

كامنت دارد

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين،
سيما بقية الله في الارضين، واللعن على اعدائهم اجمعين.

مباحث القطع

وقبل الشروع فيها لابد من التنبيه على أمور:

الأمر الأول: ذكر صاحب الكفاية "قده" أن مباحث القطع ليست من مسائل علم الأصول، وإنما هي اشبه بمباحث الكلام، ووجهه ما يقال من أن المسألة الأصولية هي ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي، وحجية القطع بالحكم الشرعي لا تكون مقدمة لاستنباط الحكم الشرعي، فان القطع بالحكم الشرعي بنفسه استنباط للحكم الشرعي، وحجيته من عوارض الاستنباط واحكامه، وحيث ان مرجع البحث عن حجية القطع بالحكم الشرعي إلى صحة العقاب على مخالفته فيكون شبيهاً بالمسائل الكلامية الباحثة عن المبدأ والمعاد وما يصح عنه تعالى وما لا يصح.

٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وفيه اولاً: ان غرض الفقيه تشخيص الوظيفة الفعلية، وهذا يتوقف على اثبات منجزية القطع بالتكليف الشرعي، وكذا معذرية القطع بالترخيص الشرعي، ولا يكفي مجرد تشخيص الحكم الشرعي من دون اثبات التنجيز والتعذير بالنسبة اليه، ولذا يقع البحث عن منجزية قطع القطاع والوسواسي، فترى أن جماعة من الفقهاء كصاحب العروة ذكروا أنه لا اعتبار بعلم الوسواسي بالنجاسة، كما يقع البحث عن معذرية القطع مع سلوك مقدمات غير عقلائية لتحصيل القطع.

وثانياً: ان مباحث القطع لا تنحصر بالبحث عن حجية القطع التفصيلي، بل تشتمل على مباحث أخرى تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي واقامة الحجة عليه، كبحت قيام الامارات والاصول مقام القطع الموضوعي، ومنجزية العلم الاجمالي بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء او العلية، وبحت حرمة التجري الذي يمكن أن يعنون بعنوان انسب الى البحث الاصولي وهو البحث عن الملازمة بين قبح التجري وحرمة، وكذا البحث عن كفاية الامتثال الاجمالي عقلا مع التمكن من الامتثال التفصيلي، وكذا البحث عن لزوم الموافقة الالتزامية حيث انه قد يتوهم كونه مانعا عن جريان الاصول العملية في اطراف العلم الاجمالي.

هذا وأما القطع الموضوعي فليس البحث عنه في حد ذاته بحثا اصوليا، لعدم وقوع البحث عن اقسامه، وامكان أيّ منها في طريق اقامة الحجة على الحكم الشرعي، فان نسبة القطع الموضوعي إلي الحكم الشرعي هي نسبة سائر الموضوعات إلى الأحكام، فإذا فرض كون القطع بخميرية مائع موضوعا لوجوب الاجتناب عنه مثلا، تكون نسبة القطع بخميرته إلى وجوب الاجتناب عنه نظير نسبة الخمر إلى الحرمة فيما كانت نفس الخميرية موضوعا لها من

Comment [1]: اذا حصل القطع للمكلف من سبب غير متعارف كالرؤيا او الجفر والرمل- اتفقا من دون أن يكون يتعمد سلوك مقدمات غير عقلائية، فلو عمل بقطعه وصادف أنه خالف التكليف واقعا فيقبح عقابه بشهادة الوجدان، نعم لو سلك اختيارا تلك المقدمات غير العقلائية او سلك مقدمات نهى المولى عن سلوكها نهيا طريقيا -كما يدعى ذلك في القياس وان لم نجد عليه دليلا واضحا في القياس الموجب للقطع- يصح حينئذ عقابه، وبالنسبة الى منجزية القطع بالتكليف فمادام لم يرخص المولى في مخالفته فيرى في نظر العقل او العقلاء مستحقا للعقاب لو خالف قطعه، ولو كان قطعه حاصلًا من سبب غير متعارف، نعم لو كان الشخص وسواسيا بحد يحصل له كثيرا ما القطع

مباحث القطع ٣

حيث ان الحرمة ليست مستنبطة من الخمر، وانما هي مستنبطة من الأدلة الدالة على حرمة الخمر.

الأمر الثاني: ذكر الشيخ الاعظم "قده" أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن، ولكن عدل صاحب الكفاية عن ذلك الى تعبير آخر، وهو أن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به او بمقلديه فإما أن يحصل له القطع به أو لا، وعلى الثاني لا بد من انتهاءه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له وقد تمت مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة والا فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير. وحول هذين البيانيين توجد عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: لعل وجه عدول صاحب الكفاية عما فعله الشيخ الاعظم -من جعل المقسم هو المكلف- الى جعله البالغ الذي وضع عليه القلم هو دفع شبهة، (و هي أن ظهور عنوان المكلف في المكلف بالفعل، وحيث يكون الالتفات بناء على مسلك المشهور شرطاً في ثبوت التكليف، للغوية تكليف الغافل عندهم، فيكون قيد الالتفات زائداً) فعدل صاحب الكفاية عن التعبير بالمكلف الى التعبير بالبالغ الذي وضع عليه القلم أي البالغ العاقل.

ولكن هذه الشبهة مندفة في حد ذاتها، لأن الظاهر من المكلف هو البالغ العاقل، لا المكلف في خصوص الواقعة، والا فقد لا يكون في الواقعة تكليف، بل يكون الفعل فيها حالاً، بل قد لا يثبت فيها جعل شرعي، وانما يكون مجرد عدم التحريم.

ولو كانت الشبهة واردة على التعبير بالمكلف، فترد هذه الشبهة حتى على

٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

تعبير صاحب الكفاية بالذي وضع عليه القلم ايضا، حيث قد يستظهر منه وضع القلم على الشخص في خصوص الواقعة، وظاهر وضع القلم على الشخص هو وضع قلم الحكم التكليفي الالزامي او الحكم الوضعي المستتب له.

الملاحظة الثانية: ان الجهة المشتركة بين التعبيرين هو جعل البالغ العاقل مقسما، ولكن ذكر في البحوث أنه يمكن تصوير جريان وظيفة القاطع والظان والشاك في حق غير البالغ ايضا، وذلك في جملة من الموارد نذكر ثلاثة منها:

١- ان أصل اختصاص الأحكام بالبالغ وارتفاعها عن غيره، وإن كان من ضروريات الدين، بل عند العقلاء أيضا، فيكون خارجا عن المقسم الملحوظ في الأقسام، خصوصا مع كون مسألة حجية القطع ليست أصولية، وغير البالغ قاطع بعدم ثبوت تكليف في حقه، إلا أنه قد يشك في ثبوت بعض الأحكام في حقه، كما في الأحكام الثابتة بمقتضى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فالصبي المميز القابل للتكليف عقلا لا بد حينئذ إما أن يحتاط في رعاية تلك الاحكام او يقلد فيها مجتهدا، او يكون بنفسه مجتهدا، فيستنبط وظيفته بالنسبة إلى تلك الاحكام، فيرجع إلى إطلاق دليل رفع القلم عن الصبي، الحاكم على إطلاقات أدلة الأحكام الواقعية، حيث ان الصحيح عدم تمامية قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، فإن ما دل عليه العقل هو قبح أن يحكم الشارع بحكم، على خلاف حكم العقل التنجيزي، ولكن يمكنه أن لا يحكم فيه بحكم شرعي ابدأ، نعم من يرى ثبوت قاعدة الملازمة بحكم العقل، فحيث لا يكون حكم العقل قابلا للتخصيص، فلا بد أن يلتزم بثبوت الحكم الشرعي في حق الصبي المميز في موارد قاعدة الملازمة، وبذلك يخصص عموم حديث رفع القلم عن الصبي، الا اذا فسّرناه

مباحث القطع ٥

برفع قلم المؤاخذة وكتابة السيئات - كما هو المختار - دون رفع التكليف، فلا بأس بالتمسك به حينئذ، حتى مع تمامية قاعدة الملازمة.

٢- أن يشك في تحقق البلوغ بنحو الشبهة الحكمية، كما لو شك أن سنّ بلوغ الصبي هو بلوغه ثلاثة عشر سنة او خمسة عشر سنة، فيرجع في مورد الشك الى عموم ادلة التكليف، نعم لو فرض عدم الإطلاق في ادلة التكليف بأن قلنا بانصرافها حسب الارتكاز المتشرع عن غير البالغين، فالمرجع هو الاستصحاب أو البراءة النافيان للتكليف.

٣- أن يكون الشك في البلوغ بنحو الشبهة المفهومية، كما لو شك في صدق الشعر الخشن مثلا على مرتبة من الشعر النابت، فلا بدّ فيه من الرجوع إلى العام الفوقاني المثبت للتكليف ان كان، كقوله "اقيموا الصلاة" بعد فرض اجمال مخصصه المنفصل الدالّ على أن من لم ينبت عليه شعر خشن لا تجب عليه الصلاة، وليس المرجع استصحاب عدم نبت الشعر الخشن لعدم جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهومية^(١)، وليس مراده من كلامه الأخير هو أنه لو قيل بجريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية، كان هو مانعا عن التمسك بالعموم فان الاصل لا يمنع من التمسك بالأمانة ابدأ، بل مراده كما صرّح به في موضع آخر^(٢) هو أن التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل يبتني على مبنى لو تمّ لم يجز معه اجراء الاستصحاب الموضوعي فيها، وكذا جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية يبتني على مبنى لو تمّ لم يجز معه التمسك بالعام فيها.

١ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص٤

٢ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٣٠٢

٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

توضيح ذلك أن موضوع العام الذي ورد عليه المخصص يتعنون بواقع مفهوم اللفظ الوارد في الخطاب المخصص، ولا يتعنون بعنوان ما وضع له هذا اللفظ، فيكون الشك في موارد اجمال لفظ المخصص في تخصيص المقدار الزائد على المقدار المتيقن منه، فلو ورد "اكرم كل عالم" ثم ورد في خطاب آخر "لا تكرم العالم الفاسق" وتردد لفظ الفاسق بين وضعه لمعنى مرتكب المعصية، او لمعنى مرتكب المعصية الكبيرة فليس موضوع العام هو العالم الذي ليس مصداقا للمعنى الموضوع له للفظ الفاسق، بل يشك في أنه هل هو العالم الذي ليس مرتكب المعصية او العالم الذي ليس مرتكب الكبيرة، فيشك في خروج العالم المرتكب للمعصية عن عموم وجوب اكرام كل عالم، فتجري أصالة العموم لنفي التخصيص الزائد، ومع كون موضوع العام كذلك، فلا مجال لاستصحاب كون زيد العالم مثلا فاسقا، فيما لو كان سابقا مرتكبا للكبيرة، ولكنه الآن مرتكب للصغيرة فقط، او استصحاب عدم كون عمرو العالم فاسقا، فيما كان سابقا مجتنبيا عن المعصية، والآن يرتكب الصغيرة، لأنه يكون من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد، حيث ان عنوان الموضوع له للفظ الفاسق ليس موضوعا للاثر الشرعي، وانما هو مشير الى واقع المفهوم الذي هو بعنوانه التفصيلي موضوع للاثر الشرعي، وهذا مما لا يتم فيه اركان الاستصحاب، لان المشار اليه إما أنه المفهوم الموسع أي مرتكب المعصية، او المفهوم المضيق وهو مرتكب الكبيرة، وليس أي منهما مشكوكا فعلاً، حيث ان زيدا وعمروا مرتكبان للصغيرة وليسا مرتكبين للكبيرة فعلا جزما، بينما أنه لو كان موضوع العام من لم يكن مصداقا لما وضع له لفظ الفاسق فيكون الشك في حكم العالم المرتكب للصغيرة من قبيل الشبهة المصداقية للمخصص، للعلم بعنوان المخصص والشك في مصداقه، ولا يجوز التمسك بالعام، ولكنه يجري الاستصحاب

مباحث القطع ٧

الموضوعي .

نعم ان اريد من المكلف في المقسم هو المكلف العقلي أي كل من
يحتمل تكليفا منجزا في حقه فيرتفع الاشكال، حيث يشمل الأمثلة الثلاثة^(١) .
اقول: أما ما ذكره من عدم اختصاص المقسم بالبالغين فهو تام، بل الظاهر
عدم اختصاص حجية الاصول والأمارات بالمكلف العقلي، بل تشمل الصبي
المميز، حيث ان الصحيح أن الحجية ليست بمعنى المنجزية والمعدنية
فقط، حتى يقال بأنه لا معنى لمنجزية الأمارات والاصول او معذرتها في
حق الصبي، بعد قطعه الوجداني بعدم كونه مكلفا، بل المراد من الحجية
مطلق التعبد بالحكم الظاهري، ولو مع القطع بعدم التكليف الالزامي، كما
في حجية الأمانة الدالة على استحباب عمل، او جزئية شيء او شرطيته في
عمل مستحب، او جريان الاصل لاحراز صحة ما أتى به من المستحبات،
كجريان قاعدة الفراغ لاثبات صحة ما أتى به من النافلة فيما ترتب على
جريانه اثر عملي، وهو نفي استحباب الاعادة والقضاء، وأثرها العرفي هو
الوعد بترتب الثواب الموعود على الاتيان بالعمل الصحيح، ومن الناحية الفنية
تكون روح هذا الحكم الظاهري هو عدم اهتمام الشارع بالاتيان بهذا
المستحب الواقعي في هذا الفرض، على حد اهتمامه بالاتيان به في فرض
القطع به او قيام حجة معتبرة عليه، وقد يعبر عنه بترجيح جانب الغرض
الترخيصي الواقعي على الغرض الاستحبابي الواقعي في مقام التواضع الحفظي .
هذا ومن جهة أخرى يرد على ما ذكره من أن المرجع في المثال الثاني
والثالث هو اطلاق خطاب التكليف، أن الصحيح كون المرجع عموم ما دل
على أن حد بلوغ الابن هو الاحتلام، مثل صحيحة هشام بن سالم عن أبي

٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

عبد الله (عليه السلام) قال انقطاع يتم اليتيم الاحتلام وهو أشدّه، وإن احتلم ولم يؤنس منه رشد وكان سفيها أو ضعيفا فليمسك عنه وليّه ماله^(١)، فانها مقيّدة لعموم خطابات التكليف، وانما يقتصر في الخروج عن عموم هذه الصحيحة بالقدر المتيقن، وهو ما لو اكمل الخامس عشر او نبت عليه الشعر المعلوم كونه خشنا عرفا.

كما يرد على ما ذكره في المثال الثالث من كون المرجع في الشبهة المفهومية للشعر الخشن هو عموم التكليف، أن الصحيح عدم انطباق تعريف الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل عليه، لما مرّ منا من أنه يلزم فيها عدم احتمال جهل المولى العرفي بحالها، كما في مثال الشبهة المفهومية للفظ الفاسق، او لفظ المغرب حيث لا يصح للمولى أن يقول حين جعل الحكم العام "أنا لا ادري هل أجعل الآن وجوب اكرام العالم المرتكب للمعصية الصغيرة ام لا" او يقول "أنا لا ادري هل ما أجعله الآن هو وجوب الصوم الى استتار قرص الشمس او الى زوال الحمرة المشرقية" ولا يضّرّ جهله بالمعنى الموضوع له للفظ الفاسق او المغرب، لعدم دوران ملاك حكمه مدار الوضع اللغوي فيهما، وهذا بخلاف المقام، فانه يمكن أن يكون ملاك حكم المولى بثبوت التكليف، ولو بنحو الحكمة، نبت ما صدق عليه الشعر الخشن عرفا، فاذا سأل عن ثبوت التكليف في حق الصبي الذي نبت عليه الشعر بمرتبة من الغلظة، فيمكنه أن يقول: اسألوا العرف حتى تعرفوا أنه هل يصدق عليه الشعر الخشن ام لا، وقد لا يعلم المولى -بما هو مقنّن، لا بما هو عالم للغيب- بكون هذه المرتبة من الغلظة داخلية في المسمى العرفي للشعر الخشن ام لا، فالظاهر من خطاب بلوغ الابن بانبات الشعر الخشن هو بلوغه بانبات ما

مباحث القطع ٩

يصدق عليه الشعر الخشن عرفاً، فيكون مآله الى الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل لعمومات التكليف، حيث خرج منه من لم يثبت عليه ما يصدق أنه الشعر الخشن عرفاً، فلا يمكن الرجوع فيه الى العام، بل يكون المرجح هو استصحاب عدم انبات الشعر الخشن.

هذا اذا كان شيء شبهة مفهومية بأن كان مشتبهاً لنا فقط، او للعرف في زماننا دون زمان صدور الخطاب، وأما فرض كونه مشتبهاً للعرف في زمان صدور الخطاب فهذا يكشف عن عدم العلقة الوضعية، فان المراد منها ليس هو مجرد انشاء الوضع التعييني، بل تحقق القرن الاكيد والملازمة الذهنية في ذهن جمع معتد به من الناس.

ولا يخفى أن ما ذكره (من أن التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل يبتني على مبنئ يخالف مبنى جريان الاستصحاب الموضوعي فيها) وان كان متينا على مبناه، من استناد المنع عن جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية الى كونه من قبيل استصحاب الفرد المردد، ولكن جمع من المنكرين لجريانه مثل السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" قد اختاروا جريان الاستصحاب في الفرد المردد، كاستصحاب عدم تذكية صاحب الجلد المردد بين كونه هذه الشاة الميتة قطعاً او تلك الشاة المذكاة قطعاً، وقد ذكر السيد الخوئي في تقريب المنع من جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية كاستصحاب عدم المغرب بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقية أنه لا شك لنا في شيء، فإن استتار القرص مقطوع الوجود وذهاب الحمرة مقطوع العدم، فلا شك إلا في أن لفظ المغرب هل وضع على مفهوم يعم استتار القرص أم لا^(١)، ومرجع

١٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

ذلك الى دعوى أن العرف يرى كون الشك في سعة الوضع وضيقه، او فقل ان الشك في مراد المولى، لا في بقاء شيء معلوم الحدوث، والا لأمكن جريان الاستصحاب الموضوعي في ما لو شك في أن الشارع هل اخذ عنوان استتار القرص موضوعا لحكمه او اخذ عنوان زوال الحمرة المشرقية، فيلحظ عنوان ما أخذه الشارع موضوعا لحكمه مشيرا الى الواقع المررد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، كما كان يلحظ ما وضع له لفظ اليوم مثلا مشيرا اليه، وبذلك اتضح أنه يختلف الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهومية عن سائر امثلة استصحاب الفرد المررد كمثال الجلد المررد بين كونه لشاة مذكاة جزما او لشاة ميتة جزما.

وعليه فلو لم نسلم انصراف خطاب الاستصحاب عن الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهومية، والتزمنا بجريانه في حد نفسه، (كما التزم به بعض الاعلام في مباني منهاج الصالحين، واختاره السيد الامام "قده" في بعض ابحائه، حيث اجاب عن اشكال عدم الشك في الخارج، للعلم باستتار القرص وعدم زوال الحمرة، وإنما الشك في معنى لغوي، وهو غير مجرى الاستصحاب، بأن ذلك صار منشأ للشك في بقاء اليوم؛ إذ من الواضح أنه بعد استتار القرص وقبل زوال الحمرة يشك في بقاء النهار، وإن كان منشأ الشك أمرا لغوياً، ولا يعتبر فيه غير الشك في بقاء القضية المتيقنة^(١)) فلا محالة يكون عموم العام مقداً عليه، لتقدم الامارة على الاستصحاب.

الملاحظة الثالثة: وقع الكلام في أن المراد من المكلف الذي جعل مقسما في المقام هل هو خصوص المجتهد أو الأعم منه ومن المقلد،

مباحث القطع ١١

فمقتضى اطلاق كلام الشيخ الاعظم "قده" هو الثاني، بل هو الظاهر من صاحب الكفاية "قده" ولا يكون قوله في الكفاية "متعلق به او بمقلديه" قرينة على تخصيص البالغ الذي وضع عليه القلم في كلامه بخصوص المجتهد، وانما الغرض منه التعدي من قطع المكلف بحكم نفسه الى قطع المجتهد بالحكم المتوجه الى مقلديه، هذا ولكن اختار المحقق النائيني "قده" الاول، وذكر في وجهه أن المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام، ولا عبرة بظن المقلد وشكّه، وكون بعض مباحث القطع تعمّ المقلد لا يوجب أن يكون المراد من المكلف الأعمّ من المقلد والمجتهد، إذ البحث عن تلك المباحث وقع استطرادا وليس من مسائل علم الأصول، فمسائل علم الاصول تختصّ بالمجتهد، ولاحظ للمقلد فيها، ودعوى (شمول أدلة اعتبار الطرق والأصول للمقلد، وان كان المقلد عاجزا عن تشخيص مواردها، ويكون المجتهد نائبا عنه في ذلك) غير تامة، فانه كيف يمكن القول بشمول خطاب مثل "الا 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 مجتهدا في مسألة حجية الاستصحاب^(١).

اقول: لا اشكال في شمول وظيفة القاطع والظانّ والشاكّ للمقلد ايضا، فان المقلد ان حصل له القطع بالحكم الشرعي الواقعي كما في الضروريات واليقينيات عمل به، وإن حصل له الظنّ المناسب لشأنه، وهو فتوى المجتهد وكان قاطعا بحجيتها لأجل التسالم ونحوه عمل به، وان لم يكن قاطعا ولم يتمكن من تحصيل فتوى المجتهد فبقي شاكا في الحكم الواقعي فيرجع الى

١٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الاصول العملية التي تتمحض في فرض عدم فتوى المجتهد في الاصول العملية العقلية حسب ما يستقل به عقله من التخيير كما في دوران الامر بين المحذورين او الاحتياط كما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي مما يمكن فيه الاحتياط كما في موارد العلم الاجمالي بوجوب القصر او التمام، بل حتى في الشبهات البدوية.

الا ان مدعى المحقق النائيني "قده" ان مجرد ذلك لا يكفي لكون المسألة اصولية، فانه يعتبر في كون المسألة اصولية وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي عن ادلته التفصيلية، ولذا كانت مباحث الاجتهاد والتقليد خارجة عن علم الاصول، فيتمحض البحث في المقام في أن المباحث المذكورة في علم الاصول من حجية الامارات -غير فتوى المجتهد- كحجية خبر الواحد والظهور، والاصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية، هل موضوعها المجتهد ام تكون شاملة للمقلد ايضا، ولا يخفى أنه لم يتوهم احد أخذ عنوان المجتهد في موضوع حجية خبر الواحد في الاحكام، او في موضوع الاستصحاب او البراءة في الشبهات الحكمية، وانما يقال بأن موضوع حجية خبر الواحد حيث يكون من جاءه النبأ (كما هو المستفاد من آية النبأ) او من وصل اليه خبر الثقة (كما هو المستفاد من قوله (عليه السلام) العمري ثقني فما أدى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له وأطع فانه الثقة المأمون^(١)) فلا يشمل العامي لعدم وصول الخبر اليه.

كما أن موضوع حجية خبر الثقة في الشبهات الحكمية مقيد بالسيرة العقلائية بالفحص عن المعارض والمخصص، والعامي لم يفحص عن المعارض والمخصص، وهكذا موضوع الاستصحاب من كان على يقين

مباحث القطع ١٣

بحدوث الحكم الشرعي فشك في بقاءه، والعامي قد لا يكون عالما بحدوث الحكم الشرعي الذي يراد استصحابه، كما في استصحاب بقاء وجوب صلاة الجمعة من زمان حضور الامام (عليه السلام) الى زمان الغيبة، بل الاستصحاب في الشبهات الحكمية مقيّد ايضا بالفحص واليأس عن الظفر بالأمانة على الخلاف، وهكذا البراءة في الشبهات الحكمية، فانها مشروطة بالفحص واليأس عن الظفر بالأمانة على التكليف، والعامي لم يفحص عن ذلك.

وهذا يوجب حدوث اشكال في فتوى المجتهد في حق العامي في موارد عدم العلم الوجداني للمجتهد بحكم العامي، ولذا ذكر هذه الموارد مع بيان ما يمكن حلّ الاشكال به:

المورد الاول: ما لو كان مستند فتوى المجتهد خبر الثقة، فيقال في تقريب الاشكال أنه لو أراد الإفتاء بالحكم الواقعي، فحيث لا يعلم به، فيكون إفتاء بغير علم، فيكون حراما وغير حجة، وان أراد الإفتاء بالحكم الظاهري فليس الا حجية خبر الثقة، والمفروض أن حجيته مختصة بمن وصل اليه وفحص عن المعارض والمخصص له، فلا يشمل العامي، فكيف يفتي المجتهد بثبوت الحكم الظاهري في حقه.

وقد اجيب عن هذا الاشكال بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره جماعة -منهم السيد الخوئي "قده"- من ان الأمانة علم تعبدي بالواقع، فيجوز الاستناد اليها في مقام الإفتاء بالحكم الواقعي بعد أن كان المفروض اشتراك الواقع بين العالم والجاهل. وقد اورد في البحوث على هذا الوجه بأنه وان صحّح الإفتاء بالواقع، لكنه لا يصحّح جواز التقليد، فان موضوعه ليس هو مطلق الإفتاء بعلم، بل هو

١٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الإفتاء بعلمٍ ناشٍ عن الخبرية، دون مثل العلم الحاصل من الرؤيا او الجفر مثلا، والتعبد بكون الأمانة علما لا يتكفل للتعبد بكونها علما ناشئا عن الخبرية^(١).

والجواب عن هذا الايراد اولاً: ان ظاهر دليل اعتبار الأمانة علما من سيرة العقلاء ونحوها هو اعتبارها علما متعارفا، وهو مساوق للخبرية.

وثانيا: ان نشوء فتوى هذا المجتهد عن خبريته ثابت بالوجدان، ولا يحتاج الى تعبد خاص.

فالمهم في الايراد على هذا الوجه أنه انما يجدي بحال المجتهد الذي تمّ لديه مبنى جعل العلمية في الامارات، فهو يفتي بالحكم الواقعي استنادا الى الأمانة، ولا يتم في حق مجتهد لم يتم عنده هذا المبنى، ونحن ناقشنا في هذا المبنى في محله حيث قلنا بأن دليله أحد امرين كلاهما مخدوش:
١- ما يستدل عليه ببناء العقلاء على اعتبار خبر الثقة مثلا علما بالواقع فيكون حاكما على دليل جواز الافتاء بالعلم.

وفيه اولاً: انه لم يثبت بناء العقلاء على اعتبار خبر الثقة وسائر الامارات علما بالواقع، بل غاية الامر أنهم يتعاملون معها معاملة العلم بلحاظ المنجزية والمعدرية.

وثانيا: انه لا معنى لحكومة العقلاء على موضوع حكم الشارع، فان الخطابات الواردة في العلم لو كانت ظاهرة في الأعم من العلم الوجداني والتعدي كانت السيرة العقلائية الممضاة على كون خبر الثقة علما واردا عليها، لا حاكمة، لكن لو كانت تلك الخطابات ظاهرة في العلم الوجداني

لم يكن بناء العقلاء على كون خير الثقة علما بضمّ سكوت الشارع الكاشف عن امضائه صالحا للحكومة على خطاب الشارع كي يجعله شاملا للعلم التعبدى، فان العقلاء اذا فهموا من خطاب الشارع خصوص العلم الوجداني، فلا معنى لاستقرار بناءهم على التوسعة في حكم الشارع لصورة العلم التعبدى، فان الحكم الشرعي تابع سعة وضيقا لجعل الشارع، ولا معنى لتدخل العقلاء فيه، نعم يمكن للعقلاء التوسعة في الأحكام العقلية الثابتة للعلم فثبتت تلك الأحكام لمثل خير الثقة الذي اعتبروه علما، وذلك مثل جواز الإخبار، والشارع يُمضي بناءهم هذا بسكوته.

٢- ما قد يستدل عليه بظهور مثل قوله (عليه السلام) في صحيحة الحميري: العمري ثقني فما أدى اليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فانه الثقة المأمون^(١) في إلغاء احتمال الخلاف، وكذا قوله في رواية المراغي "لا ينبغي لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثققاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا، ونحملهم إياه"^(٢).

وفيه أنه لا يظهر عرفا من قوله "فما أدى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول" عدا بيان ما هو لازم الوثاقة، وهو أن ما يخبر به يكون موافقا للواقع عادة، ولا يظهر منه إعمال التعبد، ولو فرض ظهوره في التعبد فظاهره تنزيل المؤدى منزلة الواقع لا اعتبار خبر الثقة علما.

كما يرد على الاستدلال برواية المراغي **اولا**: انها ضعيفة السند، و**ثانيا**: انها مختصة بما يرويه الثققات عند الأئمة "عليهم السلام" ممن عرفوا بأنهم يفاوضونهم سرهم، ومن الواضح أن هذا يوجب العلم الشخصي بالصدق،

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٣٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٥٠

١٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وثالثا: لا يظهر منها أكثر من النهي عن التشكيك أي ابراز الشك قولاً وعملاً في صدق ما يرويه الثقات، ولا يلزم ذلك جعل خبر الثقة علماً.

الوجه الثاني: ما ذكره في البحوث من أن حجية الأمانة ثابتة في حق العامي أيضاً، حيث انه لا يعتبر في حجيتها فرض وصولها الى المكلف، فحجية خبر الثقة ليست مشروطة بوصوله، ومثل قوله "فما أدى اليك عني فعني يؤدي" ليس ظاهراً في كون أداء الخبر الى المكلف موضوعاً لحجيته، حيث يحمل عرفاً على الطريقية المحضة الى كون الخبر في معرض الوصول، كما أن شرط حجية الخبر ليس هو الفحص عن المعارض والمخصص في معرض الوصول، بل هو عدم المعارض والمخصص في معرض الوصول واقعا، فالمجتهد يكشف عن شمول حجية الأمانة في حق العامي وتامة شرائطها في حقه^(١).

ويلاحظ عليه: أن دليل حجية خبر الثقة وغيره من الأمانات قاصر عن إثبات حجيتها بمجرد وجودها وعدم المعارض والمخصص في معرض الوصول لها واقعا، فإن القدر المتيقن من بناء العقلاء لو لا الظاهر منه هو اختصاص حجيتها بفرض قيام الحجة على عدم المعارض والمخصص في معرض الوصول، كما أن مثل صحيحة الحميري الدالة على حجية خبر الثقة اخذ في موضوعها وصول خبر الثقة، حيث ورد فيها "العمري ثقني، فما أدى اليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول".

الوجه الثالث: ما حكى عن بعض الاعلام "قده" من أن المجعول في باب الأمانات إما ان يكون هو الحكم الظاهري المماثل للواقع، فقيام الخبر

مباحث القطع ١٧

عند المجتهد على حكم الحائض يوجب حصول اليقين الوجداني للمجتهد بالحكم الظاهري الثابت في حق الحائض، وليس في هذا أي محذور، إذ لا محذور في حصول اليقين لشخص بحكم شخص آخر.

وأما أن يكون المجعول هو الحجية سواء كانت بمعنى الطريقية او المنجزية والمعدرية فحينئذ وان كان قد يشكل بأن الحجية تقوم بالوصول، ولذا اشتهر بأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية، وعليه فهي غير مجعولة فعلا في حق الحائض، لعدم وصول الخبر وحجيته إليها، فلا يتحقق اليقين للمجتهد بحكم الحائض، كما ان الحجية غير مجعولة في حق المجتهد نفسه لعدم ارتباط العمل به، فلامعنى لتجزه في حقه او معدوريته بالنسبة اليه.

ولكن يندفع هذا الاشكال بأنه وان سلم ما ادعي من أن الحجية متقومة بالوصول، لكن الكل يلتزمون بأن هناك أمرا مجعولا في حد نفسه، له ثبوت واقعي ويسمى بالحجية الانشائية، ووصوله يستلزم فعليته، إذ يستحيل تعليق جعل الحجية على وصولها للزوم الخلف أو الدور، كما في أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم، وعليه يكون حال الحجية حال الحكم الظاهري، فيتعلق بها اليقين، وان لم تصر فعلية بعد، فقيام الخبر لدى المجتهد بضميمة دليل اعتباره يوجب له العلم بحكم مقلده المجعول في حقه، وبعد إخبار المجتهد به يصير فعليا في حق مقلده لحجية يقينه في حق مقلده فيكون قوله موجبا لوصول الحجية الإنشائية^(١).

وفيه أن الاشكال كان مبنيا على كون موضوع حجية الامارة هو من جاءه الخبر وفحص عن المعارض والمخصص ويأس عن الظفر بهما، ومن ثم كان

١٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يقال بعدم ثبوت الحكم الظاهري المماثل للواقع او الحجية في حق العامي، وهذا ليس فيه أي محذور، لأنه من اخذ العلم بالموضوع في تحقق الحكم، وانما المحذور في اختصاص الحجية بوصول الحجية، وان كان هذا المحذور ايضا يندفع بإمكان اخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول، وعليه فكيف يعلم المجتهد بالحكم الظاهري او الحجية في حق العامي، مع عدم تحقق موضوعه بالنسبة الى هذا العامي، لعدم وصول الخبر اليه، نعم لو كانت الحجية بمعنى الطريقة فقد مرّ في الوجه الاول كفايتها في جواز افتاء المجتهد بالواقع.

الوجه الرابع: ما ذكره جماعة منهم المحقق الاصفهاني "قده" من ثبوت النيابة، ويظهر ذلك من المحكي عن الشيخ الاعظم "قده"، وتقريبه أن يقال ان المرتكز هو كون المجتهد نائبا عن الآخرين حيث نزل وصول خبر الثقة اليه منزلة وصوله الى العامي، وكذا فحصه عن المعارض والمخصص بمنزلة فحص العامي عن ذلك، فبناء عليه فاذا تحقق موضوع حجية خبر الثقة في حق المجتهد فقد تحقق موضوعها في حق العامي أيضا، فيفتي ويخبر المجتهد عن ثبوت هذا الحكم الظاهري في حق العامي^(١).

وفيه أنه لا دليل على اعتبار المجتهد نائبا عن العامي، فانه ليس في السيرة العقلائية من النيابة عين ولا أثر، فان المرتكز كون الرجوع الى فتوى المجتهد من قبيل الرجوع إلى أهل الخبرة لكشف الواقع كما في الرجوع إلى الطبيب. نعم اذا توقف تصحيح الإفتاء في غالب الموارد على الالتزام بالنيابة، فيمكن حينئذ أن نستكشف ذلك من خلال سكوت الشارع عن الردع عن السيرة العقلائية، حيث يستكشف به عن تعبد الشارع بالنيابة، فان السيرة

مباحث القطع ١٩

العقلانية توجب بحسب طبعها الرجوع الى المجتهدين على حد الرجوع الى غيرهم من أهل الخبرة، ولو من باب الغفلة النوعية عن الفرق، ويكون سكوت الشارع عن الردع عن ذلك دليلا على الإمضاء والقبول.

كما أنه حينئذ كان يمكن استفادة جعل النيابة من السيرة التشريعية والأدلة اللفظية لجواز الإفتاء والتقليد، إلا أن الظاهر امكان تخريج الإفتاء في غالب الموارد باحد الوجهين التاليين، فلا يبقى مجال لكشف جعل النيابة.

هذا وقد يورد على مسلك النيابة بأنه لا يصحح إفتاء المجتهد الذي لا يحرز حجية فتواه في حق الآخرين، كأن لم يحرز عدالة نفسه او أعلميته، حيث لا يشمل دليل النيابة، فلا يمكن افتاءه في حق العامي استنادا الى كونه نائبا عنه، وهذا خلاف ما عليه المرتكز المتشعري من جواز افتاءه وان لم يجز تقليده.

لكن يمكن أن يجاب عن هذا اليراد بدعوى أن افتاءه مقيد لبا بأنه حكم من تكون فتواه حجة في حقه.

الوجه الخامس: الالتزام بالتقليد الطولي، وذلك بدعوى أن فتوى المجتهد استنادا الى الأمانة تنحل الى فتويين طوليتين:

أحديهما: الفتوى بوجود أمانة على الحكم، كقيام خبر الثقة على حكم وعدم المعارض والمخصص في معرض الوصول له.

ثانيتها: الفتوى بثبوت الحكم الظاهري في حق العامي في طول تقليده له في فتواه الأولى، حيث أنه لما قلده في فتواه الأولى قامت عنده حجة على وجود خبر الثقة على الحكم الواقعي، وكذا قامت عنده حجة على عدم المعارض والمخصص في معرض الوصول، وبذلك يتحقق موضوع حجية خبر الثقة على ذلك الحكم الواقعي بالنسبة الى هذا العامي، ولكن حيث لا

٢٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يعلم العامي بذلك فالمجتهد يكشف له ذلك بفتواه الثانية .
وقد يورد عليه تارة بأن ما هو المتعارف من إفتاء المجتهد بحلية شيء مثلا
استنادا الى خبر الثقة، لا يتضمن بيان قيام خبر الثقة عليها، فلا يكون إيصالا
لخبر الثقة عرفا، اذ لا يعرف العامي من خلال ذلك استناد المفتي الى خبر
الثقة حيث يحتمل استناده الى علمه الوجداني او الأصل العملي .
ويورد عليه أخرى بأنه لا يصحح إفتاء المجتهد الذي لا يحرز حجية فتواه
في حق الآخرين .

ولكن يمكن أن يجاب عن الايراد الاول أنه يكفي هذا المقدار من
الوصول في تحقق موضوع حجية خبر الثقة في ارتكاز العقلاء، كما يمكن
أن يجاب عن الايراد الثاني بما مر من أن افتاءه مقيد لبا بأنه حكم من تكون
فتواه حجة في حقه .

والثمرة بين التقليد الطولي والنيابة تظهر في ما لو أفتى مجتهد بثبوت
التكليف على خلاف العمومات من باب الاطمئنان بوثاقة راوي الخبر الدال
على التكليف او لاطمئنانه بظهور الخبر، ولكن المجتهد الآخر لم يطمئن
بوثاقة راوي الخبر او ظهور الخبر، لا لأجل تخطئه لذلك المجتهد في مناشئ
اطمئنانه لسببٍ وآخر، ككونه بطيء الاطمئنان، فعلى مسلك التقليد الطولي
لا يمكنه الإفتاء بحجية العموم في حق العامي بعد عدم تخطئه لتلك لحجة
في حق العامي على وجود مخصص لذلك العموم، وهي فتوى ذاك المجتهد،
بخلاف مسلك النيابة، لأنه يكفي في تمسك المجتهد بالعمومات عدم
حجية فتوى غيره في حقه، والمفروض على مسلك النيابة أنه حينما يفتي في
حق العامي في الشبهات الحكمية يلحظ حال نفسه من حيث جريان
الأمارات والاصول، دون حال العامي .

الوجه السادس: ما هو الظاهر من كون موضوع جواز الإفتاء او الإخبار

مباحث القطع ٢١

هو مطلق الحجة والطريق المعتبر الى الواقع، إما لما ذكره السيد الإمام "فده"^(١) وحكي عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" من أنه الظاهر من دليل جواز الإفتاء والإخبار بعلم وحرمة الإفتاء والإخبار بغير علم، بعد كون المتعارف في مقام الإفتاء هو الاستناد الى طرقٍ وظهوراتٍ غير مفيدة للعلم الوجداني، او لما هو الظاهر من قيام السيرة على جواز الإفتاء والإخبار في موارد قيام الإمارات.

والظاهر تمامية الوجه الخامس والسادس.

المورد الثاني: ما لو كان مستند فتوى المجتهد الاستصحاب، كما لو أفتى بوجوب صلاة الجمعة وإجزائه عن صلاة الظهر استنادا الى استصحاب وجوبه في زمان حضور الأئمة (عليهم السلام) فقد يقال حينئذ بأنه لو أراد أن يفتي بالواقع فيكون إفتاؤه بغير علم، ولو أراد ان يفتي بالحكم الظاهري الاستصحابي فلا يتم في حق الآخرين ممن لم يشملهم دليل الاستصحاب، حيث لم يكن لديهم يقين سابق بوجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور، فيجاء عنه أيضا بوجوه:

الوجه الاول: ما يقال من أن الظاهر من دليل الاستصحاب كونه علما تعديدا بالواقع، حيث انه لا يمكن أن يراد من النهي عن نقض اليقين بالشك النهي عن النقض الحقيقي، لأن المفروض انتقاض اليقين حقيقة بالشك، فلا معنى للنهي عنه، فيكون ظاهر هذا النهي الارشاد الى بقاء اليقين السابق باعتبار الشارع، والا لما نهى عن نقضه، وهذا ما اختاره جماعة منهم السيد الخوئي "فده".

٢٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وعليه فيجوز للمجتهد أن يفتي بالحكم الواقعي استنادا الى الاستصحاب، فيجري المجتهد الاستصحاب في حكم العامي واقعا بغرض افتاءه به . ولكن يرد عليه أنه لا يستفاد من دليل الاستصحاب أزيد من النهي الطريقي عن النقض العملي لليقين السابق، فيكون الغرض منه ترتيب آثار الواقع، لا ترتيب آثار العلم بالواقع، وان شئت قلت: ان غاية ما يستفاد منه قيام الاستصحاب مقام اليقين الطريقي المحض في تنجيز الواقع والتعذير عنه دون اليقين الموضوعي، كما أن الاستصحاب ليس طريقا الى الواقع عرفا، كي يدعى قيام السيرة العقلائية على جواز الاخبار بالواقع استنادا الى الطرق العقلائية.

ومن هنا تبين أن ما حكى عن بعض الاعلام "فده" من قياس المقام بإجراء الاستصحاب في الموضوعات لترتب آثارها الشرعية، وإجراء الحاكم الاستصحاب في بقاء ملكية زيد أو غيرها من الأحكام التي تكون موضوع الدعوى مع عدم ارتباطها به عملاً بوجهه، لأجل ترتيب جواز الحكم بها لزيد^(١)، ففي غير محله، فان جواز الافتاء ان كان موضوعه ثبوت الحكم الشرعي واقعا لكان المقام من قبيل جريان الاستصحاب الموضوعي لاثبات حكمه، لكن المفروض حرمة الافتاء بغير علم، فنحتاج الى قيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي، وأما القاضي فهو لا يحكم بمقتضى الاستصحاب بل يحكم بالبينه او اليمين، وانما قد يجعل الموافقة للحجة في حق الشاك ملاكا لتشخيص المنكر، على أنه لو فرض حكمه به فانما يحكم بقيام الحجة لديه على كون زيد مثلا مالكا، لا قيام الحجة لدى زيد نفسه، وهذا لا يكفي في الافتاء بثبوت حكم ظاهري تنجيزي او تعذيري في حق زيد.

الوجه الثاني: ما عليه صاحب الكفاية "قده" من أن اليقين بالحدوث ليس ركن الاستصحاب، وإنما ركنه هو واقع الحدوث مع الشك في الوجود في الزمان اللاحق^(١)، وقد اختار ذلك في البحوث بدعوى أن صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (عليه السلام) أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ، فهل عليّ أن اغسله من أجل ذلك، فقال: صلّ فيه، ولا تغسله من أجل ذلك، فانك أعرته اياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجّسه^(٢)، قرينة على ركنية واقع الحدوث، وحيثئذ فان احتمال وجود قاعدتين: احديهما: قاعدة عدم نقض اليقين بالشك، والأخرى هذه القاعدة المستفادة من الصحيحة فهو، والافتكون قرينة على حمل اليقين في الروايات الناهية عن نقض اليقين بالشك على الطريقية المحضنة^(٣)، وعليه فيكون خطاب الاستصحاب شاملا للعامي بنظر المجتهد، فيمكنه أن يفتي بمضمونه في حقه.

ولكن المختار كون ركن الاستصحاب هو اليقين بالحدوث، فانه لم يظهر من صحيحة ابن سنان كونها ناظرة الى الاستصحاب، فلعلها ناظرة الى قاعدة الطهارة، وأما لحاظ الحالة السابقة في الثوب في الصحيحة فلعله لأجل أنه لو كان معلوم النجاسة سابقا لم يجز فيه قاعدة الطهارة، على أنه حيث يكون تعدد القاعدة مستبعدا، فرفع اليد لاجل تلك الصحيحة عن ظهور روايات النهي عن نقض اليقين بالشك في موضوعية اليقين، وأنه لأجل ابرامه لا ينبغي أن ينقض بالشك، ليس باولى من العكس، بأن يرفع اليد لاجل تلك الروايات

١- كفاية الاصول ص ٤٠٤

٢- وسائل الشيعة ج ٣ ص ٥٢١

٣- بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢١٩

٢٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

عن ظهور الصحيحة في ركنية الحدوث، وحمل قوله "لأنك أعرته اياه وهو طاهر" على التنبيه على علم السائل بكونه طاهرا سابقا، فان التعبير عنه بمثل ذلك متعارف ايضا.

الوجه الثالث: التقليد الطولي، بأن يبين المجتهد للعامي حدوث هذا الحكم في الزمان السابق، وبذلك يصير العامي موضوعا لدليل الاستصحاب، حيث يتحقق في حقه اليقين بالحدوث بعد أن كان اليقين بالحدوث في الاستصحاب اعمّ من اليقين الوجداني او قيام الحجة. ولكنه لو لم يبين المجتهد ذلك للعامي، فلا يتم التقليد الطولي حينئذ، ومجرد رأي المجتهد بالحدوث لا يكفي لجريان الاستصحاب في حق العامي ما لم يصل هذا الرأي الى العامي، خاصة فيما لو كان الغرض من الاستصحاب هو المعذرية كاستصحاب أجزاء صلاة الجمعة عن صلاة الظهر.

الوجه الرابع: النيابة، بأن يقال: ان يقين المجتهد بالحدوث نُزّل منزلة يقين العامي بالحدوث، فمتى تحقق للمجتهد يقين بالحدوث فكأنه قد تحقق ذلك للعامي أيضا، فيشملهما دليل الاستصحاب معا، وهذا ما حكي عن الشيخ الاعظم "قده" من أن المجتهد نائب عن المقلد في إجراء الأصل، فيكون الشك من المجتهد بمنزلة الشك من المقلد، الا أنه قد مرّ عدم الدليل عليها ابدأ، ويأتي في الوجه الثالث والرابع أيضا ما مرّ من اختصاصهما بما لو كان المجتهد يرى فتواه حجة في حق العامي.

وتظهر الثمرة بينهما فيما لو افتى مجتهد على خلاف الاستصحاب، بسبب أمانة معتبرة عنده على انتقاض الحالة السابقة، والمجتهد الآخر لم يخطئه في اطمئنانه باعتبارها او بظهورها، ولكنه لم يحصل له الاطمئنان، فأفتى ببقاء

مباحث القطع ٢٥

الحالة السابقة، فعلى مسلك التقليد الطولي لا يمكن لهذا المجتهد الثاني الإفتاء بجريان الاستصحاب في حق العامي لقيام حجة معتبرة عنده وهي فتوى المجتهد الاول بارتفاع الحالة السابقة من دون أن يخطئه هذا المجتهد بخلاف مسلك النيابة.

المورد الثالث: ما لو كان مستند فتوى المجتهد هو البراءة الشرعية، فقد يقال بأنه كيف يفتي المجتهد بثبوت البراءة في حق العامي مع أنه مشروط بالفحص واليأس عن الأمانة في معرض الوصول، والمفروض عدم فحص العامي عن ذلك، وأما فحص المجتهد فلا يكفي الا لإجراء البراءة في حق نفسه دون غيره، لأن شرط جريان البراءة في حق الآخرين ان كان هو فحص المجتهد فمعنى ذلك كفاية فحص مجتهد واحد لجريان البراءة في حق سائر المجتهدين ولو كانوا أعلم منه، وان كان الشرط هو فحص المجتهد الأعم فمعنى ذلك عدم كفاية فحص سائر المجتهدين في حق أنفسهم، ولا يمكن الالتزام بذلك.

ويجاب عنه أيضا بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره في البحوث من أن الشرط في جريان البراءة هو عدم الأمانة في معرض الوصول، وحيث يرى المجتهد تحقق هذا الشرط فيفتي ويخبر بثبوت البراءة في حق الآخرين أيضا. ويلاحظ عليه أن أدلة البراءة الشرعية منصرفة الى ما بعد الفحص، ولا تشمل ما قبله مطلقا، وكذا ظاهر قوله (عليه السلام) "أ فلا تعلمت" هو إلغاء البراءة في فرض الشك قبل الفحص.

الوجه الثاني: التقليد الطولي، بمعنى أن إفتاء المجتهد على وفق البراءة الشرعية ينحلّ الى فتويين: أوليهما: الفتوى بعدم الأمانة في معرض الوصول

٢٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

على التكليف، وبذلك تقوم الحجة عند العامي على عدم الأمانة في معرض الوصول، فيشملة دليل البراءة، فيأتي حينئذ دور الفتوى الثانية، وهي الفتوى بالبراءة.

الوجه الثالث: النيابة، بأن يكون فحص المجتهد منزلاً منزلة فحص العامي أيضاً، ولكن يأتي فيهما شبهة الاختصاص بما لو كان المجتهد يرى فتواه حجة في حق العامي.

المورد الرابع: ما لو أفتى المجتهد على وفق البراءة مع وجود فتوى بثبوت التكليف من قبل مجتهد آخر يكون جائز التقليد في حدّ نفسه، فقد يقال بأنه كيف يفتي بالبراءة في حقه مع وجود أمانة معتبرة على ثبوت التكليف بالنسبة إليه، وينحصر الجواب عنه بالتقليد الطولي او النيابة.

وتقريب التقليد الطولي هو أن هذا المجتهد بإفتائه بالبراءة قد أفتى بعدم دليل على ثبوت التكليف، وبذلك خطأً ذلك المجتهد الآخر في استناده الى ما استنبط منه ثبوت التكليف في المسألة، وبذلك يلغي حجية فتوى ذلك المجتهد بالتكليف، وحيث انه أعلم منه، فيكون فتواه بعدم الدليل على ثبوت التكليف حجة في حق العامي، وبذلك يكون مشمولاً للبراءة، فيفتي حينئذ له بالبراءة، ولو كان المجتهدان متساويين، وقلنا بتساقط فتواهما، ولم يوجد من هو أعلم منهما، فمقتضى القاعدة هو لزوم الاحتياط على العامي، لكون الشبهة في حقه قبل الفحص الا أن يدعى أن الفحص اللازم في حق العامي هو ما يتمكن منه، وهو الفحص واليأس عن الفتوى المعتبرة على ثبوت التكليف، ومع تعارض الفتويين وتساقطهما فلا يتمكن العامي من تحصيل الفتوى المعتبرة على ثبوت التكليف، وبذلك يتم في حقه البراءة وتفصيل الكلام فيه موكول الى محله.

مباحث القطع ٢٧

وتقريب النيابة أن هذا المجتهد حيث يرى جريان البراءة في حق نفسه لعدم حجية فتوى المجتهد الآخر بالنسبة إليه فيرى العامي منزلاً بمنزلته فيفتي له بالبراءة أيضاً، وتكون فتواه بالبراءة على كلا الجوابين مقيدة لئلا يفرض كون فتواه حجة في حق العامي .

والثمرة بين التقليد الطولي والنيابة تظهر في ما لو لم يجزم المجتهد بخطأ من يفتي بثبوت التكليف من باب الاطمئنان بوثاقه راوي الخبر الدال على التكليف او بظهوره، فعلى مسلك التقليد الطولي لا يمكنه الإفتاء بالبراءة في حق العامي لعدم تخطئه للمجتهد المفتي بثبوت التكليف بخلاف مسلك النيابة .

المورد الخامس: ما لو أفتى المجتهد بوجوب الاحتياط استناداً الى العلم الإجمالي فقد يقال بأن حصول هذا العلم الإجمالي لدى المجتهد لا يوجب الاحتياط على العامي اذا افترض خلوّ ذهنه عن هذا العلم الإجمالي، ومن الغريب ما في مصباح الاصول من أنه إذا كان الشك مورداً للاحتياط كما في موارد العلم الإجمالي بالتكليف فيفتي المجتهد بوجوب الاحتياط بمقتضى علمه الإجمالي، ويرجع المقلد إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم، لعدم اختصاص هذا الحكم بما إذا كان علم العالم مستنداً إلى العلم الوجداني أو الأمانة القائمة على الحكم الواقعي^(١)، فانه كيف يفتي المجتهد بوجوب الاحتياط في حق العامي لمجرد انقداح علم اجمالي في ذهنه من دون انقداحه في ذهن العامي، مع أن موضوع وجوب الاحتياط هو انقداح العلم الاجمالي في ذهن المكلف نفسه .

وقد ذكر بعض السادة الأعلام "دام ظله" أنه لا يحق للمجتهد أن يفتي

بوجوب الاجتناب عن ملاقي بعض اطراف الشبهة استنادا الى علمه الإجمالي بنجاسة هذا الملاقي -بالكسر- او طرف الملاقي -بالفتح- مع خلو ذهن العامي عن مثل هذا العلم الإجمالي، وهذا الإشكال يجري في جملة من فروع العلم الإجمالي، ومثّل لذلك بما اذا كان المكلف جنبا، فصلّى، وشكّ بعد الصلاة في أنه هل اغتسل من الجنابة ام لا، حيث يقال بأنه اذا أحدث بالأصغر فيعلم إجمالا بأنه إما أتى بالصلاة السابقة بدون غسل، فتجب عليه إعادتها، او أنه اذا كان قد أتى بها مع الغسل فيجب عليه الوضوء للصلاة الآتية، ولا يجزي غسله الاحتياطي عن الوضوء، فتكون قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة متعارضة مع استصحاب بقاء الجنابة النافي لوجوب الوضوء للصلاة الآتية، فذكر أن هذا العلم الإجمالي الذي لم يلتفت اليه كثير من الأعلام فضلا عن العوام كيف يكون موجبا للاحتياط في حق العوام، وقد ذكر نظير ذلك بعض الاجلاء "دام ظله" حول ما قاله السيد الخوئي "قده" في مورد القول بغير علم على الله ورسوله، من أنه حيث يعلم اجمالا إما بأن الاخبار عن صدور المشكوك منه تعالى ورسوله كذب او الاخبار عن عدمه، فيعلم بمفطرية احدهما اجمالا.

والجواب عنه يكون بأحد وجوه اربعة:

الوجه الاول: أن يقال بأن العلم الإجمالي في ذهن العامي موجود في كثير من الموارد، وان كان قد لا يلتفت اليه تفصيلا، وهذا كاف في التنجيز، فلو لاقت يده ماء، ثم علم اجمالا إما أنه نجس او أن الماء الآخر نجس، فاذا كان ملتفتا الى ملاقة يده للماء الاول، فلا محالة يحصل له العلم الاجمالي إما بنجاسة يده او نجاسة الماء الثاني، نعم الانصاف عدم تمامية هذا الجواب في مثال الشك في غسل الجنابة، حيث لا يحصل العلم الاجمالي في ذهن اغلب العوام.

الوجه الثاني: التمسك بذيل النيابة، بأن يكون العلم الإجمالي للمجتهد منزلاً منزلة العلم الإجمالي للعامي، فإذا حصل العلم الإجمالي للمجتهد فكأنما حصل ذلك للعامي، نعم لازم هذه النيابة هو كون وجوب الاحتياط في حق العامي شرعياً لاعتقاليًا، لان التنزيل الشرعي لا يقتضي ثبوت وجوب الاحتياط عقلاً في حق العامي بعد ان لم يتحقق موضوعه وهو العلم الإجمالي وجدانا، ومن جهة أخرى لا بد حينئذ أن تكون فتوى المجتهد بوجوب الاحتياط مقيدة لبا بما لو كانت فتواه حجة في حق العامي .
الا أن المهم عدم تمامية الدليل على ثبوت هذه النيابة .

الوجه الثالث: التمسك بذيل التقليد الطولي، بمعنى أن المجتهد بفتواه بالاحتياط يفتي للعامي بثبوت تكليف في حقه إجمالاً وحينئذ فيحكم العقل بلزوم الاحتياط في حق العامي .

الوجه الرابع: أن يقال: ان رأي المجتهد بثبوت أحد التكليفين حجة في حق العامي مع تمكنه من كشفه بالسؤال عنه، حيث انه لا موضوعية للفتوى عرفاً، وانما هي مجرد طريق الى رأي المجتهد، فعليه فنفس وجود هذا الرأي الاجمالي لدى المجتهد كافٍ في وجوب الاحتياط في حق مقلديه، نعم لا يتم هذه الوجوه في مثال القول بغير علم .

ان قلت: بناء على ذلك فيمكن للمجتهد أن لا يحقّق الموضوع لوجوب الاحتياط، وهو العلم الإجمالي في حق العامي، وذلك بأن لا يفتي بثبوت التكليف في البين إجمالاً، ويأبى أيضاً عن جعل رأيه في ذلك في معرض الوصول اليه، ومع اباؤه وابعاء أمثاله فتجري في حق العامي الاصول المرخصة في الاطراف، فمثلاً في مسألة الشك في غسل الجنابة تجري قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة ويجري الاصل النافي لوجوب ضم الوضوء الى الغسل

٣٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

للصلوات الآتية، فيفتي المجتهد بمقتضاها في حق العامي، نظير ما كان يفتي بمقتضى الاصول النافية بعدم وجوب غسل الجنابة في حق واجدي المنى في ثوب مشترك.

قلت: هذا لا يكون مجوزا لاطلاق الفتوى الشاملة للعامي الملتفت الى العلم الاجمالي او القادر على معرفة رأي احد المجتهدين الذين حصل لديهم هذا العلم الاجمالي.

على أنه يمكن تصوير ما ذكر حتى فيما كان للمجتهد علم تفصيلي بحكم شرعي او استظهر ذلك من خطاب شرعي، فانه يمكنه أن يأبى عن ابراز رأيه، وبذلك يندرج العامي تحت اصل البراءة، لتمامية شرط جريانها في حقه، وهو عجز العامي عن الظفر بالدليل على التكليف بعجزه عن تعلم الفتوى المعتمدة على التكليف، بل قد يكون هناك فتوى معتبرة على عدم التكليف من مجتهد آخر، ومعه لا اشكال في كون هذا العامي موضوعا للبراءة، فيما لو لم يبرز المجتهد الاول رأيه بوجود التكليف، ولكنه لا يكون مسوغا لافتاءه بالبراءة، بعد أن كان ظاهر هذه الفتوى هو وصول النوبة حسب موازين الاستنباط الى البراءة لعدم وجود ما يقتضي العلم بالتكليف تفصيلا او اجمالا، فارادة ظاهرها كذب، وارادة خلاف ظاهرها وهو جريان البراءة في حق العامي لأجل اخفاء التكليف الواقعي عنه تورية، لكن جواز التورية بناء على القول بها كما هو مختار المشهور مختص بما اذا لم ينطبق عليه عنوان محرم آخر، وفي المقام ينطبق على هذه الفتوى عنوان محرم، وهو التسبب الى وقوع المكلف في مخالفة التكليف الواقعي ولو لم يكن منجزا على العامي، ولا يقلّ تسببها الى الوقوع في مخالفة الواقع عن مثل تقديم صاحب البيت المائين اللذين يعلم اجمالا بنجاسة احدهما الى الضيف الجاهل بذلك، وهذا يختلف عن فرض الترخيص بعدم اغتسال واجدي المنى في ثوب مشترك حيث انهما

مباحث القطع ٣١

حتى مع فرض الالتفات الى هذا العلم الاجمالي لا يجب عليهما الاحتياط .

المورد السادس: ما لو أفنى المجتهد بوجوب الاحتياط في موارد العلم الاجمالي مع إفتاء مجتهد آخر بأحد طرفي العلم الإجمالي، كما لو أفنى بوجوب الاحتياط بين القصر والتمام، بينما أفنى غيره بوجوب القصر مثلا، فيقال حينئذ بأنه كيف يفتي هذا المجتهد بوجوب الاحتياط في حق هذا العامي مع افتراض انحلال العلم الإجمالي بالنسبة اليه حكما لأجل فتوى المجتهد الآخر بوجوب القصر وعدم وجوب التمام.

وينحصر الجواب عنه إما بالنيابة او بالتقليد الطولي، حيث ان المجتهد الذي يفتي بوجوب الاحتياط يخطئ غيره في إفتائه بوجوب القصر، وبذلك تسقط فتواه عن الحجية في حق العامي، وفي طول ذلك يجب عليه الاحتياط عقلا، نعم لا بد من الالتزام على كلا الوجهين بكون فتوى من يفتي بلزوم الاحتياط مشروطة بفرض حجيتها في حق العامي لعدم ثبوت النيابة الآ في هذا الفرض، كما أن تخطئته لفتوى المجتهد الآخر بوجوب القصر لا توجب سقوط حجية هذه الفتوى الا في هذا الفرض، فلو كان المفتي بلزوم الاحتياط غير اعلم، فكيف يفتي بذلك في حق العامي مع أنه يعترف بحجية فتوى الأعلم بوجوب القصر في حق ذلك العامي، وتخطئته لفتوى الأعلم لا تسقطها عن الحجية باعتراف نفسه.

وما ذكرناه من ظهور ثمرة الفرق بين الجواب بالتقليد الطولي والجواب بالنيابة يأتي هنا ايضا، فلو لم يخطئ المجتهد الأعلم غيره في الفتوى بوجوب القصر، وانما لم يحصل له الاطمئنان بوثاقه راوي خبر وجوب القصر او ظهوره، فإنه بناء على التقليد الطولي لا يمكن للأعلم ان يفتي بوجوب الاحتياط في حق العامي، بعد ما يرى انحلال علمه الإجمالي بفتوى المجتهد الآخر بوجوب القصر.

٣٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

هذا تمام الكلام في جواز الإفتاء في هذه الموارد، وأما جواز تقليد المجتهد فيها فقد ذكر صاحب الكفاية "قده" أن الرجوع الى المجتهد الذي يفتي على وفق الأمانة انما يكون بلحاظ أنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الأحكام فيكون بهذا اللحاظ من رجوع الجاهل الى العالم، والآ فان الحجة الشرعية لا توجب العلم بالواقع لا وجدانا ولا تعبدا، وانما هي مجرد منجز ومعذر، كما أنه في موارد فقد الأمانة المعتبرة التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية انما يرجع الى المجتهد لأجل اطلاعه على عدم الأمانة الشرعية فيها بعد كون العامي عاجزا عن الاطلاع على ذلك، فيكون بهذا اللحاظ من رجوع الجاهل الى العالم، وأما تعيين أنه ما هو حكم العقل وهل هو البراءة او الاحتياط فالمتبع ما استقل به عقل العامي ولو كان على خلاف ما ذهب اليه المجتهد، فافهم^(١).

أقول: الرجوع الى المجتهد ليس لمجرد أنه عالم بموارد الحجة الشرعية، بل لأجل أنه خبير في استكشاف قيام المنجز والمعذر على الأحكام الواقعية، كما أنه في موارد الأصول العقلية لا يرجع اليه لخصوص معرفة عدم الأمانة الشرعية في المورد، بل قد يكون حكم العقل مجهولا للعامي، حيث ان حكم العقل ليس بديهيا دائما، فالرجوع اليه لأجل أنه خبير في تشخيص الوظيفة الفعلية ولو كانت عقلية.

شبهة وجواب

ثم انه قد تطرح شبهة، وهي أن المجتهد الذي يعترف بوجود من هو اعلم منه كيف يحصل له القطع بالحكم الواقعي او الظاهري في موارد مخالفته للاعلم، مع أنه يحتمل أنه لو تباحث مع الاعلم سمع منه مناقشات على ما

وصل اليه من الرأي، ومجرد طرؤ هذا الاحتمال في ذهنه كافٍ في عدم حصول الجرم له برأيه، وليس المورد دائماً من موارد اشتراط الحكم الظاهري، كحجية الامارة او جريان البراءة بالفحص، حتى يقال بأنه لا دليل على لزوم أكثر من الفحص المتعارف، وليس منه التباحث مع الاعلم، بل قد يحتاج المورد الى حصول الجرم النفساني، كما في الاستظهارات او الاستدلالات العقلية والعقلانية، نظير بحث الترتب.

ثم ذكر في البحوث أن هذه الشبهة ليس لها جواب حاسم، بل جوابه يكون بنحو الموجبة الجزئية، وتوضيحه: أن الشبهة مبتنية على افتراض أن كل ما يمتاز به الأعلم من الالتفاتات التي هي معنى أعلميته يكون في موارد الاختلاف بينه وبين غيره في الفتوى، وأما موارد الاتفاق فيكون بنفسه دليلاً على التفاتهما معا إلى جميع النكات، مع أن هذا الافتراض بلا وجه، فانهما ربما يتفقا في النتيجة، مع خطأ غير الأعلم في طريقة الاستدلال، وحينئذ فمن المعقول أن يحصل للمجتهد غير الأعلم يقين بالحكم الأعم من الواقعي والظاهري في مسألة بنحو يخالف رأي الأعلم، رغم اعترافه بالمفضولية، وذلك لعدم احتمال أن يكون شيء من تلك الالتفاتات التي يمتاز بها الاعلم في هذه المسألة التي يخالف فيها الأعلم.

كما لو فرضنا مجموع المسائل الشرعية "٩" وفرضنا أن كل مسألة تحتوي على خمسة استدلالات، فكان مجموع الاستدلالات الفقهية "٤٥" وفرضنا اختلافهما في ثلاث مسائل من التسع، كما افترضنا أن في كل ثلاث عمليات استدلال يلتفت الأعلم إلى نكتة لا يلتفت إليها غيره، فسوف تكون امتيازات الأعلم في مجموع الاستدلالات الفقهية التي كانت "٤٥" هي "١٥" التفات، فاحتمال عدم التفات غير الاعلم وخطأه في كل واحدة من عمليات الاستدلال احتمال واحد من ثلاث احتمالات، وبما أن كل مسألة

٣٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

تحتوي على خمس عمليات استدلال فاحتمال خطأه في جميعها يكون احتمالا واحدا من "٢٤٣" احتمال حسب قانون حساب الاحتمالات، وهو احتمال ضعيف جدا فلا يمنع من حصول الاطمئنان .

ومما يؤثر ايضا في ضعف هذا الاحتمال هو أن يلتفت غير الاعلم في موارد الاختلاف مع الأعلم إلى نظر الأعلم، ويبدل الجهد الكبير حتى يستقر رأيه على الخلاف، خصوصا إذا كان قد التفت إلى الدليل الذي ابرزه الاعلم على رأيه، وهو يراه محلا للاشكال، وان احتمل أن له دليلا آخر لم يبرزه، أو كان نظر غير الاعلم هو الموافق مع المشهور.

كما أن جملة من الخلافات ترجع إلى نكات غير قابلة للحل بالبحث والنقاش، كما إذا كان من باب القطع الوجداني الحاصل من مزاج في فهم الأدلة، والتعدي من مدلولها أو الجمود عليها، أو كان من باب الخلاف في استظهاراتٍ عرفيةٍ قد لا يمكن تخريج نكات واضحة لها، أو يرجع الخلاف إلى الخلاف في فهم الذوق العقلاني وارتكازاتهم في باب العقود والمعاملات.

ففي ضمن مجموع هذه الأمور يمكن أن يفرض حصول الجرم واليقين للمفضول بما هو وظيفته المقررة شرعا أو عقلا في مسألة معينة، رغم اعترافه بأعلمية المجتهد الذي خالفه في رأيه، نعم لو كثر اختلافه مع الاعلم فسوف يؤثر ذلك في قوة احتمال خطأه في النتيجة الفقهية التي خالف فيها الاعلم.

اقول: لا يختص هذا الاشكال بغير الاعلم، بل الاعلم ايضا يحتمل أنه لو وجد من هو اعلم منه وتباحث معه، أثر ذلك على فهمه، بل يحتمل أنه قد يلتفت غير الاعلم -و لو بعد تأمله في كلمات الاعلم- الى ما لم يلتفت اليه هو، أو أنه لو استمع الى اشكالات غير الاعلم لخطر بباله مطالب قد تغير بعض آراءه .

وكيف كان فلا يجدي ما ذكره من الجواب، فانه يرد عليه أن ضعف الاحتمال بسبب كثرة الاطراف لا يوجب العلم بالعدم، فلو علمنا اجمالا بنجاسة حبة واحدة من ألف حنطة موجودة في البيت، فاحتمال نجاسة كل حبة يكون بحساب الاحتمالات احتمالا واحدا من الف احتمال، إلا أنه لا ينتفي هذا الاحتمال في نفس الانسان، والألزم منه امرٌ خلاف الوجدان، حيث انه لو سأل شخص عن نجاسة كل واحدة منها فقلنا بأننا نعلم بعدم نجاستها الى الحبة الأخيرة، فكيف يجتمع ذلك مع علمنا بنجاسة واحدة منها اجمالا، ودعوى أن الاطمئنان حجة عقلائية والاطمئنان يجتمع مع الاحتمال الضعيف للخلاف غير متجهة، فانه مع وجود هذا الاحتمال الناشيء ضعفه من كثرة الاطراف لا تسكن النفس ولا تطمئن بعده، ولا دليل عقلائي او شرعي على الغاء الاحتمال الضعيف الذي لا ينعدم في صقع النفس، ولا يسمى علما عرفا.

نعم نحن لا ننكر أنه قد يقترن المورد بنكته توجب انتفاء الاحتمال في صقع نفس الانسان العادي غير المبتلى بالوسوسة، كما هو مذكور في بحث ايجاب الخبر المتواتر للقطع، فانه اذا اخبر شخص أنه رأى زيدا في البلد، فاحتمال كل من كذبه وصدقه احتمال واحد من احتمالين، فاذا اخبر شخص آخر أنه رأى زيدا في البلد كان هناك احتمالات اربعة، صدق كليهما، صدق الاول وكذب الثاني، كذب الاول وصدق الثاني، كذب كليهما، ويشترك جميع الاحتمالات ما عدا الاحتمال الاخير في نتيجة واحدة وهي وجود زيد في البلد، فاذا أخبر شخص ثالث بأنه رأى زيدا في البلد فكل واحد من الاحتمالات الاربعة السابقة يجتمع تارة مع احتمال صدق هذا الشخص وأخرى مع احتمال كذبه فتحدث ثمانية احتمالات ويشترك جميعها في نتيجة وجود زيد في البلد، ما عدا احتمال واحد منها وهو كذب الجميع،

٣٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وهكذا لو اخبر شخص رابع بأنه رأى زيدا فتحدث ستة عشر احتمال كلها مشتركة في تلك النتيجة ما عدا احتمال واحد وهو احتمال كذب الجميع ولكن قيمته الاحتمالية واحدة من ستة عشر، فلو اخبر عشرة اشخاص بذلك فيكون احتمال كذب الجميع واحدا من الف واربع وعشرين احتمالا، وبقيّة الاحتمالات تشترك في نتيجة واحدة وهي وجود زيد في البلد، فقد يزول لأجل هذا العامل الكيفي احتمال كذب الجميع عن صقع النفس وان لم يكن هناك برهان يقتضي ذلك، بينما أنه يرى كل حنطة مساوية مع البقية في احتمال كونها هي النجس المعلوم بالاجمال.

ولعل الجواب المناسب أن يقال: انه بالنسبة الى الفحص عن الامارة على التكيليف لغرض اجراء البراءة ونحوها او الفحص عن المعارض لاجل التمسك بخير الثقة والفحص عن المخصص لغرض التمسك بالعموم، لا دليل على أكثر من اعتبار الفحص المتعارف، فان كان هناك كلام من الآخرين في معرض الوصول الى المجتهد بسهولة، واحتمل احتمالا معتدا به أنه لو سمعه لآثر في فهمه لزم ذلك، وبالنسبة الى الاستدلالات والاستظهارات يكفي استفراغ الوسع بالقدر المتعارف، كما هو المشاهد في اعمال الخبوية في سائر العلوم والفنون، فتأمل.

الملاحظة الرابعة: ان التقسيم في كلام الشيخ الاعظم "قده" ثلاثي، حيث قال: ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فإما أن يحصل له القطع به او الظن او الشك، ومن الواضح أنه لو اريد حينئذ بالحكم الشرعي ما هو أعم من الحكم الواقعي والظاهري اتحد القطع بالحكم الشرعي الظاهري مع الظن المعتبر بالحكم الواقعي، بل اتحد مع الشك فيه في فرض جريان الاصل العملي الشرعي، والتقسيم في كلام صاحب الكفاية "قده" ثنائي، حيث فرض أنه إما أن يحصل القطع بالحكم الشرعي الواقعي او الظاهري، او لا

يحصل القطع، ثم ذكر أن حكم فرض عدم حصول القطع أنه لا بد من انتهاء المكلف إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن ان حصل له الظن، وقلنا بتمامية مقدمات الانسداد بتقرير الحكومة، وإلا فلا بد من الرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير.

ومحصل ما ذكره صاحب الكفاية في وجه العدول عن تقسيم الشيخ أن أحكام القطع لا تختص بالقطع بالحكم الواقعي، بل تشمل القطع بالحكم الظاهري، على أنه يلزم منه تداخل الأقسام بلحاظ الأحكام، فان الظن ان كان معتبرا فهو بحكم القطع، وان لم يكن معتبرا فهو بحكم الشك.

ولكن لا يخفى أن ما صنعه الشيخ الاعظم "قده" هو الانسب بمباحث الاصول حيث يبحث فيها عن حجية القطع اولاً، ثم الأمارات، ثم الاصول العملية، وعليه جرى صاحب الكفاية نفسه، مع أن المناسب للتقسيم الثنائي المذكور في الكفاية هو البحث عن القطع بالحكم الأعم من الواقعي والظاهري في باب، والبحث عن الظن الانسدادى على الحكومة والأصول العملية العقلية في باب آخر، وما ذكره من عدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلقاً بالحكم الواقعي فهو، وإن كان صحيحاً، لكنه لا يوجب أن يجعل التقسيم ثنائياً، وما صنعه صاحب الكفاية يناسب كونه تلخيصاً للمباحث الآتية، لا بيان موضوعاتها، مع أن الغرض من ذكر الأقسام في بداية البحث هو التمهيد لذكر احكامها بعد ذلك.

وأما ما ذكره من تداخل الأقسام في الاحكام في الجملة في تقسيم الشيخ الاعظم، فلا مانع منه اصلاً، وهذا ما كان الشيخ الاعظم ملتفتاً اليه، فقد ذكر في اول بحث البراءة أننا قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي، وإما أن يحصل له الظن، وإما أن يحصل

له الشكّ، والقطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل، والظن يمكن أن يتعد به في اثبات متعلقه لكونه كاشفا ظنيا، وأما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلاً، لم يعقل اعتباره، فلو ورد في مورده حكم شرعي، كأن يقول الواقعة المشكوك حكمها كذا كان حكماً ظاهرياً، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض، والظن غير المعبر حكمه حكم الشك كما لا يخفى^(١).
والحاصل أن المقام - كما مثّل به السيد الخوئي "قده"- نظير أن يقال الإنسان اما مسلم او كافر كتابي او كافر غير كتابي، أما المسلم فماله محترم، وأما الكافر غير الكتابي فلا يحترم ماله، وأما الكافر الكتابي فان كان ذمياً فهو ملحق بالمسلم في احترام ماله وان كان حربياً فهو ملحق بغير الكتابي في عدم احترام ماله.

وبما ذكرناه اتضح الخلل فيما ذكره صاحب الكفاية من أنه ان ابيت عن العدول عن تثليث الاقسام، فالأولى أن يقال إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا، لثلاً تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع، ومن يقوم عنده الطريق المعبر^(٢).
فان ما ذكره اشبه بذكر خلاصة البحث، لا بيان موضوعه، فان موضوع البحث هو ذات الطريق، والحكم باعتباره نتيجة البحث.

١ - الرسائل ج١ ص٣٠٨، ثم ان الظاهر أن مراده من أنه لا يعقل اعتبار الشك هو عدم عقلانية جعل الحجية له بالنسبة الى وجود المشكوك او عدمه، لعدم كاشفية فيه اصلا، وهذا يختص بما كان شكاً نوعياً وشخصياً معاً، فلا يجري في الظن النوعي وان لم يورث الظن الشخصي، كما لا يجري في الظن الشخصي وان لم يكن مفيداً للظن النوعي، وأما الاشكال العقلي فلا يرد مطلقاً، لامكان اعتبار الحجية حتى بمعنى الكاشفية للشك بالنسبة الى احد طرفيه.

ولذا عدل المحقق الأصفهاني "قده" الى التقسيم الثلاثي بنحو آخر، وهو أن المكلف تارة: يقوم لديه طريق تام، وأخرى: يقوم لديه طريق ناقص لوحظ لا بشرط من حيث الاعتبار وعدمه، وثالثة: لا يقوم لديه طريق تام، ولا ناقص لوحظ لا بشرط من حيث الاعتبار، وهذا أعم من عدم قيام طريق لديه أصلا، ومن قيام طريق لوحظ بشرط لا عن الاعتبار، فالأول موضوع مباحث القطع، والثاني إشارة إلى مباحث الأمارات، والثالث إشارة إلى مباحث الأصول العملية^(١).

ولكن يرد عليه ايضا أن لا بشرطية الطريق الناقص من حيث الاعتبار وعدمه يجتمع مع عدم اعتباره بالفعل او عدم احراز اعتباره، كالشهرة، وهو داخل في موضوع القسم الثالث، فيلزم تداخل الاقسام في الاحكام ايضا.

الملاحظة الخامسة: وقع الكلام في أن الشك في الحكم الظاهري هل يكون مجرى للأصول العملية؟، فاختار جماعة كالسيد الخوئي "قده" جريانها فيه، والتحقق أن يقال: انه لا اشكال في أنه بناء على مسلك المشهور من جريان استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية يجري استصحاب بقاء الحكم الظاهري، وامثلته كثيرة جدا، كاستصحاب حجية فتوى الاعلم في حق من قلده ثم صار غيره مساويا له^(٢)، وهكذا لو كان احراز حدوث الحكم في موردٍ بواسطة جريان الاصل الموضوعي، كما لو

١ - نهاية الدراية ج٣ ص١٧

٢ - لا يخفى أنه بناء على ما استظهر في البحوث ج٤ ص٣٤٠ من أن خطاب النهي عن اتباع الظن ارشاد الى عدم جعل الحجية للظن، فيكون أمانة نافية لحجية الظن فيقدم على استصحاب الحجية وبذلك تتحقق المنافاة بين هذا الكلام وبين تمسكه باستصحاب الحجية في عدة مجالات: منها هذه الفتوى التي ذكرها في باب التقليد، منهاج الصالحين ج١ ص٦

٤٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

ثبتت ملكية المشتري بجريان قاعدة اليد لاثبات ملكية البائع، ثم شك في بقاء ملكية المشتري، فان استصحاب بقاء هذه الملكية استصحاب للحكم الظاهري.

انما الكلام والاشكال في جريان سائر الاصول العملية في مورد الشك في الحكم الظاهري، فيقال بأنه لا يجري استصحاب عدم الحكم الظاهري، كاستصحاب عدم حجية الشهرة، لكفاية الشك في الحكم الظاهري في عدم ترتب أثره وهو التعذير والتنجز، كما لا مجال لجريان أصالة البراءة عن الحكم الظاهري، كوجوب الاحتياط في اللحوم مثلا، فان وجوب الاحتياط ليس مما يصلح للتنجز، حيث انه ليس وجوبا نفسيا يستحق العقاب على مخالفته، وانما هو وجوب طريقي، أي يكون الغرض منه تنجز الواقع، فلا يعقل أن يكون جريان البراءة عن وجوب الاحتياط، لأجل التأمين عن وجوب الاحتياط نفسه، كما أنه لا يوجب التأمين عن الواقع، لأنها لا تزيد عن احراز عدم جعل وجوب الاحتياط شرعا، حيث انه لا يستلزم ثبوت التأمين الشرعي عن التكليف الواقعي المحتمل، بل يحتاج الى اجراء البراءة عن نفس هذا التكليف، على أن دليل البراءة بجريانه في مورد هذا التكليف الواقعي يكون أمانة نافية لجعل وجوب الاحتياط في مورد، وعلى مسلك المشهور من حكومة الأمانة على الاصل، وان كانا متوافقين في النتيجة فلا تصل النوبة الى اجراء اصل البراءة عن وجوب الاحتياط.

وهكذا الحال في قاعدة الاشتغال، فانها تجري بلحاظ التكليف الواقعي، لأنها تعني تنجز التكليف الواقعي المشكوك قبل الفحص او المعلوم بالاجمال او التكليف الواقعي الذي يشك في امثاله.

وقد ذكر في البحوث ما محصله أن هذا الاشكال انما يتم على مسلك المشهور من عدم التنافي بين الاحكام الظاهرية قبل وصولها، لأن روحها

تنجيز الواقع او التعذير عنه، ومن الواضح تقوّم التنجيز والتعذير بالوصول، فاذا اوجب الشارع الاحتياط في مورد اللحوم مثلا، فمادام لم يصل الى المكلف فلا مانع من جريان البراءة عن الحرمة الواقعية في اللحم المشكوك.

وأما بناء على ما هو الصحيح من ثبوت التنافي بينها ولو قبل الوصول، (لأن روح الحكم الظاهري الالزامي اهتمام المولى بحفظ الغرض اللزومي الواقعي في فرض اشتباهه بالغرض الترخيصي، فيتوصل الى ذلك بجعل الحكم الظاهري التنجيزي كايجاب الاحتياط، كما أن روح الحكم الظاهري الترخيصي هو اهتمام المولى بحفظ الغرض الترخيصي في فرض اشتباهه بالغرض اللزومي، فيتوصل اليه بجعل الحكم الظاهري الترخيصي) فمن الواضح أنه لا يتقوم هذا الذي ذكرنا أنه روح الحكم الظاهري بوصوله، وبذلك تتحقق المنافاة بين الحكم الظاهري التنجيزي والترخيصي ولو مع عدم وصولهما، فاذا انشأ المولى حجية خبر الثقة فلا يعقل أن يجعل في نفس الوقت البراءة عن التكليف الواقعي في فرض قيام خبر الثقة عليه، نعم لا مانع من جعل البراءة عن نفس حجية خبر الثقة، فان النسبة بينها وبين نفس حجية خبر الثقة كنسبة الحكم الظاهري الى الحكم الواقعي، حيث اتضح في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي عدم المنافاة بينهما ابدا، ومعنى جريان البراءة عن حجية خبر الثقة هو انتفاء اهتمام المولى بحفظ الغرض اللزومي الواقعي في فرض الشك في حجية خبر الثقة، وبذلك يحصل التأمين عن الحكم الواقعي المشكوك، وتسمى هذه البراءة بالبراءة الطولية في قبال البراءة عن نفس التكليف الواقعي المشكوك التي تسمى بالبراءة العرضية، لكونها في عرض الحكم الظاهري التنجيزي، وهو حجية خبر الثقة مثلا.

نعم اذا شك في جعل حجية خبر الثقة فيمكن التمسك بأصالة عموم دليل البراءة عن التكليف الواقعي لنفي تخصيصه في مورد خبر الثقة، فيكون أمانة

٤٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

نافية لجعل حجية خبر الثقة، فلا نحتاج الى البراءة الطولية عادة، كما أنه لو علم جعل حجية خبر الثقة وشك في مجيء خبر الثقة فيمكن اجراء الاستصحاب النافي لمجيء خبر الثقة، لكن قد نحتاج الى البراءة الطولية، وذلك فيما اذا علمنا بجعل حجية خبر الثقة وأخبرنا شخص بتكليف، وقد تواردت حالتا الوثاقه وعدم الوثاقه بالنسبة اليه، فيعلم بتخصيص عموم البراءة عن التكليف الواقعي بمورد قيام خبر الثقة، فلا يمكن التمسك بالعموم بعد كون المورد شبهة مصداقية للمخصص، كما لا يجري الاصل الموضوعي لكون المورد من توارد الحالتين، فتصل النوبة الى البراءة الطولية، بينما أنه على مسلك المشهور لا مانع من جريان البراءة عن نفس التكليف الواقعي المشكوك، لأن المخصص لعموم دليل البراءة يكون بحكم العقل مختصا بفرض وصول حجية خبر الثقة كبرى وصغرى.

ثم ذكر أن الأمارات والاصول الجارية في الحكم الظاهري انما تكون معذرة او منجزة للحكم الواقعي ابتداء، لا أنها تنجز مثلا ذلك الحكم الظاهري ثم ينجز هذا الحكم الظاهري على تقدير وجوده الحكم الواقعي، فان ما يصلح للتنجز والتعذر هو الحكم الواقعي لا الظاهري، ومن ثم لو جرى استصحاب حجية أمانة على التكليف فنخالف المكلف يكون عاصيا لذلك التكليف الواقعي على تقدير ثبوته وان لم تكن تلك الأمانة حجة واقعا^(١).

اقول: ما ذكره من أن روح الحكم الظاهري ليس هو مجرد التنجيز والتعذير متين جدا، توضيح ذلك أن المحتملات في روح الحكم الظاهري الالزامي او الترخيصي ثلاثة وجوه:

الوجه الاول: ما عليه جماعة كالسيد الخوئي "فده" من أن الحكم

مباحث القطع ٤٣

الظاهري انما جعل بقصد ايجاد موضوع حكم العقل بتنجز الحكم الواقعي او التعذر عنه حين وصول هذا الحكم الظاهري، فتكون روح الجعل على كلامهم هو ذلك.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الوجه، فانه يوجد في نفس المولى بشهادة الوجدان حين جعله للحكم الظاهري الالزامي او الترخيصي شيء وراء قصد ايجاد موضوع التنجز او التعذر العقلي بوصول الحكم الظاهري، وهذا الشيء حالة نفسانية بالنسبة الى فعل العبد.

