة وجوده التي زمان الشك فيه ، ويتعرّض لوجود نفسه في حال الشك وإن كان محفوظاً في ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعي ، إلا أنّ انحفاظه في ذلك الحال غير كونه بنفسه مبيّناً لوجوده فيه ، بل لابدّ في ذلك من مبيّن آخر وجعل ثانوي يتكفل لبيان وجود الحكم في أزمة وجوده ، - ومنها زمان الشك فيه - ويكون هذا الجعل الثانوي من متممات الجعل الأوّلي ويتحد الجعلان في صورة وجود الحكم الواقعي في زمان الشك .

ولا يخفى : أنّ متمم الجعل على أقسام : فإنّ ما دلّ على وجوب قصد التعبد في العبادات يكون من متممات الجعل ، وما دلّ على وجوب السير للحج قبل الموسم يكون من متممات الجعل ، وما دلّ على وجوب الغسل على المستحاضة قبل الفجر في اليوم الذي يجب صومه من متممات الجعل ، وغير ذلك من الموارد التي لابدّ فيها من متمم الجعل ، وهي كثيرة في أبواب متفرقة وليست بملاك واحد ، بل لكلّ ملاك يخصّه ، وإن كان يجمعها قصور الجعل الأوّلي عن أن يستوفي جميع ما يعتبر استيفائه في عالم التشريع ؛ ولاستقصاء الكلام في ذلك محلّ آخر . والغرض في المقام : بيان أنّ من أحد أقسام متمم الجعل هو الذي يتكفل لبيان وجود الحكم في زمان الشك فيه إذا كان الحكم الواقعي على وجه يقتضي المتمم ، وإلاّ فقد يكون الحكم لا يقتضي جعل المتمم في زمان الشك .

وتوضيح ذلك : هو أنّ للشك في الحكم الواقعي اعتبارين :

أحدهما : كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه - كحالة العلم والظن - وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يصاد الحكم الواقعي ، لانحفاظ الحكم الواقعي عنده .

ثانيهما : اعتبار كونه موجِباً للحيرة في الواقع وعدم كونه موصلاً إليه ومنجزاً له ، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ومنجزاً للواقع وموصلاً إليه ؛ كما أنّه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع - حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية ومناطق الأحكام الشرعية - فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة في نظر الشارع ، كان عليه جعل المتمم - كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه - فإنّه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهمّ في نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر ، اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الإحتياط في موارد الشك حفظاً للحمي وتحرّراً عن الوقوع في مفسدة قتل المؤمن ؛ وهذا الحكم الطريقي إنّما يكون في طول الحكم للواقع ، نشأ عن أهمية المصلحة الواقعية ، ولذا كان الخطاب بالإحتياط خطاباً نفسياً وإن كان المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع ، إلاّ أنّ هذا لا يقتضي أن يكون خطابه مقدّماً ، لأنّ الخطاب المقدّمي هو ما لا مصلحة فيه أصلاً ، والإحتياط ليس كذلك ، لأنّ أهمية مصلحة الواقع

دعت إلى وجوبه ; فالإحتياط إنما يكون واجباً نفسياً للغير لا واجباً بالغير ، ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالإحتياط عند تركه وإدائه إلى مخالفة الحكم الواقعي ; لا على مخالفة الواقع ، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به ، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في خاتمة الإشتغال .

ومن ذلك يظهر : أنه لا مضادة بين إيجاب الإحتياط وبين الحكم الواقعي ، فإن المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الإحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو ; وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الإحتياط ، لانتفاء علته ; وإمّا المكلف يتخيل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه ; فوجوب الإحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمي ، وإن كان من جهة اخرى يغايره .

والحاصل : أنه لما كان إيجاب الإحتياط متمماً للجعل الأولى من وجوب حفظ نفس المؤمن ، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعي ، ولا يعقل بقاء المتمم (بالكسر) مع عدم وجود المتمم (بالفتح) ، فإذا كان وجوب الإحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي ، فلا يعقل أن يقع بينهما التضاد ، لاتحادهما في مورد المصادفة وعدم وجوب الإحتياط في مورد المخالفة ، فأين التضاد ؟

هذا كله إذا كانت مصلحة الواقع تقتضي جعل المتمم ، من إيجاب الإحتياط .

وإن لم تكن المصلحة الواقعية تقتضي ذلك ، ولم تكن بتلك المثابة من الأهمية بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما اتفق ، فللشارع جعل المؤمن ، كان بلسان الرفع ، كقوله - صلى الله عليه وآله - « رفع ما لا يعلمون » ، أو بلسان الوضع كقوله - صلى الله عليه وآله - « كل شيء لك حلال » فإن المراد من الرفع في قوله - صلى الله عليه وآله - « رفع ما لا يعلمون » ليس رفع التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقض ، بل رفع التكليف عما يستتبعه من التبعات وإيجاب الإحتياط ; فالرخصة المستفادة من قوله - صلى الله عليه وآله - : « رفع ما لا يعلمون » نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ; فكما أن الرخصة التي

تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، لا تنافي الحكم الواقعي ولا تضاده ، كذلك الرخصة التي تستفاد من قوله - عليه السلام - « رفع ما لا يعلمون » . والسّر في ذلك : هو أنّ هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي ومتأخر رتبته عنه ، لأنّ الموضوع فيها هو الشك في الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة في الواقع وغير موصل إليه ولا منجز له ; فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي ، ومعه كيف يعقل أن تضاد الحكم الواقعي ؟

وبالجملة : الرخصة والحليّة المستفادّة من « حديث الرفع » و« أصالة الحل » تكون في عرض المنع والحرمة المستفادّة من إيجاب الإحتياط ; وقد عرفت : أنّ إيجاب الإحتياط يكون في طول الواقع ومتفرّعاً عليه ; فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً ، وإلاّ يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه ، فتأمل^(١) .

أقول :

وملخص كلامه في هذا المقام :

أنه لا يلزم محذور بجعل الاصول غير المحرزة ، لأن بين الحكم الواقعي والظاهري في موردها اختلافاً في المرتبة ، لأن موضوع هذه الاصول هو الشك في الحكم الواقعي .

لكنّ اختلاف المرتبة غير كاف لحلّ المشكل ، لوجود الحكم الواقعي في مرتبة الحكم الظاهري ، فيلزم

المحذور ، ولذا قال :

إنّ الشك المأخوذ في موضوع هذه الاصول يتعلّق بالواقع ، فمعنى الخبر

« رفع ما لا يعلمون » . أي : رفع ما يوجب الحيرة في الواقع . فهذا هو المراد من الشك . هذا من جهة .

ومن جهة اخرى : إن دليل الحكم الواقعي لا يتكفّل وجود الحكم الواقعي في ظرف الشك فيه ، فتقع

الحاجة إلى متمّم الجعل ، فهو الدليل على وجود الحكم في ظرف الشك فيه .

ومن جهة ثالثة : إن مصلحة الحكم الواقعي تارةً : توجب أنّ يجعل متمّم الجعل في ظرف الشك ،

فيجب امتثال الحكم الواقعي مع الشك فيه ، واخرى : توجب جعله بحيث ينتج عدم الحكم ، والأول هو

الاحتياط ، والثاني هو البراءة .

قال : أمّا جعل الإحتياط فلا يستتبع محذوراً ، لأنّ الاحتياط الواجب معلول للحكم الواقعي ومجعول

من أجل المحافظة عليه ، فليس الاحتياط شيئاً غير الحكم الواقعي .

وأما البراءة ، فكما أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تدلّ على الترخيص العقلي وهو لا ينافي الحكم

الواقعي ، كذلك البراءة الشرعية ، لأنّ الترخيص متقومّ بالحكم الواقعي لأن موضوعه الشك في الحكم المذكور ،

والمتقومّ بالحكم الواقعي لا يعقل أن يكون منافياً له .

إشكال السيّد الخوئي

وقد أشكل عليه تلميذه المحقق بقوله :

(١) فوائد الاصول ٣ / ١١٢ - ١١٩ .

وأما ما ذكره في الاصول غير المحرزة ، فغير مفيد في دفع الإشكال ، لأن اختلاف المرتبة لا يرفع التضاد بين الحكمين ، ولذا يستحيل أن يحكم المولى بوجوب شيء ، ثم يرخص في تركه إذا علم بوجوبه ، مع أن الترخيص متأخر عن

الوجوب بمرتبتين . والسّرّ فيه أن المضادّة إما هي في فعلية حكمين في زمان واحد ، سواء كانا من حيث الجعل في مرتبة واحدة أو في مرتبتين .

وأما ما ذكره في الاحتياط من أن وجوبه طريقي ، وإمّا هو للتحفظ على الملاك الواقعي ، فهو وإن كان صحيحاً ، إلا أن تخصيصه وجوب الاحتياط بصورة مصادفة الواقع غير تام ، لأن وجوب الاحتياط ليس تابعاً للملاك الشخصي ، كي يكون مختصاً بصورة مصادفة الواقع ، بل تابع للملاك النوعي ، بمعنى أنه حيث لا يتميّز في الشبهات مورد وجود الملاك الواقعي عن مورد عدم وجوده ، فأوجب الشارع الاحتياط كلفة تحفظاً على الملاك في مورد وجوده ، إذ مع ترك الاحتياط قد يفوت الملاك ، ولذا كان لسان أدلة الاحتياط مطلقاً غير مقيد بموافقة الواقع ، كقوله عليه السلام : « ... فإذا ... إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات »^(١) .

هذا ، مضافاً إلى أن تقييد الاحتياط بصورة مصادفة الواقع غير معقول ، لعدم قابليته للوصول إلى المكلف ، لعدم إحرازه الواقع على الفرض ، وإلا كان الاحتياط منتفياً بانتفاء موضوعه ، وهو عدم وصول الواقع إلى المكلف ، فيكون إيجاب الاحتياط لغواً محضاً لا يترتب عليه أثر ، إذ مع عدم إحراز مصادفته للواقع لا يحرز وجوب الاحتياط ، لاحتمال كونه غير مطابق للواقع ، فتجري البراءة عنه ، ومع إحراز الواقع ينتفي الاحتياط بانتفاء موضوعه ، وهو عدم إحراز الواقع^(٢) .

أقول :

والظاهر ورود الإشكال في الاحتياط .

وأما في البراءة ، فما ذكره مخدوش ، لأن الميرزا قد ذكر تقوّم الحكم الظاهري بالحكم الواقعي ، فلا يلزم المحذور . نعم ، المشكلة موجودة بنتيجة الإطلاق .

لكن الإشكال العمدة في البراءة هو في قوله :

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٠٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ١ .

(٢) مصباح الاصول ٢ / ١٠٧ .

بأن وزان البراءة الشرعيّة وزان العقليّة ، لأنه لا حكم في البراءة العقليّة ، إذ العقل ليس حاكماً ، لكنّ في البراءة الشرعيّة حكم وهو الترخيص ، فيقع المحذور .

ولو سلّم كلامه في أنّ البراءة ترفع الإحتياط ، فإنّ المشكل يبقى في : « كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه » ، فهو يجعل الحليّة من طرف ، ومن طرف آخر يجعل الحرمة ، فكيف الجمع ؟ فظهر أنّ طريق الميرزا لا يحلّ المشكلة في الاصول غير المحرزة .

طريق المحقق الإصفهاني

وذهب المحقق الإصفهاني ، أمّا في الطرق والإمارات ، فإلى أنّ المجعول فيها هو « الحجية » ، ولمّا كانت الحجية المجعولة بالاعتبار أمراً وضعياً ، فليس بينها وبين الحكم الواقعي تماثل ولا تضاداً . وقد قال بتوضيح مختاره هذا :

إنّ الحجية مفهوماً ليست إلا كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به .

وهذه الحيثية : تارة تكون ذاتية غير جعلية كما في القطع ، فإنه في نفسه بحيث يصح به الاحتجاج للمولى على عبده .

وأخرى : تكون جعلية إما انتزاعية كحجية الظاهر عند العرف وحجية خبر

الثقة عند العقلاء ، فإنه بملاحظة بنائهم العملي على اتباع الظاهر وخبر الثقة والاحتجاج بهما يصح انتزاع هذه الحيثية من الظاهر والخبر .

وإمّا اعتبارية ، كقوله عليه السلام : « فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجة الله »^(١) فإنه جعل الحجية بالاعتبار .

والوجه في تقديم هذا الوجه على سائر الوجوه - مع موافقته لمفهوم الحجية ، فلا داعي إلى اعتبار أمر آخر غير هذا المفهوم - هو أن المولى إذا كانت له أغراض واقعية وعلى طبقها أحكام مولوية ، وكان إيكال الأمر إلى علوم العبيد موجباً لفوات أغراضه الواقعية ، إما لقلّة علومهم ، أو لكثرة خطئهم ، وكان إيجاب الإحتياط تصعيماً للأمر منافياً للحكمة ، وكان خبر الثقة غالب المطابقة ، فلا محالة يعتبر الخبر بحيث يصح الاحتجاج به . وكلّ تكليف قام عليه ما يصح الاحتجاج به اعتباراً من المولى ، كان مخالفته خروجاً عن زيّ الرقيّة ورسم العبوديّة ، وهو ظلم على المولى ، والظلم مما يذمّ عليه فاعله .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ١ .

ولا حاجة بعد تلك المقدمات إلى اعتبار الخبر وصولاً وإحرازاً: إذ لو لم تكن تلك المقدمات لم يجد اعتبار الوصول، إذ كل اعتبار لابد من أن ينتهي إلى حقيقة تقتضي ذلك الاعتبار.

وإذا كانت هذه المقدمات، كفى اعتبار الخبر بحيث يحتج به من دون لزوم توسط اعتبار آخر. وكفى بهذا شاهداً ملاحظة حجية الظاهر وخبر الثقة عند العرف والعقلاء، فإن تلك المقدمات تبعثهم على العمل بالظاهر والخبر، لا أنها تقتضي اعتبار الوصول والإحراز منهم جزافاً للعمل بالظاهر والخبر. هذا كله في الحجية المجعولة بالاستقلال.

وأما المجعولة بالتبع، فتارة: يراد بها الوساطة في إثبات الواقع عنواناً، وأخرى: الوساطة في إثبات الواقع بعنوان آخر، وثالثة: الوساطة في تنجز الواقع:

فنقول: أما الوساطة في إثبات الواقع عنواناً، فهي بجعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع كما هو مقتضى ظاهر التصديق وأنه الواقع، فهو حكم مماثل للواقع الذي قام عليه الخبر، لكنه لا بما هو بل بما هو الواقع، فوصله بالذات ووصول الواقع عنواناً وعرضاً.

وأما الوساطة في إثبات الواقع بعنوان آخر، فهي بجعل الحكم المماثل بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، بمعنى أن وجوب صلاة الجمعة وإن لم يصل بعنوانه، لكنه وصل بعنوان كونه مما قام عليه الخبر، نظير ما إذا قيل: أكرم زيداً وحيث لم يعرفه يقال له أيضاً بداعي جعل الداعي: أكرم جارك، فالغرض من جعل الداعي إيصال الجعل الأول بعنوان آخر.

وأما الوساطة في تنجز الواقع، فهي كما إذا قال صدق العادل، بداعي تنجز الواقع بالخبر. فالأولان إنشاء بداعي جعل الداعي، والثالث إنشاء بداعي تنجز الواقع، وسيأتي إن شاء الله تعالى الإشكال في الثالث.

وأما الأولان، فرمما يشكل بأن الحجية إذا كانت منتزعة من جعل الحكم التكليفي نظير الجزئية والشرطية المنتزعة من تعلق الحكم بالمركب والمقيد، لزم دوران الحجية مدار بقاء الحكم التكليفي كما هو شأن الأمر الانتزاعي ومنشأ انتزاعه، مع أن الحكم التكليفي يسقط بالعصيان والخبر لا يسقط عن الحجية، كما أن الجزئية بمعنى كون الشيء بعض المطلوب يدور مدار بقاء المطلوبية، فإذا سقط الطلب ليس ذات الجزء موصوفاً بالجزئية للمطلوب فعلاً.

ويندفع بأنه:

إن لوحظ الدليل المتكفل للحكم الكلي المرتب على الموضوع الكلي فهو باق ما لم ينسخ، كما هو شأن القضايا الحقيقية، فالحجية المنتزعة من هذا الجعل الكلي الذي لا يزول بالعصيان كذلك.

وإن لوحظ الحكم الفعلي بفعلية موضوعه ، فهو وإن كان يسقط بالعصيان ، إلا أن الإشكال لا يختص بالحجية المنتزعة من الحكم التكليفي ، بل الحجية الفعلية بمعنى الوصول الاعتباري كذلك ، إذ مع سقوط الحكم على أي حال ، لا معنى لفعلية اعتبار وصول الواقع ، كما لا معنى لاعتبار منجزية الخبر فعلاً .
نعم ، ما لا يسقط أصلاً ، سواء لوحظ الحكم الكلي أو الفعلي هي الحجية بمعنى كونه مما يحتج به المولى ، فإن مورد الاحتجاج فعلاً هو في وعاه العصيان ، فالخبر ، من أول قيامه على الحكم مما يصح الاحتجاج به عند المخالفة ولا يسقط عن هذا الشأن ، وهذا من الشواهد على أن الحجية بهذا المعنى الصالح للبقاء ، فتدبر جيداً .

إذا عرفت ما ذكرناه في معنى الحجية الاعتبارية والانتزاعية ، فاعلم :
أن الحجية المجعولة بالاعتبار حيث إنها أمر وضعي ، ليس بينه وبين الحكم الواقعي تماثل ولا تضاد .

وأما الحجية المجعولة بجعل الإنشاء الطلبي ، فالإنشاء بداعي تنجيز الواقع على فرض معقوليته أيضاً ، ليس مماثلاً ولا مضاداً للحكم الحقيقي ، أي البعث والزجر بالحمل الشائع وإن اشتركا في مفهوم البعث النسبي الإنشائي ، إلا أن أحدهما بعث بالحمل الشائع والآخر تنجيز بالحمل الشائع .
وأما الإنشاء بداعي جعل الداعي ، سواء كان على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع أو على طبق المؤدى بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر ، فنفي المماثلة والمضادة مبني على ما قدمناه في الحاشية المتقدمة ، من عدم اتصاف الحكم الواقعي بكونه بعثاً وزجراً بالحمل الشائع إلا بعد وصوله ، ولا تماثل ولا تضاد إلا بين البعثين بالحمل الشائع أو بين بعث وزجر بالحمل الشائع ، لا بينهما بالوجود الإنشائي ، وسيأتي إن شاء الله تعالى بقية الكلام^(١) .

وأما في الاصول غير المحرزة ، فقد ذكر ما نصه :

الإباحة إنما تنافي الإرادة والكرهية النفسائيتين بالعرض لا بالذات ، إذ لا مقابلة بينهما ، بل الإرادة حيث إنها ملزومة للبعث ، وهو مناف بالذات للترخيص فينافي ملزومه بالعرض .
وكذا تنافيها من حيث المبدأ ، فإن الإرادة منبعثة عن كمال الملازمة للطبع ، والكرهية عن كمال المنافرة للطبع ، والإباحة تنبعث غالباً عن عدم كون المباح ملائماً ومنافراً ، وبين الملازمة وعدمها والمنافرة وعدمها منافاة بالذات ، وبين لزمهما بالعرض .

(١) نهاية الدراية ٣ / ١٢٣ - ١٢٩ .

نعم ، حيث إن الإباحة هنا منبعثة عن مصلحة موجبة لها لا عن عدم المصلحة والمفسدة في الفعل ، وإلا لم يعقل مزاحمة بين اللاّ اقتضاء والمقتضي ، فلذا ينحصر وجه المنافاة في الجهة الأولى ، فلو أمكن إنفكاك الإرادة عن البعث الفعلي لم يكن الإباحة هنا منافية للإرادة أو الكراهة الواقعيّة بوجه لا ذاتاً ولا عرضاً ، بمعنى أنه لو لم يكن هناك تكليف فعلي من جميع الجهات والمفروض أنه المنافي للإباحة ، فلا منافاة للإباحة مع الإرادة حتى لا تنقذ بسببها ، فتدبر جيّداً^(١) .