الوجه الثاني: ما كنا نختاره سابقا من أن روح الحكم الظاهري الالزامي هو تعلق الارادة اللزومية للمولى بالاحتياط في مورد الشك في التكليف الواقعي، كما أن روح الحكم الظاهري الترخيصي هو رضاه بترك الاحتياط، نعم ارادة الاحتياط ارادة طريقية، اي بملاك التحفظ على التكليف الواقعي، وليست ارادة نفسية، نظير ما لو اشتبه المطلوب النفسي بأمر مباح كالماء المشتبه بالمضاف، فان المطلوب النفسي هو الوضوء بالماء، ولكن المكلف يحتاط بالوضوء من كل منهما فارادته للاحتياط ارادة طريقية لاحراز تحقق مراده النفسي، وهو الوضوء بالماء، نعم يكون ملاك العصيان هو تفويت المطلوب النفسي، فمن توضحاً باحدهما دون الآخر، وكان ما توضحاً به ماءً واقعاً، كان متجربياً بعد أن لم يفوّت المطلوب النفسي للمولى.

ورأيت أن المحقق العراقي "قده" نقل هذا القول عن بعض الأساطين، بتقريب أن الاوامر الظاهرية ناشئة عن إرادات تشريعية جدية لحفظ الواقع، وأنه مثل لذلك بالارادة التكوينية الطريقية كما إذا فُقد من الإنسان جوهر نفيس بين أحجار ولم يتمكن من تمييزه لظلمة أو غيرها، حيث انه يتمشى منه الإرادة لأخذ كل واحد من تلك الأحجار، مع وضوح ان إرادته المتعلقة بأخذ تلك الأحجار ليست إرادة نفسية لغرض في تلك الأحجار، وانما هي

إرادة طريقية تعلق بأخذها لتحصيل ذلك الجوهر.

فالأمارات المطابقة للواقع بمنزلة ذلك الجوهر، والأمارات المخالفة للواقع بمنزلة تلك الأحجار من حيث ان الإرادة المتعلقة بها إرادة طريقية ناشئة عن غرض حفظ الواقع في مورد الأمارات المطابقة للواقع، وبذلك تكون تلك الأوامر المتعلقة بالطرق صالحة للمنجزية والداعوية بلحاظ نشوؤها عن إرادة نفسية حتى في مورد الأمارات المخالفة للواقع، وانها من هذه الجهة تشبه مسلك السببية في حجية الأمارات، غير ان الفرق بينهما من حيث استحقاق العقوبة على مسلك السببية على مخالفة الأمانة مطلقا، بخلاف ذلك فانه في فرض مخالفتها للواقع لا يترتب على مخالفة الأمانة الا التجري.

ثم اورد عليه المحقق العراقي "فده" بأن ما أفيد في المثال فهو على خلاف الوجدان حيث يرى بالضرورة انه ليس في البين إلا إرادة واحدة متعلقة بتحصيل مطلوبه، وهو ذاك الجوهر إلا انه لما لم يتميز عن غيره واحتمل انطباقه على كل واحد من الأحجار، كان نفس احتمال الانطباق منشأ لمحركة تلك الإرادة الى أخذ تلك الأحجار، كما في صورة القطع بالانطباق، غير انه في صورة القطع بالانطباق تكون محركة الإرادة نحو ما يقطع بانطباقه عليه جزماً، وفي صورة احتمال الانطباق تكون محركيتها نحو ما يحتمل الانطباق عليه رجاءً، كما في جميع موارد العلم الإجمالي، فلا تكون إرادات متعددة متعلقة بأخذ الأحجار، كي يبقى المجال للبحث عن كونها نفسية أم طريقية، لأجل غرض حفظ المطلوب وتحصيله، على أنه لو سلم تعدد الإرادة فانما يتصور ذلك بالنسبة إلى الجاهل بالواقع، لا بالنسبة إلى العالم به، إذ يستحيل تمشي الإرادة منه بالنسبة إلى غير المطلوب، والمقام من هذا القبيل، لإحاطة الشارع وعلمه بالواقع وتميز الأمارات المطابقة للواقع عن غيرها عنده.

ان قلت: انه كذلك بالنسبة إلى ما يتعلق بفعل نفس العالم بالواقع، وإلا فبالنسبة إلى ما يتعلق بفعل الغير فلا محذور فيه بعد فرض اشتباه الأمر عليه، فانه لا محيص للأمر من إرادة جميع الاحتمالات مقدمة لحصول مراده الذي هو في مورد الأمارات المطابقة، إذ لو لا ذلك لفات غرضه لاتكالم الأمور على حكم العقل بالبراءة.

قلت: ان أريد بذلك مقدمة المجموع لحصول المراد وانه بذلك تتوجه إرادة غيرية نحوها ففساده واضح ضرورة أن كل واحد من الاحتمالات يدور امره بين كونه نفس الواقع وبين كونه أجنبيا عنه، نعم لما لم يكن الواقع خارجا عنها صارت هذه الجهة منشأ للتلازم بين حصول المجموع وحصول ما هو المطلوب، ولكن مثل هذا التلازم الاتفاقي أيضا لا يقتضى مطلوبة المجموع، لعدم اقتضاء مطلوبة الشيء مطلوبة لازمه، وان أريد مقدمة نفس إرادة المولى المتعلقة بالمجموع لتحقيق المرام، بتقريب أنه لو لا التوسعة في إرادته بنحو تشمل المجموع لم يتمكن من تحصيل غرضه، فلا بد له من التوسعة في إرادته ليحصل للمكلف الداعي إلى الإتيان بالجميع فيحصل مطلوبه ضمنا، فهو في غاية المتانة، إلا انه مبني على كفاية مجرد المصلحة في نفس الأمر والإرادة في الأمر بالشيء، وهو ممنوع، كما حققناه في محله، لأنه -مضافا إلى كونه خلاف الوجدان، لضرورة عدم تعلق الإرادة ولا الحبّ بما لا يكون فيه مصلحة- مندفع بالبرهان، إذ المصلحة المزبورة باعتبار قيامها بالإرادة تكون لا محالة في مرتبة متأخرة عن الإرادة، فيستحيل صيرورتها من مقتضيات الإرادة ومن علل وجودها، فان ما هو من مقتضيات الشيء لا بد وأن يكون في رتبة سابقة على الشيء، ودعوى أن ما له الدخل في الإرادة هي المصلحة بوجودها اللحاطي، فمن الممكن كون لحاظ المصلحة القائمة بالإرادة علة لتحقيق الارادة، مندفعة، بأن ما له الدخل في

٤٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الإرادة وان كان هي المصلحة الملحوظة في المقام لما كانت خارجية بنحو ترى في هذا اللحاظ المصلحة الملحوظة في المقام لما كانت خارجية بنحو ترى في هذا اللحاظ عين الخارج، فلا محالة ترى المصلحة في هذا النظر قائمة بالإرادة وفي مرتبة متأخرة عنها، ومع لحاظها كذلك يستحيل صيرورتها من مقتضيات نفس الإرادة، فيستحيل مقدمة الإرادة المزبورة لحصول المطلوب^(١).

اقول: ان كان مقصود المحقق العراقي "قده" من عدم تعلق الارادة التكوينية بأخذ سائر الأحجار غير الجوهر هو عدم تعلق الشوق الأكيد اليه، فلو سلّمنا ذلك فليس بمهمّ ابدا، فان الارادة التكوينية إما بمعنى العزم على الایجاد او صرف القدرة في الایجاد، ولو من دون شوق الى ما يريده اصلا، كما في موارد دفع الافسد بالفساد، والارادة بهذين المعنيين مما لا شك في حصولها في اخذ سائر الأحجار.

كما أن الارادة التشريعية ليست بمعنى الشوق الاكيد الى صدور الفعل الاختياري من الغير، فقد يريد المولى ما لا يشترق اليه ابدا، كما في امره بدفع الافسد بالفساد، وانما هي بمعنى تعلق الغرض للزومي في نفس المولى نحو فعل العبد، وحينئذ فإما أن لا يأمر المولى بالاحتياط بأخذ جميع تلك الأحجار في فرض اشتباه ذلك الجوهر فيها، فيكون وجوب الاحتياط بأخذ جميعها لاحراز تحصيل ما هو متعلق الغرض للزومي للمولى بحكم العقل، وقد يرد ذلك في كلام الامام (عليه السلام) الذي لا ينحصر شأنه في بيان احكام الله تعالى، بل يكون شأنه ايضا بيان الوظيفة العقلية تجاهه، فيحتمل كونه لمجرد بيان الوظيفة العقلية، كقوله في المائتين المشتهين "يهريقهما ويتيمم" وفي الثوبين المشتهين "يصلي فيهما جميعا"، ولكن قد يرد الامر

المولوي بالاحتياط، كما لو امر المولى عبده بأخذ جميع الأحجار الذي اشتبه الجوهر الذي يريده بينها، فيوجد فرضان في المسألة:

١- أن نفرض أنه لم يكن وراء هذا الأمر أمر بأخذ ذلك الجوهر، فيكون اخذ جميع الاحجار تكليفه الواقعي في فرض الشك، ولا ينافيه كون ارادته ارادة طريقية أي للتحفظ على ذلك الجوهر، وحينئذ يكون العقاب على نفس مخالفة الامر بأخذ جميع الاحجار، فلو اخذ واحدا منها مثلا وترك اخذ الباقي، وصادف كون ما أخذه هو ذلك الجوهر فمع ذلك يكون عاصيا لأمر المولى ويستحقّ العقاب على عصيانه، امر المولى، فيكون نظير امر المولى عبده بحفظ ولده، فان الغرض منه طريقيا وهو التحفظ على سلامة ولده، فلو خلى العبد سبيل الولد وذهب الى مكان غير آمن، لكنه لم يصب بحادث فلم تفت مصلحة نفسية، ولكن يعاقب المولى عبده على عصيانه لأمره، ومثاله الفقهي وجوب حفظ الفرج من أن ينظر اليه، فان ظاهره كونه بملاك طريقي، فلو لم يستر عورته في مكان لا يأمن من وجود ناظر محترم وصادف عدم وجود ناظر محترم فلم تفت منه مصلحة نفسية، ولكن مع ذلك يعاقب على عصيانه للامر بحفظ الفرج من أن ينظر اليه، وهكذا وجوب الامر بالمعروف او النهي عن المنكر، فانه وان كان ملاكه طريقيا أي لأجل أن يأتي الغير بالمعروف ويترك المنكر، ولذا لو علم بعدم تأثير الامر والنهي لم يجب الامر والنهي، لكنه لا ينافي أنه لو ترك المكلف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع احتمال التأثير كان عاصيا، ولو لم يكن مؤثرا واقعا، فانه نظير وجوب علاج المريض مع احتمال التأثير وان لم يكن مؤثرا واقعا.

٢- أن نفرض تعلق الامر الواقعي بأخذ ذلك الجوهر، ولو في حال اشتباهه بسائر الأحجار، فالامر الآخر بأخذ جميع تلك الأحجار في حال اشتباه الجوهر فيها، ينشأ عن ارادة طريقية أي غرض لزومي به لأجل التحفظ على

٤٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

واجب نفسي وهو أخذ الجوهر، ولا ينبغي الاشكال في امكانه لما مرّ من أن الارادة التشريعية ليست بمعنى شوق المولى نحو فعل العبد، بل بمعنى تعلق غرضه اللزومي به، وهذا يشمل الغرض الطريقي، لكن قد يقال بأن لازم ذلك تحقق العصيان بمجرد مخالفة هذا الامر، ولو لم يخالف الامر الاول، بأن اخذ حجرا واتفق كونه ذلك الجوهر من دون أن يعلم به، نظير اجتماع خطاب تحريم الزنا وخطاب وجوب حفظ الفرج من الزنا، فانه قد يستفاد من الخطاب الثاني -كما هو مختار جماعة كالسيد الخوئي "قده"- وجوب الاجتناب عن كل ما يخاف من انجراره الى الزنا، فلو ارتكب ما لا يؤمن منه من الوقوع في الزنا كان عاصيا، كما لو جامع مع زوجته الواقعية مع جهله بكونها زوجته.

وهذا ليس محذورا لا يمكن الالتزام به في مخالفة الاوامر الظاهرية، فالالتزام بهذا الوجه الثاني معقول.

لكن الاشكال الذي يرد على هذا الوجه أنه خلاف المرتكز العقلائي في الطريقية المحضة لحجية الحجج والأمارات، فلا تكون مخالفتها مع عدم مطابقتها للواقع التجريا، وليست الأصول العملية التنجزية، ومنها وجوب الاحتياط اشدّ حالا منه، ومن هنا يبعد الالتزام بكون روح الحكم الظاهري الالزامي هو الارادة الطريقية للاحتياط.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أن الأوامر الظاهرية ليست في صورة المخالفة للواقع الا إيجابيات صورية خالية عن الإرادة، ولكنها في فرض المصادقة للواقع لما كانت كاشفة عن اهتمام المولى بحفظ غرضه بحدّ لا يرضى بفوته حتى في ظرف الجهل به، فلا محالة يحصل للمكلف من نفس هذه الخطابات القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل بنحو

لا يرضى بتركه وبذلك يخرج المورد عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب، فيكون شأن الأوامر الطريقية احداث القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل^(١).

وقد حكى عنه ايضا أن التعبد بالامارات والاصول حتى مثل إيجاب الاحتياط يعني جعل أحكام طريقية ناشئة عن مصلحة الواقع، ومبرزة عن نفس الإرادة الواقعية التي تضمنتها الخطابات الواقعية، لا عن إرادة أخرى، وموجبة لتنجيزها بعين مبرزية الخطابات الأولية عنها، إلا ان الفرق بينهما بأوسعية دائرة هذ الإنشاء الظاهري عن لب الإرادة، لأنه قد لا تكون في مورد إنشائها إرادة في الواقع، بخلاف الخطابات الأولية فان دائرة إنشائها دائما تكون بمقدار الإرادة لا أوسع منها، وعليه فالخطابات الظاهرية طرّا في فرض عدم المصادفة للواقع إنشاءات صورية خالية عن الإرادة، وفي فرض المصادفة ووجود الحكم في الواقع أحكام حقيقية وانها من حيث المبرزية التي بها حكمية الحكم وقوامه ظاهري، وفي طول الواقع، ومن حيث المبرز بالفتح أعني الإرادة التي هي حقيقة الحكم وروحه عين الحكم الواقعي^(٢)

وحاصل هذا الوجه على ما نفهمه أن روح الحكم الظاهري الالزامي هو عدم رضى المولى بمخالفة الحكم الواقعي في ظرف الشك، كما لا يرضى بمخالفته في ظرف العلم، كما أن روح الحكم الظاهري الترخيصي هو رضاه بمخالفة التكليف الواقعي على تقدير وجوده.

هذا ولا يخفى أن ما ذكره من أن روح الحكم الظاهري عين روح الحكم الواقعي، خلاف ما يظهر منه أن روح الحكم الظاهري الالزامي اهتمام المولى بحفظ الغرض اللزومي الواقعي في حال الشك، وروح الحكم الظاهري

١ - نهاية الأفكار ج ٣ ص ٧٦

٢ - نهاية الأفكار ج ٣ ص ١٨

٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الترخيصي عدم اهتمامه به، مع أنه ذكر في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أن روح الحكم الواقعي لا تتنلم مع الحكم الظاهري المخالف له، فلا يمكن ان تكون روح الحكم الواقعي متضمنة للاهتمام به في ظرف الشك.

وكيف كان فهذا الوجه وان كان غير بعيد، -كما يظهر اختياره من البحوث- لكونه اوفق بالارتكاز العرفي في باب الحجج والأمارات والاصول، لكن لا يبقى بناء عليه مجال للفرق بين خطابات الامر بالاحتياط بالالتزام بكون بعضها ارشادا الى وجوب الاحتياط عقلا كما في الامر بالاحتياط في اطراف العلم الاجمالي كقوله (عليه السلام) في المأين المشتبهين "يهريقهما ويتيمم" او في الثوبين المشتبهين "يصلي فيهما جميعا" وكون بعضها الآخر امرا مولويا بالاحتياط، كما في الشبهات قبل الفحص، وظاهرهم الالتزام بهذا التفصيل.

فاذا تبين ذلك فنقول: انه بناء على الوجه الثاني والثالث يتم ما ذكره في البحوث من عدم تنافي الاحكام الظاهرية ولو قبل وصولها، فلا تكون المنافاة بينهما متقومة بالوصول، ففي مثال مجيء الخبر من شخص توارد فيه حالة الوثاقة وعدمها مع افتراض وجود اطلاق لفظي لحجية خبر الثقة بنحو يكون شاملا لهذا الفرض الذي لا يكون خبر الثقة في معرض الوصول من ناحية الصغرى، يكون المقام من الشبهة المصدقية لمخصص عموم دليل البراءة.

وأما ما ذكره من أن جريان البراءة عن حجية هذا الخبر او فقل البراءة عن وجوب الاحتياط في هذا المورد يفيد من ناحية اثبات التأمين الشرعي فالظاهر عدم تماميته، أما على الوجه الثاني في روح الحكم الظاهري ، فلأن ما يراد التأمين الشرعي عنه هو التكليف الواقعي المشكوك، وغاية ما تنتجه البراءة عن وجوب الاحتياط هو احراز عدم الارادة الطريقية المولوية للاحتياط، حيث

مباحث القطع ٥١

ان البراءة تجري عنه بما له من الروح، ولكن لا يثبت بذلك رضى الشارع بترك الاحتياط، فلعله أوكل الامر الى حكم العقل من حق الطاعة او البراءة العقلية.

وأما على الوجه الثالث فقد يقال بأن البراءة عن وجوب الاحتياط تؤمّن عنه بما له من روح، والمفروض أن روحه بناء على الوجه هو عدم رضى المولى بترك الاحتياط على تقدير وجود الحكم الواقعي، ولا محالة تكون نتيجته القطع برضى المولى بترك الاحتياط، لكن الظاهر عدم تماميته فان البراءة عن أي حكم لا تؤمّن الا عن روح ذلك الحكم بما هي روحه ولا تؤمن عن مطلق اهتمام المولى بالواقع.

ولا يخفى أن لازم كلام البحوث امكان اجراء البراءة عن روح وجوب الاحتياط بالموافقة القطعية للعلم الاجمالي، فتكون نتيجته جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية، وقد صرح في محله أن الترخيص في ترك الموافقة القطعية ليس مناقضا للمركز العقلاني حتى ينصرف عنه خطاب الأصل.

وما ذكره من أن نسبة البراءة عن وجوب الاحتياط الى وجوب الاحتياط كنسبة الحكم الظاهري الى الحكم الواقعي غير متجه، فانه لا يمكن اجتماع روح وجوب الاحتياط -و هو اهتمام المولى بالغرض اللزومي- مع البراءة عن وجوب الاحتياط، بناء على ما ذكره من أن نتيجة هذه البراءة عدم اهتمام المولى بالغرض اللزومي، بينما أن الحكم الظاهري الجاري في الحكم الواقعي المشكوك ليس منافيا لروح الحكم الواقعي، وهو حبّ الواجب او بغض الحرام، كما صرح به في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وعليه فيشكل اثبات التأمين الشرعي الظاهري في مثال مجيء الخبر من شخص توارد فيه حالة الوثاقة وعدمها، اذا احتمل العرف كون قيام خبر الثقة واقعا، ولو مع الشك في حجيته او الشك في وثاقة المنخبر موجبا لحدوث

اهتمام الشارع بالاحتياط في مورد التكليف الواقعي المشكوك، هذا والذي يسهل الخطب أن الظاهر عدم اطلاق لفظي لحجية خبر الثقة بنحو يكون شاملا لهذا الفرض الذي لا يكون خبر الثقة في معرض الوصول من ناحية الصغرى، فانه بناء على كون عمدة دليل حجيته هو بناء العقلاء فهو دليل لبي لا يعلم بشموله لهذا الفرض، وان كان دليلها مثل قوله (عليه السلام) في صحيحة الحميري "العمرى ثقني فما ادى اليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فانه الثقة المأمون" كما هو المختار، فلا يبعد أن يقال بعدم اطلاقه لفرض الشك في وثاقة المخبر بنحو لا يتيسر احراز وثاقته، بعد كون مفاد الصحيحة الحكم الظاهري بلزوم اطاعة المخبر الثقة والسماع منه، وهذا يتناسب عرفا وعقلاء مع فرض احراز وثاقته، كما هو مورد الصحيحة، بحيث لو كان المراد جعل الحجية لخصوص خبر من علمت وثاقته لم يكن هذا البيان اخلالا بالغرض، فحينئذ يرجع الى عموم دليل البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك في هذا الفرض.

على أن الصحيح في مثال توارد الحالتين في وثاقة الراوي هو امكان التمسك باستصحاب عدم مجيء خبر الثقة، توضيح ذلك أن الوجه فيما ذكره من أنه لا يمكن فيه اجراء استصحاب عدم مجيء خبر الثقة، هو كون موضوع الحجية مركبا من جزءين: احدهما مجيء خبر شخص، وثانيهما كون ذلك الشخص ثقة، والاول محرز بالوجدان، والثاني مورد توارد الحالتين، فإما أن لا يتم مقتضى لجريان الاستصحاب فيه، كما هو مبني صاحب الكفاية، او يتعارض فيه استصحاب الوثاقة واستصحاب عدمها، نعم لو كان الموضوع عنوانا بسيطا امكن اجراء استصحاب عدم تحقق خبر الثقة، لكنه خلاف الظاهر، مضافا الى أن لازمه أنه لا يمكن اثبات هذا الموضوع باستصحاب وثاقة المخبر مطلقا، الا بناء على حجية مثبتات

الاستصحاب.

ولكن ذكرنا في محله أن الظاهر من هذه التركيبات كخبر الثقة أنها على نحو التقييد لا التركيب، غاية الامر أن المأخوذ في الموضوع هو التقييد الحرفي دون الاسمي، وفي المقيّد الحرفي ان جرى الاستصحاب المثبت او النافي للتقييد، فيكون حاكماً على استصحاب عدم المقيّد، والا وصلت النوبة الى استصحاب عدم المقيّد، ولذا ذكرنا في مثال الشك في بقاء وقت الصلاة أنه لو جرى استصحاب بقاء الوقت فيرى العرف كون عدم ترتيب آثار الصلاة في الوقت على استصحاب بقاء الوقت نقضا لليقين بالوقت بالشك في بقاءه، ويكون استصحاب بقاء الوقت حاكماً على استصحاب عدم الاتيان بالصلاة في الوقت، مع أنه لا يمكن ارجاع الامر بالصلاة في الوقت الى الامر بالمركب من الصلاة وذات القيد وهو الوقت، حيث لا يمكن تعلق الامر بالقيد غير الاختياري.

ووجه الحكومة أنه كلما كانت حالتان ثبوتيتان، وتكون احديهما ناسخة للأخرى، فيكون الأصل الجاري في الحالة الناسخة مقدماً عرفاً على الأصل الجاري في الحالة المنسوخة، بشرط أن لا يكون الأصل الجاري في الحالة الناسخة أصلاً مثبتاً، وهذا هو المفروض في المقام، فان حالة بقاء القيد ناسخة لحالة عدم حصول المقيّد، وحيث أن استصحاب بقاء القيد يكفي لإثبات حصول المقيّد عرفاً لما ذكرنا من أن العرف يرى عدم ترتيب آثار المقيّد عند تمامية اركان الاستصحاب في وجود القيد نقضا لليقين بالشك، فيكون مقدماً عرفاً على استصحاب عدم حصول المقيّد، نعم لو كان المأخوذ في الموضوع هو التقييد الاسمي، كما لو تعلق الأمر بإتيان صلاة تتصف بكونها في النهار، فحينئذ لا يمكن احراز عنوان اتصاف الصلاة بكونها في النهار بمجرد استصحاب النهار.

ومما يشهد على ما ذكرناه أن نتيجة ما ذكره في البحوث (من أن الظاهر في الجملة التركيبية المأخوذة موضوعا او متعلقا للحكم كونها مأخوذة على نحو التركيب، نظير عنوان الصلاة مع الوضوء والغسل بالماء، وانما يرفع اليد عنه فيما لو كان شرط الواجب خارجا عن اختيار المكلف فيلتزم بكونه مأخوذا على نحو التقييد، فلا يمكن اثباته باستصحاب بقاء القيد) هو التفصيل بين ما لو كان المقيد بالقيد غير الاختياري متعلقا للأمر وبين ما لو كان موضوعا للحكم، فلو أمر المولى بغسل الوجه بالماء فيكون من الأمر بالمقيد واستصحاب كون ما يغسل به ماء لا يثبت تحقق الغسل بالماء، وأما لو قال "غسل المنتجس بالماء مطهر" فيجدي بحاله استصحاب كون المغسول به ماء، كما أنه لا بد من التفصيل في متعلق الأمر بين ما لو كان القيد اختياريًا، كالأمر بالصلاة مع الوضوء او التستر، فيكون من الأمر بالمركب وبين ما لو كان القيد غير اختياري، فيكون من الأمر بالمقيد. والانصاف إباء العرف عن قبول هذا التفصيل، على أن لازمه انقلاب الشرط الاختياري المأخوذ في متعلق الأمر جزءًا، وهو خلاف المرتكز أيضا، مضافا الى كونه خلاف مبناه من صحة الصلاة مع السائر المغصوب عمدا، بدعوى أن النهي التكليفي عن ذات الشرط لا ينافي اطلاق الشرطية، فان معناه أن متعلق النهي هو ذات الشرط ومتعلق الأمر هو التقييد به، فيكون التركيب بينهما انضماميا.

وكيف كان فالخلاف في روح الاحكام الظاهرية تؤثر في بعض المسائل الأخرى، نظير أنه لو تبين للمجتهد خطأه في عدم اجراءه الاستصحاب في الشبهات الحكمية كاستصحاب النجاسة فعلى مسلك المشهور لا يكشف ذلك عن خطأه في اجراء قاعدة الطهارة، خلافا للمسلك المختار، حيث ان دليل الاستصحاب يكون مخصّصا لدليل قاعدة الطهارة واقعا، وان لم يلتفت

مباحث القطع ٥٥

اليه هذا المجتهد، وليس هنا ما يكون نظير البراءة الطولية في المسألة السابقة، إلا أصالة العموم في دليل قاعدة الطهارة، لكنها لا تتحد في النتيجة مع قاعدة الطهارة، بناء على اختيار أجزاء الحكم الظاهري عن الواقع في مثل قاعدة الطهارة والحل واستصحابيهما، دون الأمارات، كما هو مختار صاحب الكفاية.

هذا وأما اشكال عدم الاثر لجريان استصحاب عدم الحكم الظاهري كاستصحاب عدم الحجية، فسيأتي الجواب عنه في البحث عن مقتضى الاصل عند الشك في الحجية.

الملاحظة السادسة: ان صاحب الكفاية "ره" قيد الحكم الشرعي في عبارته بالحكم الفعلي، والمراد منه ما اذا بلغ الحكم الانشائي مرتبة البعث والزجر، بأن انقذ في نفس المولى الارادة اللزومية نحو الفعل الذي انشأ وجوبه، والكرهية اللزومية عن الفعل الذي انشأ حرمة، والوجه في التقييد بالحكم الفعلي هو ما ذكره من أن العقل لا يحكم بلزوم امتثال الحكم الانشائي الذي لم يبلغ مرتبة الفعلية، ولا توجب مخالفته العقاب، بل قد لا توجب موافقته الثواب، وهذا فيما اذا انتفى اصل ارادة المولى نحو الواجب الانشائي، بل قد يكون مبغوضا، كما في بعض الحدود التي يقال بأنها انما تصبح فعلية بعد ظهور الحجة (عليه السلام)، ومن الواضح حرمة اجراءها قبل ذلك.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن الإنشاء لا بداعي البعث والزجر، وإن لم يترتب عليه أثر، كما ذكره صاحب الكفاية، إلا أنه ليس من مراتب الحكم أصلا، فإن الإنشاء بداعي التهديد مثلا، كما في قوله "اعملوا ما شئتم" لا يطلق عليه الحكم، إذ الإنشاء بداعي التهديد ليس إلا تهديدا، فالإنشاء بهذا المعنى خارج عن موضوع البحث، لعدم صدق الحكم عليه،

وأما الإنشاء بداعي البعث والزجر فيطلق عليه الحكم، وإن لم يبلغ مرتبة الفعلية لعدم تحقق موضوعه في الخارج، فان فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه، والآثار العقلية للقطع بالحكم من لزوم متابعتها ومنجزيته عند الاصابة للواقع، ومعدريته عند الخطأ تكون مختصة بالقطع بالحكم الفعلي، ولكن يترتب أثر مهمّ على الحكم الإنشائي، وهو جواز الإفتاء به، فيفتي المجتهد بوجوب الحج على المستطيع، وإن لم يكن المستطيع موجوداً، وبوجوب قطع يد السارق وإن لم تتحقق السرقة في الخارج، ويفتي بوجوب الصوم في شهر رمضان وإن لم يحلّ الشهر بعد، وهكذا، فلا وجه للالتزام بأن المراد من الحكم هو خصوص الحكم الفعلي^(١).

اقول: منشأ نقاشه في كلام صاحب الكفاية انكاره لمسلكه من كون فعلية الحكم بمعنى انقداح الارادة والكراهة في نفس المولى، بدعوى أن الارادة تكون بمعنى صرف القدرة، ولا يمكن تعلقه الا بالفعل الاختياري للنفس، دون فعل الغير الصادر منه باختياره، وأما الشوق الاكيد فهو وان كان يتعلق بفعل الغير، لكنه ليس ارادة، بل ولا من مبادئ الارادة، فانه قد تتعلق ارادة الانسان بما لا يشترق اليه كموارد دفع الافسد بالفاسد، كما قد يشترق الي ما لا يريده كما لو علم عدم كونه مقدورا.

ولكن يرد عليه أنه لا ريب في اختلاف حال المولى عند ما لا يرضى بترك الواجب الواقعي - كما في فرض علم المكلف به او فرض وجوب الاحتياط عليه- عن حاله عند ما يرضى بتركه، كما في مورد الشبهة البدوية مثلا، وهذا الاختلاف بشهادة الوجدان يكون بلحاظ تعلق غرضه اللزومي باتيان المكلف بالواجب في الاول بخلاف الأخير، وهذا الغرض اللزومي قد يعبر عنه بتعلق

الارادة اللزومية في نفس المولى نحو فعل العبد، او فقل تعلق الطلب اللزومي في نفس المولى بفعل العبد، فلو علم المكلف بأن انشاء البعث من المولى فاقد لهذا الغرض اللزومي في فرض خاص كفرض العلم به من مقدمات غير عقلائية، كالرؤيا، لم يجب عليه امتثاله، وعليه فلا مانع مما صنعه صاحب الكفاية من تقييد الحكم الشرعي في المقام بالفعلية بالتفسير الذي اختاره للفعلية، دون التفسيرين الآخرين للفعلية:

احدهما: تفسير المحقق النائيني "قده" وهو كون فعلية الحكم بفعلية موضوعه، بتقريب أن جعل الاحكام الشرعية تكون على نهج القضية الحقيقية، ومآل القضية الحقيقية الى قضية شرطية، يكون شرطها وجود الموضوع وجزءها وجود المحمول، فحينما يرد في الخطاب "المستطيع يجب عليه الحج" فهو في قوة أن يقال "ان وجد المستطيع وجب عليه الحج" ومن الواضح أن وجود الجزء وهو وجوب الحج مترتب على وجود شرطه، وهو وجود المستطيع، وهذا معنى كون فعلية الحكم بفعلية موضوعه. وهذا الاصطلاح للفعلية لا ينافي اصطلاح صاحب الكفاية، فالفعلية بكلا الاصطلاحين معقولة.

ثانيهما: تفسير المحقق الاصفهاني "قده" من كون فعلية الحكم التكليفي من قبل المولى، وان كانت تتم بمجرد انشاءه، لكن فعليته المطلقة تكون بوضوله، ولو اجمالا، وتقريب ما ذكره أن الحكم التكليفي حيث يكون انشاء البعث بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا لزوميا للمكلف نحو الفعل، بحيث لو كان العبد منقادا لصار داعيا له بالفعل نحوه، وفعلية أي شيء هو أن يتحقق فيه العلة الغائية من ايجاده، فاذا تحققت هذه العلة الغائية فيه يصير فعليا، ففعلية الحكم هو أن يبلغ حدًا يمكن ان يكون داعيا لزوميا نحو الفعل،

٥٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

ولأجل ذلك تتوقف فعلية الحكم بالوصول، فانه ما لم يصل لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، فلا ينطبق عليه هذا الداعي ، ولكن يكفي فيها مطلق الوصول ولو كان بنحو العلم الاجمالي، فان كون الداعي هو جعل ما يمكن أن يكون داعيا لزوميا على تقدير وصوله التفصيلي، وان كان معقولا، بل ويعقل اختصاصه بتقدير وصوله التفصيلي من سبب خاص، لكنه خلف الفرض^(١).
اقول: لا يخفى ان ما ذكره لا يخرج عن مجرد بحث لفظي محض، وأنه متى يصدق على الحكم كونه فعليا بالتفسير الذي ذكره، فلماذا لا يكون هذا الداعي التعليقي -و هو باعثيته على تقدير وصوله- كافيا في فعليته، وان لم يتحقق الوصول، على أن في انشاء الحكم داعيا اوسع، وهو مطلق باعثيته، ولو بنحو رحجان الاحتياط في مورد الالتفات اليه، ولو لم يكن واصلا، وما ذكره (من أن فرض كون الداعي من الانشاء جعل ما يمكن أن يكون داعيا لزوميا على تقدير وصوله التفصيلي او على تقدير وصوله التفصيلي من سبب خاص خلف الفرض) فلم يعلم وجه جعله خلف الفرض، على أن مجرد ذلك لا يكون دليلا على ابطاله.

حجية القطع

ان يمكن ان يراد من الحجية معانٍ:

الاول: الطريقية والكاشفية، وقد ذكروا أنها عين القطع^(١)، والظاهر أن مرادهم الكاشفية بنظر القاطع، والا فالحقيقة النفسانية للقطع مما لا تختلف بفرض مطابقته للواقع او مخالفته له، ومن الواضح أن القطع المخالف للواقع ليس كاشفا عن الواقع، وانما هو جهل مركب، وحينئذ نقول: مآل الالتزام بكون القطع هو الكاشفية بنظر القاطع واعتقاده، الى كون القطع عقد القلب على ثبوت الواقع، وسيأتي توضيح ذلك في بحث الموافقة الالتزامية.

الثاني: ضمان مطابقة القطع للواقع، وهذا ما وضع لأجله قواعد المنطق، حيث قال المنطق الارسطي ان نتيجة رعايتها هي صون الفكر عن الخطاء، ويعبر عن هذا المعنى الثاني للحجية بالحجية المنطقية، ويبحث عنه أخيرا تحت عنوان نظرية المعرفة، وهو من الابحاث المهمة.

الثالث: المحركية التكوينية، وهو كون القطع داعيا للقاطع ومحركا له، ولذا يقال: ان الداعي والمحرك للانسان هو الصورة العلمية للنشيء، فالعطشان الذي يشتاقي الى شرب الماء قد يكون الماء موجودا عنده، ولكنه لا يتحرك نحو شربه لعدم علمه بوجوده.

ولكن الصحيح أنه يكفي في انقداح الداعي مجرد احتمال وجوده، نعم قد لا يكون الدافع النفسي نحو شرب الماء مثلا قويا فلا يتحرك نحو شربه الا بعد العلم بوجوده، كما أنه قد لا يتحرك الى شربه حتى مع العلم بوجوده،

فيختلف ذلك باختلاف مراتب الدواعي .

الرابع: المنجزية والمعدرية، وهذا البحث هو المهم في المقام، وربما يعبر عن منجزية القطع بوجوب متابعتها عقلا، ومن الواضح أن الحجية بهذا المعنى تدرج في مسألة حسن العدل وقبح الظلم، حيث ان المنجزية تعني أن مخالفة تكليف المولى في فرض القطع به ظلم وتضييع لحقه، وعقاب المولى عليها ليس ظلما، كما أن المعدرية تعني ان مخالفة تكليف المولى في فرض القطع بعدمه لا تكون ظلما وتضييعا لحق المولى ويكون عقابه عليها ظلما، فيما اذا لم يكن خطأ القطع ناشئا عن تقصيره في المقدمات، وحينئذ فينبغي الكلام اولاً حول قاعدة حسن العدل وقبح الظلم.

قاعدة حسن العدل وقبح الظلم

فنقول: ان في تفسير هذه القاعدة عدة مسالك:

المسلك الاول: كون حسن العدل وقبح الظلم من اللوازم العقلية للعدل والظلم، أي من الامور الازلية التي موطنها عالم الواقع، ويدركها العقل، فكما أن امتناع اجتماع النقيضين ثابت في عالم الواقع الذي هو اوسع من عالم الوجود، وهكذا عدم العنقاء له واقعية، ولكن ليس له وجود، فكذلك قبح الخيانة ثابت في عالم الواقع.

وهذا ما اختاره جمع من المحققين، فقد ذكر صاحب الكفاية أنه لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا، ولزوم الحركة على طبقه جزما، وكونه موجبا لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذرا فيما أخطأ قصورا، ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعلي، لعدم جعل تركيبه حقيقة بين الشيء ولوازمه، بل عرضا (أي تبعا)

مباحث القطع ٦١

بتبع جعل القطع بسيطاً^(١)، فجعل صاحب الكفاية وجوب العمل على وفق القطع بتكليف المولى من لوازم ماهية هذا القطع، وان كانت هذه التعابير غير خالية عن المسامحة، لأن هذا المسلك يعني كون الخيانة مثلاً موضوعة في عالم الواقع ونفس الامر للقبح، كما ان اجتماع النقيضين في عالم الواقع موضوع للامتناع، بل كل لوازم الماهية كذلك، فلا يتناسب التعبير بكون قبح الخيانة موجوداً عرضاً بتبع وجود الخيانة.

وكيف كان فيورد على هذا المسلك أنه لا معنى لأن يكون حسن الفعل بمعنى لابدية فعله في مثل اطاعة المولى او جواز فعله في مثل القصاص، وكذا قبح الفعل بمعنى لابدية تركه، من الامور الواقعية الازلية، فانه لا واقع له وراء انشاء من يُنشأه ووُمنشئُه إما العقل، والمفروض عدم قبول الاعلام له بدعوى أن شأن العقل ليس الا الادراك، وإما العقلاء، والمفروض عدم أنه المسلك الثاني المبين لهذا المسلك، نعم كون الظلم موجبا للنقص او مشتملا على المفسدة امر واقعي، وكذا كون العدل موجبا للكمال او مشتملا على المصلحة، او عدم كونه موجبا للنقص او مشتملا على المفسدة فيما كان الفعل جائزاً فقط، كالقصاص من الجاني او طلاق الزوجة، الا أنه ليس مطلق النقص او المفسدة ظلماً كما هو واضح.

المسلك الثاني: ما نسب الى مشهور الفلاسفة من أن حسن العدل بمعنى استحقاق الثواب عليه، وقبح الظلم بمعنى استحقاق العقاب عليه من الاراء المحمودة والقضايا المشهورة التي تطابق عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام، فلا يكون لها واقع وراء بناء العقلاء، وعليه فحجية القطع بمعنى منجزيته ومعذريته تكون ثابتة ببناء العقلاء.

٦٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وحيث انّ المحقق الاصفهاني "قده" يتبنّى هذا المسلك، فلا بأس بنقل كلامه في المقام، حيث ذكر أن الافدام على ما أحرز أنه مبعوض المولى خلاف مقتضى العبودية ومناف لزيّ الرقية، وهو هتك لحرمة وظلم عليه، وهذا الحكم داخل في القضايا المشهورة، أي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء للمصلحة العامة وحفظ النظام.

وليست قضية حسن العدل وقبح الظلم -بمعنى كونه بحيث يستحقّ عليه المدح أو الذمّ- من القضايا البرهانية، لأنّ موادّ البرهان منحصرة في الضروريات الست، وهي:

١- الأوّليات، أي القضايا التي يكفي تصور الموضوع والمحمول فيها للجزم بثبوت المحمول للموضوع، ولذا لا يقع فيها خلاف بين العقلاء كقولنا "اجتماع النقيضين ممتنع" و"الكلّ أعظم من الجزء".

٢- الفطريات، وهي القضايا التي قياساتها معها، كقولنا "الأربعة زوج" فان قياسه معه، ولا ينفك عنه لغاية ظهوره وهو انقسام الاربعة الى المتساويين، وكل منقسم بالمتساويين زوج.

٣- الحسيّات، سواء كانت بالحواسّ الظاهرة المسماة بالمشاهدات، ككون هذا الجسم أبيض، أو بالحواس الباطنة المسماة بالوجدانيّات، وهي الأمور الحاضرة بنفسها للنفس، كحكمنّا بأنّ لنا علماً وشوقاً وشجاعة.

٤- التجريبات، وهي الحاصلة بتكرّر المشاهدة، كحكمنّا بأنّ سقمونيا مسهل.

٥- المتواترات، كحكمنّا بوجود مكّة، لإخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

٦- الحدسيّات، كحكمنّا بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس للتشكلات البدرية والهاليلية.

ومن الواضح أن استحقاق المدح والذمّ بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من الأوليات، بحيث يكفي تصور الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف وقد وقع النزاع فيه بين العقلاء، وكذا ليس من الفطريات، إذ قولنا "الظلم قبيح" ليس متضمناً لقياس يدل على ثبوت القبح أي استحقاق العقاب على الظلم، وهكذا قولنا "العدل حسن" وكذا ليس من الحسيات كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهداً، ولا بنفسه من الكيفيات النفسانية الحاضرة بنفسها للنفس، وأما عدم كونه من التجريبات والمتواترات والحدسيات ففي غاية الوضوح، فثبت أن قضية حسن العدل وقبح الظلم بمعنى استحقاق المدح والذم غير داخلية في القضايا البرهانية، بل من القضايا المشهورة.

ثم ذكر بالنسبة إلى حديث كون حسن العدل وقبح الظلم ذاتياً، أنه ليس المراد من الذاتي ذاتي باب الكليات الخمس، لوضوح أنّ استحقاق المدح والذم ليس جنساً ولا فصلاً للعدل والظلم، كما أنه ليس المراد منه ذاتي باب البرهان، لأن الذاتي هناك ما يكفي وضع الشيء في صحة انتزاعه منه، كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان مثلاً، ومن الواضح بالتأمل أن الاستحقاق المزبور ليس كذلك، لأنّ سلب مال الغير مثلاً مقولة خاصة بحسب أنحاء التصرف، وبالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن ذات التصرف ينتزع منه أنه غضب، وبالإضافة إلى ترتب اختلال النظام عليه نوعاً الذي هو خارج عن ذاته ايضاً ينتزع منه أنه مخلّ بالنظام وذو مفسدة عامة، فكيف ينتزع الاستحقاق المتفرع على كونه غضباً وكونه مخللاً بالنظام عن ذات التصرف في مال الغير.

بل المراد بذاتية الحسن والقبح أن العدل والظلم بعنوانهما يحكم عليهما باستحقاق المدح والذمّ، من دون لحاظ اندراجهما تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوين، فالكذب مثلاً مع حفظ عنوانه في الكذب المنجبي

للمؤمن يترتب استحقاق المدح عليه لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، وإن كان لو خلّي الكذب ونفسه يندرج تحت عنوان الظلم، كما ان الصدق لو خلّي ونفسه يندرج تحت عنوان العدل، ولكن فيما اذا كان مهلكا للمؤمن يترتب الذمّ عليه لاندراجه تحت عنوان الظلم، وهناك عناوين لا تندرج في حد ذاتها تحت عنوان ممدوح أو مذموم^(١).
واورد عليه بعدة ايرادات:

الايراد الاول: ما عن السيد الخوئي "قده" من أن حجية القطع ولزوم الحركة على طبقه كانت ثابتة في زمان لم يكن فيه إلا بشر واحد، فلم يكن فيه عقلاء ليتحقق البناء منهم، ولم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه^(٢)، ومن الواضح أن هذا البيان قابل للتعميم الى جميع موارد الظلم، ولذا ذكر أن قضيتي قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الأولية التي يدركهما العقل البشري في ذاته، ولا يتوقف إدراكه لهما على وجود شرع وشرعية، وتكونان من القضايا التي قياساتها معها^(٣).

وفيه أنه لو كان مقصوده أن الانسان الاول وهو آدم (عليه السلام) كان يرى بوجودانه قبح الظلم -الذي يكون مراد المحقق الاصفهاني "قده" منه تبعا لمشهور الفلاسفة استحقاق العقاب على الظلم، ومنه مخالفة التكليف المقطوع به- ففيه أنه كيف يمكن لنا احراز أننا لو عشنا وحدنا من بداية ولادتنا من دون تأثر من التربية الاجتماعية لكننا ندرك ذلك، بعد احتمال تأثر وجداننا الحالي من التربية الاجتماعية، وقد حكى عن الشيخ الرئيس أنه قال

١ - نهاية الدراية ج٣ ص٣١

٢ - مصباح الاصول ج٢ ص١٦

٣ - محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ١٠٤

في منطلق الإشارات: الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم الشهرة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة وهي آراء لو خَلِّي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه، ووافقه على ذلك المحقق الطوسي "ره" في شرح الإشارات^(١).

ولو كان مقصوده أن ضميرنا ووجداننا يشهد فعلا بأن ذلك الانسان الاول الذي يعيش وحده من دون فرض مجتمع عقلائي وقبل تشكل بناء عقلائي كان مستحقا للعقاب على عصيانه لامره تعالى ونهيه، فيجعل ذلك شاهدا على أن استحقاق العقاب على الظلم ليس بمناط كون الظلم موجبا لاختلال النظام ومخلا ببقاء النوع، ففيه أنه ايضا مصادرة بالمطلوب، ونحن لا ندرك في ضميرنا ووجداننا ذلك.

هذا كله بلحاظ الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب، وأما الحسن بمعنى الكمال والمصلحة، والقبح بمعنى النقص والمفسدة، فلا ريب عندهم في كونهما من الامور الواقعية، ولكن مر أن مطلق النقص والمفسدة ليس ظلما.

الايراد الثاني: ما عنه ايضا من ان الأوامر الشرعية ليست بتمامها دخيلة في حفظ النظام، فان جل العبادات كوجوب الصلاة التي هي عمود الدين لا ربط لها بحفظ النظام أصلا، ومع ذلك يكون القطع بالتكليف فيها منجزا^(٢). وفيه أن مدعى مشهور الفلاسفة هو أن الظلم ومنه عصيان المولى حيث

١ - شرح الإشارات

٢ - مصباح الاصول ج٢ ص١٦

٦٦أبحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يكون موجبا لاختلال النظام الذي يشمل نظام المولوية والعبودية فجعل العقلاء استحقاق العقاب عليه، ولا نظر في ذلك الى دخل متعلق امر المولى ونهيه في حفظ نظام المجتمع وبقاء النوع.

الايراد الثالث: ما عن بعض الاعلام "قده" من أن بناء العقلاء يمتنع ان يكون عن ارتجال، فان ذلك ينافي مع فرض كونهم عقلاء، بل لابد ان ينشأ بناءهم عن امر راجح، بحيث يكون ما بنوا عليه من مصاديقه أو أسبابه، وعليه فإذا فرض ان بناءهم على قبح الظلم ناش عن امر راجح، كحفظ النظام مثلا، فننقل الكلام الى ذلك الأمر الراجح، فان كان رجحانه أمرا عقليا فيلزم ان لا يكون حسن العدل وقبح الظلم أمرا عقلائيا مجعولا، بل أمرا عقليا واقعيا، لأنه من مصاديق العنوان الراجح، فالعدل حفظ للنظام وهو حسن، والظلم إخلال به وهو قبيح، وان كان رجحانه عقلائيا فننقل الكلام الى سبب بناء العقلاء على رجحانه وهلم جرا^(١).

وفيه أن العقلاء حيث يدركون أن الظلم موجب لاختلال النظام وهو امر ذو مفسدة، ومرغوب عنه قطعاً، فيدعوهم ذلك الى جعل استحقاق العقاب عليه حتى يكون مانعا عن الظلم، وهذا لا يتوقف على قبح اختلال النظام، بمعنى استحقاق العقاب عليه في رتبة سابقة، وانما يتوقف على كونه ذا مفسدة، وامرا مرغوبا عنه، وهذا مما لا شك فيه.

الايراد الرابع: ما عن السيد الصدر "قده" من أن الاستدلال على عدم كون حسن العدل وقبح الظلم من الاوليات بوقوع الاختلاف فيها بين العقلاء غير صحيح، اذ **اولاً:** انا نمنع عن اختلاف العقلاء في اصل الحسن والقبح،

مباحث القطع ٦٧

فيما لم يكن المنشأ للتحسين والتقبيح هو العادة كما في مورد تحجب النساء وسفورهن، فانه يحكم الكل بحسن الصدق، وقبح الكذب، وحسن العفو وقبح إيذاء الغير بلا تقصير منه، وانما الاختلاف ووقوع الخطأ في فرض التزام وتغليب جانب الحسن أو القبح، والاشاعة لم ينكروا أصل الحسن والقبح، وانما ادعوا إستنادهما الى الشارع.

وثانيا: انه لا موجب لدعوى عدم امكان وقوع الخلاف بين العقلاء في الاوليات، فانه قد تمنع الشبهة احيانا عن الجزم بما كان يجزم به لو لا تلك الشبهة، ولذا كان يوجد في المفكرين من ينكر استحالة اجتماع النقيضين، نعم الحسن والقبح لا يمكن البرهنة عليها لا بالتجربة، ولا بالبرهان، كما هو واضح، ولا بالبداهة، لوضوح انه لا يمكن البرهنة على أيّ بديهي ببداهته، كما أن من يدرك حسن شيء أو قبحه لا يمكنه البرهنة على ان هذا الإدراك نابع من حاقّ النفس، لا أنه ناش من التربية الاجتماعية، الا أن من يعتقد مثلنا باصل الحسن والقبح وأن احساس ذلك نابع عن حاقّ النفس، ولا ينشأ عن التربية الاجتماعية يكفيه اعتقاده ولا يحتاج الى دليل^(١). وما ذكره متين جدا.

الايراد الخامس: انه لو فرض عدم كون حسن العدل وقبح الظلم من الضروريات، لانهصار وجه كونه من الضروريات في كونه من الاوليات او الفطريات، والمفروض عدم كونه من الاوليات لوقوع الخلاف فيه، ولا من الفطريات لعدم كونه من القضايا التي تكون قياساتها معها، فمع ذلك لا وجه للالتزام بما التزم به المنطق الارسطي من أن العلوم الاولى للبشر منحصرة في

٦٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

هذه الستة، وأنها هي مواد برهان العلوم الأخرى، فانه دعوى بلا دليل، فيمكن الالتزام بثبوت واقع لحسن العدل وقبح الظلم يدرك بقوة في النفس تسمى بالضمير والوجدان والعقل العملي، ولا يكون من الضروريات والبدهييات، بل قد تكون هذه القوة بحاجة الى استكمال النفس والتربية، لتتقوى على ادراك الحسن والقبح.

الايراد السادس: انه لا وجه لتفسير حسن العدل باستحقاق الثواب وقبح الظلم باستحقاق العقاب، فانه قد يكون الفعل قبيحا ومع ذلك حيث يصدر من الجاهل القاصر فيقبح عقابه عليه، فلو فرض أن شخصا تربى في عائلة او مجتمع يحسنون له الكذب، فلا يصح عقابه على الكذب مع أنه قبيح، اذ اختصاص قبح الكذب بفرض العلم به خلاف الوجدان، (و ان كان ممكنا عقلا، اذ لا مانع من أن يقبح الكذب على من يعلم بهذا القبح بنحو القضية الحقيقية، نعم يستحيل ان يختص قبح الفعل بمن يعلم بقبحه عليه، مضافا الى أنه يمكن ان يؤخذ العلم بملاك القبح في موضوع القبح).

المسلك الثالث: ما قيل من أن حسن العدل ليس الا بمعنى الوجوب الشرطي، أي ان كنت تريد الكمال فافعل العدل، كما أن قبح الظلم بمعنى أنك ان كنت تريد الكمال فاترك الظلم، نظير ما يقول الطبيب للمريض "لا بد أن تشرب هذا الدواء" أي ان كنت تريد أن تبرأ من مرضك فلا بد أن تشربه، او يقال لمن يريد فتح باب مقفلٍ "لا بد أن تفتح القفل بهذا المفتاح".

وفيه **اولاً:** ان ما ذكر لو تمّ فيختص بالحسن والقبح في افعال الانسان، وأما بالنسبة الى الحسن والقبح في افعاله تعالى، كقبح عقابه في مورد عدم البيان، فان كان تقريب الوجوب الشرطي أنه لو عاقب تعالى المكلف مع عدم البيان كان ذلك مستلزما لمنقصة فيه تعالى وهذا محال، فيرد عليه أن

مباحث القطع ٦٩

منقصة ارتكاب القبيح ليست كمنقصة العجز في حقه تعالى، بل منقصة ارتكاب القبيح تكون في طول قبحه فاستناد قبحه في حقه تعالى الى كونه منقصة يكون مستلزما للدور.

وثانيا: ان الوجوب الشرطي يتصور في كل مقدمة بالنسبة الى ذبيها، وان لم يكن واجبا بل كان مستحبا، كما يقال "ان كنت تريد أن تصل الى الكمال فالترنم بصلاة الليل" او كان مباحا، كما يقال "ان كنت تريد أن تفتح هذا الباب فخذ هذا المفتاح" ولكن لا يصح أن يقال بقول مطلق "لابد أن تصلي صلاة الليل" او يقال "لابد أن تأخذ هذا المفتاح" وانما يقال ذلك فيما كان ذو المقدمة واجب التحصيل، وعليه فان كان ما ندرکه بالوجدان من وجوب العدل بنحو مطلق بملاك مقدميته للوصول الى الكمال، فلا بد أن يفرض كون ذلك الكمال واجب التحصيل عقلا، ولا يتم فيما لو لم يكن يجب تحصيل تلك المرتبة من الكمال، كما في الكمال الذي يحصل بالالتزام باتيان المستحبات وترك المكروهات، وحينئذ ننقل الكلام الى ذلك الكمال الذي يجب تحصيله فانه لا يمكن أن يكون وجوبه شرطيا بعد عدم كونه مقدمة لواجب آخر حيث انه الغاية القصوى فلا بد أن يكون لزومه نفسيا وحينئذ يسأل عن معنى اللزوم النفسي العقلي.

وثالثا: ان كمال المخلوق بنظرهم هو وصوله الى ما خلق لأجله، فان كان وجوب العدل لكونه مقدمة لذلك فلا يمكن معرفة وجوب العدل الا لمن عرف أنه تعالى خلق الانسان ولم يخلقه عبثا وعرف الغاية التي خلقه الله لأجلها، مع أن الوجدان يدرك وجوب العدل وحرمة الظلم مع قطع النظر عن المبدأ والمعاد، ويشهد على ذلك أنه لو فرض محالا أن الشيطان خلق شخصا لغاية الظلم والفساد فهل ترى أنه يصير الظلم واجبا عليه لكونه مقدمة

لما خلق لأجله.

المسلك الرابع: ما ذكره المحقق الخراساني "قده" في فوائده من أن المراد من الحسن والقبح العقلي كون الشيء في نفسه ملائماً للقوة العاقلة فيعجبها أو منافراً لها فتتنفر منه^(١).

وقد اختار بعض الاعلام "قده" ذلك بتوضيح أن النفس تشتمل على قوى متعددة كالقوة الغضبية والقوة الشهوية، ولكل من هذه القوى ملائمتها ومنافرات بالإضافة إليها وبلحاظها، فالانتقام مما يلائم القوة الغضبية وينافرها عدم الانتقام، ومن قوى النفس القوة العقلية ولها ملائمتها ومنافرات أيضاً، فالنفس تدرك ان هذا الأمر مما يلائم القوة العقلية وذلك ينافرها، ولا يخفى أن شأن القوة العاقلة تعديل جميع القوى وتنظيمها بحساب العقل.

وعليه فنقول: ان العدل يلائم القوة العقلية والظلم ينافرها، فمعنى كون حسن العدل وقبح الظلم امراً عقلياً أن العدل يلائم القوة العقلية والظلم ينافرها، ومما يشهد على ذلك أن نفرة العقل من الظلم ثابتة، ولو لم يرتبط بالإنسان أو بالنظام ابداً، فمثلاً لو سمعنا أن أحداً مثلاً بغيره ولم يرتبط بنا ابداً، وكان تمثيله به في مكان بعيد عن الأنظار بحيث لا يوجب جراً الآخرين، فلا إشكال في حصول التنفر من هذا العمل بحساب العقل لو كان من دون حق، والتعبير بحكم العقل تعبير عرفي على حد التعبير بحكم القوة الغضبية على الإنسان بلحاظ ما للقوة من اقتضاء العمل الملائم، وليس المراد ما قد يظهر من بعض العبارات من أن له بعثاً وتحريكاً وزجراً كأحكام الشارع، فانه ليس شأن العقل هو البعث والزجر، بل شأنه إدراك الأشياء.

ونتيجة ما ذكرناه وجوب متابعة القطع عقلاً، إذ عدم متابعة القطع

بالتكليف معصية، والمعصية ظلم للمولى وهو مما ينافر القوة العقلية. ولكن لا يحكم العقل باستحقاق العقاب الأخروي على المعصية، فان الحكم باستحقاق العقاب على القبيح يختص بالموارد الذي يترتب على العقاب فائدة لازمة بنظر العقل كالتأديب لأجل عدم تكرار العمل من نفس الشخص أو من غيره، وأما العقاب الأخروي فلا يمكن أن يكون لأجل التشفي، فان التشفي مستحيل في حقه تعالى، بل في حق كل عاقل بما هو عاقل لملائمته مع القوة الغضبية، كما لا يمكن أن يكون للتأديب اذ لم يبق مجال في الآخرة لذلك، فلا بد في توجيهه من الالتزام بكونه تجسما للأعمال السيئة أو أنه لازم تكويني لها، أو الالتزام بانه طريق لتكميل النفس وايصالها الى المرتبة الكاملة، كما يقال في المرض في دار الدنيا، أو الالتزام بكونه على طبق المصلحة النوعية لعالم الآخرة، كاختلاف الأشخاص في دار الدنيا في الأحوال لكونه على طبق المصلحة النوعية لعالم الدنيا.

ومن الواضح ان العقاب بأحد هذه الوجوه الثلاثة لا دخل لحكم العقل فيه، بل يدور سعة وضيقا وتحديدا لموضوعه مدار الدليل النقلي، فما يبحث عنه علماء الأصول من حكم العقل باستحقاق العقاب في بعض المجالات كالتجري ومخالفة العلم الإجمالي أو حكمه بعدم استحقاق العقاب في بعض المجالات الأخرى كما في البراءة العقلية اي قبح العقاب بلا بيان، ففي غير محلّه، وبذلك أنكر حكم العقل باستحقاق العقاب الأخروي أو عدم الاستحقاق^(١).

اقول: أما ما يتعلق بتفسير الحسن والقبح بالملائمة للقوة العاقلة والمنافرة لها، ففيه أن الظاهر ارادتهم من القوة العاقلة القوة المدركة، وهي مجرد طريق

٧٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الى الواقع، فلا معنى لملائمة شيء لها ومنافرتها لها، على أن لازمه عدم واقع للحسن والقبح حيث يكون نظير كون الطعام لذيذاً، فانه لا واقع لها الا ملائمته مع الذوق، فلو لم يكن هناك ذوق لم يتصور انقسام الطعام الى اللذيذ وغيره، ولذا قد يكون طعام لذيذاً لعرفٍ دون عرفٍ، وشخصٍ دون شخصٍ، وان اريد من القوة العاقلة الميولات النفسية الناشئة عن المصالح والمفاسد ففيه -مضافا الى ما مر من أن لازمه عدم واقع للحسن والقبح- أن الميولات النفسية مختلفة، فالميل الناشئ عن الشهوة يدعو الى الزنا والميل الناشئ من ملاحظة المصلحة يدعو الى العفاف، والميل الناشئ عن العطفة والرأفة يدعو الى عدم تنفيذ الحدود في بعض الاحيان، والميل الناشئ من امتثال امره تعالى يدعو الى تنفيذها فلا مرجح للثاني من حيث كونه ميلا نفسيا، فينحصر المرجح في تلك المصلحة، ولا بد أن تدور الحسن العقلي مدارها، وسيأتي الكلام فيه.

وأما ما ذكره بعض الاعلام "قده" في نفي حكم العقل باستحقاق العقاب الأخرى ففيه أولا: ان المهم في علم الكلام والأصول البحث في أن عقاب المولى في موردٍ هل يعتبر تضييعا لحقّ العبد، فيقبح لأجل ذلك، كما في عقاب المطيع، أم لا يعتبر تضييعا لحقه، خاصة بعد تحقق الوعيد منه تعالى كما في المعصية، وهذا معنى ادراك العقل كون العقاب في محله ام لا، ولا يلزم أن يدرك كون العقاب في محله من جميع الجهات حتى يُمنع عن هذا الادراك في المقام، وهذا الإدراك العقلي واضح جداً، فهل ترى في نفسك التردد في حكم العقل بعدم كون عقاب العاصي في الآخرة ظلماً له، بخلاف عقاب المطيع من باب المجازاة والانتقام، فما دُمننا نحتمل صدور العقاب الأخرى من باب الجزاء فنحتاج الى توسيط العقل في ادراك حسن العقاب وقبحه، ولا يحصل الجزم بعدم مصلحة في العقاب الأخرى، فاننا كيف

مباحث القطع ٧٣

نحيط بمصالح افعاله تعالى، خاصة وأن ظاهر الكتاب والسنة هو كون العقاب الأخروي من باب الجزاء، فقد قال تعالى "و جزاء سيئة سيئة مثلها" و"من جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون"، وهذا هو المتناسب مع العفو والشفاعة، كما سمي الثواب بالأجر أيضا فقد قال تعالى "ليوفيهم اجرهم ويزيدهم من فضله"، وقد يكون ملاك العقاب الأخروي تشفي قلوب المؤمنين من ظلم الظالمين، ومما يشهد على كون العقاب الأخروي من باب الجزاء قوله تعالى: كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب.

وأما ما ورد من مثل قوله تعالى "فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره"، وكذلك قوله تعالى "انما تجزون ما كنتم تعملون"، وما في الحديث "انما هي اعمالكم ترد اليكم"^(١)، فليس الا بيانا عرفيا للجزاء، فيكون المراد من رؤية العمل رؤية جزاءه، ولا اقل أن يكون ما ذكرناه مقتضى الجمع بين الآيات والروايات، بل يمكن أن يكون نفس تجسيم الأعمال جزاء اختياريا منه تعالى على الأعمال فهو يخلق صورة سيئة بعنوان صورة الأعمال السيئة مثلا، فيعذب بها اهل العذاب، ومما يؤكد ذلك وجود شبهة عقلية في تجسيم الأعمال وهو صيرورة العرض جوهرًا، اذ ليس المراد منه خصوص انكشاف واقع الانسان له، بل العذاب يكون بأمر خارج من ذاته وهو الاحتراق بالنار ونحوه.

والحاصل أننا ما دمنا نحتمل وجود العقاب في الآخرة من باب الجزاء فنحتاج الى توسيط ادراك العقل لحسن العقاب او قبحه، فاذا لم يحكم العقل بقبح العقاب في مورد فيجب على العبد دفع العقاب المحتمل.

٧٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وثانيا: انه لو فرض قيام البرهان على امتناع العقاب الأخرى من باب الجزاء وانحصاره في تجسّم الأعمال فلا ينسدّ بذلك باب ادراك العقل، حيث انه يدرك ان الانقياد للمولى تعالى لو تجسّم في الآخرة لم يتجسّم بصورة العقاب، ولكن لو تمثّل عصيانه كان في معرض تمثله بصورة العقاب، فيجب حينئذ بحكم الفطرة دفع العقاب المحتمل.

المسلك الخامس: ما حكي عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" من أن الحسن والقبح العقليين قوانين فطرية اودعها الله تعالى في باطن الانسان يدركها من خلال قوة خاصة تسمى بالوجدان، وبالتالي فهي امور جعلية مقننة جَهَّز بها الانسان في داخله وليست ميولا نفسانية محضة على حد سائر الميولات النفسانية، ومن ذلك تكتسب قيمتها واعتبارها.

وقد حكي عنه ايضا أنه تعالى عندما خلق الإنسان أودع فيه تلك الأحكام الفطرية على نحو الإجمال، فتكون الشرائع الإلهية تفصيلا لذلك الإجمال، وهذا هو المطابق للروايات الدالة على أن لله على الناس حججتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة (عليهم السلام) وأما الباطنة فالعقول^(١)، وفي نهج البلاغة "فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، وليذكروهم منسي نعمته ويشيروا لهم دفائن العقول".

فبناء على هذا التفسير لا يكون للحسن او القبح العقليين واقع وراء ما في نفس الانسان، خلافا لما يراه المحقق الاصفهاني "قده" من أنه حكم عقلائي، وخلافا لما يراه السيد الخوئي "قده" من أنه ثابت في عالم نفس الأمر، وانما يكشفه العقل ويدركه، وعليه فلا يبقى موضوع لقاعدة الملازمة

بين حكم العقل وحكم الشرع، لأنه لا يكون حكم الشرع الا تفصيلا لذلك المجمل الذي اودعه الله تعالى في نفس الانسان.

ثم ذكر ما محصله أن العقل بهذا القانون الفطري يحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب النفسي المقطوع به، وهذا مرتبط بحقيقة الأمر المولوي، فان كانت حقيقة الأمر المولوي مشتملة على ربط متعلق الأمر بشخصية الأمر، (نظير القَسَم حيث ان مفاده الربط بين ما يقسم عليه وبين شخصية من يقسم به، على نحو لو لم يكن ذلك المقسم عليه حقا أخل ذلك بشخصية من يقسم به، ولذا عند ما يقول شخص لآخر "أقسم بحياتك"، فيجيبه "بل اقسم بحياة نفسك") فيكون امر المولى بمعنى انه يبعث نحو الفعل بما ان هذا المولى ذو شخصية لا يجوز هتك حرمة، فلو لم يمثل العبد أمره فيمس ذلك بشخصية المولى وكرامته، فمخالفة أمره تعتبر ظلما له حيث تكون هتكا لشخصيته، فلذلك يحكم العقل باستحقاق العقاب على ذلك.

وان كانت حقيقة الامر المولوي تشتمل على ربط العمل بالجزاء، أي تشتمل على الوعيد بالعقاب على الترك، (كما هو الصحيح، فان قوله "افعل" بمعنى "افعل والا لعاقبتك" وهذا الاستبطان يحصل بسبب تكرار العقاب على الترك، فيقال للصبى مثلا افعل كذا، فاذا خالف يضرب، وهكذا في المرة الثانية والثالثة، فيفهم الصبي أن هذا العقاب انما هو من جهة تركه للفعل المأمور به، فبذلك يكون قول الأمر "افعل" مستتبنا للوعيد على المخالفة^(١)، فمن المعلوم أن من له حق جعل العقوبة على المخالفة هو الذي ينبغي ان

١ - او أنه كانت خطابات الاوامر والنواهي سابقا مقترنة بالوعيد بالعقاب على المخالفة فصار ذلك موجبا لظهورها الاندماجي في الوعيد بالعقاب وان جردت عن التصريح بالوعيد.

يصدر منه مثل هذا الجعل المولوي.

والمتناسب مع الخطابات الشرعية هو هذا الوجه الثاني اي استبطان ربط العمل بالجزاء دون الوجه الأول، لأن الوجه الأول انما يتناسب مع المجتمعات الطبقيّة، حيث تنقسم الى موالي وعبيد ولا يحكم عليها القانون، مضافا الى أن لازمه ان تكون نكته العقاب هو هتك العبد لحرمة المولى، لأجل أن المولى ربط شخصيته بعمل العبد، بحيث لو ترك العبد هذا العمل الذي أمر به كان ذلك هتكا لحرمة المولى، فيكون العقاب دائما على قبيح معين وهو هتك حرمة المولى، فلا يتناسب مع اختلاف العقاب باختلاف المحرمات شدة وضعفا، وكذا لازم ربط الشخصية كون عصيان المكلف هتكا لحرمة المولى وهتك حرمة ظلم في حقه، وهذا ينافي ما ورد من قوله تعالى "و ما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون".

فبعد ما يدرك العقل النظري أن جميع ما عند الانسان فهو من الله عزوجلّ، فيدرك أن له تعالى حق الأمر والنهي، فمخالفة الانسان لله تعالى توجب اذعان العقل باستحقاق العقاب، وهذا الاذعان من العبد راجع الى القانون الفطري الذي ذكرنا أنه السرّ في استحقاق العقاب على ترك الواجب النفسي، ولا يخفى ان العقل لا يدعن باستحقاق العقاب على ترك امتثال الأمر، ما لم ير أن للأمر حقّ إصدار الأمر والعقاب على مخالفته^(١).

وفيه أن الوجدان حينما يحكم بقبح الخيانة في الامانة مثلا يرى كونها قبيحة ولو لم يوجد شارع، فانتسابه الى الشارع خلاف الوجدان، ولذا يعترف به الملحدون ايضا، الا أن يرجع ما ذكره الى المسلك الآتي.

وأما ما ذكره من استبطان الامر المولوي للوعيد بالعقاب فقد مر اشكاله في

مباحث القطع ٧٧

بحث الاوامر حيث ذكرنا أنه لا يظهر عرفا من صيغة الأمر او مادته وكذا صيغة النهي ومادته أي ربط للشخصية او استبطان للجزاء من وعيد على العقاب او وعد بالثواب، فترى انه قد يطلب الوالد من ولده ان يأتي له بالماء ولا يتصور في مرتكزه أي ربط لذلك بشخصيته او صدور وعيد منه على العقاب او وعد بالثواب.

ثم هل ترى ان مجرد ربط الشخصية يوجب كون المخالفة هتكا، فهل الحلف بشيء كاذبا هتك لحرمة، فمن يحلف بالله كاذبا يهتك حرمة، ومن يحلف بالقرآن أن يعمل عملا ثم لا يعمل به فيهتك حرمة؟.

المسلك السادس: ما هو الظاهر من أن حسن العدل وقبح الظلم من منشئات العقل واحكامه، فانه تعالى اودع في الانسان قوة يصدر منها تلك الاحكام، فهو يحكم بقبح الخيانة وينهى عنها، فقد مر أنه لا واقع لحسن العدل بمعنى كونه مما ينبغي أن يفعل، وكذا قبح الظلم بمعنى أنه لا ينبغي أن يفعل، وراء انشاء المنشئ، نعم كون الظلم موجبا للنقص او مشتملا على المفسدة امر واقعي، وكذا كون العدل موجبا للكمال او مشتملا على المصلحة فيما كان راجحا او واجبا عقلا، او عدم كونه موجبا للنقص او مشتملا على المفسدة فيما كان الفعل جائزا فقط، كالتقصص من الجاني او طلاق الزوجة.

وقد اورد على هذا المبنى أن العقل شأنه ادراك الواقع فقط، دون انشاء البعث والزجر، ولكن هذا الايراد قابل للجواب، فانه لا يراد من العقل القوة المدركة للكليات، بل الفطرة الانسانية، فانها اذا تصورت الخيانة في الامانة مثلا تشتمز منها وتزجر عن ارتكابها زجرا لا رخصة في خلافه، ولا تمنع من عقاب المولى عليها، واذا تصورت اداء الامانة ترغب اليه وتبعث نحوها، وهذا التحسين او التقبيح وان لم يكن جزافا بل ينشأ عن اشتغال اداء الامانة

او الخيانة على خصوصية واقعية قد تسمى بالمصلحة والمفسدة، لكن هذه الخصوصية ليست بنفسها هي الحسن والذي يعبر عنه بـ "ينبغي أن يفعل" او القبح والذي يعبر عنه بـ "لاينبغي أن يفعل" فانه ليس كل مصلحة مما يجب تحصيلها عقلا، حتى لو كانت مصلحة نوعية، فضلا عما لو كانت مصلحة شخصية، ولا كل مفسدة مما يجب الاجتناب عنها عقلا، فالفارق بين المرتبة اللزومية للمفسدة مثلا وغير اللزومية منها هو ما تكون بحيث اذا تصورها النفس الانسانية تزجر عنها زجرا لا رخصة في خلافه، ومن الواضح أن الزجر عن شيء او البعث نحوه من الانشائيات التي تحتاج الى من يُنشئها، ولا واقع لها وراء الانشاء، والمنشئ إما هو الله تعالى او العقلاء او النفس التي قد يعبر عنها بالعقل، والاول خلف كون الحكم عقليا لا شرعيا، والثاني يرجع الى المبنى الثاني الذي تقدم ضعفه، فيتعين الثالث، ولكنه لا يعني كون هذا الانشاء فعلاً اختياريا للنفس بحيث تتمكن من التخلف عنه، بل النفس البشرية مجبولة على أنها متى تصورت الظلم تشمئز منه وتزجر عنه. والحاصل أن ما هو ثابت في الواقع في موارد قبح الظلم مثلا ليس الا سنخ المفسدة التي تكون بحيث اذا لاحظتها الفطرة الانسانية (التي يعبر عنها بالنفس الملهمة التي قال عنها القرآن الكريم "و نفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها") تتنفر منها بحد لا ترضى بارتكابها ابدا، وتزجر عنها زجرا لا رخصة فيها، ولا يمكن بيان مائز آخر لتلك المفسدة في حد ذاتها، فانها قد تكون مفسدة شخصية أي ترجع الى شخص المرتكب كما في هتك النفس أمام الناس، وقد تكون نوعية، كما في الخيانة في الامانة ونحوها، وان كان قد يترتب على الفعل مصلحة شخصية، وقد لا تبلغ المفسدة حداً يمنع العقل من ارتكابها منعا لزوميا، وقد تبلغ هذا الحد.

ويمكن أن يجعل عدم قبح عقاب المولى علامة القبح اللزومي للفعل.

هذا ولا بد أن يعلم أن كثيرا من موارد الحسن والقبح لا يكون عقليا محضاً، بل يكون عقلائياً، ولذا يمكن للشارع أن يخالف حكم العقلاء، كما في اخذ مال الغير بدون اذنه، او قتل الغير مع عدم اعتدائه، والشاهد على عدم كونه عقليا تجويز الشارع لأخذ مال الكافر بدون اذنه، وكذا قتله في الجهاد الابتدائي، ويمكن أن يكون ذلك لأجل كون حكم العقل فيه بالقبح اقتضائيا أي معلقا على عدم اذن الشارع في ارتكابه، كما في اكل المارة، نعم لو كان حكمه تنجزيا، أي حكما لا يرتفع حتى لو فرض ترخيص الشارع فيه، كما في تعذيب العاجز على ما يعجز عنه فيكون ترخيصه فيه قبيحا.

وفي ختام هذا البحث نشير الى أن قضية حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الضرورية بشرط المحمول، فان الظلم ليس الا ما لا ينبغي فعله، فيكون مفاد قولنا "الظلم قبيح" الى أن ما لا ينبغي صدوره لا ينبغي صدوره، فهذه القضية تكون تجميعا لاحكام متعددة عقلية، كقولنا "الكذب قبيح" و"الخيانة قبيحة"، وهكذا، وما يقال من أن الظلم هو سلب الحق، فيكون مفاد قبح الظلم أنه لا ينبغي سلب الحق، فلا يكون من القضية الضرورية بشرط المحمول، ففيه أن الحق قد لا يكون لزوميا عقلا، كحق الضيف أن يكرم، فلا يكون سلبه ظلما، فالظلم سلب الحق اللزومي، وليس الحق اللزومي الا ما لا ينبغي سلبه، فيكون مفاد القضية الى أن الحق الذي لا ينبغي سلبه لا ينبغي سلبه، على أن ثبوت امرين في عالم نفس الامر في كل قبيح، بأن يثبت في عالم الواقع حق أن لا يتحقق الخيانة او الكذب، ويثبت عدم انبغاء سلب هذا الحق خلاف الوجدان جدا.

وعليه فتطبيق قاعدة قبح الظلم على منجزية القطع بتكليف المولى حيث يقال بأن مخالفة التكليف المقطوع به ظلم على المولى فيكون قبيحا

٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

ويستحق عليه العقاب، منهج غير صحيح، بل لا بد من ملاحظة أن العقل هل يدرك قبح ارتكاب ما يقطع بكونه معصية المولى ام لا، فان ادرك قبحه اللزومي وأنه لا يقبح أن يعاقب عليه المولى كان هذا بنفسه بمعنى كونه ظلما، فلا نحتاج الى توسيط قبح الظلم للتوصل الى منجزيته، ولا يعني كونه ظلما في حق المولى الا أنه ضيِّع حقه اللزومي، وهو حق طاعته، وهذا لا ينافي قوله تعالى "و ما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون" فان ظاهره أنه لا يتضرر ولا يتأثر من معصية العباد.

ثم ان حجية للقطع بمعنى لزوم متابعة القطع بتكليف المولى يكون في الموالي العقلانية حجية عقلانية، فان لزوم المتابعة لا يعني الا ثبوت حق الطاعة للمولى والمفروض أن مولوية المولى العرفي وحق طاعته ثابتة بجعل العقلاء، نعم بعد هذا الحكم العقلاني لا يحكم العقل بكون عقاب المولى عبده على عصيانه قبيحا بعد وعيده بالعقاب على الاقل، وأما في المولى الحقيقي فيكون لزوم متابعة القطع بتكليفه ثابتا بحكم العقل، لأن مولويته ذاتية أي ثابتة بلا جعل واعتبار، بل هي من الامور الثابتة في عالم الواقع.

منشأ حكم العقل بلزوم متابعة القطع

وقد وقع الخلاف في منشأ حكم العقل بلزوم المتابعة، والعمدة فيه ثلاثة اقوال:

القول الاول: ما هو المشهور من أنه بملاك شكر المنعم، لكن قد يمنع من ذلك **اولا:** بأن العقل وان كان يدرك رجحان شكر المنعم في حد ذاته، لكن لا يدرك لزومه بحيث يعدّ تركه ظلما وموجبا لاستحقاق العقاب، فلو وجد انسان طفلا مريضا ضايعا فكفّله وعالجه وربّاه احسن تربية، فلو فرضنا

مباحث القطع ٨١

أنه هجره ولم يشكره فلا اشكال في أنه يلام ويُذمّ على ذلك، لكن لا يدرك العقل أنه ظالم ومستحق للعقاب، والتقييد بقولنا "في حد ذاته" للاحتراز عما لو كان المنعم في حق شخص انسانا ظالما مثلا.

وثانيا: ان لزوم شكر المنعم لا يقتضي أن يكون مطيعا له في كل شيء، والألزام ادراك وجوب اطاعة الوالدين عقلا، وهو خلاف الوجدان.

وقد يقال بلزوم شكر المنعم بمعنى واهب الوجود، ولكنه لا يتم ايضا للنقض بالاب الذي هو السبب في تكون الابن، وكونه تعالى هو العلة بالذات لا يوجب فرقا بحسب الوجدان، مضافا الى أن بعض الاشخاص لاجل ابتلاءهم بمشاكل كثيرة دائما يتمنون الموت، فقد لا يقتنع وجدانهم بأن ايجادهم كان نعمة في حقهم، مع أنه لا اشكال في وجوب طاعته تعالى عليهم كغيرهم.

القول الثاني: ما في البحوث من أن لزوم طاعته تعالى يكون بملاك

مالكيته التكوينية الناشئة عن خالقيته، وهذا مطلب ندرکه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم، وهذا النحو من المولوية كما أشرنا لا تكون إلا ذاتية، ويستحيل أن تكون جعلية، لأن نفوذ الجعل فرع ثبوت المولوية في المرتبة السابقة، فلو لم تكن هناك مولوية ذاتية لا تثبت المولوية الجعلية أيضا، لأن فاقد الشيء لا يكون معطيا له^(١).

وفيه **اولا:** ان مجرد كونه تعالى خالقا ومالكا تكوينيا لا يكفي في حكم العقل بلزوم طاعته، والشاهد عليه أنه لو فرض محالا أن الشيطان او غيره اوجد مخلوقا، وكانت ارادته التكوينية نافذة في حقه فمن الواضح أن العقل

لا يدرك لزوم طاعته حتى في المباحات.

وثانيا: ما يقال من أنه لو كان المقصود من المالكية السلطنة الاعتبارية فكونه منشأً لحقّ الطاعة عقلا فواضح البطلان، وان كان المقصود السلطنة التكوينية فيلزم ان لا يكون له حق الطاعة فيما إذا كان خالقا ولم يكن قادرا ومسلطا عليه بقاء، مع وضوح بقاء حقه، وان كان المقصود نفس الخالقية رجع إلى مقالة الحكماء فانهم لا بد وأن يريدوا بالمنعم الواهب لنعمة الوجود والخلق للإنسان.

وهذا الاشكال وان كان متينا، لكن مرّ الاشكال ايضا في لزوم شكر المنعم بمعنى واهب الوجود.

القول الثالث: ما يظهر من السيد الخوئي "فده" من أن لزوم طاعته تعالى بملاك وجوب دفع العقاب المحتمل، أي حيث يحكم العقل بعدم قبح العقاب على المعصية فيكون في ارتكاب المعصية احتمال العقاب والعقاب الأخرى المحتمل مما يجب دفعه بحكم العقل^(١)، وهذا ما التزم به شيخنا الاستاذ "فده".

ولا اشكال في وجوب طاعته تعالى بهذا الملاك حتى لو لم يتم الملاك ان الاولان، ولو انحصر الملاك به فلازمه أنه لو علم العاصي بأن الله لا يعاقبه على عصيانه لم يحكم عقله بلزوم طاعة اوامره تعالى، ومن الصعب الالتزام بذلك.

القول الرابع: ما يقرب الى الذهن من أن العقل يدرك وجوب اطاعته تعالى على عبيده بملاك أنه الله الذي خلقهم، فلو فرض كون علة الوجود غير ذاته

تعالى لم يحكم العقل بطاعته.

هذا ويوجد فرق آخر بين المولى الحقيقي والمولى العقلائي وهو أن حق الطاعة الثابت بجعل العقلاء في المولى العقلائي مختصّ بوصول تكليفه بالقطع -و لو من سبب غير متعارف كالرؤيا أو الوسوسة، فان الوجدان العقلائي بل الوجدان العقلي في المولى الحقيقي يراه منجزا، خلافا لما عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن منجزية القطع ومعدريته عقلائيتان ويختصان بالقطع الحاصل من مقدمات عقلائية لا من مثل الرؤيا^(١) - او بالطريق المعتبر، نعم لو كان ديدن المولى جعل خطاب التكليف في معرض الوصول فيكون له حق الطاعة ايضا في فرض وجود خطاب التكليف في معرض الوصول.

وأما المولى الحقيقي فحيث ان مولويته ثابتة بحكم العقل، فلا بد أن يلحظ مدى حكم العقل بثبوت حق الطاعة له، والذي يقتضيه الوجدان ثبوت حق الطاعة له في مورد احتمال التكليف ولو بعد الفحص، فاننا حينما نرجع الى وجداننا لا ندرك رخصة العقل في ارتكاب ما نحتمل كونه مبعوضا له تعالى، ولو عاقبنا الله تعالى على ارتكابه، مع فرض عدم جزمنا برخصة العقل، فلا ندرك قبحة فيجب دفع العقاب المحتمل، وهذا يعني منجزية احتمال التكليف في المولى الحقيقي، ما لم يصل ترخيص من المولى في ارتكابه، ولو بنحو الترخيص الظاهري، نعم لا اشكال في أنه يقبح عقاب من جزم بالرخصة عقلا، فما عليه المشهور من البراءة العقلية لثبوت قاعدة قبح العقاب بلا بيان في احتمال التكليف بعد الفحص قياسا لمولوية المولى الحقيقي بالمولويات العقلائية التي لا تثبت في غير موارد وصول التكليف غير متجه.

نعم يمكن أن يقال بأن العرف العام حيث يجري البراءة العقلائية في الشك في التكليف في الموالي العقلائية، ويكون غافلا نوعا عن الفرق بين المولى العقلائي والحقيقي، كما يشهد له التزام المشهور بجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الاحكام الشرعية، فسكوت الشارع عن الردع يكون كاشفا عن قبول البراءة العقلائية في مجال الاحكام الشرعية، فانه لو لم يقبلها ومع ذلك سكت عن الردع كان فيه الخطر على اغراض المولى .

وعلى ما ذكرناه فيكون الفرق بين احتمال التكليف الشرعي والقطع به من حيث المنجزية أن احتمال التكليف وان كان منجّزا بحكم العقل، لكن تجري في مورده البراءة العقلائية والشرعية، وان كان جريانها في الشبهات الحكمية مشروطا بما بعد الفحص، بينما أنهما لا يجريان في مورد القطع بالتكليف لعدم تحقق موضوعهما، وهو الشك، وان فرض امكان نفي منجزيته بدليل خاص في بعض الموارد، كما اذا كان ناشئا عن الوسوسة، وسيأتي الكلام فيه .

هذا كله بلحاظ منجزية القطع، أما معذريته فتختص بما اذا أخطأ قصورا، فلو كان مقصرا في المقدمات بأن سلك مقدمات غير عقلائية او مقدمات نهى الشارع عن سلوكها لتحصيل القطع كالقياس، فحصل له القطع لم يكون معذورا، ولكن لو حصل للانسان قطع من سبب غير عقلائي كالرؤيا اتفاقا من دون أن يسلك مقدمات غير عقلائية باختياره كان معذورا، وان التفت الى أنه لا يوجب القطع لعامة الناس، فانه كيف يعاقب على ارتكاب ما يرى أنه مباح شرعا، فلا يتجه ما عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من عدم معذرية هذا القطع، واستشهاده له بأن العقلاء لا يعدرون قائد جيش جرى في الحرب على القطع الحاصل له من الرؤيا، غير تام، فانه القطع المأخوذ في موضوع اعلان قائد الجيش للحرب قطع موضوعي، وليس

طريقيا محضا، كما في جواز قضاء القاضي بعلمه .

جعل الحجية للقطع وسلبها منه

ثم انه وقع الكلام في أنه هل يمكن للشارع جعل الحجية للقطع تأكيدا لحجيته العقلية، كما كان يمكن جعل البراءة الشرعية مع وجود البراءة العقلية حسب مسلك المشهور من ثبوت البراءة العقلية او كان يمكن جعل حرمة الظلم شرعا مع ثبوت حرمة عقلا، كما وقع الكلام في امكان ردعه عن حجية القطع .

أما جعل الحجية للقطع فالمشهور امتناعه لكونه تحصيلا للحاصل، بخلاف جعل البراءة الشرعية، فانه رافع للبراءة العقلية برفع موضوعها وهو عدم البيان، كما أن جعل حرمة الظلم ليس تحصيلا للحاصل الذي هو قبح الظلم، وانما هو سبب لتحقيق قبح آخر وهو قبح المعصية .

وفيه أن المهم في الاشكال هو لزوم اللغوية في الجعل الشرعي، والا فالمجوعول الشرعي ليس من سنخ الحكم العقلي حتى يكون تحصيلا للحاصل، فلو كان يترتب اثر عملي على اتخاذ الشارع موقفا موافقا لحكم العقل، لم يكن فيه محذور، ولو كان الاثر العملي هو التأكيد في الداعوية او وضوح الحال لمن خفي عليه حكم العقل، وما يقال من أن البراءة الشرعية رافع لموضوع البراءة العقلية، ففيه أن موضوعها ليس مطلق عدم البيان، وانما هو عدم البيان على التكليف، فيجتمع مع الترخيص الشرعي الظاهري، ولكن المصحح لجعلها أن بعض الاشخاص يشككون في حكم العقل، او لا يكتفون بحكم العقل فيريدون أن يكون مستندهم في ارتكاب المشكوك نفس ترخيص الشارع، بل نفس اتخاذ الشارع الموقف في ارتكاب المشكوك يشتمل على مصلحة كون الشريعة سمحة سهلة .

٨٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وعليه فنقول في المقام ان حجية القطع في بعض الاحيان قد لا تكون واضحة كما لو كان مستندا الى سبب غير متعارف، كقطع القطع والوسواس، فيجعل الحجية له، وهكذا الحال في العلم الاجمالي بلحاظ وجوب موافقته القطعية، بل حرمة مخالفته القطعية، فيجعل الشارع وجوب الاحتياط في مورد العلم الاجمالي، وايضا تكون داعويته أكثر وأكد من حكم العقل بوجوب الاحتياط.

وعليه فلا يتم ما حكي عن السيد الخوئي "فده" من امتناع جعل وجوب الاحتياط في مورد العلم الاجمالي لتنجز الأحكام الواقعية بالعلم الإجمالي، فلا مجال لتنجزها ثانياً بالأمر بالاحتياط، وهذا بخلاف الشبهة الحكمية قبل الفحص، فان أدلة الاصول الشرعية غير قاصرة الشمول لها، فلا تنتجز الاحكام الواقعية على المكلفين في ظرف عدم وصولها، فيكون التنجز مستندا إلى وجوب الاحتياط شرعا^(١).

والوجه في عدم تمامية كلامه، أن التنجز العقلي لا يمنع من الامر المولوي الشرعي بالاحتياط بعد أن لم يكن هذا الامر الشرعي لغوا، خاصة بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية، وقد يكون اثره دفع شبهة شمول دليل البراءة او الحل خصوصا مثل قوله "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه"، نظير ما ذكره في الشبهة الحكمية قبل الفحص، والا ففي الشبهة الحكمية قبل الفحص كان يكفي الارشاد الى وجود حكم العقل الفعلي بالتنجز، حيث يفهم منه عدم جعل البراءة الشرعية الراجعة لحكم العقل، بل الصحيح - كما ذكر في مصباح الاصول^(٢) - أن دليل البراءة الشرعية

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١ ص ٣

٢ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٩٣

ونحوها منصرف عن الشبهة الحكمية قبل الفحص بمقتضى الارتكاز العقلائي على لزوم الفحص فيما لم يكن ديدن المولى ايصال خطاب التكليف الى كل مكلف، بل جعلها في معرض الوصول، فلا يتم ما ذكره من أنه لو لا الامر الشرعي بالاحتياط فيها لكان اطلاق دليل البراءة الشرعية شاملا لها.

وأما الردع عن حجية القطع فلا اشكال في أنه يمكن للشارع النهي عن سلوك سبب خاص، كالتقياس لتحصيل القطع، ويكون هذا النهي طريقيا أي بغرض نفي معذريته في فرض الخطأ، فيستحق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي ولو حصل له القطع بعدمه.

وأما في غير هذا الفرض فقد منع عنه المشهور بدعوى أنه اذا قطع المكلف مثلا بحرمة شيء من سبب خاص، كالرؤيا، فيستحيل أن يقول الشارع له "اذا قطعت بحرمة شيء من الرؤيا فهذا القطع ليس بمنجز" لأنه لا يمكن رفع حكم العقل الا برفع موضوعه، وموضوع حكمه هو القطع بالتكليف ولا يمكن رفعه الا باعدام القطع بالتكليف، وهذا خلف الفرض، (و هذا هو الذي يقال من أن الردع عن حجية القطع مستحيل، لكونه بمعنى التفكيك بين الشيء وما هو ذاتي له)، نعم يمكن الوعد بعدم العقاب، فيعلم حينئذ بانتفاء العقاب، فان الله لا يخلف الميعاد، فان انحصر ملاك وجوب طاعته تعالى بحكم العقل بدفع العقاب المحتمل فيرتفع حكم العقل بوجوب الطاعة، الا أن الظاهر كما مرّ هو لزوم طاعته تعالى، ولو مع الامن من العقاب.

ولكن يمكن أن يقال انه ان كان المراد من التكليف هو الحكم الالزامي المتضمن للغرض اللزومي أي الغرض الذي لا يرضى المولى بخلافه، فمن الواضح أن الترخيص في الارتكاب لا يجتمع مع فرض احتمال التكليف بهذا

المعنى، لكونه من قبيل احتمال اجتماع الضدين، فكيف يجتمع مع القطع به، وان كان المراد من التكليف الحكم الالزامي الذي قد يجتمع مع رضى المولى بخلافه، لأجل قصور في الكاشفية وجدانا كما في حال الشك، او قصور في الكاشفية عقلاء، كما في حال القطع الناشئ عن مناشئ غير عقلائية، -مثل الرؤيا، فان كاشفية القطع الناشئ منها قاصرة عقلاء حيث يكثر فيه الخطاء- فيمكن اجتماع هذا الحكم الالزامي مع الترخيص في الخلاف، ومع ورود هذا الترخيص لا يحكم العقل بلزوم متابعة القطع، فيصح أن يقال: ان العقل لا يمنع من ترخيص المولى في مخالفة القطع بالتكليف، فان حكمه بحق الطاعة حق للمولى، فلا يعقل أن يوجب قبح ترخيص المولى في مخالفة القطع، فيكون موضوع حكم العقل بلزوم متابعة القطع بالتكليف مقيداً بعدم ورود ترخيص من المولى في ترك المتابعة، فلو قال المولى "اذا قطعت من طريق الوسوسة بحرمة شيء فانت مرخص في ترك متابعة هذا القطع" فلا مانع من جهة هذا الحق في أن يرخص المولى، وبذلك يورد على ما ذكره السيد الخوئي "قده" (من أن الترخيص في المعصية ترخيص في القبيح والترخيص في القبيح قبيح لا يصدر من الحكيم) فانه بعد ورود الترخيص من المولى في مخالفة حكمه المقطوع به لا يحكم العقل بقبحها، نعم ليس حق الطاعة قابلاً للاسقاط مباشرة من دون أن يرخص المولى في مخالفة القطع.

كما اتضح الجواب عما يقال من أن الترخيص في مخالفة القطع بالتكليف مستلزم لنقض الغرض، او يقال بأنه مستلزم لاجتماع الضدين، ولو بنظر القاطع لتضاد الترخيص في شيء مع التكليف بتركه، فانه يجاب عن اشكال نقض الغرض أنه كما يكون جعل البراءة مثلاً في مورد الشك في التكليف كاشفاً عن انتفاء الغرض اللزومي في مورده وأن الغرض من الحكم الواقعي

ليس هو الداعوية اللزومية في فرض الشك فكذلك ينكشف من الترخيص في مخالفة القطع الحاصل من طريق الرؤيا انتفاء الغرض اللزومي في مورده، كما يجاب عن اشكال التضاد بأن التضاد بين الحكمين إما في ملاكهما فالمفروض أن ملاك الترخيص في مخالفة القطع بالتكليف ليس هو عدم المفسدة او المصلحة التامتين في الفعل، بل المصلحة في نفس الترخيص بملاك القصور في الكاشفية، وإما أن التضاد بينهما في المنتهى وهو مرحلة الداعوية وحكم العقل في مقام الامتثال، فالمفروض أن الترخيص كاشف عن عدم تعلق الغرض بالداعوية اللزومية للحكم الواقعي، كما أنه يرفع موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال، وان شئت قلت: ان الاجوبة التي ذكرت في بحث اجتماع التكليف الواقعي المشكوك مع الحكم الترخيصي الظاهري ان تمت لرفع التضاد بينهما فتجري في المقام، والا كانت المشكلة هناك احتمال اجتماع الضدين، وفي المقام القطع باجتماع الضدين، وكلاهما في المحذور سواء.

هذا وقد ناقش في البحوث في امكان الترخيص في مخالفة القطع بالتكليف بدعوى أن هذا الترخيص ان كان حكما واقعيا أي كان ناشئا عن ملاك نفسي واقعي فحيث يرى القاطع اجتماعه مع التكليف الواقعي، فيلزم منه اجتماع الضدين ولو بنظر القاطع، لأن اجتماعه مع الحكم الالزامي المقطوع به من اجتماع حكمين واقعيين متضادين، واجتماعهما مستحيل من ناحية التضاد في الملاك، وان كان حكما ظاهريا أي كان ناشئا عن ملاك طريقي فهذا وان لم يستلزم اجتماع الضدين، لكن اشكاله أنه فاقد للملاك الطريقي بنظر القاطع، لأن القاطع يرى أن الثابت في الواقع هو الحكم الالزامي، فلا يرى المورد من موارد اشتباه الغرض اللزومي بالغرض الترخيصي الذي يكون فيه المجال للعلاج المولوي، حيث لا يمكن المولى أن يحفظ

٩٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الغرضين معاً في مورد الاشتباه، فهو إما يحفظ الغرض اللزومي بأن يجعل حكماً ظاهرياً تنجزياً، أو يحفظ الغرض الترخيصي فيجعل حكماً ظاهرياً ترخيصياً، وبذلك تبين الحال بالنسبة الى النهي عن العمل بالقطع بالترخيص الشرعي^(١).

اقول: لا ملزم لأن يرى المكلف نفسه مورداً للملاك الطريقي، بل يكفي في المقام أن من حصل له القطع من الرؤيا مثلاً يرى أن كاشفية نوع هذا القطع قاصرة، لكثرة وقوع الخطأ فيه، وإن كان كل قاطع لا يحتمل خطأ قطعه حين القطع، فيكفي هذا المقدار في صحة جعل حكم بملاك طريقي. ومن هنا تبين أن الأقوى هو إمكان جعل حكم طريقي ترخيصي في مورد القطع بالتكليف في موارد قصور كاشفيته عقلاء كالقطع الناشئ عن الرؤيا، أو شرعاً كالقطع الناشئ عن القياس.

وأما جعل حكم ظاهري الزامي في مورد القطع بالترخيص في موارد قصور الكاشفية، فإن رجوع الى النهي عن سلوك مقدمات خاصة لتحصيل القطع فهو، وإن لم يرجع اليه كما لو حصل له القطع من الرؤيا مثلاً فحيث أنه لا يحتمل مبعوضة ما قطع فيه بالترخيص فلو فرض خطأه وثبوت التكليف واقعا فلا يصلح التكليف الواقعي المقطوع عدمه للتجنز عقلاً.

فالصحيح هو التفصيل بين القطع بالتكليف والقطع بالترخيص فيمكن الردع عن حجية الأول، دون الثاني، وإنما يمكن في الثاني النهي عن سلوك مقدمات خاصة لتحصيل القطع فيوجب ذلك عدم كونه معذوراً في فرض الخطأ، كما أنه لا يكون معذوراً لو سلك مقدمات غير عقلانية لتحصيل القطع.

ثم انه سيأتي الكلام في المباحث القادمة عن وقوع الردع عن حجية القطع الناشئ عن سبب خاص كالوسوسة او القياس او الرؤيا وما شابه ذلك.

حجية الاطمئنان

يقع الكلام في حجية الاطمئنان، وقد ذكروا في الفرق بينه وبين القطع أنه لا يوجد في مورد القطع احتمال الخلاف أصلاً، بينما أنه في مورد الاطمئنان يوجد في النفس احتمال الخلاف، لكنه لغاية ضعفه لا يعتني به العقلاء حيث لا يمنع هذا الاحتمال من سكون النفس، بل ذكر المحقق الايرواني "فده" أن بناء العقلاء دائر مدار الاطمئنان وسكون النفس، حتى ان عملهم بالقطع أيضاً بهذا الملاك، لا بما هو علم لا يحتمل فيه الخلاف^(١)، وقد يمثل له بعدم ذهاب عامة الناس -غير من حصل له سكون النفس كالدفّانين- الى المقابر المظلمة في الليل، مع أنهم لا يحتملون اضرار الموتى او غيرهم بهم، ولكنك تعلم أن الكلام في المنجزية والمعدرية، وكفي فيهما العلم ولو اقترن بالاضطراب النفسي.

وقد ذكروا أن حجية الاطمئنان وان لم تكن مثل حجية القطع ذاتية، أي لم تكن بحكم العقل، لكنه حجة عقلائية، بل هو علم عرفاً، فيشمله اطلاق الآيات والروايات الدالة على جواز اتباع العلم.

وقد يدعى أن غالب اعتماد الناس على الاطمئنان، فان حصول القطع الذي لا يقبل التشكيك للناس نادر، والشارع قد امضى ذلك جزماً، لأنه لم يسنّ طريقاً آخر بدل الاطمئنان، ولا معنى للردع عنه مع عدم جعل طريق آخر مكانه، ومنه يظهر أن حجية الاطمئنان لو كانت جعلية بأن كانت ببناء

العقلاء وأمضاها الشارع لم تصلح الآيات الناهية عن العمل بغير العلم للردع عنه، بخلاف مثل خبر الواحد لوجود غيره من الطرق فلا تتوقف الأعمال بدون حجيته، فحجية الاطمئنان كحجية الظهور لا تصلح الآيات الناهية للردع عنه، لعدم نصب غيره من الطرق لتشخيص مراد المتكلم، فيلزم من الردع التوقف عن جميع الخطابات الشرعية، وهو مما لا يمكن الالتزام به، بل لا إشكال ولا ريب أنه استمر العمل بالاطمئنان في زمان الشارع وهذا يكشف إنّا عن عدم الردع عنه، فالاطمئنان مثل القطع في الحجية، نعم يختلف عنه في جواز ردع الشارع عنه لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري معه فلا يلزم التناقض، كما كان يلزم في ردعه عن العمل بالقطع^(١).

هذا وقد قيّد جماعة كـبعض السادة الاعلام "دام ظله" حجية الاطمئنان بما اذا كانت ناشئة عن مناشئ عقلائية، وهذا التقييد في محله.

وقد ناقش المحقق العراقي "قده" في حجية الاطمئنان بدعوى أنه لا دليل على حجية مطلق الاطمئنان خصوصا في الموضوعات، وبناء العقلاء على العمل على فرض تماميته مردوعة، بعموم اعتبار البيئة في الموضوعات، وظهور دليلها في حصرها إلا ما خرج بالدليل من سيرة أو غيرها كما لا يخفى على من لاحظ ذيل رواية مسعدة بن صدقة "و الاشياء كلها على هذا -أي على الحلية- الا أن يستبين لك غير ذلك او تقوم به البيئة"^(٢).

كما أن بعض الاعلام المعاصرين ناقش في حجية الاطمئنان بدعوى انه ما دام احتمال الخلاف موجودا في نفس الانسان ولو كان ضعيفا فلا يعتبر علما، كما لا دليل على حجيته، وقد اعتني في الروايات بالاحتمال

١ - منقلى الأصول ج٤ ص ٣٢ منقلى الأصول ج ٤ ص ١٨٦

٢ - العروة الوثقى ج ٣ ص ٤٨٢

[Comment 2]: كلام الاستاذ في

بحث الطهارة:

ولكن السيد السيستاني قال

حجية العلم ليست ذاتية،

حجية العلم عقلائية وتختص

بالعلم الناشئ عن مناشئ

عقلائية، فالعلم الذي لا يكون

ناشئا عن مناشئ عقلائية فلا

يكون منجزا ولا معذرا، لان

المنجزية والمعذرية من الآثار

والاحكام العقلائية المترتبة على

العلم، والا فكثير من المنحرفين

واصحاب المذاهب الفاسدة

يقطعون بصحة ما يعتقدون به،

ولكن اعتقادهم ناشئ عن

مناشئ غير صحيحة، ناشئ عن

تقليد آباءهم وامثال ذلك

فلا يكون معذرا، بل القرآن

الكريم يعبر عنه بالظن: "ان

يتبعون الا الظن" مع انهم كانوا

قاطعين ولكن حيث ان قطعهم

وجزمهم بالواقع كان ناشئا عن

مناشئ غير عقلائية وغير

الضعيف، كما في ابداء الامام (عليه السلام) في صحيحة زرارة احتمال أن الدم الرطب الذي يراه المصلي اثناء الصلاة قد اوقع عليه الآن، فلا يحكم ببطلان صلاته، مع أنه احتمال ضعيف جدا.

اقول: الانصاف أنه مادام الاحتمال موجودا في نفس المكلف فلا دليل على الغاء العقلاء له والعمل بالظن الاطمئنانى بشكل عام، ولا يحزر أن العرف يعتبره علماً، ولذا جرت السيرة على ابداء احتمالات غريبة، كي يمنعوا من حصول العلم في باب النجاسة، وفي مورد صدور المعصية من الآخرين، وقد روى الصدوق في كتاب عقاب الأعمال عن محمد بن موسى بن المتوكل عن محمد بن يحيى عن سهل بن زياد عن يحيى بن المبارك عن عبد الله بن جبلة عن محمد بن فضيل عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: قلت له جعلت فداك الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه فأساله عنه فينكر ذلك وقد أخبرني عنه قوم ثقات فقال لي يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدقه وكذبهم ولا تديعن عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروءته فتكون من الذين قال الله إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة^(١).

وعليه فلو علم اجمالاً بكون مايع من مأتين مايع ماء مضافا والباقي ماء مطلقا، فاحتمال كون كل مايع هو المضاف يكون احتمالاً واحداً من مأتين احتمال، ولا اشكال في ضعفه، لكنه لا يعترف العرف بكونه عالماً بأنه ماء مطلق، كما لا دليل على عدم اعتناء العقلاء باحتمال كونه مضافا، وان كان هذا الاحتمال ضعيفاً، فالظاهر لزوم انتفاء احتمال الخلاف من ذهن الانسان،

الا اذا كان هذا الاحتمال الضعيف منقدا في ذهن انسان غير متعارف، من دون أن يستند الى نكتةٍ لو التفت اليها الآخرون صاروا مثله، وانقدح احتمال الخلاف في ذهنهم ايضا، فحينئذ نلتزم بالحجية حتى في حقه.

التجري

وقبل الدخول في البحث ينبغي أن نشير الى أن بحث التجري لا يختص بمورد القطع بالتكليف، كما لو قطع بحرمة شرب التتن فشربه ثم تبين كونه حلالا، او قطع بكون مابح خمرا فشربه ثم تبين كونه ماء، بل يشمل جميع موارد قيام المنجز للتكليف فان صادف الواقع كانت مخالفته معصية وان لم يصادف الواقع وانتفى التكليف واقعا كانت تجريا، ولا فرق في ذلك بين كون المنجز عقليا (كمورد قاعدة الاشتغال عند العلم بالتكليف والشك في امثاله، او الشبهة البدوية قبل الفحص، او الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي) او شرعيا كمورد قيام أمانة او اصل منجز على التكليف مع عدم اصابته للواقع.

وقد يقال: انه في مورد المنجز الشرعي يتحقق العصيان على اي تقدير، بلحاظ مخالفة نفس التكليف الظاهري، ولو فرض انتفاء التكليف الواقعي، توضيح ذلك بتقريب منا أن روح الحكم الظاهري الالزامي هو تعلق ارادة المولى وغرضه اللزومي بأن يحتاط المكلف في مورده، فلو ترك المكلف الاحتياط فقد خالف ارادة المولى، ولا نعني بالعصيان غير ذلك، ولا يهم كون تلك الارادة طريقية، اي بملاك التحفظ على التكليف الواقعي، فانه لو امر المولى عبده بابقاء ولده في مكان آمن، فان الغرض منه وان كان هو التحفظ على سلامة ولده، فلو خلى العبد سبيل الولد وذهب الى مكان غير آمن، لكنه لم يصب بحادث فلم تفت مصلحة نفسية، ولكن يعاقب المولى

عبده على عصيانه لأمره .

وفيه أن الظاهر من الخطابات الظاهرية التنجيزية كونها بصدد بيان اهتمام المولى بالتكليف الواقعي على تقدير وجوده، فكأنه أخبر المولى بأنه ان كان التكليف الواقعي ثابتا فهو لا يرضى بمخالفته، فخطاب الامر بالاحتياط في الشبهة البدوية قبل الفحص يعني أنه لو كان شرب التتن مثلا حراما واقعا لم يرض الشارع بارتكابه في هذا الفرض، فلو ارتكبه المكلف ولم يكن حراما واقعا لم يخالف أية ارادة لزومية للشارع، فيختلف ذلك عن مثل وجوب حفظ الولد، حيث تعلقت الارادة المولوية بحفظه وان كان ملاكه الاهتمام بسلامته، وهكذا مثال وجوب حفظ الفرج من الزنا، فانه قد يستفاد منه -كما هو رأي جماعة منهم السيد الخوئي "قده"- وجوب الاجتناب عن كل ما يخاف من انجراره الى الزنا، وهكذا ما دل على وجوب حفظ الفرج من أن ينظر اليه، فانه يقتضي لزوم ستر العورة مع احتمال وجود ناظر محترم، فشتان بينه وبين الامر بالاحتياط بستر العورة مع احتمال وجود ناظر محترم، فانه لو خالف وجوب حفظ الفرج من أن ينظر اليه فلم يستر عورته مع احتمال ناظر محترم، واتفق عدم وجود ناظر محترم فقد خالف ارادة لزومية للمولى، وان كانت هذه الارادة ناشئة عن الاهتمام بعدم نظر ناظر محترم اليه، بينما أنه لو كان مجرد الامر بالاحتياط لم يتحقق منه اية مخالفة لارادة لزومية مولوية.

اذ مرّ أن روح الامر بالاحتياط هو عدم رضى المولى بمخالفة التكليف الواقعي على تقدير وجوده، لا الارادة المولوية الطريقية للاحتياط، بأن تتعلق ارادة المولى بأن يترك المكلف شرب التتن مثلا عند الشك في حرمة، سواء كان حراما واقعا ام لا، وتكون هذه الارادة بملاك اهتمام المولى بالواقع، كما أن الامر بالتعلم لا يعني الا ابراز المولى اهتمامه بالحكم الواقعي الذي يمكن تعلمه، أي عدم رضاه بمخالفته على تقدير وجوده، وليس روحه تعلق ارادة

٩٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

المولى اللزومية بتعلم المكلف لذلك الحكم الواقعي، والا كان وجوب التعلم نفسيا ومما يعاقب المكلف على تركه وان اتفق عدم وقوعه في مخالفة الحكم الواقعي.

ان قلت: ان هذه الارادة المولوية للاحتياط او للتعلم حيث تكون بملاك طريقي، أي بملاك أن لا يفوت منه الواقع، ولأجل التحفظ على المطلوب النفسي الذي يطلبه المولى من هذا العبد فيلحظ العقلاء العصيان بالنسبة الى ذلك المطلوب النفسي، فان وقع بترك التعلم في مخالفة ذلك المطلوب النفسي كان عاصيا، والا كان متجريا.

قلت: ان تعلقت الارادة اللزومية للمولى بأن يحتاط المكلف سواء كان الحكم الواقعي ثابتا ام لا، فقد تحقق بذلك عصيان المولى وتفويت غرضه اللزومي، ولا يمنع عنه كون ملاك ارادة المولى اهتمامه بالواقع، كما مر نظيره في موارد وجوب الحفظ، كوجوب حفظ الفرج من أن ينظر اليه، او وجوب الامر بالمعروف او النهي عن المنكر، فانه وان كان ملاكه طريقيا أي لأجل أن يأتي الغير بالمعروف ويترك المنكر، ولذا لو علم بعدم تأثير الامر والنهي لم يجب الامر والنهي، لكنه لا ينافي أنه لو ترك المكلف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع احتمال التأثير كان عاصيا، ولو لم يكن مؤثرا واقعا، فانه نظير وجوب علاج المريض مع احتمال التأثير وان لم يكن مؤثرا واقعا.

قبح التجري

ثم انه يقع الكلام في بحث التجري تارة في قبحه، وأخرى في استحقاق العقاب عليه، وثالثة في حرمة، فيقع البحث في ثلاث مقامات:

المقام الأول، في قبح التجري، وهنا يوجد اربعة مسالك:

المسلك الاول: ما عليه جماعة من قبح الفعل المتجرى به الذي أتى به المكلف بتخييل أنه حرام، كما لو شرب الماء بتخييل أنه خمر، حيث ان صدور هذا الفعل منه هتك لحرمة المولى، وخروج عن ادب العبودية.

المسلك الثاني: ما عليه صاحب الكفاية من قبح فعل النفس أي عزم المكلف على العصيان وكونه بصدد الطغيان، وأما الفعل المتجرى به فهو باق على ما عليه من الحسن، والظاهر أن مراده من العزم على العصيان هو العزم على اتيان ما يعتقد أنه عصيان، والا فقد لا يكون العاصي ايضا قاصدا لايجاد عنوان العصيان، فقد يريد شرب مايع بارد فلا يجد الا الخمر فيشربه. وقد يقرب منه ما ذكره المحقق النائيني "قده" من عدم ثبوت قبح فعلي في التجري، وانما الثابت فيه القبح الفاعلي، بخلاف المعصية حيث يثبت فيها كلا القبحين، كما أنه في مخالفة التكليف الواقعي عن جهل قصوري يثبت القبح الفعلي دون الفاعلي.

المسلك الثالث: ما هو منسوب الى الشيخ الاعظم "قده" من عدم قبح التجري اصلا، وانما هو مجرد كاشف عن سوء سريرة المتجري، نظير الالفاظ الموضوعية لمعاني قبيحة، فانه لا قبح في تلك الالفاظ، وانما هي مجرد كواشف عن معانيها القبيحة، ولكن الموجود في كتابه أنه يقول ان المتجري لا اشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته بذلك، وأما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى به ففيه اشكال كما اعترف به الشهيد^١.

المسلك الرابع: تفصيل صاحب الفصول "قده" بين ما لو ارتكب واجبا

٩٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول
باعتماد أنه حرام فلا يحكم بقبحه وبين ما لو ارتكب مباحا باعتقاد أنه حرام
فيحكم بقبحه^(١).

الكلام حول المسلك الاول

أما المسلك الاول وهو قبح الفعل المتجرى به فقد يذكر في توضيحه
ثلاث تقريرات:

التقريب الاول: ان العقل يدرك أن الفعل الصادر باعتقاد كونه عصيانا
للمولى مصداق لهتك حرمة المولى وخروج عن ادب العبودية، وهذا مما
يحكم العقل بقبحه.

وفيه -أنه كما ذكر السيد البروجردى والسيد الامام "قدهما"^(٢)- ان كون
التجري هتكا للمولى عرفا وعقلاء ممنوع، فانه ليس اسوء حالا من العصيان،
الذي لا يكون بمجرد هتكا للمولى عرفا، فان تحقق الهتك إما بالقصد،
فالمفروض أن العاصي لا يقصد هتك المولى وليس بصدد اللجاج معه، وانما
تغلب عليه الشهوة والشقوة، وإما بكون الهتك عرفيا وان لم يقصد الهتك،
كالتقاء المصحف في الاوساخ، وهذا ايضا منتفٍ في مورد العصيان فضلا عن
التجري.

نعم لا ريب في كون العصيان تضييعا لما يدركه العقل من حق الطاعة
للمولى، فمن هذه الجهة يقال بأنه ظلم للمولى، ولا ينافي ذلك قوله تعالى
"و ما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون" فان المراد منه ليس نفي تضييعهم
لحق طاعته، وانما المراد نفي ظلمهم العرفي المساوق لاضرارهم به تعالى

١ - الفصول الغروية ص ٤٣٢

٢ - نهاية الاصول ص تهذيب الاصول ج٢ ص٩٠

ماديا او معنويا .

التقريب الثاني: ما في البحوث من أنه بالنسبة الى المولى الحقيقي حيث يكون حق طاعته ثابتا بحكم العقل بلا حاجة الى الجعل والاعتبار، فالذي ندركه بوجودنا أن مثل هذا الحق الاحترامي يكون تمام موضوعه نفس قيام الحجة على تكليف المولى، لا واقع التكليف، فلو تنجز التكليف على العبد ومع ذلك خالف مولاة كان بذلك قد خرج عن أدب العبودية واحترام مولاة وارتكب القبيح ولو لم يكن تكليف واقعا، فيختلف حال هذا المولى عن المولى العقلاني او الشرعي الذي تكون مولويته تابعة للجعل والاعتبار، فان اختصاص حق طاعته بفرض مطابقة القطع بالتكليف للواقع حتى لا يكون التجري تضييعا لحق طاعته او شموله لمطلق القطع بالتكليف حتى يكون التجري تضييعا لحق طاعته يكون تابعا ايضا لسعة الاعتبار وضيقه ولكنه خارج عن محل الكلام^(١).

وهذا البيان تام جدا، وان كنا لا نملك شاهدا عليه الا الوجدان، نعم المشهور الذين يقيسون مولويته تعالى بالمولويات العرفية يصعب عليهم اثبات هذا الحق في موارد تخيل امره ونهيه، حيث انه في المولى العرفي لو تخيل عبده أنه امره بالآتيان بالماء ولم يأت بالماء فلا نحسن بوجودنا العرفي أنه يصح أن يحتج عليه المولى بأنك ضيعت حقي .

التقريب الثالث: ما في البحوث ايضا من ان العقل يدرك قبح الإقدام على ما يعتقد الشخص كونه ظلما وسلبا للحق، وإن لم يكن ظلما واقعا، فإذا تصور زيد أن عمرا مولاة ومع ذلك لم يحترمه بما يلزم أن يحترم العبد مولاة،

١٠٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

فانه لا إشكال ان صدور مثل هذا الفعل يعتبر في نظر العقل قبيحا وفاعله يعدّ مذموما، ولو انكشف بعد ذلك ان عمراً لم يكن مولى له، بل انكشف انه لا مولى له أصلاً، فلو فرض عدم تمامية التقريب السابق في ثبوت حق واقعي للمولى في موارد التجري، فلا أقل من أنه في التجري أقدم المتجري على ما يعتقد أنه عصيان المولى، فيكون فعله بهذا الاعتبار قبيحا، بل موضوع القبح عقلاً بحسب الحقيقة انما هو الإقدام على الظلم لا نفس الظلم، نعم هناك فرق بين مورد الإقدام على الظلم ومورد تحقق الظلم خارجاً انه في مورد تحقق الظلم يستحق فاعله العقاب التأديبي من كل عاقل، وإضافة إلى ذلك يوجد له مظلوم، وهو من له حق التعويض والقصاص عليه بحكم العقل، وهذا بخلاف موارد تحقق الإقدام على الظلم بلا ظلم واقعا، وانما يستحق من المولى الحقيقي العقاب -و ان لم يظلمه- حيث يجوز للمولى أن يعاقب عبده على ما يفعله من القبيح ولو لم يكن تضييعاً لحق المولى^(١).

اقول: دعوى كون القبيح هو الاقدام على الظلم دون الظلم لا يتلائم مع مبناه الذي اخترناه من كون قضية "الظلم قبيح" قضية ضرورية بشرط المحمول، فليس الظلم العقلي الا ما لا ينبغي فعله، والظاهر أن مقصوده أن للعقل حكيمين: حكم اولي بقبح بعض الافعال كقتل محقون الدم، وقد مر أن هذا الحكم العقلي لا يختص بالعالم بالقبح، وحكم ثانوي بقبح ارتكاب ما يعتقد الفاعل كونه قبيحا، كما لو اعتقد أن زيدا محقون الدم فقتله قبيح، وان كان في الواقع مهدور الدم، او اعتقد أن هذا المال مال الغير ولكنه كان لنفسه، وهذا الكلام لا بأس به، فاننا حينما ننظر الى من يرتكب الفعل الذي يعتقد أنه قبيح فيحكم وجداننا أنه لا بد أن يجتنب عنه.

مباحث القطع ١٠١

هذا وقد يقال بأن هذا البيان مخالف للوجدان، فانه **اولا**: يشهد الوجدان بعدم قبح الفعل فيما اذا لم يعلم الفاعل بكونه ظلما، كمن ارتكب الشبهة البدوية بعد الفحص باعتقاد تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما أن حكم العقل بقبح فعل هذا الشخص مع عدم استحقاقه العقاب خلاف الوجدان جدا، فانه يقضي بأن كل ما يقبح فعله يصح العقاب عليه ويذم فاعله، بل لا يراد بالذم إلا نفي الانبغاء، وليس العقاب إلا تشديدا للذم، **وثانيا**: يشهد الوجدان بأنه في مثال توهم زيد أن عمرو مولاه لا يكون عصيانه لأمره قبيحا، وهكذا الحال فيما لو تصور شخص مولوية الزوجة فخالف امرها.

والأولى أن يقال: ان الوجدان شاهد بأن القبح غير الظلم، فهناك حكمان عقليان طويلان: احدهما: الظلم، وهو سلب الحق الذي هو عبارة عن سلطنة ذي الحق، وولايته على من عليه الحق بالنسبة الى فعل او ترك فعل، **وثانيهما**: القبح، وهو المعبر عنه بأنه لا ينبغي فعله أو يستحق عليه العقاب والذم، وقد أخذ في موضوع هذا الحكم العلم بالحكم الأول أي الحق، فمن كان يعتقد بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فهذا يعني أنه لا يعلم بحق طاعته تعالى في مورد احتمال التكليف، ولذا لا يكون سلبه لهذا الحق بارتكابه المشكوك قبيحا، ومن جهة أخرى من اعتقد ثبوت حق الطاعة لمن لم يثبت له هذا الحق فلا يحكم العقل بقبح عصيانه لأمره، ولا يكون ظالما له، وانما تكشف المخالفة عن سوء سريره، وعدم إباءه عن مخالفة تكليف المولى.

نعم في مورد التجري في حق المولى بارتكاب العبد ما يعتقد أنه عصيان لمولاه نلتزم بأن عمله ظلم وقبيح، لأن ملاك حق طاعة المولى كما مر في التقريب السابق انما هو أدب العبودية والاحترام للمولى، والتجري منافٍ لهذا الحق.

١٠٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

نعم لازم ما ذكرناه اختصاص القبح بما يكون ظلما في حق الآخرين، فلا يقبح الكذب الذي لا يكون موجبا لتضييع احد^(١).

وفيه أن الحق قد لا يكون لزوميا كحق الضيف للاكرام، ومن الواضح أن نقض هذا الحق ليس قبيحا لزوميا على حد قبح الظلم، فلا بد أن يكون الظلم سلب الحق اللزومي، أي ما يحكم العقل بلابدية رعايته لمصلحة الآخرين، ومن الواضح أنه ليس المراد من قبح الظلم إلا لا بدية الترك، وما ذكره من كون الظلم هو تضييع الحق أي اتيان الشخص بما يكون للآخرين سلطنة وولاية عليه في أن لا يرتكبه، فيرد عليه أننا لا ندرك بوجودنا شيئا وراء حكم العقل بلزوم الاجتناب عن بعض الافعال بالنسبة الى الآخرين، فما ذكره في البحوث من كون قبح الظلم قضية ضرورية بشرط المحمول تام جدا.

والوجدان شاهد بأن حكم العقل بلابدية ترك قتل الانسان البرئ مثلا، لا ترتفع فيما اذا توهم القاتل لأجل جهله القصوري أنه يجوز قتله، نعم ليس قبيحا بمعنى استحقاق فاعله للذم والعقاب، كما أن الوجدان شاهد بأن من توهم كون شيء قبيحا لزوميا فلا بد له عقلا من تركه، كما في الجماع مع الزوجة في فرض اعتقاد كونها أجنبية.

نعم يمكن أن يقال ان حكم العقل بقبح ما يعتقد الفاعل قبحه خاص بالشبهة الموضوعية، كما في المثال المذكور، دون الشبهة الحكمية، ولذا لو اعتقد مشرك لزوم عبادة الاوثان عقلا، وفرضنا أنه كان قاصرا في اعتقاده لا مقصرا فلا يقبح تركه لعبادة الاوثان، وكذا لو اعتقدت الزوجة أنه يجب عليها عقلا اطاعة زوجها، ومع ذلك خالفت امره، فلم ترتكب قبيحا، وكذا لو اعتقد شخص قبح الصدق مثلا، فلا يقبح العقلاء عمله فيما اذا اخبر صادقا.

مباحث القطع ١٠٣

فتحصل من جميع ما ذكرناه قبح الفعل المتجرى به بالتقريب الثاني والثالث، بل نلتزم بخروجه عن المحبوبة، فما ذكره السيد الخوئي "قده" من بقاء الفعل المتجرى به على ما كان عليه من المصلحة والمحبوبة، وان صار قبيحا لانطباق عنوان هتك حرمة المولى والخروج عن ادب العبودية عليه^(١) لا يخلو عن غرابة، فان المولى الحكيم كيف يحب ما هو قبيح، نعم المولى الذي قد يحب شيئا لمصلحة راجعة الى نفسه قد يفرح من ارتكاب عبده القبيح الذي فيه نفع عائد الى المولى، كما لو قتل العبد عدوه بتخيل أنه صديقه.

اشكال وجواب

ان المحقق العراقي "قده" بعد ما اختار قبح الفعل المتجرى به وبمغوضيته طرح اشكالا ثم أجاب عنه.

أما الاشكال فهو أن ذلك يوجب إما انقلاب الواقع بزوال حسن الفعل ومحبوبيته، او اجتماع الضدين أي الحسن والقبح والمحبوبة والمبغوضية فيه، ولا يقاس المقام بمسألة اجتماع الامر والنهي مع تعدد العنوان، كالصلاة والغضب حيث اخترنا هناك جواز الاجتماع، فان منشأ القول بجواز الاجتماع هناك عدم سراية الحكم من العنوان الى معنونه، ولا الى العنوان المتصادق معه على مورد الاجتماع، ولكن هذا البيان خاص بما اذا كان العنوانان من قبيل الحيثية التقييدية، بينما أن عنوان التجري حيثية تعليلية لطرو القبح على الفعل.

وأما الجواب عنه فهو **اولا**: بالنقض بباب الإطاعة المتسالم على حسننها

١٠٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

حتى عند الأشعري حيث يجتمع في الفعل حسنان، فيكون فيه محذور اجتماع المثليين، وكذا الانقياد المتسالم على حسنه، كموارد الاحتياط حيث تسالموا على حسن الاحتياط فيها عقلا وشرعا، وكباب النذر الذي تسالموا على اعتبار رجحان المتعلق في نفسه لولا النذر، إذ فيه أيضا اجتماع الرجحانين في ذات واحدة، أحدهما الرجحان الثابت قبل النذر، والآخر الرجحان الطاري عليه من قبل النذر.

وثانيا: بالحلّ بانه لا يكاد يكون هناك اجتماع الضدين او المثليين في فرض طولية العنوانين، بأن كان انتزاع أحدهما عن الذات في مرتبة معروضيتها للإرادة، والآخر عن الذات في المرتبة المتأخرة عن تعلق الإرادة بها، وما ينطبق عليه التجري انما هو الذات في المرتبة المتأخرة عن تعلق الإرادة بها، أعني مرتبة موافقتها، لأن انتزاع عنوان التجري والانقياد، كعنوان الإطاعة والعصيان انما كان عن الذات في المرتبة المتأخرة التي هي مرتبة فعلية تأثير الإرادة، في قبال العنوان المنتزع عن الذات المعروضة للإرادة والمحفوظة في المرتبة السابقة على الارادة، ويكون ذلك بنحو يرى محكيهما في مقام التصور ذاتين، إحداهما في المرتبة السابقة معروضة للإرادة، والأخرى في المرتبة المتأخرة التي هي مرتبة موافقتها، كعنوان الصلاة مثلا التي هي متعلق الأمر المولوي، وعنوان إطاعته المنتزع عن الفعل المأتي بداعوية ذلك الامر، بحيث يتخلل بينهما الفاء الكاشف عن اختلاف مرتبتهما، كما في قولك "أردت الصلاة فصليت" وان لم يكن في الخارج لهاتين الذاتين الا منشأ واحد، وحينئذ فحيث ان مثل هذه المرتبة مرتبة سقوط الإرادة عن التأثير لا مرتبة ثبوتها فلا غرو في مركزية إحدى الذاتين للحسن والمحبوبة، والأخرى للقيح والمبغوضية، فأمكن الالتزام حينئذ بمبغوضية الفعل المتجري به واستحقاق العقوبة عليه، لأجل انطباق عنوان

مباحث القطع ١٠٥

الطغيان عليه، مع الالتزام ببقائه على ما هو عليه في الواقع من الحسن والمحبوبة، من غير ان تؤثر جهة وحدة وجود المعنون خارجا في المنع عن ذلك، لعدم انتهائه إلى اجتماع الضدين في شيء.

وأما توهم مضادة المصلحة القائمة بتلك الذات مع مفسدة التجري فمدفوع، بعدم كون مبغوضية التجري ناشئة عن مفسدة في ما ينطبق عليه، بل هو بنفسه مبغوض مستقلا.

ان قلت: ان العنوان المأخوذ في الحكم بعد أن لم يكن ملحوظا بما هو موجود ذهني، بل بما هو حاله عن الخارج، فلا محالة يكون المرئي منهما حيثية وجهة واحدة، بعد اتحاد العنوانين المزبورين في الوجود الخارجي، ولازمه اتصاف تلك الجهة الواحدة بحكمين متضادين، وهذا مما يأبى عنه العقل.

قلت: ان العنوانين بعد كونهما طوليين لا يرى في عالم اللحاظ من احدهما ما يرى من الاخر، بل كان المرئي فيهما في عالم التصور ذاتان كما تقدم، فلا محذور في الالتزام بقبح الفعل المتجري به بعنوان كونه تجريا وطغيانا مع بقاء الواقع على ما هو عليه من المحبوبة.

وبهذا البيان أيضا تندفع شبهة اجتماع المثلين في نحو النذر، وغيره من العناوين المأخوذة جهة تعليلية للحكم، حيث انه بمقتضى طولية الحكمين نلتزم بالجمع بينهما بلا ورود محذور في البين، ومن غير أن نلتزم بالتأكد أيضا في أمثال المقام كما أفيد، كيف وان التأكد يقتضي الاتحاد في الوجود، ويستحيل الاتحاد مع طولية الحكمين بنحو يتخلل بينهما الفاء الموجب للمغايرة.

ثم ذكر في نهاية كلامه أن ما قلناه لا ينافي بطلان عبادة المتجري لأن ما

١٠٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يكون مبعدا عن المولى لا يمكن أن يكون مقربا اليه^(١).

وفيه **اولا:** ان اختلاف الرتبة لا يكفي لرفع التضاد، فان التضاد من صفات الوجود الخارجي، ولذا يستحيل اجتماع السواد والبياض في جسم واحد ولو فرض اختلاف الرتبة بينهما، كأن فرض كون السواد علة للبياض، وهكذا لا يستحيل اجتماع حسن الفعل مع قبحه في رتبة العلم بحسنه، وعليه فيستحيل اجتماع حسن الفعل وقبحه، ولو كان قبحه في رتبة متأخرة عن تعنونه بعنوان التجري.

وثانيا: ان التجري ليس في طول تعلق ارادة المولى واقعا، وانما هو في طول تخيل ارادته، فلا طولية الا في نظر المتجري، وهذا ليس بمهم في المقام، اذ الطولية ان فرض كونها رافعة لاشكال اجتماع الحسن والقبح فلا بد أن تكون هي الطولية الواقعية، كما أن الرافع لاشكال اجتماع المحبوبة والمبغوضية تكون هي الطولية بنظر المحب والمبغض، وهو المولى.

هذا ان فسر كلامه بكون التجري في طول ارادة المولى، وقد يفسر كلامه بأن التجري في طول ارادة المكلف لشرب الماء المتخيل كونه خمرا، ثم يشكل عليه بأن المتجري لا يريد شرب الماء، وفيه أنه لا يتوجه هذا الاشكال في مورد التجري في الشبهة الحكمية كشرب التتن بتخيل حرمة، فان ارادة المتجري تعلقت بشرب التتن، على أن بإمكان المحقق العراقي "قده" أن يقول في مثال شرب الماء: ان المتجري اراد شرب هذا المايح، والتجري منتزع عنه في الرتبة المتأخرة عن هذه الارادة، الا أن المهم أن هذا التفسير لكلام المحقق العراقي "قده" غير صحيح، فانه -مضافا الى عدم

مباحث القطع ١٠٧

انسجامه مع كلامه- يرد عليه أن التجري عنوان لشرب الماء المقطوع حرمة، من غير دخل لارادة المكلف في اتصافه بهذا العنوان، نعم وجود كل فعل اختياري يكون في طول ارادته.

وثالثا: انه لا وجه لدعوى كون التجري حيثية تعليلية لقبح الفعل كعنوان شرب الماء مثلا، بل القبيح هو عنوان التجري، خاصة مع كون الحيثيات التعليلية لحكم العقل حيثيات تقييدية له. والصحيح في الجواب الالتزام بارتفاع الحسن والمحبوبة فعلا عن الفعل المتجرى به.

الكلام حول المسلك الثاني

المسلك الثاني: وهو ما اختاره صاحب الكفاية من القول بعدم قبح الفعل المتجرى به، وانما يقبح عزم المتجرى على العصيان، فانه اورد على المسلك الاول ايرادين:

الايراد الاول: ضرورة الوجدان بأن القطع بالقبح والحرمة ليس من العناوين

الموجبة لقبح الفعل، بل يبقى الفعل على ما عليه من الحسن والمحبوبة. ومراده من الحسن كما صرح به في حاشية الرسائل الحسن الشأني، أي ما لو صدر باختياره كان حسنا، او فقل المراد منه الحسن الفعلي بناء على ما هو المعروف من تقسيم الحسن الي الحسن الفعلي والفاعلي، والا فمصّب الحسن والقبح هو الفعل الاختياري، وسيأتي منه في التجري في الشبهة الموضوعية كشرب مقطوع الخمرية أنه لم يصدر من المتجرى فعل اختياري اصلا.

وفيه أن الوجدان شاهد على أن من قتل عدو المولى باعتقاد أنه ابنه فيدمه

١٠٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

العقلاء على فعله، لانطباق عنوان ثانوي قبيح عليه، وهو التجري، وهل تري من نفسك عدم الحكم بقبح فعل من قتل انسانا مهذور الدم باعتقاد كونه محقون الدم، او جامع زوجته باعتقاد أنها اجنبية، اكل مال نفسه مع اعتقاد كونه غضبا، فان الوجدان يحكم بقبح الفعل المتجري به بمرتبة لا يرخص في ارتكابه، فيختلف عن مثل البخل، فانه وان فرض كونه قبيحا عقلا، لكن ليس قبحه بنحو لا يرخص العقل فيه.

فما ذكره بعض الاعلام "قده" من أن الحق مع صاحب الكفاية في أن التجري وان كان قبيحا، لكنه عنوان لفعل النفس، وهو العزم على العصيان، دون الفعل الخارجي، لأن العبد إذا صار بصدد العصيان، ولكن لم يتحقق منه أي عمل خارجي أصلاً لمانع، كما لو أراد ان يسبّ المولى فأغلق شخص فمه ومنعه عن التفوه بأية كلمة، فانه لا إشكال في صدق التجري والهتك على عزمه على الفعل، فهذا يكشف عن أن التجري عنوان فعل النفس لا الخارج، وعليه ففي المورد الذي يصدر منه عمل خارجي لا يصدق التجري على العمل الخارجي، إذ التجري النفسي وكونه في مقام العصيان امر سابق عليه، وقد عرفت أن التجري يصدق عليه، نعم العمل الخارجي يكون كاشفا عن التجري الذي هو عمل النفس^(١).

فيرد عليه أن صدق التجري على فعل النفس وهو العزم على العصيان، لا ينافي صدقه على الفعل الخارجي، وهو الاقدام الخارجي على العصيان باتيان ما يعتقد كونه عصيانا للمولى، والوجدان شاهد بكونه قبيحا بهذا العنوان الثانوي.

نعم لا يرد النقض على صاحب الكفاية بموارد القطع الموضوعي حيث

مباحث القطع ١٠٩

يكون القطع فيه موضوعا لحكم تكليفي، وهذا يعني كون القطع فيه موجبا للمصلحة والوجوب او للمفسدة والحرمة، فانه اولا: لم ينكر دخل القطع بشيء في الحسن والقبح مطلقا، وانما أنكر كون القطع بالمفسدة والقبح من العناوين الموجبة للمفسدة والقبح، وثانيا: انه يمكن ان تكون المصلحة او المفسدة في ذات فعلٍ من دون دخل للقطع فيها، لكنه لمصلحة التسهيل او مصلحة أخرى يخصص الحكم بفرض القطع.

الايراد الثاني: ما ذكره من أن ما يوجب الحسن او القبح لا بد أن يكون اختياريا، أي صادرا عن الانسان بارادته واختياره، بينما أن القاطع بخمرية مائع حينما يشربه فانما تتعلق ارادته بشرب الخمر، لا بشرب مقطوع الخمرية، وكذا القاطع بحرمة شرب التتن انما يقصد شرب التتن لا ارتكاب مقطوع الحرمة، بل يكون هذا العنوان مغفولا عنه غالبا، لغفلة القاطع عادة عن قطعه.

ثم اضاف بأنه في هذا المثال -و نحوه مما يكون التجري بمخالفة القطع بمصداق الواجب أو الحرام^(١)، لا مثل شرب التتن مع القطع بحرمة- لم يصدر منه فعل اختياري اصلا، لأن ما قُصد لم يقع، وهو شرب الخمر، وما وقع وهو شرب الماء لم يُقصد، وكذا الجامع وهو شرب المايح الاعم من كونه في ضمن الخمر او الماء، اذ المقصود هو الجامع في ضمن حصة شرب الخمر، نعم لو كان الجامع مقصودا باطلاقه وانما طَبَّقه على هذا الفرد

١ - هكذا عبر في حاشية الرسائل، ونظره الى الشبهة الموضوعية في موارد الخطأ في العنوان الذاتي كتخييل كون ماء خمرا، لامثل شرب ماء طاهر بتخييل كونه نجس ، او فعل شيء بتخييل أنه تحقق سبب حرمة كأن نذر تركه، فما في البحوث من التعبير بالشبهة الموضوعية غير دقيق.

١١٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

فيكون قد صدر منه فعل اختياري، وهو شرب المايح^(١).

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" أنه إن كان مراده من القصد هو الداعي -كما هو ظاهر كلامه- فهو وإن كان صحيحاً، إذ ليس الداعي الى شرب هذا المايح كونه مقطوع الخمرية، إلا أنه لا يعتبر في الجهات المحسنة أو المقبحة أن تكون داعية في مقام العمل، بل المعتبر صدور الفعل بالاختيار، بانضمام التفتات الفاعل إلى جهة قبحه، ولذا يكون ضرب اليتيم مع الالتفات إلى انه يتألم ويتأذى ظلماً وقبيحاً، ولو لم يكن بداعي الإيلام والإيذاء، بل كان بداعي امتحان العصا مثلاً.

وان كان مراده من القصد هو الالتفات، فلا وجه للترقي والإضراب في قوله "بل لا يكون غالباً مما يلتفت إليه" لكونه عين ما ذكره أولاً.

وأما قوله "بل لا يكون غالباً مما يلتفت إليه" فان كان مراده هو الالتفات التفصيلي فهو وإن كان صحيحاً، إلا أن الالتفات التفصيلي غير معتبر في العناوين الموجبة للحسن أو القبح، وان كان مراده مطلق الالتفات ولو بنحو الإجمال، ففيه أن عنوان مقطوع الخمرية يكون ملتفتاً إليه دائماً بالالتفات الإجمالي الارتكازي كيف؟، وحضور الأشياء في الذهن إنما هو بالقطع، ويسمى بالعلم الحصولي، وحضور القطع يكون بنفسه، ويعبر عنه بالعلم الحضور، فلا يعقل أن يكون الإنسان عالماً بشيء مع كونه غير ملتفت إلى علمه، بل هو ملتفت إليه دائماً، ولو بالالتفات الإجمالي الارتكازي.

وأما ما ذكره أخيراً من انه لم يصدر منه فعل بالاختيار، ففيه أن ما فعله وهو شرب الماء لم يقع في الخارج بلا إرادة وقصد بالضرورة، بل وقع مع

مباحث القطع ١١١

الالتفات الاجمالي الى كونه شرب مقطوع الخمرية^(١).

اقول: مقصود صاحب الكفاية مما ذكره من عدم تعلق الارادة بعنوان مقطوع الخمرية عدم تعلق الشوق الاكيد به المحرك للعضلات نحوه، وهذا هو الارادة حسب مصطلح الفلاسفة.

وقد اجاب المحقق الاصفهاني "قده" عن اشكال صاحب الكفاية بأن الحركة لا تخلو عن كونها إما بقسر القاسر أو بالطبع أو بالإرادة، وشرب هذا المايح الشخصي المشار إليه بالإشارة الحسية ليس معلولاً لقسر القاسر ولا للطبع قطعاً، بل معلول للإرادة، غاية الأمر أن تعلق الإرادة الشخصية بهذا المائع بواسطة اعتقاد أنه الخمر وخطأه لا يوجب كون هذا الشرب الشخصي بلا إرادة، وبالجملة الشوق الكلي إلى شرب الخمر يتخصّص بشرب هذا المائع الخاصّ بواسطة اعتقاد أنه الخمر.

ثم ذكر "قده" أن هذا هو الجواب الصحيح، لا ما قد يتوهم (من أنه يكفي في اختيارية الفعل مجرد كونه ملتفتاً إليه، مع القدرة على تركه، ولو لم يكن محطّ الإرادة الأصلية، نظير ما إذا شرب الخمر لأجل كونه مائعاً بارداً، لا لأجل كونه خمراً، فإنه يستحق عقاب شرب الخمر مع أن شرب الخمر ليس محطّ الإرادة الأصلية، فكذا فيما نحن فيه فان ما يصدر من المتجري بعنوان شرب مقطوع الخمرية او شرب المايح وإن لم يكن محطّ الإرادة الأصلية، لكنه يكفي في اختياريته الالتفات إليه والقدرة على تركه) فإنه إن أريد كفاية الالتفات والقدرة في اختيارية الفعل، ففيه: أن الفعل الاختياري ما صدر عن شعور وقدرة وإرادة، لا مجرد الشعور والقدرة فقط، والوجه في اختيارية مورد المثال المذكور هو أن الشوق المتعلق بالتبريد بالمائع قد انبعث عنه شوق إلى

١١٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

مقدمة التبريد فشرب الخمر مراد بتبع إرادة التبريد.

ان قلت: ان لازم ما ذكر عدم كون شرب الخمر اختياريا، فيما لو تعلق شوقه الى شرب المايح، فطبقه على الخمر من دون شوق اليه بخصوصه لا نفسيا ولا غيريا لعدم كونه مقدمة للجامع بل متحد معه خارجا، مع أن من الواضح كونه اختياريا.

قلت: ان الشوق الى الجامع بين فردين لا يمكن أن يكون منشأ لاختيار خصوص احدهما، فانه يلزم منه الترجيح بلا مرجح أي يلزم منه تعلق الارادة بهذا الفرد دون ذاك الفرد من دون علة، وهذا محال، فاختياره يكشف عن مرجح له في النفس يوجب الشوق اليه^(١).

اقول: الصحيح هو أنه لا يعتبر في اختيارية الفعل أكثر من اعمال السلطنة، بأن كان صادرا عن الشخص مع تمكنه من تركه، كما لا يعتبر في كونه عمديا اكثر من علمه بعنوانه وصدوره منه مع تمكنه من تركه، فلو ضرب انسانا بالعصا فقتله اتفاقا كان قتله اختياريا وان لم يكن عمديا، ولو كان ملتفتا الى العنوان كان صدور العنوان منه عمديا ايضا، وان لم يحصل له شوق الى حصول هذا العنوان بل كان مما يترتب على فعله قهرا، كما لو اشتاق الى تأجيج النار لاجل التدفئة، ولكنه كان يعلم بأنه يسبب احتراق مال الغير او نفس الغير، فانه لا ريب في كون اتلاف مال الغير او قتله صادرا منه باختياره بل بتعمد منه، مع أنه لا يشتاق اليه ابدا، لا ذاتا كما هو واضح، ولا تبعا لعدم كون ذلك مقدمة للتدفئة، وانما هو ملازم له اتفاقا، ومن الواضح أن الشوق الى العلة لا يستلزم الشوق الى المعلول، فالشوق الى التدخين لا يستلزم الشوق الى معلوله، كتمرض نفسه او من هو جالس في جنبه، كما أن

مباحث القطع ١١٣

الشوق الى الشيء لا يستلزم الشوق الى ملازمه، كما صرح به صاحب الكفاية نفسه^(١).

وأما مثال شرب الخمر بغرض التبريد ففيه ما مر في بحث مقدمة الواجب من أن الشوق الى شيء لا يستلزم الشوق الى مقدمته دائما، بل قد يكون مبعوضا كشرب الدواء المرّ، لكنه يختاره مقدمة للبرء من المرض، كما أن ما ذكره حول النقض بالشوق الى شرب المايح فقد ذكرنا في محله ان هذا البيان لو تم فينتهي الى الجبر حقيقة، حيث ان وجود المرجح لا يكفي أيضا في نظر جمهور الفلاسفة ما لم يصل الى حد اللزوم والعلية التامة، والا لزم تحقق الممكن بمجرد الأولوية وهو باطل، على أنه لا ينحصر المرجح في الشوق الى الفرد كما لو كان المرجح انحصار المايح فعلا في الخمر.

نعم قد يدعى وجدانية كون اختيار هذا الفرد ناشئا عن شوق اليه ولو بنحو الشوق البدلي، أي الشوق اليه على تقدير ترك سائر الافراد، وهذا البيان وان قبله السيد الصدر "قده" في بحث اجتماع الامر والنهي في الفرد المختار من الطبيعة، لكن منعنا عنه هناك فراجع، على أنه لا يأتي في ما يختاره الانسان لتوهم كونه من افراد الطبيعة، فان الوجدان شاهد على أن تخيل كونه فردا من الطبيعة صار داعيا الى اختياره من دون شوق الى هذا الفرد في فرض عدم كونه فردا واقعا لتلك الطبيعة، فلا يتم ما يقال من أن الشوق الى الكلي لا يمكن أن يكون محركا الى الفرد الذي يختاره ما لم يستتبع الشوق اليه.

والمهم في المقام عدم اندفاع النقض بمثل تأجيج النار لغرض التدفئة مع العلم بأنه يسبب احتراق شخص او احتراق ماله، نعم لو ادعي أن الشوق الى الشيء يستتبع الشوق الى لوازمه لم يرد هذا النقض ايضا، ولكن يمكن أن

١١٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يستفاد منه في التجري لاثبات كون الفعل بعنوان أنه ارتكاب لمقطوع الحرمة صادرا باختيار المتجري وارادته.

أما في التجري في الشبهة الحكمية كما لو شرب التتن باعتقاد حرمة فواضح حيث ان عنوان فعل مقطوع الحرمة لازم شربه للتتن بعد فرض قطعه بحرمة، فالشوق الى شرب التتن يستتبع الشوق الى هذا اللازم.

وأما في التجري بنحو الشبهة الموضوعية كما في التجري بشرب ماء باعتقاد أنه خمر، فبناء على أن الشوق الى شرب الخمر يستتبع الشوق الى ما يختاره لتوهم كونه من افراد شرب الخمر، وهو يستتبع الشوق الى لازمه وهو ارتكاب مقطوع الحرمة في ضمن شرب هذا الفرد، فيكون الفعل بهذا العنوان صادرا بالاختيار.

نعم عنوان شرب مقطوع الخمرية ليس متعلقا للشوق، لا لأجل ما في البحوث (من أن شرب مقطوع الخمرية ليس لازما لشرب الخمر، فيمكن أن يتحقق ما قصده من شرب الخمر ولا يكون مصداقا لشرب مقطوع الخمرية، كما لو جهل بأن ما يشربه خمر) فان المدعى ليس هو استلزام الشوق الى شرب الخمر للشوق الى شرب مقطوع الخمرية بلا واسطة، بل بواسطة أن الشوق الى شرب الخمر يستتبع -حسب المبني المفروض- الشوق الى ما يختاره من شرب هذا المايح الخارجي لقطعه بكونه مصداقا للخمر، فيكون لشرب القاطع لهذا المايح الخارجي لازم، وهو شربه مقطوع الخمرية في ضمنه.

بل لأجل ما يقال من أن الشيء بعد ما كان بعنوانه الذي يراه القاطع واقعا، وهو شرب الخمر متعلقا للارادة، فلا يكون بعنوان أنه شرب مقطوع الخمرية متعلقا للارادة ايضا، والا لزم أن يكون عنوان شرب ما يقطع بكونه مقطوع الخمرية متعلقا للارادة، وهلم جرا، وهذا خلاف الوجدان.

هذا كله بناء على قبول سريان الشوق من الشيء الى لوازمه ومن الكلي الى الفرد الذي يختاره الا أن كل ذلك خلاف الوجدان .

فالمهم في الجواب عن كلام صاحب الكفاية من عدم اختيارية عنوان مقطوع الحرمة او شرب مقطوع الخمرية ما مر من أنه يكفي في اختيارية الفعل صدوره عن الشخص مع قدرته على تركه والتفاته الى العنوان المنطبق عليه .

والشاهد على ذلك أنه لا ينبغي الشك في أنه لو زنى بامرأة بداعي أنها هند، فبان أنها امرأة أخرى، او شرب مسكرا لاعتقاده أنه متخذ من العنب فتبين كونه متخذا من التمر فيستحق العقاب والحد، كما يستحق الكفارة اذا وقع في شهر رمضان، مع أن مقتضى كلام صاحب الكفاية عدم ترتب ذلك، بل بناء على أن قصد ارتكاب المفطر ليس مبطلا للصوم ما لم يتحقق ارتكاب المفطر عمدا كما عليه جماعة فلا بد أن يلتزم بصحة صومه، وهذا غريب جدا .

وهكذا لو قتل المكلف انسانا لاعتقاده كونه عمروا، فتبين أنه زيد، مع افتراض أن كليهما محقون الدم فلازم كلامه أنه لم يصدر منه قتل اختياري، ولا يكون عقابه الا على التجري، مع أنه لا يمكن الالتزام به، نعم قد يقال بعدم ايجابه القصاص لظهور دليله في أن يتعمد الى قتل هذا الشخص لا طبيعي قتل المؤمن، وحيث أن كونه زيدا مقوم لحقيقته فلا يصدق أنه تعمد قتل هذا الشخص، واوضح منه ما لو رمى سهما الى عمرو فاصاب زيدا، ولكنه غير ما نحن بصدد اثباته من صدور طبيعي قتل المؤمن منه باختياره .

هذا وقد يفرض تعلق القصد والشوق باتيان مقطوع الحرمة او شرب مقطوع الخمرية، كما لو عُيِّن له جعل على شربه لمقطوع الخمرية او فعله مقطوع الحرمة، فحينئذ لا يكون شبهة في اختيارية هذا العنوان حتى على

فرض قبول مباني صاحب الكفاية .

هذا وقد اورد المحقق النائيني "قده" نقضا على صاحب الكفاية بأن المنع عن ايجاب القطع بالحرمة في مورد التجري لقبح الفعل لاجل أن القطع مما لا يلتفت إليه غالبا يستلزم المنع عن أخذ القطع موضوعا للحكم التكليفي في موارد القطع الموضوعي، فانه يعتبر في باعثة التكليف وزاجريته التفات المكلف الى فعلية موضوعه في حقه، مع أنه لا يلتزم به^(١).

والجواب عن هذا النقض أن الظاهر أن مقصود صاحب الكفاية هو أنه في موارد القطع الطريقي حيث يتعلق الغرض بالواقع فيكون القطع مغفولا عنه غالبا، وأما في القطع الموضوعي فحيث ان المكلف ملتفت الى الخطاب المأخوذ فيه القطع موضوعا فيلتفت الى انطباق الموضوع على نفسه حينما حصل له القطع.

هذا وقد يوجّه هذا النقض الى صدر كلام صاحب الكفاية حيث ذكر أن عنوان مقطوع الخمرية او مقطوع الحرمة لا يكون اختياريا لعدم تعلق القصد به، فيقال بأن لازمه امتناع اخذ القطع موضوعا لحكم تكليفي، كقوله "لا تشرب مقطوع الخمرية" فاجاب المحقق الاصفهاني "قده" عن هذا النقض بأنه في مورد القطع الموضوعي يكون القطع عنوانا لموضوع التكليف، كقوله "لا تشرب مقطوع الخمرية" ولا يلزم أن يكون موضوع التكليف اختياريا، وانما اللازم كون متعلق التكليف وهو ما طلب ايجاده او تركه اختياريا، بينما أن القطع في بحث التجري يكون عنوان نفس الفعل الذي يراد أن يكون قبيحا او محرما، حيث يقال "لا ترتكب مقطوع الحرمة"^(٢)، وفيه -مع غمض

١ - فوائد الاصول ج٣ ص٤٥

٢ - نهاية الدراية ج٣ ص٤٠

العين عن أنهم لم يقيدوا امكان القطع الموضوعي بما لو أخذ في موضوع التكليف، فيشمل مثل قوله "لا تفعل ما تعلم أنه اكرام للفاسق"- ان متعلق التكليف حيث يكون هو الحصّة المضافة الى موضوعه، فلا بد أن تكون هذه الحصّة اختيارية، وان لم يكن ذات الموضوع اختياريا، فاذا قيل "لا تشرب مقطوع الخمرية" فلا بد أن يكون شرب مقطوع الخمرية اختياريا حتى يتعلق به النهي .

نعم يمكن أن يجاب عن النقض بأن الظاهر أنه لم يدعّ صاحب الكفاية استحالة تعلق القصد بشرب مقطوع الخمرية مثلا، حتى يكون فرض خطاب النهي به من النهي عن الفعل غير الاختياري، وانما ادعى أنه في موارد تعلق الغرض بالواقع المقطوع به فلا يتعلق القصد بعنوان القطع، نعم يمكن أن يورد على صاحب الكفاية أنه لو فرض تعلق النهي بشرب مقطوع الخمرية فلا يتحقق عصيانه الا ممن تعلق غرضه بشرب مقطوع الخمرية، وهذا نادر جدا، فان المتعارف تعلق الغرض بشرب واقع الخمر، وان فرض التفاته الى انطباق عنوان شرب مقطوع الخمرية عليه عادة بعد التفاته الى خطاب النهي عن شرب مقطوع الخمرية، وهذا مما لا يمكن الالتزام به فقها.

ثم لا يخفى أن كلام الاعلام (في مقام ردّ اشكال صاحب الكفاية من أن عنوان القطع مما لا يلتفت اليه غالبا) من أن القطع مورد للالتفات الارتكازي، وهذا كاف في اختيارية عنوان مقطوع الحرمة او شرب مقطوع الخمرية، وان كان متينا، لكن استدلالهم عليه بكون القطع حاضرا لدى النفس، فعلم النفس به حضوري، غير متجه، فان مجرد حضور شيء لدى النفس كفعاله وصفاته لا يستلزم التفاته اليه، كيف وقد يخفى على الانسان بعض دواعيه كالرياء او بعض صفاته كالحسد.

وكيف كان فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم تمامية ايراد صاحب الكفاية

١١٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

من عدم كون القطع بالحرمة موجبا لقبح الفعل، لعدم اختيارية عنوان مقطوع الحرمة او شرب مقطوع الخمرية، كما اتضح أن الوجدان حاكم بصيرورة الفعل في موارد التجري قبيحا بلحاظ انطباق عنوان ثانوي عليه وهو الاقدام على عصيان المولى الحقيقي.

الكلام حول المسلك الثالث

المسلك الثالث: وهو المسلك المنسوب الى الشيخ الاعظم "ره" من عدم قبح التجري اصلا، وانما هو مجرد كاشف عن سوء سريرة الفاعل، فقد تبين ايراده مما سبق، وأن الوجدان شاهد على قبح الفعل المتجري به، وحكم العقل بعدم انبغاء صدوره، والا فالعصيان لا يكشف دائما عن سوء السريرة، فكيف بالتجري، فان المعصوم من عصمه الله.

ثم ان ما حكي عن المحقق النائيني "قده" في اجود التقريرات وان كان موافقا للشيخ الاعظم "قده" في عدم قبح الفعل في مورد التجري، وأنه انما يكون كاشفا عن سوء سريرة الفاعل، ولكن حكي عنه في فوائد الاصول أنه التزم بالقبح الفاعلي في التجري بأن يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحا، وإن لم يكن الفعل قبيحا، على عكس الانتقاد، حيث يكون الفعل فيه قبيحا، ولكن صدوره عن الفاعل حسن، ثم ذكر أن المناط في استحقاق العقاب عند العقل وإن كان هو القبح الفاعلي، لكن خصوص القبح الفاعلي المتولد من القبح الفعلي الذي يكون إحرازه موجبا للقبح الفاعلي، لا القبح الفاعلي المتولد من سوء السريرة^(١)، فترى أنه جعل القبح الفاعلي الذي التزم به في التجري متولدا من سوء السريرة لا نفسه، ولكن يرد عليه أنه ان

اريد بالقبح الفعلي المفسدة الكامنة في الفعل فهذا مما لا كلام فيه، كيف وقد يكون الفعل غير الاختياري حاملا للمفسدة، مع عدم حكم العقل فيه بأنه لا ينبغي فعله، فالمراد من القبح هو حكم العقل بلابدية ترك فعل، ومن الواضح أنه لا يوجد حينئذ حكمان عقليان بالقبح، احدهما: قبح فعلي، والآخر: قبح فاعلي، بل ليس في البين الا حكم واحد بأنه لا ينبغي صدور هذا الفعل من هذا الفاعل، فمصّب حكم العقل هو حيث صدور الفعل عن الفاعل لا ذات الفعل.

هذا وقد اورد السيد الصدر "قده" على ما ذكره المحقق النائيني بأنه ان كان مراده من القبح الفاعلي في التجري هو أنه مصّب القبح ليس هو ذات الفعل بما هو هو، بل الفعل بما هو مضاف الى فاعله، ففيه أن مصّب القبح دائما هو الفعل المضاف الى فاعله، وان كان مراده أن مصّب القبح في التجري هو نفس اضافة الفعل الى فاعله، دون ذات الفعل ودون الفعل المضاف الى فاعله، ففيه أن التفكيك بين الإضافة والفعل المضاف أمر تحليلي لا خارجي تكويني، فان ما يصدر من الفاعل هو ذات الفعل، لا الاضافة بينه وبين الفعل والّا لتسلسل، حيث تكون هذه الاضافة فعلا صادرا من الفاعل وتحتاج الى اضافة اخرى بينها وبين الفاعل، وهكذا، نعم الاضافة بين الفعل وفاعله ثابتة على مسلك المشهور في عالم الاعتبار العقلي، وعلى المسلك الصحيح ثابتة في عالم الواقع الذي هو اوسع من عالم الوجود، ومثل هذه الأمور التحليلية لا تكون هي مصّب المسؤولية والتبعة، وإلا لزم ثبوت مسؤوليات وتبعات غير متناهية، لأن اضافة الفعل الى فاعله تستبع اضافة أخرى بين نفس هذه الاضافة والفاعل، وهلمّ جرّا، بناء على معقولة

١٢٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

التسلسل في الأمور الاعتبارية حتى لو كانت واقعية، مع أن الوجدان قاضٍ بعدم وجود أكثر من مسئولية واحدة تجاه الفعل^(١).

اقول: لم نعرف وجه لزوم التسلسل من الالتزام بالوجود الرابط في الخارج بين العرض الذي هو الفعل في المقام وبين محلّه وهو الفاعل، فإن الوجود الرابط عين الربط بين العرض ومحلّه ولا يحتاج الى رابط آخر، كما التزم المشهور بوجود رابط بين العرض ومحلّه، كبياض الجسم مع الجسم، نعم ذكرنا سابقا أن الالتزام بثبوت الوجود الرابط بين العرض ومحلّه خلاف الوجدان، فإن وجود العرض سنخ وجود متقوم بمحلّه، بل ذهب جمع من الحكماء كالمحقق الزنوزي بكون العرض من مراتب وجود الجوهر، وعلى أي حال فلا حاجة الى وجود رابط يربط بينهما، نعم الربط بين العرض ومحلّه ثابت في عالم الواقع الذي هو اوسع من عالم الوجود^(٢).

الكلام حول المسلك الرابع

١ - بحث في علم الأصول ج ٤ ص ٤٠ ، مباحث الاصول ج ١ ص ٣١٩

٢ - نعم بالنسبة الى الاعراض النسبية فقد ذكروا في الفلسفة بانها ناشئة من النسبة الخارجية بين شيئين، فعرض الأين مثلا يكون ناشئا من النسبة الظرفية الخارجية بين زيد وبين الدار، فيحصل من هذه النسبة هيئة قائمة بزيد، وهي كونه مظروفا للدار، وهذا هو عرض الاين، ونحن وان كنا لانعترف بالوجود التكويني للعرض النسبي كعرض الاين، فلا توجد هيئة في زيد حين كونه في الدار زائدا على وجوده ووجود الدار ووجود النسبة الظرفية بينهما والتي يعبر عنها بكونه في الدار، لكن نقبل بشهادة الوجدان وجود هذه النسبة الظرفية كوجود رابط بين زيد والدار بحيث يكون هذا الوجود الرابط زائدا على وجود زيد والدار ومغايرا لوجودهما ودعوى أن وجود زيد في الدار مثلا تطور من تطورات وجوده، كوجوده في زمان كذا، فليس له وجود مغاير لوجود زيد ووجود الدار، خلاف الوجدان الفطري والعرفي، كدعوى كونه ثابتا في عالم الواقع دون عالم الوجود التكويني، نظير كون وجوده مقارنا لحادث كذا او بعد حادث كذا او قبل حادث كذا.

مباحث القطع ١٢١

المسلك الرابع: وهو المسلك الذي اختاره صاحب الفصول "قده" من التفصيل بين موارد التجري، فذكر أن قبح التجري عندنا ليس ذاتيا، بل يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات، فمن اشتبه عليه مؤمن وورع بكافر واجب القتل فزعم أنه ذلك الكافر، وتجرى، فلم يقتله، فإنه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا، عند من انكشف له الواقع وإن كان معذورا لو فعل، وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي فتجرى ولم يقتله، أ لا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له، فصادف العبد ابنه وزعم أنه ذلك العدو، فتجرى ولم يقتله، فإن المولى إذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري، بل يرضى به وإن كان معذورا لو فعل، ويمكن أن يراعى في مورد التجري بارتكاب ما قطع بحرمة ولكن كان واجبا واقعا ما هو الأقوى ملاكا من مفسدة التجري ومصلحة الواقع، ومن هنا يظهر أن التجري على الحرام في ما هو مكروه واقعا أشد قبحا منه في ما هو مباح واقعا، وهو فيها أشد منه في ما هو مستحب واقعا^(١)، وقد ارتضى المحقق الايرواني "قده" بهذا التفصيل.

وفيه أن ملاك القبح في جميع موارد التجري واحد، وهو الاقدام على العصيان، وسيأتي مزيد الكلام في ذلك في بحث استحقات العقاب على التجري.

استحقات العقاب على التجري

المقام الثاني: في استحقات العقاب على التجري، فالمنسوب الى

١٢٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

المشهور اختيار ذلك، وهو الصحيح، فان الوجدان العقلي والعقلاني شاهد بإمكان عقاب المولى عبده على التجري عقابا تاديبيا، كما لا ندرك قبح عقابه الانتقامي والمجازاتي، فيجب دفع العقاب المحتمل عقلا.

لكن ذكر الشهيد "ره" في القواعد: أنه لو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية، فظهر خلافها، ففي تأثير هذه النية نظر، من أنها لما لم تصادف المعصية فيه صارت مثل النية المحضة، وهو غير مؤاخذ بها، ومن دلالتها على انتهاكه حرمة المولى وجرأته على المعاصي، وقد ذكر بعض الأصحاب: أنه لو شرب المباح متشبهها بشارب المسكر فعل حراما، ولعله ليس لمجرد النية، بل لانضمام فعل الجوارح إليها، ويتصور محل النظر في صور: منها: ما لو وجد امرأة في منزل غيره فظننها أجنبية، فأصابها فتبين أنها زوجته، ومنها: لو وطئ زوجته لظنّ كونها حائضا، فبانت طاهرة، ومنها: لو هجم على طعام يبيد غيره فأكل منه، فتبين أنه ملك الأكل، ومنها: لو ذبح شاة بظن كونها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه، ومنها: ما إذا قتل نفسا بظن كونها معصومة، فبانت مهدورة، وقد قال بعض العامة: يحكم بفسق فاعل ذلك، لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي، ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين عقاب الكبيرة والصغيرة، وكلاهما تحكّم وتخرّص على الغيب^(١).

وذكر الشيخ الاعظم "ره" ايضا: أنه لو سلّم بناء العقلاء على ذمّ المتجري فإنما هو لأجل أن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإن الذمّ على المنكشف لا الكاشف، ومن المعلوم أن الحكم العقلي

مباحث القطع ١٢٣

باستحقاق الذم إنما يلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل .
ثم ذكر في آخر البحث أن التحقيق أن المتجري لا إشكال في استحقاقه
الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته بذلك، وأما استحقاقه للذم
من حيث الفعل المتجرى به ففيه إشكال، كما اعترف به الشهيد "قده".
كما أنه مرّ عن المحقق النائيني "قده" في فوائد الاصول أنه حيث يكون
قبح التجري قبحا فاعليا لا فعليا فلا يوجب استحقاق العقاب، فان المناط في
استحقاق العقاب عند العقل وإن كان هو القبح الفاعلي، إلا أنه يختص
بالقبح الفاعلي المتولد من القبح الفعلي، لا القبح الفاعلي المتولد من سوء
السريرة وخبث الباطن.

وما ذكره خلاف الوجدان الحاكم بعدم قبح عقاب المولى عبده على
اقدامه على العصيان، وأما ما عن صاحب الفصول "ره" من التفصيل بين
موارد التجري فقد مرّ الجواب عنه سابقا.

ثم انه يقال انه بناء على التقريب الثالث الذي تقدم في اثبات قبح التجري
(من أن التجري ليس تضييعا لحق المولى، وانما قبحه بملاك قبح اقدام
على ما يعتقد أنه قبيح) فلا يثبت العقاب على التجري، لأن مجرد ارتكاب
القبيح العقلي لا يوجب أن يصحّ عقاب المولى عليه ما لم يرجع الى تضييع
حقه، ففيه أن الوجدان حاكم بأنه يحقّ المولى أن يعاقب عبده على ارتكابه
للقبيح الذي كان عليه الاجتناب عنه، وان لم يكن تضييعا لحق المولى،
وهذا في العقاب التأديبي واضح، بل نحتمل صحة العقاب المجازاتي خاصة
في المولى الحقيقي جلّ وعلا، فيجب دفع العقاب المحتمل بالتوبة، فما
ذكره المحقق الحائري "قده" في الدرر من أنه انما يحقّ للمولى أن يعاقب

عبده على القبيح الذي يكون راجعا الى تضييع حق المولى، كما في مورد العصيان والتجري^(١)، فغير متجه.

هذا وقد التزم صاحب الكفاية باستحقاق العقاب في مورد التجري، وقد ذكر أن عقابه على عزمه على العصيان، لا على الفعل المتجرى به، لما مرّ من عدم صيرورته قبيحا، فإن قلت: إن قصد العصيان والعزم عليه إنما يكون من مبادئ الاختيار وهي ليست باختيارية وإلا لتسلسل، قلت: إن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلا أن بعض مبادئه غالبا^(٢)، يكون بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من العقوبة والذم، ويمكن أن يقال: إن حسن المؤاخاة والعقوبة إنما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجريه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، فإنه وإن لم يكن باختياره إلا أنه من توابع سوء سريرته وخبث باطنه الذي هو من ذاتيات هذا الشخص، وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بلم، فإن الذاتي لا يعقل، حيث الذاتي ضروري الثبوت للذات، وبذلك أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم يختار الكافر الكفر، والمؤمن الإيمان، والعاصي العصيان، والمطيع الاطاعة، فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا والإنسان

١- الدرر ج٢ ص ٣٤٠

٢- ذكر في حاشية الرسائل ان مبادئ صدور الفعل الاختياري اربعة: ١- حديث النفس أي تصور الفعل، وهذا ليس اختياريا، ٢- الميل الى الفعل، وهذا ايضا ليس اختياريا، ٣- الجزم، أي حكم النفس بأنه ينبغي صدور هذا الفعل برفع موانعه، وهذا قد يكون اختياريا حيث يمكن أن يفكر الانسان في ما يترتب على عمله من المفسدة والعقوبة فلا يحصل له الجزم، ٤- العزم والقصد، وقد يفرق بينهما بأن العزم قابل للانفساخ والزوال دون القصد

مباحث القطع ١٢٥

ناطقاً.

إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار، قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته لتكتمل به نفسه، وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة، كي لا يكون للناس على الله حجة، بل كان له حجة بالغة^(١).

وما ذكره حول الاختيار لم يكن ينبغي صدوره من مثله، كما تعرضنا إليه في بحث الطلب والآرادة، ومن الغريب أن يكون الفعل اللازم للذات موجبا للبعد المعنوي عنه تعالى، فانه مثل أن يوجب اكل الذئب للشاة بعده عنه تعالى.

وكيف كان فقد يورد عليه بأن قبوله استحقاق المتجري للعقاب لا يجتمع مع ما ذهب إليه من إنكار قبح الفعل المتجري به، فان معناه أنه يرى أن نفس سوء السريرة عند إبرازه بمبرز عملي يوجب استحقاق العقاب، وإن كان قبل الإبراز لا يوجب إلا اللوم، وهذا يكشف عن قبح ذلك الإبراز^(٢)، وفيه أنه لم يدع العقاب على الفعل، وانما ادعى العقاب على العزم على العصيان، او فقل العزم على الاتيان بفعل قامت الحجة عنده على حرمة.

ثم انه قد يستدل على عدم استحقاق العقاب على التجري بأنه حيث لا ريب في كون العصيان بنفسه سببا لاستحقاق العقاب، ولذا يصح للمولى ان يقول لعبده حينما يعاقبه بأني اعاقبك بسبب عصيانك، فاذا التزم بحكم العقل باستحقاق العقاب على التجري فحيث انه ليس بملاك يختص بالتجري ولا

١ - كفاية الأصول ص ٢٦١

٢ - مباحث الاصول ج١ ص٢٢١

١٢٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يوجد في العصيان، وهو عدم اصابة القطع في التجري للواقع، بل لا بد ان يكون بملاك مشترك بينه وبين العصيان، كعنوان هتك حرمة المولى، فيلزم من ذلك اجتماع سببين لاستحقاق العقاب في صورة العصيان، فيلزم منه أن يستحق العاصي لعقابين، وهذا واضح البطلان عقلا وعقلاء، فينكشف منه أن التجري لا يوجب استحقاق العقاب .

ولأجل هذا الوجه ذهب جماعة -كالسيد الامام "قده"^(١)- الى عدم استحقاق العقاب على التجري.

وقد اجيب عنه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما يقال من أنا نلتزم بأنه في العصيان قد ضيّع العبد حقين

للمولى: احدهما: حق طاعته وتحصيل غرضه، وثانيهما: حق احترامه وعدم الجرأة عليه، بينما أنه في التجري قد ضيّع الحق الثاني فقط، ولذا يكون عقاب العاصي اشد من عقاب المتجري^(٢).

اقول: ان دعوى تضييع العاصي حقين للمولى خلاف الوجدان جدا، بعد أن لم يكن تفويت غرض المولى في مورد العذر تضييعا لحقه، ولذا يكون من المستنكر أن يقول المولى لعبد "اني اعاقبك مرة، لأنك لم تمتثل أمرى، وأخرى لأنك تجرأت عليّ، وأما قبح عقاب المتجري بمقدار عقاب العاصي فهو امر غير معلوم بالنسبة الى المولى الحقيقي، فانه لا يحكم العقل بأنه يقبح أن يعاقب من رمى سهمها الى شجرة بتخيل أنه انسان على حد عقاب من قتل انسانا، نعم في الموالي العقلانية حيث يكون عقابهم على التجري بملاك التأديب فلا بد أن يكون بمقدار متناسب معه عرفا، فلا يحكم على المتجري

١ - تهذيب الاصول ج٢ ص٩٠

٢ - مباحث الاصول ج١ ص٣٢٢

مباحث القطع ١٢٧

في المثال المذكور بالاعدام مثلاً.