مناقشته

ويرد الإشكال عليه فيما ذكره من كون حجّية الظواهر وخبر الثقة منتزعة من بناء العقلاء ، وذلك :
أولاً : إنه يستحيل أن يكون نفس بناء العقلاء علّةً لحجّية الظاهر وخبر الثقة ، بل إن العقلاء يستكشفون مراد المتكلم من ظاهر كلامه ، ويرون ما أخبر به المخبر محققاً في الخارج فيعتمدون عليه ويرتّبون الأثر ، لا أن الحجّية تنتزع من بنائهم العملي على اتّباع الظاهر وخبر الثقة ، إذ ليس في بناء العقلاء تعبد كما هو الحال بين الموالي والعبيد .

وثانياً : إن بناء العقلاء على العمل ، إمّا هو الإسناد أو الإستناد ، ولا يعقل فيه الإهمال ، إمّا هو بشرط لا عن الحجّية أو لا بشرط بالنسبة إليها أو بشرطها ، أمّا الإسناد والإستناد بشرط عدم الحجّية ، فباطل بالضرورة ، وكذا اللابشرط ، فلا محالة ينحصران بصورة الحجّية ، وعليه ، فلا بدّ وأن تكون الحجّية متقدّمة على العمل تقدّم الشرط على المشروط ، فلو كانت الحجّية منتزعةً من بناء العقلاء لزم أن تكون متأخرةً عن العمل تأخر الأمر المنتزع عن منشأ انتزاعه ، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخر في الشيء الواحد ، وهو محال .

وأما ما ذكره في نفي الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات واعتبار الوصول في الأمارات ، ففيه :
أولاً : إنا نختار الشقّ الثاني ، وقد أشرنا إلى أنه ليس للشارع تأسيسٌ في جعل الطريقيّة للظاهر والخبر ، وإمّا فعله الإمضاء لما هو عند العقلاء ، فليس له أيّ اعتبار في ناحية الكبرى ، ولذا يقع السؤال من الإمام عليه السلام عن الصغرى في : « أفينس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ »^(٢) ونحو ذلك ، والعقلاء إمّا يرتّبون الأثر في حال وصول الواقع ، سواء كان الوصول عقلياً أو عقلائيّاً ، وإذا كان الشارع ممضياً طريقة العقلاء ، فإنّ من المعقول حينئذ جعل الطريقيّة .

وثانياً : إنه قال في الصفحة السابقة :

« ليس ترتّب الأثر على الوصول من باب ترتّب الحكم الكليّ على الموضوع الكليّ بنحو القضايا الحقيقيّة ، حتى يكون القطع من أفرادها المحقّقة الوجود والظن مثلاً من أفرادها المقدّرة الوجود التي يحقّقها

(١) نهاية الدراية ٣ / ١٤٨ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٣٣ .

الشارع باعتباره وصولاً ، بل هذا الأثر إنما استفيد من بناء العقلاء عملاً على المؤاخذة على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر الثقة » .

فمن هذا الكلام يظهر : أن ما ذكرنا من أن اعتبار خبر الثقة من المرتكزات العقلانية موجود في ذهنه هو أيضاً ، وحينئذ نقول : لا ريب أن الوصول بخبر الثقة عقلائي وليس بعقلي ، وذلك لا يكون إلا باعتبار العقلاء خبره وصولاً للواقع وكاشفاً عنه بإلغائهم احتمال الخلاف فيه .
فما ذكره هنا منقوض بما ذكره من قبل .

والحق في الطرق والأمارات هو : مجعوليّة طريقيّتها من قبل الشارع ، بمعنى إمضائه للسيرّة العقلانية فيها ، والحجّيّة متفرّعة على الطريقيّة .

وأما ما ذهب إليه في الاصول غير المحرزة ، فهو أمتن الوجوه المذكورة فيها ، وتوضيحه بتقريب منّا هو :
إن الإباحة تارةً : تنشأ من عدم الملائمة مع طبع المولى ، واخرى : من مصلحة في نفسها ، وكلاهما ممكن ثبوتاً وإثباتاً ، والفرق أن الاولى تنشأ من أمر عدمي ، والثانية من أمر وجودي . فهذه مقدّمة .

والمقدّمة الثانية هي : إن الأحكام تلحظ في أنفسها ومبادئها ونتائجها ، فهو ينشأ من الإرادة والكراهة ويترتب عليه الإطاعة والعصيان ، وبعبارة اخرى : إن الحكم ينشأ من إرادة المولى وكراهية المولى ، ثم له الفاعلية في إرادة العبد وكراهيته .

والحكم اعتبار ، والاعتبار ليس بموضوع للتناقض والتماثل ، ولذا يمكن البعث الإعتباري والزجر الاعتباري في الآن الواحد للشيء الواحد ، وإنما المحذور يكون في المنشأ وفي النتيجة ، أما في الأحكام أنفسها ، فلا يوجد التضاد أصلاً .

ثم إن الإرادة والكراهة أمران تكوينيان ، والإباحة أمر اعتباري ، والاعتباري لا ينافي التكويني ، وعليه ، فإن المحذور ليس إلا في الأثر والنتيجة ، لأن الإرادة لازمها البعث ولازم الكراهة هو الزجر ، وهما لا يجتمعان مع الإباحة والترخيص ؟

فالتنافي - إن كان - هو في مرحلة تأثير الإرادة والكراهة ، لكن المفروض عدم وصول الزجر الواقعي إلى ظرف الشك ، فلا مؤثريّة له ، ويبقى المؤثر هو الحكم الظاهري .

وعلى الجملة ، فإن الإباحة في الحكم الظاهري ناشئة من المصلحة في نفس الإباحة والتنافي إنما يحصل لو كان للحكم الواقعي مؤثريّة في مرحلة الشك ، والمفروض عدمها ، فتؤثر الإباحة والترخيص والبراءة .

لكن لابد من التأمل فيما ذكر ، لأن المصلحة التي نشأت منها الإباحة إمّا هي مصلحة التسهيل ، وإمّا هي المصلحة في نفس الإباحة ، بحيث يرخص العبد حتى في محتمل الوجوب والحرمة . وعلى كلّ حال ، فإن

العبد يَرخُصُ في الفعل الذي هو حرام في متن الواقع ويكون ارتكاب الخمر الواقعي - المشكوك الخمريّة - محبوباً ، وكيف يجتمع الحبّ والبغض في الشيء الواحد ؟

إن هذا الطريق يحلّ المشكلة في الاصول غير المحرزة .

وتبقى مشكلة اجتماع الإرادة والكراهة ، وقد قال في حلّها :

تحقيق الجواب أن حقيقة الحكم خصوصاً في الأحكام الشرعية عبارة عن البعث والزجر أعني الانشاء بداعي جعل الداعي من دون لزوم ارادة أو كراهة بالنسبة إلى فعل المكلف في المبدأ الأعلى ، ولا في سائر المبادي العالية ، بل في مطلق من كان بعثه أو زجره لأجل صلاح الغير .

بدهاة أن الشوق النفساني لا يكون إلا لأجل فائدة عائدة إلى جوهر ذات

الفاعل أو إلى قوة من قواه ، وإلا فحصول الشوق الأكيد بالإضافة إلى الفعل على حد المعلول بلا علة ، وإنما يتصور الشوق الأكيد إلى فعل الغير إذا كان ذا فائدة عائدة إلى المرید إياه .

وحيث إن أفعال المكلفين لا يعود صلاحها وفسادها إلا إليهم ، فلذا لا معنى لانقذاح الإرادة في النفس النبويّة والولوية فضلاً عن المبدأ الأعلى .

مع اختصاصه تعالى بعدم الإرادة التشريعية من جهة أخرى تعرّضنا لها في مبحث الطلب والإرادة مستوفى ، ولعلنا نشير إليها عما قريب إن شاء الله تعالى .

وأما الإرادة المتعلّقة بنفس البعث والزجر ، فهي إرادة تكوينية لتعلّقها بفعل المرید لا بفعل المراد منه ، ولا ترد على ما ورد عليه البعث ، كما لا يخفى .

وعليه ، فليس بالنسبة إلى فعل المكلف إرادة أصلاً فضلاً عن الإرادتين ، بل لو فرضنا انبعثت الإرادة التشريعية عن فائدة عائدة إلى المراد منه ، لم يلزم ثبوت إرادتين تشريعتين ، لما مرّ مراراً من أن الشوق ما لم يصل إلى حدّ ينبعث عنه العضلات أو ينبعث منه البعث الحقيقي لا يكاد يكون مصداقاً للإرادة التكوينية أو التشريعيّة ، وسيأتي إن شاء الله تعالى عدم مصداقية الإنشاء الواقعي للبعث الحقيقي ، فكما لا بعث حقيقي واقعاً لا إرادة تشريعية واقعاً^(١) .

لكن يرد عليه :

أولاً : إنه لا يوجد برهاناً على ضرورة وجود المنفعة والمضرة لشخص المرید والكاره في جميع موارد الإرادة والكراهة ، بل (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ)^(٢) ،

(١) نهاية الدراية ٣ / ١٢١ - ١٢٢ .

(٢) سورة آل عمران : ١٣٤ .

و(يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ)^(١) ، (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ)^(٢) و(يُحِبُّ الصَّابِرِينَ)^(٣) في حين يدل مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام : «إن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق حين خَلَقَهُمْ غَنِيًّا عن طاعتهم ...»^(٤) على عدم عود نفع إليه أو دفع ضرر عنه .

وثانياً : إنه وإن لم يُعد نفع إلى النفس النبويّة والوليّة من طاعة العباد أو ضرر من معصيتهم ، إلا أنه لا ريب في ملائمة الطاعة ومنافرة المعصية لتلك النفوس المقدّسة الفانية في حبّ الله وطاعته ، وعلى هذا ، فلا ريب في انقداح الحبّ والبغض والإرادة والكرهية فيها ، فيعود الإشكال .