الجواب الثاني: ما يقال من أن سبب استحقاق العقاب في التجري والعصيان واحد، وهو الاقدام على العصيان، ولذا لا يعاقب الشخص على مخالفة التكليف واقعا ما لم تتضمن للاقدام على العصيان، فلم يصدر من العاصي والمتجري إلا سبب واحد لاستحقاق العقاب، وهو ما يعبر عنه بهتك المولى والجرأة عليه.

وهذا الجواب وان كان يحل المشكلة في المقام، لكن لا يجدي لحل المشكلة في جميع موارد التجري كما سيأتي توضيحه.

الجواب الثالث: ما عن صاحب الفصول من تداخل التجري في فرض المصادفة مع الواقع مع العصيان في العقاب، وقد اورد عليه صاحب الكفاية بأنه لا وجه لتداخل العقابين على تقدير استحقاقهما، على أنه ليس في العصيان إلا منشأ واحد لاستحقاق العقاب، وهو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين^(١).

اقول: الظاهر أن مدعى صاحب الفصول ليس هو التداخل في المسبب، بأن يعاقب عقابا واحدا مع استحقاقه لعقابين، فانه كما ذكر في الكفاية مما لا وجه له، بل هو التداخل في السبب، بمعنى اندكائك سببية عقاب التجري في سببية العصيان، وهو الموافق للوجدان حيث ان السببية لاستحقاق العقاب ليست سببية تكوينية على حد سببية النار للحرارة، بل تابعة للوجدان العقلي والعقلاني، وما نحسنه بوجداننا هو أن استحقاق العقاب على التجري حيث يكون بملاك الاقدام على العصيان، فاذا صادف العصيان فيتداخلان في سببية

١٢٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

استحقاق العقاب، فتكون سببية التجري لاستحقاق العقاب مندكة في سببية العصيان، واذا لم يصادفه كان هو سببا لاستحقاق العقاب، ويظهر ما ذكرناه بملاحظة مثالين آخرين للتجري:

احدهما: التجري فيما ارتكب مقدمة الحرام بقصد التوصل الى الحرام، لكن منعه عن ارتكاب الحرام مانع، فانه لا ريب في فيح ارتكابه لمقدمة الحرام، وأنه يصدق عليه التجري او فقل -حسب تعبيرهم- هتك حرمة المولى، والوجدان شاهد على صحة العقاب عليه، وحينئذ فلا يجدي الجواب السابق في دفع اشكال أن لازم سببته للعقاب هو استحقاق مرتكب الحرام لعقابين، بعد عدم الريب في أن نفس ارتكاب الحرام سبب للعقاب، فنحتاج في الجواب عن الاشكال بأن نقول: ان الحاكم في باب استحقاق العقاب هو الوجدان، والذي نحسّه بوجداننا أن منشأ استحقاق العقاب على ارتكاب مقدمة الحرام بقصد التوصل الى الحرام هو كونه في طريق وقوع الحرام، -و لا يوجب كثرة ما أتى به من المقدمات او قلّتها اختلافا في مقدار العقاب الذي يستحقه- فاذا تحقق ذو الطريق فيكون هو الذي يعاقب عليه بحسب الوجدان العقلي والعقلاني، ولذا لا يختلف الحال بين ما لو كان له مقدمة واحدة او مقدمات كثيرة.

وأما الجواب عن الاشكال بأن الجرأة على المولى تبتدأ من شروعه في ارتكاب مقدمات الحرام الى أن يأتي بالحرام، فليس هناك الا جرأة واحدة مستمرة، نعم لو لم يأت بالحرام كانت الجرأة خفيفة، بينما أنه لو أتى بالحرام كانت جرأته شديدة، فغير متجه، لأن لازمه تشديد العقاب على ارتكاب الفرد من الحرام الذي تكون مقدماته أكثر بالقياس الى فرد آخر منه، نظير مكث الجنب في المسجد حيث انه لو كان قصيرا كان هتكاً قصيرا والعقاب عليه اقل من العقاب على المكث الطويل، على أنه قد يقال بأن المقدمة

مباحث القطع ١٢٩

وذبيها ليسا فعلا واحدا، بل فعالان، فليس الهتك فيهما واحدا، ويختلف الحال فيهما عن مثال مكث الجنب في المسجد.

ثانيهما: التجري بارتكاب اطراف العلم الاجمالي، فانه لا ريب في كون ارتكاب كل طرف من اطراف العلم الاجمالي مصداقا مستقلا للتجري، فان كان هو سببا للعقاب فلازمه استحقاق من شرب مائين يعلم بنجاسة احدهما لعقابين، وكلما كثرت الاطراف فارتكبتها ازداد استحقاق العقاب، فاذا علم مثلا بنجاسة ماء مردد بين عشرة فشرب الجميع استحق عشر عقوبات، بينما أن من شرب ماء يعلم بكونه نجسا تفصيلا لا يستحق الا عقابا واحدا، وهذا خلاف الوجدان.

فالجواب الصحيح عنه أن استحقاق العقاب على مخالفة العلم الاجمالي حيث يكون بملاك كونها في معرض الوقوع في عصيان التكليف المعلوم بالاجمال، فيقبح أن يزيد عقابها على عقاب العصيان التفصيلي، وهذا هو معنى التداخل واندكاك سببية المخالفة الاحتمالية او القطعية الاجمالية للعلم الاجمالي في سببية عصيان التكليف المعلوم بالاجمال.

وبذلك اندفع الاشكال عن استحقاق العقاب على التجري.

هذا وقد ذكر في البحوث أنه بناء على مسلك من يرى كالمحقق الاصفهاني "قده" أن استحقاق العقاب مجعول بجعل العقلاء او الشارع، فكما يلغو جعل الحرمة للتجري يلغو جعل استحقاق العقاب عليه، فانه لو كان ما يعتقده المتجري من استحقاقه العقاب على فعله لاعتقاده بكونه عصيانا كافيا في الزاجرية فهو، والا فلا يفيد جعل استحقاق العقاب على التجري.

وفيه **اولا:** انه بناء على ما هو الصحيح المقبول عنده من عدم المانع من

١٣٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

شمول الاطلاق لمورد خالٍ عن الاثر، لعدم مؤونة زائدة في الاطلاق، فلا مانع من اطلاق جعل استحقاق العقاب على مطلق الظلم بغرض حفظ النظام، فيشمل التجري بعد افتراض أن التجري ظلم على المولى، كما صرح به المحقق الاصفهاني "قده"، على أن التجري لا يختص بالقطع، بل يشمل مطلق مخالفة الحجة من علم اجمالي او اشارة او اصل، وانتفاء الاثر لتحريم التجري او جعل استحقاق العقاب عليه يختص بالقطع التفصيلي.

وثانيا: ان اثر جعل استحقاق العقاب على التجري ليس هو زجره عنه، بل أثره تصحيح العقاب لتأديبه.

تقريب آخر لانكار استحقاق العقاب على التجري والجواب عنه

ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" في وجه انكار العقاب على التجري أن منشأ استحقاق العقاب هو استبطان خطاب الامر او النهي الصادر من المولى للوعيد بالعقاب على المخالفة، فحينما يقول المولى لعبده "افعل" يكون معناه "افعل والا عاقبتك" وهذا الاستبطان يحصل بسبب تكرار العقاب على الترك، فيقال للصبي مثلا افعل كذا فاذا خالف يضرب وهكذا في المرة الثانية والثالثة فيفهم الصبي أن هذا العقاب انما هو من جهة تركه للفعل المأمور به، فبذلك يكون قول الأمر "افعل" مستبطنا للوعيد على المخالفة، وهذا البيان لا يأتي في مورد التجري، لخلوّه عن خطاب الامر والنهي.

ولكن قد مر منا وجدانية كون مصحح العقاب هو قبح العصيان او التجري بلا حاجة الى جعل استحقاق العقاب من المولى او العقلاء، على أنه قد يقال بعدم تمامية كلامه في مورد التجري بمخالفة الحكم الظاهري الشرعي الالزامي، كوجوب الاحتياط، حيث لا موجب للمنع من استبطانه للوعيد بالعقاب على ترك الاحتياط، فتأمل.

مباحث القطع ١٣١

وكيف كان فالمهم في اثبات استحقاق العقاب على التجري شهادة الوجدان، وان كان قد يستدل على ذلك بثلاثة وجوه كلها ضعيفة:

الوجه الاول: ما حكى عن السيد المجدد الشيرازي "قده" من أن المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو ارتكاب ما يعلم مخالفته للتكليف، لا ما يكون مخالفة واقعا، فانه ان لم يكن الملاك هو العلم بالتكليف بل إصابة ذلك العلم للواقع لتعطلت الأحكام حيث لا يمكن إحراز الإصابة في مورد. وفيه أنه لا يوجب اناطة استحقاق العقاب باصابة العلم بالتكليف للواقع تعطل الاحكام، فان القاطع يرى قطعه مصيبا للواقع دائما، فيقطع المتجري حين ارتكابه للتجري باستحقاقه للعقاب فيزجره عن ارتكاب التجري، وأما مناقشة المحقق النائيني "قده" على كلامه بان المتجري ليس بعالم، بل هو جاهل مركب فمجرد مناقشة لفظية.

الوجه الثاني: ما حكى عنه ايضا من ان الميزان في استحقاق العقوبة إما القبح الفعلي أو الفاعلي، والأول واضح البطلان، إذ يلزم استحقاق العقاب على شرب الخمر واقعا باعتقاد انه خلّ، فيتعين الثاني، وهو في التجري والعاصي على حدّ سواء.

واورد عليه المحقق النائيني "قده" بأن هناك احتمالا ثالثا، هو كون الميزان القبح الفاعلي الناشيء عن القبح الفعلي^(١)، ولا بأس بما افاده، بعد أن كان المقصود واضحا، وان انكرنا انقسام القبح العقلي الى الفعلي والفاعلي.

الوجه الثالث: ما يقال من أن عدم استحقاق المتجري للعقاب معناه ان سبب العقاب في العاصي إصابة قطعه للواقع، حيث لا فرق بينه وبين

١٣٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

المتجري الا من هذه الجهة، والإصابة وعدمها امر غير اختياري، فكيف يمكن أن يناط به العقاب.

وأجاب عنه الشيخ الاعظم "فده" بأن ما هو القبيح هو استناد العقاب الى امر غير اختياري، لا استناد انتفاء العقاب الى امر غير اختياري، ومن الواضح أن العاصي يعاقب على عصيانه الذي صدر عنه باختياره، حيث كان يتمكن من ترك العصيان، وان كان عدم عقاب المتجري مستندا الى امر غير اختياري، وهو عدم اصابة قطعه للواقع.

حرمة التجري

المقام الثالث: في حرمة التجري، ويستدل على ذلك بعدة وجوه:

الوجه الاول: التمسك باطلاق الخطابات الاولية حيث يدعى أن مآل قوله "لا تشرب الخمر" الى أنه "لا تفعل ما تقطع بأنه شرب الخمر" ومن الواضح أن هذا البيان يختص بالتجري في الشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية مثل شرب التتن مع القطع بحرمة، اذ لا يوجد بالنسبة اليه خطاب يفسر بالنحو المذكور في حرمة شرب الخمر.

وكيف كان فقد ذكر المحقق النائيني "فده" في تقريب هذا الوجه ما محصله أن التكليف حيث يكون لأجل الباعثية للإرادة فمتعلقها بحسب الحقيقة هو الإرادة، والإرادة لا تتعلق بالواقع، بل بما يراه الفاعل واقعا، فشارب الخمر دائما يريد فعل ما يقطع بأنه شرب الخمر، لا شرب الخمر الواقع، لأن المحرك نحو الفعل ليس هو الواقع وانما هو القطع بالواقع^(١)،

١ - يكفي في امكان انتداح ارادة شرب الماء مثلا مجرد احتمال وجود الماء، ولا يلزم العلم به، <<<

مباحث القطع ١٣٣

ولهذا قد يموت الشخص من العطش ولا يتحرك نحو شرب الماء الموجود عنده لعدم علمه به، ولكن لو حصل له القطع لتحرك نحوه ولو كان سرايا واقعا، وحيث كان متعلق التكليف الإرادة فكون المتعلق خصوص الإرادة المصادفة للواقع تكليف بغير المقدور، لكون اصابة القطع للواقع خارجة عن اختيار الانسان، فلا بد أن يكون متعلق التكليف إرادة ما يرى الفاعل أنه الواقع، وهذا صادق في موارد التجري^(١).
وقد أجيّب عن هذا الوجه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما اجاب به المحقق النائيني "قده" من أن متعلق التكليف هو الفعل الصادر عن إرادة، لا نفس الإرادة، فإنّ الإرادة تكون مغفولة عنها حين الفعل ولا يلتفت الفاعل إليها، فلا يصلح لأن يتعلق التكليف بها، فإذا كان متعلق التكليف هو شرب الخمر الصادر عن إرادة، فالمتجرّي لم يتعلق شربه بالخمر.

على أنه لو سلم كون متعلق التكليف هو الارادة، لكن نقول: ان الإرادة وإن كانت تنبعث عن العلم، لكن لا بما أنه صفة حاصلة في النفس، بل بما أنه طريق الى الواقع، فمتعلق التكليف يكون حينئذ هو إرادة شرب الخمر الذي علم بخمريته على وجه يكون العلم طريقا إلى الخمر الواقعي، والمتجرّي وإن أراد شرب الخمر الذي أحرز خمريته، إلا أن إحرازه لم يقع طريقا إلى الخمر، لأنه لم يؤدّ إلى الخمر الواقعي^(٢).

اقول: ما ذكره من كون متعلق التكليف هو الفعل لا الارادة تام جدا، فانه قد حصل الخلط في الاستدلال بين متعلق التكليف والغرض من جعل

>>>
لكنه حيث لم يكن دخيلا في اصل الاستدلال لم نتعرض اليه في المتن.

١ - فوائد الأصول ج ٣ ص ٢٨

٢ - فوائد الأصول ج ٣ ص ٢٨

١٣٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

التكليف الذي هو الانبعاث وانقداح الارادة في نفس المكلف نحو اتيان المتعلق.

ولكن هذا المقدار لا يكفي في رفع الاشكال بجذوره، فانه يمكن أن يقال بأن متعلق الامر مثلا وان كان هو شرب الماء، لكن حيث انه لا بد أن يكون متعلق التكليف امرا اختياريا فيكون متعلق الامر هو ما يصلح أن تتعلق به الارادة، والمفروض أن الارادة تتعلق بشرب ما يقطع أنه ماء، فيكون مآل "اشرب الماء" الى "اشرب ما تقطع بأنه ماء".

فلا بد من الجواب عنه بأن متعلق التكليف هو طبيعي شرب الماء والغرض من الامر هو تحريك ارادة المكلف نحو شرب الماء ان لم يتحقق منه شرب الماء بغير ارادة او بغير أن يكون الامر محركا لارادته.

وأما ما ذكره (من أن العلم بما هو طريق الى الواقع موجب لانقداح الارادة) فهو لا ينافي كون العلم تمام الموضوع لانقداح الارادة وان لم يكن مطابقا للواقع، فان المراد من الطريقية الكاشفية بالذات وهذا يجتمع مع عدم المطابقة للواقع، كما سيأتي توضيحه في اقسام القطع الموضوعي.

الجواب الثاني: ما اجاب به السيد الخوئي "قده" اولاً: بالنقض

بالواجبات، لعدم اختصاص الدليل المذكور بالمحرمات، فلو فرض أن الواجب المستفاد من قول المولى "صل في الوقت" هو اختيار ما قطع بكونه صلاة في الوقت، فصلى المكلف مع القطع بدخول الوقت، ثم بان خلافه، فلا بد من الالتزام بسقوط التكليف، لتحقق المأمور به الواقعي، وهو ما قطع بكونه صلاة في الوقت، فلزم القول بالاجزاء في مورد القطع بتحقيق الامتثال ولو انكشف كونه جهلاً مركباً، ولم يلتزم به أحد من الفقهاء.

وثانياً: بالحل بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، كما هو المشهور من مذهب العدلية، والمستفاد من ظواهر الأدلة الشرعية،

مباحث القطع ١٣٥

فان الظاهر من مثل قوله تعالى "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" أن النهي عن الفحشاء والمنكر إنما هو من آثار نفس الصلاة، لا من آثار ما قطع بكونه صلاة، ولو لم يكن في الواقع صلاة، وكذا الحال في الأوامر الصادرة من الموالي العرفية، فانها أيضاً تابعة للأغراض الشخصية المتعلقة بنفس العمل، فلا محالة يكون البعث نحو نفس العمل، وإنما ارادة المكلف طريق إلى حصول العمل خارجاً في مقام الامتثال^(١).

اقول: أما الجواب النقضي فلا بد من تبديل المثال فيه، فان وجوب الاعادة فيما لو صلى قبل الوقت لعله لأجل أن الوقت شرط الوجوب ايضاً، فاذا دخل الوقت صار التكليف فعلياً، فيكون مآل الخطاب الى أنه اذا دخل الوقت فأنت بما تعلم أنه صلاة في الوقت، واطلاقه يقتضى عدم الاجزاء فيما لو صلى قبله، نعم يمكن تطبيق ما ذكره السيد الخوئي "قده" في قوله "أكرم عالماً" حيث يقال بأن لازم ما ذكره أن يجتزء باكرام من قطع بكونه عالماً ثم تبين الخلاف، وكيف كان فقد اجاب في البحوث عن النقض بأنه في هذا المثال "صل في الوقت" حيث يكون الواجب موسعاً فتعلق التكليف بالإرادة المتعلقة بالفرد الواقعي من الصلاة في الوقت لا يكون من التكليف بغير المقدور في حقه، فلا يسقط التكليف عنه، نعم إذا فرض كون الواجب مضيقاً كما إذا وجب إكرام كل عالم، فتخيّل ان زيدا عالم فأكرمه، ثم بان عدم كونه عالماً فيلترم فيه القائل بحرمة التجري بثبوت الوجوب فيه وحرمة الترك.

اقول: ان النقض بمثال "صل في الوقت" او المثال الذي ذكرناه "أكرم عالماً" جري على وفق كلام المستدلّ من أن مآل خطاب الامر مثلا الى

١٣٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وجوب ارادة ما تقطع بانطباق عنوان الفعل عليه" فيكون مآل قوله "أكرم عالما" مثلا الى قوله "افعل ما تقطع بأنه اكرام عالم" والمفروض أنه واجب بدلي وقد أتى بفرد منه فلم لا يكون مجزءا.

وأما الجواب الحلي للسيد الخوئي "قده" فقد اورد عليه في البحوث بأن المستدلّ يعترف بأن ظاهر الخمر هو الخمر الواقعي، وانما كان يستفيد شمول الخطاب للتجري من باب ظهور كل تكليف في أنه بداعي التحريك والباعثية وان التكليف بإصابة القطع للواقع تكليف بغير مقدور، فلا يمكن أن يتقيد التكليف بها، وهذا نظير الاعتراف باشتراط القدرة في التكليف وعدم التكليف في موارد العجز رغم صدق عنوان الفعل فيها أيضا وتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في مذهب العدلية، فان كل ذلك لا ينافي مع اشتراط تعلق التكليف بالمقدور والفعل الصادر عن الاختيار^(١).

ولا بأس بما افاده.

الجواب الثالث: ما في البحوث من أنه لو فرض ان متعلق التكليف هو الإرادة، فان كان قيد إصابة الإرادة للواقع مأخوذا في متعلق التكليف بنحو قيد الواجب لزم محذور التكليف بغير المقدور، وأما إذا أخذ فيه قيدا للوجوب بأن جعل إصابة القطع للواقع شرطا في التكليف فلا محذور في البين، ولا بد من الالتزام به حينئذ، لأن ظاهر الخطاب من اختصاص التكليف بموضوعه الواقعي انما هو ذلك كما هو واضح^(٢).

ولا بأس بما افاده.

الجواب الرابع: حتى لو فرض كون اصابة القطع للواقع شرطا للواجب او

١ - بحوث في علم الأصول ج ٤ ص ٥٦

٢ - بحوث في علم الأصول ج ٤ ص ٥٦

مباحث القطع ١٣٧

قيدا في متعلق الحرمة لم يكن فيه محذور، لأن ارادة شرب ما قطع أنه خمر تكون تحت اختيار المكلف بجميع افرادها، ولذا يمكنه ترك جميعها، وانما اصابة العلم بالواقع وعدمها خارجة عن الاختيار، فالزجر عن الحصاة المصيبة للواقع ليس زجرا عن غير المقدور، لامكان امثاله، ومن الغريب أن يكون النهي عن ارادة شرب مطلق ما تقطع أنه خمر سواء كان القطع مصيبا أم مخطئاً نهيا عن المقدور لكن النهي عن حصاة منه وهو شرب ما يقطع بالقطع المصيب أنه خمر نهيا عن غير المقدور، فان النهي ليس عن اصابة القطع وعدمها، كما أنه لم يكن في النهي المطلق نهيا عن حصول القطع، وهكذا في قوله "أكرم كل عالم"، وليس في تقييد متعلق النهي او موضوع الوجوب بالقطع المصيب محذور اللفوية ايضا بعد اختصاص ملاك الحكم به وعدم وجود ملاك الحكم في غيره.

وأما قوله "أكرم عالما" مما يكون امرا بصرف وجود طبيعة اكرام عالم، فالمفروض أن المكلف متمكن من ارادة اكرام عالم مع افتراض كونه عالما واقعا، وانما قد يخطأ في احرازه فلو تبين له خطأه تدارك مع سعة الوقت والآ قضاءه ان كان له قضاء، بل قد لا يكون المكلف متمكنا من احراز الامثال، كما لو وجب عليه الصلاة في ضيق الوقت نحو القبلة مع فرض اشتباه القبلة، فانه يتمكن من الصلاة نحو القبلة واقعا بمجرد الالتفات والاحتمال، وان لم يتمكن من احرازها.

الوجه الثاني: التمسك بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، حيث يقال انه بمقتضى أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لابد من اثبات حرمة التجري شرعا بعد حكم العقل بقبحه.

وقد اورد عليه السيد الشيرازي "قده" بأن هذه القاعدة لا تجري في حكم العقل في مرحلة امتثال الحكم الشرعي كوجوب الاطاعة وقبح المعصية، وقد

١٣٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يعبر عنه بحكم العقل في سلسلة معاليل الحكم الشرعي، وحكم العقل بقبح التجري من هذا القبيل، لأنه في طول القطع بحرمة الفعل شرعا، وانما تختص قاعدة الملازمة بحكم العقل في مرحلة ملاكات الاحكام او فقل في سلسلة علل الاحكام، كقبح قتل النفس او الاعتداء الجنسي، وقد قبل هذا التفصيل أكثر المتأخرين -منهم السيد الخوئي "قده".
ولنا كلام في اصل قاعدة الملازمة والتفصيل بين حكم العقل في سلسلة علل الاحكام وبين حكمه في سلسلة معاليل الاحكام.

قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

أما اصل الملازمة فاشكالها أنه اذا حكم العقل بقبح فعل ولابدية الاجتناب عنه بنحو التنجيز، أي بنحو لا يرتفع قبحه حتى لو فرض ترخيص الشارع في ارتكابه، كتعذيب شخص على عدم اتيانه الفعل مع عجزه عنه، فيقبح للشارع الحكيم أن يرخص في ارتكابه، لأن الترخيص في ارتكاب القبيح قبيح، لكن يمكن للشارع ايكال الناس الى حكم عقلهم، من دون أن يحرم عليهم ذلك الفعل شرعا.

ان قلت: حكم العقل بقبح فعل ما لم يستتبع التحريم الشرعي لا يصحح عقاب الشارع عليه، وحينئذ لا يكون مجرد حكم العقل بالقبح زاجرا لعامة الناس، وهذا منافٍ للحكمة وقاعدة اللطف، فلا بد من ثبوت التحريم الشرعي في مورده، وبذلك تثبت قاعدة الملازمة.

قلت: **اولا:** قد مر انه يصح للمولى أن يعاقب عبده على ارتكابه للقبيح والظلم، فالوجدان حاكم بصحة عقابه تعالى قايل على قتله لهاييل بمجرد أنه كان يدرك بعقله كون عمله ظلما قبيحا، بلا حاجة الى تحريمه شرعا، وأما

مباحث القطع ١٣٩

قوله تعالى "و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" لا يدل على عدم صحة العقاب بدون البيان الشرعي، وانما يدل على نفي صدوره منه تعالى ولو من باب التفضل، بل المتيقن منه الاخبار عن عدم انزال العذاب الدنيوي على الامم السابقة الا بعد بعث الرسل، كيف ولازمه عدم صحة العقاب حتى مع اليقين بغرضه اللزومي من خلال حكم العقل ما لم يكن هناك بيان نقلي على وفقه، وهذا مما لا يلتزم به .

وثانيا: قد لا يتعلق غرض المولى الا بانزجار الناس من حكم العقل بالقبح من دون أن يكون الخوف من العقاب زاجرا لهم، وقاعدة اللطف لم تتم عندنا بعرضها العريض، وتفصيل الكلام موكول الى محله .

ان قلت: ثبوت الجعل الشرعي لحرمة القبيح ليس بهمهم، بل المهم روحه وهو المبعوضة، فلا يمكن رضاه تعالى بالقبيح والظلم، فبتعين أن يكون مبعوضا له تعالى، فالتجري وان لم يحرم، بل ولو امتنع جعل الحرمة له لأجل لغويته ونحوها، لكن المهم أنه لا يمكن أن لا يكون مبعوضا للمولى الحكيم، وحينئذ تترتب عليها جميع آثار حرمة التجري .

قلت: انه لا ملزم لأن يتعلق بغض المولى بما هو مولى بالقبيح، نعم هو يعترف بكونه قبيحا، ولكنه يمكنه ايكال الناس الى حكم العقل، ولذا لا شك في أن النبي والائمة (عليهم السلام) يدركون قبح معصية الله تعالى، ولكن لا ملزم لتعلق بغضهم المولوي بها بحيث ان من يرتكب معصيته تعالى يعصى ايضا النبي والائمة (عليهم السلام)، فالله تعالى يدرك قبح التجري ولزوم الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي عقلا، لكنه لا يتخذ موقفا مولويا في قبال ذلك .

وان شئت قلت: ان روح الحرمة ليس هو مجرد كراهة المولى للفعل، وانما

١٤٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

هو تعلق غرضه المولوي اللزومي بتركه، وقد يكون الفعل محبوبا له، كما لو لمست اجنبية جسد انسان، وهو لا يتمكن من الابتعاد عنها فينهاها عن ذلك، مع أنه قد لا يكره ذلك ابدا، وانما ينهاها امتثالا لوجوب النهي عن المنكر، كما أنه قد يكره شيئا لكنه يأمر به، كما لو اضطر المكلف الى السقوط إما على والد المولى فيقتله او على أخيه فيقتله، فيأمره المولى بالسقوط على أخيه من دون أي شوق وابتهاج له اليه، بل من باب دفع الافسد بالفساد، ودعوى (أن ما هو روح الحكم ليست هي الحب الطبيعي، بل الحب الفعلي ولو بعد الكسر والانكسار، وهذا موجود حتى في مورد دفع الافسد بالفساد او ارتكاب المقدمة المبعوضة لاجل محبوب اهم) غير متجه فان الامر لا يتقوم حتى بذلك، فقد يأمر المريض أن يقطع الطبيب رجله لابتلاءه بمرض يخاف ان يؤدي الى هلاكه من دون ان يكون له أي شوق الى قطع الطبيب رجله، بل وليس له شوق الى الحياة أبدا، وانما يأمر بذلك لخوفه من العقاب على ترك أمر الطبيب بذلك.

فالحاصل عدم تمامية قاعدة الملازمة في حد ذاتها، الا بضم الروايات الدالة على عدم خلو آية واقعة من حكم شرعي، منها صحيحة ابي بصير قال دخلت على ابي عبد الله (عليه السلام) فقال: يا ابا محمد وان عندنا الجامعة قلت جعلت فداك وما الجامعة؟ قال صحيفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله واملائه وخط علي، فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج الناس اليه حتى الأرض في الخدش^(١) ومنها موثقة سماعة عن ابي الحسن موسى (عليه السلام) قال فقلت اصلحك الله أتى رسول الله الناس بما يكتفون به في عهده قال نعم وما يحتاجون اليه الى يوم القيامة

مباحث القطع ١٤١

فقلت فضاع من ذلك شيء فقال لا هو عند اهله^(١) ومنها موثقته الأخرى عنه (عليه السلام) قال قلت له أكل شيء في كتاب الله أو سنة نبيه أو تقولون فيه قال بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه^(٢) ومنها صحيحة حماد عن ابي عبد الله (عليه السلام) ما من شيء الا وفيه كتاب أو سنة^(٣).

وحيث ان الحكم الشرعي لا يمكن أن يكون مخالفا لحكم العقل فلا بد أن يكون موافقا له، ومن الواضح عدم لغوية الحكم المولوي الموافق لحكم العقل بعد عدم انبعاث كثير من الناس الا عن بعث شرعي، وبذلك تتم قاعدة الملازمة.

وأما التفصيل المنسوب الى السيد الشيرازي "قده" من ثبوت قاعدة الملازمة في حكم العقل في سلسلة علل الاحكام وعدم ثبوتها في حكمه في سلسلة معاليل الاحكام، فيمكن أن يذكر في تقريره عدة وجوه:

الوجه الاول: انه حيث لا يكون حكم العقل في سلسلة علل الاحكام في طول حكم شرعي، فاذا لم يجعل الشارع حكما على طبقه كان خلاف الحكمة حيث يؤدي ذلك عادة الى وقوع الناس في القبائح، بعد عدم كفاية حكم العقل لردع عامة الناس حيث لا يلتفتون الى عقاب المولى على ارتكابها، وهذا بخلاف حكم العقل في سلسلة معاليل الاحكام، حيث انه يكون في طول حكم شرعي او فقل في مرحلة امثاله، فيكون ذلك كافيا في الزاجرية او الباعثية لعامة الناس.

وفيه أنه قد مرّ عدم لزوم جعل حكم شرعي في مورد حكم العقل مطلقا،

١ - المصدر السابق ص ٥٧

٢ - نفس المصدر ص ٦٢

٣ - نفس المصدر ص ٥٩

١٤٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

فلا تتم قاعدة الملازمة الا بضم الروايات الدالة على عدم خلوّ واقعة من حكم شرعي، وحينئذ يقال بأن التجري ايضا واقعة من الوقايح، فمقتضى اطلاق هذه الروايات ثبوت موقف شرعي تجاهه، وحيث لا يمكن أن يكون هو الترخيص فيه فيتعين أن يكون هو الحرمة.

ان قلت: انه يكفي في ثبوت الحكم في كل واقعة أن يثبت لها الحكم بالعنوان الاول، فيكون حكم شرب الماء هو الحلية بعنوان أنه شرب الماء، ولا يلزم ثبوت حكم له بكل عنوان ثانوي كعنوان التجري، نعم حيث لا يصح الترخيص في التجري فيكون شمول حلية شرب الماء لشرب الماء في حال انطباق عنوان التجري عليه بمعنى الترخيص الشائي في شربه او فقل: الترخيص الحيثي فيه، لا الترخيص الفعلي، وبذلك ظهر الجواب عما قد يقال من أنه يستفاد من مثل مقبولة عمر بن حنظلة "انما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه إلى الله، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم^(١)، كل أن فعل إما حلال او حرام، وحيث انه لا يعقل أن يكون التجري حلالا ومأذونا في ارتكابه فيثبت كونه حراما، فان جوابه أن المراد من الحلال ليس هو المأذون فيه بالفعل والا لما اجتمع مع الزامه الاحتياط في المشتبه بين الحلال والحرام، بل المراد منه الحلال الانشائي ولو بعنوانه الاول، فيكون الفعل المتجرى به في مورد التجري بمخالفة الحجة داخلا في الشبهات أي يكون من الحلال المشتبه بالحرام، فالاستدلال بالمقبولة على عدم حرمة التجري اولى، ولا تتم دعوى لغوية

مباحث القطع ١٤٣

جعل الحلية للفعل في حال التجري، كشرب الماء الذي قامت الحجة على خمريته، لما ذكرنا مرارا أن شموله لحال التجري يكون بالاطلاق، والاطلاق ليس فيه أية مؤونة زائدة عرفية فلا يكون مستهجنا، على أن الحلية قد تكون بمعنى عدم جعل الحرمة لا انشاء الحلية.

قلت: لا وجه لاختصاص ما دل على عدم خلو الواقعة من حكم شرعي كقوله "ما من شيء إلا وفيه كتاب او سنة" بالعناوين الاولية، وعدم شموله للعناوين الثانوية، فالغصب عنوان ثانوي ينطبق على شرب الماء المملوك للغير بدون اذنه مثلا، ومع ذلك يكون مقتضى هذه الادلة ثبوت حكم شرعي له، وحيث لا يكون هو الحلية لأن معناه ترخيص الشارع في الظلم، فيكون الحكم الشرعي هو التحريم، وهكذا عنوان اهانة المؤمن، فانه عنوان ثانوي ينطبق على مثل مدّ الرجل أمام ذلك المؤمن، فيكون مقتضى تلك الروايات اتخاذ الشارع موقفا بازاءه، فكذلك التجري.

نعم يمكن ان يقال: انه يكفي أن يثبت نهي شرعي طريقي في مورد التجري بمخالفة الحجة، نظير الامر الطريقي بالتعلم او الاحتياط، ولا يلزم وجود نهي شرعي نفسي، وأما التجري بمخالفة القطع التفصيلي فسيأتي عدم عقلائية جعل حكم شرعي في مورده فينصرف عنه هذه الروايات.

الوجه الثاني: ما يقال من أن الملازمة بين حكم العقل في سلسلة معاليل الاحكام وبين حكم الشرع تؤدي الى التسلسل، وحيث انه محال فيكشف عن عدم الملازمة بينهما، مثال ذلك أنه لو كان حكم العقل بقبح عصيان نهي المولى مستتبعا لتحريم العصيان شرعا، فنفس هذا النهي الشرعي المولوي عن العصيان يكون موضوعا آخر لقبح عصيانه، فلا بد أن يكون هذا الحكم العقلي بقبح عصيانه مستتبعا لتحريم عصيانه، وهكذا يتسلسل.

١٤٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وفيه أن محذور التسلسل ان تمّ فانما يتمّ في حكم العقل بقبح العصيان، دون مثل حكمه بقبح التجري او لزوم الاحتياط في العلم الاجمالي ونحوه، فان قبح التجري لو كان مستتبعا لتحريمه فلا يكون تحريم التجري شرعا موضوعا آخر لقبح التجري.

على أنه وان كان التسلسل خلاف الوجدان في المقام، لكنه ليس بمستحيل، اذ المستحيل هو التسلسل في العلل، حيث يلزم منه وجود الممكنات بلا نشوء وجودها عن واجب الوجود، وأما التسلسل التكويني في المعاليل مع نشوء وجودها عن واجب الوجود فلا برهان على استحالتها، فضلا عن التسلسل في عالم انحلال حرمة عصيان نهى المولى الى نواهي طولية غير متناهية، ولو كان هناك تسلسل في عالم الحبّ والبعض فلا يلزم منه محال، لتقومهما بالصورة الذهنية للمحبوب والمبغوض، فكلما توقف الذهن عن تصورهما ينتهي وجود الحب والبغض.

الوجه الثالث: ان جعل الحكم الشرعي في مورد حكم العقل في سلسلة معاليل الحكم الشرعي او فقل في مرحلة امتثال الحكم الشرعي محال، للغويته، فانه لو كان الحكم الذي قطع به المتجري مثلا من حرمة شرب المايح الذي يريد أن يشربه لكونه خمرا كافيا في زجره عن شربه فهو، وان لم يكف ذلك في زجره فتحريم ارتكاب ما يقطع بحرمة يكون مثله. وفيه أنه حيث يستتبع تعدد النهي تعدد العقاب فتكون زاجريتهما اكثر واشد من زاجرية النهي المقطوع به، فلا يكون لغوا.

الوجه الرابع: انه وان لم يكن لغوا عقلا، لكنه لغو عقلاء، ولذا يستهجن العقلاء أن يحرمّ المولى على عبده شيئا، ثم يحرمّ على المكلف عصيانه، وحيث يكون تحريم العصيان لغوا عقلاء فيكون تحريم التجري مثله، لأن

مباحث القطع ١٤٥

المتجري يرى نفسه حال التجري عاصيا، فيلغو عقلاء ثبوت تحريم زائد في حقه غير التحريم الذي يقطع به، بعد أن كان الاثر المباشري للتحريم هو الزاجرية وترتب آثار قانونية كاستحقاق العقاب عليه يكون بالتبع.

وفيه أنه وان تم ذلك في مثل تحريم العصيان، او تحريم التجري بمخالفة القطع التفصيلي، لكنه لا يتم في التجري بمخالفة الحجة غير القطع التفصيلي، سواء كان التجري بمخالفة العلم الاجمالي او الامارة او الاصل، فانه ليس تحريمه لغوا عقلاء، حيث انه يوجب القطع التفصيلي بحرمة ما يرتكبه، ومن الواضح أن زاجريته أكثر من زاجرية منجز آخر غير القطع التفصيلي، وحينئذ قد يقال بأن تحريم التجري باطلاقه وان شمل التجري بمخالفة القطع التفصيلي لكن الاطلاق حيث لا يكون فيه مؤونة زائدة فلا يكون لغوا كما تقدم.

على أنه قد يقال بأن لغوية جعل الحرمة للتجري لا ترفع مبعوضيته التي هي روح الحرمة، كما التزموا في الناسي للغصب اذا كان مقصرا كما لو كان هو الغاصب نفسه، حيث التزم السيد الخوئي "قده" بسقوط النهي للغوية ثبوته في حق الناسي، ولكن يبطل وضوءه بالماء المغصوب وصلاته في المكان المغصوب لبقاء مبعوضية عمله، وهكذا في الاضرار بسوء الاختيار، الا أن يصح ما مر منا من عدم دليل على مبعوضية التجري فيتم الفرق بينه وبين هذين المثالين.

الوجه الخامس: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن تحريم التجري

بشرب مقطوع الخمرية مثلا ان كان لسراية حرمة الشرب من الخمر الواقعي في قوله "يحرم شرب الخمر" اليه فهو غير معقول، فإن التجري في مرتبة متأخرة عن التكليف الواقعي، ضرورة ان ثبوت الحرمة لشرب الخمر الواقعي هو الموجب لكون شرب مقطوع الخمرية تجريا وقبيحا بالقبح الفاعلي، ولا

١٤٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يمكن أن يكون جعل واحد متكفلا لجعل حكمين يكون احدهما متأخرا عن الآخر رتبة، بأن يكون خطاب واحد متكفلا لجعل التكليف الواقعي وجعل حرمة تجريه المتأخر عنه رتبة.

والحاصل أن القبح الفاعلي في شرب مقطوع الخمرية امر آخر مابين للقبح الفعلي في شرب الخمر الواقعي الموجب لحرمة في مرتبة سابقة على القبح الفاعلي، فلو كان القبح الفاعلي أيضا موجبا لتحريم شرب مقطوع الخمرية فلا بد وأن يكون بخطاب آخر غير خطاب "يحرم شرب الخمر"^(١).

وهذا الخطاب الآخر المتضمن لتحريم التجري ان كان متضمنا لتحريم خصوص التجري المقابل للعصيان فهو غير ممكن، لأنه يلزم الالتفات إلى العنوان الذي تعلق به الخطاب، والمتجري لا يمكن أن يلتفت إلى كونه متجريا، لأنه بمجرد الالتفات يخرج عن كونه متجريا، على أنه لا موجب لاختصاص الحرمة بالتجري المقابل للعصيان بعد أن كان منشأ القبح في الجرأة على المولى والطغيان عليه الشامل للعصيان.

وان كان خطاب تحريم التجري على وجه يعم صورة مصادفة القطع للواقع ومخالفته، بأن يقال "لا تشرب مقطوع الخمرية" فهو أيضا غير ممكن، لأن النسبة بين حرمة الخمر الواقعي وحرمة مقطوع الخمرية وان كانت هي العموم من وجه، فمورد افتراق الثاني موارد مخالفة القطع بخمرية مابيع للواقع، كما أن مورد افتراق الاول هو الخمر الواقعي من دون علم به، وكل ما كانت النسبة بين خطابين العموم من وجه جاز اجتماع الحكمين ويتأكدان في مورد الاجتماع -كما التزمنا به في مورد اجتماع خطاب "أكرم كل عالم" مع

١ - كلام المحقق النائيني الى هنا موجود في اجود التقارير فقط، راجع اجود التقارير

مباحث القطع ١٤٧

خطاب "أكرم كل هاشمي"، وهو العالم الهاشمي - إلا أنه يوجد مشكلة في الخطابين في المقام وهو لزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع دائماً، وإن لم يلزم ذلك في الواقع، لأن القاطع لا يحتمل حين قطعه مخالفته للواقع، فداًئماً يجتمع الحكمان في نظره، فلا يوجد مورد يستقل خطاب "لا تشرب مقطوع الخمرية" بالزاجرية، بل دائماً يكون الوجود العلمي لخطاب "لا تشرب الخمر" زاجراً، ولا معنى لتشريع حكم لا يستقل بالباعثية والزاجرية ولو بلحاظ مورد افتراقه عن الخطاب الآخر، فمجرد التفاته الى امكان وجود مورد افتراق لخطاب "لا تشرب مقطوع الخمرية" وهو في غير هذا القطع الذي قطع به الآن حيث يحتمل مخالفة قطع غيره او قطع نفسه في زمان آخر للواقع لا يجدي شيئاً، وهذا بخلاف مثل "أكرم كل عالم" و"أكرم كل هاشمي" فان كلاً منهما يصلح للاستقلال في الباعثية بلحاظ مورد افتراقه عن الآخر^(١).

اقول: أما ما ذكره أولاً من امتناع تكفل خطاب "يحرم شرب الخمر" لجعل حرمة شرب مقطوع الخمرية بتقريب أن التجري في طول القطع بهذا الخطاب فلا يمكن أن يكون هذا الخطاب متكفلاً لتحريمه، ففيه أن محذور عدم تكفل خطاب "يحرم شرب الخمر" لتحريم التجري محذور اثباتي، وهو عدم جامع عرفي بين تحريم شرب الخمر وتحريم شرب مقطوع الخمرية - او فقل على الاصحّ تحريم ارتكاب ما يقطع بحرمة- ولكن لو كان هناك جامع عرفي لم يرد عليه أي محذور، ولنمثّل لذلك بمثالين:

المثال الاول: مسألة حجية الاخبار مع الواسطة حيث ان الشارع يجعل الحجية لطبيعي الخبير الواصل الى المكلف، فحينما ينقل لنا الكليني خبر

١٤٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الصفار عن الامام (عليه السلام) فينطبق هذا الجعل على خبر الكليني اولا، لأنه المصداق الوجداني للخبر الواصل اليها، وبعد ذلك يصير خبر صفار عن الامام مصداقا للخبر الواصل اليها بوصول تعبدي، فيتحقق مصداق جديد لحجية الخبر الواصل، في طول شمول دليل الحجية لخبر الكليني، فتكون الطولية في المجمعول الذي يكون انحلاليا، مع أن الجعل واحد متعلق بحجية طبيعي الخبر الواصل، ولم يلحظ فيه حكمان طوليان.

هذا ولكن لا يتم ما في البحوث من قياس المقام بهذا المثال، بأن يقال: انه يمكن أن يكون وصول حرمة شرب الخمر بالنسبة الى المايح الذي يريد شربه مأخوذا في موضوع حرمة شرب هذا المايح، فانه لا محذور فيه وإن كانا مجعولين بخطاب واحد^(١)، فان الجعل في مثال حجية الخبر واحد متعلق بعنوان واحد ولا يلحظ فيه الطولية بين المجمعولين، بينما أنه لا يفرض في استنتاج حرمة شرب مقطوع الخمرية من "لا تشرب الخمر" تعلق الحرمة بعنوان واحد ينطبق على كل من شرب الخمر والتجري بشرب مقطوع الخمرية.

المثال الثاني: ما اخترناه في محله من أن قوله "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر" او قوله "الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر" يمكن أن يكون متكفلا لجعل الطهارة الواقعية والظاهرية معا، فيجعل قوله "الماء كله طاهر" الطهارة الواقعية للماء الذي لم يلاق القذر واقعا، كما يجعل الطهارة الظاهرية للماء الذي شك في ملاقاته للقذر، ولا ريب في اختلاف رتبة الطهارة الظاهرية عن الطهارة الواقعية، فان الطهارة الظاهرية في طول الشك في الطهارة الواقعية، ففي هذا المثال يلزم لحاظ حكمين طوليين في خطاب

واحد، ولاجل ذلك التزم المحقق النائيني "قده" بامتناعه، ولكن الصحيح أنه لا مانع ثبوتاً من لحاظ امرين مختلفين في الرتبة وجعلهما في خطاب واحد، كما يقول المولى لعبده "يجب عليك بوجوب واحد ان تكرم زيدا وكل من كان جالسا في جنب من يجب اكرامه" ولنفرض كون هذا الواجب بنحو العام المجموعي لا الاستغراقي، فانه يتعلق الأمر الضمني حينئذ بكل من كان جالسا في جنب زيد ولو مع الوسطة، وقد التزمنا في بحث التعبدي والتوصلي بإمكان اخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر في الجعل الاول بأن يقول المولى "صل بقصد امتثال هذا الامر" بل نلتزم بظهور الخطاب الذي اخذ فيه العلم بشيء غاية لحكم واقعي كقوله "فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض" في بيان الحكم الواقعي والظاهري معا ولو بأن يكون احدهما مدلولاً التزامياً للخطاب، فالعرف وان كان يستظهر كون العلم فيه طريقاً محضاً الى الواقع الذي هو غاية للحكم الواقعي، فيكون واقع طلوع الفجر غاية لحلية الاكل والشرب في ليالي رمضان واقعا، لكن يستفاد منه حكم ظاهري ايضا بجواز الاكل والشرب ما لم يعلم بطلوع الفجر، وانما لم نلتزم بذلك في مثل "الماء كله نظيف حتى تعلم أنه قذر" حيث يحتمل أن تكون كلمة "قذر" بصيغة الصفة المشبهة فلا مجال لحمل هذا الكلام على بيان الطهارة الواقعية للماء لاستلزامه تقييد الحكم بعدم ضده، فانه لا معنى لبيان أن كل ماء لا يكون قذراً فهو طاهر، نعم لو كانت بصيغة الفعل الماضي الظاهرة في حدوث القذارة كانت الرواية ظاهرة في بيان الطهارة الذاتية للماء ما لم يحدث فيه قذارة عرضية، كما كانت ظاهرة في بيان الطهارة الظاهرية له عند الشك في حدوث القذارة له.

فالمهم في عدم استنتاج حرمة التجري من خطاب "لا تشرب الخمر" عدم جامع عرفي بينه وبين التجري اولاً، وعدم ظهور الخطاب في ارادة الجامع

ثانياً.

وأما ما ذكره من امتناع اختصاص تحريم التجري بالتجري المقابل للعصيان، لعدم امكان التفات المتجري الى انطباق الموضوع عليه، ففيه أن التجري حيث لا يختص بمخالفة القطع التفصيلي بل يشمل مخالفة الحجة كالقطع الاجمالي او الأمانة او الاصل، ففي غير مورد مخالفة القطع يمكن التفات المكلف الى تحقق التجري ولو اجمالاً، فمن يرتكب احد اطراف العلم الاجمالي فيعلم أن عمله إما يكون عصياناً للتكليف المعلوم بالاجمال او تجريباً، وكذا من يخالف الامارة او الاصل المنجز للتكليف يعلم بأنه إما عاص او متجري، وقد تقدم أنه اشد زاجرية من فرض عدم تحريم التجري، وأما منشأ اختصاص التجري المقابل للعصيان بالحرمة هو إما الاكتفاء بوجود الحرمة لذات الفعل في مورد العصيان او الاجتناب عن لزوم التسلسل.

هذا وقد حكى عن السيد الخوئي "قده" أنه اورد على كلام المحقق النائيني أولاً: بأنه يمكن تصوير استقلال خطاب "لا تشرب مقطوع الخمرية" للزاجرية، وذلك فيما لم يصل الى المكلف خطاب "لا تشرب الخمر" فاذا قطع بخمرية مايع فيكون خطاب النهي عن شرب مقطوع الخمرية مستقلاً في الزاجرية، فيكون مثل سائر الخطابات التي تكون النسبة بينها هي العموم من وجه فيلتزم بالتأكد في مورد اجتماع الخطابين.

وثانياً: لا ملزم لأن يكون بين موضوعي الحكمين المتماثلين عموم من وجه، بل يمكن أن تكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، نظير ما إذا تعلق النذر أو الشرط في ضمن العقد اللازم بالواجبات، كالصلاة المفروضة، فانها حينئذ تكون واجبة من جهتين، من جهة الأمر بالصلاة، ومن جهة الأمر بالوفاء بالنذر، ويكون فيها ملاكهما، غاية الأمر نلتزم فيها

مباحث القطع ١٥١

بالتأكد في مقام الفعلية، وأما في مرحلة الإنشاء والملاك فالتعدد ثابت، والمقام من هذا القبيل، فإن القطع بالحكم وان كان في نظر القاطع لا ينفك عن ثبوته واقعا، لكن عرفت أنه لا يعتبر أن يكون بين الموضوعين عموم من وجه، وبالالتزام بالتأكد في أمثال المقام يندفع إشكال اجتماع المثليين^(١).

اقول: ما اورده السيد الخوئي من استقلال خطاب "لا تشرب مقطوع الخمرية" للزاجرية في مورد عدم وصول خطاب "لا تشرب الخمر" فهو وان كان متوجها الى ظاهر كلام المحقق النائيني "قده"، لكن حيث ان البحث في المقام في وجود خطاب ناشٍ عن قبح التجري فلا بد من فرض كون الخطاب "لا ترتكب مقطوع الحرمة" وحينئذ لا يرد عليه اشكاله "قده"، وأما ما ذكره أخيرا من امكان جعل حكيمين متماثلين مع كون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فالصحيح لغوية جعل الحكم المماثل للمطلق بالنسبة الى المقيد بأن يجعل وجوب اكرام العالم العادل بعد ما جعل وجوب اكرام العالم مطلقا، ولا نعني باللغوية اللغوية العقلية حتى يجاب عنها بأن اثر تعدد وجوب اكرام العالم العادل مثلا تعدد العقاب عليه فيكون أكد في الباعثية، بل المراد اللغوية العقلية.

بل يمكن أن يقال بأن تعدد الوجوب يتقوم بتعدد روحه وهو ارادة المولى، وتعلق ارادتين بأن تتعلق ارادة المولى مرة باكرام كل عالم، وتعلق ارادته مرة أخرى باكرام كل عالم عادل، خلاف الوجدان بعد أن كان المقيد هو نفس المطلق مع قيد زائد، ولذا يقال بأن اجتماع الارادتين يكون من اجتماع المثليين، هذا اذا كان الخطاب المطلق انحلاليا، وأما اذا كان امرا بصرف وجود الطبيعة فقد وقع البحث في أنه هل يمكن تعلق الامر بصرف وجود

١٥٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

طبيعة وامر آخر بحصة منها كأن يأمر بعقوبة رقية ويأمر ايضا بعقوبة رقية مؤمنة او لا يمكن الا بأن يأمر بالحصة الفاقدة للقيود المترتبة على عصيانه للامر بالحصة المقيدة، وهذا ما اختاره السيد الخوئي "قده"، بينما أته اختار في البحوث امكانه، ونحن قد اخترنا عدم معهوديته عقلاء وان كان ممكنا عقلا.

ثم انه اذا كانت النسبة بين الخطابين العموم من وجه كقوله "أكرم كل عالم" وقوله "أكرم كل هاشمي" فحيث يتعدد العنوانان فلا مانع من تعلق ارادة باكرام كل عالم" وارادة أخرى باكرام كل هاشمي، ولا محذور في اجتماع الوجوبين بعنوانين في مورد الاجتماع، ولا وجه لما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من لزوم رجوعه الى ثبوت وجوب واحد مؤكد، بل الفعلية تابعة للانشاء والجعل، ومع تعدد الانشاء والجعل فلا محالة يتعدد الحكم المجعول، نعم قد لا يساعد فهم العرف على تعدد الملاك في المجمع فلا محالة تكون الارادة الثابتة في المجمع واحدة، وهذا بخلاف ما اذا تعدد الملاك كما في مثال نذر الواجب او شرط الواجب، فان النسبة بين دليل الوفاء بالنذر او الشرط وبين خطاب الامر بصلاة الفريضة مثلا هي العموم من وجه، وفي المجمع يثبت وجوبان بملاكين مختلفين، فلو عصى فقد خالف تكليفين.

ومن هنا اتضح أن مثال السيد الخوئي "قده" للخطابين اللذين تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق بنذر الواجب وشرطه، غير متجه، ودعوى أن وجوب الوفاء بالنذر حيث يختص بما اذا تعلق النذر بالراجح شرعا فتكون النسبة بين دليله وبين مجموع خطابات وجوب الواجبات واستحباب المستحبات هي العموم والخصوص المطلق، ففيه -مضافا الى عدم تأني هذا البيان في دليل الوفاء بالشرط لعدم اختصاصه بفرض رجحان متعلقه- أن الملاك في النسبة هو النسبة بين خطاب الوفاء بالنذر وبين كل واحد من

مباحث القطع ١٥٣

خطابات الواجبات والمستحبات، على أن رجحان متعلق النذر لا يعني ثبوت استحبابه أو وجوبه، بل يكفي الاتيان بمشكوك الوجوب أو الاستحباب بقصد الاحتياط والرجاء، أو ترك مشكوك الكراهة أو الحرمة كذلك، كنذر الاجتناب عن التدخين، فانه لا ينبغي الاشكال في انعقاده لرحجان متعلقه ولو بعنوان الاحتياط، وإن احتمل كونه مباحا غير مكروه واقعا.

الوجه السادس: ما ذكره السيد الخوئي "قده"، ومحصله أن تحريم التجري ان كان مختصا بالتجري المصطلح المقابل للعصيان، ففيه **اولاً:** إن ملاك حكم العقل بقبح التجري هو هتك المولى والجرأة عليه وهذا موجود في صورة مصادفة القطع للواقع وصورة مخالفته له على حد سواء، **وثانياً:** ان تحريم التجري المصطلح لغو، لعدم كونه قابلا للمحركية والزاجرية، بعد أن كان القاطع حين التجري يرى نفسه عاصيا لا متجريا، لأنه يرى كل قاطع أن قطعه مصيب للواقع، ولو كان تحريم التجري شاملا للتجري المصطلح وللعصيان معا بملاك الهتك والجرأة على المولى، فيكون استتباع قبح التجري لحرمة مستلزماً للتسلسل، إذ التجري أو العصيان قبيح عقلا على الفرض، وقبحهما يستتبع الحرمة الشرعية، وعصيان هذه الحرمة أو التجري فيها أيضاً قبيح عقلا، والقبح العقلي مستلزم للحرمة الشرعية، وهكذا إلى ما لا نهاية له^(١).

وفيه أنه قد تقدم أن تحريم التجري المصطلح المقابل للعصيان لا يكون لغوا في مورد التجري بمخالفة القطع الاجمالي أو الامارة أو الاصل، بعد امكان الالتفات اليه ولو اجمالا، ويكون منشأ اختصاص الحرمة به هو

الاكتفاء بحرمة ذات الفعل في موارد العصيان، إما لأجل كون شمول تحريم التجري للعصيان لغواً، بعد أن كان ذات الفعل حراماً، او لأجل مستلزماً للتسلسل، او لأجل أن استتباع القبح العقلي للحكم الشرعي يكون بعد قيام الدليل على أن لكل واقعة حكماً، والمفروض ثبوت حكم في مورد العصيان بلحاظ ذات الفعل، فاحتاج خصوص التجري الى حرمة شرعية في مورده وان كان ملاك الحرمة شاملاً للعصيان.

فتحصل مما ذكرناه أن جعل الحرمة للتجري وان كان ممكناً عقلاً وعقلاء، ولا اقل من امكان ثبوت روح الحرمة وهي المبعوضة المولوية فيه، لكن لم يقم دليل عقلي او عقلائي على وقوع ذلك.

الوجه الثالث لحرمة التجري: التمسك بالاجماع، حيث يقال انعقد الاجماع على أن سلوك طريق مظنون الضرر موجب لاتمام الصلاة، ولو انكشف الخلاف، فلو فاتت الصلاة منه في سفر مظنون الضرر لابد من قضاءها تماماً، ولو بعد انكشاف عدم الضرر، وهذا يكشف عن كونه سفر معصية، وكذا من ظنّ ضيق وقت الصلاة يجب عليه البدار، ولو لم يبادر كان عاصياً ولو انكشف بقاء الوقت، والظانّ بالضرر من الوضوء أو الغسل يجب عليه التيمم، فلو توطأ أو اغتسل مع الظن بالضرر ارتكب الحرام ولو انكشف عدم الضرر، وهكذا، وهذا يكشف عن التزامهم بحرمة التجري، والظاهر أن الظن لا خصوصية له فيثبت حرمة التجري في مورد القطع ايضاً.

وفيه **اولاً:** ان الاجماع في مثل المقام حتى على تقدير احرازه لا يكون معتبراً، لاستناده جزماً او احتمالاً الى احد الوجوه الأخرى فلا يحرز استناده الى ارتكاز متشعري متصل بزمان الائمة (عليهم السلام).

وثانياً: انه يحتمل أن يكون مستندهم في هذه الاحكام غير حرمة التجري،

مباحث القطع ١٥٥

ففي الفرع الاول وهو كون سلوك الطريق المظنون الضرر موجبا لاتمام الصلاة، قد يقال بأن السفر الموجب لاتمام الصلاة اعم من سفر المعصية او سفر التجري كما سيأتي.

وقد يدعى أن وجه كون السفر مع ظن الضرر معصية أنه حيث يجب حفظ النفس فيكون السفر الذي يخاف منه على النفس عصيانا له، فان حفظ الشيء يكون بالاهتمام به بعدم جعله في معرض التلف، كما أنه قد يقال بأنه القاء للنفس في التهلكة، وهو حرام بمقتضى قوله تعالى "و لا تلقوا بأيديكم الى التهلكة"، ويقال بمثله في التجري في الشبهة المصدقية والحكمة للزنا، حيث انه مناف لجوب حفظ الفرج من الزنا بمقتضى قوله تعالى "و الذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايماهم فانهم غير ملومين، فمن ابتغى وراء ذلك فاوئلك هم العادون"، وقد استدل السيد الخوئي "قده" بهذه الآية على حرمة النظر بريية أي مع خوف الوقوع في الزنا^(١).

ولكن يرد على هذه الدعوى **اولا**: انه لا دليل على وجوب حفظ النفس بعنوانه والنهي عن الالتقاء في التهلكة لا يظهر منه أكثر من تحريم ايقاع النفس في الهلاك فلو ذهب الى مكان غير مأمون ولكنه نجى منه لا يقال انه اوقع نفسه في الهلاك، وانما عرّض نفسه للهلاك، **وثانيا**: انه لا يتم في خوف الضرر المعتد به على النفس ما دون الهلاك.

وأما الفرع الثاني وهو وجوب المبادرة الى الصلاة عند خوف ضيق الوقت، فليس وجوبا نفسيا وانما هو وجوب طريقي، فانه الظاهر من الامر بالمبادرة

١٥٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الى الواجب عند خوف الفوت، هذا اذا كان دليله الروايات^(١)، وأما اذا كان الدليل هو قاعدة الاشتغال حيث يحكم العقل بأنه اذا شك في أنه لو أُخِّر الاتيان بالواجب لم يتمكن من الاتيان به فيجب عليه البدار عقلا، فكونه حكما ظاهريا عقليا واضح، ولا اجماع على الحرمة النفسية للتأخير في فرض خوف الفوت، غايته ثبوت اجماع على حرمة الظاهرية واستحقاق العقاب عليه، لكن في اقتضاء قاعدة الاشتغال في المقام لوجوب المبادرة عقلاً اشكال.

توضيح ذلك أن من الواضح كفاية احراز الامتثال ولو بمحرز تعدي من امارة او اصل، وانما لا نكتفي باستصحاب بقاء القدرة الى آخر الوقت في موارد احتمال طرو العجز التكويني، لأن اثبات تحقق الامتثال خارجا باستصحاب بقاء القدرة من الاصل المثبت^(٢)، ولكن المفروض في المقام أن

١ - مثل صحيحة زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتميم وليصل (وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٤١).

وهكذا رواية محمد بن سنان عن ابن مسكان عن الحلبي في حديث قال: سألته عن رجل نسي الأولى والعصر جميعا، ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس فقال: إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصل الظهر ثم ليصل العصر، وإن هو خاف أن يفوته فليبدأ بالعصر، ولا يؤخرها ففوته فتكون قد فاتتاه جميعا، ولكن يصلّي العصر فيما قد بقي من وقتها، ثم ليصل الأولى بعد ذلك على أثرها (وسائل الشيعة ج ٤ ص ١٢٩).

٢ - توضيح ذلك أن مقتضى قاعدة الاشتغال عند العقلاء هو لزوم اليقين بالامتثال وجدانا او تعبدا، واستصحاب بقاء القدرة لا يثبت لازمه العقلي وهو تحقق الامتثال في المستقبل، وأما دعوى كون هذا الاستصحاب اصلا موضوعيا بالنسبة الى الترخيص الشرعي في التأخير، فيه اولاً: انه ليس في الواجب الموسع حكم مستقل بالتأخير، وانما هو وجوب الجامع لاشترط من الافراد الطولية، فيكون الترخيص في التأخير ترخيصا عقليا حيثيا، كما تقدم في بحث اجتماع الامر والنهي نظير ذلك في الترخيص في التطبيق على الافراد العرضية، وثانياً: انه لو كان هناك حكم <<<

من خاف ضيق الوقت يعلم أنه يأتي بالصلاة جزماً، وانما يشك أنه حينما يأتي بها يكون الوقت باقياً ام لا، فيستصحب بقاء الوقت الى أن يأتي بالصلاة، بنحو الاستصحاب الاستقبالي، فيحزر أنه يأتي بالصلاة في الوقت، بل قد يعلم بجريان هذا الاستصحاب حين الصلاة، وذلك فيما علم ببقاء شكه الى حينها فحينئذ يكون الامر اسهل، فالمقام نظير من كان متوضاً واحتمل أنه لو أصر الصلاة انتقض وضوءه واضطر الى التيمم، فانه لا مانع في حد ذاته من تأخيره الصلاة اعتماداً على استصحاب بقاء وضوءه الى حين الصلاة التي يأتي بها جزماً، وان احتمل أنه سيعلم بانتقاض وضوءه قبل الصلاة، فضلاً عما لو علم بأنه لا يحصل له العلم بانتقاض وضوءه الى حين الصلاة، نعم من لم يكن متوضاً واحتمل أنه لو لم يتوضأ الآن فيمكن أن يحصل له الاضطرار الى التيمم لضيق الوقت فلا بد له من المبادرة الى الوضوء، لأن استصحاب بقاء الوقت لا يثبت أنه يتوضأ في المستقبل.

نعم ما ذكرناه من كفاية جريان استصحاب بقاء الوقت الى الحين الذي سيأتي بالصلاة يختص بما اذا كان الشك في سعة الوقت وضيقه، دون ما اذا علم بمقدار الوقت وأنه عشر دقائق مثلاً، ولكن شك في أنه هل يكمل صلاته في هذه الفترة ام لا، فانه لو فرض جريان بقاء الوقت الى آخر الصلاة فيعارضه استصحاب عدم اكماله الصلاة قبل انقضاء الوقت، وتفصيل الكلام فيه في محله.

وكيف كان فما ذكرناه من امكان تأخير الصلاة استناداً الى استصحاب بقاء الوقت مع غمض العين عن صحيحة زرارة ورواية محمد بن سنان، والا

>>

مستقل فلعله الترخيص في تطبيقه على الفرد في آخر الوقت، وهو غير الترخيص في التأخير بوجه مطلق في فرض بقاء القدرة.

١٥٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

فمقتضاهما لزوم المبادرة الى الصلاة مع خوف ضيق الوقت، فان استصحب بقاء الوقت لا يرفع خوف ضيق الوقت لا وجدانا ولا تعبدا لعدم حكومته عليه.

وأما الفرع الثالث، وهو خوف الضرر الموجب لوضوء الجبيرة او التيمم او افطار الصوم فيحتمل فيه ثلاثة فروض:

الفرض الاول: أن يكون خوف الضرر مأخوذا على وجه الطريقية المحضة الى واقع الضرر، فيكون الموضوع للحكم هو واقع الضرر، ويكون خوف الضرر طريقا اليه، كما يستظهر ذلك من ادلة افطار المريض، حيث ان الوارد في قوله تعالى "و من كان مريضا او على سفر فعدة من أيام آخر" هو عنوان المريض، فيحمل العرف مثل صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الصائم إذا خاف على عينيه من الرمد أفطر^(١)، على كون خوف الضرر طريقا الى الموضوع الواقعي، كما ذكر في المستمسك أن المتعين في الجمع العرفي الالتزام بأن موضوع الافطار هو المرض واقعا، وثبوت الحكم مع العلم أو الخوف من باب الحكم العقلي الطريقي، أو الشرعي الظاهري، لا أنه موضوع لحكم واقعي آخر، ليلزم منه اجتماع حكامين مع خوف الضرر إذا كان موجوداً واقعا، فانه خلاف المرتكز العرفي، ولا أنه جزء موضوعه، ليلزم تقييد إطلاق الطائفتين معا^(٢).

ويلزم من ذلك بطلان صوم من صام من دون خوف ضرر، ثم تبين له أن الصوم كان مضرا بحاله، بمقتضى اطلاق قوله تعالى "و من كان مريضا او على سفر فعدة من ايام آخر" وليس قوله تعالى بعده "يريد الله بكم اليسر"

١ - وسائل الشيعة؛ ج ١٠، ص: ٢١٨

٢ - مستمسك العروة الوثقى ج ٨ ص ٤٢٢

قرينة على كون العلة في رفع الصوم عن المريض هو الامتنان الشخصي، حتى يقال بأن رفعه عنه في هذا الفرض خلاف الامتنان.

ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره السيد الخوئي "قده" في المنهاج من أنه إذا صام لاعتقاد عدم الضرر، فبان الخلاف، فالظاهر صحة صومه، نعم إذا كان الضرر بحد يحرم ارتكابه مع العلم ففي صحة صومه إشكال^(١)، فانه لا يتلائم مع ما ذكره في بحثه من بطلان صومه مطلقا، وذكر في وجهه أن موضوع الامر بالصوم هو غير المريض، نعم لو فرضنا أن عدم تعلق الأمر بالمريض كان مستندا إلى قاعدة نفي الضرر، اتجه الحكم بالصحة فيما لو صام باعتقاد عدم الضرر، ومن هنا التزمنا بصحة الوضوء الضرري فيما إذا اعتقد عدم الضرر، لأن رافع الامر بالوضوء الضرري هو هذه القاعدة، وهي شرعت بلسان الامتنان، ولا امتنان في رفع الامر عن الوضوء في حال الجهل بالضرر، لاستلزامه فساد الوضوء ولزوم اعادة العمل، والوقوع في الضرر يستند في مثله إلى جهل المكلف نفسه، لا إلى إلزام الشارع^(٢).

وان كان يلاحظ على ما ذكره حول الوضوء الضرري أن دليل عدم الامر به ليس منحصرا في "لاضرر" بل يكفي قوله تعالى "و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا" وما يظهر منه تبعا للمحقق النائيني "قده" من جعل قوله "فلم تجدوا ماء" قيدا للمرضى فيكون بمعنى عدم التمكن من الوضوء فيختص بالمريض الذي يكون الوضوء موجبا للضرر المحرم على نفسه، فغير متجه، فان الظاهر عرفا كونه قيدا لخصوص قوله "جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء".

١ - منهاج الصالحين ج ١ ص ٢٧٥

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢١ ص ٤٩٦

١٦٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وكيف كان ففي هذا الفرض يتصور التجري، بأن يصوم مع خوف الضرر ثم يتبين عدم الضرر، ولكن لم يثبت الاجماع على حرمة، بل لعلهم التزموا ببطلان صوم غير المريض في فرض خوف الضرر لالتزامهم ببطلان عبادة المتجري لكون عمله قبيحا ومبعدا عن المولى فلا يصلح للمقريية، او لا يتمشى منه قصد القرية، ومن الواضح أنه يختص بما اذا كان الضرر على النفس بمرتبة محرمة.

الفرض الثاني: أن يكون خوف الضرر احد جزئي الموضوع والجزء الآخر هو وجود الضرر واقعا، وهذا ما ذكره السيد الخوئي "قده" في بحث التيمم حيث قال: ان الظاهر من الروايات أن موضوع وجوب التيمم إنما هو خوف الضرر، ولكن لا على وجه الموضوعية، بل على وجه الطريقية إلى الضرر الواقعي، أعني به الضرر الواصل للمكلف، ومع الجهل بالضرر وعدم خوفه منه لا يكون الضرر واصلاً الى المكلف، فلا ينتقل فرضه إلى التيمم، فلا بد من الحكم بصحة وضوئه، نعم إذا كان الضرر المترتب على الوضوء محرماً فلا بد من الحكم بالبطلان، لأن الوضوء وقتئذ محرم، وكيف يعقل أن يكون المحرم مصداقاً للواجب^(١).

وفي هذا الفرض ايضا يمكن تحقق التجري، ويجري فيه ما تقدم في الفرض الاول.

الفرض الثالث: أن يكون خوف الضرر تمام الموضوع للحكم الواقعي، كما اختاره السيد الخوئي "قده" في وضوء الجبيرة حيث قال: ان الموضوع لجواز الوضوء مع الجبيرة هو الكسير او الجريح الذي يخاف من الضرر، ففي

مباحث القطع ١٦١

معتبرة كليب الأسدى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل إذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلاة قال إن كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل^(١)، وعليه فمن اعتقد الضرر ثم تبين عدم الضرر صح منه الجبيرة، نعم لو تخيل كسر يده، فجبهره بجبيرة وتوضأ مع الجبيرة ثم انكشف عدم الكسر، فيحكم ببطلان وضوءه، لأن الموضوع لجواز الجبيرة أو غسل الأطراف هو الكسر الفعلي أو السابق، بضم خوف الضرر، وإذا اعتقد عدم الضرر فتوضأ الوضوء الاختياري، ثم انكشف الضرر لكسر أو جرح صح وضوءه، لأن الموضوع هو خوف الضرر والمفروض اعتقاده عدم الضرر^(٢).

ولا يتحقق في هذا الفرض التجري بانكشاف عدم الضرر واقعا، لأن خوف الضرر تمام الموضوع للحكم الواقعي من دون دخل لوجود الضرر في ثبوت حكمه، فالالتزام ببطلان الصوم أو الوضوء عند خوف الضرر ولو لم يكن ضرر واقعا في هذا الفرض لا يرتبط بحرمة التجري، ولذا لا يختص بفرض حرمة الاضرار.

ثم انه وقع الكلام في أنه ما هو الدليل على كون خوف الضرر طريقا الى الضرر، مع أن الخوف ليس طريقا في غير مورد الضرر ولذا لا يقال بكون خوف الحرج طريقا اليه، فقد يستدل له بالسيرة العقلانية، فان العقلاء لا يزالون يعاملون مع خوف الضرر معاملة الضرر المعلوم^(٣)، وقد يخطر بالبال اشكال، وهو أنه لم يعلم أن العقلاء يرون منجزية خوف الضرر في موارد لا يكون الحفظ فيها واجبا، ففي فرض خوف هلاك النفس وما بحكمه يكون الخوف منجزا لوجوب حفظ النفس عند العقلاء، وأما في غيره فلم يعلم

١ - وسائل الشريعة ج ١ ص ٤٦٥

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٦ ص ٢٠٨

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٤ ص ٢٤٦

١٦٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

منجزيته، نعم لا اشكال في معذرية خوف الضرر المهم، سواء في النفس او المال، وأما معذرية خوف الضرر غير المهم خاصة في المال فلا تخلو عن شوب اشكال .

نعم يستفاد من الروايات كفاية خوف الضرر على النفس في جواز الافطار، ففي صحيحة حريز عن ابي عبدالله (عليه السلام) "الصائم اذا خاف على عينيه من الرمذ افطر"^(١) وفي موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يصيبه العطاش حتى يخاف على نفسه قال يشرب بقدر ما يمسك رمقه، ولا يشرب حتى يروى"^(٢)، فان التعبير بالخوف على النفس لا يعني خوف الهلاك، بل هو خوف أن يصيبه شيء، وترجمته بالفارسية "بر خودش بترسد" والظاهر من الروايتين كفاية خوف الضرر على النفس لاثبات عدم مشروعية الصوم في حقه، فلا يكون مجزءا الا اذا احرز بعد ذلك عدم اضراره به، بل يكون محرما تكليفا اذا كان الضرر الذي يخاف منه بمرتبة محرمة، وحينئذ فيحكم ببطلانه ولو انكشف عدم الضرر واقعا بناء على بطلان عبادة المتجري .

كما أنه يستفاد من الروايات كفاية خوف الضرر على النفس في جواز التيمم، ففي صحيحة أحمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا (عليه السلام) في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح أو جروح، أو يكون يخاف على نفسه البرد، فقال: لا يغتسل، يتيمم، وكذا صحيحته الأخرى عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل تصيبه الجنابة وبه جروح أو قروح، أو يخاف على نفسه من البرد، فقال لا يغتسل ويتيمم"^(٣) .

١ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢١٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢١٢

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٢٤٨

مباحث القطع..... ١٦٣

وفي رواية داود الرقي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أكون في السفر فتحضر الصلاة وليس معي ماء ويقال إن الماء قريب منا فأطلب الماء وأنا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم، فإني أخاف عليك التخلف عن أصحابك، فتضل ويأكلك السبع.

وكذا رواية الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن حماد بن عثمان عن يعقوب بن سالم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين أو نحو ذلك، قال لا أمره أن يغرر بنفسه فيعرض له لص أو سبع^(١).

ولا يبعد استفادة منجزية خوف الضرر النفسي لوجوب التيمم من هذه الروايات، وقد مر أنه يستفاد من قوله تعالى "و ان كنتم مرضى... فتميموا" أن من يتضرر من الوضوء ضررا نفسيا معتدا به وجب عليه التيمم، ولا يصح وضوءه^(٢)، هذا وأما خوف الضرر المالي فغاية ما يقال في مسوغيته للتيمم هو

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٤٢

٢ - بل يقال بأن مقتضى اطلاق الآية وجوب التيمم على المريض الذي يقع في مشقة زائدة عن المتعارف من ناحية الوضوء.

ان قلت: ان مقتضى ما رواه صاحب الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن حد ما يجب على المريض ترك الصوم، قال كل شيء من المرض أضر به الصوم فهو يسعه ترك الصوم (وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٢٢)، فيستفاد منها أن المريض الذي لا يتضرر من الصوم، وإنما يقع في مشقة زائدة عن المتعارف، لا يكون مشمولاً للمقصود من المرضى في الآية، والظاهر عدم الفرق بينه وبين كلمة المرضى في آية الوضوء.

قلت: نعم ولكن يستفاد من موثقة سماعة قال: سألته ما حد المرض الذي يجب على صاحبه فيه الإفطار، كما يجب عليه في السفر ومن كان مريضا أو على سفر قال هو مؤتمن عليه مفوض إليه فإن وجد ضعفا فليفطر، وإن وجد قوة فليصمه، كان المرض ما كان (وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٣٢٠)، أن المريض الذي يجد الضعف أي يقع في مشقة زائدة عن المتعارف لأجل مرضه

١٦٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

أن يتمسك باطلاق مثل رواية داود الرقي الواردة في خوف اللص، فانه يشمل ما لو اطمأن بعدم وجود لصّ يتهجم على نفسه او عرضه، وانما خاف من وجود لص يتهجم على ماله، ولكن احتمال الخصوصية لخوف اللصّ موجود، ولا يخلو ثبوت بناء العقلاء على كون خوف الضرر المالي غير المهم معذرا عن شوب اشكال.

الوجه الرابع: قد يتمسك لاثبات حرمة التجري بالآيات والروايات التي

يدعى دلالتها على العقاب على نية المعصية:

أما الآيات فهي:

١- قوله تعالى "ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله، فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء"^(١) بتقريب أن ما تخفوه يشمل نية السيئة، وتدل الآية على المحاسبة عليها، وهذا يعتبر وعيدا بالعقاب، فيكشف عن مبعوضيتها وحرمتها كما في سائر موارد الوعيد بالعقاب على فعل.

وفيه اولاً: أن مفاد الآية عرفاً هو أنه لا فرق بين السر والعلن بالنسبة اليه تعالى، فانه يعلم كل شيء، فيحاسب عليهما معاً، فقد يعذب على ما اخفاه الانسان في نفسه اذا كان يستحق عليه العذاب، كعدم الايمان القلبي بالله او بغض اولياء الله اذا كان يقدر على تركه، ولا يظهر منه استحقاق العقاب على كل قبيح اضمره الانسان في نفسه كنية السيئة.

وثانياً: ان المتجري قد لا يكون ناوياً لارتكاب الحرام، وهذا في التجري في الشبهة الحكمية واضح، كمن اراد شرب التتن وكان قاطعاً بحرمة او

لايجب عليه الصوم، ومقتضى الجمع العرفي بينهما كفاية احد الامرين من تضرر المريض من الصوم ومن وقوعه في مشقة زائدة عن المتعارف.

مباحث القطع ١٦٥

قامت عنده حجة على ذلك، بل قد يكون التجري في الشبهة الموضوعية كذلك، كما لو اراد شرب مايع لبرودته مثلا، ولكنه كان قاطعا بكونه خمرا او قامت حجة على ذلك، الا أن يقال: ان اطلاق الآية لو شمل نية المعصية فلا وجه للمنع عن شموله لنفس نية ارتكاب ما يعتقد حرمة او قامت حجة على حرمة خاصة بعد بروز نيته بارتكاب ما نواه.

وثالثا: انه لو تمت دلالة الآية على استحقاق العقاب على نية السيئة او نية ما يعتقد كونه سيئة فلا يستلزم ذلك حرمتها، فان الوعيد بالعقاب انما يكشف عن حرمة فعل او مبغوضيته المولوية اذا لم يكن في مرحلة امتثال الحكم الشرعي المقطوع به او الذي قامت عليه الحجة، كبيان العقاب على خلف الوعد مثلا، وأما اذا كان في مرحلة الامتثال كالعقاب على نية السيئة فلا يكشف عن الحرمة الشرعية لوجود ملاك آخر للعقاب غير الحرمة الشرعية، وهو كونه بصدد ارتكاب الحرام.

ورابعا: انه لو سلم دلالة الآية باطلاقها على الوعيد بالعقاب على نية السيئة، واستلزامه لحرمتها، فمع ذلك قد يقال بأنه لا بد من رفع اليد عن اطلاقها بسبب الروايات الآتية الدالة على عدم العقاب على نية السيئة.

٢- قوله تعالى "ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم" بتقريب أن ظاهرها الوعيد بالعذاب على من يحب صدور المعصية، والعازم على المعصية يشترك الى صدور المعصية.

وفيه اولا: ان المتفاهم عرفا من الوعيد بالعذاب الاليم على الحب هو الحب العملي، فيختص بمن له دور عملي في اشاعة الفاحشة.

وثانيا: ان العزم على العصيان لا يلزم حب العصيان، بل قد ينشأ من غلبة الشهوة او الغضب.

١٦٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وثالثا: ان الآية تختص بحبّ أن يشتهر في المجتمع في حق المؤمنين صدور الفاحشة منهم، فاشتملت الآية على الوعيد بالعذاب الاليم على ذلك في الدنيا والآخرة، ولعل العذاب الدنيوي هو حد القذف او التعزير.

٣- قوله تعالى "تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا" بتقريب أنها تدل على أن من نوى الفساد والعصيان لا يدخل الجنة، ولازمه عرفا الوعيد بالعقاب على نية العصيان.

وفيه اولا: ان المتفاهم عرفا من الآية بمناسبة الحكم والموضوع كون ارادة العلوّ والفساد كناية عن سعي الفساد، فلا يظهر منها الوعيد بالعقاب على العزم النفساني، وثانيا: ان الآية تختص بارادة العلو في الأرض والفساد فيها، ولا تشمل العزم على كل معصية.

أما الروايات فهي:

١- رواية النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله وكل عامل يعمل على نيته^(١)، فقد يستفاد من بيان كون نية الكافر شرا من عمله حرمة نيته لانيان عمله الذي هو المعصية، كما أن عمله حرام.

وفيه أن كون نية الكافر شرا من عمله إما بمعنى أن نية الشر حيث تكون مفتاح الشر والطريق المؤدي اليه فتكون اشد منه بهذا اللحاظ، كما قيل ان الكذب مفتاح الشر، او بمعنى أن ما يرتكبه من السيئات اقل مما ينوي أن يرتكبه، فانه لا يتاح له ارتكاب الكثير مما ينويه كما أن ما ينوي المؤمن أن يرتكبه خير من عمله بهذا اللحاظ، والا فكيف تكون نية المعصية اكثر شرا

مباحث القطع ١٦٧

من نفس المعصية، وما ذكرناه هو الموافق لما في رواية أخرى عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه كان يقول نية المؤمن أفضل من عمله، وذلك لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه، ونية الكافر شر من عمله، وذلك لأن الكافر ينوي الشر، ويأمل من الشر ما لا يدركه^(١).

٢- رواية القاسم بن محمد عن المنقري عن أحمد بن يونس عن أبي هاشم قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) إنما خلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً وإنما خلد أهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء، ثم تلا قوله تعالى "قل كل يعمل على شاكلته" قال على نيته^(٢)، بتقريب أن ظاهرها العقاب على نية المعصية، وهذا هو السرّ في خلود أهل النار في النار.

وفيه **اولا**: ان الرواية ضعيفة سندا بجهالة احمد بن يونس وابي هاشم، و**ثانيا**: انها ليست ظاهرة في كون العقاب على نية المعصية، بل قد يكون العقاب على نفس المعاصي الصادرة، وانما يذكر في الرواية نكتة لكون عقابها هو الخلود في النار.

٣- معتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يقول من أسر سريرة رداه الله رداها، إن خيرا فخير، وإن شراً فشر^(٣)، بتقريب أن مفاد الرواية أن من نوى الشر فيردّيه الله رداً الشر، وهذا يدل على ترتب العقاب عليها.

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٥٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٥٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٥٧

١٦٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وفيه اولاً: انه لا يظهر منها أن ترديته تعالى رداء الشر الذي نوى العبد ارتكابه كانت على نية الشر، بمعنى عقابه عليها، فلعلها هو ترتب آثار وضعية عليها، كالحرمان عن بعض الفيوضات الإلهية، وثانياً: ان غايته شمولها لنية المعصية بالاطلاق، فيمكن حملها بقرينة الروايات الدالة على أن نية السيئة لا تكتسب، على غيرها كبغض اولياء الله او على ارتكاب المعصية في الخفاء.

٤- ما في نهج البلاغة من أن الراضي بفعل قوم كالدخل فيه معهم وعلى كل داخل في الباطل اثمان، اثم الرضا واثم العمل به^(١)، فيقال بأن الظاهر من بيان أن على كل مرتكب للباطل اثم الرضا بالباطل هو حرمة نية المعصية ولو لم تقترن بحبّ صدور المعصية، بل كانت ناشئة عن غلبة الشهوة والغضب.

وفيه اولاً: ان سند الشريف الرضي "ره" الى هذه الرواية مجهول، ولا يكفي اسناده الجزمي لما جمعه في نهج البلاغة الى امير المؤمنين (عليه السلام)، لما ذكرناه في محله من عدم ظهور كون هذا التعبير منه عن التفات الى الفرق بينه والتعبير بأنه روي عنه، ولذا لم يعهد عنه في نهج البلاغة والمجازات النبوية التعبير بأنه روي عنه، ومن البعيد جداً أن يكون له سند صحيح الى جميع ما رواه، على أنه لم يحرز بناء العقلاء على قبول خبر الثقة مع احراز وجود وسائط بمجرد احتمال كونهم ثقات، ما لم يحتمل احتمالاً معتداً به كون الخبر متواتراً او مستفيضاً، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

وثانياً: انه حيث لا يكون مجرد ارتكاب المعصية مساوقاً للرضا به كما تقدم، فيمكن أن يجعل ذلك قرينة على حمل الرواية على ارادة أن الداخل

في قوم يرتكبون الباطل يكون عادة راضيا بذلك الباطل.

ومما ذكرنا تبين الجواب عن الروايات الدالة على حرمة الرضا بالمنكر والظلم مثل رواية النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي (عليهم السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) من شهد أمرا فكرهه كان كمن غاب عنه، ومن غاب عن أمر فرضيه كان كمن شهد^(١).