طريق السيّد الخوئي

وأما ما ذكره المحقق الخوئي - من الطريق المؤلّف من طريقي صاحب الكفاية والمحقق الإصفهاني كما قال السيّد الاستاذ -^(٥) فخلاصته :

إنّ الأحكام الشرعيّة لا مضادّة بينها في أنفسها ، إذ الحكم ليس إلا الاعتبار ، إنّما التنافي بينها في موردين : المبدأ والمنتهى ، أي مرحلة الملاكات ومرحلة الإمتثال ، وهو منتف في كلتا المرحلتين .

أمّا الاولى ، فلأن المصلحة في الحكم الظاهري ، إنّما تكون في نفس جعل الحكم لا في متعلّقه كما في الحكم الواقعي ، فلا يلزم من مخالفتها اجتماع المصلحة والمفسدة أو وجود المصلحة وعدمه أو وجود المفسدة وعدمه في

شيء واحد ، إذ الأحكام الواقعيّة ناشئة من المصالح والمفاسد في متعلّقاتها ، والأحكام الظاهريّة ليست تابعة لما في متعلّقاتها من المصالح ، بل تابعة للمصالح في أنفسها .

وأما في الثانية ، فلأن الحكم الظاهري موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي وعدم تنجّزه لعدم وصوله إلى المكلف ، فهو ثابت في حال الجهل بالحكم الواقعي ، وليس لهذا الحكم داعويّة في هذا الحال . وبعبارة اخرى : حكم العقل بلزوم الامتثال إنّما هو بعد وصول الحكم إلى المكلف ، والواصل في حال الجهل بالحكم الواقعي هو الحكم الظاهري ، فيلزم امتثاله ، ولو وصل الحكم الواقعي لزم امتثاله دون الحكم الظاهري لانتفاء موضوعه .

إشكال السيّد الاستاذ

(١) سورة آل عمران : ٧٦ .

(٢) سورة آل عمران : ١٤٠ .

(٣) سورة آل عمران : ١٤٦ .

(٤) نهج البلاغة ٢ / ١٦٠ .

(٥) منتقى الاصول ٤ / ١٥٩ .

وقد أشكل عليه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه بأنّ الحكم التكليفي يتقوّم بإمكان داعويّته ، ففي المورد الذي لا يمكن الإنبعاث يلغو حكم الحكم ، فإذا قامت الأمانة على خلاف الواقع وكان مفادها حكماً إلزامياً ، يمتنع بقاء الواقع ، لعدم قابليّته للدعوة^(١) .

أقول :

إنّ ما أفاده للجمع بين الحكمين تام ، والإشكال بلزوم لغويّة الحكم الواقعي غير وارد ، لوجود إمكان الداعيّة له ، فلو وصل لأثر أثره ، لكنّه لم يصل وقد وصل الحكم الظاهري فكان هو المؤثّر ، وهذا ما جاء التصريح به في عبارته المنقولة عنه وفي تقريره الآخر كذلك^(٢) .

هذا ، وفي كلام السيّد الاستاذ - في الصفحة السّابقة في الإشكال على المحقق الإصفهاني - ما يتراءى منه المنافاة للإشكال على مصباح الاصول فتدبّر .

إلا أنّ مشكلة اجتماع الإرادة والكراهة والحبّ والبغض موجودة .

طريق الشّيخ الاستاذ

ثمّ إنّ الشّيخ الاستاذ دام بقاءه بعد أنّ حلّ مشكلة الأمارات والطرق عن طريق « الطريقيّة » تبعاً للميرزا ، ومشكلة الاصول غير المحرزة بطريق المحقق الإصفهاني ، أفاد في حلّ مشكلة اجتماع الحبّ والبغض والإرادة والكراهة ، أنّ متعلّق الكراهة مثلاً هو « شرب الخمر » ومتعلّق الإرادة هو « ما شك في خمريّته » فالمتعلّق مختلف ، ولا يلزم الاجتماع مع اختلاف المتعلّق .

ثمّ إنه أشار في الدورة اللاحقة بأنّ له طريقاً آخر لم يذكره توفيراً للوقت .

وكأنّه أراد ما أفاده في الدّورة السّابقة ، من أنّ المشكلة في الاصول المحرزة وفي اجتماع الإرادة والكراهة ، إمّا تنشأ من الالتزام بأنّ للشارع في موارد الإباحة حكماً ، فيقع الكلام في كيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي ، ولكنّ يمكن القول بعدم جعل الحكم في تلك الموارد ، وتوضيحه :

(١) منتقى الاصول ٤ / ١٦٠ .

(٢) دراسات في علم الاصول ٣ / ١٢١ .

إنه لا بد من الدقة والتأمل لمعرفة الفرق بين لسان قوله عليه السلام : « كل شيء اضطر إليه ابن آدم أحله الله »^(١) ولسان قوله عليه السلام : « كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام ... »^(٢) .

قالوا : الحلية في الأول واقعية ، لأن الإضطرار أمر واقعي ، وفي الثاني ظاهريّة ، لأن الشك من العوارض النفسانية الطارئة .

فنقول : كما أنّ الإضطرار هناك يتقدّم على مصلحة الواقع من باب التسهيل ، فكذلك في الثاني . لكن فيه : أنه يستلزم التصويب .

والتحقيق أن يقال : بأنه ليس للشارع في مورد البراءة حكم أصلاً ، بل المراد من دليلها عدم الحكم ، فإذا كان : « كل شيء لك حلال ... » ظاهراً في جعل الإباحة ، فلا بد من رفع اليد عن هذا الظهور . وذلك : لأنه إذا علمنا بالغرض الواقعي والمصلحة الواقعية فهو ، وإن وقع الشك في ذلك ، فتارة : تكون المصلحة بحيث يوجب المولى الاحتياط ، كما في الدماء ، وأخرى : لا ، وفي هذه الحالة الأخيرة لا حكم بالإباحة من قبل الشارع . وهذا في عالم الثبوت ممكن وإن كان مخالفاً لظواهر الأدلة .

وفي عالم الإثبات ، عندنا رواية تفيد أنّ الشارع قد جعل الجهل عذراً ، فهي تصلح قرينة لرفع اليد عن ظواهر أدلة البراءة في ظرف الجهل والشك ، وهي :

عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار ومحمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام قال :

سألت عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة ، أهي ممن لا تحل له أبداً ؟ فقال : لا .

أما إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدتها ، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك . فقلت : ... »^(٣) .

فمدلولها أنه جعل الجهل عذراً للمكلف ، سواء في الشبهات الحكمية والموضوعية . فإن قلت : لعلمها في جعل الجهل عذراً من حيث جواز أو عدم جواز النكاح بعد انقضاء العدة ، لا العذر من حيث العقاب ، فلا ربط لها بباب البراءة .

(١) جامع أحاديث الشيعة ١٤ / ٥١٦ .

(٢) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، رقم : ٤ .

(٣) الكافي ٥ / ٤٢٧ .

قلت : هذا ظاهر الذيل ، لكن الصدر مطلق : « قد يعذر في الجهالة بما هو أعظم منه » فيعم العقاب .
فإن قلت : لا وجه للاستدلال بها في المقام ، لأنه يتوقف على أن يندرج فيها مورد من موارد البراءة ، لأن
هذا الرجل الجاهل إن كان شاكاً في أن على المرأة المتوفى عنها زوجها أو المطلقة عدّة أولاً ، فحكمه عدم نفوذ
النكاح للاستصحاب . فلا مورد للبراءة . وإن كان شاكاً في مقدار العدّة ، فيستصحب بقائها . فلا مورد للبراءة .
وإن كانت الشبهة موضوعية ، فلا يدري هي عدّة الطلاق وقد انقضت أو عدّة الوفاء ولم تقض ؟ فيرجع الشك
إلى خروجها عن العدّة . وعليه إجراء استصحاب العدّة ، وكذا يجري الاستصحاب لو علم بأنها عدّة الوفاة أو
الطلاق وجهل بكونها في العدّة أو خرجت منها .

فعلى كل تقدير ، لا علاقة للرواية بباب البراءة حتى يستدل بها عليها .

قلت : هناك مورد ، وهو توارد الحالتين على المرأة ، بأن يقع عليها الطلاق لكنه طلاق غير المدخول بها ،
ثم يقع عليها طلاق آخر هو طلاق المدخول بها ، فيقع الشك في التاريخ ، وعليها العدّة في طلاق دون الآخر ،
فيتعارض الاستصحابان ويكون من موارد البراءة .

بل يكون من موارد البراءة بناءً على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، كما عليه النزاعي

والسيد الخوي .

وعلى الجملة : فإننا ندعي أن الحلية المستفادة من حديث الرفع ونحوه هو : عدم إيجاب الشارع

الإحتياط ، لا الحلية التي هي أحد الأحكام الخمسة .

وعدم جعل الإحتياط لا ينافي وجود الحكم الواقعي .

وبعد ، فإنه لا ريب في وجود احتمال عدم جعل الشارع حكماً بعنوان الترخيص والحل في مورد قاعدة

الحل ، وهذا الاحتمال يرفع المحذور ، لعدم الضرر في احتمال التضاد .

الأمر الثالث

في مقتضى الأصل عند الشك في حجية الأمانة

لا يخفى أن من الأمانات ما قام الدليل على اعتباره كالبيّنة ، ومنها ما قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس ، ومنها ما اختلف في اعتباره كخبر الواحد الثقة .
قالوا : ولا بدّ من تأسيس الأصل ليكون هو المرجع عند الشك في حجّية شيء من الأمانات ، ثم اختلفت كلماتهم في المراد من « الحجّية » كما سيظهر .

كلام الشيخ

قال الشيخ رحمه الله :

التعبّد بالظن الذي لم يدل على التعبّد به دليل ، محرّم بالأدلة الأربعة :
ويكفي من الكتاب : قوله تعالى (قُلْ ءَإِنَّ اللَّهَ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) ^(١) .
دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء .
ومن السنّة : قوله عليه السّلام - في عداد القضاة من أهل النار - : « ورجلٌ قضى بالحق وهو لا يعلم » ^(٢) .