وفي عيون الأخبار وفي العلل عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: قلت لأبي الحسن علي بن موسى الرضا، يا بن رسول الله ما تقول في حديث روي عن الصادق (عليه السلام) قال إذا خرج القائم قتل ذراري قتلة الحسين (عليه السلام) بفعال آبائها فقال (عليه السلام) هو كذلك فقلت قول الله عز وجل ولا تزر وازرة وزر أخرى ما معناه قال صدق الله في جميع أقواله ولكن ذراري قتلة الحسين (عليه السلام) يرضون بفعال آبائهم ويفتخرون بها ومن رضي شيئا كان كمن أتاه، ولو أن رجلا قتل بالمشرك فرضي بقتله رجل بالمغرب لكان الراضي عند الله عز وجل شريك القتال، وإنما يقتلهم القائم (عليه السلام) إذا خرج لرضاهم بفعال آبائهم^(٢).

وبهذا الإسناد عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت له لأي علة أغرق الله عز وجل الدنيا كلها في زمن نوح عليه السلام وفيهم الأطفال ومن لا ذنب له فقال ما كان فيهم الأطفال لأن الله عز وجل أعقم أصلاب قوم نوح وأرحام نسائهم أربعين عاما فانقطع نسلهم فغرقوا ولا طفل فيهم ما كان الله ليهلك بعذابه من لا ذنب له وأما الباقون من قوم نوح فأغرقوا بتكذيبهم لنبي الله نوح

١ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ١٣٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ١٣٩

١٧٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وسائرهم أغرقوا برضاهم^(١).

وفي الخصال عن محمد بن الحسن عن الصفار عن العباس بن معروف عن محمد بن سنان عن طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي (عليهم السلام) قال: العامل بالظلم والراضي به والمعين عليه شركاء ثلاثة^(٢). وفي مرفوعة محمد بن مسلم قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) إنما يجمع الناس الرضا والسخط فمن رضي أمرا فقد دخل فيه ومن سخطه فقد خرج منه^(٣).

فاتضح عدم وجود دليل تام السند والدلالة على العقاب على نية السيئة.

الروايات الدالة على عدم العقاب على نية السيئة

ثم ان هناك روايات تدل على عدم العقاب على نية السيئة، منها صحيحة زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: إن الله تبارك وتعالى جعل لآدم في ذريته أن من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن همّ بحسنة وعملها كتبت له عشرا، ومن همّ بسيئة لم تكتب عليه، ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيئة^(٤).

وفي موثقة سماعة بن مهران عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن المؤمن ليهمّ بالحسنة ولا يعمل بها فتكتب له حسنة وإن هو عملها كتبت له عشر حسنات وإن المؤمن ليهمّ بالسيئة أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه^(٥).

١ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ١٣٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ١٤٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ١٤٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٥٠

٥ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٥٠

مباحث القطع ١٧١

وفي معتبرة بكبير عن احدهما (عليهما السلام) إن الله تعالى قال لآدم: يا آدم جعلت لك أن من همّ من ذريتك بسيئة لم تكتب عليه فإن عملها كتبت عليه سيئة ومن همّ منهم بحسنة فإن لم يعملها كتبت له حسنة وإن هو عملها كتبت له عشرًا^(١).

وفي صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا همّ العبد بالسيئة لم تكتب عليه وإذا همّ بحسنة كتبت له^(٢).

وروى الصدوق في التوحيد عن محمد بن موسى بن المتوكل عن السعدآبادي عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن حمزة بن حمران عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة فإن عملها كتبت له عشرًا ويضاعف الله لمن يشاء إلى سبعمائة ومن همّ بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه حتى يعملها، فإن لم يعملها كتبت له حسنة، وإن عملها أجّل تسع ساعات، فإن تاب وندم عليها لم تكتب عليه، وإن لم يتب ولم يندم عليها كتبت عليه سيئة^(٣).

وظاهر هذه الروايات بل صريح الأخيرة نفي العقاب مطلقا على نية السيئة، لا نفي خصوص العقاب المترتب على فعل السيئة.

وقد يجمع بين هذه الروايات وبين الروايات السابقة التي استظهر منها العقاب على نية السيئة بثلاثة وجوه كلها مخدوشة.

الوجه الاول: ما احتمله الشيخ الأعظم "قده" من حمل هذه الروايات على القصد المجرد عن الاشتغال ببعض المقدمات، وحمل الروايات السابقة

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٥٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٥٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٥٤

١٧٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

على القصد المقترن بالاشتغال ببعض المقدمات، ويشهد له حرمة الإعانة على المحرم حيث عممه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام ولعله لتتقيح المناط لا للدلالة اللفظية^(١).

و لكنك ترى أنه جمع تبرعي، لعدم وجود شاهد على هذا الجمع من النصوص، بعد وضوح عدم شمول دليل حرمة الاعانة على الاثم لاعانة نفسه على الحرام.

الوجه الثاني: ما احتمله الشيخ الأعظم "قده" ايضا وحكي اختياره عن السيد الخوئي "قده" من أن هذه الروايات تحمل على ما اذا ارتدع عن قصده بنفسه، والروايات السابقة على ما اذا لم يرتدع عن قصده وانما حال بينه وبين العمل مانع قهري، وذكر السيد الخوئي "قده" ان الشاهد على هذا الجمع هو رواية ابي الجوزاء عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آباءه (عليهم السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لأنه أراد قتلا^(٢)، فإنّ ظاهر التعليل هو إرادة القتل مع عدم حصول الرادع له عن نفسه، فتخصص بها الروايات النافية للعقاب على نية السيئة، فتحمل هذه الروايات على فرض الارتداع بنفسه وبذلك تنقلب النسبة بين هذه الروايات وبين الروايات السابقة إلى العموم والخصوص المطلق^(٣)، حيث يصير مقدار الحجة من هذه

١ - فرائد الاصول ج ١ ص ١٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١٥ ص ١٤٨

٣ - الموجود في الدراسات انقلاب النسبة بينهما من العموم من وجه الى العموم والخصوص المطلق، وهذا غريب، فان النسبة بينهما التباين، فان احديهما ينفي العقاب على نية السيئة والأخرى تثبت ذلك.

مباحث القطع ١٧٣

الروايات وهو نفي العقاب على نية السيئة فيما اذا ارتدع بنفسه اخص من الروايات السابقة الدالة على العقاب على نية السيئة مطلقا، فتكون مخصصة لها بناء على ما هو الصحيح من تمامية كبرى انقلاب النسبة، ولا يخفى انه لا يحتمل في النبوي أن يكون لإرادة القتل خصوصية، للقطع بعدم الفرق بين القتل وغيره من المعاصي من هذه الجهة، فتأمل^(١).

اقول: يرد عليه **اولاً**: عدم تمامية كبرى انقلاب النسبة عندنا، و**ثانياً**: ان الظاهر عرفا من قوله اراد قتلاً هو أنه حاول قتل صاحبه، حيث التقيا بسيفهما وتقاتلا، ولا اشكال في حرمة قتال المؤمن، و**ثالثاً**: انه لا يمكن الجزم بالغاء الخصوصية عن موردها وهو ارادة القتل الى ارادة سائر المعاصي، و**رابعاً**: انه لو لوحظ التعليل فهو مطلق يشمل من اراد القتل ثم ارتدع بنفسه ولو قلنا بانصرافه الى خصوصيات مورده كان مقترنا بالتلبس بالمقدمات ايضا فلا بد من التحفظ على كلتا الخصوصيةتين.

وأما سند الرواية فالظاهر تماميته، فان ابا الجوزاء هو منبه بن عبدالله التميمي، وقد قال عنه النجاشي انه صحيح الحديث، وعمرو بن خالد قد عبر عنه النجاشي بأنه ثقة عين، وأما الحسين بن علوان فيمكن اثبات وثاقته بما حكى العلامة في رجاله عن ابن عقدة من (ان الحسن كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا)، وهذا لا يخلو من ظهور في وثاقة الحسين ايضا، نعم قد يستعمل افعال التفضيل مع عدم وجود المبدأ في المفضّل عليه، مثل قول ابن الغضائري في حق الحسن بن علي بن ابي حمزة البطائني انه كان ضعيفا في نفسه وابوه اوثق منه، بل قد لا يوجد المبدأ في المفضّل ايضا، كما يقال

١٧٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

ان هذا الطفل اكبر من ذاك الطفل او يشار الى رجل كبير السن، فيقال ان هذا اصغر من اخيه، ولكنه خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بقريئة.

وقد استدل السيد الخوئي "قده" لاثبات وثاقته ايضا -مضافا الى كونه من رجال تفسير القمي- بكلام النجاشي في ترجمته (الحسين بن علوان الكلبي مولاهم كوفي عامي، وأخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقة روى عن أبي عبد الله، وليس للحسن كتاب، والحسن اخص بنا واولي) فذكر ان ظاهره توثيق الحسين لا الحسن، لأنه المترجم له^(١).

وفيه أنه حيث كان تصنيف رجال النجاشي لذكر من له كتاب من الكتب الشيعية او المشتتملة على الروايات الشيعية، وكان الحسين بن علوان صاحب كتاب دون الحسن فلم يعنونه مستقلا، وترجمه ضمن ترجمة الحسين، ولم يظهر أن قوله "ثقة" راجع الى الحسين بمجرد كونه المترجم له الاصيلي، والا كان الانسب أن يأتي به قبل قوله "و اخوه الحسن يكنى ابا محمد" كما فعل ذلك في كثير من الموارد^(٢).

١ - معجم رجال الحديث ج٧ ص ٣٤

٢ - مثل: إبراهيم بن أبي بكر: ثقة هو وأخوه إسماعيل بن أبي السمال، روى عن أبي الحسن

موسى عليه السلام ص٢١

إبراهيم بن محمد الأشعري قمي ثقة، وأخوه الفضل ص٢٤

إسماعيل بن همام: ثقة هو وأبوه وجده. له كتاب يرويه عنه جماعة ص٣٠

الحسن بن عطية الحنط الكوفي مولى ثقة وأخواه أيضا محمد وعلي، كلهم روى عن أبي عبد الله

عليه السلام ص٤٦

الحسن بن علي بن أبي المغيرة الزبيدي الكوفي ثقة هو وأبوه روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله

عليهما السلام ص: ٤٩

الحسين بن نعيم الصحاف: مولى بني أسد ثقة وأخواه علي ومحمد ص٥٣.

الحسين بن حمزة الليثي الكوفي ابن بنت أبي حمزة الشمالي ثقة، وخاله محمد بن أبي حمزة،

الحسن بن عمرو بن منهل بن مقلص كوفي، ثقة هو وأبوه أيضا ص ٥٧.

أيوب بن نوح بن دراج النخعي أبو الحسين كان وكيلا لأبي الحسن وأبي محمد عليهما السلام، عظيم المنزلة عندهما، مأمونا، وكان شديد الورع، كثير العبادة، ثقة في رواياته، وأبوه نوح بن دراج كان قاضيا بالكوفة، وكان صحيح الاعتقاد، وأخوه جميل بن دراج ص: ١٠٢

داود بن أسد بن أعفر أبو الأحوص المصري شيخ جليل فقيه متكلم من أصحاب الحديث، ثقة ثقة، وأبوه أسد بن أعفر من شيوخ أصحاب الحديث الثقات. له كتب ص: ١٥٧

صفوان بن يحيى أبو محمد البجلي يباع السابري كوفي، ثقة ثقة، عين. روى أبوه عن أبي عبد الله عليه السلام، وروى هو عن الرضا عليه السلام ص: ١٩٧

عبد الله بن غالب الأسدي الشاعر الفقيه أبو علي روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن عليهم السلام، ثقة ثقة وأخوه إسحاق بن غالب ص ٢٢٢.

علي بن محمد بن حفص بن عبيد بن حميد مولى السائب بن مالك الأشعري أبو قتادة القمي. روى عن أبي عبد الله عليه السلام وعمر وكان ثقة وابنه الحسن بن أبي قتادة الشاعر ص: ٢٧٢

محمد بن علي بن أبي شعبة الحلبي أبو جعفر، وجه أصحابنا وفقههم. والثقة الذي لا يطعن عليه هو وإخوته عبيد الله وعمران وعبد الأعلى ص: ٣٢٥

محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار النهدي ثقة هو وأبوه وعمه العلاء وجدته الفضيل روى عن الرضا عليه السلام، له كتاب ص: ٣٦٢.

معاوية بن عمار بن أبي معاوية مولاهم كوفي وكان وجهها في أصحابنا ومقدما كبير الشأن عظيم المحل ثقة. وكان أبوه عمار ثقة في العامة وجهها، يكنى أبا معاوية وأبا القاسم وأبا حكيم وكان له من الولد القاسم وحكيم ومحمد ص: ٤١١.

مرازم بن حكيم الأزدي المدائني مولى، ثقة وأخواه محمد بن حكيم وحديد بن حكيم، يكنى أبا محمد ص: ٤٢٤.

هارون بن خارجة كوفي، ثقة وأخوه مراد ص: ٤٣٧

يحيى بن الحجاج الكرخي بغدادي، ثقة وأخوه خالد ص: ٤٤٥

يحيى بن إبراهيم بن أبي البلاد واسم أبي البلاد يحيى. مولى بني عبد الله بن غطفان، ثقة هو وأبوه أحد القراء ص: ٤٤٥

نعم هناك موارد تكون من قبيل ما ذكره "قده" ولكن كلها مع القرينة:

الحسين بن أبي سعيد هاشم بن حيان المكاربي أبو عبد الله، كان هو وأبوه وجهين في الواقعة،

١٧٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الوجه الثالث: ما ذكره في البحوث من امكان حمل الروايات الدالة على العقاب على نية السيئة على الاستحقاق والروايات النافية على نفي الفعلية

>>
وكان الحسين ثقة في حديثه، ص ٣٤٦،

محمد بن أحمد بن عبد الله بن مهران بن خانية الكرخي أبو جعفر، لوالده أحمد بن عبد الله مكاتبة إلى الرضا عليه السلام. وهم بيت من أصحابنا كبير، وكان محمد ثقة سليما. له كتب ص:

٢٣٥

عبد الرحمن بن أبي نجران واسمه عمرو بن مسلم- التميمي مولى، كوفي، أبو الفضل، روى عن الرضا [عليه السلام]، وروى أبوه أبو نجران عن أبي عبد الله عليه السلام، وروى عن أبي نجران حنان، وكان عبد الرحمن ثقة معتمدا على ما يرويه. له كتب كثيرة،

عبد الله بن ميمون بن الأسود القداح مولى بني مخزوم، ييري القداح. روى أبوه عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، وروى هو عن أبي عبد الله [عليه السلام]، وكان ثقة. له كتب ص:

٢١٣

جعفر بن محمد بن سماعة بن موسى بن رويد بن نشيط الحضرمي مولى عبد الجبار بن وائل الحضرمي، حليف بني كندة، أبو عبد الله أخو أبي محمد الحسن وإبراهيم ابني محمد. وكان جعفر أكبر من أخويه، ثقة في حديثه، واقف ص: ١١٩

جعفر بن محمد بن جعفر بن الحسن بن جعفر بن الحسن بن علي بن أبي طالب أبو عبد الله- هو والد أبي قيراط، وابنه يحيى بن جعفر روى الحديث كان وجهها في الطالبين، متقدما، وكان ثقة في أصحابنا، ص: ١٢٢

أحمد بن إبراهيم بن المعلى بن أسد العمي ينسب إلى العم، يكنى أبا بشر، بصري وأبوه وعمه، وكان مستملي أبي أحمد الجلودي، وسمع منه كتبه سائرهما ورواها وكان من أصحابه، ثقة في حديثه، حسن التصنيف ص: ٩٦

أحمد بن محمد بن أحمد بن طلحة أبو عبد الله وهو ابن أخي أبي الحسن علي بن عاصم المحدث، يقال له العاصمي، كان ثقة في الحديث سالما خيرا، أصله كوفي وسكن بغداد، روى عن الشيوخ الكوفيين. له كتب ص: ٩٣

نعم يوجد مورد مشتبه ايضا، وهو:

الحسن بن علي بن النعمان مولى بني هاشم أبوه علي بن النعمان الأعمى ثقة ثبت له كتاب نوادر صحيح الحديث كثير الفوائد أخبرني ابن نوح عن البيهقي قال: حدثنا أحمد بن إدريس عن الصفار عنه بكتابه ص: ٤٠

والعفو.

وفيه اولا: انه لا يمكن حمل قوله "فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء" على مجرد الاستحقاق، وثانيا: ان مفاد بعض الروايات كون العقاب على نية السيئة مخالفا للعدل، وهو رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد (عليه السلام) قال: لو كانت النيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها إذا أخذ كل من نوى الزنا بالزنا، وكل من نوى السرقة بالسرقة، وكل من نوى القتل بالقتل، ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، ولكنه يثيب على نيات الخير أهلها وإضمارهم عليها ولا يؤخذ أهل الفسق حتى يفعلوا^(١)، ولا يبعد وثاقة مسعدة بن صدقة، لاكثر الاجلاء الرواية عنه في الاحكام الفقهية الالزامية وهذا يورث الوثوق بكونه ثقة عندهم، ودعوى أن الرواية انما تدل على كون ترتب عقاب السيئة كالزنا على نيتها جورا، وهذا لا ينفى اصل العقاب على نية السيئة، خلاف الظاهر جدا من قوله "لو كانت النيات من اهل الفسق يؤخذ بها" و"لا يؤخذ اهل الفسق حتى يفعلوا".

ويمكن الجمع بينها وبين ما دل على الامتنان على آدم في ذريته أن من هم منهم بسيئة لم تكتب عليه بحمل ذلك على أن التفضل لأجل انه كان يتمكن من تحريم نية السيئة فيستحقون بعد ذلك العقاب، ودعوى (امتناع تحريمها للغويته حيث انه لو كان تحريم نفس العمل الخارجي كافيا في الزاجرية فهو، والا فتحريم نيته يكون مثله) غير صحيح، لكون تحريمها موجبا للتشديد في الزاجرية بعد استحقاقه لعقابين.

فاتضح من جميع ما ذكرناه عدم دليل على حرمة التجري ولا على

ثمرات البحث عن التجري

يمكن أن يذكر ست ثمرات لبحث التجري:

الثمرة الاولى: لو طَبَّقَ المكلف الواجب او المستحب على فرد قامت الحجة على حرمة ثم انكشف عدم حرمة فوق الكلام في صحته وفساده، والواجب او المستحب قد يكون توصليا، كما لو دفن الميت في مكان يعتقد انه غصب وقد يكون تعبديا كالوضوء بماء يعتقد كونه مغسوبا، فبناء على حرمة الفعل المتجرى به بعنوان التجري يندرج في اجتماع الامر والنهي مع تعدد العنوان، فبناء على امتناع الاجتماع يبطل العمل مطلقا ولو كان توصليا، وبناء على الجواز فيحكم بصحته الا في العبادة كما مر في بحث اجتماع الامر والنهي .

وأما بناء على المختار من عدم حرمة التجري وان كان الفعل المتجرى به قبيحا فيقع الكلام تارة في التوصلي، وأخرى في التعبدي، أما في التوصلي فلا ينبغي الريب في اجزائه، أما بناء على المسلك الصحيح من جواز اجتماع الامر بصرف وجود طبيعة مع النهي عن بعض افرادها بعنوان آخر فالمسألة واضحة، بعد المنع من كون التجري حيثية تعليلية لتعلق المبغوضية والقبح بعنوان دفن الميت في مكان معتقد الغصيبة، وأما بناء على امتناع الاجتماع فالامر كذلك، لأنه لا دليل على تعلق البغض المولوي بالتجري، وانما هو قبيح عقلا، وغايته عدم كون الفعل المتجرى به محبوبا فعلا، وهذا لا يمنع من شمول اطلاق الامر له، ودعوى تقوم اطلاق الامر بثبوت الترخيص في التطبيق ولا يعقل الترخيص في الفعل المتجرى به، ففيه أن غايته تقوم الاطلاق بعدم تحريم التطبيق، على أنه يكفي فيه الترخيص في التطبيق بلحاظ ذات

الفعل مع قطع النظر عن طرؤ عنوان التجري عليه.
وأما في التعبدي فقد حكم صاحب العروة "قده" بصحة وضوء من توضأ بماء مباح ولكن كان معتقدا كونه غصبا محرما، اذا حصل منه قصد القربة^(١)، وقد قيل في توجيه كلام صاحب العروة أن المعتقد بالغصبية تارة لا يعلم بحرمة التصرف في المغصوب ولو عن تقصير منه في التعلم، فلا إشكال في تمشي قصد التقرب منه في الوضوء، وحيث إنه بحسب الواقع أمر مباح فلا محالة يحكم بصحته، وأخرى يعلم المعتقد بالغصبية بحرمة التصرف في المغصوب فلا يتمشى منه قصد القربة في هذه الصورة بوجه، لعلمه بحرمة الوضوء منه^(٢).

وقد يؤيد ما ذكر بأن انطباق عنوان قبيح على العبادة وكون هذا العنوان موجبا لاستحقاق العقاب وان منع عن محبوبيتها فعلا، لكن لا دليل على اعتبار أكثر من تمشي قصد القربة من المكلف في صحة العبادة، مع كونها محبوبة من حيث ذاتها، أي كونها مصداقا للطبيعة المحبوب صرف وجودها كالوضوء.

ولكن الصحيح - كما ذكره المحقق العراقي والسيد البروجردى "قدهما" - أن الفعل المتجرى به حيث يكون قبيحا ومبعدة عن المولى وان لم يكن محرما شرعا فلا يمكن التقرب به، اذ المبعد لا يصلح للمقربة بحسب المرتكز العقلاني والتمشعي، وهذا كان هو الوجه في ذهابنا الى بطلان العبادة في مورد اجتماع الامر والنهي في مورد العلم والعمد او الجهل التقصيري، بعد اختيارنا لجواز اجتماع الامر والنهي.

١ - العروة الوثقى ج ١ ص ٣٩٧

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٥ ص ٣٥٢

١٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

هذا ولو قلنا بمبنى الشيخ الاعظم "قده" من عدم كون التجري قبيحا وانما يكشف عن سوء السريرة وخبث الباطن، او قلنا بمبنى صاحب الكفاية "قده" من كون القبيح هو العزم على العصيان، دون الفعل المتجرى به فيحكم بصحة وضوءه، بعد كفاية قصد القربة في الاتيان بطبيعي الوضوء، وان لم يكن له داع قربي في اختيار هذا الفرد من الوضوء.

نعم لو لم يكن هناك مندوحة، كما لو قامت حجة عند امرأة أنها حائض وقلنا بالحرمة الذاتية لصلاة الحائض، لكنها أتت بالصلاة برجاء عدم كونها حائض، فقد يقال بأن المحرك لها نحو الصلاة ليس هو الداعي الالهي، بعد أن كان صدور طبيعي الصلاة ناشئا عن حالة التجري.

وبما ذكرناه اتضح أن موافقة السيد الخوئي "قده" لصاحب العروة في الفتوى بصحة الوضوء في الفرض المذكور مع ذهابه الى قبح الفعل المتجرى به لكونه معنونا بعنوان هتك المولى غير متجهة، فانه بناء على مسلكه من قبح الفعل المتجرى به فمجرد تمشي قصد القربة في فرض الجهل التقصيري لا يجدي شيئا بعد عدم صلاحية فعله للمقربة، كما ذكر نظيره في وضوء الناسي للغصب اذا كان مقصرا كما لو كان هو الغاصب نفسه، مع انتفاء الحرمة في حقه، نعم هو قد يدعي الفرق بينه وبين المقام بكون وضوء الناسي المقصر مبغوضا بخلاف المقام، الا أن المهم أن العمل القبيح المبعد عن المولى والمستحق عليه العقاب لا يصلح للمقربة.

ومنه ظهر حكم ما لو علم اجمالا بغصبية احد مائتين، ولكنه توضحاً بأحدهما برجاء كونه مباحا، ثم تبين له اباحته، او فرض تكراره الوضوء بالماء الثاني ايضا برجاء كونه مباحا، فان لازم كلام صاحب العروة والسيد الخوئي "قدهما" صحة الوضوء في هذا الفرض، وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" في منهاج الصالحين من أنه اذا اشتبه المباح بالمغصوب حرم التصرف بكل

مباحث القطع ١٨١

منهما ولكن لو غسل نجس بأحدهما طهر، ولا يرفع بأحدهما الحدث^(١) فالظاهر كونه ناظرا الى المنع عن الاجتراء بالوضوء بأحدهما ظاهرا لعدم احراز اباحتها.

ثم انه بما ذكرناه تبين الاشكال في ما ذكر في البحوث من أن الفعل العبادي يقع باطلا سواء قلنا بقبح التجري ام لا، لأن المقصود من التقرب الإتيان بالفعل بداعي المولى، أي أن يكون حال المولى بحسب نظره على تقدير الفعل أحسن منه على تقدير الترك، ومع فرض تنجز الحرمة عليه كيف يتأتى للمكلف أن يأتي بالفعل بداعي المولى فهذه الثمرة غير تامة^(٢)، فان كلامه انما يتم في ما لو لم يكن هناك مندوحة، لا مطلقا، فلا وجه لانكار هذه الثمرة.

وكيف كان فالظاهر بطلان عبادة المتجري، لكن قد يقال بأن لازم ما ذكر بطلان صلاة كثير من الناس، وهذا مما يصعب الالتزام به، توضيح ذلك: أنه بناء على مسلك المشهور من حرمة نقض صلاة الفريضة فدخول المكلف فيها مع احتمال ابتلائه في أثناءها بمسألة لا يعلم حكمها ولا يمكن الاحتياط فيها يكون مصداقا للتجري، حيث يحتمل انه يبتلى في الصلاة بمسألة، فلا يدري هل يجب عليه إتيان فعل او تركه، فبنائه على أي من الطرفين يكون فيه احتمال نقض الصلاة، والمفروض تنجز حرمة عليه، فيكون ما يأتي به مصداقا للتجري، وحيث ان المختار قبح التجري بمعنى قبح الفعل المتجري به ومبعديته عن المولى فلا يصلح ان يتقرب به، بل لو لم يبتل بتلك المسألة اتفاقا فنفس دخوله في الصلاة يكون تجريبًا، لأنه أوقع نفسه بذلك في معرض

١ - منهاج الصالحين ج١ ص٢٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص٦٧

١٨٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

مخالفة التكليف من دون عذر، حيث كان يتمكن من تعلم مسائل الصلاة قبل الدخول فيها.

وقد ذكر شيخنا الاستاذ "قده" في الدورة الثانية من اصوله أن القبيح والموجب لاستحقاق العقاب هو الفعل الذي يقطع بحرمته، لا الفعل الذي وجد مطلق المنجز على حرمة، وبذلك يرتفع الأشكال في البين، إلا أنه لا وجه لهذا التفصيل.

وما يمكن أن يذكر لتصحيح هذه الصلاة احد وجهين:

الوجه الاول: انكار ما ذهب اليه المشهور من حرمة نقض الفريضة

الصحيحة واقعا، ولو لم تكن صحيحة ظاهرا، اذ دليل حرمة نقض الفريضة إما الإجماع، فالقدر المتيقن منه -مع غمض العين عن عدم اعتباره لكونه مدركيا- الفريضة الصحيحة واقعا وظاهرا، فلا دليل على حرمة نقض الفريضة في مثل المقام لعدم صحتها ظاهرا بعد أن كان المفروض عدم امكان الاجتزاء بها ما لم يتأكد بعد الصلاة من صحتها.

او أن دليلها مثل رواية الفقيه عن حريز عن ابي عبدالله (عليه السلام): اذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاما لك قد أبق أو غريما لك عليه مال أو حية تتخوفها على نفسك فاقطع الصلاة فاتبع غلامك أو غريمك واقتل الحية^(١)، فيقال بدلالتها بمقتضى مفهوم الشرط على عدم جواز قطع الفريضة في غير هذا الحال.

ولكن يرد عليها **اولا:** وجود اشكال في سندها من ناحية أن الكليني رواها عن حريز عن ابن ابي عمير عن ابي عبدالله (عليه السلام) وحيث لا يحوط تعدد

مباحث القطع ١٨٣

الروائتين فتكون فيها شبهة الارسال.

وثانيا: ان المختار عدم ثبوت المفهوم المطلق للجملة الشرطية، والقدر المتيقن من المفهوم في الجملة هو النهي عن نقض الفريضة الصحيحة واقعا وظاهرا.

وثالثا: ان مثل هذا الخطاب لا يتم له مفهوم، اذ الشرط فيه محقق للموضوع عرفا بعد ان كان الجزاء فيه هو قطع الصلاة لأجل اتباع الغريم والغلام ونحو ذلك.

ورابعا: ان الأمر بقطع الصلاة وان كان في مقام توهم الحظر، فلا يستفاد منه اكثر من الترخيص، ولكن حيث يشتمل على لسان الحث ولو بلحاظ مدلوله الاستعمالي، فلا يكون مفهومه انتفاء الترخيص عند انتفاء الشرط، فيجتمع ذلك مع كون رؤية الغلام الآبق ونحوه في أثناء الصلاة سببا لزوال كراهة قطع الصلاة.

ولكن هذا الوجه لا يجدي بحال الجاهل المقصر، لأنه لا يعلم بعدم حرمة قطع الصلاة وليس بجاهل قاصر، بل جاهل مقصر، بل قد يقلد من يفتي او يحتاط لزوما بحرمة ابطال صلاة الفريضة.

الوجه الثاني: ان يقال انا لو سلمنا مبنى المشهور في حرمة قطع الصلاة، مع ذلك فحيث ان تجرّي هذا المكلف ليس بدخوله في هذه الصلاة او باتيانه بعد الابتلاء بتلك المسألة التي لا يعلم حكمها باحد طرفي الاحتمال، بل تجريه بترك التعلم قبل الصلاة، نظير ما لو نذر ان يصلي الفريضة في المسجد فأتى بها في البيت، فان حث النذر يكون بترك صلاة الفريضة في المسجد، وتركها مستند الى عدم ارادتها لا الى أداء صلاة الفريضة في البيت، ويشهد على عدم قدح هذا المقدار في صحة العبادة ما ورد في

١٨٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

صحیحة عن عبد الصمد بن بشیر، عن أبي عبد الله (عليه السلام) -في حديث- إن رجلاً أعجمياً دخل المسجد يلبي وعليه قميصه، فقال لأبي عبد الله (عليه السلام) إني كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فجئت أحج، لم أسأل أحداً عن شيء وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وإن حجى فاسد، وإن علي بدنة، فقال له: متى لبست قميصك أ بعد ما لببت أم قبل؟ قال: قبل أن الربي، قال: فأخرجه من رأسك، فإنه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحج من قابل أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه^(١)، فترى ان هذا الرجل الأعجمي الذي كان جاهلاً مقصراً لأنه لم يسأل احداً، مع ذلك حكم الإمام (عليه السلام) بصحة احرامه في قميصه، مع انه قد يقال بان لبسه للمخيط في حال الإحرام مستند الى احرامه في حال لبس المخيط.

نعم لو فرض تمكن الجاهل -بعد ابتلائه في أثناء الصلاة بمسألة لا يعلم حكمها- من الاحتياط، كما لو شك في كون سورة ما مشتملة على آية العزيمة فهو يتمكن من اختيار سورة اخرى ومع ذلك لو قرأ هذه السورة المشكوك اشتمالها على آية العزيمة فلا يتم هذا الجواب، حيث يقال: بأن مقتضى القاعدة بطلان صلاتها بذلك حتى لو تبين له عدم اشتمالها لآية العزيمة، لان قراءته لتلك السورة مصداق للتجري من جهة احتمال كونه نقضا لصلاة الفريضة، وقد مرّ أن الفعل المتجرى به قبيح ومبعد عن المولى فلا يصلح التقرب به.

الثمرّة الثانية: هل يوجب التجري الفسق ام لا، فنقول: بناء على حرمة التجري فيكون ارتكاب التجري كارتكاب سائر المعاصي موجبا للفسق، لكنه

حيث لا يكون من الكبائر حتى فيما كان التجري بارتكاب ما قامت الحجة صغرىً او كبرىً على كونه من الكبائر، فان الكبائر حسب ما فسرت في الروايات هي ما اوعد الله عليه النار^(١)، وليس التجري منها، فيلحقها حكم الصغائر، فالمشهور عدم قدح ارتكاب الصغيرة بالعدالة، نعم الاصرار على الصغيرة يكون من الكبائر، كما ورد في صحيحة احمد بن زياد بن جعفر الهمداني^(٢)، بينما أنه اختار جماعة منهم السيد الخوئي "قده" تقوم العدالة باجتنب الكبائر والصغائر معا، حيث ان العدالة هي الاستقامة في جادة الشريعة، وارتكاب المعصية على اطلاقها انحراف عن الجادة^(٣).

وأما بناء على عدم حرمة التجري فالمتجري وان لم يكن فاسقا وعاصيا، لكنه لو كان يخرج من العدالة في فرض مصادفة قطعه للواقع، كما لو كان كبيرة، او قلنا بقادحية الصغيرة ايضا للعدالة، ففي فرض مخالفته للواقع لا يكون عادلا، لأن العدالة ليست مطلق ترك المعصية، بل هي الاستقامة في جادة الشريعة بالاجتناب عن المعصية بداع إلهي، فمن كان في اول بلوغه ولم يرتكب ذنبا صدفة واتفقا او لعدم تيسر مقدماته، فانه وان لم يصدق عليه الفاسق، لكنه ليس بعادل عرفا، وليس من اهل الستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، فقد ورد في صحيحة ابن ابي يعفور، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد

١ - راجع وسائل الشيعة ج ١٥ ص ٣١٥، باب وجوب اجتناب الكبائر، ومن تلك الروايات معتبرة ابي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا قال معرفة الإمام واجتناب الكبائر التي أوجب الله عليها النار.

٢ - وسائل الشيعة ج ١٥ ص ٣١٢

٣ - التنقيح ج ١ ص ٢٧١

١٨٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

واللسان^(١) كما لا يصدق عليه ما ورد من لزوم كون الشاهد مرضيا^(٢)، وخيرا^(٣)، وصالحا^(٤)، وعفيفا صائنا^(٥)، وكذا ورد في تفسير قوله تعالى "ممن ترضون من الشهداء" أنه بمعنى من ترضون دينه وأمانته وصلاحه وعفته^(٦)، وكذا ليس ممن يوثق بدينه وقد ورد في صحيحة ابي علي بن راشد قلت لأبي جعفر (عليه السلام) ان مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعا فقال: لا تصل الا خلف من تثق بدينه^(٧) بناء على عدم انصرافه الى الوثوق بمذهبه. وكيف كان فما حكى عن السيد الخوئي "فده" من أن المتجري ليس بعادل، ومن ليس بعادل فلا بد من الحكم بفسقه^(٨)، فلا وجه له الا أن يراد من الفاسق من ليس بعادل، ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره الشيخ الاعظم "فده" من الحكم بفسق من ترك تعلم مسائل الشك والشهو في الصلاة^(٩)، فانه بعد عدم كون التعلم واجبا نفسيا فيكون تارك التعلم متجريا، فلا وجه للحكم بفسقه.

كما تبين عدم تمامية ما حكى عن بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" من أن من ترك الاحتياط الوجوبي فيخلّ ذلك بعدالته عند من يرى ثبوت الحكم الالزامي في مورد الاحتياط اللزومي الذي خالفه ولا يخلّ بها عند من يرى

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ٣٩١

٢ - وسائل الشيعة ج١٠ ص ٢٥٤

٣ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ٣٩٥

٤ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٣٨١

٥ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٣٧٢

٦ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٣٩٩

٧ - وسائل الشيعة ج٨ ص ٣٠٩

٨ - موسوعة الامام الخوئي ج١ ص ٢٥٥

٩ - صراط النجاة ص: ١٧٥ مسأله ٦٨٢: هر گاه شخص شكيات وسهويات وسجده سهو وظئيات ومنافيات را نداند ولي هيچ يك در نمازش اتفاق نيفتد نمازش صحيح است، اما تحصيل آنها بر او واجب است واگر ترك واجب كند عمدا فاسق است.

مباحث القطع ١٨٧

ثبوت الحكم الترخيصي فيه، ومن كان متوقفا في المسألة فيتوقف ايضا في الحكم بعدالته^(١).

الثمرة الثالثة: اذا كان السفر مصداقا للتجري كما لو نهاء والده عن السفر، وتخيل حرمة مخالفة نهي الوالدين مطلقا، او كان السفر لغاية التجري، كما لو سافر لغرض انشاء معاملة معينة يعتقد أنها محرمة تكليفا، ثم انكشف له عدم حرمتها، فهل يجب عليه اتمام الصلاة في السفر ام لا، ولا يخفى أنه ليس منه السفر لغاية ارتكاب الحرام مع عدم تمكنه منه واقعا، فانه سفر في معصية الله، ولا اشكال في كونه موجبا للتمام، وكيف كان فالمشهور أناطوا وجوب التمام بحرمة التجري شرعا، فذكروا أنه بناء على عدم حرمة فلا يكون السفر معصية ولا المسير مسيرا باطلا^(٢)، ولكن يمكن أن يقال ان الموجب للتمام كل مسير ليس مسير حق، ففي معتبرة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يخرج إلى الصيد أيقصر أو يتم قال يتم لأنه ليس بمسير حق^(٣)، فيقال بأن سفر التجري ليس سفر حق جزما، بعد كونه قبيحا عقلا، فيوجب التمام، ولم يفهم منه المشهور سفر المعصية، ولذا لم يظهر التزامهم بحرمة السفر للصيد اللهوي، وان التزم به السيد الخوئي "قده" بتقريب أن الظاهر من عدّه في السفر الباطل هو كونه باطلا شرعا أي محرما، ولكنه لا وجه له، بل استظهرنا في بحث صلاة المسافر أن كل من خرج في لهو يجب عليه التمام وان لم يكن اللهو حراما، نعم ينصرف اللهو الى اللهو المذموم في الشرع وعرف المتشعبة، لا

١ - ملحق منهاج الصالحين ص ١٥٢٢٢

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٠ ص ١٣٣

٣ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٤٨٠

١٨٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

مطلق السفر للنزهة، فقد ورد في معتبرة زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام) قال سألته عن من يخرج عن اهله بالصقورة والبيزة والكلاب يتنزّه الليلتين والثلاثة هل يقصر من صلاته ام لا، قال: انما خرج في لهو لا يقصر^(١)، مع أنه لا دليل على حرمة مطلق اللهو.

الثمرة الرابعة: وقع الكلام في أنه هل يشمل دليل وجوب النهي عن المنكر للتجري ام لا، فقد ذكر السيد الامام "قده" انه لو كان ما فعله حراما برأي مقلّده، وكان رأي غيره مخالفا لرأيه فالظاهر عدم وجوب الإنكار، إلا إذا قلنا بحرمة التجري أو الفعل المتجري به^(٢)، وظهره أنه يستظهر من لفظ المنكر المنكر الشرعي، بل انكر "قده" في بحث الاصول كون التجري منكرا عقليا ايضا.

وانصراف المنكر في خطاب الشارع لوجوب النهي عن المنكر الى ما كان منكرا بنظره وهو المنكر الشرعي غير بعيد، ولا اقل من عدم احراز اطلاقه للمنكر العقلي، كما أن ظاهر خطاب جواز استمتاع الزوج من زوجته هو استمتاع الزوج بنظر الشارع، وهكذا، وإلغاء الخصوصية من وجوب النهي عن المنكر الشرعي الى المنكر العقلي مشكل، حتى بناء على القول باستحقاق العقاب على التجري، كما أن ما ورد من وجوب الدعوة الى الخير في قوله تعالى "و لتكن منكم أمة يدعون الى الخير" منصرف الى الخير الشرعي، أي اتيان الواجبات وترك المحرمات، ولا فرق فيما ذكرناه بين اهل الانسان وغيرهم، فان قوله تعالى "قوا انفسكم واهليكم نارا" وان كان يشمل التجري بعد البناء على كونه موجبا للعقاب جزما او احتمالا، لكن لا بد من

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٤٧٨

٢ - تحرير الوسيلة ج ١ ص ٤٦٦

تقييده بخصوص النهي عن المنكر الشرعي بمقتضى ما ورد في موثقة ابي بصير، في قول الله عزّ وجلّ "قوا انفسكم واهليكم نارا"، قلت: كيف أفيهم، قال: تأمرهم بما امر الله وتنهاهم عما نهاهم الله، فان اطاعوك كنت وقيتهم، وان عصوك كنت قد قضيت ما عليك^(١)، والرواية وان كانت مقطوعة لم ينسب الكلام فيها الى الامام (عليه السلام) لكن الظاهر منها كونه عن الامام، خاصة بقرينة الرواية التي بعدها، وهي موثقة ابي بصير عن ابي عبدالله (عليه السلام) في قول الله عزوجل "قوا انفسكم واهليكم نارا" كيف نقى اهلنا، قال: تأمرونهم وتنهونهم.

ولأجل ذلك لم يثبت لنا وجوب النهي عن مخالفة الاحتياط الوجوبي، كحلق اللحية، الا اذا كان الناهي يرى باجتهاده او تقليده كون ذلك العمل محرما شرعا، ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره السيد الامام "قده" من أنه لو كان ما ارتكبه مخالفا للاحتياط اللازم بنظرهما أو نظر مقلدّهما فالأحوط إنكاره، بل لا يبعد وجوبه^(٢)، فإنه بعد اختياره لعدم وجوب النهي عن التجري فيكون المقام من الشبهة المصدقية للمنكر، وان كان في حد نفسه شبهة حكمية، فتجري البرائة عن وجوب النهي عنه، ولا دليل على أنه يجب عليه تعلم كون ما يرتكبه غيره منكرا ام لا، كما اتضح الاشكال فيما ذكره من أنه لو ارتكب احد طرفي العلم الإجمالي للحرام لا يبعد وجوب نهيه عن ذلك، إلا مع احتمال عدم وجوب الموافقة القطعية عنده^(٣)، نعم لو علم الناهي بأن ما يرتكبه الغير هو الحرام المنجز وجب نهيه.

١ - وسائل الشريعة ج ١٦ ص ١٤٨

٢ - تحرير الوسيلة ج ١ ص ٤٦٦

٣ - تحرير الوسيلة ج ١ ص ٤٦٦

١٩٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الثمرة الخامسة: في وجوب التوبة عن التجري، فلا ينبغي الاشكال في وجوب التوبة عنه بناء على حرمة، بل تجب التوبة عنه من باب لزوم دفع العقاب المحتمل عقلا، بناء على استحقاق العقاب عليه جزما او احتمالا.

الثمرة السادسة: بناء على حرمة الاعانة على الاثم فان قلنا بحرمة التجري فتحرم الاعانة عليه ايضا، كما لو اراد أن يحلق لحيته مع كونه خلاف الاحتياط الوجوبي، فأعطى الموس بيده، وكذا يحرم التسبب الى التجري، كما لو قدّم طعاما يكون مقتضى الاحتياط الوجوبي الاجتناب عنه الى من كان جاهلا او غافلا عن ذلك، وكذا لو الجأه الى اكله.

وأما لو قلنا بعدم حرمة التجري فان علم المعين او المسبب بحلية الفعل واقعا، فلا دليل على حرمة اعانته الغير عليه او تسببه اليه.

انما الكلام فيما اذا كان لا يعلم بذلك، كما لو كان ترك حلق اللحية احوط وجوبا عند مقلد شخصين، فأعان احدهما الآخر عليه، او اراد شخص شرب احد المائين اللذين يعلم بنجاسة احدهما اجمالا، فاعانه صاحبه عليه، او سبب الى شربه، مع كونه شاكّا في نجاسته واقعا، فانه لو علم هو ايضا بنجاسة احدهما، فيعلم اجمالا بحرمة الاعانة على شرب احدهما، والحكم بالجواز في هذا الفرض لا يخلو من اشكال جدّا، فلا يترك الاحتياط.

هذا وقد حكى عن بعض الاجلاء "دام ظله" حرمة الاعانة على التجري من باب أن التجري اثم، وان لم نقل بحرمة، وقد التزم لأجل ذلك أنه لو تزوجت بكر، بدون اذن وليها، وكانت ترى بحسب تقليدها استقلال البكر، ولكن الرجل كان يرى بحسب تقليده بطلان العقد، فيكون هذا العقد باطلا واقعا حتى في حق المرأة، لأن تمكينها له من نفسها يكون اعانة على الاثم فتحرم وكل عقد يكون العمل بالاثم المقصود الغالب له محرما فلا يشمل

مباحث القطع ١٩١

دليل نفوذ العقد، ويلاحظ عليه أنه لم يظهر كون الاثم بمعنى كل ما يستتبع تبعه العقاب، حتى يشمل التجري، بل هو العمل السيء والظاهر منه في خطاب الشارع هو الحرام الشرعي، ولو سلمنا في مثاله بحرمة تمكين المرأة ذلك الرجل من نفسها فلاموجب للمنع من شمول دليل نفوذ العقد له، لوجود آثار أخرى لصحة العقد، فيكون نظير شرط عدم الاستمتاع في العقد.

تنبيه

قد يقاس بالالتزام بقبح التجري واستحقاق العقاب عليه الحكم بحسن الانقياد واستحقاق الثواب عليه، ولكنه ليس كذلك، فلو اعتقد العبد كون ابن المولى عدوه الذي يجوز او يجب قتله، فقتله فلايحكم العقل او العقلاء باستحقاقه الثواب حتى لو قلنا باستحقاق الثواب على الطاعة، وانما يكون معذورا.

اقسام القطع

فُسِّمَ القطع الى القطع الطريقي المحض، والقطع الموضوعي، والمراد من الاول أن يكون الواقع تمام الموضوع للحكم، ولو لم يتعلق القطع به، وانما يكون القطع به مجرد طريق وكاشف عنه، والمراد من الثاني كون القطع دخيلا في ثبوت الحكم الواقعي، كما في جواز الاخبار او الافتاء بعلم.

وقد ذكر المشهور أن الظاهر من اخذ لفظ العلم وما شابهه كاليقين والقطع والرؤية والتبين هو الطريقية المحضنة، كما في قوله تعالى "فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر" وذلك لقريئة عامة عرفية تقتضي الغاءها عن الموضوعية، وهي عدم دخل العلم في ملاك الحكم الواقعي، كما لو قال المولى "ان علمت بطلوع الفجر فصلّ صلاة الفجر" فلو صلى المكلف برجاء طلوع الفجر ثم انكشف له طلوع الفجر حين صلاته فالعرف يرى تحقق الامتثال به، لما يرى من وجود ملاك الواقع فيه، وكذا لو قال المولى "كل واشرب حتى تعلم بطلوع الفجر، فاذا علمت بطلوع الفجر فأمسك من الطعام الى الليل" فلو قطع المكلف بطلوع الفجر ولكنه أكل شيئا ثم نوى الصوم بعد ذلك الى الليل، فانكشف له بعد ذلك أن أكله كان قبل طلوع الفجر، فالعرف يراه ممتثلا واقعا، فيحكم بصحة صومه.

نعم قد يكون هناك قريئة خاصة على عدم الغاء العلم عن الموضوعية عرفا، فيلتزم بدخله في موضوع الحكم واقعا، كما في مثل جواز الاخبار بالعلم او حرمة الاخبار بغير علم، ونحو ذلك.

لكن قد يناقش فيه **اولا**: بأنه وان كان العرف يجتزم بالصلاة التي أتى بها عند طلوع الفجر واقعا، وكذا يجتزم بذاك الصوم لما يرى من اشتماله على الملاك، لكن اذا فرضنا أنه أكل مع عدم العلم بطلوع الفجر، ثم انكشف له

طلوع الفجر حينه، فلا يستظهر العرف من قول المولى "كل واشرب حتى تعلم بطلوع الفجر، فاذا علمت بطلوع الفجر فأمسك من الطعام حتى الليل" بطلان صومه، فلعلم المولى لا يرى هذا الاكل مضراً بالصوم، بل لا يبعد أن يقال بأن العرف يرى أن عمله موافق لخطاب الامر، وانما لا نقول بذلك فقهيًا، لأن قوله تعالى "فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض" ليس مساوقاً لذلك الخطاب المفروض، فان تبين الخيط الأبيض للناس يعني تبينه في السماء في أفقهم، ولو لم يعلم به المكلف، او لأجل أنه بعد وجود خطابات أخرى تدل على وجوب الصوم من طلوع الفجر الى الليل فالعرف في مقام الجمع يحمل التبين على الطريقة المحضنة، ويتضح ما ذكرناه من عدم ظهور الخطاب المأخوذ في موضوعه العلم في الغاء عن الموضوعية رأساً أنه لو قال المولى لعبده "اذا علمت بكون شخص فقيراً فطلب منك أن تساعده فأعطه درهما، وان لم تفعل ذلك ولو عن عذر فأعذر منه" فلو طلب شخص من العبد أن يساعده، ولكن لم يحصل له العلم بكونه فقيراً فلم يعطه شيئاً ثم علم بأنه كان فقيراً، فلا يرى نفسه ملزماً بأن يعتذر منه، وكذا لو قال المالك لشخص "اذا كنت تعلم بكون زيد في داري فادخل الدار" فلا يشك أحد في أنه علّق اذنه في دخوله الدار على علمه بكون زيد فيها، لا على كونه فيها واقعا.

وثانياً: انه لو اخذ العلم بشيء في موضوع الخطاب، واستظهر العرف كونه طريقاً محضاً الى الواقع الذي هو تمام الموضوع للحكم الواقعي، كما في قوله تعالى كقوله "فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض" حيث استظهرنا ولو بقريته الخطابات الدالة على وجوب الامساك من طلوع الفجر كون التبين طريقاً محضاً الى الموضوع الواقعي لوجوب الصوم، وهو واقع طلوع الفجر، لكن يستفاد منه حكم ظاهري ايضاً بجواز الاكل والشرب ما

١٩٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

لم يعلم بطلوع الفجر، وهكذا لو قال المولى "اذا علمت أن مايعا خمر فلا تشربه" فانه لا يحتاج جواز شرب مشكوك الخمرية حتى في الشبهة قبل الفحص الى التمسك بخطاب آخر كأصل البراءة، بل نفس هذا الخطاب يؤمّن من احتمال الحرمة، ولا يلزم منه استعمال اللفظ في معنيين، أي حرمة شرب الخمر واقعا، والترخيص في شرب مشكوك الخمرية ظاهرا، بل استفادة الاول تكون من الدلالة الالتزامية واستفادة الثانية تكون من الدلالة المطابقية.

الانقسام الى القطع الموضوعي الطريقي والقطع الموضوعي الصفتي

ثم انه قسّم القطع الموضوعي الى القطع الموضوعي الطريقي والقطع الموضوعي الصفتي، وقد ذكر صاحب الكفاية في وجهه أنه في الاول يؤخذ القطع بما هو كاشف وحاكٍ عن متعلقه، وفي الثاني يؤخذ بما هو صفة خاصة، وذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، ولذا كان العلم نورا لنفسه ونورا لغيره صحّ أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بإلغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها، كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاكٍ عنه^(١).

وقد نسب القول بانقسام القطع الموضوعي الى الصفتي والطريقي الى الشيخ الاعظم "فده" ايضا، ولكن المحقق الاصفهاني "فده" ادعى عدم صحة هذه النسبة، وذكر أن مقصوده هو أن القطع المأخوذ في الخطاب تارة لا يكون مأخوذا في موضوع الحكم الواقعي ثبوتا، وانما يكون مأخوذا في الخطاب بما هو طريق محض الى موضوع الحكم الواقعي، وهذا هو الغالب، وأخرى يكون مأخوذا في موضوع الحكم الواقعي ثبوتا، وسمّى ذلك بالقطع

الموضوعي الصفتي، ويشهد له أنه مثل للقطع الموضوعي الصفتي بأخذ اليقين بالركعتين الأوليين في موضوع المضي في الصلاة، مع أنه لم يؤخذ فيه إلا بما هو كاشف تام، وأين هذا من إلغاء جهة كشفه، وكذلك أخذ العلم بالواقع في موضوع جواز الشهادة به، ولذا لا يقوم مقامه البيينة أو اليد، وكذا لو نذر التصديق مادام متيقنا بحياة ولده، فإنه لا يجب التصديق عند الشك في حياته، بينما أنه لو نذر التصديق مادام حياة ولده، فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب عند الشك في بقاء حياته^(١)، فترى أنه جعل الفارق في النذر بين تعلقه باليقين بحياة الولد وبين تعلقه بنفس حياته.

ويؤيده ما حكى عن بعض نسخ الرسائل (من أنه بعد الفراغ عن حكم القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقية، ذكر "و يظهر ذلك إمّا بحكم العقل بكون العلم طريقاً محضاً، وإمّا بوجود الأدلة الأخرى على كون هذا الحكم المنوط بالعلم ظاهراً معلقاً على نفس المعلوم، كما في غالب الموارد)، وعليه فعلى مسلك الشيخ الأعظم لا يكون للقطع المأخوذ في موضع الحكم ثبوتاً إلا قسم واحد^(٢).

اقول: ما ذكره قابل للنقاش، فإن الشيخ الأعظم ذكر في الرسائل أنه قد يكون القطع بشيء مأخوذاً في موضوع حكم، كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمراً، لا على نفس الخمر، وكرتبت وجوب الإطاعة عقلاً على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي، وكوجوب رجوع العامي إلى المجتهد العادل الذي يعلم بالحكم الشرعي من الطرق الاجتهادية المعهودة، لا من مثل الرمل والجفر، وكوجوب قبول القاضي خبر العادل

١ - فرائد الاصول ج١ ص٦

٢ - نهاية الدراية ج٣ ص٤٧

المعلوم له من الحس لا من الحدس.

ثم ذكر أن قيام الأمارات والأصول مقام القطع المأخوذ في موضوع حكم شرعي تابعٌ لدليل هذا الحكم، فإن ظهر منه اخذ القطع على وجه الطريقية للموضوع كالأمثلة المتقدمة قامت الأمارات والأصول مقامه، وإن ظهر منه اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقد مقامه غيره، كما في اخذ اليقين بالركعات في موضوع المضى في الصلاة في الركعتين الأوليين من الصلاة، وكذلك أخذ العلم بالواقع في موضوع جواز الشهادة به، على القول بعدم جواز أداء الشهادة استنادا إلى البينة أو اليد، وكذا لو نذر التصديق مادام متيقنا بحياة ولده، فإنه لا يجب التصديق عند الشك في حياته، بينما أنه لو نذر التصديق مادام حياة ولده، فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب عند الشك في بقاء حياته.

ثم إن ما ذكرناه جارٍ في الظن أيضا، فإنه قد يؤخذ طريقا مجعولا إلى متعلقه، وقد يؤخذ موضوعا للحكم سواء كان موضوعا على وجه الطريقية لحكم متعلقه أو لحكم آخر، فيقوم مقامه سائر الطرق الشرعية، فيقال حينئذ إنه حجة وقد يؤخذ موضوعا لا على وجه الطريقية لحكم متعلقه أو لحكم آخر ولا يطلق عليه الحجة حينئذ^(١).

فترى أنه بعد ما ذكر القطع الموضوعي الطريقي قال "كالأمثلة المتقدمة" ومن الواضح أن مراده من الأمثلة المتقدمة ما مر منه في قوله (كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا، وكرتبت وجوب الإطاعة عقلا على معلوم الوجوب، وكوجوب رجوع العامي إلى المجتهد العادل الذي يعلم بالحكم الشرعي لا من مثل الرمل والجفر، وكوجوب قبول

مباحث القطع ١٩٧

القاضي خبير العادل اذا كان علم المخبر به عن حس)، ومن الواضح أن أخذ القطع فيها ليس في مقام الاثبات فقط، نعم قد يناسب ما ادعاه المحقق الاصفهاني "قده" تعبير الشيخ الاعظم عن القطع الموضوعي على وجه الطريقية بأنه أخذ فيه القطع على وجه الطريقية للموضوع، -و لم يقل: في الموضوع- بينما أنه قال في القطع الموضوعي من حيث انه صفة خاصة باعتبار القطع في الموضوع، ولكنه لايقاوم ظهور بقية كلامه في قبول التقسيم المعروف، نعم ما نقله عن بعض نسخ الرسائل فهو كالصريح فيما ادعاه، ولكنه لم يثبت كونه من الشيخ الاعظم.

وكيف كان فلا بد من التأمل في الاشكال العقلي الذي اورده المحقق الاصفهاني "قده" على هذا التقسيم، حيث ذكر أن ما فُسِّر به القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفتية من أخذه في الموضوع لا بما هو طريق وكاشف عن متعلقه، بل بما هو صفة خاصة، فهو غير معقول، اذ كيف يمكن أخذ القطع بما هو صفة خاصة، مع الغاء جهة كشفه، فانه نظير اخذ الانسان موضوعا مع الغاء جهة انسانيته، فان حقيقة القطع عين الانكشاف لا أنه شيء لازمه الانكشاف، وأما إرجاع القطع الصفتي إلى ملاحظته من حيث إنه نور لنفسه مع قطع النظر عن كونه منورا لغيره، والطريقي الى ملاحظته من حيث كونه منورا لغيره فيرد عليه أن معنى كونه نوراً لنفسه أنه عين النور وهذا النور عين ظهور الغير، فلا يعقل الغاء^(١)، وهذا اشكال مهم جداً، فنذكر عدة توجيهات لحل هذا الاشكال.

التوجيه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من أن العلم حيث كان نورا في نفسه ونورا لغيره، فقد تلحظ نوريته لنفسه فيكون مأخوذا في

١٩٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الموضوع على وجه الصفية، وقد تلحظ نوريته لغيره فيكون مأخوذا على وجه الكاشفية.

وفيه أن كونه نورا لغيره يعني كونه كاشفا عن الواقع، وهذا عين القطع فلا يعقل أخذ القطع بشيء موضوعا في الحكم، والغاء جهة كونه نورا لغيره، وعليه فلا يعقل أخذ القطع موضوعا مع الغاء جهة كشفه.

هذا اذا اريد من الكشف الكشف بالذات، وأما اذا اريد منه الكشف بالعرض أي اصابته للواقع فيمكن الغاءه، لكنه يعني انقسام القطع الموضوعي الى كونه جزء الموضوع، او تمام الموضوع، فان لوحظ فيه جهة كشفه بالعرض فهو يعني كونه جزء الموضوع، لأخذ الاصابة للواقع فيه، وان ألغيت هذه الجهة فيعني ذلك كونه تمام الموضوع، وهذا التقسيم مما لا اشكال فيه.

التوجيه الثاني: ما احتمل في كلام صاحب الكفاية ايضا من أن العلم لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة فان أخذ موضوعا للحكم بقطع النظر عن إضافته إلى متعلقه كان صفتيا، وإن أخذ بما هو مضاف إلى متعلقه كان طريقيا.

وفيه أن قطع النظر عن اضافة العلم الى متعلقه ان كان بمعنى غمض العين عن كاشفيته في نظر القاطع عن هذا المتعلق، فهذا غير معقول كما مرّ، الا اذا اخذ مطلق القطع في موضوع الحكم، ولكنه خلف الفرض، فان الكلام في أخذ القطع بشيء، كخمرية المايح في موضوع الحكم، وان كان بمعنى غمض العين عن كاشفيته عنه بالعرض، أي عدم اخذ مطابقتة للواقع، فهو خلف ما ذكره صاحب الكفاية وغيره من انقسام القطع الموضوعي الصفتي الى كونه تمام الموضوع او جزء الموضوع وجزء الآخر هو الواقع.

التوجيه الثالث: ما اشار اليه صاحب الكفاية بقوله "صح أن يؤخذ القطع في موضوع الحكم بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بإلغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها" بأن يقال انه حيث يكون للقطع الوجداني لوازم مثل سكون النفس واستقرارها بالنحو الملازم للقطع، فيمكن اخذ القطع بما له هذا اللازم، فيكون صفتيا، نعم ما ذكره صاحب الكفاية من النحو الاول للصفية وهو الغاء جهة كشفه غير صحيح^(١).

وفيه أنه ان كان المراد كون ملاك الحكم هو استلزام القطع لسكون النفس من دون تقييد القطع المأخوذ في الموضوع بذلك ففيه أن الكلام في اختلاف كيفية أخذ القطع في موضوع الحكم، والأفاختلاف الملاكات مما يتصور في كل موضوع، فقد يقول المولى "من كان مالكا لدارين فليُسكِّن فقيرا في الثانية" وقد يقول "من كان مالكا لدارين فلا يعطى من المساعدات الحكومية" فان ملاك الحكم الاول نفس مالكيته للدار الثانية، وملاك الحكم الثاني استلزام تملك دارين لكونه ثريا لا يحتاج الى المساعدة، وكذا لو قال "من شك في الله فليسأل العالم" فان ملاكه رفع الشك، فيختلف عن ملاك قوله "من شك في الله فلا بد أن يعالج نفسه عند الطبيب النفسي" فان ملاكه تلازم الشك في الله مع درجة من المرض النفسي، فهكذا الحال في اختلاف ملاك قوله "من يعلم جواب هذا السؤال فليجب عنه" مع ملاك قوله "من يعلم جواب هذا السؤال فأعطوه جائزة" فان ملاك الاول نفس علمه بالجواب، وملاك الثاني استلزام العلم بالجواب لمرتبة من الذكاء، والشاهد على ما ذكرناه أنه لو لوحظ القطع بشيء من دون لحاظ حكم يترتب عليه فلا يمكن تصوير هذا الاختلاف.

٢٠٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وان كان المراد تقييد القطع المأخوذ في موضوع الحكم بفرض وجود هذا اللازم فهو لغو محض بعد كونه لازما لمطلق القطع على أنه خروج عن محل الكلام من انقسام نفس القطع، والا فيمكن ضم أي شيء الى القطع في موضوعية الحكم، فيكون الموضوع مركبا منهما.

وان كان المراد عدم اخذ القطع في موارد القطع الموضوعي الصفتي موضوعا للحكم في عالم الثبوت، بل موضوعه ما هو لازم القطع وهو سكنون النفس، ولو ذكر القطع في الخطاب فالعرف يستظهر كونه كناية عن اخذ لازمه موضوعا للحكم، فهو ايضا خروج عن محلّ الكلام من انقسام القطع الموضوعي الى قسمين.

التوجيه الرابع: ما في البحوث (بعد أن ذكر أن العلم وإن كان بنفسه انكشافا، ولا يمكن الغاءه، لكن له لازم كسكون النفس فيمكن لحاظ هذا اللازم في أخذ القطع موضوعا فيكون صفتيا، وان كان ظاهر الخطاب أخذه بما هو كاشف عن الواقع^(١)) من أنه يوجد في العلم جهتان: جهة أنه انكشاف في العالم، أي عرضٌ معينٌ عارضٌ على العالم، وجهة أنه انكشاف للعالم، أما الجهة الاولى فليست مقومة للعلم، فان علمه تعالى ليس عرضا في ذاته تعالى، بل عين ذاته^(٢)، بخلاف الجهة الثانية، فانه لا يعقل انفكاكها عن العلم خارجا، لكن يمكن تصور انفكاكها عنه بفرض كون المحل المعروف

١ - كرر هذا البيان في بحوث في علم الاصول ج٤ ص٩٥

٢ - اقول: على النظرية المقبولة للحكمة المتعالية من اتحاد العقل والعقل والمعقول يكون العلم عين النفس في كل عالم، نعم ليس بواجب الوجود لغيره تعالى، بل وكذلك بناء على مسلك المحقق الزنوزي من ان كل عرض متحد مع الجوهر ومن مراتب وجوده، فيكون المراد من اختصاصه تعالى بكون صفاته عين ذاته ثبوتها له ازلا، ووجوب ذلك.

مباحث القطع ٢٠١

للعلم حجراً مثلاً، فإنه يكون انكشافاً فيه ولا يكون انكشافاً له، وهذا المقدار يكفي في إمكان أن يلحظ العلم بما أنه عرض معين في نفس الإنسان، من دون لحاظ كونه انكشافاً له، فيكون القطع مأخوذاً في الموضوع على وجه الصفتية، لكنه خلاف الظاهر، فإن الظاهر لحاظ كون العلم انكشافاً للعالم، فيكون ظاهر القطع الموضوعي كونه على وجه الطريقية^(١).

وفيه أن ما ذكره من كون القطع الموضوعي الصفتي هو لحاظ كونه انكشافاً في العالم مع غمض العين عن كونه انكشافاً له، فهذا وإن كان معقولاً ثبوتاً، لكنه غريب اثباتاً، ولا يتلائم مع الأمثلة التي ذكرها للقطع الموضوعي الصفتي، فقد ذكر هو في بحث الاستصحاب أنه يحتمل أن يكون اليقين المأخوذ موضوعاً في دليل الاستصحاب قد لوحظت فيه جهته الصفتية أيضاً مضافاً إلى كاشفيته، وذلك لأن مفهوم اليقين يختلف عن العلم في أنه مستبطن لمرتبة من الاستحكام والاستقرار والثبات الموجود في العلم الوجداني، ومن هنا صحَّ اسناد النقص إلى اليقين دون العلم، وهذه وإن كانت نكتة بلاغية في مرحلة الاستعمال، لا ثبوتية، إلا أنها توجب على الأقل احتمال أخذ اليقين ثبوتاً في موضوع التعبد بالبقاء بما له من خصوصية صفتية^(٢)، فإن ما ذكره من أنه لوحظ في اليقين جهة الكاشفية والصفتية معاً، لا يتلائم ما قاله في هذا التوجيه من أنه في الصفتي لا يلحظ حيث كونه انكشافاً للعالم، وإنما يلحظ كونه انكشافاً فيه، فإنه كيف يتم أن يقال إنه لم يلحظ في قوله "إنك كنت على يقين من طهارتك، ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابداً" حيث كونه انكشافاً للعالم، نعم ما ذكره يوافق التوجيه

١ - بحوث في علم الأصول ج ٤ ص ٧١، مباحث الأصول ج ١ ص ٣٤١

٢ - بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ٢٢٨

٢٠٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الثالث، والذي اشار اليه في صدر كلامه ولعله هو المهم عنده في الصفتية من أنه لوحظ في الصفتية لازم العلم وهو بناء على هذا الكلام يكون جهة استحكامه.

التوجيه الخامس: ما ذكره المحقق الحائري "قده" في الدرر من أن المراد من كونه ملحوظا على أنه صفة خاصة ملاحظته من حيث انه كاشف تام، كما أن المراد من كونه ملحوظا على انه طريق ملاحظته من حيث انه أحد مصاديق الطريق المعبر^(١).

وهذا الكلام وان كان معقولا ثبوتا، الا أن لازمه كون دليل اعتبار الأمارات واردا على الدليل الظاهر في كون موضوع الحكم فيه هو جامع الطريق المعبر، لا حاكما عليه، وهذا لا يتلائم مع ظاهر كلامهم، فترى أن صاحب الكفاية اشكل على استفادة تنزيل الأمانة مقام القطع الموضوعي ولو كان ملحوظا على وجه الطريقي من خطاب اعتبار تلك الأمانة باستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي، فإنه بناء على الورود لاحاجة فيه الى أكثر من اعتبار الأمانة وجعل الحجية له، حيث انه بذلك تصير الأمانة مصداقا وجدانيا لجامع الطريق المعبر، على أن الورود يتوقف على ظهور لفظ العلم او اليقين في مطلق الطريق المعبر، وظاهر المشهور انكار ذلك وأن ظاهرهما هو العلم الوجداني، وان كان لا يبعد دعوى ظهور لفظ العلم في الكتاب والسنة بل الاستعمالات العرفية في كونه مثلا لمطلق الطريق المعبر، فترى أنه لو ادعى زيد أن عمرو مدين له، استنادا الى اقراره، فلا يقال له "انك تدعي ما لا تعلم"، وان فرض عدم افادة ذلك الاقرار للعلم الوجداني، كما لو رجع عمرو عن اقراره وادعى خطأه فيه، فان هذه الدعوى وان لم تمنع عن حجية

مباحث القطع ٢٠٣

ذلك الاقرار، لكنها تمنع من افادته للعلم الوجداني، بل الظاهر أن لفظ اليقين والمعرفة ايضاً كذلك، ولذا ذكرنا أنه لا يبعد أن يكفي في معرفة الأئمة وامام الزمان (عليهم السلام)، الحصول على نص معتبر مروى عن الامام السابق، وسيأتي تفصيل البحث في ذلك عند الكلام حول قيام الأمارات والاصول مقام القطع الموضوعي، فانتظر.

فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم تمامية انقسام القطع الموضوعي الى الطريقي والصفتي، نعم تختلف الملاكات باختلاف الأحكام، كما مر بيانه في ذيل التوجيه الثالث، كما لا بأس بما ذكر في التوجيه الأخير، وان كان لا يتلائم مع كلمات الاصحاب.

ثم انه ذكر صاحب الكفاية "قده" أن القطع الصفتي قد يؤخذ في الموضوع بعنوان أنه صفة للقاطع وقد يؤخذ بما أنه صفة للمقطوع. واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه ان كان المراد من أخذه صفة للمقطوع اخذه صفة للمعلوم بالذات، أي الصورة الذهنية الحاكية عن الخارج، فهو يرجع إلى أخذه صفة للقاطع، إذ المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنية موجود في ذهن القاطع بعين وجود القطع، فأخذ القطع صفة للمعلوم بهذا المعنى ليس الا عبارة أخرى عن أخذه صفة للقاطع، وليس الفرق بينهما الا بمجرد العبارة، وان كان مراده من أخذ القطع صفة للمقطوع هو أخذه صفة للمعلوم بالعرض أي الموجود الخارجي، بأن يقال المأخوذ في الموضوع هو القيام الخارجي المنكشف للقاطع به، فهذا ليس إلا لحاظ القطع طريقاً وكاشفاً، فأخذ القطع في الموضوع صفة للمقطوع به بهذا المعنى عبارة أخرى عن أخذه في الموضوع بنحو الطريقية، فالجمع بين أخذه

٢٠٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

بنحو الصفية وكونه صفة للمقطوع به الخارجي جمع بين المتنافيين^(١).
اقول: لا ريب في أن اختلاف القطع الملحوظ وصفا للمقطوع مع لحاظ
كونه وصفا للقاطع مجرد اختلاف في كيفية لحاظ شيء واحد، كأن يقال
"اذا قطعت بكون مايع خمرا فلا تشربه" او يقال "اذا كان مايع مقطوع
الخمرية لك فلا تشربه"، ولا فرق في ذلك بين لحاظه وصفا للمقطوع له
بالذات او بالعرض، فانه بناء على التوجيه الثالث لتقسيم القطع الموضوعي
الى الصفتي والطريقي يقال بأنه يمكن لحاظ كون الواقع طرفا ليقين المكلف
بما أنه ملازم مع الاستحكام وسكون النفس موضوعا لحكم، فيكون من
القطع الطريقي الصفتي، كما أنه بناء على التوجيه الأخير الذي مر عن
المحقق الحائري فكونه صفتيا واضح، نعم لو اريد من كونه وصفا للمقطوع
كونه وصفا للمقطوع بالعرض فينحصر في اخذ القطع حينئذ جزء الموضوع،
ولا يتصور كونه تمام الموضوع سواء وافق الواقع ام لا، لاستلزامه التهافت،
ولكن المهم أنه لا ينافي اخذه بما هو صفة.

امكان اخذ القطع الموضوعي من حيث الطريقية تمام الموضوع

للحكم

قسّم صاحب الكفاية كلاً من القطع الموضوعي المأخوذ على وجه
الطريقية والصفية الى كونه تمام الموضوع او جزء الموضوع ويكون مطابقته
للواقع جزءا آخر من الموضوع او شرطا، ولكن ناقش فيه المحقق النائيني
والسيد الخوئي "قدهما" وادعيا عدم امكان اخذ القطع بما طريقاً تمام
الموضوع، لأن معنى لحاظ طريقيته وكاشفيته هو لحاظ الواقع، وهذا لا

مباحث القطع ٢٠٥

يجتمع مع كونه تمام الموضوع^(١).

اقول: ان كان المراد من لحاظ طريقية القطع وكاشفيته هو لحاظ كاشفيته بالعرض أي بالنظر العرفي فهذا الكلام صحيح، فان الجهل المركب ليس طريقا وكاشفا عن الواقع عرفا، ولكن لا داعي للحاظ كاشفيته بالعرض، بل يكفي لحاظ كاشفيته بالذات، أي حيث انكشاف الواقع بنظر القاطع، فانه ذاتي القطع، وحينئذ يمكن اخذ القطع بما هو كاشف بالذات عن الواقع تمام الموضوع، كما في جواز الاخبار بالعلم، فانه بملاك انكشاف الواقع بنظر القاطع، فيختلف عما لو كان اخذ القطع بملاك استلزامه لسكون النفس او لما يلزمه من نحو من الاستحكام والثبات، هذا بناء على غير التوجيه الخامس، وأما بناء عليه فالامر اوضح، حيث يكون ظاهر الخطاب هو كون موضوع جواز الاخبار عرفا هو جامع الطريق المعترف، وظاهر الخطاب بمناسبة الحكم والموضوع كونه تمام الموضوع لجواز الاخبار وان خالف الواقع.

وعليه فلا محذور في اخذ القطع بما هو كاشف بالذات عن الواقع تمام الموضوع للحكم، وان كان ظاهر لفظ العلم او لفظ المعرفة لا يشمل الجهل المركب، فانه ليس بعلم عرفا ولكن يشمله لفظ القطع او اليقين، نعم قد تقتضي مناسبات الحكم والموضوع الغاء قيد الاصابة كما في جواز الاخبار بعلم.

قيام الامارات والاصول مقام القطع

يقع الكلام في ثلاث مراحل

قيام الامارات والاصول مقام القطع الطريقي

المرحلة الاولى: في قيام الامارات والاصول مقام القطع الطريقي المحض بلحاظ اثر المنجزية والمعدرية، وهذا مما لا اشكال فيه، الا أنه وقع الخلاف في تخريجه، ونذكر اهمّ الاقوال:

القول الاول: ما حكى عن المحقق النائيني "قده" من أن التنجز حيث يحتاج الى رفع قبح العقاب بلا بيان بتبديل موضوعه الذي هو عدم البيان الى وجود البيان، والبيان يعني تبين الواقع والعلم به وجدانا او تعبدا، والا فلا يمكن رفع حكم العقل مع بقاء موضوعه، فلا بد من كون حجبة الأمارات والاصول بنحو اعتبارها علما بالواقع من حيث الكاشفية كما في الأمارات او من حيث الجري العملي كما في الاصول العملية مثل الاستصحاب، فتكون ادلة الامارات والاصول حاکمة على القطع، وأما خطاب وجوب الاحتياط في شبهة بدوية كما في الدماء فنلتزم بأنه لا يصلح لتنجيز التكليف الواقعي المشكوك، لعدم كونه علما بالتكليف الواقعي لا وجدانا ولا تعبدا، فالعقاب يكون على مخالفة نفس الامر بالاحتياط^(١).

ويرد عليه **اولا:** انه لا وجه لاستحقاق العقاب على مخالفة الامر بالاحتياط بعد أن كان وجوبه طريقيا لا نفسيا، وقد مرّ في بحث التجري أن مخالفة

مباحث القطع ٢٠٧

الحكم الظاهري الالزامي لا تعد عصيانا، ولذا لو خالف الواقع فيدخل في بحث العقاب على التجري، وعليه فان كان عقاب في مورد الامر بالاحتياط فانما هو على مخالفة الواقع، والوجدان شاهد على صحة العقاب عليها.

وثانيا: ان ما ذكره من حكومة دليل اعتبار الامارة علما بالواقع على القطع لا يتم بلحاظ القطع الطريقي المحض، فانه ان كان موضوع حكم العقل بالتنجز هو خصوص العلم الوجداني فلا معنى لحكومة الشارع على حكم العقل الا بجعل المنجزية شرعا لخبر الثقة مثلا، وهذا نفس ما ادعى استحالته، فلا بد أن يدعي كون موضوع حكم العقل اعتم من العلم الوجداني والتعدي، وهذا مضافا الى أنه خلاف الوجدان كما سيأتي توضيحه ينافي صدق الحكومة بعد كونه واردا على موضوع حكم العقل ومحققا لفرد منه وجدانا، كما في ورود دليل كون اتلاف مال الغير سببا لاشتغال الذمة ببذله على وجوب اداء الدين.

القول الثاني: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أن المبرز في خطاب الحكم الواقعي والظاهري واحد، وهو الارادة النفسية، وانما الاختلاف بينهما في مطابقة الابرار للمبرز في خطاب الحكم الواقعي، واوسعيته منه في خطاب الحكم الظاهري، فاذا قال المولى "اشتر اللحم" فالابرار مطابق للمبرز، وأما لو قال "اذا اخبر الثقة على وجوب شراء اللحم فاشتر اللحم" او قال "اذا شككت في وجوب شراء اللحم فاحتط" فقد يوجد مع الابرار مبرز، وهو الارادة النفسية، فيكون عين الحكم الواقعي، وقد لا يوجد معه مبرز فيكون خطابا صورياً.

ان قلت: لازم ذلك احتمال كون الحكم الظاهري صوريا فلم يتم بيان على التكليف الواقعي فلا يصح العقاب، قلت: المصحح للعقاب هو أنه لو

٢٠٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

كان هناك تكليف واقعا فقد تمّ عليه البيان، وعليه فيكون الرفع للعقاب عقلا هو العلم بهذه القضية الشرطية، وهذا ثابت في مورد الامارات والاصول. ثم اورد اشكالا على نفسه، وهو أن يقال: ان لازم ذلك احتمال كون الحكم الظاهري صوريا، فلم يتمّ بيان على التكليف الواقعي فلا يصح العقاب، ثم اجاب عنه بأن المصحح للعقاب هو أنه لو كان هناك تكليف واقعا فقد تم عليه البيان، وعليه فيكون الرفع للعقاب عقلا هو العلم بهذه القضية الشرطية، وهذا ثابت في مورد الامارات والاصول^١.

وقريب منه ما في البحوث من أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان على تقدير الاعتراف بها موضوعها بحسب الوجدان عدم العلم بالتكليف الواقعي وعدم العلم بأنه لو كان هناك تكليف واقعي لكان مما يهتم به المولى، والمفروض أنه في مورد الامارات والاصول يعلم بأنه لو كان التكليف الواقعي ثابتا لاهتمّ به المولى، حيث ان روح حجية الأمارات هي ابراز الاهتمام بالواقع على تقدير وجوده، بلا فرق بين انواع صياغات الحجية، فلو فرض اعتبار العلمية لخبر الثقة مثلاً، ولكن لم يكن الداعي الى هذا الاعتبار هو ابراز الاهتمام بالواقع، بل كان الداعي اخذ جائزة عيّنت على من اعتبر خير الثقة علماً لم ينتج به الواقع، بينما أنه لو ابرز المولى اهتمامه بطريق آخر ولو من دون أي انشاء، كما لو اخبر بذاك الاهتمام كفى في التنجز، ومنه علم كفاية الامر بالاحتياط في تنجز الواقع، لأنه ابراز للاهتمام بالواقع على تقدير وجوده، كما أنه لا مانع من اختيار مسلك جعل المنجزية للأمارة، فان بإمكان المولى انشاء عنوان المنجزية بداعي ابراز ذلك الاهتمام، كما هو مسلك صاحب الكفاية فيتحقق بذلك موضوع حكم العقل بالمنجزية التي هي واقع

مباحث القطع ٢٠٩

المنجزية، كما يمكنه بيان تحقق المنجزية العقلية كناية عن ابراز ذلك الاهتمام الذي هو موضوع تلك المنجزية^(١).

اقول: ما ذكره المحقق العراقي "قده" (من كفاية العلم بقضية شرطية وهي أنه لو كان التكليف ثابتا واقعا فقد تم عليه البيان) وكذا ما ذكره في البحوث (من كفاية العلم بقضية شرطية وهي أنه لو كان التكليف ثابتا فيهمم به المولى) غير كافٍ لرفع البراءة العقلية على القول بها او البراءة العقلائية التي اخترناها، فانه لو لم يحصل العلم بالتكليف ولا بابراز المولى اهتمامه بالواقع على تقدير وجوده- وانما علم بأنه لو ثبت التكليف واقعا فيهمم به المولى، ولكن لم يتم حجة لا على التكليف الواقعي ولا على وجوب الاحتياط، فانه لا يمنع بشهادة الوجدان من جريان البرائة بعد عدم علم المكلف لا بالحكم الواقعي ولا بالحكم الظاهري.

وأما ما ذكره المحقق العراقي "قده" (من أن الخطاب الظاهري في مورد الأمانة أو الأصل امره مردد بين أن يكون مطابقا للواقع فيكون خطابا واقعيا منجزا، إذ لا نريد بالخطاب الواقعي المنجز عقلا إلا خطابا وراءه ملاكات ومبادئ حقيقية، وبين أن يكون خطابا ظاهريا أجوف لا ملاك وراءه، وبما أن أصل الخطاب معلوم وجدنا فهذا يعني انه على أحد التقديرين وهو تقدير مطابقة الخطاب للواقع يكون البيان ثابتا في حقتنا، فيكون المقام شبهة مصداقية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا يصح التمسك بها) فيرد عليه أنه بعد الفراغ عن أن الخطاب الظاهري ليس بنفسه قابلا للتنجز، فيكون المعلوم هو الخطاب المردد بين كونه واقعيا منجزا أو ظاهريا غير منجز، والعلم بالجامع بين ما يتنجز ولا يتنجز ليس بمنجز.

القول الثالث: ما هو الصحيح من أن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان

ليس عدم البيان، بمعنى تبين الواقع وجدانا او تعبدا، لشهادة الوجدان بعدم اختصاص المصحح للعقاب بالعلم الوجداني او التعبدي، فان الوجدان العقلي والعقلاني لا يرى فرقا في صحة العقاب على مخالفة التكليف الواقعي عند قيام أمانة معتبرة عليه بين ما لو اعتبرت الأمانة علما بالواقع او أمر المولى باتباعها او نزل مؤديها منزلة الواقع بغرض تنجيز الواقع كما لو قال "ما قامت الأمانة على أنه خمر فهو خمر" او أنشأت المنجزية لها، وما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من عدم معقولة تنزيل المؤدى منزلة الواقع لاستلزامه التصويب بثبوت احكام الخمر للمؤدى كما لا يعقل جعل المنجزية، لأن التنجيز حكم عقلي وليس قابلا للجعل الشرعي، وانما يوجد بايجاد موضوعه، ففيه أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع لا يستلزم التصويب وثبوت احكام الخمر له واقعا، حيث ان الغرض من التنزيل مجرد التنجيز وابرار الاهتمام بالواقع المشكوك عند قيام الأمانة عليه، ولذا تسمى هذه الحكومة بالحكومة الظاهرية، كما أنه لا مانع من انشاء عنوان المنجزية لها بداعي ابراز الاهتمام بالواقع فيكون وصولها موجبا لتحقيق واقع المنجزية.

بل يشمل البيان العلم بابراز المولى اهتمامه بالواقع على تقدير وجوده، أي ابراز المولى عدم رضاه بمخالفته على تقدير وجوده، فانه لا اشكال بشهادة الوجدان في صحة العقاب على مخالفة الواقع في هذا الفرض.

بل ويضاف الى ذلك فرض احتمال وجود خطاب التكليف او خطاب ابراز الاهتمام في معرض الوصول بالنسبة الى ما لو كان المولى من الموالى الذين صار ديدنهم على جعل الخطاب في معرض الوصول الى العبد لا ايصاله اليه خارجا.

وبما ذكرناه اتضح أنه لو كان لقاعدة قبح العقاب بلا بيان موضوع واحد،

فهو عدم البيان التفصيلي او الاجمالي في معرض الوصول على التكليف الواقعي او على ابراز المولى اهتمامه بالواقع على تقدير وجوده، الا أننا حيث نحسّ بوجودنا عدم قبح العقاب على التجري بترك الاحتياط في الشبهة الحكمية قبل الفحص عقلا ولو مع عدم بيان في معرض الوصول واقعا فنلتزم بأن عدم البيان بمعنى عدم المصحح للعقاب، فتكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان قضية ضرورية بشرط المحمول، فلا تكون قاعدة عقلية، بل تكون مشيرة اجمالا الى موضوعات متفرقة لحكم العقل، كما ذكرنا نظيره في قبح الظلم، فاذا علم المكلف بالتكليف تفصيلا او اجمالا او احتمال ذلك في الشبهة قبل الفحص او علم بابراز المولى لاهتمامه بالواقع على تقدير وجوده او احتمال وجود خطاب في معرض الوصول يدل على هذا الابراز صحّ العقاب.

هذا كله بناء على قبول البراءة العقلية أي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما هو مسلك المشهور، وأما بناء على مسلك حق الطاعة، فمن الواضح أن حجية الأمارات والاصول المنجزة تأكيد لهذا الحكم العقلي، فلا يبقى مجال للبحث عن كيفية رفع البراءة العقلية بحجية الامارات والاصول، ولا فرق حينئذ بين القول بالبراءة العقلية كما هو المختار، وعدمها، فانه لو فرض وجود براءة عقلائية في مورد أمانة شرعية تأسيسية او اصل شرعي كذلك فيكون دليل التعبد بهذه الامارة او الاصل رادعا عن البراءة العقلية في موردها، بل نقول: ان البرائة العقلائية مغياة في الارتكاز العقلائي بعدم قيام الحجة، والشارع انما يتصرف في مصاديق الحجة مع امضاءه لكبرى الارتكاز.

هكذا كله بلحاظ قيام الأمانة او الاصل المثبت للتكليف مقام القطع الطريقي في أثر المنجزية.

وأما بلحاظ قيام الأمانة والاصل مقام القطع الطريقي المحض في اثر

٢١٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

المعدرية فلا اشكال فيه في مورد الشك في التكليف، أما على مسلك المشهور من تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان فواضح، لأن معذريته موافقة لهذه القاعدة، نعم ادعى المحقق النائيني "قده" كونها رافعة لموضوع القاعدة الذي هو عدم البيان حيث يبدله الى البيان على عدم التكليف، ولكنه غير متجه، لأن موضوع القاعدة عدم البيان على ثبوت التكليف، فيجتمع مع البيان على عدم التكليف، وأما على مسلك حق الطاعة فمن الواضح أن حكم العقل بلزوم الاحتياط في مورد الشك في تكليف المولى الحقيقي معلق على عدم وصول ترخيص منه في الارتكاب ولو بجعل الأمانة والاصل، فيكون دليل التعبد بالأمانة او الاصل واردا على موضوع حق الطاعة.

وأما في مورد العلم بالتكليف والشك في الامتثال فقد ذكر المحقق العراقي "قده" أن اللازم هو التعبد بتحقيق الامتثال، فلا يصح الترخيص في ترك احراز الامتثال بدون التعبد بكون المشكوك امتثالا، فان العقل حاكم بأن احراز التكليف يقتضي احراز الامتثال، فان دلّ دليل خاص على الترخيص في ترك احراز الامتثال فنستكشف منه بدلالة الاقتضاء التعبد بكون المشكوك امتثالا، ولكن لا يمكن استفادة ذلك من دليل عام او مطلق مثل دليل البراءة، فان شموله لمورد الشك في بقاء التكليف للشك في الامتثال يتوقف على احراز التعبد بالامتثال، واحرازه يتوقف على شموله فيلزم الدور، وذكر نظير ذلك في الترخيص في المخالفة الاحتمالية للعلم الاجمالي بالتكليف.

وفيه أن حكم العقل او العقلاء بالاشتغال ليس بنحو العلية بل بنحو الاقتضاء أي معلق على عدم ترخيص المولى في ترك احراز الامتثال، والوجدان شاهد بعدم اختلاف الصياغات في ذلك، بعد أن كان روح الجميع هي عدم اهتمام المولى باحراز امتثال التكليف، فلا فرق عقلا في ابراز المولى عدم اهتمامه باحراز امتثال التكليف بين كونه بلسان التعبد باتيان

مباحث القطع ٢١٣

الجزء المشكوك بعد مضي محله كما في قوله في قاعدة التجاوز "بلى قد ركعت" وبين كونه بلسان الترخيص في ترك اعادة الصلاة بلا حاجة الى كشف التعبد بتحقيق الامثال والذي يسميه بجعل البدل، ولذا نلتزم بكفاية جريان الاصل المؤمن بلامعارض في اطراف العلم الاجمالي في جواز مخالفته الاحتمالية.

ثم لا يخفى أن التعبير بقيام الأمارات والاصول مقام القطع الطريقي المحض لا يخلو عن مسامحة، لأن الموضوع للمنجزية والمعدنية هو جامع الحجة، لا القطع حتى يقوم غيره مقامه، ولعل وجه هذا التعبير قصور حجية الحجة الاعتبارية لفرض القطع بالخلاف او الوفاق.

قيام الأمارات والاصول مقام القطع الموضوعي الطريقي

المرحلة الثانية: في قيام الأمارات والاصول مقام القطع الموضوعي الطريقي، فالتزم به جماعة وانكره آخرون، ويذكر عدة بيانات لاثبات ذلك:

البيان الاول: ما عليه السيد الامام "قده" من أن العلم في استعمالات الكتاب والسنة ظاهر في مطلق الحجة، فانه بعد ما تعارف اعتماد العقلاء والمنتشرة على الطرق المعتمدة في شتى المجالات فيكون ظاهر قوله تعالى: "حرم عليكم... ان تقولوا على الله ما لا تعلمون" وقوله (عليه السلام) "من أفتى بغير علم لعنته ملائكة السماء والأرض"، هو إرادة معنى الحجة، لأن المتعارف في الفتوى استنادها الى الحجة لا العلم الوجداني، وهكذا قوله "رفع ما لا يعلمون" و"لا تنقض اليقين بالشك" ونحو ذلك، فيكون قوله "لا تنقض اليقين بالشك" في قوة "لا تنقض الحجة بغير الحجة" لا بمعنى استعمال لفظ اليقين والشك في ذلك، بل لأجل ان العرف لا يرى

٢١٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

لخصوصية اليقين والشك دخالة في الحكم، كما أنه يلغي خصوصية الرجل في قوله "رجل شك بين الثلاث والأربع"، ويرى أن ذكره من باب المثال، فإنه في كثير من موارد دعوى اليقين بالحالة السابقة لا يوجد يقين وجداني بها^(١)، ويدل عليه قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة الثانية: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً، فان الظاهر منه إجراء الاستصحاب الحكمي في طهارة الثوب، ولا بد ان تحمل الطهارة على الطهارة الواقعية، لعدم جريان الاستصحاب في الطهارة الظاهرية، ومن المعلوم أن العلم الوجداني بالطهارة الواقعية مما لا يمكن عادة، (فانه حتى لو غسله بالماء فحيث ان الغسل سابقا كان بالماء القليل عادة وكان يحتمل نجاسته، فالطهارة السابقة لم تثبت الا بالحجة) فيرجع مفاده إلى أنه لا يرفع اليد عن الحجة على الطهارة بغير الحجة، بل يمكن ان يؤيد ذلك بصحيحته الأولى أيضا، فان اليقين الوجداني بالطهارة من الحدث لم يكن يحصل عادة، لغلبة الشك في طهارة ماء الوضوء (الذي كان ماء فليلا غالبا) تأمل^(٢).

ولا يخفى أنه ليس مراده من الحجة هو مطلق المنجز والمعذر بل ما يثبت الواقع عقلاء او شرعا، فقد ذكر أن الحجة عبارة عن الطرق العقلانية والشرعية إلى الواقع التي تكشف كاشفا غير تام، ولذا ذكر أن معنى "رفع ما لا يعلمون" وان كان هو رفع ما لا حجة عليه، ولكن لا يلزم من ذلك ورود خطاب الامر بالاحتياط عليه، اذ ليس هو منها بلا إشكال، والشاهد على ذلك انه لو أفتى أحد بوجود شيء واقعا لقيام الأمانة عليه، فلا يقال انه أفتى

١ - الرسائل ج ١ ص ٢٤٣

٢ - الرسائل ج ١ ص ١٢٤

مباحث القطع ٢١٥

بغير علم، واما إذا أفتى به لأجل دليل الاحتياط يقال انه أفتى بغير علم^(١)، وذكر في موضع آخر أن مفاد أدلة الأصول ليس الا تعيين الوظيفة عند عدم قيام الحجّة، لا جعل الحجّة على الواقع^(٢)، ولعل مراده من الاصول في هذه العبارة الاصول غير المحرزة والتنزيلية، والا فقد مر منه أن الحجّة على الطهارة الواقعية السابقة المستصحة كانت هو الاصل.

وعليه فلا يتم ما قد يورد عليه بالمنع من ظهور لفظ العلم في كونه مثالا لجامع الحجّة بمعنى كل منجز ومعذر، نعم الانصاف أن ظهور لفظ العلم في كونه مثالا لمطلق ما يثبت الواقع ولو شرعا كالأصول المحرزة نحو الاستصحاب ايضا قابل للمنع، وأما صحيحة زرارة الاولى والثانية فليستا شاهدتين على كلامه، اذ يمكن أن نجعل استعمال لفظ اليقين بالطهارة قرينة على أن الامام (عليه السلام) في الصحيحة الاولى استصحب الطهارة الظاهرية من الحدث، او أنه اجرى استصحاب عدم حدوث النوم، وفي الصحيحة الثانية استصحب عدم اصابة الدم، على أنه لا يدل على أكثر من كون المراد من اليقين في دليل الاستصحاب هو الحجّة، دون باقي الخطابات.

وأما ما ذكره من أنه بعد تعارف الاعتماد على الطرق المعتمدة فيكون ظاهر النهي عن الافتاء بغير علم هو النهي عن الافتاء بغير حجة، لأن المتعارف في الفتوى استنادها الى الحجّة لا العلم الوجداني، فيمكن ان يجاب عنه بأن هذا التعارف قد يوجب أن يكون ظاهر الفتاوى كونها فتوى بالوظيفة الفعلية لا بالحكم الواقعي، والمجتهد عالم بها وجدانا، فالانصاف أن استظهار كون

١ - تهذيب الأصول ج ٢ ص ٢٣٨

٢ - الرسائل ج ١ ص ٢٤٣

٢١٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

العلم مثالا لمطلق الحجة الشاملة للاصول المحرزة او التنزيلية مشكل جدا، بعد كون تلك الاصول في مقام بيان وظيفة الشاك والمتحير الذي لم ينكشف له الواقع.

نعم لايبعد ظهور لفظ العلم في الكتاب والسنة بل الاستعمالات العرفية في كونه مثالا لمطلق الطريق والكاشف المعتبر العقلاني، فترى أنه لو ادعى زيد أن عمروا مدين له، استنادا الى اقراره، فلا يقال له "انك تدعي ما لا تعلم"، وان فرض عدم افادة ذلك الاقرار للعلم الوجداني، ويلحق به الكاشف المعتبر الشرعي الذي استفيد من الشرع المعاملة معه معاملة الامارات العقلائية، كخبر الثقة بناء على كون دليل حجيته الروايات او السيرة المتشرعية دون سيرة العقلاء.

هذا وقد ذكر في البحوث أنه اذا كانت الحجة موضوعا لحكم شرعي في الخطاب فلا بد في ورود الأمانة او الاصل عليه أن يكون الواقع الذي قامت عليه الأمانة والاصل تمام الموضوع لحكم شرعي آخر، فانه لو لم يكن كذلك -كما لو لم يكن الخمر موضوعا لأي حكم شرعي، وانما كان العلم به موضوعا له، سواء كان تمام الموضوع او جزء الموضوع- فلا تكون الامارة على خميرية مابع حجة، ليتحقق الورود، إذ لا أثر شرعي لمؤداها لتكون حجة في إثباته^(١).

وفيه أن المراد من الحجة عرفا ليس إلا ما كان حجة على تقدير اثر شرعي لمؤداها، كخبر الثقة مثلا، وان شئت قلت ان المدعى ظهور لفظ العلم في كونه مثالا لمطلق ما يكون حجة شأنية او فقل ما يكون كاشفا عقلايا او شرعيا عن الواقع.

وقد يقال انه حتى لو كانت الحجة ظاهرة في الحجة بالفعل أي ما كان لمؤداها اثر شرعي فلا وجه للمنع عن صدقها فيما اذا كان الواقع جزء الموضوع للحكم الشرعي، فانه ولو بملاحظة جزء الموضوع للحكم الشرعي وجزءه الآخر هو قيام الحجة، فانه يكون خير الثقة عليه حجة بالفعل في إثبات الحكم الشرعي المترتب على الواقع ولو مع انضمام خبر الثقة اليه، ولكنه غير متجه، فان الحجة لو كانت ظاهرة في الحجة بالفعل فلا بد أن تكون منطبقة على خير الثقة القائم على الواقع في الرتبة السابقة عن ترتب هذا الحكم الشرعي كما هو قضية كل موضوع بالنظر الى حكمه.

البيان الثاني: ما حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن العلم ليس بمعنى الاعتقاد الجازم كما أن الظن ليس بمعنى الاحتمال الراجح، بل لفظ العلم في اللغة العربية بمعنى البصيرة والوضوح، لكن عند ترجمة الفلسفة اليونانية تحول مدلوله الى الاعتقاد الجازم، وأصبح الأصوليون والفقهاء يحملون النصوص المتضمنة للفظ العلم على هذا المعنى، مع أنه اصطلاح حادث، كذلك لفظ الظنّ فهو في اللغة العربية والقرآن الكريم بمعنى الاعتقاد الذي لا يستند الى دليل، لكنه تحول الى معنى الاعتقاد الراجح عند ترجمة الفلسفة اليونانية^(١)، ولفظ اليقين ايضا يعني تبين الواقع باستحكام، وقد اختار بهذا البيان في مطاوي ابحاثه شمول لفظ العلم او اليقين لكل مورد انكشف فيه الواقع بكاشف عقلائي ولو لم يصل الى مرحلة القطع، بينما أنه لو حصل الجزم بشيء من مقدمات غير عقلائية فلا يعتبر علما ولا يقينا، وانما يعتبر ظنًا.

اقول: الظاهر أن معنى اليقين هو الجزم بالواقع والعلم هو انكشاف الواقع

٢١٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

انكشافا تامًا فلا يشمل بمدلوله اللغوي الطريق الظني المعتبر، كما أن الظنّ له معنى واحد، وهو الغالب على الوهم ومرادفه بالفارسية "گمان كردن" والظاهر العرفي منه لولا القرينة الاحتمال الراجح، ويدل عليه مضافا الى ما نحسّ به في وجداننا اللغوي ما ورد في صحيحة زرارة: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة^(١)، وفي رواية عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: إذا تطيرت فامض وإذا ظننت فلا تقص^(٢)، ومن الواضح ان حمل الظن فيها على الاعتقاد غير المستند الى الدليل خلاف النهي عن القضاء والحكم على وفقه، وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه شيء فليغسل الذي أصابه فإن ظن أنه أصابه شيء ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضح بالماء^(٣)، ولا ريب في أن من هذا القبيل قوله تعالى: وإذا قيل ان وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة ان نظنّ الا ظنًا وما نحن بمستيقنين.

نعم قد يعبر بالظنّ فيما لو كان الاعتقاد مخالفا للواقع ولو كان اعتقادا جازما ناشئا عن مناشئ عقلائية، ففي موثقة سماعة قال: سألته عن قوم صاموا شهر رمضان، فغشيهم سحاب أسود عند غروب الشمس، فظنوا أنه ليل، فأفطروا، ثم إن السحاب انجلى، فإذا الشمس؟ فقال: على الذي أفطر صيام ذلك اليوم؛ إن الله عز وجل يقول: ثم أتوا الصيام إلى الليل، فمن أكل قبل أن يدخل الليل، فعليه قضاؤه، لأنه أكل متعمدا^(٤)، مع أن الظاهر منها

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٦٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٦٢

٣ وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٢٥

٤ - الكافي ط - دار الحديث ج ٧ ص ٤٧٢

اعتقادهم الجازم عن مناشئ عقلائية بدخول الليل، لكن اطلق عليه الظن لفرض خطأه، كما قد يعبر به في مورد الاعتقاد الجازم عن مناشئ عقلائية بامور غيبية او باطنية كما في قوله تعالى "الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم، وأنهم اليه راجعون"، وفي نهج البلاغة "و قد مدحه قوم في وجهه اللهم إنك أعلم بي من نفسي وأنا أعلم بنفسي منهم، اللهم اجعلنا خيرا مما يظنون واغفر لنا ما لا يعلمون^(١) .

وأما التعبير عن الكفار او اكثر الكفار بأنهم انما يظنون بمعتقداتهم، وليس لهم علم بها، كقوله تعالى: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ، وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ^(٢)، وقوله تعالى: سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ^(٣)، وقوله تعالى: إِنْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُوعُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيعَ الْأُنثَى، وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً^(٤)، وقوله تعالى: وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ (أي المشركين) إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ^(٥) " فيمكن حمله على القضية الخارجية، فيخبر عن عدم حصول اليقين لهم او لاكثرهم فبقي في نفوسهم احتمال بطلان معتقدتهم بنحو معتد به، وان تنبوه وتجزموا به، او يحمل على نفي اليقين نفي ادعائيا بنكته عدم حصول اليقين لهم من مناشئ صحيحة، والوجه في ذلك ظهور لفظ الظن

١ - نهج البلاغة ص ٤٢٣

٢ - الجاثية: الآية ٢٤

٣ - الأنعام: الآية ١٤٨

٤ - النجم الآية ٢٧ و٢٨

٥ - يونس الآية ٣٦

٢٢٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وعدم اليقين وعدم العلم، في بقاء احتمال الخلاف في النفس وان تجزم وعقد قلبه عليه.

ثم لا يخفى أن الفرق بين هذا البيان وبين البيان السابق الذي اخترناه بتعديل منا هو أنه في البيان السابق كان يدعى أن ظاهر لفظ العلم في الاستعمالات العرفية والشرعية كونه مثالا لمطلق الطريق العقلائي، بينما أن المدعى في هذا البيان هو وضع لفظ العلم لمعنى وضوح الواقع وحصول البصيرة بالنسبة اليه، ونحوه اليقين.

البيان الثالث: ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ

"قدهم" من حكومة دليل اعتبار الامارات والاصول العملية المحرزة على الخطاب الذي اخذ في موضوعه العلم، حيث ان الأمارات العقلائية اعتبرت في الارتكاز العقلائي علما بالواقع، كما أنه ظاهر خطابات الاصول المحرزة كقوله (عليه السلام) في مورد الاستصحاب "لا تنقض اليقين بالشك" وقوله في مورد قاعدة الفراغ والتجاوز "شكك ليس بشيء".

اقول: ان كان مرادهم من ذلك أن ظاهر لفظ العلم المأخوذ في الخطاب هو الجامع بين العلم الوجداني والتعديدي فيكون دليل اعتبار علمية الأمانة او الاصل المحرز واردا عليه، فهو لا يتم جزما في الاصول العملية مثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز حتى بناء على اعتبارها علما شرعا، وانما يتم في الأمانة التي تكون علما باعتبار العقلاء، ولكن الظاهر أنه لا توجد أمانة ظنية يدعي العقلاء كونها علما، ولا اقل من عدم احراز ذلك، فلم يحرز كون مثل خبر الثقة اوالظهور علما باعتبار العقلاء مع وجود احتمال عقلائي لمخالفتهم للواقع.

وان كان مرادهم من ذلك أن لفظ العلم وان كان ظاهرا في خصوص العلم الوجداني، لكن دليل اعتبار علمية الامارة او الاصل يكون حاكما عليه، فتارة

مباحث القطع ٢٢١

يفرض وجود خطاب لفظي من الشارع، يكون مفاده أن خبر الثقة علم، وأخرى يفرض عدم وجود خطاب لفظي من هذا القبيل.

فان فرض وجود خطاب لفظي يكون مفاده أن خبر الثقة علم، فقد اورد في البحوث على التمسك باطلاقه لاثبات قيامه مقام القطع الطريقي المحض والقطع الموضوعي بايرادين:

الايراد الاول: ان الجمع بين قيام خبر الثقة مثلا مقام القطع الطريقي المحض والقطع الموضوعي في قوله "خبر الثقة علم" خلاف الظاهر، ويشبه استعمال اللفظ في معنيين لاختلاف سنخ المدلول التصديقي فيهما، فان المدلول التصديقي لدليل قيامه مقام القطع الطريقي المحض هو ابراز الاهتمام بالتكليف الواقعي المشكوك في فرض قيام خبر الثقة، لما مرّ من أن اعتبار خبر الثقة علما مثلا لا يكون واردا على موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان الا اذا كان بصدد ابراز اهتمام المولى بالواقع، بينما أن المدلول التصديقي لقيامه مقام القطع الموضوعي هو تنزيل خبر الثقة منزلة العلم الوجداني في احكامه الشرعية بجعل تلك الاحكام الثابتة للقطع على خبر الثقة فيكون هذا الخطاب حاكما بالحكومة التنزيلية على الخطاب المأخوذ فيه العلم موضوعا لتلك الاحكام الشرعية، بعد أن كان ظاهر الخطاب المأخوذ فيه العلم هو العلم الوجداني^(١).

وفيه أن هذا المقدار من الاختلاف في سنخ المدلول التصديقي الذي يكون اقرب الى الاختلاف في الملاك والداعي ولا يلتفت اليه العرف في فهمه للخطاب غير مؤثر جزما، فيستظهر العرف من قوله "خبر الثقة علم" قيامه مقام العلم الطريقي المحض والموضوعي معا، والشاهد عليه أنه بنفسه

٢٢٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

ذكر في الفقه أن من شك في حال التشهد الاول أنه في الركعة الاولى من صلاته او الثانية يبني على كونه في الثانية ويتم صلاته عملا بقاعدة التجاوز الحاكمة على قاعدة الشك في الركعات^(١)، مع أن العلم في الركعتين الاوليين مثلا اخذ موضوعا لجواز المضي في الصلاة واقعا، فلو مضى في صلاته مع حالة الشك ثم تبين له تمامية الركعات مع ذلك يحكم ببطلان صلاته.

الايراد الثاني: ان دليل حجية خبر الثقة ليس بلسان تنزيهه منزلة العلم في احكامه، بل بلسان اعتباره علما، والفرق بين الاعتبار والتنزيل أن التنزيل يكون لأجل اسراء حكم المنزل عليه الى المنزل، وهذا يتوقف على ان يكون للمنزل عليه حكم قابل للإسراء، والاعتبار يكون لأجل ايجاد الموضوع لأحكام مترتبة على الفرد الاعتباري، وذلك مثل اعتبار الملكية او الزوجية، فاعتبار الزوجية بين رجل وامرأة ليس بغرض اسراء احكام الزوجية التكوينية، اذ ليس لها حكم شرعي، بل بغرض ايجاد الزوجية الاعتبارية التي هي موضوع احكام قانونية فيكون واردا على أدلة تلك الأحكام.

وأما بالنسبة الى جعل خبر الثقة علما فحيث ان للعلم التكويني آثارا شرعية وعقلية فبلحاظ الآثار الشرعية لا مجال الا للتنزيل، حيث ان الأثر الشرعي الثابت للعلم التكويني لا يسري الى خبر الثقة بمجرد اعتباره علما، حيث ان ذلك الأثر لم يكن ثابتا للعلم الاعتباري فيحتاج ترتب الأثر عليه من إسراءه من العلم التكويني الى خبر الثقة، وهذا هو التنزيل، وأما بالنسبة الى الآثار العقلية أي المنجزية والمعذرية فيحتاج تحققهما الى ايجاد موضوعهما، وهو إبراز اهتمام المولى بحفظ الغرض اللزومي او إبراز عدمه، وهذا مما يتحقق باعتبار خبر الثقة علما، وحينئذ فان كان مفاد الخطاب اعتبار خبر الثقة علما

مباحث القطع ٢٢٣

ولم يكن ظاهرا في التنزيل لا يكفي ذلك لترتيب الآثار الشرعية الثابتة للعلم التكويني، حيث ان المدلول المطابقي له هو اعتباره علما وهذا مما لا يشك فيه، وانما يشك في ترتيب آثار القطع الموضوعي عليه، وهذا ليس مدلولاً مطابقياً للكلام حتى يتمسك باطلاقه، بل يستفاد ترتب آثار القطع عليه بدلالة الاقتضاء صونا للكلام عن اللغوية، ومع وجود قدر متيقن في البين وهو ترتب آثار القطع الطريقي المحض لا يمكن إثبات آثار القطع الموضوعي، نعم لو كان ظاهر خطاب هو ثبوت الأثر الشرعي على الجماع بين العلم الحقيقي والاعتباري كان هذا الخطاب واردا عليه بلا إشكال، ولكن الصحيح كونه ظاهرا في خصوص العلم الوجداني^(١).

وفيه أن الفرق بين الاعتبار والتنزيل وان كان صحيحا، كما أن الصحيح احتياج قيام خبر الثقة مقام القطع الموضوعي الى التنزيل حيث لا يكفي اعتباره علما من دون نظر الى اسراء احكام القطع الموضوعي عليه خلافا لما ذكره السيد الخوئي "فده"، لكن الانصاف ان ظاهر قول الشارع "خبر الثقة علم" هو كونه علما بلحاظ جميع الآثار، وان كان هذا يقتضي ثبوت الجمع بين اعتباره علما بلحاظ وروده على موضوع قبح العقاب بلا بيان واسراء الاحكام الشرعية للعلم الموضوعي اليه، فالعرف لا يفرق بين الخطاب الدال على كون خبر الثقة علماً، وسائر خطابات التنزيل، مثل قوله "الطواف بالبيت صلاة" ولا ريب في أن اطلاق التنزيل بلحاظ كونه مدلولاً مطابقياً للكلام يقتضي ترتب جميع آثار المنزل عليه على المنزل، فلو قال "أكرم العالم" ثم قال "العادل عالم" فلو كان للعادل بعض احكام العالم دون بعض لم يكن عالما تنزيلاً بقول مطلق، بل كان عالماً من حيث بعض الأحكام، فيكون

خلاف اطلاق التنزيل.

فالانصاف أنه على فرض وجود خطاب لفظي يكون مفاده أن خبر الثقة علم كان يمكن التمسك باطلاقه لاثبات قيامه مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي، لكن المهم في الاشكال أنه لا يوجد خطاب لفظي من هذا القبيل:

أما رواية المراغي "لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقتنا الذين عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ونحمله اياهم" فمضافا الى ضعف سندها ليست ظاهرة في الارشاد الى الغاء الشك ادعاء واعتبارا، فلعلها تنهى عن التشكيك اللساني والعملي، على أنها واردة في خبر ثقات الامام (عليه السلام) الذين عرفوا بأنهم اصحاب سرّه، لا في مطلق خبر الثقة.

وأما صحيحة الحميري "العمرى ثقّتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول، فاسمع له واطع، فانه الثقة المأمون" فالظاهر من التعبير فيها بأن ما ادى فعني يؤدي هو بيان وثاقته، لا التعبد بكون اخباره علما بالواقع، على أنه يتناسب مع مسلك تنزيل المؤدى منزلة الواقع.

وأما الاستدلال باعتبار الأمانة علما بفحوى ما ورد من اعتبار العلمية والغاء الشك في بعض الاصول العملية كقوله في قاعدة التجاوز والفراغ "إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء"^(١) و"إذا شككت في شيء من الموضوع، وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه"^(٢)، وقوله في الاستصحاب "لا تنقض اليقين بالشك" فغير متجه، فان قوله "شكك ليس بشيء" لم يظهر منه الغاء الشك

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٣٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٧٠

تعبدا واعتبار العلم، فانه يوجد فرق بين أن يقال لا شك له وبين أن يقال شكه ليس بشيء، فان الثاني لا يلغي الشك اعتبارا وانما لا يقيم له وزنا ولا يراه قابلا للاعتناء، والقدر المتيقن منه كونه ناظرا الى تصحيح العمل ظاهرا، لا ترتيب آثار العلم الموضوعي كجواز الاخبار بالواقع، وهكذا قوله "انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه" فانه وارد بعد قوله "فشكك ليس بشيء" فلا يظهر منه أكثر من حصر الشك الذي يعتنى به فيما كان قبل التجاوز عن المحل، وأما النهي عن نقض اليقين بالشك فلا يظهر منه كونه نهيا عن النقض الحقيقي لليقين بداعي الارشاد الى التبعد بعدم انتقاضه واعتبار بقاءه، بل لعله نهى طريقي عن النقض العملي لليقين ولا يظهر منه اكثر من ترتيب آثار الواقع عند الشك في بقاءه دون ترتيب آثار العلم الموضوعي.

وأما مع عدم وجود خطاب لفظي يكون مفاده أن خبر الثقة علم، كما هو ظاهر كلمات المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" حيث استدلا على كون خبر الثقة علما بالبناء العقلاني غير المردوع فيستكشف منه امضاء الشارع لاعتبار العقلاء خبر الثقة علما.

ففيه اولاً: انه لو فرض اعتبار العقلاء خبر الثقة علما فمادام لم يوجب ذلك توسعة دائرة ظهور لفظ العلم المأخوذ في موضوع الاحكام في الخطابات الشرعية وبقية تلك الخطابات ظاهرة في العلم الوجداني فلا دليل على شمول تلك الاحكام لهذا العلم الاعتباري، بعد أن لا يلزم من ذلك لغوية اعتباره علما، لكون القدر المتيقن منه كونه بغرض التنجيز والتعذير، وأما تنزيل العقلاء خبر الثقة منزلة العلم في الاحكام الثابتة للقطع الموضوعي فلا يعقل الا بلحاظ الاحكام العقلانية الثابتة للقطع الموضوعي، كجواز الاخبار -بناء على كون موضوعه العقلاني هو العلم- دون الاحكام الشرعية التعبدية، فان شأن كل مشرّع أن يتصرف في دائرة تشريع نفسه.

٢٢٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وأما دعوى أن العقلاء يرون الأمانة مصداقا للعلم بارتكازهم فينقصد الظهور في لفظ العلم في الاعم من العلم الوجداني وما يراه العرف والعقلاء علماً فقد ذكرنا أنه لا شاهد عليه من ارتكاز العقلاء.

وثانياً: انه لم يثبت ارتكاز العقلاء على اعتبار الأمارات علماً، وليس في العقلاء أحكام عقلائية يؤخذ فيها القطع موضوعاً بنحو واضح بحيث تتعقد سيرتهم على معاملة الأمارات في تلك الأحكام معاملة القطع الموضوعي، ومثل جواز الاخبار او القضاء لعل موضوعه عندهم هو مطلق الحجة والأمانة. وبما ذكرناه اتضح عدم تمامية البيان الثالث، نعم قد يدعى كما مر في البيان الثاني أن لفظ العلم المأخوذ في الخطابات ظاهر في كونه مثلاً لمطلق الطريق المعبر العقلاني، ولكنه مطلب آخر، غير دعوى ظهور لفظ العلم في الاعم من العلم الوجداني والعلم الاعتباري العقلاني فضلاً عن العلم الاعتباري الشرعي مثل الاستصحاب او قاعدة الفراغ والتجاوز بناء على القول باعتبار العلم فيهما.

البيان الرابع: ما ذكره المحقق الخراساني "فده" في حاشية الرسائل، ومحصله أن ظاهر الشيخ "ره" لو لم يكن صريحه، قيام الأمارات بمجرد دليل الاعتبار مقام القطع الموضوعي الطريقي، وغاية ما يقال في تقريبه أن مفاد دليل اعتبار الأمانة امران:

احدهما: تنزيل الأمانة بما هي حاكية عن مؤداها بحيث لا ينظر إليها على الاستقلال منزلة القطع بما هو حاكٍ عن الواقع، ونتيجته قيام الأمانة منزلة القطع الطريقي المحض.

وثانيهما: تنزيل الأمانة بما هي شيء في نفسها منزلة القطع بما هو شيء في نفسه، ونتيجته قيام الأمانة منزلة القطع الموضوعي، ولا يخفى أنه في

مباحث القطع ٢٢٧

الحقيقة ينزل في الاول مؤدى الامارة منزلة الواقع، فيكون ما قامت الامارة على كونه خمرا بحكم الخمر، وفي الثاني ينزل الامارة منزلة القطع، فيكون قيام الامارة على كونه خمرا بحكم القطع بكونه خمرا.

ثم اشكل عليه بأنه وان لا يوجد إشكال في إمكان استفادة كلا الامرين من خطاب واحد، إذا كان يشتمل الخطاب على مفهوم عام شامل لكليهما، لكنه لا يوجد مفهوم جامع يكون له مصداقان: احدهما: الامارة، وثانيهما: مؤدى الامارة، ومفهوم جامع يكون له مصداقان: احدهما: القطع، وثانيهما: الواقع، وحينئذ فلو قال الشارع "صدق العادل" او قال "ألغ احتمال الخلاف في خبر العادل" فان كان بصدد تنزيل الأمانة منزلة العلم الطريقي المحض فلا بد أن يكون لحاظه لخبر الثقة والعلم لحاظا آليا، ويكون قصده تنزيل مؤدى الخبر منزلة الواقع، وان كان بصدد تنزيل الامارة منزلة العلم الموضوعي فيكون لحاظه لخبر الثقة والعلم لحاظا استقلاليا، ومن الواضح أنه لا يمكن الجمع بين اللحاظين في خطاب واحد، وحيث ان الظاهر والقدر المتيقن منه لحاظه آليا وتنزيله مقام العلم الطريقي المحض فيحمل على الاول.

ثم اجاب عن الاشكال بأننا نلتزم بأن المدلول المطابقي لدليل اعتبار الامارة هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فكأنه قال "ما قامت الامارة على أنه خمر فهو خمر" لكن لا يبعد انعقاد دلالة التزامية له على أن القطع بهذا الخمر التنزيلي منزل منزلة القطع بالخمر الحقيقي، حيث ان العرف لا يرى تفكيك التنزيل الثاني عن التنزيل الاول، وان لم يكن بينهما ملازمة عقلا^(١).

لكنه في الكفاية قبل الاشكال، وذكر أن ما قلناه في حاشية الرسائل في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع لا يخلو من تكلف

بل تعسف، فانه مستلزم للدور، فإن دلالة دليل اعتبار الامارة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع تتوقف على دلالاته على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، لعدم اثر له بدونه، ولا دلالة له عليه إلا بعد دلالاته على تنزيل المؤدى، فإن الملازمة إنما تدعى بين القطع بالواقع التنزيلي والقطع بالواقع الحقيقي، وبدون تحقق الواقع التنزيلي أولاً بدليل الأمانة لا قطع بالواقع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع الحقيقي وبين تنزيل المؤدى منزلة الواقع^(١).

وتوجد هنا ملاحظات:

الملاحظة الاولى: ان تقريره لوفاء دليل اعتبار الامارة لتنزيلها منزلة القطع الطريقي المحض والقطع الموضوعي، ثم الاشكال عليه باستلزامه للجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي منافٍ لمبناه من كون المجعول في الامارة الحجية أي المنجزية والمعذرية، كما صرّح بذلك في بحث الاجتهاد والتقليد من الكفاية، حيث قال: إن جواز التقليد إن كان بحكم العقل فلا يقتضي أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ، وإن كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعا ليس إلا ذلك لا إنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداه^(٢)، وما ذكره في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من أن الحجية المجعولة تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب وصحة الاعتذار به إذا أخطأ^(٣)، معناه أن الحجية المجعولة أي انشاء المنجزية والمعذرية تكون موجبة لتحقيق واقع المنجزية والمعذرية، فلا يتم

١ - كفاية الأصول ص ٢٦٥

٢ - كفاية الأصول ص ٤٧٨

٣ - كفاية الأصول ص ٢٧٧

استناد بعض الاعلام "دام ظله" الى هذا الكلام لانكار كون مسلك صاحب الكفاية جعل المنجزية والمعدرية.

وكيف كان فعلى مسلك صاحب الكفاية ففي تنزيل الامارة منزلة القطع الطريقي المحض ايضا يكون لحاظ الامارة والقطع استقلاليا، ولعله راعى في كلامه المسلك المنسوب الى المشهور في الحجية من كونها تنزيل المؤدى منزلة الواقع او قتل جعل الحكم المماثل، ويظهر هذا المسلك من بعض كلمات الشيخ الاعظم "قده"^(١).

الملاحظة الثانية: ان اللحاظ الآلي للقطع يعني أن القاطع يرى قطعه كأنه الواقع، واين هذا من لحاظ الحاكم مفهوم القطع آليا ومرآة الى الواقع،

١ - راجع فرائد الاصول ج ١ ص ٤ حيث ذكر في الفرق بين القطع والأمانة أن القطع ليس وسطا في اثبات الحكم الشرعي بخلاف الامارة الظنية، فانه لا يقال هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية حرام، لأن الحكم ثبت للخمر، دون مقطوع الخمرية، ولكن يقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، وكذا ذكر في ص ٤٦ أن حال الامر بالعمل بالأمانة القائمة على حكم شرعي حال العمل بالأمانة القائمة على الموضوع الخارج، فكما أن الامر بالعمل بالموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع وانما يوجب جعل احكامه فيترتب عليه الحكم مادامت الامارة قائمة عليه فكذلك حال الامر بالعمل بالأمانة القائمة على الحكم، وذكر في ج ٢ ص ٥٢٢ أن مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في قبال الواقع، وانما هو مجعول بعنوان كونه طريقا اليه.

ولكن يوجد في بعض كلماته ما يستفاد منه مسلك جعل العلمية والطريقة، ولو بنحو يناسب مبانيه من انتزاع الحكم الوضعي من الحكم التكليفي فينتزع جعل الطريقة من الامر بترتيب آثار العلم على الأمانة، فذكر في ج ٢ ص ٧٠٧ أنه اذا كان في مورد الشك أمانة معتبرة تزيل الشك، وذكر في ص ٧٥١ أن الشارع حكم بأن الأمانة الفلانية كخبير العادل الدال على حرمة العصير حجة، بمعنى أنه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع، فاحتمال حليته بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه لولا هذه الأمانة، فمؤدى الأمانة بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الاحكام الشرعية المجعولة للمجهولات.

٢٣٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

ولعل مقصوده من اللحاظ الآلي هو الاستعمال الكنائي، حيث انه حينما يقال "خير الثقة علم" ويراد به تنزيل الامارة منزلة العلم الطريقي المحض، فبناء على مسلك تنزيل المؤدى منزلة الواقع تكون الامارة في هذا الكلام كناية عن المؤدى والقطع كناية عن الواقع، بينما أنه لو اريد به تنزيلها منزلة العلم الموضوعي، فتكون صراحة لا كناية، والجمع بين الكناية والصراحة في استعمال واحد خلاف الظاهر، كأن يقال "زيد مهزول الفصيل" ويكنى به عن جوده وعن كونه فصيله مهزولا حقيقة، ولكن الاشكال المهم أنه لا يوجد لدينا ما يكون مفاده أن خير الثقة علم حتى نتكلم عن مدلوله، ولو كان لقلنا بأن استعماله في مقام بيان تنزيل مؤدى خير الثقة منزلة الواقع يعدّ لحنا وغلطا، اذ الذوق العرفي لا يؤيد هذا الاستعمال الكنائي، والوارد في الأدلة الامر باطاعة الثقة والسماع له فيما يخبر به، كما في صحيحة الحميري، او الاستفادة من آية النبأ جواز العمل بخبر العادل من دون تبين، ولا اشكال في أن مدلوله المطابقي قيام خبر الثقة مقام القطع الطريقي المحض من دون حاجة الى توسيط قضية الحاظ الآلي او الاستعمال الكنائي.

الملاحظة الثالثة: ان ما ذكره في الحاشية في الجواب عن الاشكال غير

تام، للمنع من الملازمة العرفية التي ادعاها، ولنوضح ذلك بذكر مثال، وهو أن مفاد قاعدة الطهارة تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر، فتقول "مشكوك الطهارة طاهر" ونحن حينئذ نقطع بكونه طاهرا تنزيلا، لكننا نلتفت الى أنه ليس القطع بالطهارة التنزيلية قطعا بالطهارة الواقعية، والموضوع في قول المولى "اذا قطعت بكون شيء طاهرا فتوضأ منه" هو القطع بالطهارة الواقعية لا الاعم منه ومن القطع بالطهارة التنزيلية فلا يبقى وجه لاستظهار كون القطع بالطهارة التنزيلية محكوما بحكم القطع بالطهارة الواقعية.

نعم لو كانت الحكومة واقعية كما لو قال المولى "اذا قطعت بكون شخص

عالما فلا تتقدم عليه في المشي" ثم قال "ولد العالم عالم" فلا يبعد أن يكون اطلاق الحكومة موجبا لصيرورة القطع بكون شخص ولد العالم موضوعا ايضا لهذا الحكم، ولو لم يعلم بكونه عالما تنزليا، وان ابيت فلا أقل من صيرورته موضوعا للحكم بعد العلم بكونه عالما تنزليا، وأما في الحكومة الظاهرية كقوله "مشكوك الطهارة طاهر" فيراه العرف في قبال القطع بالطهارة، وانما تكون مجرد منجز ومعذر لها، والمقام من هذا القبيل، وبهذا اتضح أنه لو قال المولى "اذا قطعت بكون مايع خمرا فأهرقه" ثم ورد في خطابٍ "ما قامت الامارة على كونه خمرا فهو خمرا" فيختلف عما لو ورد "العصير العنبي خمرا"، حيث تكون حكومة الاول حكومة ظاهرية، ويكون في قبال القطع بالخمرية فلا يرى العرف تنزيل القطع بالخمير التنزيلي منزلة القطع بالخمير الحقيقي، فما يدعى من ثبوت الملازمة العرفية للغفلة النوعية العرفية عن مغايرة القطع بالواقع التنزيلي مع القطع بالواقع الحقيقي غير متجه للمنع عن الغفلة النوعية.

ومن هنا اتضح الاشكال فيما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" (من أنه بعد القطع بتنزيل المؤدى منزلة الواقع يتحقق الجزء الآخر - أي القطع بالواقع - بالوجدان، ولا يلزم تعبد آخر، كي نحتاج لاثباته الى التمسك بذيل الملازمة العرفية) فانه يرد عليه أنه حتى في الحكومة الواقعية كقوله "العصير العنبي خمرا" لا يتحقق القطع بالخمير بالوجدان، اذ القطع بكون العصير العنبي خمرا تنزليا ليس قطعاً بالخمير الذي هو ظاهر في الخمر الحقيقي.

وقد يورد كنعضٍ على ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" بأن لازمه ورود قاعدة الطهارة على استصحاب النجاسة، حيث انها حسب ما ذكره توجب العلم بالطهارة، فيكون واردا على موضوع استصحاب النجاسة وهو الشك في بقاءها، وأما الاستصحاب فغاياته كونه حاكما على موضوع قاعدة الطهارة

٢٣٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

بالغاء الشك تعبداً، والوارد مقدم على الحاكم، لكونه رافعا للموضوع وجدانا، فلا يبقى مجال للتعبد ولو بنحو الحكومة، ولا أقل من معارضتهما، مع أنه يرى حكومة الاستصحاب على قاعدة الطهارة.

ويندفع هذا الايراد بأنه بناء على مسلكه فاستصحاب النجاسة يعني اعتبار بقاء اليقين بالنجاسة فيكون حاكما على موضوع قاعدة الطهارة، وهو الشك في النجاسة، فيمنع عن التعبد بالطهارة ولا يحدث يقين بالطهارة كي يكون واردا علي موضوع الاستصحاب، وأما خطاب قاعدة الطهارة فلا يتضمن مدلوله الغاء موضوع الاستصحاب.

الملاحظة الرابعة: انه يحتمل في ما اراده صاحب الكفاية من الايراد

العقلي على كلامه في حاشية الرسائل ثلاث احتمالات:

الاحتمال الاول: ما يقال من أنه بصدد اثبات الدور من ناحية أن تنزيل

المؤدى منزلة الواقع يتوقف على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي وإلا كان لغواً، والتنزيل الثاني متوقف على التنزيل الأول توقف الحكم على موضوعه إذ لولا التنزيل الأول لما كان قطع بالواقع التنزيلي، وهذا دور.

فيجاب عنه بأنه يكفي في رفع اللغوية أنه لو تم تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيتم بعده تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وحينئذ يترتب الحكم الشرعي بتمامية موضوعه المركب، وان شئت قلت: انه يكفي في ثبوت المدلول وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع او ثبوت دلالة الخطاب عليه ثبوت قضية شرطية هي أنه لو ثبت هذا التنزيل ثبت التنزيل الثاني.

ولو تم هذا الاشكال لجرى في كل موضوع مركب من جزئين فيما اذا كان كل من الجزئين يحتاج الى التنزيل، مثل أن حكم وجوب الاكرام

مباحث القطع ٢٣٣

موضوعه العالم العادل وشككنا في عدالة زيد وعلمه معا بحيث احتجنا لاثبات علمه الى التعبد بخبر الثقة على كونه عالما ولاثبات عدالته الى الاستصحاب مثلا، فانه يقال ان كلا من التنزيلين موقوف على التنزيل الآخر اذ لولاه كان لغوا لعدم ترتب اثر الا على احراز الموضوع المركب.

الاحتمال الثاني: ما هو الظاهر من أن اشكال صاحب الكفاية ليس هو

اللغوية حتى يدفع بما ذكر، بل اشكاله هو أن معنى تنزيل المؤدى منزلة الواقع هو جعل الحكم المماثل للواقع ان كانت الأمانة قائمة على الحكم الشرعي، وجعل الحكم المماثل لحكم الواقع ان كانت الامارة قائمة على ثبوت الموضوع الخارجي، كخمرية مايع، فاذا لم يكن الواقع تمام الموضوع لأي حكم شرعي فلا يوجد للواقع حكم شرعي، حتى يجعل حكم مماثل له للمؤدى، فشمول دليل اعتبار الامارة للمورد فرع الشك في ثبوت حكم واقعي فيه، ليكون مفاد اعتبار الامارة جعل المماثل، والشك فيه فرع تنزيل القطع الواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وهذا هو الدور.

وهذا الاشكال متين، نعم لا ياتي هذا الاشكال فيما اذا كان الواقع تمام الموضوع لحكم شرعي كحرمة شرب الخمر، والقطع به موضوعا لحكم شرعي آخر كوجوب اراقة ما قطع بأنه خمر، حيث لا يتوقف تنزيل المؤدى على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي، وذلك لوجود اثر شرعي للواقع في نفسه، وبعد تنزيل المؤدى تتحقق الدلالة الالتزامية العرفية في تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

هذا وكان ينبغي لصاحب الكفاية أن يناقش فيما كان القطع تمام الموضوع للحكم الشرعي ولم يكن لثبوت الواقع أي دخل في حكم شرعي باشكال غير الدور، وهو أنه لا يوجد حكم للواقع ولو مع انضمام تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فلا مجال فيه لاستفادة تنزيل

٢٣٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

المؤدى منزلة الواقع حتى لو قلنا بكفاية الاثر التعليقي للواقع، وهو أنه لو انضم اليه الجزء الآخر لثبت له الحكم.

هذا وقد ذكر المحقق العراقي "فده" أنه انما يرد إشكال الدور إذا قلنا باحتياج تنزيل الجزء إلى وجود الأثر الفعلي، والا فبناء على كفاية الأثر التعليقي للجزء بأنه لو انضم إليه جزئه الآخر لوجب فعلا فلا يرد محذور الدور، نظرا إلى صحة تنزيل المؤدى حينئذ بلحاظ اثره التعليقي بلا توقفه على شيء^(١).

فان كان مقصوده من ذلك نفي اشكال اللغوية تم كلامه، حيث انه لو تم تنزيل المؤدى فينضم اليه تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالملازمة العرفية ويتحقق الحكم فلا دور.

وأما لو كان مقصوده نفي اشكال توقف تنزيل المؤدى على ثبوت اثر للواقع كي يجعل المماثل له بالنسبة الى المؤدى فقد اورد عليه في البحوث **اولا:**

انه ان اريد انضمام الجزء الآخر الاصلي، ففي المقام لا ينضم القطع بالواقع الحقيقي الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع، لأنه مع القطع لا يبقى مجال لحجية الأمانة، وان اريد أنه لو انضم اليه الجزء الآخر التنزيلي -و هو القطع بالواقع التنزيلي- فهذا ليس اثرا للجزء الاول مع قطع النظر عن هذا التنزيل، ودليل التنزيل ناظر دائما إلى الحكم الثابت في المنزل عليه بقطع النظر عن نفسه، على أنه حيث يجري في كل من الجزئين فيلزم نظر كل من التنزيلين إلى مدلول التنزيل الآخر، ويتوقف عليه وهذا دور، وأما كون الواقع موضوعا لاثر تعليقي، وهو أنه لو انضم اليه ما نزل منزلة القطع بالواقع الحقيقي لترتب عليه الاثر، فلا يجدي شيئا، لأن هذا الدليل لا يتكفل لتنزيل القطع بالواقع التنزيلي

مباحث القطع ٢٣٥

منزلة القطع بالواقع الحقيقي، ولا دليل آخر يتكفل لذلك بحسب الفرض.

وثانيا: ان التنزيل لما كان بمعنى جعل الحكم المماثل كما مر، فلا يعقل أن يكون بلحاظ الحكم التعليقي المرتب على جزء الموضوع، لأن هذا الحكم ليس شرعيا وانما هو منتزع عقلا عن جعل الحكم الشرعي الواحد على الموضوع المركب، وإلا لزم تعدده عند اجتماع الجزئين لثبوته في كل منهما، وعليه فالتنزيل حيث يكون بلحاظ الحكم الشرعي الواحد، فيكون واحدا، ولا يعقل أن يكون بنحو تتحقق الطولية بين الاجزاء في التنزيل.

وثالثا: ان تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي معناه أخذ القطع بالواقع الجعلي في موضوع الحكم المذكور الذي هو حكم شرعي واحد، وهذا معناه أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه وهو محال عندهم، نعم لو فرض ان الحكم متعدد كما ان التنزيل متعدد فالمأخوذ في أحد الحكمين العلم بالحكم الاخر ولا مانع منه إلا انه خلف وحدة الحكم الشرعي المقصود بالتنزيل.

الاحتمال الثالث: ما ذكره في البحوث من أن ظاهر ما اورده في الكفاية وان كان هو لزوم الدور، لكن الأحسن تقريب ايراده بنحو آخر، وهو أن يقال: ان تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، حيث يكون في طول تنزيل المؤدى منزلة الواقع، لأخذ الواقع التنزيلي في موضوعه، فلا بد أن يكون هناك تنزيلا، احدهما في طول الآخر، وهذا مستحيل، لأن تنزيل شيء منزلة شيء آخر لايعني الا إسراء حكم الثاني الى الاول، وجزء الموضوع ليس له حكم حتى ينزل شيء منزلته، وانما الحكم للمجموع فتنزيل شيء منزلته لا يكون إلا ضمن تنزيل واحد بلحاظ تمام الموضوع، فلا يعقل أن يكون هناك تنزيلا حتى يكون احدهما في طول الآخر.

٢٣٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

ثم اجاب عن هذا اليراد اولاً: ان هذا اليراد اخص من المدعى، اذ لا يجري في موردِ يكون الواقع فيه تمام الموضوع لحكم شرعي، ويكون القطع به تمام الموضوع لحكم شرعي آخر، حيث انه يكون هناك تنزيلاً مستقلاً لا يرتبط أحدهما بالآخر، فثبت تنزيل المؤدى لأجل الحكم الاول، وبعد ثبوته فيتم التنزيل الثاني بملاك الدلالة الالتزامية العرفية التي تنشأ من مسامحة العرفية وعدم احساسه الفرق بين القطع بالواقع الحقيقي والقطع بالواقع التنزيلي، فيترتب الحكم الثاني.

وثانياً: ان ما يكون في طول تنزيل المؤدى منزلة الواقع هو وجود القطع بالواقع التنزيلي، فوجود القطع بالخمير التنزيلي يكون -و لو في نظر القاطع- في طول تنزيل ما قامت الامارة على أنه خمير فهو خمير، الا أن تنزيل شيء منزلة شيء آخر لا يتوقف على وجود المنزل خارجاً، وانما يتوقف على لحاظه، ولذا ينزل الفقاع منزلة الخمر حتى لو لم يكن فقاع خارجاً.

نعم حيث ان التنزيلين في المقام بلحاظ حكم واحد، فلازمه جعل حرمة الشرب مثلاً للمابع الذي قطع بأنه خمير تنزيلي أي قطع بجعل الحرمة له، وهذا من أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، وهو محال عند المشهور، الا أن الذي يسهل الخطب أن الصحيح عندنا امكان ذلك بأخذ القطع بالجعل او الخطاب في موضوع المجعول.

ان قلت: ان الجزء الثاني حيث كان هو العلم بالخمير الحقيقي خارجاً فالمناسب عرفاً أن يكون ما نزل عليه هو العلم بالخمير التنزيلي، وهذا يعني العلم بالتنزيل الفعلي، فيكون من اخذ القطع بالمجعول والحكم الفعلي في موضوع نفسه ولا ريب في امتناعه، واما العلم بالجعل فليس علماً لا بالخمير الواقعي ولا بالخمير التنزيلي.

قلت: ان كون المنزل هو العلم بالخمر التنزيلي وإن كان هو المناسب عرفاً، لكن بعد امتناعه فلا مانع من كون المنزل هو العلم بالجعل مع فرض العلم بتحقيق موضوعه حيث ان كونه هو المنزل ليس خلاف المناسب عرفاً ايضاً.

وثالثاً: لو فرضت الطولية بين تنزيل الجزئين في موضوع واحد، فلا دليل على استحالة هذه الطولية، فان التنزيل مجرد لسان إثباتي، فتعدد التنزيل ليس إلا من باب تعدد القرينة المنفصلة الكاشفة عن جعل الحكم على الموضوع المركب.

وحيث نقول: اذا كان ملاك استفادة التنزيل الثاني وهو تنزيل القطع هو دلالة الاقتضاء من حيث ان شمول دليل اعتبار الامارة فيما اذا لم يكن الواقع تمام الموضوع من دون التنزيل الثاني وهو تنزيل القطع يكون لغواً، فلاجل التحرز عن اللغوية يلتزم بثبوت التنزيل الثاني، فاذا فرض استحالة تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة الواقع الحقيقي، فلا يوجب ذلك سقوط شمول دليل اعتبار الامارة للمورد، بل لابد من الالتزام بكون التنزيل الثاني الراجع للغوية بنحو آخر: وهو تنزيل القطع بقيام الامارة على خمرة المايح مثلاً والقطع بانشاء الحجية لها على نحو القضية الحقيقية، منزلة القطع بالخمر.

اقول: هذا الجواب الأخير غير تام، فان دلالة الاقتضاء كما ذكره في البحوث فيما بعد انما تتم لو كان قيام الامارة منحصراً بهذا المورد الذي لا يترتب حكم شرعي على الواقع، ولكنه مجرد فرض، وحيث انه ليس منحصراً به لوجود موارد كثيرة يكون الواقع تمام الموضوع للحكم الشرعي، فغايتته كون اطلاق خطاب حجية هذه الامارة بالنسبة الى هذا المورد لغواً فلا يشمل اطلاقاً.

٢٣٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

هذا ومن جهة أخرى يمكن أن يجاب عن تقريب الاشكال بنحو الاحتمال الثالث بأحد وجهين آخرين:

احدهما: ان هذا الاشكال مبني على كون التنزيل الثبوتي مختصا باسراء حكم المنزل عليه الى المنزل، فتكون العملية الثبوتية لقول الشارع "الفقاع خمر"، هو جعل احكام الخمر على الفقاع، لكن قد يقال انه يمكن أن تكون العملية الثبوتية نفس ادعاء كون الفقاع خمرا، ويكون الغرض من هذا الادعاء ترتب الآثار ولو بالواسطة، كالاتر المترتب على العلم بكون شيء خمرا.

ثانيهما: لو أُصِرَّ على كون حقيقة التنزيل الثبوتي هو اسراء الحكم الى المنزل، فمع ذلك لا مانع من اطلاق التنزيل بالنسبة الى ما يحتاج تامة الموضوع فيه الى شيء آخر يتحقق عرفا في طول التنزيل الاثباتي. ولأجل احد هذين الوجهين لا أظن أن يمنع احد عن حكومة اطلاق قوله "الفقاع خمر" على الاحكام المترتبة على العلم بكون شيء خمرا، كما اذا قال الشارع "ما علمت بكونه خمرا فأهرقه".

نعم المهم في الاشكال على حكومة اطلاق ما لو ورد دليل بلسان "ان مؤدى خبر الثقة هو الواقع" على هذا الحكم أنه لأجل كونه تنزيلا ظاهريا والغرض منه المنجزية والمعدرية فلا يفهم منه العرف اكثر من حكومته الظاهرية بالنسبة الى الحكم الذي يحتمل ثبوته مع قطع النظر عن هذا التنزيل، دون الحكم المترتب على العلم بالواقع، وما ذكرناه راجع الى منع الملازمة العرفية بين تنزيل شيء منزلة الواقع تنزيلا ظاهريا، وبين كون العلم به منزلا منزلة العلم بالواقع، والا فمع قبول الملازمة العرفية فلا يرد اشكال على ما ذكره المحقق الخراساني في حاشية الرسائل.

وما قد يقال (من أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع حيث يكون تنزيلا ظاهريا فموضوع خطاب التنزيل هو الشك في الحكم الواقعي ولا بد أن يتحقق هذا الموضوع في الرتبة السابقة حتى يشمل هذا الخطاب، كما هو شأن كل خطاب بالنسبة الى موضوعه، فلو لم يكن الخمر مثلا تمام الموضوع لأي حكم شرعي فلا يشمل خطاب التنزيل قيام الامارة على خمرية مايع، حتى يتمسك بعده بدلالته الاتزامية العرفية لتنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، نعم لو كان الخمر تمام الموضوع لحكم آخر كحرمة شربه فلا مانع من شمول خطاب التنزيل قيام الامارة على كون مايع خمرا بلحاظه، ثم بالدلالة الاتزامية العرفية يتحقق موضوع الحكم الذي كان العلم دخيلا في ثبوته كوجوب اراقته).

ففيه أنه لو تمت الملازمة العرفية منعنا عن تقييد قوله "مؤدى الامارة هو الواقع" بأكثر من الشك في صدق الامارة، والمفروض احتمال صدق الامارة على خمرية المايح المشكوك، وان كان الشك في ثبوت الحكم الشرعي في طول هذا التنزيل، نعم بمقتضى المقيد الليي العقلي لا يشمل ما لو لم يترتب على شمول دليل التنزيل له أي أثر شرعي، وان شئت قلت: لولا المناسبة العرفية التي لاجلها منعنا عن الملازمة العرفية في المقام كنا نمتنع عن قبول كون مفاد تنزيل الامارة منزلة الواقع تنزيلا ظاهريا بمعنى كونه فرع الشك في الحكم الواقعي، وان كان شموله مختصا بفرض الشك في صدق الامارة، وكنا نقول بأن قوله "ما قام خبر الثقة على كونه خمرا فهو خمر" مثل قوله "الفقاع خمر" في حكومته على خطاب "اذا علمت بأن مايعا خمر فاهرقه" مطلقا، حتى لو كان العلم تمام الموضوع لهذا الحكم وان لم يكن المقطوع خمرا، فلا تتم دعوى أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع يعني جعل الحكم المماثل للواقع فلا يشمل فرض عدم دخل الواقع في الحكم

٢٤٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

هذا وقد ذكر في البحوث اشكالا على التمسك بدلالة الافتضاء في اطلاق خطاب حجية الأمانة -بناء على افتراض أنه بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع- لتحقيق الجزء الثاني لموضوع الحكم الشرعي، أي تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، ومحصله: أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع في المقام على عكس ما هو مذكور في الكلمات هو الذي يكون في طول تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وذلك باعتبار أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع تنزيل ظاهري، وأما تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع في الحكم الشرعي المترتب على القطع فهو تنزيل واقعي، فان علامة التنزيل الظاهري أنه لولا هذا التنزيل فيحتمل ثبوت الحكم الواقعي في المورد وبعد التنزيل ايضا قد ينكشف الخلاف فينكشف انتفاء الحكم واقعا، بينما أن علامة التنزيل الواقعي أنه لولا هذا التنزيل فيعلم بعدم ثبوت الحكم في مورده، وبعد التنزيل لا يفترض انكشاف الخلاف، وكل تنزيل ظاهري يكون في طول التنزيل الواقعي، لأنه اخذ في موضوعه الشك فيه.

وحيث يقال بأن هذا البيان وان كان يرفع اساس المشكلة المثارة من قبل صاحب الكفاية "فده" (من أن تعدد التنزيل وطوليتها ينافي كون التنزيل بلحاظ حكم واحد للموضوع المركب)، فان هذه المشكلة فرع أن يكون التنزيلان معا واقعيين، بينما أنه بهذا البيان اتضح أنه يوجد بحسب الحقيقة حكمان: أحدهما ظاهري والآخر واقعي، نعم يوجد هنا اشكالاً: وهو أن المنزّل في التنزيل الواقعي حيث كان هو القطع بتنزيل ما قامت الأمانة على خمريته مثلا منزلة الخمر تنزيلا ظاهريا، فان هذا القطع يراد تنزيله منزلة القطع بالخمر الحقيقي تنزيلا واقعا، فلازم ذلك أخذ القطع بالتنزيل الظاهري في موضوع التنزيل الواقعي، وهذا محال، لأن التنزيل الظاهري في طول التنزيل الواقعي فلا يعقل أن يؤخذ في موضوعه، والوجه في كون التنزيل الظاهري في

طول التنزيل الواقعي هو كون موضوع التنزيل الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، والشك فيه فرع تنزيل القطع بالواقع التنزيلي الظاهري منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وإلا كان يقطع بعدم الحكم الواقعي فيه، وينحصر الجواب عن هذا الاشكال بافتراض ان المأخوذ في التنزيل الواقعي إما هو القطع بالجعل الظاهري أو القطع بموضوعه وهو قيام خير الثقة مثلا، دون القطع بالتنزيل الظاهري الفعلي.

لكن مع هذا البيان لا يبقى مجال للتمسك بدلالة الاقتضاء في اطلاق خطاب حجية الأمانة -بناء على افتراض أنه بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع- لتحقيق الجزء الثاني لموضوع الحكم الشرعي، أي تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وذلك لأن تحقق موضوع حجية الامارة -و هو الشك في الحكم الواقعي- فرع تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فان هذا التنزيل حيث يكون واقعا فمعناه أنه لولا هذا التنزيل يقطع بعدم الحكم الواقعي في مورده، ودلالة الاقتضاء على القول بها انما تتم في مورد تحقق فيه موضوع الدليل لكن لو لم ينضم اليه لازم عقلي كان لغوا، ولأجل الاحتراز عن اللغوية نلتزم بثبوت ذلك اللازم.

وان كان الصحيح عدم تمامية التمسك بدلالة الاقتضاء في اطلاق الخطاب، فان اطلاق الخطاب مقيد لبا بوجود الاثر له وعدم لغوية شموله للمورد ومعه فلا يمكن التمسك به لاثبات لازم عقلي له في مورد لولا ثبوت هذا اللازم يكون الاطلاق لغوا، فانه يلزم منه الدور، لتوقف ثبوت اللازم على شمول الاطلاق للمورد، وهو موقوف على ثبوت اللازم حتى يتحقق موضوعه، وهو الاثر وعدم اللغوية، فتختص دلالة الاقتضاء بالخطاب

الخاص^(١).

اقول: لعله اتضح بما ذكرناه أنه لا دليل عقلي على كون خطاب "مؤدى الامارة هو الواقع" مقيدا بأكثر من الشك في صدق الامارة، ولا يوجد مقيد له بخصوص الشك في الحكم الواقعي، نعم المنع من كبرى التمسك بدلالة الاقتضاء في اطلاق الخطاب في محله كما مر بيانه سابقا.

الملاحظة الخامسة: المفروض في هذه الأبحاث هو كون دليل اعتبار الأمانة خطابا لفظيا فوق الكلام عن امكان اثبات قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي بخطاب واحد، ولو بالتمسك بمدلوله الالتزامي، ومن الواضح أنه لا يجري هذا البيان فيما لو كان دليل اعتبار الأمانة هو السيرة العقلانية او المتشعرية، فانه حينئذ لابد من الرجوع الى المرتكزات العقلانية وأنهم هل يرون قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي، ام لا، فان بناء العقلاء دليل لبي وليس لفظيا فيمكن استقرار بناءهم او ارتكازهم على كل من قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض والقطع الموضوعي بنحو مستقل، وهذا ما سبق الكلام فيه.

اللهم الا أن يجرى هذا البحث في بعض الاصول العملية، مثل الاستصحاب، حيث ذكر صاحب الكفاية هنا انه يستفاد من خطاب الاستصحاب تنزيل المستصحب منزلة الواقع وحينئذ تكلم عن استفادة تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وكذا قاعدة الطهارة حيث انه قد يستفاد منها تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر، او قاعدة التجاوز حيث يستفاد من مثل قوله "بلى قد ركعت" تنزيل مشكوك الركوع بعد مضي محله منزلة الركوع، فاذا تم ذلك في هذه الاصول التي تدل عليها خطابات

لفظية ويثبت قيامها مقام القطع الموضوعي يُتعدى الى الامارات بالاولوية العرفية.

اقول: لعل ما ذكره في بحث الاستصحاب من أن مفاد ادلته الملازمة الظاهرية بين الحدود والبقاء في حال الشك في بقاء شيء على تقدير حدوثه يؤول اليه ايضا حيث ان تنزيل مشكوك البقاء منزلة الواقع نفس جعل الحكم المماثل للواقع في فرض الشك في البقاء، ولكن الانصاف أنه لا يستفاد من ادلته اكثر من النهي الطريقي عن نقض اليقين بالشك عملا، فلا يكون ظاهرا في اكثر من التنجز والتعذر في البناء العملي على بقاء الحالة السابقة، ولا يظهر منها الحكم بالبقاء بلسان أنه الواقع، كما أن دليل قاعدة الطهارة ليس ظاهرا في تنزيل مشكوك الطهارة بمنزلة الطاهر الواقعي، بل لعله يفيد اعتبار الطهارة لمشكوك الطهارة بداعي معذورية المكلف في ترتيب آثار الطهارة الواقعية من دون أن يشتمل على التنزيل أي جعل الطهارة لمشكوك الطهارة بلسان انها الواقع أي تنزيلها منزلة الطهارة الواقعية في احكامها، وهكذا دليل قاعدة التجاوز فقد ذكرنا أنه ليس ظاهرا في أكثر من معذورية المكلف في ترتيب آثار الاتيان بالمشكوك، سواء كان بلسان "شكك ليس بشيء" او كان بلسان "بلى قد ركعت" فانه لم يظهر من قوله "بلى قد ركعت" تنزيل المشكوك منزلة الركوع الواقعي في حكمه الشرعي، وهو ارتفاع التكليف بحصول غايته وهو الامتثال، بناء على مسلك المشهور، وأما بناء على مسلك مثل السيد الصدر "قده" فليس له حكم شرعي خاص، وانما اثره الاجتزاء بالامتثال عقلا وسقوط فاعلية التكليف ومحركيته من دون سقوط فعليته.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه عدم تمامية البيانات المذكورة لقيام الإمارات مقام القطع الموضوعي، عدا البيان الذي مر أنه لا يبعد تماميته، وهو أن ظاهر لفظ العلم هو كونه مثلا لمطلق الطريق والكاشف، وهذا

٢٤٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يوجب ورود الأمارات والطرق العقلائية المعتمدة على ذلك الخطاب.
ومن الواضح اختصاص هذا البيان بالأمارات العقلائية دون الاصول العملية
كلاستصحاب.

ثم ان السيد الخوئي "قده" استدل على جواز الاخبار بالواقع استنادا الى
الاستصحاب الى رواية حفص عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال له
رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنه له، قال: نعم، قال
الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له فلعله لغيره، فقال: (عليه السلام):
أ فيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم، فقال (عليه السلام): فلعله لغيره، فمن أين
جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك؟، ثم تقول بعد الملك: هو لي، وتحلف
عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟، ثم قال: لو
لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق^(١).

فهي تدل على جواز الاخبار بملكية من يجوز شراء المال منه، والرواية
معتبرة سنداً، فانه وان رواه في التهذيب عن القاسم بن محمد الاصفهاني
وهو ليس بالمرضي، ولكن رواه في الكافي عن القاسم بن يحيى لكونه من
رجال كامل الزيارات^(٢).

وفيه اولاً: ان المنقول في الوسائل عن الكافي وان كان هو القاسم بن
يحيى، وهو الموافق لبعض نسخ الكافي^(٣)، ولكن الصحيح أنه القاسم بن
محمد كما في الوافي^(٤) وعدة من نسخ الكافي^(٥)، فانه لم يثبت رواية القاسم

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٩٢

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٤١ ص ١٤٠

٣ - الكافي ج ٧ ص ٣٨٧ طبع الاسلامية

٤ - الوافي ج ١٦ ص ١٠٣٣

٥ - راجع الكافي طبع دار الحديث ج ١٤ ص ٥٨٣

مباحث القطع ٢٤٥

بن يحيى عن المنقري، بينما أن القاسم بن محمد الاصفهاني هو الراوي لكتاب المنقري، وقد رأيت في تقرير لأبحاث السيد الخوئي "قده" في القضاء والشهادات أنه اشكل على ما ذكره في مباني تكملة المنهاج بهذا الاشكال والترم بضعف سند الرواية^(١).

وثانيا: ان القاسم بن يحيى وان ورد في كامل الزيارات، لكنه "قده" قد عدل عن نظرية التوثيق العام للمشايخ مع الوسطة لابن قولويه، والقاسم بن يحيى من مشايخه مع الوسطة.

وثالثا: ان رواية حفص ليست ظاهرة الا في الحكم بالملكية استنادا الى اليد، دون جواز الاخبار بالملكية الواقعية، ويشهد له ما ذكره الامام (عليه السلام) من أنه لولاه لما قام للمسلمين سوق، فان من الواضح أنه لو لم يجز الاخبار بالملكية الواقعية استنادا الى قاعدة اليد لم يختل بذلك سوق المسلمين، كما يشهد له ايضا اقرار السائل بارتكازه جواز أن يشتريه منه ثم يقول بعد ذلك: هو لي، فان ما هو الواضح في المرتكز هو الحكم بالملكية الظاهرية والاخبار به، وهو معلوم بالوجدان، دون الاخبار بالملكية الواقعية^(٢). هذا وقد استدل ايضا بمعتبرة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون في داره ثم يغيب عنها ثلاثين سنة ويدع فيها عياله ثم يأتيها هلاكه، ونحن لا ندري ما أحدث في داره، ولا ندري ما حدث له من الولد، ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدل أن هذه الدار دار فلان ابن فلان مات وتركها ميراثاً بين

١ - القضاء والشهادات ج١ ص ٣١٠

٢ - رأيت بعد ذلك أن هذا الاشكال مما اورده السيد الخوئي "قده" على نفسه على ما في

كتاب القضاء والشهادات ج١ ص ٣١٠

٢٤٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

فلان وفلان، أ ونشهد على هذا؟ قال: نعم^(١)، فذكر ان موردها هو مجرد الاخبار دون الشهادة في مقام الترافع والتخاصم، لعدم منازع للورثة في موردها.

نعم يدل ذيلها على عدم جواز الشهادة في مقام الترافع والتخاصم استنادا الى الاستصحاب، حيث ورد فيه "قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون في داره، إلى أن قال: قلت: الرجل يكون له العبد والأمة، فيقول: أبق غلامي أو أبق أمتي، فيؤخذ بالبلد، فيكلفه القاضي البيئنة أن هذا غلام فلان لم يبعه ولم يهبه، أ فنشهد على هذا إذا كلفناه ونحن لم نعلم أنه أحدث شيئا؟ فقال: كلما غاب من يد المرء المسلم غلامه أو أمته أو غاب عنك لم تشهد به" فان مورده اباق الغلام الذي هو طرف للمخاصمة، وهذا ما نلتزم به وان ورد في معتبرة اخرى له جواز الشهادة في نفس المورد استنادا الى الاستصحاب، وهذا نصها "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون له العبد والأمة قد عرف ذلك، فيقول: أبق غلامي أو أمتي، فيكلفونه القضاة شاهدين بأن هذا غلامه أو أمته لم يبع ولم يهب، أ نشهد على هذا إذا كلفناه؟ قال: نعم^(٢)".

ويمكن الجمع بينهما بحمل هذه المعتمدة على الشهادة على مقدار العلم وذيل المعتمدة السابقة على الشهادة على ازيد منه بقريئة معتبرته الثالثة، قال: قلت له: إن ابن أبي ليلى يسألني الشهادة عن هذه الدار مات فلان وتركها ميراثاً وأنه ليس له وارث غير الذي شهدنا له، فقال: اشهد بما هو علمك، قلت: إن ابن أبي ليلى يحلفنا الغموس، فقال: احلف، إنما هو على

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٣٣٦

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٣٣٧

مباحث القطع ٢٤٧

علمك^(١)، فإنها واضحة الدلالة على أنّ الشهادة لا بد وأن تكون بمقدار العلم^(٢).

اقول: هذه الرواية الاخيرة واردة في نفس مورد صدر المعتمدة الاولى لمعاوية، وليست واردة في مورد الترافع، ولعل المراد من امر الامام (عليه السلام) بالشهادة بما هو علمه، الشهادة بأنه لا يعرف وارثا غير هؤلاء.

وعليه فتعارض هذه الرواية الاخيرة مع صدر المعتمدة الاولى لمعاوية، على أنه لا يمكن الغاء الخصوصية عن مورد المعتمدة حيث كان يتوقف وصول حق المؤمن اليه على هذا الحلف، مع فرض عدم منازع له، وعليه فيشكل الاستدلال بها على جواز الاخبار بالواقع استنادا الى الاستصحاب مطلقا، بل لعل الظاهر من الإخبار بشيء هو كون المنخبر عالما به، ولذا لو سألك اثناء النهار شخص "اين زيد، وهل ذهب الى محل عمله اليوم" فلا تقول له "هو في بيته، ولم يذهب الى محل عمله" استنادا الى العلم بذلك في الليلة الماضية.

هذا ومن جهة أخرى أنه لو فرض جواز الاخبار استنادا الى الاستصحاب فلا يعني ذلك قيامه مقام العلم الموضوعي في سائر احكامه.

قيام الأمارات والاصول مقام القطع الموضوعي الصفتي

ذكر صاحب الكفاية أنه لو استفيد من دليل اعتبار الامارة قيامها مقام القطع الموضوعي لأجل الملازمة العرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي فلا يختلف الحال

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٣٣٦

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٤١ ص ١٤٠

٢٤٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

بين أن يكون القطع مأخوذاً في الموضوع على وجه الطريقية أو الصفئية .
وأورد عليه الاعلام بأن غاية ما يستفاد من أدلة حجية الامارات قيامها مقام العلم من حيث كاشفيته، لا من حيث انه صفة خاصة نفسانية، توضيح ذلك: ان المراد من القطع الصفئي ان كان ما ذكره المحقق الحائري "قده" من أن الموضوع في ظاهر الخطاب هو العلم الوجداني في قبال القطع الموضوعي الطريقي الذي يعني ظهور اخذ العلم في كونه مثالا لجامع الطريق المعتر، فمن الواضح أنه بناء على مسلك تنزيل الأمانة أو الاصل المحرز منزلة العلم في احكامه فاطلاق التنزيل يقتضي قيامه مقام القطع الموضوعي الصفئي، نعم حيث ناقشنا في مبني اعتبار العلمية للأمارات والاصول فيتم التفصيل، حيث يكون دليل حجية الأمارات وارداً على خطاب القطع الموضوعي من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن الواقع، وليس وارداً ولا حاكماً على خطاب القطع الصفئي .

وأما بناء على كون المراد من القطع الصفئي هو ما يكون ملاك اخذ القطع في موضوع الحكم هو ثبوت لوازم أو ملزومات تكوينية له كاستلزامه لسكون النفس أو وجود الاستحكام والابرام فيه أو من حيث ان القاطع واجد لوصف كمال خاص، في قبال اخذ القطع في الموضوع بملاك انكشاف الواقع ولو بنظر القاطع، فالمانع عن شمول دليل اعتبار الامارة علماً لترتيب حكم القطع الصفئي عليها هو الانصراف الى ترتيب احكام القطع بملاك انكشاف الواقع به ولو بنظر القاطع .

فتبين ان الصحيح هو عدم قيام الأمارات مقام القطع الصفئي بالمعاني المتصورة له .

ثم انه ينبغي ان نذكر في خاتمة البحث عدة نکات:

النکة الاولى: ذكر المحقق النائيني "قده" أن للعلم اربع جهات: جهة

كونه صفة نفسانية خاصة، وجهة كونه كاشفا عن الواقع، وجهة اقتضائه للجري العملي -حيث إنَّ العلم بوجود الأسد في الطريق يقتضى الفرار عنه، والعلم بوجود الماء يوجب التوجه إليه إذا كان العالم عطشانا، ولعله لذلك سمى العلم اعتقادا، لما فيه من عقد القلب على وفق المعتقد والبناء العملي عليه- وجهة تنجيز الواقع والتعذير عنه، فالمجوعول في الأمانة الجهة الثانية، وفي الأصول المحرزة -التي يعبر عنها أيضا بالأصول التنزيلية وهي التي تكون ناظرة الى الواقع كالأستصحاب- يكون المجوعول الجهة الثالثة، أي الجري والبناء العملي على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف، إذ ليس للشك الذي أخذ موضوعا في الأصول جهة كشف عن الواقع، فلا يمكن أن يكون المجوعول في باب الأصول الطريقية والكاشفية، بل المجوعول فيها هو الجري والبناء العملي على احد طرفي الشك على أنه الواقع، فالإحراز في باب الأصول المحرزة غير الإحراز في باب الأمارات، فإنَّ الإحراز في الأمارات هو إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأمَّا الإحراز في الأصول المحرزة: فهو الإحراز العملي في مقام تطبيق العمل على المؤدى.

والمجوعول في الأصول غير المحرزة -كأصالة الاحتياط والحل والبراءة- هو مجرد البناء على أحد طرفي الشك من دون البناء على أنه الواقع، فالاصل غير المحرر لا يقتضى أزيد من الجهة الرابعة للعلم أي تنجيز الواقع عند المصادفة والعذر عند المخالفة، وهذا لا يعني أنَّ المجوعول في الأصول غير المحرزة نفس التنجيز والتعذير، بل المجوعول فيها الجري العملي على احد طرفي الشك من دون بناء على أنه الواقع، وهذا لا يقتضى أزيد من التنجيز والتعذير، فمع حفظ الشك يحكم على أحد طرفي الشك بالوضع في الاحتياط والرفع في البراءة، فلو وجب الاحتياط فخالفه وانجرَّ الى مخالفة الواقع فيكون عقابه على مخالفة وجوب الاحتياط، لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع

عدم العلم به^(١).

هذا وقد حكي عنه في اجود التقريرات أن الأصول المحرزة تشترك مع الأمارات في أن المجمعول في مواردها هي الوسطية في الإثبات من حيث انكشاف الواقع في الأمارات ومن حيث الجري العملي في الأصول التنزيلية المترتب على تنجز الواقع عند الإصابة والمعذرية عنه عند الخطأ، فالأصول التنزيلية وسط بين الأمارات والأصول غير التنزيلية فمن حيث اشتراكها مع الأمارات في أن المجمعول فيها هي الوسطية في الإثبات على ما عرفت تقوم مقام العلم الطريقي والمأخوذ في الموضوع على الوجه الطريقية، ومن حيث اشتراكها مع الأصول غير التنزيلية في أخذ الشك في موضوعها لا يكون مثبتاتها حجة، والحاصل أنه لا فرق بين الأصول التنزيلية والأمارات إلا في أن الشك أخذ موضوعا للأولى دون الثانية، والا فالمجمعول في الاصول التنزيلية أيضا هي الوسطية في الإثبات وكون الأصل محرزا للواقع من حيث الجري العملي، وأما الأصول غير التنزيلية فحيث انها ليست ناظرة إلى الواقع أصلا فلا يمكن أن يكون المجمعول فيها الواسطية في الإثبات ونفس صفة الطريقية، بل لابد من الالتزام بكونه فيها هي الأحكام التكليفية^(٢).

وذكر أن حكومة الأمارات والأصول على الأحكام الواقعية ليست حكومة واقعية، كما كان في قوله "الطواف بالبيت صلاة" وقوله "لا شك لكثير الشك" بل حكومة ظاهرية، والفرق بين الحكومة الواقعية والظاهرية، هو أن الحكومة الواقعية توجب التوسعة والتضييق في الموضوع الواقعي، بحيث يتحقق هناك موضوع آخر واقعي في عرض الموضوع الأولي كما في قوله

١ - فوائد الاصول ج ٣ ص ١٦ و١١٥، ج ٤ ص ٤٨٦

٢ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٧٨

"الطواف بالبيت صلاة" وهذا بخلاف الحكومة الظاهرية مع ما لها من العرض العريض: من حكومة الإمارات بعضها على بعض، وحكومتها على الأصول، وحكومة الأصول بعضها على بعض، وحكومة الجميع على الأحكام الواقعية، فانه ليس في الحكومة الظاهرية توسعة وتضييق واقعي، فانما حكومة الامارات باعتبار وقوعها في طريق إحراز الواقع في طول الجهل به لا في عرضه، فيكون المجعول في الإمارات والأصول في طول الواقع لا في عرضه.

والحاصل أن الامارات والاصول المحرزة تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية والكاشفية دون القطع المأخوذ على جهة الصفية، لأن القطع حينئذ يكون كسائر الصفات النفسانية، ومفاد حجية الإمارات أجنبي عن إفادة ذلك، فإنّ مفادها الوسطية في الإثبات وإحراز الواقع، وأين هذا من تنزيل الظن منزلة القطع من حيث الصفية، فقيام الظن مقام القطع من هذه الجهة يحتاج إلى دليل آخر وراء أدلة الحجية، والذي يسهل الخطب أنه لم نعثر في الفقه على مورد أخذ العلم فيه موضوعا على وجه الصفية^(١).

وفيه اولاً: أنا ذكرنا أنه لا دليل على اعتبار كون الأمانة علما بالواقع، بل المتيقن كونها منجزة ومعذرة بالنسبة الى جميع آثار الواقع.

وثانياً: ان المحتملات في ما ذكره في الاصل المحرز (من كون المجعول فيه الاحراز العملي والجري على احد طرفي الشك مع البناء على أنه الواقع) ثلاثة، بعضها مخدوشة واقعا وبعضها مخدوشة حسب مبانيه:

٢٥٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

١- أن يكون المقصود منه الامر بترتيب آثار الواقع فهو وان كان ممكنا عندنا، لكنه لا يتم على مبناه من أن ما ينجز الواقع هو العلم به إما وجدانا او تعبدا، ولا يفيد غير ذلك، مضافا الى أن العمل وفق احد طرفي الشك مع عدم التعبد بالعلم بكونه هو الواقع ليس الا البناء العملي على أنه الواقع، فلا يتعقل ما فرضه من التفكيك بينهما في الاصل غير المحرز.

٢- ان يكون مقصوده من البناء على أنه الواقع هو الالتزام النفساني بكونه هو الواقع، ولكنه بعيد، بعد افتراض عدم اعتباره عالما بالواقع فانه يكون الالتزام به محض التشريع.

٣- ان يكون مقصوده ملاحظة لسان الجعل الشرعي وأنه ان كان الامر بالجري على احد طرفي الشك بلسان أنه الواقع كان الاصل محرضا وان لم يكن بلسان أنه الواقع كان غير محرز، وهو ايضا غير معقول عنده حيث يكون دليلا على مسلك تنزيل المستصحب مثلا منزلة الواقع، وقد ذكر أنه يستلزم التصويب حيث انه لو ورد أن مستصحب الخمرية خمر فيعني ذلك حرمة واقعا، وان ذكرنا أنه لايلزم منه التصويب وثبوت احكام الخمر له واقعا بعد أن كان الغرض من التنزيل مجرد التنجيز ولذا تسمى هذه الحكومة بالحكومة الظاهرية، وعليه فبناء على كون المستفاد من دليل الاستصحاب مثلا الامر بترتيب آثار اليقين، فلا يظهر منه عرفا أكثر من ترتيب آثار اليقين الطريقي المحض دون ترتيب آثار اليقين الموضوعي، فلو قيل لشخص شاك في بقاء زيد في بيته "لاتنقض يقينك بالشك" فلا يظهر منه ترتيب أثر اليقين الموضوعي، كجواز الاخبار بانه باق في بيته، وانما ظاهره امره بترتيب آثار بقاءه في بيته، مثل لزوم الذهاب الى بيته.

وأما ما نقلناه عن اجود التقارير فقد يظهر منه كون المجعول في الاصول المحرزة العلم لا من حيث الكاشفية، بل من حيث اقتضاء الجري العملي،

مباحث القطع ٢٥٣

وهذا ما قد ينسب اليه في بعض الكلمات^(١)، ولكن يرد عليه أنه لا يمكن أن يعتبر العلمية ولا يعتبر الكاشفية، فانه نظير أن نعتبر الرجل الشجاع فردا من الاسد، لا من حيث الاسدية، بل من حيث الشجاعة، فانه غير معقول، ولذا ذكر السيد الخوئي "قده" أن الاستصحاب وقاعدة اليد والفراغ والتجاوز وأصالة الصحة أمارات كسائر الامارات، لاعتبار كونه عالما بالواقع، وان كان ما افاده محل اشكال ايضا، لعدم تكفل دليل اعتبارها لجعل العلمية فيها، وتفصيل الكلام فيها موكول الى محلها.

وقد اخترنا في محله في الفرق بين الأمانة والاصل العملي أن الأمانة ما كان المقتضي لحجيته كاشفيته عن الواقع بالكشف الظني النوعي، وان كان قد يقتصر العقلاء على حجيته لنكتة نفسية ككون تلك الامارة كخبر الثقة امرا منضبطا قابلا للاحتجاج او الوصول اليه اسهل لعامة الناس ونحو ذلك، ولا يتعدون الى ما وجد فيه هذه الدرجة من الكاشفية ايضا كالشهرة او خبر غير الثقة الموجب للوثوق النوعي، بينما أن الاصول العملية ليست كذلك.

وأما الفرق بين الاصول المحرزة وغير المحرزة، فيمكن أن يكون بلحاظ أن لسان بعض الاصول اثبات احد طرفي الشك تعبدا، مثل أن مفاد الاستصحاب التعبد بقاء ما علم حدوثه، فيترتب عليه جميع الآثار الشرعية لبقائه واقعا، ومفاد قاعدة اليد التعبد بملكية ذي اليد فيترتب عليها جميع الآثار الشرعية لملكيتها، ومفاد قاعدة التجاوز التعبد بوجود ما شك فيه بعد تجاوز محله فيترتب عليه آثاره، ومفاد قاعدة الفراغ التعبد بصحة ما مضى فيترتب عليه جميع آثار صحته وهكذا، وأما الاصول غير المحرزة فهي ما لا تثبت احد طرفي الشك تعبدا، وانما تؤمن عن التكليف الواقعي المشكوك

كما في البراءة، او تنجزه كما في أصالة الاحتياط، وتظهر الثمرة في أنه لو ورد في الخطاب الشرعي "اذا لم تكن مدينا فيجب عليك الحجج" فاستصحاب عدم اشتغال ذمته بالدين يكون اصلا موضوعيا يثبت به وجوب الحجج، بخلاف البراءة عن اشتغال ذمته فانها انما تؤمن عنه ولكن لا تصلح لاثبات وجوب الحجج.