ومن الإجماع : ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله ، من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء ^(٣) .

ومن العقل : تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان جاهلاً مع التقصير .

قال : والحاصل : إن المحرّم هو العمل بغير العلم متعبداً به وتمدّناً به ^(٤) .

فهو يرى عدم جواز ترتيب أثر الحجّية مع الشك فيها ، بالأدلة الأربعة ، بمعنى عدم جواز إسناد مؤدّى ما يشك في حجّيته من الأمانات إلى الشارع ، وعدم جواز الإستناد إليه في مقام العمل .

(١) سورة يونس : ٥٩ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٢ ، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٦ .

(٣) الرسائل الاصولية : ١٢ .

(٤) فرائد الاصول ١ / ١٢٥ - ١٢٦ .

كلام صاحب الكفاية

وقال المحقق الخراساني رحمه الله :

إنَّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً عدم حجّيته جزماً ، بمعنى : عدم ترتّب الآثار المرغوبة من الحجّة عليه قطعاً . فإنها لا تكاد تترتّب إلّا على ما اتّصف بالحجّية فعلاً ، ولا يكاد يكون الاتصاف بها إلّا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متّبعاً ، ضرورة أنه بدونها لا يصحّ المؤاخذه على مخالفة التكليف بمجرد إصابته ، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها ، ولا يكون مخالفته تجريباً ، ولا يكون موافقته بما هي موافقة انقياداً وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته ، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجّيته وعدم ترتّب شيء من الآثار عليه ، للقطع بانتفاء الموضوع معه .

ولعمري ، هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان .

ثم اعترض على قول الشيخ بأنّ الحجّية هي جواز الإسناد والإستناد بقوله :

وأما صحّة الالتزام بما أدّى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى ، فليسا من آثارها .

ضرورة أن حجّية الظن عقلاً على تقرير الحكومة في حال الإسناد لا توجب صحّتهما ، فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجّية شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها ، ومعه لما كان يضرّ عدم صحّتهما أصلاً ، كما أشرنا إليه آنفاً ، فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد ، وعدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام ، فلا يكون الاستدلال عليه مهم ، كما أتعب به شيخنا العلامة نفسه الزكيّة ...^(١) .

ومحصّل كلامه :

إنّ آثار الحجّية هي المنجزية والمعذرية والتجزي والانقياد ، وهي آثار عقلية تدور مدار وصول الحجّة وتحقّق التعبد به ، ومع الشك في التعبد بمؤدّي الظن يقال بعدم ترتّب تلك الآثار ، ولا حاجة إلى الاستدلال لعدم جواز التعبد بالأدلة اللفظية من الكتاب والسنة كما فعل الشيخ .

وأيضاً : ففي الاستدلال بذلك على عدم اعتبار الأمانة المشكوك في صحّتها بأنّ الالتزام بمثل تلك الأمانة وإسناد مؤداها إلى الله افتراء عليه ، إشكال آخر ، من جهة أن عدم جواز الإسناد والإستناد لا يكشف دائماً عن عدم الحجّية ، لأن الحجّية في ظرف الإسناد ثابتة للظنّ عقلاً بناءً على الحكومة ، والحال أنه لا يجوز الإسناد .

(١) كفاية الاصول: ٢٧٩ - ٢٨٠ .

فظهر أن صاحب الكفاية يخالف الشيخ في نقطتين :

الاولى : في آثار الحجية .

والثانية : في كيفية الاستدلال لأصالة عدم الحجية .

رأي السيد الخوئي

وقد تبع السيد الخوئي الشيخ قدس سرهما ، قال :

إن الحجية لها أثران ، صحة الإستناد إليها في مقام العمل وصحة إسناد مؤداهها إلى الشارع .

ثم قال مستشكلاً على الكفاية :

وأما تنجيز الواقع فلا يتوقف على الحجية ، لأنه ثابت بالعلم الإجمالي الكبير ، أي العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية أو بالعلم الإجمالي الصغير ، كما في دوران الأمر بين وجوب الظهر والجمعة أو دوران الأمر بين وجوب القصر والتمام ، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية ، بل قد يكون التنجيز ثابتاً بمجرد الاحتمال كما في الشبهات قبل الفحص . ففي جميع هذه الموارد كان التنجيز ثابتاً قبل قيام الأمانة على التكليف ، ومع قيامها عليه لا يجئ بتنجيز آخر .

قال : نعم ، كان قيام الأمانة المعتبرة على أحد طرفي العلم الإجمالي مسقطاً لوجوب الإحتياط وكان معذوراً على تقدير مخالفة الواقع ، كما إذا دلت الأمانة على وجوب صلاة الظهر وعمل بها المكلف وكان الواجب في الواقع هو صلاة الجمعة ، فكان المكلف حينئذ معذوراً غير مستحق للعقاب لا محالة .

ثم ذكر إشكال الكفاية على الشيخ وأجاب عنه فقال :

ما ذكره صاحب الكفاية من أنه لا يمكن أن لا يكون الشيء حجةً وصحَّ إسناد مؤداه إلى الشارع ، لا يتصور له وجه معقول إلا مع الالتزام بجواز التشريع .

وكذا ما ذكره من أنه يمكن أن يكون الشيء حجةً ولا يصحَّ إسناد مؤداه إلى الشارع ، فإنه أيضاً مجرد تخيل لا يتعقل له وجه صحيح .

وأما ما ذكره من أن الظنَّ على تقرير الحكومة حجة ولا يصحَّ إسناد المظنون إلى الشارع ، ففيه : إنَّ مقدّمات الإنسداد على تقرير الحكومة ، لا تنتج حجةً الظنَّ ، بل نتیجتها التبعض في الإحتياط ، بالأخذ بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات .

قال : فتحصل أن الصحيح ما ذكره الشيخ ...^(١) .

(١) مصباح الاصول ٢ / ١١١ - ١١٣ .

أقول :

ويمكن الجواب : بأنه إذا كان عندنا علم إجمالي بحرمة أحد الإناءين مثلاً ، وأثر العلم استحقاق العقاب على ارتكابهما معاً ، فإذا قام خبر الواحد على كون أحدهما المعين هو المحرم ، لا يكون أثره التنجز مرةً ثانيةً ، لأن المنجز لا ينتجز ثانياً ، لكن تصحّ مؤاخذه المكلف على مخالفته للخبر القائم والاعتذار ، فالقول بأن المنجزية أثر العلم لا الحجية ، لا يمكن المساعدة عليه ، فكانت صحة المؤاخذه مستندة إلى الحجّة وإن كانت هناك حجّة أخرى ، ولا أقلّ من أن تكون الحجّة الثانية مؤكّدة للأولى ، فلم يكن جعلها في ظرف وجود الاولى بلا أثر ، فيتمّ ما ذكره

صاحب الكفاية .

ثم إنّ الحجية مبينة مفهوماً مع جواز الإسناد والإستناد ، وأمّا من حيث المصداق ، فكلّ مورد جاز فيه الإسناد والإستناد وجدت الحجية هناك ولا عكس . وعليه ، فجواز الإسناد قبل الفحص إلى الشارع وإن كان الاحتمال حجةً ، والعلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة حجة بالنسبة إلى كليهما ، ولكن لا يجوز إسناد وجوبهما إلى الشارع ، وكذا حجية الظن الإنسدادى بناءً على الحكومة ، فإنها موجودة ولكن لا يجوز إسناد المظنون إلى الشارع .

فظهر : أن الحجية أعم من جواز الإسناد والإستناد .

وتحصّل : أن الأثر ليس ما ذكره الشيخ فقط ، بل هو المنجزية أيضاً ، بمعنى المصححية لجواز الإستناد إليه في المؤاخذه ، لا بمعنى استحقاق المؤاخذه .

هذا ، ولا يخفى أنه إن كانت الحجية بمعنى الطريقيّة ، فهي غير منفكة عن جواز الإسناد ، وأمّا إن كانت بمعنى يُحتجّ به بين المولى والعبد ، وقع التفكيك بينهما وبين جواز الإستناد ، وهذه نكتة مهمّة .

الأصل العقلي

وإذا كان الشارع قد جعل الطريقيّة لخبر الثقة مثلاً ، فإنّه ما لم يصل إلى المكلف لم يجز إسناد مؤداه إلى الشارع ، فيكون جواز الإسناد من آثار الحجية - بمعنى الطريقيّة - لدى الوصول ، وهذا معنى كلام الشيخ بأنه مع الشك في الحجية الأصل عدم الحجية بحكم العقل قطعاً . وأمّا بالنسبة إلى المعذرية والمنجزية ، فإنّه مع الشك في الحجية يقطع بعدمها ، ضرورة أن الوصول لا بدّ منه .

وبما ذكرنا ظهر الأصل العقلي في المسألة ، إذ لمّا كان كلّ من المنجزية

وجواز الإستناد والإسناد موقوفاً على الوصول ، فما لم يتحقق الوصول تكون الحجية مشكوكاً فيها ، ومع الشك في الحجية يقطع بعدمها .

الأصل اللفظي

وأسس الشيخ قدس سره الأصل اللفظي أيضاً، لأن مقتضى عمومات النهي عن العمل بالظن هو : عدم التعبد بكل ظن من الظنون إلا ما خرج بالدليل ، فإذا شك في جواز التعبد بظن يكون مرجع الشك إلى التخصيص الزائد ، وفي مثله يتمسك بعموم (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)^(١) ونحوه . فالأصل فيما شك في حجتيه هو العدم .

وقد أورد عليه السيد الخوئي والميرزا النائيني ، كل بوجه :

إشكال السيد الخوئي

أما السيد الخوئي فملخص كلامه :

إن الأخذ بأصالة العموم إنما يكون فيما إذا كان الحكم مولوياً ، وأما إذا كان إرشادياً ، فلا عموم حتى يتمسك بأصالة العموم في موارد الشك في التخصيص الزائد ، وأدلة النهي عن الظن إرشاد إلى حكم العقل بعدم جواز المتابعة للظن^(٢) .

مناقشته

وفيه : إن الأصل في الخطابات الشرعية هو الملووية ، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا بدليل ، والحمل على الإرشادية إنما يكون حيث لا يصح عمل الخطاب على التعبد كما إذا كان الدليل الصادر وارداً مورد الإطاعة والمعصية كقوله تعالى :

(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ)^(٣) ، فإن هذه الآية في طول الأحكام الشرعية المتقدم عليها ، ولا يمكن حملها على الملووية ، للزوم التسلسل ، فلا بد من حملها على الإرشادية . أما مع إمكان إبقائها على الملووية فلا تحمل على الإرشادية .

وما نحن فيه مما يمكن حمله على الملووية ، فلا وجه لحمله على الإرشادية ، ولذا لا يحمل ما ورد في النهي عن الظلم على الإرشادية مع أن العقل حاكم بذلك أيضاً ، فكذلك نهيه عن اتباع الظن لا يكفي لحمل ما ورد في الشريعة في الباب على الإرشادية ، لإمكان حمله على الملووية وجواز التعبد به .

وقوله رحمه الله : بأن قوله تعالى : (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) أب عن التخصيص .

(١) سورة الإسراء : ٣٦ .

(٢) مصباح الاصول ٢ / ١١٤ .

(٣) سورة النساء : ٥٩ .

فيه : إن صرف عدم القابلية للتخصيص لا يوجب الحمل على الإرشادية ، بدليل أن حرمة الظلم لا تقبل التخصيص ، ومع ذلك لا تحمل الأدلة الناهية عنه على الإرشادية ، وكذا الأدلة في حرمة الإعانة على الإثم على القول بذلك ، وكذا قوله تعالى : (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) . فعدم القابلية للتخصيص لازم أعم .
فالتحقيق حمل قوله تعالى : (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) على المولوية - وإن كان لا يقبل التخصيص قطعاً - لأن دليل اعتبار الظن في مورد ، يلغي احتمال الخلاف ، وعليه السيرة العقلائية ، فيكون حاكماً على الآية ، والحكومة هي التخصيص لباً غير أنها إخراج بلسان نفي الموضوع ، وفي التخصيص إخراج مع حفظه ، ومتى شك في الإخراج الزائد - سواء بلسان الحكومة أو التخصيص - كان عموم الآية هو المرجع .

إشكال الميرزا النائيني

وأما الميرزا ، فملخص إشكاله هو :

إن التمسك بالأدلة الناهية عن العمل بالظن لدى الشك في حجية ظن من الظنون ، من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية له ، ببيان : إن الاستفادة من دليل الاعتبار للظن هو التعبد به واعتباره علماً بإلغاء احتمال الخلاف ، ومع اعتباره كذلك يكون دليلاً حاكماً على أدلة النهي عن اتباع الظن ، فإن شك في اعتبار ظن رجوع الشك إلى جعل الشارع إيّاه علماً ، فيكون الموضوع لأدلة النهي عن اتباع الظن مشكوكاً فيه ، فلو أريد التمسك بها كان من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية^(١) .

مناقشته

وقد أجاب عنه في مصباح الاصول : بأننا نسلم بهذه الحكومة ، لكنّها متوقّفة على الوصول ، وما دام اعتبار الظن غير واصل فلا حكومة ، ويكون موضوع أدلة النهي - وهو عدم العلم لا باقياً ، وعليه ، ففي كل ظن شك في اعتباره ، بمعنى عدم الوصول ، يتمسك بالعام ، لعدم الحكومة ، ولا إشكال^(٢) .

أقول :

وفيه تأمل ، والوجه في ذلك : عدم مدخلية الوصول ، لأن الحكومة هي التصرف في موضوع الدليل ، إمّا بالنفي وإمّا بالإثبات ، فإن كان الثاني أنتج التوسعة في الموضوع مثل : الطواف بالبيت صلاة ، وإن كان الأول أنتج فيه التضييق وكان في قوة التخصيص مثل : لا ربا بين الوالد والولد ... فالحكومة تصرف من الشارع في موضوع المحكوم ، ولا يكون فعل الشارع متقوِّماً بالوصول

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٤٨ .

(٢) مصباح الاصول ٢ / ١١٥ .

إلى المكلف . وفيما نحن فيه : يعتبر المولى خبر الثقة علماً ليخرج من تحت الآية المباركة : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)^(١) ، فهي حكومة جاءت من جعل المولى واعتباره ، ولا معنى لتقوم جعله بالوصول .

وبعبارة اخرى : إن الوصول متقوم بالواصل ، ولولا وجوده قبل الوصول لم يتحقق الوصول ، وليس الواصل إلا اعتبار الشارع ، فكان اعتبار الشارع - وهو تصرفه في الموضوع كما مر - متقدماً على الوصول ، فيستحيل أن يكون دخيلاً في اعتبار الشارع .
فالإشكال على الميرزا مندفع .

لكن التحقيق : أن ما نحن فيه ليس من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية ، لأن الدليل هو قوله تعالى (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) والحكومة مسلمة ولا تقوم لها بالوصول ، غير أنه قد اعتبر في الدليل الوصول إلى المكلف قيداً لارتفاع الموضوع ، لقوله تعالى (لَكَ بِهِ عِلْمٌ) . فكأنه يقول : لا يجوز العمل بغير العلم الواصل إليك ، فلم يكن المعتبر هو العلم وحده ، بل العلم الواصل ، وحينئذ ، لا يكون التمسك بالعام من التمسك به في الشبهة الموضوعية له ، لأنه مع الشك لا يتحقق الموضوع المقيّد .

فظهر أنه لا حاجة إلى التمثل والقول بتوقف الحكومة على الوصول ، بل نقول بأن ما أخذ في موضوع الدليل هو بلسان قاصر في موارد الشك .

فتبت الأصل اللفظي .

الأصل العملي

قد تقدّم أن أثر الحجية هو المنجزية والمعذرية وجواز الإسناد والإستناد ، مع دفع الإيراد بالعلم الإجمالي على كلام الكفاية ، ولنا في دفع الإيراد المذكور بيان آخر هو :

إنه مع وجود العلم الإجمالي يمكن جعل الحجية ، بل هو واقع ، لأن العلم الإجمالي بيان للجامع ، وما يكون بياناً للجامع يستحيل أن يكون بياناً للخصوصية ، وإذا استحال ذلك ، كان منجزية العلم للخصوصية من جهة احتمال انطباق الجامع على الخصوصية ، فالمنجزية بالنسبة إلى الأطراف هو من جهة المقدمية لفرغ الذمة ومن باب أصالة الاحتياط ، وعليه ، فالشارع يجعل الخبر حجة على الخصوصية كخصوص صلاة الجمعة ، ويحصل المنجز لها خاصة ، وعليه ، فالإشكال بتحقق الحجية بالعلم الإجمالي مندفع .

وبعد هذه المقدمة :

قال الشيخ : لا يجري استصحاب عدم جعل الحجية ، لعدم ترتب أثر على الوجود الواقعي للحجية .

(١) سورة الإسراء : ٣٦ .

قال : فإن حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد ، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليجتاج في ذلك إلى الأصل ثم إثبات الحرمة .

والحاصل : إن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث ، وأما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل ...^(١) .

أقول :

حاصل كلام الشيخ : إن الإستصحاب لابد وأن يكون ذا أثر ، فإن كان مترتباً على العدم أو الوجود جرى الإستصحاب وأبقي الوجود أو العدم تعبدًا ، أما إذا كان مترتباً على عدم الإحراز فلا ، لأن عدم الإحراز حاصل بالوجدان ، وحينئذ ، لا معنى للتعبد بعدم الإحراز . وقد استفاد الميرزا من هذا الكلام قاعدةً هي : أنه متى كان الموضوع حاصلًا بالوجدان فيحرازه بالتعبد تحصيل للحاصل .

وفي ما نحن فيه : الأثر هو للشك في الحجية ، وهو أي الشك حاصل بالوجدان ، فلا معنى للإستصحاب .

إشكال المحقق الخراساني على الشيخ

أشكل المحقق الخراساني بوجهين^(٢) :

الوجه الأول

إنه قد وقع الخلط بين الإستصحاب في الموضوعات والإستصحاب في الاحكام ، لأن الشيخ قال بأن لا أثر لاستصحاب عدم الحجية ، بل الأثر لعدم إحراز الحجية ، فالإشكال هو : إن الكلام عن الأثر إنما يكون في استصحاب الموضوع ، وأما في الحكم فلا ، إن الموضوع أمرٌ تكويني ولا بد للحكم والتعبد فيه من أثر ، بخلاف الحكم فإنه مجعول شرعي ، والذي نريد استصحابه هنا هو عدم الحجية ، وهذا من الأحكام الشرعية لا الموضوعات ، نعم ، هو من الأحكام الشرعية الوضعية لا التكليفيّة .

الوجه الثاني

تارة : الأثر أثر الشيء في وجوده أو عدمه ، وتارة : هو أثر الشك في وجود الشيء وعدمه ، وثالثة : يكون الأثر أثرًا للشيء وللشك فيه .

فإن كان من قبيل الأوّل ، فالمرجع هو القاعدة العقلية ولا يجري الإستصحاب . وإن كان من قبيل الثاني ، جرى الإستصحاب ولا مجال للقاعدة ، وإن كان من قبيل الثالث ، جرى الإستصحاب والقاعدة معاً .

(١) فرائد الاصول ١ / ١٢٧ - ١٢٨ .

(٢) درر الفوائد في حاشية الفرائد : ٤٣ .

وما نحن فيه من قبيل الثالث ، لأنّ الشيء المشكوك في حجّيته ، إن لم يكن حجّة لم يجز الإسناد والإستناد على قول الشيخ ولم يتحقّق الحجّية .

وعلى الإجمال ، إنه على فرض التسليم بالحاجة إلى الأثر ، فإن الاستصحاب هنا ذا أثر ، وهو الحكومة على حكم العقل بعدم الحجّية الفعلية عند الشك في الحجّية ، ومع الشك فيها فلا منجزية ومعذريّة ، لكنّ الاستصحاب يرفع الشك في الحجّية ويكون حاكماً على الحكم العقلي .
فالمقتضي لجريان الاستصحاب موجود والممانع مفقود .