فمثلاً قاعدة الحلّ: ان قلنا بأن مفاد دليلها جعل الحلية لمشكوك الحرمة مع ادعاء أنها الحلية الواقعية، -كما هو الظاهر- فيكون من الاصول التنزيلية التي قد يطلق عليها اسم الاصل المحرز -فتكون كأصالة الطهارة- فيترتب عليها آثار الحلية الواقعية، وأما لو كان مفاد دليلها مجرد الترخيص في ارتكاب مشكوك الحرمة فلا يستفاد منه ترتيب آثار الحلية الواقعية، وتظهر ثمرة ذلك في مثل ما لو صلى في جلد حيوان مذكّي مع الشك في كونه محلل الاكل، فبناء على كون مفاد قاعدة الحلّ التعبد بكون المشكوك حلالا واقعا جاز الصلاة في جلد هذا الحيوان، حتى لو قلنا بأن موضوع جواز الصلاة في أجزاء الحيوان كون ذلك الحيوان حلالا واقعا، نعم لو قلنا بأن موضوع جواز الصلاة في كون ذلك الحيوان حلالا بالحلية الاعم من الحلية الواقعية والظاهرية، فيكون دليل جعل الحلية الظاهرية محققا لمصداقه وواردا عليه، لكنه خلاف ظاهر الأدلة، كما مر بيانه مفصلا في بحث الاجزاء.

وثالثا: ان ما ذكره من كون اقتضاء الجري العملي من حيثيات العلم، ففيه أن الجري العملي نحو الواقع تابع لشدة الداعي نحو الاثبات بشيء او ضعفه، فقد يكون الداعي شديدا فيحرك نحو الشيء بمجرد احتمال انطباق الواقع المطلوب عليه كسعي العطشان نحو الجهة التي يحتمل وجود الماء فيها، واكل المريض ما يحتمل كونه علاجا لمرضه، هذا بالنسبة الى المحركة التكوينية، وأما المحركة التشريعية فمن الواضح أن ثبوتها تابع لحكم العقل

مباحث القطع ٢٥٥

او الشرع فقد يحكم العقل بلزوم التحرك بمجرد الاحتمال كما فيما لو كانت الشبهة قبل الفحص او في مورد اهمية المحتمل.

ورابعا: ان حكومة دليل اعتبار الامارة علما بالنسبة الى خطاب القطع الموضوعي حكومة واقعية لا ظاهرية، والشاهد عليه أن جواز الاخبار مثلا حيث انه مترتب على العلم بالواقع، فمع انتفاء العلم يعلم بانتفاء جواز الاخبار ولو مع قيام الامارة، لولا تنزيلها منزلة العلم، وبعد هذا التنزيل يعلم بجواز الاخبار عند قيام الامارة ولو كانت الامارة مخالفة للواقع، حيث ان الظاهر كون العلم تمام الموضوع لجواز الاخبار، وهكذا حكومة الامارات على الاصول او استصحاب التكليف على البراءة، فان معناها عدم جريان الاصل المحكوم واقعا، ولو كان الاصل الحاكم او الامارة مخالفا للواقع، وهذا بخلاف الحكومة في مثل قوله "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر" فانه بغرض المعذورية في ترتيب آثار الطهارة مادام الشك، وهكذا حكومة الامارة بناء على تنزيل المؤدى منزلة الواقع على موضوع الحكم الواقعي، ولذا لا يوجب ذلك تغير الحكم الثابت في الخطاب المحكوم واقعا، بل قد يطابقه وقد يخالفه.

النكتة الثانية: بناء على كون مفاد دليل حجية الامارة هو اعتبارها علما بالواقع فيشمل باطلاقه ما لو لم يكن الواقع موضوعا لاي حكم شرعي، بل كان العلم بالواقع تمام الموضوع للحكم كجواز الاخبار، وهكذا الاصول المحرزة كالاستصحاب سواء قلنا بأنه اعتبر علما بالبقاء، والنهي عن نقض اليقين بالشك يكون نهيا عن النقض الحقيقي بداعي الارشاد الى بقاءه في اعتبار الشارع، او أنه نهى طريقي مولوي عن النقض العملي لليقين، فيكون بمعنى الامر بترتيب آثار اليقين مطلقا اي سواء كانت آثار القطع الطريقي

٢٥٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

المحض او الموضوعي، وثمره هذا البحث هو جواز افتاء المجتهد بالحكم الواقعي الذي يرتبط بوظيفة الآخرين كاحكام النساء، اسنادا الى الأمانة او الاستصحاب، فما في البحوث من أن قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي حتى على تقدير تماميته مختص بما اذا كان الواقع موضوعا لحكم شرعي^(١)، فلم يظهر وجهه، نعم بناء على كون مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المستصحب منزلة الواقع، فيقال: انه لا بد أن يكون الواقع تمام الموضوع لحكم شرعي حتى يشمله دليل الاستصحاب الدال على تنزيل المستصحب منزلته في هذا الحكم اولاً، ثم نتمسك بدلالته الالتزامية لاثبات تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي ليرتب عليه الحكم الشرعي الثابت للقطع، وقد مر الكلام فيه سابقا.

النكتة الثالثة: ان القول بكون اثر الاستصحاب جواز الاخبار بالواقع كما

هو رأي السيد الخوئي "قده" يؤدي الى جريان الاستصحاب في كل ما شك في بقاءه ولو لم يترتب أي اثر شرعي له عدا جواز الاخبار، وقد يستتبع مشكلة في موارد التزم فيها بجريان الاستصحاب في موارد العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في احد شيئين، كما في استصحاب عدم جعل الحرمة في الشبهة البدوية كشرب التتن مع أنه يقال بوجود العلم الاجمالي بأنه إما جعل له الحرمة او الاباحة، الا أن استصحاب عدم جعل الاباحة له ليس له اثر عملي بعد أن لم يكن يتنجز به الاجتناب عن شرب التتن، حيث انه لا يثبت جعل الحرمة الا بنحو الاصل المثبت، فاذا ثبت له اثر عملي وهو جواز الاخبار فينفتح المجال للتعارض بينه بلحاظ هذا الاثر وبين استصحاب عدم جعل الحرمة بلحاظ جواز الاخبار وبلحاظ الترخيص في الارتكاب،

حيث يعلم اجمالاً بأنه إما أن الاخبار بعدم جعل الحلية كذب محرم او الاخبار بعدم جعل الحرمة وارتكاب الفعل محرم، وهكذا في استصحاب نجاسة انائين يعلم بتطهير احدهما اجمالاً، حيث التزموا بجريانه بدعوى أن المانع عن جريان الاصل إما استلزام جريانه للترخيص في المخالفة القطعية لتكليف معلوم بالاجمال مثل جريان استصحاب طهارة انائين يعلم بتنجس احدهما، او لزوم المناقضة في المؤدى كما في جريان استصحاب الطهارة والنجاسة في مورد توارد الحالتين، ولا يلزم أي منهما في استصحاب نجاسة الاناءين، فيقال حينئذ بأن جواز الاخبار موجب لوقوع المعارضة حيث يعلم بأن احد الاخبارين كذب محرم، وهكذا لو كان جسده نجسا فشك بعد ما توضحاً في أنه هل غسله قبل الوضوء ام لا، فقالوا بصحة الوضوء ظاهراً لأجل جريان قاعدة الفراغ ونجاسة الاعضاء من باب استصحاب النجاسة، فيقال بأنه يقع التعارض بينهما بلحاظ جواز الاخبار حيث يعلم بأن اخباره عن صحة الوضوء واقعا كذب محرم وكذا يحرم عليه ترتيب آثار صحة الوضوء من مس كتابة القرآن ونحوه او أن اخباره بنجاسة جسده واقعا كذب محرم. و قد يجاب عن ذلك بأن حكومة الاستصحاب على دليل جواز الاخبار بعلم وحرمة الاخبار بغير علم حكومة واقعية، فتنفي معه حرمة الاخبار واقعا، فلا يلزم من جريان الاستصحابيين في طرفي العلم الاجمالي ترخيص في المخالفة القطعية لحرمة الاخبار بغير علم.

و ان لم يحتمل جواز الاخبار والافتاء بحكمين يعلم بكذب أحدهما (و لو لأجل أنه يؤدي الى امر غريب عرفاً، حيث ان لازمه أنه يجوز له الاخبار بعدم جعل الحرمة، والاخبار بعدم جعل الحلية، كما يجوز له أن يخبر بجعل احدهما، لعلمه الوجداني به، لكن لا يجوز له أن يجمع بينهما في اخبار واحد، بأن يقول "ان الشارع لم يجعل الحرمة والحلية لهذا الفعل" لعلمه

٢٥٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

بكذب هذا الخبر، وغرابة ذلك يوجب عدم امكان الجمع عرفا بين جواز الاخبار في طرفي العلم الاجمالي) فهذا يوجب التعارض بينهما بلحاظ جواز الاخبار، ولكنه لا يمنع من جريان استصحاب عدم جعل الحرمة مثلا بلحاظ اثره الطريقي وهو جواز ارتكاب الفعل.

لكن هذا الجواب غير تام، ولا يرتفع به الاشكال، وذلك بسببين:

احدهما: ان التعارض بين الاستصحابين في الاثر المشترك وهو جواز الاخبار لا يوجب العلم التفصيلي بعدم جريان استصحاب عدم جعل الحلية بغرض جواز الاخبار، وهذا لا ينافي القطع التفصيلي بحرمة الاخبار بعد التعارض، حيث ان حكومة الاستصحاب على دليل حرمة الاخبار بغير علم بناء على القول بها تكون بوصوله، وعليه يحصل علم اجمالي بعدم جعله او عدم جعل استصحاب عدم جعل الحرمة لغرض الترخيص في ارتكاب الفعل، اذ لا يحتمل عرفا أن يختار الشارع جريان استصحاب عدم جعل الحرمة لا لغرض جواز الاخبار، وانما لغرض ترتيب اثره الطريقي وهو جواز ارتكاب الفعل، ويختار استصحاب عدم جعل الحلية لغرض جواز الاخبار، وهذا يوجب المعارضة بين الاصلين بملاك العلم الاجمالي بعدم جعل احدهما، نعم فيما لا يحتمل وجود مزية لجريان احد الاستصحابين دون الآخر، كما في مثال استصحاب نجاسة انايين علم بتطهير احدهما اجمالا، فيعلم بعدم جريان الاستصحاب في أي منهما بغرض جواز الاخبار، ولكن لا مانع من التمسك بعموم دليل الاستصحاب فيهما بلحاظ تنجيز آثار نجاستهما.

ثانيهما: أن يقال: ان حكومة الاستصحاب على حرمة الاخبار بغير علم وان كانت حكومة واقعية، أي يوجب الحكم بجواز الاخبار واقعا، فلا يلزم من جريانه في كلا طرفي العلم الاجمالي الترخيص في المخالفة القطعية

لحرمة الاخبار في احدهما واقعا من ناحية حرمة الاخبار بغير علم، لكن لا حكومة للاستصحاب على حرمة الكذب واقعا، فيلزم من جواز الاخبار في كلا طرفي العلم الاجمالي الترخيص في الكذب المحرم، لأن احد الاخبارين كذب قطعاً، وحينئذ فقد تسري المعارضة بين الاستصحابيين الى الاثر الترخيصي لأحدهما، كما في مثال استصحاب عدم جعل الحرمة في الشبهة البدوية حيث يقال بمعارضته مع استصحاب عدم جعل الحرمة له حيث يعلم اجمالاً إما أن ارتكاب الفعل محرم أو أن الاخبار عن عدم جعل الحلية له كذب محرم.

ولكن قد يجاب عن هذا البيان الثاني بأن انتساب صدور الكذب الى الشخص فيما كان اخباره مخالفاً للواقع متقوم بأن لا يكون عالماً بمطابقة خبره للواقع، فلو توهم شخص مجيء زيد فاخبر به فلا يقال "انه قد كذب" وبناء على اعتبار الاستصحاب علماً ببقاء المتيقن فيكون حاكماً على موضوع حرمة الكذب حكومة واقعية، فتأمل، وكيف كان فالمسألة عويصة جداً، والمهم عدم تمامية مسلك قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي في جواز الاخبار.

و قد ذكر بعض الأعلام أنه حتى بناء على عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي في جواز الاخبار وعدم اعتبار الاستصحاب علماً، يتشكل علم اجمالي، حيث ان استصحاب عدم جعل الحلية ينفي ظاهراً كون الاخبار بعدم جعل الحلية كذباً، فيكون مؤمناً عن حرمة بنكته الكذب، مع أننا نعلم اجمالاً إما أن هذا الفعل قد جعلت له الحرمة فلا يجوز ارتكابه او جعلت له الحلية فيكون الاخبار عن عدم جعل الحلية له كذباً محرماً،

٢٦٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وينحصر حلّ الاشكال في أن نقول: بأن هذا الاخبار كذب وجدانا، بناء على أن القول بغير علم داخل في الكذب^١.

اقول: أما كون القول بغير علم كذبا وجدانا فغير متجه، كما هو مذكور في بحث الصوم، والظاهر أنه ينحصر الحلّ في أن نقول بأنه بعد قيام النص على حرمة القول بغير علم على الله كقوله تعالى "حرم عليكم... أن تقولوا على الله ما لا تعلمون" بل مطلقا، كما يستفاد من صحيحة زرارة بن أعين قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) ما حق الله على العباد قال أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون، وفي صحيحة هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ما حق الله على خلقه قال أن يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقه^(٢)، فلا اثر عملي للاصل النافي لحرمة من باب الكذب، كأصالة البراءة عن المرتبة الشديدة من الحرمة الثابتة للكذب، او استصحاب عدم كون هذا الاخبار كذبا على نحو الاستصحاب في العدم الازلي.

على أن الاستصحاب في العدم الازلي غير مقبول عندنا، وأما استصحاب عدم جعل الحلبة فنفيه لكون الاخبار بعدم جعل الحلبة كذبا يكون من الاصل المثبت كما أن استصحاب عدم تحقق الكذب منه بنحو مفاد ليس التامة لنفي كون هذا الاخبار كذبا يكون من الاصل المثبت، وأما أصالة البراءة عن حرمة الاخبار بعدم جعل الحلبة من باب الكذب فتعارض مع أصالة البراءة عن حرمة الاخبار عن عدم جعل الحرمة من باب الكذب ويكون استصحاب عدم جعل الحرمة لغرض اثره الطريقي وهو جواز ارتكاب الفعل

^١ - اضواء وآراء ج ٢ ص ٣٩٢

^٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٣

مباحث القطع ٢٦١

خطابا مختصا وسيأتي في بحث الاشتغال سلامة الخطاب المختص الجاري في بعض اطراف العلم الاجمالي وعدم معارضته مع الخطاب المشترك الجاري في اطراف العلم الاجمالي .

على أنه حيث تتعارض البراءة عن حرمة الاخبار عن عدم جعل الحلية من باب الكذب مع البراءة عن حرمة ارتكاب الفعل، وهذا يوجب الغاء حديث الرفع عرفا، بعد كونه بصدد الترخيص في مخالفة التكليف المشكوك، فيعلم من خلال ذلك عدم جريان اصل البراءة عن حرمة الاخبار بعدم الحلية من باب الكذب، ان قلت: غاية ذلك حمل حديث الرفع على الشبهة الموضوعية، قلت: هذه المعارضة لا تختص بموارد الشك في التكليف بنحو الشبهة الحكمية، بل تجري في الشبهة الموضوعية ايضا فلو شك في خمريه مابع، فالبراءة عن حرمة شربه تتعارض مع البراءة عن حرمة الاخبار عن كونه خمرا من باب الكذب .

هذا ولا يخفى أن العلم الاجمالي بكذب احدي الامارتين مانع عن حجية احدهما ولو لم يكن لمؤدى الآخر اثر عملي، كما لو أخبر ثقة بنجاسة اناء في بيتنا، وأخبر ثقة آخر بنجاسة اناء في مكان خارج عن محل ابتلاءنا، وعلم بكذب احد الخبرين وأن احد الاناءين طاهر، فان مدلول الخبر الثاني وان لم يكن له اثر عملي بالنسبة الينا، لكن حيث ان لازم نجاسة ذلك الاناء كون الاناء الطاهر هو الاناء الذي في بيتنا فالمدلول الالتزامي لذاك الخبر هو نفي نجاسة اناء بيتنا فيتعارض الخبران بنحو التناقض، فلا يؤثر القول بقيام الامارة مقام القطع الموضوعي في جواز الاخبار او القول بعدمه .

بل لو فرض أنه لم يكن لكلا الخبرين اثر عملي الا جواز الاخبار، فحيث ان المعارضة بين الامارات تكون دائما بالتناقض إما في مدلولهما المطابقي

٢٦٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

كما لو اخبر ثقة بوقوع قضية تاريخية وأخبر ثقة آخر بعدم وقوعها، او بلحاظ المدلول الالتزامي لاحدهما مع المدلول المطابقي للأخر، كما لو اخبر الثاني بوقوع قضية تاريخية أخرى، لكن علمنا اجمالا بعدم وقوع احدهما، فان المدلول الالتزامي له نفي وقوع القضية الاولى، فلا حجية للخبرين بلحاظ جواز الاخبار بمضمونهما، اذ -مضافا الى اخلال هذه المعارضة بالكاشفية الفعلية لكلا الخبرين فلا يوجد بناء عقلائي على الحجية فيهما- ان التعبد بجواز الاخبار فيهما معا يعني جواز الاخبار بوجود شيء وجواز الاخبار بعدمه، وهذا مستهجن عقلاء، والحكم بجواز الاخبار بمضمون احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

فتحصل أنه في الامارات لا يؤثر القول بقيامها مقام القطع في جواز الاخبار او القول بعدمه في حجية الأمارتين مع العلم الاجمالي بكذب احدهما، وانما يؤثر ذلك في تعارض الاصلين المحرزين، حيث ان مجرد العلم الاجمالي بمخالفة احد الاصلين للواقع لا يوجب سقوطهما عن الحجية، كما في استصحاب نجاسة انايين مع العلم بحصول الطهارة لأحدهما، فانه يلتزم بجريانها معا، واثرة الحكم بنجاسة ملاقي احدهما، وانما تقع في المشكلة اذا قلنا بقيام الاصول المحرزة كالاستصحاب مقام القطع الموضوعي في اثر جواز الاخبار.

نعم أنكر المحقق النائيني "فده" جريان استصحاب النجاسة في المثال المذكور بدعوى أنه لا يعقل اعتبار العلم على خلاف العلم الوجداني، لكنه مضافا الى عدم تماميته في نفسه لعدم مانع من ادعاء ثبوت العلم في كل من طرفي العلم الاجمالي بغرض ترتيب آثاره بعد وجود الشك التفصيلي في كل منهما في نفسه ولا يقدر عقلا ولا عقلاء العلم الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع- يمكن فرض الكلام في مثل استصحاب عدم جعل الحرمة في الشبهة

مباحث القطع ٢٦٣

البدوية حيث انه على فرض قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي في جواز الاخبار كان يتعارض مع استصحاب عدم جعل الحلية مع فرض العلم الاجمالي بصدور جعل الحرمة او الحلية في كل فعل.

بل يمكن فرض الكلام في ما كان مؤدى الاصلين المحرزين غير متسانخين كاستصحاب الطهارة من الخبث وبقاء الحدث فيما لو توضحاً بما يعبر مردد بين كونه ماء او بولا، او استصحاب النجاسة مع الحكم بصحة الوضوء فيما كان جسده نجسا فتوضاً وشك أنه هل طهره قبل الوضوء ام لا، فانه "فده" التزم بجريان كلا الاصلين، فحينئذ تأتي مشكلة تحقق المعارضة بين الاصلين بعد قيامهما مقام القطع الموضوعي في جواز الاخبار.

اخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم

يقع الكلام في امكان اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، والمشهور هو امتناع ذلك، ونقل عن العلامة الحلبي "ره" أنه استدل على بطلان التصويب بأن اختصاص الحكم بالعالم به مستلزم للمحال، حيث يتوقف العلم بالحكم على ثبوت الحكم، فاذا فرض توقف ثبوت الحكم على العلم به لزم الدور، وقد اورد عليه جماعة بأنه انما يتم لو كان المأخوذ في موضوع الحكم العلم المصيب فلا اشكال في استحالته، فانه يعني كون وجود الحكم جزء الموضوع لنفسه، فيتوقف وجود الحكم على وجود نفسه مباشرة، والدور وهو إن كان هو توقف شيء على شيء آخر يتوقف عليه، ولكن نكتة استحالته هو رجوعه الى توقف الشيء على نفسه، وهذه النكتة موجودة في المقام، ولكن لو كان المأخوذ في الموضوع هو مطلق القطع بالحكم ولو لم يكن مصيباً فلا يلزم الدور.

وحيئنذ قد يعوض عن اشكال الدور بثلاثة اشكالات:

الاشكال الاول: ان اخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه مثل قوله "من قطع بحرمة شرب التتن عليه فيحرم عليه" مستلزم للخلف بنظر القاطع، فان خصوصية القطع أن القاطع يرى ثبوت المقطوع به في الواقع مع قطع النظر عن قطعه، فيكون توقف ثبوت الواقع على تعلق قطعه به مستلزما للخلف بنظره، وما يستلزم الخلف بنظر شخص لا يمكن أن يحصل له القطع به . وهذا الاشكال انما يتم فيما لو كان القاطع ملتفتا الى أن ثبوت الحكم يتوقف على تعلق قطعه به، وأما اذا كان يزعم أنه مطلق غير متوقف على قطعه فيحصل له القطع به، وحينئذ فيحكم الشارع بثبوت ذلك الحكم، فيحكم الشارع مثلا بأن من قطع بحرمة شرب التتن عليه فيحرم عليه .

الاشكال الثاني: ما ذكره السيد الصدر "فده" من أن هذا الحكم حيث يكون العلم به مستلزما الدور فلا يكون صالحا للوصول فيكون جعله لغوا، والوجه في استلزام وصوله للدور أنه لا إشكال في أن وصول الحكم متوقف على العلم بموضوعه، فما لم يعلم الانسان بكون مايع خمرا فلا يصل اليه حرمة شربه، وعليه فلو كان نفس العلم بالحكم موضوع الحكم فهذا يعني أن العلم بالحكم يتوقف على العلم بالعلم بالحكم، والعلم بالعلم هو عين العلم، لأن العلم من المعلومات الحضورية لدى النفس فيستحيل تعلق علم آخر به، إذ ما هو منكشف بذاته لا معنى لانكشافه بواسطة الصورة، إذن فتوقف العلم بالحكم على العلم بالعلم بالحكم يعني توقف الشيء على نفسه .

ولو تنزلنا وافترضنا إمكان تعلق العلم بالعلم -بدعوى امكان العلم الحوصلي بما هو حاضر لدى النفس- مع ذلك نقول: إن العلم بالعلم بشيء متوقف على العلم بذلك الشيء، إذ كما أن العلم بالمحسوسات الخارجية فرع الإحساس بها كذلك العلم بالوجدانيات فرع وجدانها، وبهذا يثبت الدور في

اقول: يرد عليه أنه ان كان المراد به أن هذا الخطاب المتضمن لتحريم شرب التتن على من قطع بأنه يحرم عليه لا يمكن أن يقع في طريق وصول تحريم شرب التتن فلم يكن بحاجة الى هذا التطويل، اذ يكفي فيه ما سيأتي من أن بيان الجملة الشرطية لا يصلح أن يكون هو السبب لوصول وجود شرطها ووصول وجود جزاءها بالفعل، وان كان المراد عدم امكان وصوله من سبب آخر فهو ممنوع، لكفاية قطع المكلف بحرمة شرب التتن ولو من طريق آخر في وصول هذا الحكم، وان كان القاطع يتوهم أنه حكم مطلق، ولكنه في الواقع حكم مختص بالقاطع، وحيث ان موضوع الحكم هو القطع بالحكم فوصوله بنفس تحقق هذا الموضوع ولا يحتاج الى أكثر من ذلك، وعليه فلا يتم هذا الاشكال.

الاشكال الثالث: ان جعل هذا الحكم الشرعي لا يمكن أن يكون سببا لقطع المكلف، فان من الواضح أن بيان القضية الشرطية لا يمكن أن يكون سببا للعلم بحصول شرطها، وعليه فان كان هناك منشأ آخر لحصول القطع ولو بنحو الجهل المركب بحرمة شرب التتن فيكفي ذلك في زاجرية المكلف لو كان في مقام الانقياد، والا فحيث لا يمكن حصول القطع به من طريق هذا الخطاب فيكون جعل خطاب التكليف من هذا القبيل لغوا، بعد أن كان الغرض من جعل التكليف هو الباعثية والزاجرية، نعم لا بأس بذلك في الأحكام الوضعية، كأن يقول "من قطع بأن صدور البيع الغرري منه صحيح فبيعه الغرري صحيح" فانه لا يلغو جعله، بعد أن كان الغرض منه هو ترتيب الآخرين آثار ملكية المشتري للمبيع وملكية الباع للثمن، بل وكذا ترتيب

نفس القاطع هذه الآثار بعد زوال قطعه.

ان قلت: هذا الاشكال انما يتم لو كان الغرض من خطاب التحريم مثلا هو الزجر عن الفعل، ولكنه لا ينحصر الغرض منه بذلك، فقد يكون الغرض منه هو ابراز مبعوضة الفعل لأجل ترتب آثار العصيان عليه فيخرج بخطاب التحريم عن كونه تجريا محضا، فيصح العقاب عليه جزما ولو قلنا بعدم صحة العقاب على التجري في مورد الحكومات العقلانية على الأقل، حيث لا يصح لحكومة أن يعاقب شخصا بمجرد كونه مرتكبا لفعل يتوهم كونه خلاف القانون، وعليه فدعوى اللغوية ممنوعة،

قلت: نعم، ولكن الظاهر كون الاثر الظاهر من خطابات الأوامر والنواهي هو الباعثية والزاجرية، فيكون تحريم فعل على من قطع بحرمته خلاف الطريقة المعهودة العقلانية.

فالانصاف تمامية الاشكال الثالث، ولأجله نمنع من امكان اخذ القطع بالحكم الفعلي في موضوع نفسه عقلاء، نعم لا يأتي هذا الاشكال في اخذ جامع قيام الطريق المعبر على الحكم في موضوع نفسه، لأن نتيجة وصول هذا الخطاب هو العلم الوجداني بالحرمة عقيب قيام الحجة عليه، وهذا اشد وأكد تأثيرا في الزاجرية.

هذا ويمكن التوصل الى اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم باحدى الطرق الآتية:

الطريق الاول: ما ذكره صاحب الكفاية من أنه حيث يكون للحكم التكليفي مرتبة الانشاء ومرتبة الفعلية وهي مرتبة انقداح الارادة او الكراهة في نفس المولى بالنسبة الى الفعل الذي أنشئ وجوبه او حرمة، فيمكن انشاء المولى وجوب الصلاة مثلا، ولكن لا تنقداح ارادته اللزومية نحو اتيان

المكلف بها الا على تقدير علمه بوجوبها الانشائي.

وهذا مما لا اشكال فيه بناء على ما سيأتي من تمامية مسلك صاحب الكفاية في مراتب الحكم، ولكنه يختص بالاحكام التكليفية، مع أن بعض الامثلة الفقهية لأخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه من قبيل الحكم الوضعي، ككون شرطية استقبال القبلة للتذكية مختصة بحال العلم بها، ولذا لو ذبح الجاهل بشرطيته حيوانا على غير جهة القبلة كانت ذبيحته مذكاة بلا اشكال.

الطريق الثاني: اخذ العلم بالخطاب في موضوع الحكم، فيقال "انما تجب الصلاة على من علم بهذا الخطاب" فانه لا يستلزم أي محذور من دور وغيره، فان وجوب الصلاة على أي مكلف، وان توقف على علمه بالخطاب، لكن علمه بالخطاب لا يتوقف على وجوب الصلاة عليه، وانما يتوقف على وجود هذا الخطاب المتكفل للقضية الحقيقية، كما أن وجود هذا الخطاب لا يتوقف على وجود موضوع الحكم فيه وهو العالم بالخطاب خارجا وانما يتوقف على لحاظه وفرض وجوده.

الطريق الثالث: أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول^(١)، توضيح ذلك أن كل ما يمكن تعلقه بالعنوان من دون حاجة الى وجود هذا العنوان خارجا، كجعل الحكم او تعلق الرضا او الحب والبغض، فانه يمكن ان يتعلق بعنوان مقدر، فيمكن أن يكون ذلك العنوان هو من يعلم بهذا الجعل او الرضا ونحو ذلك، فيقول المولى مثلا "تجب الصلاة على من علم بهذا الجعل" فاذا

١ - والمراد به أن عنوان العلم بالجعل مأخوذ في موضوع الجعل، ووجود العلم بالجعل خارجا يوجب تحقق موضوع الجعل خارجا فيتحقق المجعول والحكم الفعلي.

٢٦٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وصل هذا الخطاب الى شخص وعلم بالجعل، فيصير الوجوب فعليا في حقه، وهكذا قول مالك الدار "اني ارضى أن يدخل في داري كل من علم بهذا الرضا" فانه ممكن، بخلاف ما لو قال "أرضى أن يدخل في داري كل من يعلم بأني ارضى أن يدخل هو في داري" فانه مستحيل، والفرق بينهما أنه في المثال الاول قد أخذ العلم بالقضية الشرطية في موضوع الجزاء، فشمول الرضا بالدخول في الدار لأي شخص انما يتوقف على علمه برضا المالك بنحو القضية الحقيقية التي يكون موضوعها مقدر الوجود، ورضا المالك بنحو القضية الحقيقية لا يتوقف على وجود موضوعه وهو علم ذلك الشخص خارجا، بل يكفي فيه لحاظ الموضوع، وأما في المثال الثاني فقد أخذ العلم بوجود الجزاء في موضوع الجزاء فيتوقف رضا المالك بدخول شخص في داره على علم ذلك الشخص بنفس رضاه بدخوله في داره، والمفروض أن علمه بذلك يتوقف على وجود رضاه بدخوله في داره في الرتبة السابقة فيلزم الدور، ومن هنا تبين عدم اختصاص هذا الطريق بما كان فيه جعل ومجموع، فلا يتم ما في البحوث من اختصاصه به.

ثم انه اورد السيد الخوئي "قده" على هذا الطريق بأنه إن أخذ العلم بجعل الحكم على زيد مثلا في موضوع الحكم عليه فمن الواضح ان الجعل لا يكون جعلاً على زيد إلا إذا كان قد تحقق موضوعه في حقه وهذا مساوق لفعليته، والمفروض استحالة أخذ العلم بالحكم الفعلي في موضوع نفس الحكم، وإن أخذ العلم بجعل الحكم على غير زيد في موضوع الحكم عليه فهذا ممكن ولكنه خارج عن محل الكلام إذ لا إشكال في إمكان أخذ العلم بحكم شخص في موضوع الحكم على شخص آخر^(١).

وفيه أن المهم هو اخذ العلم بالحكم التقديري في الموضوع، ولو كان الخطاب شخصيا متوجها الى زيد مثلا، كما لو كتب المولى الى زيد "تجب عليك الصلاة اذا علمت بهذا الوجوب" فانه حينما يقرأ زيد كتاب المولى يعلم بهذا الوجوب التقديري أي وجوب الصلاة عليه على تقدير علمه بهذا الوجوب، فتجب الصلاة عليه بالفعل لحصول ذلك التقدير، وهكذا حينما يقول المولى "تجب الصلاة على من علم بهذا الوجوب" فان الموضوع هو العلم بهذا الوجوب التقديري الذي يعبر عنه بالقضية الحقيقية، لا العلم بوجوب الصلاة على نفسه بوجوب فعلي حتى يلزم الدور، او العلم بوجوبه على غيره كذلك حتى يقال بأنه ليس الكلام فيه، فانه من اخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر.

ان قلت: ان المشار اليه في قوله "تجب الصلاة على من علم بهذا الوجوب" حيث يكون هو وجوب الصلاة على من علم بالوجوب فيلزم اتحاد الاشارة والمشار اليه، وان شئت قلت: انه يؤدي الى التسلسل في اللحاظ حيث يقال "تجب الصلاة على من علم بوجوب الصلاة على من علم بوجوب الصلاة على من علم بوجوب الصلاة على من علم بوجوب الصلاة على من علم...".

قلت: لا حاجة الى اللحاظ التفصيلي للمشار اليه حتى يلزم التسلسل، كما يكفي في اختلاف الاشارة والمشار اليه أن المشار اليه هو الوجوب المنشأ في هذا الخطاب بما له من الخصوصيات، ومنها كون موضوعه العالم بهذا الوجوب.

ان قلت: انه يلزم منه اندارج الوجوب في نفس موضوع الوجوب وهذا خلف، لأن الحكم متأخر عن موضوعه، فكيف يؤخذ في موضوعه.

قلت: لا دليل على لزوم لحاظ المولى موضوع الحكم من دون لحاظ

٢٧٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

جعل الحكم، بل يكفي لحاظه مع لحاظ جعل الحكم، ثم جعل الحكم له، نعم لو توقف وجود الموضوع خارجا على شمول الحكم له بنحو منجز لزم محذور الدور، لكن المفروض عدم توقفه الا على الجعل بنحو القضية الحقيقية.

الطريق الرابع: ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من امكان التوصل الى تقييد الحكم بالعالم بالحكم على نحو نتيجة التقييد بأن يقول المولى "تجب على الرجال صلاة الصبح مع الجهر بالقراءة" ولكن حيث ان غرضه خاص بالعالم بالوجوب فيتوصل الى متمم الجعل فيقول "تجب صلاة الصبح مع الجهر بالقراءة على من علم بالجعل الاول"، وسيأتي مزيد توضيح لهذا الطريق الرابع.

الطريق الخامس: ما ذكره المحقق العراقي قده" من امكان اختصاص الحكم بالعالم على نحو اخذ الحصة التوأمة في موضوع الحكم، توضيح ذلك أن الذات التي يطرأ عليها القيد حيث تكون متضيقة في نفسها ولا تنطبق على ذات لم يطرأ عليها القيد نظير تضيق المعلول الصادر عن علة كالحرارة الصادرة عن النار، فانه وان لم تصدر من النار الحرارة بوصف صدورها عن النار، بل صدرت منها ذات الحرارة، لكنها ذات متضيقة لا تنطبق على حرارة لم تصدر من هذه النار، فالمكلف في قولنا "المكلف العالم بوجوب الصلاة" ذات متضيقة لا تنطبق على المكلف الجاهل به، فيمكن للمولى الاشارة الى هذه الذات المتضيقة -على وزان القضية الحينية أي يلحظ المكلف في حين علمه بالحكم- فيقول اوجت الصلاة على هذا المكلف، من دون اخذ وصف العالم بالحكم في الموضوع لا قيذا ولا تقيدا.

وفيه **اولا:** أنه لا يمكن تضيق المفهوم الكلي الا بلحاظ تقييده بمفهوم

مباحث القطع ٢٧١

آخر، فكيف يمكن ان يتضيق مفهوم المكلف مثلا بنحو لا ينطبق على المكلف الجاهل بالحكم بمجرد لحاظ مفهوم المكلف، مع عدم لحاظ تقيده بقيد العالم بالحكم، فليس لمبنى الحصنة التوأمة أساس صحيح في المفاهيم الكلية، نعم يمكن في العين الخارجية ملاحظة ذاتها من دون ملاحظة اوصافها، فيشار الى انسان معين فيؤمر باكرامه، ولا يلحظ كونه رجلا او امرأة، وان كانت ذاته متضيقة قهرا، فان العين الخارجية يكون تشخيصها بوجودها فيشار اليها اجمالا، والمفروض اتصافها بأوصاف وتكون هذه الاوصاف مأخوذة قهرا من دون لحاظها بوجه، واين هذا من المفهوم الكلي الذي لا يمكن تضييقه الا بلحاظ تقيده بمفهوم آخر.

وثانيا: ان المحذور الذي يترتب على أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه من لزوم الدور ونحوه يتوجه على أخذ الحصنة التوأمة أيضا، فان صيرورة المكلف مصداقا للحصنة التوأمة للمكلف العالم بالحكم لا يكون الا في طول ثبوت الحكم وتعلق علم المكلف به، وهذا هو الذي اوجب الدور.

ذكر امثلة فقهية يتوهم فيها أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه

قد يذكر عدة موارد في الفقه يقال فيها باختصاص الحكم بالعالم به، وقد ذكر في البحوث أن هناك عدة موارد في الفقه يتعين تخريجها على نحو أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول^(١)، وحينئذ فينبغي لنا ذكر عدة امثلة فقهية يدعى فيها اختصاص الحكم بالعالم به:

المثال الاول: ما ورد في صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (عليه السلام):

ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) قد وضع ما مضى من الربا وحرّم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه فإذا عرف تحريمه حرم عليه ووجب عليه فيه العقوبة إذا ركبها كما يجب على من يأكل الربا^(٢).

ولكن يمكن ان يقال بأنه يحتمل اخذ العلم بتحريم الربا تكليفا او وضعا في موضوع حرمة المال المأخوذ وعدم تملكه لا أخذ العلم بتحريم الربا في موضوع حرمة نفس الربا، ويشهد لذلك أن لازم ما ذكر عدم وجوب معرفة أحكام الربا بعد فرض اختصاص حرمة الربا بمن علم بتحريمه، مع أنه ورد في الروايات الأمر بتعلم أحكام الربا كقوله (عليه السلام): الفقه ثم المتجر ومن اتجر بغير فقه فقد ارتطم في الربا^(٣)، أضف الى ذلك ان الوارد في رواية ابي الربيع الشامي "فمن جهله وسعه أكله فاذا عرفه حرم عليه اكله^(٤)" ومن الواضح أن مفادها أخذ العلم بحرمة الربا في موضوع حرمة أكل المال المأخوذ، ولا ريب في وحدة رواية الحلبي ورواية ابي الربيع الشامي كما

١ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص١٠٤

٢ - وسائل الشيعة ج١٨ ص١٢٩

٣ - وسائل الشيعة ج١٨ ص٣٨٢

٤ - الكافي ج٥ ص١٤٦

يظهر بالمراجعة .

المثال الثاني: ما ورد في صحيحة زرارة فيمن أتم في موضع القصر من انه إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلّى أربعاً أعاد وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه^(١) فقد ادعى السيد الخوئي "قده" تخصيص وجوب القصر في السفر بغير الجاهل بوجوب القصر بنحو متمم الجعل ونتيجة التقييد^(٢)، كما ذكر في الاصول أن الجاهل مخير بين القصر والتمام^(٣)، وذكر نظيره في بحث صلاة المسافر^(٤)، كما استظهر في البحوث أنه ثبت فيه اختصاص الحكم بالعالم^(٥).

ولكن يرد عليه أن نفي وجوب الإعادة فيمن أتم في موضع القصر جهلا لا يستلزم اختصاص وجوب القصر بمن علم بهذا الجعل، بل مقتضى اطلاق وجوب القصر هو شموله للجاهل، وانما يكون إثباته بالتمام مسقطا للتكليف بأن يكون المسافر مكلفا بالجامع بين صلاة القصر وبين صلاة التمام المأتي بها في حال الجهل بوجوب القصر، ومكلفا ايضا بصلاة القصر ما لم يمثل الأمر بالجامع الذي يشمل صلاة التمام.

ولازم ما ذكره عدم وجوب تعلم وجوب القصر على الجاهل وهذا خلاف ما هو الصحيح المنسوب الى المشهور من استحقاقه للعقاب، لأنه مقتضى ضمّ اطلاق وجوب القصر الى دليل وجوب التعلم بعد ما عرفت من عدم اقتضاء أجزاء الانمام في موضع القصر للالتزام بالتخيير بين القصر والتمام.

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٥٠٦

٢ - مستند العروة ، كتاب الصلاة ج ٦ ص ٢٤

٣ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٥٠٩

٤ - مستند العروة ، كتاب الصلاة ج ٨ ص ٣٦٦

٥ - بحوث في علم الاصول ج ٤ ص ١٠٤

٢٧٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "فده" في موضع آخر من ابحاثه أن مرجع أجزاء الاتمام في موضع القصر في حال الجهل بالحكم الى اختصاص مانعية زيادة الركعتين الاخيرتين في صلاة المسافر بغير الجاهل بوجوب القصر، لا كونه مخيرا بين القصر والتمام، لأنه خلاف اطلاق وجوب القصر في السفر، ولأجل ذلك لو ترك المسافر الجاهل بالحكم الصلاة رأسا، ثم علم بوجوب القصر بعد خروج الوقت فيجب عليه قضاؤها قصرا، فلو التزمنا في حق المسافر الجاهل بوجوب القصر بكونه مخيرا بين القصر والتمام، فمقتضى عموم قضاء ما فات كما فات كفاية القضاء تماما، ولا يلتزم به احد^(١)، وفيه مضافا الى أن تخصيص مانعية زيادة الركعتين بغير المسافر الجاهل بوجوب القصر خلاف ما هو الظاهر من شمول ادلة وجوب تعلم الاحكام لمثله، أن ما ذكره من تخصيص دليل مانعية الزيادة لا يتم في القصر في موضع التمام عن جهل بالحكم حيث أفتى جماعة -منهم السيد الخوئي "فده"- بإجزائه في حق ناوي الإقامة عشرة ايام، استنادا الى رواية منصور بن حازم عن ابي عبدالله (عليه السلام) اذا اتيت بلدة فازمعت المقام عشرة ايام فاتم الصلاة فان تركه رجل جاهلا فليس عليه اعادة^(٢)، فماذا يقال في مثله فيما اذا ترك المقيم الجاهل بالحكم صلاته رأسا، ثم اراد قضاءها خارج الوقت، وقد علم بالحكم.

وأما ما ذكره من أن لازم التخيير هو كفاية القضاء تماما ولو صار حين القضاء عالما بوجوب القصر، ففيه أن من الممكن في مقام تخريج الحكم أن يقال بكون المسافر مخيرا بين القصر وبين التمام المقيد بكونه في حال

١ - مستند العروة، كتاب الصلاة ج ٨ ص ٢٨٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٥٠٦

الجهل، ومن الواضح أنه لو صار عالماً بوجود القصر حين القضاء لم يتحقق قيد صلاة التمام، فيتعين القضاء قصراً، إنما يشكل الأمر في ما لو بقي جاهلاً بوجود القصر فقضى تلك الصلاة تماماً، ولا يعلم فساد الالتزام بصحة هذه الصلاة، وإنما لا نلتزم بصحتها لعدم تعيين تخريج الحكم بعدم وجوب القضاء على من أتم في السفر جهلاً، بالالتزام بكون المسافر الجاهل بالحكم مخيراً بين القصر والتمام، بل مقتضى الأخذ باطلاق دليل وجوب القصر في السفر هو وجوبه تعييناً على الجاهل أيضاً، وإنما يكون الاتمام في حال الجهل يكون مسقطاً لهذا التكليف، فإذا لم يُتَمَّ صلاته في حال الجهل إلى أن خرج الوقت فقد فاتته الصلاة قصراً، بمقتضى عمومات وجوب القصر على المسافر^(١).

١ - نعم هناك فرع آخر لا تنحل المشكلة فيه بذلك، وهو أنه إذا فاتت الصلاة في أماكن التخيير بين القصر والتمام فقد يقال - كما ذكره المحقق الهمداني "قده". أنه مخير بين قضاءه قصراً أو تماماً ولو في غير تلك الأماكن، لتبعية القضاء للأداء، وقد يسهل الجواب عنه في ما لو أراد أن يقضيها في غير تلك الأماكن، حيث يقال إن مقتضى الجمع بين عموم لزوم القصر في السفر وما دل على جواز الاتيان بالصلاة الادائية في الأماكن الأربعة تماماً بل انه الأفضل، هو أن المسافر مخير بين القصر في أي مكان وبين التمام في حال الاتيان به في الأماكن الأربعة، فلا يكون قضاءها بنحو التمام في غير تلك الأماكن واجداً لذلك القيد.

وإنما قد يصعب الجواب في ما لو أراد قضاءها في تلك الأماكن، وقد يذكر في اثبات وجوب قضاءها قصراً في هذا الفرض أيضاً عدة وجوه:

١- ما يقال من عدم اطلاق ادلة التخيير في تلك الاماكن بالنسبة الى صلاة القضاء، والالزم جواز أن يقضي فيها بنحو التمام كل ما فات منه في السفر في غير تلك الاماكن، وعليه فيكون مقتضى القاعدة وجوب القضاء قصراً.

وفيه أنه وإن كان انكار اطلاق ادلة التخيير في تلك الاماكن بالنسبة الى القضاء وإن كان في محله، لكن مجرد ذلك لا يكفي في اثبات وجوب القضاء في مفروض الكلام قصراً، لأن ما دل على وجوب القصر في السفر خاص بالأداء، وأما بالنسبة الى القضاء فلا بد من ملاحظة دليل تبعية

القضاء للأداء.

٢- ما حكى عن السيد الخوئي "قده" من أن وجوب القضاء قصراً هو مقتضى إطلاق موثقة عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المسافر يمرض ولا يقدر أن يصلي المكتوبة، قال: يقضي إذا قام مثل صلاة المسافر بالتقصير (وسائل الشيعة ج٨ ص٢٦٩)، وفيه أن منصرف السؤال عن أن المسافر لا يقدر أن يصلي الفريضة فكيف يقضيها هو الفرض المتعارف من وجوب القصر عليه، ولا أقل من شبهة انصرافه اليه.

٣- ما ذكره أيضاً من أن العبرة في القضاء حيث تكون بما يفوت من المكلف في آخر الوقت، الذي هو زمان صدق الفوت، فينحصر الفائت في حق من تفوته الصلاة في الأماكن الأربعة بالقصر فقط، حيث انه اذا بقي من الوقت مقدار أربع ركعات -كما في الظهرين- تنقلب الوظيفة الواقعية من التخيير إلى القصر (موسوعة الامام الخوئي ج١٦ ص١٢٧).

وفيه اولاً: أنه في مثل صلاة العصر وكذلك العشاء اذا لم يبق من الوقت الا مقدار ركعة، فيرجع التخيير، اذ بعد ما يدرك ركعة من الوقت لا اكثر فمقتضى اطلاق قاعدة من ادرك هو أنه لا يجب أن يسرع بعد خروج الوقت في اتمام الصلاة فوراً، نعم لا يتم هذا البيان بالنسبة الى صلاة الظهر، لأنه اذا بقي من الوقت اربع ركعات وجب أن يأتي بالظهر والعصر قصراً، كي تكون كلتاهما داخل الوقت، وان بقي من الوقت ثلاث ركعات فايضاً كذلك، وان بقي من الوقت ركعتين فلا بد أن يصلي العصر، ويقضي الظهر.

وثانياً: ان تضيق الوقت عن الاتيان بالصلاة بنحو التمام وان اوجب تعين القصر عقلاً، ولكن هذا لا يعني ان الوجوب الشرعي المتعلق بالجامع زال وتعلق بالوجوب شرعاً بخصوص القصر، فانه خلاف الظاهر جداً، ولا أقل من عدم دليل عليه، ومعه فلا يصدق عرفاً أنه فات منه القصر، بل فات منه الجامع بين القصر والتمام.

٤- ما يقال من عدم وجود اطلاق في دليل تبعية القضاء للأداء، فان دليل التبعية مثل صحيحة زرارة قال قلت له رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر قال يقضي ما فاته كما فاته (وسائل الشيعة ج٨ ص٢٦٨) لا يستفاد منها اعطاء ضابطة عامة، وهي قضاء ما فات كما فات، بحيث يستفاد منها كفاية القضاء تماماً في تلك الاماكن كما كان يكفي الأداء كذلك، فان الضمير في قوله "يقضي" راجع الى هذا الذي فاتته صلاة السفر، والتعبير بأنه يقضي ما فاته، كما فاته وان كان يستأنس منه نكته الحكم، ولكن ليس بحيث ينعقد للجواب اطلاق، ولذا لا يعمل بهذا الاطلاق في من فاتته الصلاة الاضطرابية فاراد أن يقضيها في حال الاختيار، وهذا وان لم يكف لاثبات وجوب القضاء قصراً، الا أنه حيث تصل النوبة الى الاصل العملي، فعلى مسلك المشهور <<<

المثال الثالث: ما ورد في صحيحة زرارة فيمن أجهر في موضع الاخفات او اخفت في موضع الإجهار أنه ان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فقد تمت صلاته^(١).

ولكن لا يخفى أن تخريجه لا ينحصر بأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، ولو بنحو اخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول او بنحو نتيجة التقييد، بل يمكن الالتزام فيه بثبوت أمرين: احدهما: قد تعلق بصلاة الفجر جهراً، ويكون هذا الامر مغيّباً بعدم امتثال الأمر بالجامع، وثانيهما: قد تعلق بالجامع بين صلاة الفجر جهراً، وبين صلاة الفجر اخفاتاً في حال الجهل بالأمر الأول، كما يمكن تخريجه بالالتزام بثبوت أمر استقلالي بالجهر واشترط الفريضة بعدم الإخلال به عمداً.

المثال الرابع: ما ورد فيمن ترك التلبية جهلا في الحج أنه يصح حجه^(٢).

ولكن يمكن فيه أيضا تخريجه بنحو آخر غير أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه بنحو اخذ العلم بالجعل او العلم بالخطاب في موضوع المجعول، او بنحو نتيجة التقييد، وذلك إما بأن يلتزم مثلا بتعدد الأمر بأن يتعلق امر بالجامع بين الحج بلا تلبية في حال الجهل بوجوب التلبية وبين

>>
لا بد من الاحتياط بالقضاء قصرا، لكونه من موارد دوران الامر بين التعيين والتخير، وهم يرون لزوم الاحتياط فيه.

وفيه أن الصحيح عندنا هو كون مقتضى الأصل العملي في دوران الامر بين التعيين والتخير هو البراءة عن التعيين، ولذا يكون مقتضى الصناعة جواز القضاء في تلك الأماكن تماما بالنسبة الى ما فات منه في تلك الاماكن، دون ما فات منه في السفر في غيرها، لأن مقتضى مثل صحيحة زرارة وموثقة عمار لزوم قضاءه قصرا بلا اشكال.

١ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٨٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٢٨

٢٧٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الحج مع التلبية، ويتعلق امر آخر بالحج مع التلبية ما لم يمثل ذلك الامر بالجامع، او يلتزم باشتراط الحج بعدم الإخلال بالتلبية متعمدا مع افتراض امر استقلالي بها، وهذا الامر الاستقلالي وجوبي في فرض وجوب الحج كما في حج التمتع الذي يجب الاتيان به بعد كل عمرة تمتع، واستحبابي في فرض استحباب الحج.

المثال الخامس: ما ورد فيمن ذبح على غير جهة القبلة عن جهل بالحكم أن ذبيحته مذكاة، ففي صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل ذبح ذبيحة فجعل أن يوجهها إلى القبلة، قال: كل منها، فقلت له: فإنه لم يوجهها فقال فلا تأكل منها، ولا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها، وقال إذا أردت أن تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة^(١).

وهذا المثال لأخذ العلم بالحكم بالحكم في موضوع نفسه صحيح، والحاصل أنه لم يتمّ مثال يتعين فيه الالتزام بأخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، ولو بالطرق الممكنة عدا المثال الاخير، حيث انه من قبيل الحكم الوضعي فلا يصح توجيهه بالالتزام بالامر التكليفي الاستقلالي من النبي (صلى الله عليه وآله) بالاستقبال حين الذبح واشتراط التذكية بعدم عصيان هذا الامر عن علم وعمد.

ثم انه قد يقال ان ظاهر قوله "رفع عن أمّتي ما لا يعلمون" هو أن من كان لا يعلم بجعل وقانون شرعي فهذا القانون والجعل لا يشملها ويكون مرفوعا عنه، وهذا يعني أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، فتكون نتيجته ارتفاع التكليف الواقعي عن الجاهل، وهكذا في قوله "كل شيء لك حلال

حتى تعرف أنه حرام" حيث يدعى أن ظاهره حلية ما لم يعلم المكلف بحرمة حلية واقعية، ولا يتم ما قد يقال من أن دليل وجوب التعلم أو الأمر بالاحتياط ظاهر في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، لأن دليل وجوب التعلم لا يشمل الجاهل القاصر الذي ليس مأمورا بالتعلم لعجزه عنه مثلا، وأمّا الأمر بالاحتياط فموضوعه احتمال التكليف، ودليل تقييد اطلاقات الأحكام الواقعية بغير الجاهل القاصر بالجعل إن اوجب القطع بانتفاء الحكم الواقعي في حق الجاهل القاصر فيكون واردا على دليل الأمر بالاحتياط، أو يبقى معه الشك الوجداني في ثبوت التكليف في حقه فيجتمع دليل تقييد اطلاقات الاحكام بغير الجاهل القاصر مع الأمر الاستحبابي بالاحتياط في حق الجاهل القاصر، وأما ما ورد في كلمات المحقق النائيني "قده" من قيام الضرورة والأخبار المتواترة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ففيه أن عمدة الدليل على الاشتراك هو اطلاق خطابات التكليف، والمفروض دعوى حكومة حديث الرفع عليه في مورد الجاهل القاصر، ولم يثبت لنا أية ضرورة فقهية في ثبوت الأحكام الواقعية في حقه، كما أنه قد يقال بأن المستفاد من الروايات الواردة في أبواب متفرقة عدم رجحان الاحتياط في مورد الشك في النجاسة وتذكية اللحم ونحو ذلك، وتكون النتيجة اختصاص الاحكام التكليفية بالعالم أو الجاهل المقصر.

هذا غاية ما يمكن ان يستدل به على رفع الأحكام الواقعية عن الجاهل القاصر، وأما رفعها عن الجاهل بالموضوع فلا إشكال في إمكانه ثبوتا، فلو كان ظاهر حديث الرفع والحل الرفع والحل الواقعيين، فيثبت بذلك اختصاص الأحكام بالعالمين بموضوعاتها.

ولكن الصحيح عدم ظهور حديث الرفع وحديث الحل في الرفع والحل الواقعيين.

٢٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

أما حديث الرفع فلانّ ظاهر قوله "رفع ما لا يعلمون" ثبوت حكم المجهول واقعا، وحينئذ فيبان رفعه عمن لا يعلم به لا يكون ظاهرا في الرفع الواقعي بعد ان كان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجهول أمرا دقيقا لا يلتفت اليه العرف بسهولة.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من كون المرفوع فعلية الحكم الإنشائي المجهول بمعنى عدم انقداح الإرادة والكرهية اللزوميتين في نفس المولى على وفقه، فهو خلاف الظاهر جدّا، لأن المفروض استظهار كون المرفوع عن الأمة هو نفس الحكم المجهول، وكون المرفوع هو فعليته يوجب تعدد المرفوع والمجهول، وهذا بخلاف أخذ العلم بالجعل في موضوع المجهول حيث ان رفع الجعل المجهول عن المكلف الجاهل به لا يعني الا تضيق موضوعه بنحو لا يشمل، وهذا يساوق اخذ العلم بالجعل في موضوع المجهول.

وأما حديث الحل فظاهر قوله "حتى تعرف انه حرام" او "حتى تعرف الحرام منه بعينه" ثبوت الحرام فيه واقعا، لكنه ما لم يعلم انه حرام فهو له حلال، ولو كان العلم بجعل الحرمة مأخوذا في موضوع الحرام فكان ينبغي ان يقال حتى تعلم بجعل الحرمة، ويمكن أن نجعل ظهور حديث الحل في ثبوت الحرمة الواقعية في ظرف الشك قرينة على رفع اليد عن ظهور حديث الرفع لو سلم ظهوره في حد نفسه في رفع التكليف المجهول واقعا، فالصحيح أن مقتضى الاطلاقات هو ثبوت الأحكام الواقعية في حق الجاهل القاصر.

وأما عدم رجحان الاحتياط في بعض الموارد فهذا لا يكشف عن انتفاء الحكم الواقعي، اذ لا نسلم أنه مع انتفاء حسن الاحتياط في مورد الشك فيلغو الجعل بالنسبة اليه بعد أن كان ثبوته باطلاق الجعل، ولا يحتاج الاطلاق بل

العموم الى عملية زائدة عرفية، ولولا ذلك لزم عدم فعالية التكاليف في موارد لا يتصور لها اثر، كما في موارد قيام الحجة الإلزامية على الخلاف -مثل مالوقامت الامارة على وجوب الحرام الواقعي او حرمة الواجب الواقعي- او موارد الدوران بين المحذورين اذا لم يكن احدهما راجحا من حيث الاحتمال او المحتمل، او كان الطرف المخالف للواقع راجحا، وكذا في موارد الجهل المركب وهكذا، ولا وجه عرفا للالتزام بانتفاء التكاليف في هذه الموارد بمناط اللغوية.

تنبيه

ذكرنا أن من طرق اخذ العلم بالحكم في موضوعه هو التوصل الى ذلك بمتتم الجعل بنحو نتيجة التقييد كما هو مختار المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما"، ولكن يوجد بينهما خلاف في أن المحقق النائيني يرى أن الجعل الاول مهمل بالنسبة الى ما يستحيل تقييده به، لان التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل العدم والملكية، فالاطلاق هو عدم التقييد في محل قابل للتقييد، فاذا استحال التقييد استحال الاطلاق، ولذا يكون الجعل مهملا بالنسبة الى الانقسامات الثانوية، أي الانقسامات الطارئة للموضوع والمتعلق في مرحلة ما بعد تعلق الحكم، وحينئذ فإن كان غرض المولى مطلقا فيتوصل لبيان اطلاق غرضه الى متتم الجعل الذي ينتج نتيجة الاطلاق، كالدلة العامة القائمة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل من اجماع وغيره، وان كان غرضه مقيدا فيتوصل لبيان ضيق غرضه الى متتم الجعل الذي ينتج نتيجة التقييد، كما في الجهر في موضع الاخفات او الاخفات في موضع الجهر، وكذا الاتمام في موضع القصر فيقول المولى مثلا

٢٨٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

"يجب القصر على المسافر العالم بوجود القصر -أي الوجوب المجعول بالجعل الاول-"^(١).

بينما أن السيد الخوئي "قده" يرى أن الجعل الاول مطلق، فان استحالة التقييد توجب ضرورة الاطلاق، إما لما ذكره في مصباح الاصول من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد وان كان تقابل العدم والملكة لكن يكفي فيه قابلية المحل في الجملة، ألا ترى انه يصدق على الانسان انه جاهل بكنهه الباري تعالى، لقدرته على العلم في الجملة ببعض الأشياء، مع انه عاجز عن العلم بكنهه ذاته تعالى، وكذا يصدق عليه انه عاجز عن الطيران الى السماء لقدرته على بعض الأشياء، بينما انه لا يقال للجدار انه جاهل بكنهه الباري او عاجز عن الطيران، فلا يلزم القابلية الشخصية بل تكفي القابلية في الجملة^(٢). او لما ذكره بعد ذلك في المحاضرات من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد، لان الاطلاق أمر وجودي وهو لحاظ عدم اخذ القيد الزائد في ثبوت الحكم للطبيعة، فبعد ما لم يأخذ المولى القيد الزائد ولو لأجل عدم امكان اخذه فلا محالة يلحظ ذلك ويلتفت اليه، فيكون الاطلاق ضروريا، لأن المفروض امتناع التقييد والاهمال، حيث ان الاهمال يعني جهل المولى بمتعلق حكمه او موضوعه من حيث السعة والضيق وتردده في ذلك، ومن الطبيعي أن تردده فيه يستلزم تردده في نفس حكمه، وهو من الحاكم غير معقول.

لكن هذا الاطلاق حيث يكون ناشئا عن الضرورة وضيق الخناق فلا يكشف عن سعة الغرض، فلو اختص الغرض بالمقيد كما في اختصاص

١ - اجود التقريرات ج١ ص١٠٤، فوائد الاصول ج٣ ص١١

٢ - مصباح الاصول ج٢ ص٥٩

مباحث القطع ٢٨٣

الغرض من وجوب الجهر او الاخفات بالعالم بالحكم احتاج المولى الى متمم الجعل بنحو نتيجة التقييد^(١).

اقول: هنا عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: ان قياس المقام -بناء على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة- بسائر أعدام الملكات كالعنى والجهل والعجز ونحو ذلك، ثم النزاع في أنه هل يلزم في اتصاف المورد بالاطلاق قابليته الشخصية للتقييد، كما هو رأي المحقق النائيني "قده"، او قابليته له في الجملة، كما اختاره السيد الخوئي "قده" غير متجه، لان المقام ليس من قبيل المباحث اللغوية، كي يرجع فيه الى نظر العرف والصدق اللغوي حتى نرى أنه هل يكفي قابلية المحل في الجملة في صدق أعدام الملكات -كما هو الصحيح- ام لا، بل المقام من قبيل المباحث العقلية التي لا بد فيها من الرجوع الى البرهان.

الملاحظة الثانية: انه لا اشكال في أن عدم تقييد الجعل في فرض عدم امكان التقييد حيث يكون ناشئا عن ضيق الخناق لا يصلح للكشف عن سعة غرض المولى، ولعل هذا هو مراد المحقق النائيني "قده" من الاهمال، وعليه فيكون اختلاف السيد الخوئي "قده" معه مجرد اختلاف لفظي بحت، سواء في دعواه في مصباح الاصول انطباق عنوان الاطلاق على عدم التقييد ولو في فرض امتناع التقييد، او في دعواه في المحاضرات انطباقه على لحاظ عدم تقييد الجعل ولو في فرض امتناع التقييد.

على انه يرد على ما ذكره في المحاضرات أنه ان اريد من الاطلاق هو

لحاظ عدم دخل القيد الزائد في غرض المولى، تعين ان يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل التضاد، حيث يكون التقييد هو أخذ قيد زائد في متعلق الجعل ويكون الاطلاق هو لحاظ عدم دخل القيد الزائد في متعلق الغرض، ولكنه حينئذ لا توجب استحالة التقييد استحالة الاطلاق، ولا ضرورته، فانه لو لم يكن للقيد الزائد دخل في غرض المولى فلا محالة يلحظ المولى عدم دخل القيد الزائد في متعلق غرضه، فيكون عدم تقييد متعلق الجعل مطابقا مع غرضه، ولا يكون لاستحالة الاطلاق أي تأثير في كيفية الجعل، فان الذي اوجب الاطلاق هو لحاظ المولى عدم دخل القيد الزائد في متعلق غرضه، ولا يختلف في حال المولى تمكنه من التقييد او عدم تمكنه منه.

ولكن لا وجه لفرض كون التقييد بلحاظ مقام الجعل وكون الاطلاق بلحاظ مقام الغرض، بل لا بد ان يكون الاطلاق الذي يقابل هذا التقييد تقابل التضاد هو لحاظ عدم دخل القيد الزائد في مقام الجعل، كما يظهر من تعليل السيد الخوئي لامتناع الاهمال بأنه يستلزم جهل المولى بكيفية جعله، وحينئذ نقول: لا وجه لتفسير الاطلاق بأنه لحاظ عدم دخل القيد الزائد في متعلق الجعل، فانه كما كان التقييد هو أخذ القيد الزائد فكذلك الاطلاق يكون بعدم أخذه، وأما لحاظ ذلك وتصوره فهو مجرد طريق محض، ولا ينفك عن عدم أخذ القيد الزائد ولو كان لأجل امتناع التقييد، فمع قطع النظر عن أن عدم التقييد عند امتناع التقييد لا يصلح للكشف عن سعة الغرض، فيكون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والايجاب.

الملاحظة الثالثة: اورد السيد الصدر "فده" على ما ذكره المحقق النائيني

"فده" بأننا إذا قبلنا امكان اخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، لم نحتاج إلى متمم الجعل، لكونه ممكنا في الجعل الواحد، أما لو تخيلنا أن المأخوذ

هو العلم بالحكم الفعلي والمجعول فورد عليه اشكال الدور، فتمتم الجعل لا يرفع الاشكال، وذلك لأنّ الجعل الأول انما يصبح فعليا على احد فرضين:

١- أن يلتزم بأن القضية المهملة في قوّة القضية الجزئية^(١)، فلا تنطبق الا على المقيد، فهذا يعني أنه انما يصبح فعليا على تقدير العلم به، ولكنه محال لاستلزامه الدور، على أنه اذا لم يكن حاجة الى متمم الجعل بنحو نتيجة التقييد.

٢- أن يلتزم بكونها في قوة القضية المطلقة فيصبح فعليا مطلقا علم به ام لم يعلم به، لكنه خلف مبناه من انكار الاطلاق في الجعل الاول بالنسبة الى الانقسامات الثانوية، حيث ان نكتة الاطلاق هي السريان الذي لا يجتمع مع الاهمال، على أنه اذا لم يكن حاجة الى متمم الجعل بنحو نتيجة الاطلاق.

وأما مع عدم الالتزام بأي منهما فلا يصبح الجعل فعليا أصلا، كي يتحقق موضوع الجعل الثاني وهو العلم بالمجعول حسب الفرض، فيستحيل فعلية الجعل الثاني ايضا^(٢).

اقول: قد مرّ أن الظاهر من اهمال الجعل الاول عند المحقق النائيني هو عدم كشفه عن سعة الغرض، لا عدم انطباقه على افراد موضوعه، فان انطباق الطبيعة على افرادها قهري، فلا فرق من هذه الجهة بينه وبين اطلاق الجعل، فبلحاظ هذا الجعل يصدق على كل مسافر مثلا أنه يجب عليه القصر، وعليه فاذا علم بوجود القصر عليه فيندرج في موضوع متمم الجعل.

وحيث فسّر الاهمال بعدم كشف عدم التقييد مع استحالة التقييد عن سعة

١ - لا اشكال في أن القضية الخبرية المهملة في قوة القضية الجزئية، وانما الكلام في القضية الانشائية.

٢ - مباحث الاصول ج١ ص٤٢١، بحث في علم الاصول ج٤ ص١٠٩

غرض المولى فلا تكون القضية المهملة في قوة القضية المطلقة، لعدم كشفها عن سعة الغرض، ولا في قوة القضية المقيدة، لان كون القدر المتيقن وجدان المقيد لغرض المولى غير اختصاص غرضه به، والقدر المتيقن في المقام وجود الغرض في مورد العالم بالحكم، فانه وان كان يأتي فيه ايضا أنه حيث يستحيل تقييد الجعل الاول بفرض الجهل بالحكم فيستحيل اطلاقه لفاقد هذا القيد أي العالم بالحكم، كما كان يمنع عن اطلاق الجعل للجاهل بالحكم، لامتناع تقييد الجعل بالعلم به فلا يتم الاطلاق لفاقد هذا القيد وهو الجاهل بالحكم، ولكن يعلم من الخارج أن العالم بالحكم في الجملة كالعالم به من طريق النقل هو القدر المتيقن من وجدان الغرض، ولا يخفي أنه لو فرض عدم كونه القدر المتيقن لم يوجب أي محذور في الجعل، فيكون كما لو امر المولى باكرام عالم على نحو الاهمال بأن لم يعلم بأن المصلحة في اكرام العالم الابيض او الاسود او مطلق العالم، فما من البحوث (من أنه اذا لم يشمل الجعل لا العالم بالحكم ولا الجاهل به فيستحيل الجعل بعد عدم صلاحية موضوعه وهو المكلف للحاظه فانما في أي فرد من افراده، فان الموضوع للجعل لا بد أن لا يلحظ بما هو صورة ذهنية، فانها ليست قابلة للبعث والزجر، بل لا بد أن يلحظ فانما في افراده)، فيرد عليه أنه يكفي لحاظه فانما في بعض افراده في الجملة ولو لم يكن له قدر متيقن فعلاً، وكان بحاجة الى متمم جعل، هذا مضافا الى ما مرّ من أن الظاهر كون مراد المحقق النائيني من الاهمال عدم صلاحية الجعل عن الكشف عن سعة الغرض، لا عدم صلاحيته للانطباق على الخارج.

وبما ذكرناه تبينت نكتة ما ذكره المحقق النائيني "فده" من الحاجة الى متمم الجعل على اي تقدير، فانه بعد عدم كشف الجعل الاول عن سعة غرض المولى او ضيقه فيحتاج الى كاشف آخر، نعم يمكن أن يقال انه

يمكن التمسك بالاطلاق المقامي لاثبات سعة الغرض على وفق سعة الخطاب حيث يشمل خطاب "يجب القصر على المسافر" كل مسافرٍ عالما بالحكم كان او جاهلا، فلو سكت المولى بعد هذا الخطاب، ولم يقل "و انما يجب القصر لمن علم بذلك" فهم العرف من سكوته سعة غرض المولى.

الملاحظة الرابعة: ان ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن الجعل الاول وان كان مهملًا بالنسبة الى الانقسامات الثانوية كالعلم به، لكن الغرض لا يخلو إما أن يكون مطلقًا او مقيدًا، فيرد عليه أن الغرض ليس هو المصلحة الكامنة في الفعل، فانه قد لا يكون مصلحة في الفعل في رتبة سابقة، وانما يكون غرض المولى وصول العبد الى الكمال من ناحية امتثال اوامره، بل الغرض هو ارادة المولى للفعل، فحينئذ يقال بأن الاشكال في اطلاق الجعل او تقيده لحال علم المكلف به يأتي في اطلاق ارادة المولى او تقيدها بحال علم المكلف بها، فلا بد أن يلتزم بعدم امكان التقييد او الاطلاق في مقام الارادة، وهذا خلاف الوجدان الحاكم بامكان اطلاق موضوعها او تقييده بمن يعلم بهذه الارادة، ولا حاجة بشهادة الوجدان الى فرض كون اطلاق الارادة او تقييدها بلحاظ العلم بشيء آخر وهو الجعل، فان لازمه أن من علم بارادة المولى ولم يعلم بجعله لم يثبت له الحكم في موارد نتيجة التقييد.

هذا تمام الكلام في اخذ العلم بالحكم شرطًا في ثبوت الحكم او أخذ الجهل به مانعًا، وقد ثبت امكانه، ومنه تبين امكان اخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه، ولا يلزم منه اللغوية كما هو واضح، نعم من علم بتوقف ثبوت الحكم على ظنه به فسوف لن يحصل له الظن ولا الاحتمال. كما تبين امكان اخذ الالتفات الى الحكم في موضوع نفسه لاجراخ

الغافل عن الحكم او القاطع بالخلاف، فانه لا مانع من أخذ الالتفات الى الحكم الفعلي في موضوع الحكم الفعلي، بأن يجعل المولى وجوب فعل على من لم يكن غافلا او قاطعا بعدم وجوبه عليه، نعم لو علم المكلف بان ثبوت الحكم في حقه يكون موقوفا على أن يحتمل ثبوته فيستحيل انقداح هذا الاحتمال في ذهنه، وحينئذ لا بد من اخذ الالتفات الى الخطاب او الجعل في موضوع المجعول.

في اخذ العلم بالحكم مانعا عن ثبوت الحكم

ثم انه يقع الكلام في اخذ العلم بالحكم مانعا عن ثبوت الحكم، فتارة يجعل الحكم على موضوع مغييَّ بعدم علم خاص به، كالعلم من طريق الجفر، وأخرى مغييَّ بعدم العلم به مطلقا، ففي الفرض الاول ان كان المانع هو العلم بالجعل فلا اشكال فيه ابدا، كما لو قال المولى "تجب الصلاة على من لم يعلم بهذا الجعل من طريق الجفر"، فانه ليس اشدَّ من اخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم وقد مر امكانه، فاذا علم المكلف بهذا الجعل من طريق الجفر وعلم بكون موضوعه مقيدا بعدم العلم بالجعل من طريق الجفر فيرى نفسه خارجا عن موضوع الجعل، وأما اخذ العلم الخاص بالحكم الفعلي مانعا فممكن ايضا، كأن يقول المولى "تجب الصلاة على من لم يعلم بوجوبه عليه من طريق الجفر، فانه لا يأتي فيه ما مرَّ من الاشكال على اخذ العلم بالحكم الفعلي في موضوع نفسه من لزوم الدور، لأنه ثبوت الحكم الفعلي وان كان يتوقف حينئذ على عدم العلم بالحكم الفعلي من طريق الجفر، ولكن عدم العلم بالحكم الفعلي لا يتوقف على ثبوت الحكم الفعلي فيختلف عن اخذ العلم بالحكم الفعلي في موضوع نفسه، كما أن هذا التقييد ليس لغوا، فانه ان التفت المكلف الى هذا التقييد فلن يحصل له

العلم بالحكم الفعلي من هذا الطريق، وان لم يلتفت الى هذا التقييد او قطع بعدمه فهو وان كان يحصل له القطع بالحكم الفعلي، لكن حيث ان المولى لا يرى وجود ملاك الحكم بالنسبة اليه فلا يلغو جعل الحكم مقيدا بعدمه، لأن هذا التقييد الذي ينتزع عنه المانع يراجع في الحقيقة الى عدم جعل الحكم له لعدم وجود الملاك فيه وهذا ليس فيه أي محذور واستهجان عرفي، نظير ما مرّ منا في اخذ العلم المصيب في موضوع الحكم، كما قال المولى "من علمت علما مطابقا للواقع بأنه عادل فيجب عليك اكرامه" فلا يتم ما قد يقال من أن تقييد الحكم بعدم العلم به من طريق خاص لغو، بعد عدم امكان وصوله الى المكلف القاطع بثبوت الحكم في حقه.

وأما الفرض الثاني وهو جعل الحكم مغيباً بعدم العلم به مطلقا فقد يمنع منه بنكتة اللغوية العرفية حيث ان الغرض الاصيلي من الحكم التكليفي المحركية على تقدير الوصول الذي يكون المتيقن منه الوصول بالعلم الوجداني، وهذا الاشكال يجري في جعل الحكم مغيباً بعدم العلم بموضوعه، ولكن الصحيح عدم لغويته.

مثال ذلك: ان الشك بين الثلاث والاربع في الصلاة موضوع للحكم الواقعي بوجوب الاتيان بركعة الاحتياط^(١)، لكن لا مطلقا، بل بشرط عدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا، حيث انه لو تبين له بعد ما ترك صلاة الاحتياط أن صلاته الاصلية كانت اربع ركعات حكم بصحة صلاته، وحينئذ فمن

١ - الانسب أن يقال انه موضوع للحكم الواقعي بوجوب الجامع بين ركعة الاحتياط والركعة المتصلة، فانه لو اتى بركعة رابعة متصلة رجاء، ثم تبين له بعد الصلاة أنه كان في الركعة الثالثة واقعا صحت صلاته، وانما لا يجتزء به مادام شاكا، لأجل الروايات التي لا يستفاد منها أكثر من الحكم الظاهري.

٢٩٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الواضح أن هذا الحكم مما لا يجتمع وصول الجزء الثاني من موضوعه وهو عدم الاتيان بالرابعة مع جزئه الاول وهو الشك بين الثلاث والاربع، بل صعوبة هذا المثال أنه لا يجتمع الجزء الاول مع وصول الجزء الثاني وصولاً تعدياً بالأمانة كخبر الثقة او البيئة، ولكن مع ذلك لا يكون هذا الحكم لغواً، خاصة مع جريان استصحاب عدم الاتيان بالرابعة، فينضم الى الشك الوجداني فيثبت الحكم تعدياً.

وما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أنه إن كان الأمر بصلاة الاحتياط متعلقاً بمن لم يأت بالركعة الرابعة واقعاً، فلا محالة لا يمكن أن يصير هذا الامر فعلياً، إذ فعلية الحكم بوصوله كبرى وصغرى، والمفروض عدم امكان وصول صغراه، اذ لو وصل الى المكلف عدم اتيانه بالركعة الرابعة يرتفع شكه بين الثلاث والأربع، وعليه فحيث لا يعقل أن يكون الأمر الواقعي بصلاة الاحتياط مترتباً على عدم الإتيان بالركعة الرابعة، فلا مجال للتعبد الظاهري الاستصحابي بعدم الاتيان، إذ هو فرع معقولة التكليف الواقعي حتى نحتمله باحتمال ثبوت موضوعه واقعاً^(١).

فيرد عليه أنه يكفي في داعوية الحكم الواقعي تنجزه بقيام الاصل المنجز لتحقق موضوعه، ومعه فلا يستحيل جعل هذا الحكم الواقعي، وان شئت قلت: يكفي في امكان جعله امكان تنجزه بحجة استصحابية، ومعه فيرتفع الاشكال، على أن مبنى توقف فعلية الحكم على وصوله ممنوع، كما مرّ سابقاً.

نعم الانصاف عدم عقلائية جعل التكليف مغيباً بعدم العلم به فضلاً عن جعله مغيباً بعدم وصوله بطريق معتبر، فان الاثر العقلائي للتكليف هو

مباحث القطع ٢٩١

المحركية على تقدير الوصول، فيختلف عن مثال الامر الواقعي بصلاة الاحتياط حيث انه ليس مغيباً مباشرة بعدم العلم به، وانما موضوعه مركب من الشك بين الثلاث والاربع وعدم الاتيان بالركعة الرابعة.

ثم لا يخفى أن البحث عن امكان جعل مانعية العلم الحاصل من طريق الجفر مثلاً عن الحكم، غير البحث عن امكان الردع عن حجية العلم الحاصل من الجفر أي الردع عن منجزيته ومعدريته، فانه قد سبق الكلام فيه في بحث الردع عن حجية القطع.

الموافقة الالتزامية

ان منشأ التعرض الى هذا البحث في الاصول هو أن جريان الاصول العملية في اطراف العلم الاجمالي قد لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم بالاجمال، كما في دوران الامر بين المحذورين، او استصحاب حرمة فعلم يعلم اجمالا بانتقاض الحرمة السابقة في احدهما لا بعينه، او استصحاب نجاسة انايين يعلم بتطهير احدهما اجمالا، فان المعلوم بالاجمال في هذين المثالين ليس تكليفاً، وانما هو ترخيص او حكم وضعي مستتبع للترخيص، وهو الطهارة، ومن الواضح أنه لا يقتضي لزوم الموافقة العملية حتى يلزم من جريان الاصول العملية الترخيص في تركها، ولكنه قيل باقتضاءه للزوم الموافقة الالتزامية، أي لزوم الالتزام القلبي بهذا الحكم الشرعي المعلوم بالاجمال، فيلزم من جريان الاصل النافي لهذا الحكم الشرعي في كل من الطرفين الترخيص في ترك الالتزام به، فكما أن محذور الترخيص في المخالفة القطعية العملية كان مانعا عن جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي، فكذلك الترخيص في المخالفة القطعية الالتزامية، وهذا يؤدي الى عدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي مطلقا، لابتلاءه بمحذور الترخيص في المخالفة الالتزامية دائما، ولو لم يلزم منه الترخيص في المخالفة العملية، كما أنه يوجب أن يكون العلم الاجمالي بحكم شرعي إما في حق نفسه او في حق غيره منجزا، لكون الحكم الشرعي المتعلق بمكلف آخر ايضا موضوعا لوجوب موافقته الالتزامية، فيحصل له علم اجمالي إما بتكليفه بشيء او بوجوب التزامه بثبوت تكليف في حق غيره، وكذا لو علم بنجاسة ما في يده او نجاسة ما هو خارج عن محل ابتلاءه، فانه بلحاظ وجوب الموافقة الالتزامية يدخل في محل ابتلاءه.

والكلام في المقام يقع تارة في معنى الموافقة الالتزامية، وأخرى في الدليل على وجوبها، وثالثة في أنه بناء على وجوبها هل يمنع ذلك عن جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي ام لا؟، فهنا ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى: في معنى الموافقة الالتزامية، فالظاهر أن المراد من الموافقة الالتزامية هو التصديق النفساني بثبوت هذا الحكم واقعا، ولها معان أخرى غير محتملة في المقام:

منها: ما يقال من أنها الالتزام بالعمل بالحكم الشرعي .

فانه يرد عليه أنه لا يحتمل وجوبه في الاحكام الترخيصة او الالتزامية غير المنجزة، بل لا دليل عقلا ولا شرعا على لزوم الالتزام بالعمل بالحكم الشرعي الالزامي المنجز، وانما اللازم موافقته العملية.

ومنها: ما يقال من أن المراد منها التصديق بأن ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) فهو من عند الله .

وفيه أنه وان كان ذلك مقوما للايمان، كما أن التصديق اللساني بذلك مقوم للاسلام حيث ورد في موثقة سماعة "الاسلام شهادة أن لا اله الا الله والتصديق برسول الله"^(١)، لكن هذا التصديق الاجمالي بأن ما جاء به النبي

١ - الكافي ج٣ص٧٢، وهنا بحث مهم وهو أن ما يتصور في معنى التصديق برسول الله عدة

امور:

١- أن يكون المراد منه مجرد التصديق برسالته، ولكنه غير محتمل، اذ لازمه أن من انتحل دينا غير الاسلام كالمسيحية او البهائية لكنه اعترف بأن النبي رسول من عند الله يكون مسلما مع أنه ليس كذلك جرما .

٢- أن يكون المراد منه الاعتراف بأن كل ما جاء به فهو من عند الله، وهذا ما يظهر من الاعلام كالبحوث، ولازمه كفر من قال بإمكان خطأ النبي في بيان الدين وان كان حجة علينا ما لم

٢٩٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

فهو من عند الله يجتمع مع عدم الالتزام بكون الحكم المعلوم بالاجمال هو ما جاء به النبي، فلا يبقى مجال لدعوى أن جريان الاصل النافي لذلك الحكم المعلوم بالاجمال ينافي التصديق الاجمالي بأن كلما جاء به النبي فهو من عند الله.

ومنها: ان يراد بها التسليم والخضوع لاحكامه تعالى اجمالا بمعنى قبول حقانيته، في قبال رفض احكام الجاهلية والطاغوت.

ولكن هذا المعنى وان كان مقوما للايمان، الا أنه ايضا يجتمع مع عدم الالتزام بكون الحكم المعلوم بالاجمال هو حكم الله تعالى، فلا يبقى مجال لدعوى أن جريان الاصل النافي ينافي وجوب الالتزام بذلك الحكم.

المرحلة الثانية: في وجوب الموافقة الالتزامية بالمعنى الذي ذكرناه، وهو التصديق بالوجود، فقد يمنع -كما ذكره السيد الامام "قده"- من امكان الامر به لخروجه عن اختيار المكلف، فان العلم وعقد القلب متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر، ولذا لا يمكن لمن علم بوجود النهار أن لا يعترف في

>>

نقطع بالخلاف كما يظهر التزام جماعة من العامة بذلك من نقلهم في تفسير قوله تعالى "وما ارسلنا من نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امينته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته" أنه نزل حينما سها النبي فقرأ بعد قوله تعالى افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى "تلك الغرائق العلى وان شفاعتهن لترجى" وهكذا ما اتفق لبعض المنحرفين حيث ادعى -والعياذ بالله- أن القران ليس كلام الله تعالى، وانما الهم النبي باشياء كما الهم الشعراء والعباقرة باشياء، والنبي طوّر ما الهم به ونسجه في مطالب منبثقة عن نفسه وما كان يعتقد به اعتقادا مشوبا بالأخطاء عن السماء والاوز والكائنات واحداث العالم، ومن الواضح أن هذا الكلام ينافي بوضوح التصديق الاجمالي بأن كل ما جاء به النبي فهو من عند الله.

٣- أن يراد به انتحال الاسلام واتخاذة ديننا لنفسه ولامحالة يتقوم ذلك بالاعتراف برسائله، ولكنه لا يتنافى مع القول بعدم عصمة النبي في بيان الاحكام، ولا يبعد أن يكون ظاهر كون الاسلام هو التصديق برسول الله هو المعنى الثاني.

نفسه بثبوتها، وما ورد من قوله تعالى "و جحدوا بها واستيقنتها انفسهم" فيحمل على الجحود اللساني، لا الجحود القلبي، كما لا يمكن لمن يعلم بعدم وجود الليل او يحتمل عدم وجوده أن يلتزم في نفسه بوجود الليل^(١)، وقد حكي عن الفيض الكاشاني "ره" أنه قال باستحالة التشريع النفساني، بالبناء على كون شيء من الدين بعد علمه بعدم كونه من الدين او شكه في ذلك، والحرام هو التشريع العملي.

والحاصل أنه يقال بأن القطع وعقد القلب متلازمان، بل قد يقال بأن حقيقة القطع ليست الا عقد القلب، لما مرّ من أن حقيقة القطع ليست هي الكاشفية عن الواقع، فان الحقيقة النفسانية للقطع مما لا تختلف بفرض مطابقته للواقع او مخالفته له، ومن الواضح أن القطع المخالف للواقع ليس كاشفا عن الواقع، وانما هو جهل مركب، فحقيقته الكاشفية بنظر القاطع، ومآل ذلك الى كونه هو عقد القلب على ثبوت الواقع، ولذا يقول علماء المنطق: العلم ان كان اذعانا بالنسبة فتصديق، فانه ليس الاذعان بالنسبة الا عقد القلب على ثبوت الواقع.

ان قلت: ان عقد القلب قد يكون في الظن، ولذا يقال عنه انه الاعتقاد غير الجازم، فلا يصح تعريف القطع بانه الاعتقاد بثبوت الواقع.