تأييد الميرزا الشيخ (الوجه الأوّل)

وقال الميرزا^(١) مؤيداً الشيخ :

أولاً : إن الإستصحاب من الاصول العمليّة ، ويشترط في جريانه أن يكون للمتيقّن السابق الذي يراد إبقاؤه أثر عملي فيتعبّد ببقائه ، فإن لم يكن للواقع أثر ، بل لو كان الأثر مترتباً على الجهل به أو مشتركاً بين الواقع والجهل به ، لم يجر الإستصحاب ، لأنه بمجرد الشك في الواقع يترتب الأثر ويلغو الاستصحاب ، لكونه تحصيلاً للحاصل ، لأن المفروض ترتب الأثر على عدم الحجّية وهو عدم صحة الإسناد والإستناد ، بمجرد الشك في الحجّية .

إشكال السيد الخوئي

أشكل عليه في مصباح الاصول :

بأنّ المقام ليس من قبيل تحصيل الحاصل ، لأنّ ما يحكم به العقل بمجرد الشك في الحجّية هو عدم الحجّية الفعلية ، وما هو مورد التعبّد الاستصحابي هو عدم إنشاء الحجّية وعدم جعلها من قبل الشارع ، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالتعبّد^(٢) .

مناقشته

وفيه :

أولاً : إنّ هذا مردود بما جاء في بحثه في مسألة جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، فقد اختار عدم جريانه فيها ، وذكر في وجه ذلك : وقوع التعارض بين استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل ، ونقل هناك رأي الميرزا من عدم جريان عدم الجعل حتى يقع التعارض ، لعدم الأثر لإنشاء الشارع عدم الجعل ، بل الأثر دائماً للمنشأ .

فإذا كان هذا رأي الميرزا ، فالإشكال عليه هنا بما ذكره إشكالاً مبنائياً .

(١) فوائد الاصول ٣ / ١٢٧ .

(٢) مصباح الاصول ٢ / ١١٧ .

وثانياً : إنه ليس الكلام في مغايرة موضوع الحكم العقلي مع موضوع التعبد الشرعي بالاستصحاب ، بل إن الإشكال هو ضرورة الأثر العملي وإن كان المستصحب حكماً شرعياً ، والأثر هنا ليس إلا المنجزية والمعذرية - على مبنى صاحب الكفاية - والاسناد والاستناد على مبنى الشيخ . وكل ذلك أثر إنشاء الحجية الواصلة إلى المكلف ، ولولا الوصول فلا أثر من تلك الآثار . فما ذكره غير دافع للإشكال .

الحق في الإشكال

بل الحق في الإشكال على الميرزا :

أولاً : بالنقض بجريان الاستصحاب في الوجوب والحرمة ، وهل للوجوب أو الحرمة في الواقع أثر عملي أو أن الأثر فرع الوصول ؟ من الواضح أن أثر الوجوب هو الإنبعاث وأثر الحرمة هو الانزجار ، وكلاهما متوقف على الوصول . فما هو الجواب عن استصحاب الوجوب والحرمة هو الجواب عن استصحاب الحجية وعدمها . وثانياً : بالحل ، بأن يقال : إنه يعتبر في جميع الأحكام الشرعية أن يكون الوجود الواقعي ذا اقتضاء للتأثير بشرط الوصول ، فالمقتضي هو الإنشاء من الشارع ، وشرط التأثير العملي هو الوصول إلى المكلف ، كما ذكرنا في استصحاب الوجوب والحرمة ، إذ مجرد الإنشاء ما لم يصل لا يؤثر في الانبعاث والانزجار ، ففعلية الأثر بالوصول . والحجية كذلك ، فإن جعلها الشارع تحقق المقتضي للتنجيز والإعذار ، فإذا وصل الجعل إلى المكلف حصلت الفعلية .

والحاصل : إن الحال في جميع الأحكام الشرعية هكذا ، فالأثر الوجود الواقعي في مرحلة الإقتضاء والفعلية للأثر تدور مدار وصولها ، سواء كان الحكم تكليفاً أو وضعياً . إن الشارع يجعل الحكومة للفقهاء فيقول : جعلته حاكماً ، لكن هذا الجعل ما لم يصل إليه وإلى المكلفين يكون بلا أثر ، كذلك الحجية ، فإن جعلها يفيد الإقتضاء للمنجزية والمعذرية والإسناد والاستناد ، وفعلية هذا المقتضي يكون بالوصول .

إذاً ، الأثر الاقتضائي حاصل لهذا الاستصحاب . فكلام الميرزا تبعاً للشيخ مردود .

تأييد الميرزا الشيخ (الوجه الثاني)

وقال الميرزا :

ثانياً : بأن التمسك بالاستصحاب المذكور لغو محض ، لأن الأثر يترتب على نفس الشك في الحجية ، فأحراز عدم الحجية بالتعبد الاستصحابي لا يترتب عليه فائدة ، فيكون لغواً^(١) .

(١) فوائد الاصول ٣ / ١٢٨ .

توضيحه : إنه بمجرد الشك في الحجية يحكم العقل بعدم جواز الإسناد والإستناد ، فكان الشك هو الموضوع وعدم جواز الإسناد والاستناد - وكذا عدم المنجزية والمعذرية - هو المحمول ، فلا ريب في ترتب هذه الآثار بمجرد تحقق الموضوع . وأما الاستصحاب ، فموضوعه هو الشك والمحمول عدم جواز النقص ، وبعد ذلك يعتبر بقاء اليقين وعدمه ، ثم يرتب عدم جواز الإسناد والإستناد ، وبذلك يظهر أنّ الحكم العقلي بعدم جواز الاسناد والاستناد مترتب

على نفس الشك ، فلو اريد تحصيل عدم جواز ذلك بالإستصحاب كان تحصيلاً للحاصل وجداناً بالتعبد ، وهو لغو .

هذا ، ولا يخفى أنّ تحصيل الحاصل وجداناً بالتعبد ليس له استحالة ذاتية ، بل هو محالٌ لأنّ اللغو على الحكيم محال .

جواب المحقق العراقي

وقد أجاب المحقق العراقي بما حاصله^(١) :

إنّ حكم العقل مع وجود الحكم الشرعي عن طريق الاستصحاب ، سالبة بانتفاء الموضوع .

جواب المحقق الإصفهاني

وأجاب المحقق الإصفهاني بما حاصله^(٢) :

إن رفع اليد عن حكم العقل هنا تخصّصي ، ورفعها عنه حكم الشارع تخصيص بلا دليل ، وإذا دار الأمر بين التخصّص والتخصيص تقدّم الأول .

توضيح الأول : إنّ الأحكام العقلية على قسمين ، قسم منها تنجزوي وقسم تعليقي ، فإن كان ما نحن فيه من قبيل الأول ، تمّ ما ذكره ، لكنه من قبيل الثاني ، فإنّ موضوع حكم العقل عدم جواز إسناد « ما لا يعلم » - أي المشكوك فيه - إلى الشارع ، وهذا هو الموضوع لحكمه ، فإن ارتفع الشك وجداناً أو بالتعبد ، انتفى الموضوع وكان الحكم منتفياً بانتفائه ، وعلى الجملة ، فإن حكم العقل متوقف على وجود الشك عقلاً وشرعاً ، لكنّ دليل الاستصحاب رافع للشك .

وتوضيح الثاني : إن سقوط دليل الاستصحاب هنا بحكم العقل ورفع اليد عن جريانه يستلزم التخصيص في أدلة الاستصحاب ، لأن المفروض وجود موضوعه - وهو الشك - بالوجدان ، واليقين السابق بعدم الحجية أيضاً موجود ، فأركانه تامة ، فإذا لم يجر يلزم التخصيص في أدلته من غير مخصّص ، لأنّ ما يحتمل أن يكون مخصّصاً

(١) فوائد الاصول ٣ / ١٣١ ، الهامش .

(٢) نهاية الدراية ٣ / ١٦٣ .

ليس إلا حكم العقل ، لكنّ مخصّية حكم العقل موقوفة على وجود المقتضى لجريانه ، ووجوده موقوف على عدم جريان عمومات الاستصحاب ، لكنّ عدم جريانها موقوف على تخصيص حكم العقل ، وهذا دور . وهكذا يندفع إشكال الميرزا ويتمّ الأصل العملي الشرعي .

إلّا أن يقال :

إن ما ذكر مبني على أن يكون الشكّ هو الموضوع لحكم العقل ، فيتقدم عليه دليل الاستصحاب كما تقدّم . أمّا إن كان الموضوع له هو عدم وصول الحجية ، الملازم للشك ، فإنّ عدم وصولها يساوي وصول عدمها ، لكنّ نتيجة التعبد الشرعي بالاستصحاب إنه : واصلٌ إليك عدم الحجية ، وهذا غير رافع لـ « عدم وصول الحجية » فيكون موضوع حكم العقل باقياً والاستصحاب غير رافع له . فتأمل .

هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل في حجية الظن ، ومقتضى القاعدة أن يتمسك أولاً بالأصل اللفظي ثم

على فرض التنزّل بالأصل العملي ، ثم بالأصل العقلي .

ويقع البحث في الأمارات بعون الله .

الفهرس

كلمة المؤلّف

الأصول العمليّة

تمهيد

حالات المكلف

المراد من المكلف في التقسيم

هل المراد خصوص المجتهد؟

أدلة القول بالاختصاص

كلام المحقق النائبي

كلام المحقق العراقي

المناقشة فيها

توجّه الإشكال على كلا القولين

وجوه الجواب عنه

التحقيق في الجواب

حالات المكلف بين الرسائل والكفاية

تقسيم المحقق الإصفهاني

الكلام حوله

مباحث القطع

هل القطع من المسائل الاصولية؟

وجه خروج القطع

في المراد من « الحجّة »

مباحث القطع

أحكام القطع

تفصيل الكلام في المقام

مقدمة في أقسام الجعل وأنحائه

في كيفية الطريقيّة المجعلولة للقطع

تنبيهان

حجبة القطع ولزوم الحركة على طبقه

هل حجبة القطع من الأحكام العقلية أو المجعولات العقلانية ؟

الردع عن أتباع القطع يستلزم التناقض

نظرية المحقق العراقي

نقد تلك النظرية

نظرية المحقق الإصفهاني

وجوب الحركة عملاً طبق القطع

تنبيهان

التجري

التجري موضوعاً

توهم ودفع

نظر الشيخ الاستاذ

أحكام التجري

التجري قبيح عقلاً

هل يستحق العقاب ؟

هل هو حرام شرعاً ؟

رأي الشيخ في استحقاق العقاب

الإشكال عليه

كلام الشهيد الأول

بقية كلام الشيخ والنظر فيه

رأي السيد الاستاذ تبعاً للشيخ

رأي صاحب الكفاية في قبال الشيخ

إشكالات المحقق الإصفهاني

مناقشة الاستاذ

إشكال آخر

الجواب عنه

إشكال المحقق الحائري والجواب عنه

إشكال المحقق الإيرواني ونقده

إشكال الميرزا

الجواب عنه
المختار في المسألة
الاستحقاق على العزم
الاستحقاق على الفعل
الإشكال بعدم اختيارية الفعل
الإشكال بعدم كونه ملتفتاً إليه
الإشكال بلزوم تعدد العقاب
جواب المحقق العراقي
جواب صاحب الكفاية
مشكلة اجتماع العصيان والانقياد
بيان المحقق العراقي
الإشكال عليه
حلّ الإشكال
حكم التجري شرعاً

الاستدلال بالإطلاقات على الحرمة
الجواب عن الاستدلال المذكور
الاستدلال للحرمة بقاعدة الملازمة
الإشكال على المقدمة الأولى
الإشكال الأول على المقدمة الثانية
الجواب عنه بوجوه
الإشكال الثاني
الجواب عنه
الإشكال الثالث
الجواب
الإشكال الرابع
جواب السيد الخوئي
إشكال السيّد الصدر

تنبيهات التجري

الأول : في القول بأن الحسن والقبح من القضايا المشهورة
مناقشة القول المذكور
الثاني : في الاستدلال بالأخبار لاستحقاق العقاب على القصد

الثالث : في كلام صاحب الفصول
إشكال الشيخ على النقطة الاولى
إشكال المحقق العراقي
النقطة الثانية في كلام الفصول :
إشكال الشيخ على النقطة الثانية
إشكال صاحب الكفاية
إشكال الميرزا
كلام المحقق العراقي
رأي السيد الاستاذ
الرأي المختار
الرابع : في ما أفاده السيد المجدد الشيرازي
الأمر الأول
الأمر الثاني
الأمر الثالث
الأمر الرابع
إشكال الميرزا النائيني
جواب الاستاذ عن الإشكال
ثمرة البحث

أقسام القطع وأحكامها

القطع الطريقي والموضوعي
الفرق بين القسمين
أنحاء دخل القطع الموضوعي في الحكم
أقسام القطع الموضوعي في الكفاية
أقسام القطع الموضوعي في الدرر
رأي الميرزا والكلام حوله
مبحث قيام الأمارات والأصول مقام القطع
الكلام في الأمارات
وضوح قيامها مقام القطع الطريقي المحض
وضوح عدم قيامها مقام الطريقي الوصفي
الاختلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية

رأي الشيخ
رأي صاحب الكفاية
إشكال المحقق الإصفهاني
مناقشة هذا الإشكال
والتحقيق
القول المختار في الأمارات
الكلام في الاصول
قيامه مقام القطع الطريقي دون الموضوعي الصفتي
الخلافاً في قيامه مقام الموضوعي الكشفي
دليل القول بالقيام
الإشكال عليه

تنبيهات

الأول : في ما ذكره المحقق الخراساني في حاشية الرسائل
عدوله عنه في الكفاية
الثاني : في تفصيل المحقق العراقي
الثالث : في ما ذكره المحقق النائيني
الإشكال عليه

أحكام القطع بلحاظ المتعلق

هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم ؟
هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله ؟
القول بالجواز
القول بعدم الجواز
هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده ؟
رأي المحقق العراقي
إشكال المحقق الخوئي
النظر فيه
هل يمكن أخذ القطع بمرتبة من الحكم
في المسألة قولان
دفاع السيد الخوئي عن رأي الإصفهاني
دفاع الإيرواني عن رأي الكفاية
الإشكال عليه

هل تجب الموافقة الالتزامية ؟

تحرير محلّ البحث

هل يوجد فرق بين وجوب الموافقة وحرمة المخالفة ؟

الأدلة في المسألة

ثمرة البحث ووجه الحاجة إليه

جريان الاصول العمليّة وعدم جريانها

تحرير محلّ الكلام

وجه عدم الجريان

وجه الجريان

الأوّل : ما جاء في الكفاية

الإشكال عليه

الثاني : ما ذكره الشيخ

إشكال المحقق الخراساني

دفاع المحقق الإصفهاني

الردّ عليه

الجواب الصحيح

قطع القطاع

قول كاشف الغطاء بعدم حجّية قطع القطاع

مناقشة الشّيخ

مناقشة المحقق الخراساني

مناقشة المحقق النائيني

قول المحقّق العراقي بعدم الحجّية في المعذوريّة

موافقة السيد الاستاذ للمحقّق العراقي

حجّية القطع الحاصل من المقدمات العقلية

تحرير محلّ النزاع

حول قول بعض الأخباريين بعدم الحجّية

كلام الأمين الاسترآبادي

تكذيب ما نسب إليهم

الأقوال في المقام

دليل الأخباريين

الدليل الأوّل : العقل

الدليل الثاني : النصوص

تفصيل المحقق النائيني

إشكال السيد الخوئي

مناقشة الإشكال

التحقيق في الجواب

تفصيل المحقق العراقي

العلم الإجمالي

حقيقة العلم الإجمالي

مراتب الحكم

حقيقة الفعلية

وصول الحكم عقلاً وعقلاً

الكلام في منجزية العلم الإجمالي

الاقتضاء أو العلية التامة ؟

رأي الشيخ

رأي صاحب الكفاية

مناقشة المحقق الخراساني

خلاصة البحث

كلام الميرزا

كلام العراقي

كلام السيد الخوئي

كلام للسيد البروجردي ومناقشته

الكلام في سقوط التكليف بامتثاله إجمالاً

وجوه الإشكال في كفاية الإمتثال الإجمالي

الكلام على اعتبار قصد الوجه في العبادات

تفصيل الميرزا

المناقشة مع الميرزا

الاحتياط عبث ولعب بأمر المولى ؟

النظر في الاشكالات المطروحة في كلام الشيخ

منافاة الإحتياط مع روايات التعلّم

تنبيهات

حكم الاحتياط في العقود

حكم الإحتياط بناءً على الإنسداد
حكم الإحتياط مع وجود الظنّ الخاص

مباحث الظنّ

مقدّمات

الأمر الأوّل : إنّ الأمانة لا تقتضي الحجية ذاتاً

كلام المحقّق الخراساني

إشكال السيد الخوئي على الكفاية

إشكال الإيرواني في قابليّة الظنّ للحجية الشرعية

الأمر الثاني : في إمكان التعبد بالظنّ

دليل المشهور كما ذكر الشيخ

المراد من الإمكان

الأكثر على أنه الإمكان الوقوعي

رأي المحقّق الإصفهاني

مناقشة المحقّق العراقي

رأي المحقّق النائيني

مناقشة السيّد الاستاذ

قول المحقّق الإصفهاني بعدم الحاجة إلى هذا البحث

الإشكالات على الشيخ

وجوه استحالة التعبد

الوجه الأوّل : لزوم جواز التعبد بالخبر عن الله

جواب الشيخ

الدفاع عن الجواب وذكر وجوه اخرى

الوجه الثاني : لزوم المحذور من ناحية الملاك

تقريب الشيخ

تقريب الميرزا النائيني

النظر في التقريب المذكور

تقريب الميرزا الشيرازي

النظر في التقريب المذكور

جواب المحقّق الفشاركي عن الوجه الثاني

جواب المحقّق النائيني

جواب المحقق الخراساني
تفصيل الكلام في الجواب عن الوجه الثاني
الجهة الأولى : في الصغرى
الجهة الثانية : في الكبرى
مناقشة ما ذكر في الجهتين
حلّ المشكلة
الوجه الثالث : لزوم المحذور من ناحية الخطاب
الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري
طريق الشيخ
مناقشة هذا الطريق
طريق آخر للشيخ ذكره الميرزا
الإشكال عليه
النظر فيه
طريق المحقق الخراساني
في حاشية الرسائل
خلاصته
مناقشته
في الكفاية
موارد الفرق بين الحاشية والكفاية
الكلام على الكفاية
مناقشته
طريق المحقق الفشاركي واليزدي
خلاصة هذا الطريق
مناقشته
طريق المحقق العراقي
مناقشته
طريق المحقق النائيني
المقام الأول (في الطرق والأمارات)
الكلام على الإشكالات في هذا المقام
المقام الثاني (في الاصول المحرزة)
خلاصة الكلام في المقام

إشكال المحقق العراقي

المقام الثالث (في الاصول غير المحرزة)

إشكال السيّد الخوئي

طريق المحقق الإصفهاني

مناقشته

طريق السيّد الخوئي

إشكال السيّد الاستاذ

طريق الشيخ الاستاذ

الأمر الثالث : في مقتضى الأصل عند الشك في حجية الأمانة

كلام الشيخ

كلام صاحب الكفاية

رأي السيد الخوئي

الأصل العقلي

الأصل اللفظي

إشكال السيّد الخوئي

مناقشته

إشكال الميرزا النائيني

مناقشته

الأصل العملي

إشكال المحقق الخراساني على الشيخ

الوجه الأول

الوجه الثاني

تأييد الميرزا الشيخ (الوجه الأول)

إشكال السيد الخوئي

مناقشته

الحق في الإشكال

تأييد الميرزا الشيخ (الوجه الثاني)

جواب المحقق العراقي

جواب المحقق الإصفهاني

المحتويات