قلت: انا نمنع من اشتغال الظن على عقد القلب بثبوت الواقع، وانما هو مجرد غلبة احتمال ثبوت الواقع، وان ابيت عن ذلك فنقول ان القطع هو عقد القلب الذي لا يوجد معه احتمال الخلاف، ولذا يعبر عنه بالاعتقاد الجازم. هذا غاية ما يذكر في تقريب المنع عن امكان الامر بالموافقة الالتزامية، أي

٢٩٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

عقد القلب على الحكم الشرعي لكونها خارجة عن اختيار المكلف، ولكن الظاهر عدم تمامية هذا البيان، لأن الذي يساعد عليه الوجدان وجود عقدين للقلب، احدهما من مقولة الانفعال، وهو المساوق للقطع، والآخر من من مقولة فعل النفس، وهو خضوع النفس أمام الحقيقة، ويقابله الجحود النفساني الذي يمكن تحقيقه بشهادة الوجدان، ولذا ترى أن من قطع بكون يده ملوثة بالدم، ولكنه نسي ولم يغسلها فلاقت كثيرا من اغراض البيت، فقد لا يعترف في نفسه بكون ذاك الذي رآه في يده دما، بل يذكر وجوها بعيدة لإبداء احتمال كونه صبغا احمر ونحوه، حتى لا يقع في محذور ابتلاءه بنجاسة اغراض بيته، مع أنه قاطع واقعا بكونه دما بحيث لو تذكر أنه غسلها فيعترف بكون ما اصاب يده هو الدم، فالنحو الاول من عقد القلب موجود وقد يكون في الواقع جهلا مركبا لا واقع له وراء الاعتقاد بشوته، ولكنه لا يخضع أمام هذه الحقيقة ويكابر في نفسه، وهكذا من يرى أن صديقه اعلم منه، لكنه يكابر في نفسه ولا يعترف بذلك، نعم حيث لا يتم ذلك الا بتغليب وهمه على نفسه ليحول بين نفسه وبين الاعتراف بوجود ما قطع به فلا يتحقق في الامور الواضحة كالعلم بالنهار حال رؤية الشمس.

وعليه فيمكن تعلق الامر بخضوع القاطع أمام الحقيقة التي قطع بها وحرمة مكابرتة في نفسه او تعلق النهي بالتشريع النفساني بادعاء وجود ما لا يعلم بوجوده، وما ذكره السيد الامام "قده" من أن الايمان مرتبة من العلم الملازم للخضوع للنبوة^(١)، لا يخلو عن غرابة، لأن الايمان امر اختياري، وهو من مقولة الخضوع والانقياد القلبي، والا فبعض كفار قريش مثل ابي جهل كانوا يعرفون النبي (صلى الله عليه وآله) كما يعرفون ابناءهم، فلو قلنا بأن انكارهم

مباحث القطع ٢٩٧

كان مجرد انكار باللسان فلا يبقى فرق بينهم وبين مثل عمار الذي اظهر الكفر تقية، الا في اختلاف الداعي من الانكار اللساني، وهذا خلاف الوجدان.

الا أن المهم أنه لا دليل على وجوب الاعتراف النفساني بثبوت الحكم الشرعي الذي قطع به المكلف، لا عقلا ولا نقلا، نعم يحرم انكاره والالتزام بخلافه لما ورد من النهي من أن يدين الله بما لا يعلم، فقد ورد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) إياك وخصلتين، ففيهما هلك من هلك، إياك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم^(١).

ومن التزم في نفسه بما لا يعلم أنه من الدين فقد دان الله بما لا يعلم، فيكون محرّمًا، وان لم يخبر به، فيحرم بالاولوية الالتزام بما يعلم بعدم كونه من الدين.

المرحلة الثالثة: وهي مانعية وجوب الموافقة الالتزامية بناء على القول به عن جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي، ويذكر في بيان مانعيته عدة تقريبات:

التقريب الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه اذا جرى استصحاب نجاسة الانائين مثلا مع العلم الاجمالي بطرؤ الطهارة لأحدهما فيلزم من وجوب التزامه بنجاسة كلا الإنائين وطهارة احدهما وجوب الالتزام بالمتناقضين، فان الموجبة الكلية نقيض السالبة الجزئية، كما أن السالبة الكلية نقيض الموجبة الجزئية.

٢٩٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

واجاب عنه في البحوث بأنه بعد كون الطهارة المعلومة بالاجمال حكما واقعيًا واستصحاب نجاسة الاناءين حكما ظاهريا وعدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري فلا محذور في الالتزام بهما معا.

اقول: يمكن ان يكون مقصود السيد الخوئي "قده" أنه حيث يكون استصحاب النجاسة اصلا محرزا للنجاسة الواقعية فلا بد من ترتيب آثار النجاسة الواقعية، فاذا قلنا بكون وجوب الموافقة الالتزامية من جملة تلك الآثار فنقع في محذور وجوب الالتزام بالمتناقضين.

وغاية ما يمكن أن يجاب به عن هذا البيان احدى دعويين:

١- دعوى أن الالتزام بشيء يعني البناء على وجوده، والبناء النفساني من مقولة الانشاء والادعاء، فكما يمكن ادعاء وجود ما ليس بموجود فكذلك يمكن ادعاء وجود الضدين او ثبوت النقيضين، ولا يلزم منه التناقض، اذ التناقض هو الالتزام بوجود شيء وعدم الالتزام به، لا الالتزام بوجوده والالتزام بعدمه.

٢- دعوى عدم ظهور دليل الاستصحاب الا في لزوم ترتيب الآثار العملية على المستصحب دون الالتزام النفساني بوجوده واقعا، فان النهي عن نقض اليقين بالشك ظاهر في النهي عن النقض العملي، والمنصرف منه هو ترتيب الآثار العملية.

ولكن الانصاف عدم تمامية أي من الدعويين، أما الدعوى الاولى فلأن الالتزام بثبوت النقيضين وان كان ممكنا عقلا، لكنه غير عقلائي، فيلزم منه المحذور العقلاني، وأما الدعوى الثانية فلأن الالتزام بالحكم الشرعي يكون جريا عمليا على وفق الحكم الشرعي، لو فرض كونه موضوعا لوجوب الالتزام الذي هو فعل النفس.

وعليه فيتم هذا التقريب بناء على وجوب الموافقة الالتزامية في مثال

استصحاب نجاسة الانائين، وأما في دوران الامر بين المحذورين فقد يقال بأن استصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة لا يثبت موضوع وجوب الالتزام، لأن عدم الوجوب او الحرمة ليس حكما شرعيا حتى يلزم الالتزام به، ولم يثبت ابدا كون وجوب الالتزام بالنسبة الى مطلق الموقف الشرعي ولو كان هو عدم الحكم.

التقريب الثاني: ان الاستصحاب النافي للحكم المعلوم بالاجمال في كل من الطرفين ينفي موضوع وجوب الموافقة الإلتزامية فيهما، ويلزم منه الترخيص في ترك الموافقة الإلتزامية.

وفيه أنه انما يتم هذا التقريب لو كان المدعى هو كون الموضوع لوجوب الموافقة الإلتزامية هو الحكم الشرعي بوجوده الواقعي، ولو لم يكن واصلا، وهذا غير محتمل، لأنه يستلزم التشريع المحرم، وأما سائر المحتملات فلا توجب المحذور.

توضيح ذلك أنه ان كان موضوع وجوب الموافقة الإلتزامية هو الحكم الشرعي المنجز فالمفروض عدم تنجز الحكم المعلوم بالاجمال فيما اذا لم يلزم من جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي الترخيص في المخالفة القطعية العملية للتكليف، كما في دوران الامر بين المحذورين، او جريان الاصل المنجز في الطرفين، كما في استصحاب نجاسة الانائين المعلوم حصول الطهارة لاحدهما، او جريانه في احدهما كما في استصحاب الحدث والطهارة من الخبث في من ترضا بمايع مردد بين كونه بولا او ماء.

وان كان الموضوع لوجوب الموافقة الإلتزامية الحكم الشرعي الواصل فالمفروض أن الواصل في العلم الاجمالي هو الجامع المعلوم بالاجمال، ففي مورد دوران الامر بين المحذورين مثلا ما هو الواصل هو اصل الحكم الإلزامي، فيعلم تفصيلا بوجوب الالتزام بثبوت حكم الزامي مردد بين كونه

٣٠٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الوجوب او الحرمة، كما يعلم بعدم وجوب الالتزام بخصوصية كونه الوجوب او الحرمة، ومن الواضح أن الاستصحاب النافي للحكم المعلوم في كل من الطرفين انما يؤمن من الأثر المشكوك، وأما الأثر المعلوم بالتفصيل فلا مجال لجريان الاصل العملي بلحاظه، فلا يتوجه من جريان الاستصحاب أي محذور، فيكون نظير ما لو قال المولى اذا كان احد الحكمين معلوما بالاجمال فيجب عليك التصديق، فان من الواضح أن الاصل النافي لكل من الحكمين لا يمكنه رفع هذا الأثر بعد العلم التفصيلي بتحقيق موضوعه. وهذا بخلاف ما لو قلنا بأن الحكم الشرعي بوجوده الواقعي موضوع لوجوب الموافقة الالتزامية، فانه حينئذ يجري الاصل لنفي هذا الأثر المشكوك في كل من الطرفين فيلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بوجوب الالتزام باحدهما، فتقع المعارضة بين الاصلين، لعدم احتمال جريانهما معا، كما كان هذا هو المانع عن جريان البراءة في ما لو علم اجمالا بوجوب احد الفعلين^(١).

١ - هذا هو المهم في الجواب، لا ما يتراءى من البحوث ج ٤ ص ١١٥ من أن الجامع الذي يلتزم به هو الصورة الذهنية للجامع الخارجي، ولها وجود مستقل عن وجود الصورة الذهنية لكل من الفردين - فان ما لا يكون له وجود مستقل عن افراده هو الجامع بالحمل الشائع، دون الجامع بالحمل الاولي، ولذا تكون الصورة الذهنية للحيوان مستقلة في الذهن عن صورة انواعه، بخلاف الخارج- فالاصل النافي لأي واحد من الحكمين وان كان يقتضي الترخيص في ترك الالتزام بهما، لكن ترك الالتزام بهما لا ينافي الالتزام بالجامع، حيث انه صورة ذهنية ثالثة غير الصورة الذهنية لكل من الفردين، بينما أن الجامع في الموافقة العملية الخارجية هو الجامع الخارجي وهو متحد مع افراده، فالبراءة عن وجوب كل من الفردين يعني الترخيص في ترك كل منهما وتركهما مساوق لترك الجامع بينهما، وهذا يؤدي الى المعارضة بين البراءتين في ما لو علم اجمالا بوجوب احد الفعلين، حتى بناء على مسلك المشهور من تمامية قبح العقاب بلا بيان، فتتجزر التكليف المعلوم بالاجمال انما يكون في المقدر المتبين والواصل، وهو الجامع، لا خصوص هذا الفعل او ذاك الفعل، فهذا <<<

مباحث القطع ٣٠١

ثم انه ذكر في البحوث انه حتى لو سلم كون موضوع وجوب الموافقة الالتزامية هو الحكم الشرعي ولو لم يكن واصلا فمع ذلك فلا يمنع ذلك من جريان الاصل بلحاظ الاثر العملي الخارجي للحكم المعلوم بالاجمال، في مورد دوران الامر بين المحذورين فاستصحاب عدم الوجوب والحرمة انما يتعارضان بلحاظ نفي وجوب الموافقة الالتزامية، ولكنه لا يمنع من جريانهما بلحاظ الترخيص في الفعل والترك، كما أن أصالة البراءة عن وجوب الالتزام بالوجوب تتعارض مع أصالة البراءة عن وجوب الالتزام بالحرمة، ولكن تجري أصالة البراءة عن وجوب الفعل، وأصالة البراءة عن حرمة بلا معارض^(١).

وفيه أن جريان استصحاب عدم وجوب الفعل مثلا بلحاظ الترخيص في تركه طرف للمعارضة مع جريان استصحاب عدم حرمة بلحاظ الترخيص في عدم الالتزام بالحرمة، لكون الجمع بينهما مستلزما للتخصيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بثبوت احد الاثرين، ونحوه استصحاب عدم حرمة الفعل بلحاظ الترخيص فيه مع استصحاب عدم وجوبه بلحاظ الترخيص في عدم الالتزام بالوجوب، وهكذا أصالة البراءة عن وجوب الفعل طرف للمعارضة مع أصالة البراءة عن وجوب الالتزام بحرمة الفعل، وأصالة البراءة

>>

المقدار وان لم يوجب عقلا الا تنجز الجامع المقتضي لحرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي دون الموافقة القطعية، لكنه يوجب تعارض جريان البراءة عن كل من الفعلين مع البراءة عن الفعل الآخر. فانه ان رجع الى ما ذكرناه (من أنه لو كان وجوب الالتزام موضوعه المقدار الواصل من الحكم الشرعي فيكون وجوب الالتزام بالجامع معلوما تفصيلا، ولا يبقى حينئذ مجال لجريان الاصل بلحاظه) فهو، والا فلو كان وجوب الالتزام اثر الواقع بمقدار وصوله، وهو الجامع في ضمن هذا الفرد او ذلك الفرد فيلزم من الاصل النافي للواقع في كل من الطرفين او البراءة عن وجوب الالتزام بالجامع في هذا الطرف او الجامع في ذلك الطرف الترخيص في ترك الالتزام مطلقا، ولا يجدي مجرد امكان الالتزام بالجامع من دون الالتزام بأي من الفردين.

٣٠٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

عن حرمة الفعل طرف للمعارضة مع أصالة البراءة عن وجوب الالتزام بوجوب الفعل.

نعم لا تسري المعارضة الى الآثار التنجيزية لجريان الاصل في طرفي العلم الاجمالي كاستصحاب نجاسة الانائين المعلوم حصول الطهارة لأحدهما، فان الجمع بين جريان استصحاب نجاسة احدهما بغرض تنجيز الاجتناب عنه والحكم بنجاسة ملاقيه مع جريان الاصل النافي لوجوب الالتزام بطهارة الآخر لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية كما هو واضح.

حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من غير الكتاب والسنة

يقع الكلام في حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من غير الكتاب والسنة، أي من المقدمات العقلية، فقد نسب إلى بعض الأخباريين المناقشة في حجية القطع بالحكم الشرعي إذا كان القطع حاصلًا من الدليل العقلي، أي كل استدلال لا يستند إلى الكتاب والسنة، وإنما يستند إلى مقدمات نظرية، ومن الواضح أن إشكالهم يختص بالدليل العقلي الذي يستخدم لكشف الحكم الشرعي في عرض الكتاب والسنة، كما هو المتداول بين الفقهاء الأصوليين، ولا يشمل الدليل العقلي المثبت لحجية الكتاب والسنة. ولكن الأصوليين ذهبوا إلى حجية هذا القطع، ولا يخفى أن مورد النزاع هو القطع الطريقي المحض، وأما في القطع الموضوعي كما في جواز القضاء والافتاء بعلم، فكون القطع باطلاً في موضوعه أو فيما إذا حصل من سبب خاص تابع لظهور خطابه، ولا يبعد أن يقال بانصرافه عن القطع الحاصل من طرق غير متعارفة كالرؤيا أو الجفر والرمل، فلا يجوز للقاضي القضاء على وفق علمه الناشئ عن الرؤيا مثلاً، وهكذا قائد الحرب لا يجوز له قيادة جيشه وأمرهم بالقتال على أساس الرؤيا ونحوها.

وكيف كان فقد انكر صاحب الكفاية ما نسب إلى بعض الأخباريين من إنكار كبرى حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من الدليل العقلي، فذكر أن مراجعة كلماتهم تشهد بكذب هذه النسبة، وأنها إنما تكون في مقام إنكار صغرى حصول القطع من الدليل العقلي النظري، إما لانكار الملازمة بين حكم العقل بوجود شيء وحكم الشرع بوجوده كما ينادي به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر "ره" في باب الملازمة، من أن المعلوم هو أنه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوده أو

٣٠٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

حرمته أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم (عليه السلام) أو فعله أو تقريره ولا يعلم أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصول الظن أو القطع من أي طريق كان، وإما لانكار افادة الدليل العقلي النظري لاكثر من الظن، كما هو صريح كلام الأمين الأسترآبادي "ره" حيث قال: ان كل مسلك غير التمسك بكلامهم (عليهم الصلاة والسلام) إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقا أنه لا اعتماد على الظن في أحكامه تعالى^(١)، وقال ايضا: إن تمسكنا بكلامهم (عليهم السلام) فقد عصمنا من الخطاء وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه ومن المعلوم أن العصمة عن الخطاء أمر مطلوب مرغوب فيه شرعا وعقلا، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى^(٢)، وقال في فهرست فصولها أيضا: الفصل الأول: في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم (عليهم السلام)^(٣).

اقول: الظاهر من بعض كلمات الاخباريين عدم الاعتداد بالدليل العقلي غير البديهي مطلقا، فترى أن الامين الاسترآبادي ذكر أن الفصل الثاني في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين (عليهم السلام) ولي فيه ادلة: الاول: عدم ظهور دلالة قطعية في جواز التمسك في نظريات الدين بغير كلام العترة الطاهرة، ولا ريب في جواز التمسك بكلامهم فيتعين ذلك^(٤)، وهذا يشمل الدليل العقلي ولو حصل منه القطع.

١ - الفوائد المدنية ص ١٢٩

٢ - الفوائد المدنية ص ١٢٩

٣ - الفوائد المدنية ص 180

٤ - الفوائد المدنية ص 254

مباحث القطع ٣٠٥

وقد نقل صاحب الحدائق كلام المحدث الجزائري "ره"، مرتضيا له، ومفاده انكار حجية الدليل العقلي الذي لا يفهمه جميع العقول وأن أهل كل مذهب استندوا في تقوية ذلك المذهب إلى دلائل كثيرة من العقل، وكانت مقبولة في عقولهم معلومة لهم، كما نقل كلام الامام الرازي من ان كل من تمسك بحجة لا ثبات مذهبه جزم بصحة تلك المقدمة ابتداء، فهذا يدل على ان العقل يجزم بصحة الفاسد جزما ابتداء، وقد ذكر صاحب الحدائق في اول كلامه أن اكثر اصحابنا على حجية الدليل العقلي وهو ايضا يقبل حججته اذا لم يعارضه دليل نقلي^(١) وهذا ظاهر في كون المفروض في كلامه الدليل العقلي الذي اوجب القطع للمستدل فانه هو الذي يرى الاكثر حججته.

فالظاهر أن الاخباريين قد يشكلون في الصغرى أي في حصول القطع بالحكم الشرعي من الدليل العقلي، وقد يشكلون في الكبرى أي في حججته. فمن جملة الاشكالات في الصغرى ما اشار اليه الاستربادي من أنه بعد انكشاف كثرة الأخطاء في الاستدلالات العقلية سواء في غير المجالات الشرعية او في المجالات الشرعية، لا يكاد يحصل القطع بصحة بقية الاستدلالات العقلية^(٢).

ولنذكر لهذا الاشكال امثلة: فترى أن المشهور على أن الاغماء يوجب زوال الوكالة ولا تعود بعد الافاقة، بل لا بد من تجديدها، واستدل لهم بأن الزائل لا يعود، ومن الواضح أنه خلط بين الامور الاعتبارية والتكوينية، واصل دعوى امتناع اعادة المعدوم يعني امتناع رجوع شخص الموجود سابقا، وهذا لا يمنع من رجوع الوكالة حيث انه لو رجعت الوكالة بعد زوال الاغماء كان

١ - الحدائق الناضرة ج ١ ص ١٢٥

٢ - الفوائد المدنية ص 256

٣٠٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

في الحقيقة وجودا آخر لها بالايجاد الاعتباري السابق تمسكا باطلاق دليلها، وهكذا ترى أنهم كثيرا ما يستدلون بالدور، ورأينا غالبا ان الموقف عليه في احد الطرفين او كليهما وجوده التعليقي، أي يتوقف وجود "الف" مثلا على انه لو وجد الف فيوجد "ب"، ولا يتوقف على وجوده الفعلي، فيرتفع الدور، وهكذا.

وقد اثير نظير هذا الاشكال من قبل الحسينيين في الغرب ضد الاستدلالات العقلية، وقد حكي عن السيد البروجردي "قده" أن الاسترابادي كان متأثرا من الحالة المثارة في الغرب^(١)، ولكن لم نر مستندا لهذا النقل، ومن البعيد جدا أن يكون منشا واحد للمذهب الاخباري الذي يرى حصر العلم بالسمع من المعصومين (عليهم السلام) ويكون نحو تشدد في التمسك بظواهر الكتب والسنة، وينظر الى السماء فقط، مع المذهب الحسي التجريبي الذي ينظر الى الأرض فقط، ويقال بأنه لا يتناسب تاريخيا، حيث ان الاسترابادي كان في اوائل القرن الحادي عشر بينما أن بداية المذهب التجريبي في الغرب كان في اواخر القرن الثاني عشر.

وعلى اي حال فالجواب عن هذا الاشكال ان الخطأ في الاستدلالات العقلية لم يعلم كونه اكثر من الخطأ في بقية الاستدلالات في مقام الاستظهار من الآيات والروايات، او في مقام الجمع بين الادلة، او في التوثيق الرجالية ونحو ذلك، ولسنا في الفقه بصدد تحصيل اليقين المنطقي، أي اليقين بشيء وأنه يستحيل خلاف ذلك الشيء، بل بصدد تحصيل اليقين الوجداني حتى يكون حجة ومنجزا او معذرا للمكلف تجاه الحكم الشرعي، ومن الواضح أن حصوله تابع للحالات النفسية التي تختلف باختلاف الاشخاص، والتفات

مباحث القطع ٣٠٧

المجتهد الى كثرة وقوع الخطأ من الآخرين قد يوجب زيادة تدقيق منه في مقام الاستنباط حتى يحصل له اليقين.

اقسام الحكم العقلي

هذا وقد حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه ذكر ان الحكم العقلي بمعنى إدراك العقل يتصور على أقسام ثلاثة:

الاول: ان يدرك العقل وجود المصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال، فيحكم بالوجوب أو الحرمة، لتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد عند أكثر الإمامية والمعتزلة، ففي هذا القسم لا يمكن كشف الحكم الشرعي، حيث ان العقل لا يمكنه الإحاطة بجميع جهات المصالح والمفاسد والمزاحمات والموانع، فبمجرد إدراك مصلحة أو مفسدة لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعي على طبقهما، إذ قد تكون المصلحة المدركة بالعقل مزاحمة بالمفسدة، وبالعكس، وهذا هو القدر المتيقن من قوله (عليه السلام) "ان دين الله لا يصاب بالعقول" وقوله (عليه السلام) "ليس شيء أبعد من دين الله عن عقول الرجال" فان كان مراد الأخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية هذا المعنى فهو الحق.

الثاني: أن يدرك العقل الحسن أو القبح، كإدراكه حسن الطاعة وقبح المعصية، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي في مورده، لقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فحكم العقل في هذا القسم وإن كان مما لا مساغ لإنكاره، فان إدراك العقل حسن بعض الأشياء وقبح البعض الآخر ضروري، كيف؟، ولولا ذلك لم يكن طريق إلى إثبات النبوة والشريعة، فانه لو لا حكم العقل بقبح إعطاء المعجز بيد الكاذب في دعوى النبوة لم يمكن

٣٠٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

تصديق النبي (صلى الله عليه وآله) لاحتمال الكذب في ادعائه النبوة. إلا انك قد عرفت في بحث التجري ان هذا الحكم العقلي في طول الحكم الشرعي وفي مرتبة معلوله، فان حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية انما هو بعد صدور أمر مولوي من الشارع، فلا يمكن ان يستكشف به الحكم الشرعي.

الثالث: أن يدرك العقل أمراً واقعياً مع قطع النظر عن ثبوت شرع وشرعية، نظير إدراكه استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين، ويسمى بالعقل النظري، وبمصيمة حكم شرعي إليه يكون بمنزلة الصغرى ويستكشف الحكم الشرعي في مورده، ولا ينبغي التوقف والإشكال في استكشاف الحكم الشرعي به، فان العقل إذا أدرك الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، أو بين وجوب شيء وحرمة ضده، وثبت وجوب شيء بدليل شرعي، فلا محالة يحصل له القطع بوجوب مقدمته وبحرمة ضده أيضاً، إذ العلم بالملازمة والعلم بثبوت الملزوم علة للعلم بثبوت اللازم، ويسمى هذا الحكم بالعقلي غير المستقل، لكون إحدى مقدمتيه شرعية على ما عرفت^(١).

اقول: أما ما ذكره حول القسم الاول من المنع عن كشف الحكم الشرعي به ففيه أنه يمكن أن يدرك العقل احياناً وجود الملاك التام في موردٍ للحكم الشرعي، ولذا حكم الفقهاء بثبوت الولاية على اموال القصر، وثبوت الولاية العامة في عصر الغيبة لغير المعصوم في الامور التي يتوقف عليها حفظ نظام المجتمع، كما أنه كثيراً ما يتمسك بمذاق الشارع الذي مرجعه الى الجرم بالحكم الشرعي من خلال معرفة الملاكات التي يلحظها الشارع، وقد تمسك السيد الخوئي بمذاق الشارع في أن لا يكون المرجع امرأة او فاسقا،

مباحث القطع ٣٠٩

وفي وجوب ارشاد الجاهل بالموضوع في الموضوعات المهمة، كما فيما لو اراد قتل شخص بتخييل أنه ساب النبي (صلى الله عليه وآله).

وما ذكره من كون هذا القسم هو القدر المتيقن من قوله (عليه السلام) "إن دين الله لا يصاب بالعقول" وقوله (عليه السلام) "ليس شيء أبعد من دين الله عن عقول الرجال" فيه أولاً: أن الروایتين على ما وجدنا في الكتب الروائية ليستا كما نُقل، فقد روى الصدوق في كمال الدين، عن محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب الكليني عن القاسم بن العلاء عن إسماعيل بن علي عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي حمزة الثمالي قال قال علي بن الحسين (عليه السلام): إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة^(١)، ولعل المراد من العقول الناقصة هو الإشارة الى ما كان متداولاً بين أبناء العامة من الاستدلال بالقياس الظني والمصالح المرسلة والاستحسان وشبه ذلك، وكذا روى في الوسائل عن أبي شيبه الخراساني قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إن دين الله لا يصاب بالمقاييس^(٢)، كما أن الرواية الثانية منقولة في الوسائل عن تفسير العياشي عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن^(٣)، وعن تفسير العياشي عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية ينزل أولها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء^(٤)، فلا علاقة لها بكشف الحكم الشرعي من خلال ادراك

١ - كمال الدين وتمام النعمة ج ٢ ص ٢٢٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٤٣

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٠٣

٤ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٠٣

الملاك التام غير المبتلى بالمزاحم.

وثانيا: لو فرضنا كون الروائتين كما نُقِل، فينصرف حسب المرتكز العقلاني عن فرض الوثوق بكون الملاك الذي يدركه العقل تاما بلا مزاحم، فلا ينفي امكان ادراك العقل للملاك التام والذي يلزم الحكم الشرعي. وأما القسم الثاني فما ذكره من أن حكم العقل بالحسن والقبح في مرحلة امتثال الحكم الشرعي لا يكشف عن ثبوت حكم شرعي على وفقه فهو تام، كما مر بيانه في بحث التجري، وأما حكم العقل بالحسن والقبح في مرحلة ملاكات الاحكام فذهب المشهور ومنهم السيد الخوئي "قده" الى ثبوت الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي، وهذا الحكم العقلي يسمى بحكم العقل العملي بينما أن حكم العقل في القسم الاول والثالث داخل في حكم العقل النظري.

ولا يخفى أن حكم العقل العملي اي حكمه بحسن العدل او قبح الظلم لا يكون مستقلا في كشف الحكم الشرعي، بل لابد من ضم ضميمة من غير العقل العملي، مثال ذلك ان العقل حينما يدرك قبح الكذب فلا بد في استكشاف حرمة شرعا من ضم كبرى الملازمة بين حكم العقل والشرع، وهذه الكبرى إما مستفادة من برهان حكيمته تعالى الذي هو من حكم العقل النظري، حيث يقال انه اذا لم يجعل الشارع حكماً على طبقه كان خلاف الحكمة حيث يؤدي ذلك عادة الى وقوع الناس في القبائح، بعد عدم كفاية حكم العقل لردع عامة الناس حيث لا يلتفتون الى عقاب المولى على ارتكابها بمجرد حكم العقل، او مستفادة مما ورد من عدم خلوّ أية واقعة من حكم شرعي، كصحيحة حماد عن ابي عبدالله (عليه السلام) "ما من شيء الا

مباحث القطع ٣١١

وفيه كتاب او سنة^(١) " وحينئذ يقال بأنه تعالى حيث لا يرخص في الظلم فيعلم بكون حكمه الحرمة شرعا، والبرهان على أنه لا يرخص في الظلم إما أنه تعالى لا يرخص في التقيح لكونه خلاف حكمته، بل منقصه مستحلية في حقه تعالى، فيكون هذا توسيطا لحكم العقل النظري، وإما أن الترخيص في التقيح قبيح، وحينئذ نحتاج ايضا الى توسيط حكم العقل النظري بامتناع صدور التقيح منه تعالى .

ثم ان ما ذكره من أنه لولا ثبوت التحسين والتقيح العقلين لم يكن طريق إلى إثبات النبوة والشريعة، لابتناءه على أنه يقبح على الله أن يعطي المعجز بيد الكاذب، لأنه اغراء بالجهل ونحو من الكذب، فقد اورد عليه في البحوث اولاً: بأن دلالة المعجز على النبوة يستحيل أن تتوقف على هذه المقدمة العقلية أعني قبح الكذب والتغريز، لأن المعجز ان كان بقطع النظر عن قبح الكذب والتغريز دالاً على نبوة من جرى على يديه، فهذا معناه عدم الحاجة في إثبات النبوة إلى توسيط قبح الكذب، وإن كان لا يدل على ذلك إلا بضم قبح الكذب فلا يدل على ذلك، حتى بعد الاعتراف بكبرى قبح الكذب، لأن كبرى قبح الكذب لا تُحَقِّقُ صغراها، إذ لا بد من كذب في حد نفسه حتى يدعى قبحه، والمفروض انه ليس اعطاء المعجز بيد الكاذب في حد نفسه دالاً على تصديقه تعالى له، ليكون كذبا قبيحا منه تعالى .

ان قلت: حيث ان العوام يغترون بمجرد مشاهدة المعجز بيد مدعي النبوة، فهذا يعني ثبوت دلالة عرفية له على صدق مدعي النبوة، فيصير حينئذ موضوعا لحكم العقل بقبح اعطاء المعجز بيد الكاذب فيصير حينئذ دليلا

٣١٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

عقلنا على صدق مدعي النبوة فيكون مفيدا حتى للخواص .

قلت: نعم، ولكن للأخباري أن يقول حينئذ بأننا نكتفي بالدلالة العرفية،

ويحصل لنا العلم من خلالها بثبوت النبوة ولا نحتاج إلى غيرها.

وثانيا: يمكن لمن ينكر التحسين والتقييح العقليين أن يستبدل قبح الكذب

بأمر آخر، وهو كون الكذب منقصة، وهي منفية عن الواجب سبحانه وتعالى

على حدّ نفي المعجز عنه^(١).

اقول: يكفي في اثبات نبوة نبينا (صلى الله عليه وآله) ملاحظة أنه عاش

في المجتمع المكي -الذي كان مجتمعا متخلفا جدا- اربعين سنة ولم يخرج

عنها الا مرات قليلة للتجارة، وعرف بمكارم الاخلاق، كما عرف بأنه أمي لا

يكتب ولا يقرأ، ثم جاء بالقرآن الكريم بما فيه من مطالب واحكام توافق

الفطرة وتدعو الى العدالة والقيم الاخلاقية، ويمكن ان يدعم ذلك بالمعجز

الصادرة منه، فلا اشكال في حصول اليقين بنبوته (صلى الله عليه وآله)

بحساب الاحتمالات.

وأما ما ذكر من أن المعجز حيث يكون موجبا ليقين العوام بالنبوة فيمكن

للخواص اثبات نبوته ببرهان أنه لو كان كاذبا كان اعطاء المعجزة بيده قبيحا

على الله تعالى، فغير واضح، فماذا نقول: عن قضية السامري الذي أظهر

لبني اسرائيل عجلا له خوار فقال هذا إلهكم وإله موسى، وقد اضلهم بذلك،

وخالفه هارون فقط، وقد روى النعماني في كتاب الغيبة عدة روايات في أنه

في آخر الزمان ينادي مناد بين السماء والارض الا وان عثمان وشيعته هم

الفائزون^(٢)، نعم يمكن أن يكون الفارق مخالفة ما دعا اليه السامري للفطرة

١ - بحوث في علم الأصول ج ٤ ص ١٣٦

٢ - الغيبة للنعماني ص ٢٦٠

مباحث القطع ٣١٣

ولذا قال تعالى "أ فلا يرون أن لا يرجع اليهم قولاً ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً"، كما ان تلك الصيحة في آخر الزمان مخالفة للضوابط المعروفة لدى من فحص عن الحق، وقد ورد في تلك الروايات أن هناك صيحة أخرى هي من السماء قبلها بيوم "الا وان علياً وشيعته هم الفائزون".

وأما القسم الثالث: فما ذكر من أنه لا يكون مستقلاً في كشف الحكم الشرعي لحاجته الى ضم مقدمة شرعية فلا يتم باطلاقه، فان حكم العقل بامتناع حكم شرعي كافٍ في نفي هذا الحكم الشرعي، مثاله حكم العقل بامتناع الترتب -حسب ما اختاره صاحب الكفاية- فانه يستقل العقل حينئذ في نفي وقوع الامر الترتبي، وهكذا حكم جماعة كالمحقق الاصفهاني "فده" باستحالة جعل الحلية لكل شيء مشروطاً بعدم حرمة، بدعوى أنه لا معنى لتقييد موضوع الحلية بعدم النهي إلا شرطية عدم النهي للحلية وهذا غير معقول: لأن عدم الضد ليس شرطاً لوجود ضده^(١)، فانه يكفي لنفي جعل الحلية لكل شيء لم يتعلق به النهي.

وأما في غير ذلك فيتم كلامه، فانه في حكم العقل بالملازمة بين حكمين شرعيين كالملازمة المدعاة عند المشهور بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ما لم يعلم من الخارج وجوب ذي المقدمة فلا يمكن اثبات وجوب مقدمته بقاعدة الملازمة، كما أنه في حكم العقل بإمكان حكم شرعي او امكان اجتماع الامر والنهي مثلاً فمجرد الامكان لا يكشف عن الوقوع، فلا يكون مستقلاً في كشف الحكم الشرعي.

وفي ادرك العقل امتناع اجتماع حكمين كما لو قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي في معنون واحد، فعدم اجتماعهما وان كان مما يستقل به العقل،

لكنه ليس حكما شرعيا، وأما عدم ثبوت احدهما المعين فلا ينكشف به الا بعد العلم بثبوت الآخر.

صياغات المنع عن التمسك بالدليل العقلي في مجال الاحكام

الشرعية

المنع عن التمسك بالدليل العقلي في مجال الاحكام الشرعية إما يكون راجعا الى دعوى اخذ العلم بالحكم الشرعي من طريق النقل في موضوع ذلك الحكم او في متعلقه او لا اقل من اخذ عدم العلم بالحكم الشرعي من طريق العقل وحده في موضوع ذلك الحكم او متعلقه، او يكون راجعا الى دعوى عدم افادة الدليل العقلي للقطع بالحكم الشرعي او يكون راجعا الى دعوى المنع عن حجية القطع الحاصل من الدليل العقلي فلا يكون منجزا فيما لو قطع بالتكليف ولا يكون معذرا فيما لو قطع بعدم التكليف، وجميع الدعاوي الثلاثة ممنوعة.

أما الدعوى الاولى، فهي وان كانت ممكنة ثبوتا، لكنه خلاف اطلاق الأدلة اثباتا، توضيح ذلك انه قد مر في بحث اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه امكان ذلك بأنحاء، منها: اخذ العلم بالخطاب او الجعل في موضوع المجعول، ومنها: التوصل الى اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه بواسطة متمم الجعل، كما يمكن اخذ العلم بالحكم من سبب خاص مانعا عنه والفرق بينهما عدم فعالية الحكم في حق الجاهل بناء على الاول وفعليته في حقه بناء على الثاني وانما لا يكون الحكم فعليا في حق القاطع به من ذلك السبب الخاص، وهذا اقرب الى مدعى الاخباريين من الاول حيث انهم ليسوا بصدد نفي شمول الاحكام للجاهلين، كما مر أنه يمكن اخذ العلم بالحكم من سبب خاص شرطا او مانعا في المتعلق كأن يقول المولى "تجب على كل

مباحث القطع ٣١٥

مكلف أن يأتي بصلاة يقطع بوجوبها من طريق النقل" او يقول "تجب على كل مكلف أن يأتي بصلاة لا يقطع بوجوبها من طريق العقل وحده" والفرق بين اخذه في المتعلق وبين اخذه في الموضوع أنه لو اخذ في المتعلق كان الحكم فعليا في حق كل مكلف قادر على اتيان الواجب، لكنه لو حصل له القطع بالوجوب من طريق العقل ولم يحصل القطع من طريق النقل بطلت صلاته وعليه أن يعيدها.

والمهم عدم وجود مقيد للاطلاقات يقيد بها مثل هذه القيود، كما سيأتي توضيحه.

وأما الدعوى الثانية فهي خلاف الوجدان، لأن المقدمات العقلية كثيرا ما تفيد القطع الوجداني فضلا عن الاطمئنان الذي يعتبره المشهور حجة عقلانية وعلماء عرفيا، وقد مر أن تبين اخطاء كثيرة في الاستدلالات العقلية مثل تبين اخطاء كثيرة في الاستدلال بالظهورات والروايات، بل في العلوم العادية المتدواللة بين الناس المتأثرة من الشهرة والحس ونحو ذلك، والحل أن مثل ذلك لا يمنع من قام لديه مقدمات العلم الحسي او الحدسي من أن يحصل له العلم، غاية أنه يقتضي الثبوت والتدقيق الأكثر حتى لا يخطأ بزعمه، ولذا ترى أن الأخباريين انفسهم يخطئون الآخريين من اصوليين وأخباريين كثيرا في استنباطاتهم، ولا يمنع ذلك من أن يركنوا الى ما استنبطوه انفسهم، ويجزموا به.

وأما الدعوى الثالثة، فانه وان مر التفصيل بين القطع بالتكليف والقطع بالترخيص حيث قلنا بأنه يمكن الردع عن حجية الاول، دون الثاني، فيمكن جعل حكم طريقي ترخيصي في مورد القطع بالتكليف في موارد قصور كاشفيته عقلاء، كالقطع الناشئ عن الرؤيا، او شرعا كالقطع الناشئ عن القياس، وأما جعل حكم ظاهري الزامي في مورد القطع بالترخيص في موارد

٣١٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

قصور الكاشفية، فان رجع الى النهي عن سلوك مقدمات خاصة لتحصيل القطع فيوجب ذلك عدم كونه معذورا في فرض الخطأ، كما انه لا يكون معذورا لو سلك مقدمات غير عقلانية لتحصيل القطع، وان لم يرجع اليه كما لو حصل له القطع من الرؤيا مثلا، فحيث ان هذا المكلف لا يحتمل مبعوضة ما قطع فيه بالترخيص، فلو فرض خطأه وثبوت التكليف واقعا فلا يصلح التكليف الواقعي المقطوع عدمه للتبجح عقلا.

لكنه لا دليل على النهي الطريقي عن سلوك مقدمات عقلية لتحصيل القطع بالحكم الشرعي.

نعم هناك روايات قد يتوهم دلالتها على المنع عن التمسك بالدليل العقلي في اثبات الاحكام الشرعية، نذكر اهمها:

١- صحيحة أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الإبل قلت قطع اثنتين قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلاثون قلت قطع أربعاً قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون، إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً ممن قاله، ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محق الدين^(١).

فيقال بأن ظاهر هذه الصحيحة هو المنع من اتباع المقدمات العقلية لكشف الحكم الشرعي، ولكن من الواضح أنها لا تمنع عن مطلق الاستدلال بالدليل العقلي على ثبوت الحكم الشرعي، وانما تختص بالقياس،

مباحث القطع ٣١٧

ولذا استدل المحقق النائيني "قده" بها على اخذ القطع الحاصل من القياس مانعا عن ثبوت الحكم الشرعي على نحو متمم الجعل ونتيجة التقييد، والا فمع بقاء الحكم الشرعي باطلاقه لا يمكن الردع عن العمل بالقطع به من اي سبب كان.

ولكن اجاب عنه السيد الخوئي "قده" أولا: بأنها ضعيفة السند، فلا يصح الاعتماد عليها، وثانياً: انه لا دلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم، نعم يظهر منها كونه مطمئناً به، حيث قال: "كنا نسمع ذلك بالكوفة، ونقول ان الذي جاء به شيطان" وثالثاً: انه ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان، فان الإمام (عليه السلام) قد أزال قطعه ببيان الواقع، وأن قطعه مخالف للواقع وذلك يتفق كثيراً في المحاورات العرفية أيضاً، فربما يحصل القطع بشيء لأحد، ويرى صاحبه ان قطعه مخالف للواقع، فيبين له الواقع، ويذكر الدليل عليه، ليزول قطعه أي جهله المركب، لا للمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقاءه^(١).

اقول: أما جوابه الاول فغريب، لعدم وجود اي منشأ لرمي هذه الرواية بضعف السند، فقد رواها الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه وعن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبان بن تغلب ورواها الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير، ورواها الصدوق بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج، وأما جوابه الثاني فمدفوع بترك الاستفصال، فان الامام استنكر عمل ابان، مع أنه كان يحتمل عادة حصول القطع لابان، وأما جوابه الثالث فلا يطابق مع

استنكار الامام لما قاله ابان .

والصحيح في الجواب أن يقال: انه بعد صراحة كلام الامام (عليه السلام) في اختلاف دية المرأة عن الرجل فيما يوجب ثلث الدية او اكثر، كان اصرار ابان على الخلاف -استنادا الى القياس او الغاء الخصوصية عرفا من كون دية قطع ثلاث اصابع من يد المأة ثلاثين إبلا، أن دية قطع اربعة اصابع من يدها لا تقل عن ذلك ان لم تزد عليها- شذوذا منه عن الطريقة المستقيمة وصار سببا لاستنكار الامام (عليه السلام) وان شئت قلت: ان الاستنكار على ابان لأجل أنه تسرع إلى القطع بالحكم الشرعي من دون فحص، فكان قطعه مستندا الى التقصير في المقدمات، ولا اشكال في عدم معذريته.

وقد يقال في الجواب ايضا انه لو فرض كون هذه الصحيحة مقتضية باطلاقها للمنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس ، حيث قلنا انه لا يكون كلام الامام صريحا في انه مع وجود القطع لا يمكن لك العمل به، وانما هو ظاهر فيه على حد الظهور الاطلاقي، فانه يمكن ان يكون التويخ من اجل التقصير في المقدمات، وانه لم يتباعد ابان من الفكر القياسي، لا انه ينهى عن خصوص القطع الحاصل من المقدمات بلا تقصير، فتعارض مع اطلاق الآيات والروايات الدالة على جواز متابعة العلم مطلقا، كقوله تعالى "ما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون" او قوله تعالى "و لا تقف ما ليس لك به علم" او قوله (عليه السلام) "من افتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء والارض"، فان مدلولها المطابقي وان كان النهي عن متابعة غير العلم، لكن لا يبعد أن يقال -خلافا لما في تعليقة البحوث- ان العرف يفهم منها تجويز الشارع متابعة العلم فتكون ارشادا الى الحكم الفعلي العقلي بحجية العلم، وعدم وجود الرادع الشرعي عنها، لا الارشاد الى حكم عقلي مردوع، ومقتضى اطلاقها كون العلم حجة فعلية غير مردوعة حتى لو كان

حاصلا من القياس.

نعم لو كان الاعتقاد الجازم حاصلا من طرق غير عقلائية فقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" بأنه لم يكن يطلق عليه في الاستعمالات العرفية لفظ العلم، فان لفظ العلم في اللغة العربية بمعنى البصيرة بالنسبة الى الواقع ووضوحه، لكن في مقام ترجمة الفلسفة اليونانية تحول مدلوله الى الاعتقاد الجازم، وأصبح الأصوليون والفقهاء يحملون النصوص المتضمنة لفظ العلم على هذا المعنى، مع أنه اصطلاح حادث، كذلك لفظ الظن فهو في اللغة العربية والقرآن الكريم بمعنى الاعتقاد الذي لا يستند لدليل، لكنه تحول لمعنى الاعتقاد الراجح عند ترجمة الفلسفة اليونانية^(١)، فانه بناء على ذلك فالعلم وان كان لا يصدق على الاعتقاد الجازم الحاصل من الطرق غير العقلائية كالرؤيا والجفر ونحو ذلك، وانما كان يطلق عليه الظن، لكن القياس في موارد القطع الناشئ من المقدمات العقلائية بالملاك التام ليس من هذا القبيل، وحينئذ فبعد تعارض الصحيحة مع هذه الآيات بالعموم من وجه فيقدم اطلاق الآية بمقتضى ما دل على عدم حجية ما خالف الكتاب، ولو فرض تساقطهما فيبقى العلم على حجيته العقلية والعقلائية، لعدم ثبوت ما يردع عنها، نعم لو كانت هذه الصحيحة ظاهرة في اخذ العلم الحاصل من القياس مانعا عن الحكم الشرعي لم تتعارض معها، لكن لا ظهور لها في ذلك ابدا.

هذا وأما ما في البحوث من أنه قد ورد في الكتاب والسنة الامر باتباع العقل، ولا أقل من العقل الفطري الخالي عن الشوائب، فيكون الرجوع إلى العقل رجوعا إلى ما يرضى الشارع باتباعه، وهذا نظير ما إذا أمرنا الشارع

٣٢٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

باتباع القرعة في تعيين الحكم الشرعي فالعمل بالقرعة يكون عملا بأمر الشارع وليس خروجاً عنه فلا يكون مثل هذا الحكم من غير طريق الأدلة النقلية^(١).

اقول: لم يظهر من آية او رواية، مثل قوله تعالى "أ فلا تعقلون" او قوله تعالى " وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير" الامر باتباع العقل بالنسبة الى الاحكام الشرعية في فروع الدين، ولو فرض شمول اطلاقها له فتقع المعارضة بينها وبين ما يمنع من الرجوع في كشف الاحكام الشرعية الى غير الكتاب والسنة، فان مفاده ليس هو المنع من اخذ الاحكام الشرعية من غير الطرق التي امروا بها، بل المنع من اخذها من غير الكتاب والسنة فيشمل اخذها من طريق العقل، الا أن يرجح اطلاق الامر باتباع العقل لأنه اطلاق كتابي، الا أن المهم المنع من اطلاق الكتاب كما مرّ.

٢- صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء ورضى الرحمن الطاعة للإمام بعد معرفته، أما لو أن رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدق بجميع ماله، وحج جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله، فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان^(٢).

فقد يستفاد منها شرطية كون العمل بدلالة ولي الله، بتقريب أنه كما يكون إثبات الثواب على عمل ظاهراً عرفاً في كونه مأموراً به، فكذلك نفي الثواب عليه ظاهراً عرفاً في عدم كونه مأموراً به، وعليه فهذه الصحيحة ظاهرة في نفي الثواب عن كل عمل لم يكن بدلالة ولي الله، ومقتضى ذلك عدم الأمر

١ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص ١٢٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١١٩

بعمل لم يكن بدلالة ولي الله تعالى، ومن الواضح أن الدليل العقلي الكاشف عن الحكم الشرعي وان كان يكشف عن تبليغ ولي الله له اذا علم بأن حكم هذه الواقعة أيا ما كان قد بين من قبله (عليه السلام) فيعين نوع ذلك الحكم بالدليل العقلي، وذلك فيما لو كانت الواقعة مبتلى بها، او قلنا بأنه ما من حكم الا وقد بينه ولي الله، بمقتضى ما روى عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) أيها الناس، إنني لم أدع شيئا يقربكم إلى الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد نبأتكم به^(١)، لكن الظاهر من كون العمل بدلالة ولي الله، أن معرفة حكمه كانت من طريق بيان الولي، لا من الدليل العقلي وحده، لا مجرد العلم بتبليغ ولي الله له.

وفيه أنه لا يظهر من هذه الصحيحة أكثر من شرطية معرفة الامام وقبول ولايته في كون الشخص من اهل الايمان، واستحقاق الثواب على اعماله، ويكون التعبير بكون العمل بدلالة ولي الله بيانا لآثار قبول الولاية، والا فمن الواضح أن الشيعي الذي لا يتعلم جميع احكامه من طرق اهل البيت لا يخرج بذلك عن كونه من اهل الايمان.

على أن الظاهر منه أنه في قبال من يستقل عن الأئمة (عليهم السلام) فيعمل بلا تعلم او يعمل بتعلم من فقهاء العامة او باستنباط الاحكام من ادلة ظنية كان الاستدلال بها متداولاً آنذاك بين ابناء العامة، كالتقياس والاستحسان والمصالح المرسله، ورأي الصحابة، والروايات الضعيفة، ولا مانع من الالتزام بعدم استحقاقه للثواب حينئذ، وأما من لا يستقل عن الأئمة (عليهم السلام) وانما حصل له بحكم شرعي في بعض المجالات من مقدمات عقلية فلا

٣٢٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يظهر من الرواية عدم استحقاقه الثواب على عمله خاصة في موارد فقد النص، مضافا الى أن عدم استحقاق الثواب على العمل لا يكون ظاهرا في بطلان العمل من ناحية فقد شرط الواجب، فلعل عدم استحقاق الثواب من ناحية قصور في الفاعل لا في الفعل، اذ يكفي في انتفاء الاستحقاق القصور في احدهما فيختلف عن ثبوت استحقاق الثواب الذي يكشف عن كون الفعل محبوبا ويكون الثواب عليه معلقا على الحسن الفاعلي، فيحتاج الى كل من الحسن الفعلي والفاعلي.

وعليه فلا يستفاد من الصححة كون الولاية او كون العمل بدلالة ولي الله شرط الصحة، وأما احتمال كونها شرطا للوجوب بحيث ينتفي الوجوب بانتفاءها فلا يحتمل ابدأ.

هذا وقد حكي عن السيد الصدر "قده" أنه ذكر أنه يمكن تحقق دلالة ولي الله بأمره باتباع العقل وأنه حجة الله الباطنة، وهذا نظير امر ولي الله بالقرعة في موارد اشتباه الحقوق، وفيه **اولاً**: ما تقدم من عدم دليل على الامر باتباع العقل في كشف الاحكام الشرعية، وكون العقل حجة باطنة لا يدل على كون كشف الحكم الشرعي حجة، فان حذف المتعلق لا يدل على العموم، فلا يستفاد منه كون العقل حجة في كل شيء، **وثانياً**: لو فرض ثبوت الامر باتباع العقل بنحو مطلق فمع ذلك لا يكون العمل الصادر بتشخيص العقل مصداقا للعمل الذي يكون بدلالة ولي الله وبالاhtداء بهدأيته، فهو نظير تقليد غير الأعلم باجازة الأعلم فلا يصدق عليه تقليد الأعلم وأن يكون جميع اعماله بدلالة الأعلم وهدايته.

فعمدة الجواب عن صححة زرارة انها راجعة الى الثواب لا صحة العمل مضافا الى انها تنهى عن الاستقلال عن الأئمة (عليهم السلام)، فلا تستنكر

مباحث القطع ٣٢٣

عمل من لا يستقلّ عنهم وان كان يعمل وفق قطعه ايضا، سيما فيما لا نص فيه، او فيما كان فيه نص على خلاف ما يقطع بكونه خلاف الحكم الواقعي .

هذا مع ان الردع عن العمل بالقطع خلاف المرتكز العقلائي، ولا يتناسب أن يردع عنه بالاطلاقات والعمومات، حيث يرى العرف انصرافها عن مورد الارتكاز.

٣- رواية عبد الحميد بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: والله لو أن إبليس سجد لله بعد المعصية والتكبر عمر الدنيا ما نفعه ذلك ولا قبله الله عز وجل ما لم يسجد لآدم كما أمره الله عز وجل أن يسجد له وكذلك هذه الأمة العاصية المفتونة بعد نبينا وبعد تركهم الإمام الذي نصبه نبيهم (صلى الله عليه وآله) لهم فلن يقبل الله لهم عملا ولن يرفع لهم حسنة حتى يأتوا الله من حيث أمرهم ويتولوا الإمام الذي أمروا بولايته ويدخلوا من الباب الذي فتحه الله ورسوله لهم^(١).

ولا اشكال في سند الرواية الا من ناحية عبد الحميد بن ابي العلاء، وقد يراد اثبات وثاقته إما لأن النجاشي ذكر عبد الحميد بن أبي العلاء بن عبد الملك الأزدي، ووثقه، او لأنه ذكر في ترجمة الحسين بن ابي العلاء "و اخواه عبد الحميد وعلى، وكان الحسين اوجههم" فيدل على وجاهة عبد الحميد ايضا، وبيان الوجاهة في كتب رجال اصحابنا ظاهر في الوجاهة الدينية، ولكن قد يناقش في الاول بأنه يحتمل أن يكون راوي هذه الرواية عبد الحميد بن ابي العلاء اخو الحسين بن ابي العلاء، ولا يحرز اتحاده مع الأزدي، فان اسم والد عبد الحميد والحسين هو خالد بن طهمان، وليس هو

عبد الملك، وأما التعبير بكونه اوجههم فقد يقال: ان افعال التفضيل ليس ظاهرا في وجود المبدأ في المفضل والمفضل عليه، ولذا يقال للاخ الأصغر انه اصغر من أخيه وان كان كلاهما كبيرين في السن، او يشار الى طفل فيقال هذا اكبر من فلان، ولذا ورد في حق الحسن بن علي بن ابي حمزة البطائني انه كان ضعيفا في نفسه وابوه اوثق منه، ولكن الانصاف ظهور افعال التفضيل في حد ذاته في وجود المبدأ في المفضل والمفضل عليه، كما يقال: فلان افقه من فلان، لكن مع ذلك يشكل الجزم بظهور التعبير في الرجال بكون فلان أوجه من فلان، في كونه توثيقا للاول فضلا عن الثاني، فانه يكفي في صدقه عرفا ان يكون الاول يكون اكثر وجاهة من الثاني في كونه شيعيا او اكثر علاقة بالامام (عليه السلام) مثلا، فتدبر.

هذا كله بلحاظ سند الرواية وأما بلحاظ دلالتها فقد يقال بأن الظاهر من قوله "و يدخلوا من الباب الذي فتحه الله ورسوله لهم" هو كون لزوم كون اعمالهم بالسماع من الامام (عليه السلام) لا مجرد قبول ولايته، والا لكان تكرارا لقوله قبله "و يتولوا الإمام الذي أمروا بولايته"، ومعنى ذلك كون شرط صحة الاعمال سماع حكمه من الامام.

وفيه أن من المحتمل كون المراد منه التأكيد على أن ولاية الأئمة (عليهم السلام) باب فتحه الله ورسوله للناس، فلا يكون تكرارا غير عرفي، ولا يستفاد منها حينئذ أكثر من شرطية الايمان في استحقاق الثواب او صحة العبادة، مضافا الى أن غايته المنع من الاستقلال عن الأئمة (عليهم السلام)، فلا تشمل من لا يستقل عنهم، وانما يحصل له بحكم شرعي في بعض المجالات من مقدمات عقلية خاصة في موارد فقد النص.

مباحث القطع ٣٢٥

٤- رواية المفضل بن زائدة عن المفضل بن عمر قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه إلى الفناء^(١)، بتقريب أن من استند في كشف الحكم الشرعي الى الدليل العقلي يكون مصداقا لمن دان الله بغير سماع من صادق.

وفيه **اولا**: ان سند الرواية ضعيف، ولا اقل لأجل جهالة المفضل بن زائدة، **وثانيا**: ان المتفاهم عرفا من هذه التعابير ليس هو النهي عن متابعة القطع بالحكم الشرعي الحاصل من مقدمات عقلية، والذي قلما يتفق في الفقه، وانما تنصرف الى ما كان متداولاً في ذلك الزمان بين ابناء العامة من اتباع الروايات الضعيفة او كلمات فقهاء العامة او اصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) من دون مراجعة الأئمة، او اتباع القياس والاستحسان وشبه ذلك، وان شئت قلت ان المرتكز العقلائي حيث يكون على جواز متابعة العلم الناشئ من المقدمات العقلية فلا يمكن ردعه عن ذلك بمثل هذه الخطابات حيث يشكّل هذا الارتكاز قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد الاطلاق فيها، كما يأتي فيها اشكال المعارضة مع ما دل على اتباع العلم.

٥- رواية هاشم صاحب البريد (الذي هو ثقة عندنا لرواية ابن ابي عمير وصفوان والبنظي عنه) قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) في حديث: أما إنه شر عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا^(٢)، وفيه ان غايته نفي حجية ما لم يسمع من الأئمة (عليهم السلام) وهذا لا يلزم اخذ العلم بالحكم من طريق السماع من الأئمة في موضوع الحكم او في متعلقه، على أنه يأتي فيه دعوى الانصراف المذكور آنفاً، مضافاً الى أنه لو تم الاطلاق في هذه الرواية

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٧٠

٣٢٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

فتتعارض مع اطلاق الآيات والروايات الدالة على جواز متابعة العلم مطلقا، وبعد تعارضهما وتساقطهما فيبقى العلم على حججه العقلية والعقلانية، لعدم ثبوت الردع عنها.

٦- ما دل على النهي عن الافتاء بالرأي، مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن مجالسة أصحاب الرأي فقال جالسهم وإياك عن خصلتين يهلك فيهما الرجال: أن تدين بشيء من رأيك، أو تفتي الناس بغير علم^(١)، وفي موثقة مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه أن عليا (عليه السلام) قال: من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس^(٢)، وفي معتبرة طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عن أبيه (عليهما السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لا رأي في الدين^(٣).

فيقال: ان اطلاق النهي عن القول بالرأي في قبال القول بالنص، فكما يشمل الاستدلال الظني كذلك يشمل الاستدلال العقلي القطعي.

وفيه **اولا**: أن الظاهر من القول بالرأي هو ما كان متداولاً بين جمع من فقهاء العامة كابي حنيفة واتباعه من التمسك بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ويسمّون بأصحاب الرأي والقياس، ولا يشمل الدليل العقلي القطعي، ولذا ورد في الرواية عن أبي جعفر (عليه السلام) من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم^(٤).

وثانيا: لو فرض اطلاقه للاستدلال العقلي القطعي في حد ذاته فيأتي فيه ما

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ٢٩

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ٤١

٣ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ٥١

٤ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ٤٢

مباحث القطع ٣٢٧

ذكرناه من أن المرتكز العقلائي حيث يكون على جواز متابعة العلم الناشئ من المقدمات العقلية، فلا يمكن رده عن ذلك بمثل هذه الخطابات، حيث يشكّل هذا الارتكاز قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد الاطلاق فيها، كما يأتي فيها اشكال المعارضة مع ما دل على اتباع العلم، فقد مر أنه لو كان العلم خاصا بوضوح الواقع وكون الشخص على بصيرة منه فلا يصدق على الاعتقاد الجازم الناشئ من مقدمات غير عقلائية كالرؤيا او الجفر، لكن نمنع من عدم صدقه على الجزم بالحكم الشرعي من دليل عقلي.

وبما ذكرناه تبين عدم تمامية المنع من التمسك بالدليل العقلي لكشف الحكم الشرعي، لا من ناحية اخذ القطع الحاصل من الكتاب والسنة في موضوع الحكم او اخذ عدم القطع الحاصل من الدليل العقلي وحده في موضوع الحكم، ولا من ناحية المنع عن صغرى افادة الدليل العقلي الحدسي للقطع بالحكم الشرعي.

أما الاول: فلأنه خلاف اطلاق الادلة اثباتا، وان كان ممكنا ثبوتا بشرط أن يؤدي الدليل العقلي الى ثبوت حكم شرعي ولا يكون جعله المطلق لازما على المولى.

فاذا قام الدليل العقلي عند شخص على عدم حكم شرعي، فلا يمكن جعله في حقه، وذلك كما لو قام الدليل العقلي على امتناع الترتب، فانه ان طابق الواقع فكان الترتب ممتنعا في علم الله فلا يمكن جعله، وان خالف الواقع فكان ممكنا لكنه لم يكن واقعا شرعا، فلا يمكن جعل الامر الترتبي في خصوص من يقطع بامتناعه او بعدم وقوعه، لعدم قابليته للباعثية بعد قطعه بعدمه.

وكذا اذا قام الدليل على ثبوت حكم شرعي، لكن كان جعله المطلق متعينا على الشارع، فلا يمكن تخلف الشارع عنه، كما هو الحال في مورد

٣٢٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

حكم العقل العملي، بناء على الملازمة العقلية بين حكم العقل والشرع، وأما بناء على كون الملازمة بينهما شرعية بسبب الروايات الدالة على عدم خلوّ واقعة عن الحكم الشرعي، وحيث يقبح على الشارع أن يحكم بخلاف حكم العقل فاستكشفنا كون حكمه موافقا لحكم العقل، فيمكن تقييد الحكم الشرعي، باهمال الشارع لحكم القاطع بالحكم الشرعي من خلال دليل العقل وحده، إذ غايته تقييد تلك الروايات، من دون لزوم محذور عقلي.

وأما الثاني: فلأن ما يقال (من أنه لا يحصل اليقين من الدليل العقلي للانسان الملتفت بعد تبين كثرة الأخطاء في الاستدلالات العقلية في السابق) فهو خلاف الوجدان كما مر سابقا، نعم هذا اليقين ليس يقينا في مصطلح اهل المنطق، وهو القطع الذي يكون مضمون الحقانية ولا يمكن انكشاف الخطاء فيه، فان الحجية لا تدور مداره بل تدور بشهادة الوجدان مدار القطع الوجداني.

قطع القطع

يقع الكلام في حجية القطع الحاصل من سبب غير متعارف، ويمثل له بقطع القطع، والمقصود منه ليس من يحصل له القطع لذكائه والتفاته الى ما لو التفت اليه سائر الناس لحصل لهم القطع ايضاً، بل من يحصل له القطع من اسباب لا تصلح لحصول القطع منه عند المتعارف من الناس، ولذا يشمل البحث غير القطع ايضاً ممن حصل له القطع اتفاقاً من سبب غير متعارف كالرؤيا، وقد نسب إلى كاشف الغطاء القول بعدم حجية قطع القطع، ولكن خالف في ذلك مشهور الاصوليين، منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية، فذكر صاحب الكفاية أنه لا تفاوت في نظر العقل في منجزية القطع ومعذريته بين أن يكون حاصلًا من سبب متعارف ينبغي حصوله منه أو من سبب غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطع، فلا تفاوت في منجزية القطع ومعذريته من حيث القاطع، ولا من حيث المورد ولا من حيث السبب، لا عقلاً، ولا شرعاً لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفياً ولا إثباتاً^(١).

وقد ذكر السيد الخوئي "فده" أن ما ذكره الشيخ الأعظم "ره" وتبعه أكثر من تأخر عنه من استحالة المنع عن العمل بالقطع متين جداً، نعم الخوض في المطالب العقلية لاستنباط الأحكام الشرعية مرغوب عنه، وعليه فلا يكون معذوراً لو حصل له القطع بالأحكام الشرعية من المقدمات العقلية، على تقدير كون قطعه مخالفاً للواقع لتقصيره في المقدمات^(٢).

١ - كفاية الاصول ص ٢٧٠

٢ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٦٠

٣٣٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أن القاطع إذا كان قطعه من غير طريق متعارف فلا يكون معذورا لدى العقلاء، فمن امر وكيله بشراء متاع له بالقيمة السوقية فاشتراها الوكيل بأزيد منها استنادا إلى قطعه بان الثمن يساوي القيمة السوقية، لكنه ملتفت إلى أن قطعه ناشئ عن سبب غير متعارف، فللموكل ان يعاتبه، وقد التزم الفقهاء باستحقاق الجاهل المقصر للعقاب ولو كان قاطعا حين العمل او غافلا^(١).

اقول: المثال الذي ذكره لا يرتبط بالمقام، فانه من قبيل القطع الموضوعي، والكلام في القطع الطريقي المحض، وقد مر سابقا بالنسبة الى معذرية القطع بعدم التكليف أنه اذا حصل القطع للمكلف من سبب غير متعارف -كالرؤيا او الجفر والرمل- اتفقا من دون أن يكون يعتمد سلوك مقدمات غير عقلائية، فلو عمل بقطعه وصادف أنه خالف التكليف واقعا فيقبح عقابه بشهادة الوجدان، نعم لو سلك اختيارا تلك المقدمات غير العقلائية او سلك مقدمات نهى المولى عن سلوكها نهيا طريقيا -كما يدعى ذلك في القياس وان لم نجد عليه دليلا واضحا في القياس الموجب للقطع- يصح حينئذ عقابه، وبالنسبة الى منجزية القطع بالتكليف فمادام لم يرخص المولى في مخالفته فيرى في نظر العقل او العقلاء مستحقا للعقاب لو خالف قطعه، ولو كان قطعه حاصلا من سبب غير متعارف، نعم لو كان الشخص وسواسيا بحد يحصل له كثيرا ما القطع الناشئ عن منشأ الوسوسة، فلا يبعد أن لا يكون هذا القطع منجزا، ومعنى ذلك أن العرف يستظهر من خطابات التكليف أن الغرض اللزومي للمولى انما تعلق بالفعل فيما اذا قامت عليه الحجة او قطع به من غير طريق الوسوسة، وهذا لا ينافي كون حجية القطع

مباحث القطع ٣٣١

ذاتية، فانه لو اريد منها طريقيته فمن الواضح أن القطع عين انكشاف الواقع بنظر القاطع، وان اريد منها منجزيته ومعذريته فمعنى كونها ذاتية أنها لا تحتاج الى جعل جاعل، لا أن القطع تمام الموضوع لها، كيف وقد صرح الاعلام كصاحب الكفاية وغيره بأنه انما يكون عذرا فيما أخطأ قصورا لا تقصيرا.

هذا كله بناء على أن حجية القطع عقلية كما استظهرناه في اول مباحث القطع، وأما بناء على كون حجية القطع عقلائية، كما هو المحكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" فقد ذكر أن العقلاء يرون المنجزية والمعذرية للعلم الذي هو وضوح الواقع والبصيرة بالنسبة اليه، فالاعتقاد الجازم الناشيء من مقدمات غير عقلائية لا يكون منجزا ولا معذرا، فيكون توجيه عدم منجزية قطع الوسواسي بالنجاسة مثلا سهلا جدا، وهكذا عدم معذرية القطع الناشي من الرؤيا مثلا بعدم التكليف.

فروع ادعي فيها المنع عن العمل بالقطع

ثم ان الاعلام بمناسبة ما ذكر من أنه لا يمكن سلب حجية القطع الحاصل من اي سبب، ولا يمكن جعل حكم مخالف له، تعرضوا لفروع يدعى أن الشارع الغي فيها حجية القطع، ونحن نذكر هذه الفروع تبعا للاعلام^(١).

الفرع الاول: لو كان لزيد درهم عند الودعي، ولعمرو درهمان عنده، فتلف أحد الدراهم، فحكم الاصحاب بأنه يعطى لزيد نصف درهم، ويعطى لعمرو درهم ونصف، وقد ورد ذلك في رواية النوفلي عن السكوني عن الصادق عن أبيه (عليهما السلام) في رجل استودع رجلا دينارين فاستودعه آخر دينارا فضاع دينار منها، قال يعطى صاحب الدينارين دينارا، ويقسم الآخر بينهما نصفين^(٢).

فيقال بأنه قد يؤدي الى مخالفة العلم التفصيلي، كما لو وهب كل من زيد وعمرو النصف المنتقل اليهما من شخص ثالث، وهو اشترى جارية بمجموعهما بمعاملة شخصية او كانت المعاملة بالثمن الكلي في الذمة ولكن قلنا بأنه اذا قصد اداء الثمن من مال معين فيرى العرف انه اشترى بهذا الثمن فيكون محكوما بكونه معاملة شخصية فلا يكون البيع نافذا في نصف المبيع اذا كان نصف الثمن ملك الغير، فيعلم تفصيلا بحرمة وطئها، وهكذا لو

١ - تعرض الشيخ الاعظم لهذه الفروع في بحث العلم الاجمالي، حيث قال: انه إذا تولد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه وحرّم مخالفته لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص (فرائد الاصول ج١ ص٢٨)

مباحث القطع ٣٣٣

تزوج زوجا مؤقتا وجعل ذلك المبلغ مهرا، فانه اذا كان المهر ولو بجزء منه ملك الغير يبطل الزواج المؤقت دون الزواج الدائم.

بل نفس أن الودعي يتصدى لتنصيف الدرهم خارجا ولو بمبادلته بما يعادله من فلوس تصرف في مال الغير من دون اذن منه فيكون مخالفة تفصيلية للتكليف بحرمة التصرف في مال الغير من دون اذنه.

اقول: تارة نتكلم في هذه المسألة عن مقتضى النص الخاص وهو رواية السكوني، وأخرى عن مقتضى القاعدة.

أما رواية السكوني فقد يقال - كما يظهر من السيد الخوئي "فده" في مصباح الاصول- بأن مفادها التعبد بحصول الشركة القهرية الواقعية لصاحب الدرهمين وصاحب الدرهم في الدرهمين الباقيين بأن تكون ثلاثة ارباعهما للاول وربيعهما للثاني، وتكون النتيجة اعطاء درهم ونصف للاول ونصف درهم للثاني، وحينئذ لا يبقى مجال للاشكال في المقام.

ولكن الظاهر أن الشركة تكون ظاهرية، والشاهد عليه أنه لو انكشف بعد التنصيف أن الدرهم التالف كان لصاحب الدرهم مثلا بأن تذكر أنه كان له علامة لم توجد في الدرهمين الباقيين، فعلى تقدير كون الشركة واقعية فإما أن يلتزم ببقاء الشركة فهو خلاف المرتكز العقلائي، وأما أن يلتزم بكون الشركة مغيية بعدم معرفة المالك فلا يناسب ذلك مع الحكم الواقعي ايضا، بل يشكل الامر فيما عرف احدهما الواقع دون الآخر، فعرف صاحب الدرهم مثلا أن درهمه هو التالف، ولكن صاحب الدرهمين لم يعرف ذلك، فان قلنا بكون غاية الشركة معرفة كليهما معا للواقع فهو خلاف المرتكز، لأنه يعني استحقاق صاحب الدرهم التالف نصف درهم الغير بلا موجب عرفي، وان قلنا بأن غاية شركة كل منهما هو علمه بالواقع وان جهل الآخر فهذا يؤدي في الفرض المذكور الى أن يكون النصف الذي اخذه صاحب الدرهم بلا

٣٣٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

مالك، وهذا خلاف المرتكز العقلائي، ولو عرف صاحب الدرهم مثلا أن الثالف هو درهم صاحب الدرهمين وصاحب الدرهمين لم يعلم بذلك، فيلزم اجتماع مالكين على النصف الذي بقي بيد صاحب الدرهمين.

وأما في البحوث من أن الشركة الظاهرية غير ممكنة في المقام، لأنه يعتبر في الحكم الظاهري احتمال مطابقتها مع الواقع، ومع عدم الشركة الواقعية، لأن احدهما لصاحب الدرهمين جزما والثاني إما بتمامه له او لصاحب الدرهم، فلا يعقل التعبد بالشركة الظاهرية، ففيه أنه لا يعتبر في الحكم الظاهري اكثر من كونه صالحا لتنجيز الواقع المشكوك او التعذير عنه، ولا يعتبر فيه احتمال وحدة صياغته مع الحكم الواقعي.

بل سيأتي أنه ربما يختلف روح الحكم الظاهري عن صياغة نفسه، كما في الترخيص التخيري، بمعنى اشتراط الترخيص بترك الآخر، حيث ان روح الحكم الظاهري فيه ليس هو الترخيص التخيري بهذا المعنى بل روحه هو الترخيص في احدهما لا بعينه، والمفروض أنه في المقام اذا اعطي نصف الدرهم الثاني لصاحب الدرهمين فيحتمل أن يكون قد اعطي اليه ملكه، كما أنه لو أعطي النصف الآخر لصاحب الدرهم فيحتمل أنه اعطي اليه ملكه، نعم يعلم اجمالا بمخالفة احد الإعطائين للواقع، الا أنه لا يمنع عن الحكم الظاهري، وهذا نظير الحكم في جملة من الروايات في موارد تداعي شخصين على مال بأنه يقسم بينهما مع تعارض بينهما وعدم كون المال تحت يد احدهما فقط، مع أنه لا يحتمل كونهما شريكين فيه^(١)، ولا

١ - راجع وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٥٠

ففي معتبرة غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن أمير المؤمنين (عليه السلام) اختصم إليه رجلان في دابة وكلاهما أقام البينة أنه أنتجها فقضى بها للذي في يده وقال لو لم تكن <<<

مباحث القطع ٣٣٥

يحتمل كون ذلك حكما واقعيا في حقهما، لضرورة عدم كون القضاء مغيرا للواقع.

و فيه أنه لا دليل على اشتراط احتمال مطابقة الحكم الظاهري للواقع وانما يشترط فيه أن يكون الحكم الواقعي مشكوكا وأن يكون الحكم الظاهري صالحا لتنجيزه أو التعذير عنه، ولذا لا مانع من جعل الحلية الظاهرية في مورد دوران الامر بين المحذورين، مع أنه لا يحتمل كون حكمه الواقعي الحلية في قبال الحرمة والوجوب، بل إما الوجوب او الحرمة^(١).

هذا والظاهر عندنا تمامية سند رواية السكوني، لثبوت وثاقة النوفلي والسكوني عندنا، وعليه فلنلتزم بالشركة الظاهرية في احد الدرهمين، لكن لا يمكننا التعدي من مورد الرواية الى سائر الفروض بأن كان لاحدهما ثلاث دراهم، وللآخر درهم واحد فتلف درهم، فلا يستفاد من الرواية تنصيف احد الدراهم بينهما، فلعله يعطى الى صاحب الدرهم الواحد ثلاثة ارباع درهم ولصاحب ثلاثة دراهم درهمان وربع درهم، حيث ان مجموع الدراهم كانت اربعة ثلاثة لشخص وواحد لشخص آخر فاحتمال كون التالف من الأول ثلاثة من اربعة ومن الثاني واحد من اربعة ويحتمل أن يكون توزيع تلف الدرهم عليهما بهذه النسبة من الاحتمال، كما هو احد الاقوال في المسألة، فلا بد من الحكم فيه على مقتضى القاعدة، كما سيأتي.

وكيف كان فبناء على تمامية سند الرواية نقول: حيث ان مفادها هو الحكم الظاهري، فيكون مقيدا لها بالمقيد اللبي العقلي او العقلاني بما اذا لم يلزم منه مخالفة تفصيلية بل اجمالية للشخص الثالث فيما اذا انتقل اليه

>>

في يده جعلتها بينهما نصفين.

٣٣٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

النصفان، ولم يعلم التزام المشهور بجواز تصرف الشخص الثالث في اي من النصفين اذا وقعا بيده، لكونه مخالفة للعلم الاجمالي المنجز بأن احدهما مستحق للغير، فضلا عن التزامهم بجواز تصرفه فيما يشتره بمجموعهما، ولو فرض التزامهم بذلك فليس كلامهم حجة تأخذ بها. وأما لو ناقشنا في سند الرواية فلا بد من ملاحظة مقتضى القاعدة كما أنه لا بد في غير مورد الرواية من الرجوع الى مقتضى القاعدة، والمحتمل فيه عدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره في مصباح الاصول من أن مقتضى قاعدة العدل والإنصاف هو تنصيف احد الدرهمين بينهما كحكم ظاهري، وهذه القاعدة من القواعد العقلائية التي أمضاها الشارع في جملة من الموارد، كما إذا تداعى شخصان بالنسبة الى مال، وكان تحت يدهما، أو أقام كل واحد منهما البينة، أو لم يتمكن من البينة وحلفا أو نكلا، فيحكم بتنصيف المال بينهما، وهذه القاعدة مبنية على تقديم الموافقة القطعية في الجملة مع المخالفة القطعية كذلك على الموافقة الاحتمالية في تمام المال، فانه لو أعطي تمام المال في هذه الموارد لأحدهما بالقرعة مثلا احتمل وصول تمام المال إلى مالكة، واحتمل عدم وصول شيء منه إليه، بخلاف التنصيف، فانه حينئذ يعلم بوصول بعض المال إلى مالكة جزماً، ولا يصل إليه بعضه الآخر كذلك، فيكون التنصيف مقدمة لوصول بعض المال إلى مالكة، ويكون من قبيل صرف مقدار من المال مقدمة لإيصاله إلى مالكة الغائب حسبة، إلا أنه هناك من باب المقدمة الوجودية، والمقام من باب المقدمة العلمية، وعلى هذا يكون أحدهما مالكاً للنصف واقعاً، والآخر مالكاً للنصف الآخر ظاهراً، وحيث لا تكفي الملكية الظاهرية في جواز تصرف الغير ممن انتقل إليه مجموع النصفين فلا يجوز تصرف الشخص الثالث في مجموع النصفين،

ولا يصح شراء الجارية به^(١).

وفيه أنه لا دليل على قاعدة العدل والانصاف في غير مورد التداعي والرجوع الى القاضي، لا من سيرة العقلاء ولا من الروايات، وانما تختص بباب القضاء، وما قد يقال (من أن سيرة العقلاء في باب القضاء على قاعدة العدل والانصاف مردوعة بإطلاق الأخبار المستفيضة الدالة على ان القضاء انما هو بالبينات والأيمان، فلا يمكن إثبات جواز فصل الخصومة بشيء آخر، فالمهم ورود النص في باب القضاء على التنصيف^(٢)) فغير متجه، اذ **اولا:** الظاهر من دليل القضاء بالبينات والأيمان اختصاص تشخيص الواقع بذلك ولو تشخيصا تعديدا بمثل اليمين، ولذا ورد بعد ذلك أن القضاء لا يغير الواقع، فقد ورد في صحيحة هشام عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) انما اقضي بينكم بالبينات والايمان وبعضكم الحن بحجته من بعض فأيما رجل قطع له من مال اخيه شيئا فانما قطعت له به قطعة من النار^(٣)، فلا ينافي أن يكون هناك اساليب أخرى لفصل الخصومة عند تعذر كشف الواقع كالقرعة او التنصيف، **وثانيا:** انه لا يمكن الردع بمثل هذه العمومات عن بناء العقلاء على القضاء بالقرعة او التنصيف في مورد العجز عن تشخيص الواقع، حيث ان الارتكاز العقلائي يكون بمثابة قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد العموم.

نعم يمكن أن يقال ان القاضي في مقام التداعي ايضا ليس ملزما في سيرة العقلاء بالعمل بمقتضى هذه القاعدة، بل مخير بينه وبين القرعة، وقد ورد

١ - مصباح الأصول ج ٢ صفحہ ٦٢

٢ - مباحث الأصول ج ١ ص ٢٣٥

٣ - وسائل الشريعة ج ٢٧ ص ٢٢٢

الامر بالقرعة في مورد التداعي في الروايات ايضا، ففي موثقة سماعة قال: ان رجلين اختصما الى علي (عليه السلام) في دابة، فزعم كل واحد منهما أنها نتجت على مذوده، وأقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد، فأقرع بينهما سهمين، وفي صحيحة الحلبي قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن رجلين شهدا على أمر وجاء آخران فشهدا على غير ذلك فاختلفوا؟، قال: يقرع بينهم، فأَيُّهم قرع فعليه اليمين وهو أولى بالحق^(١) ، ولأجل هذه الصحيحة نحمل الموثقة على أن يحلف من اصابت القرعة باسمه، نعم تقع المعارضة بينهما وبين معتبرة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) ان رجلين اختصما إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) في دابة في أيديهما وأقام كل واحد منهما البينة أنها نتجت عنده- فأحلفهما علي (عليه السلام) فحلف أحدهما وأبى الآخر أن يحلف فقضى بها للحالف فقبل له فلو لم تكن في يد واحد منهما وأقاما البينة فقال أحلفهما فأَيُّهما حلف ونكل الآخر جعلتها للحالف فإن حلفا جميعا جعلتها بينهما نصفين قيل فإن كانت في يد أحدهما وأقاما جميعا البينة قال أقضى بها للحالف الذي هي في يده، وفي موثقة غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله (عليه السلام) ان أمير المؤمنين (عليه السلام) اختصم إليه رجلان في دابة وكلاهما أقام البينة أنه أنتجها فقضى بها للذي في يده وقال لو لم تكن في يده جعلتها بينهما نصفين^(٢) ، ومورد معتبرة اسحاق وان كان فرض خروج العين عن يد كل منهما، بل لعله الظاهر من موثقة غياث لكن العرف يتعدى عنه بالفحوى الى فرض كون العين تحت يدهما معا، ومقتضى الجمع العرفي حينئذ هو القول بكون

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص٢٥٤

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ٢٥٠

مباحث القطع ٣٣٩

القاضي مخيراً بين القرعة والتنصيف، وليس تخيير القاضي بينهما خلاف المرتكز العرفي.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن مقتضى قاعدة العدل والإنصاف عند العقلاء إعطاء صاحب الدرهمين درهماً وثلث درهم، وإعطاء صاحب الدرهم ثلثي الدرهم، فإنها إنما تقتضي الحكم بتوزيع الخسارة عليهما بالتساوي في خصوص فرض تساويهما في جميع الجهات احتمالاً ومحتماً، لا مع فرض الاختلاف، كما في المقام، لأنه بعد أن كان في البين ثلاث دراهم، وكان درهماً منها لأحدهما ودرهم منها للآخر، فاحتمال أن يكون الدرهم التالف من مال صاحب الدرهمين $\frac{2}{3}$ واحتمال كونه من مال صاحب الدرهم $\frac{1}{3}$ ، وهذا يعني أن احتمال بقاء ماله في ضمن الدرهمين $\frac{2}{3}$ ، ولا بد بحسب السيرة العقلانية من ادخال نسبة احتمال ملكية كل واحد من الشخصين في كيفية التقسيم، فإذا كانت نسبة احتمال ملكية أحدهما لمالٍ ضعيف احتمال ملكية الآخر له فلا بد أن يلحظ ذلك في كيفية التقسيم^(١)، ونتيجة ذلك كما افتي به في المنهاج أنه إذا كان المجموع عشرة آلاف درهم، لأحدهما درهم أو درهماً، والبقية للآخر، وكان التالف درهماً أو درهمين أيضاً فإن احتمال كون التالف ممن ماله أقل، واحد من عشرة آلاف أو خمسة آلاف، وهو احتمال ضعيف لا يعتني به العقلاء، ولو كان المجموع عشرة، لأحدهما درهم واحد، وللآخر تسعة دراهم، وكان التالف درهماً واحداً، أعطي لصاحب الواحد تسعة أعشار درهم ولصاحب التسعة ثمانية دراهم وعشر درهم، ولو كان التالف في المثال خمسة أعطى لصاحب الدرهم نصف درهم ولصاحب التسعة أربعة دراهم ونصف،

٣٤٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وهكذا^(١).

وفيه أنه لا يوجد لدى العقلاء من هذا التدقيق في الحساب عين ولا أثر، والشاهد على ذلك أن لازم كلامه أنهم في مثال الودعي يعطون درهما وثلث درهم الى صاحب الدرهمين وثلثي درهم الى صاحب الدرهم؟، ولكن في مثال ما لو كان هناك درهماً، فادعى زيد أنهما له، وقرّ عمرو بأن أحدهما له ونازعه في ثانيهما، فيعطون درهماً ونصف درهم الى زيد، ويعطون نصف درهم الى عمرو، لأنه قد قرّ عمرو بعدم استحقاقه لأحدهما ويتساويان في الدرهم الآخر، مع أن هذا التفريق ليس مما يخطر بذهن العرف ابداً.

الوجه الثالث: ما قد يفصل بين فرض امتزاج الدراهم الثلاثة قبل تلف واحد منها، وبين فرض عدم امتزاجها، ففي الفرض الاول تثبت الشركة القهرية الواقعية بين صاحب الدرهمين وصاحب الدرهم بالنسبة، فيكون $\frac{2}{3}$ من كل درهم لصاحب الدرهمين و $\frac{1}{3}$ منه لصاحب الدرهم، وعليه فبعد تلف درهم منها يعطى لصاحب الدرهمين درهم وثلث، ولصاحب الدرهم ثلثا درهم، وفي الفرض الثاني حيث لا يكون امتزاج موجب للشركة وانما حصل الاشتباه، فلو تمت قاعدة العدل والانصاف فلا بد من تنصيف الدرهم الثاني بينهما ولو لم تتم القاعدة فلا بد من القرعة.

ولكن يرد عليه أن المقام من قبيل اشتباه المالك دائماً، وان شئت قلت: ان الدليل على كون الامتزاج موجبا للشركة هو السيرة العقلائية، وهي لم تثبت في مطلق الامتزاج، وانما تثبت فيما إذا كان الامتزاج بين الشيئين بنحو يأبى العرف عن بقاء الملكية الاستقلالية لكل من المالكين بالنسبة الى ملكه، كما في امتزاج من حنطةٍ لزيد بمن حنطةٍ لعمرو، وليس امتزاج الدرهم

مباحث القطع ٣٤١

بالدرهم من هذا القبيل، كما أنه لو كان دليلنا على الشركة هو الإجماع فالقدر المتيقن منه هو الامتزاج بالنحو الأول.

نعم لو بدلنا مثال الدرهم بمال آخر فرض فيه الامتزاج بالنحو الاول تم الحكم بالشركة، وقد ذكر الشهيد الثاني "ره" في المسالك انه لو كان بدل الدراهم مال متمزج أجزاؤه بحيث لا تتميز، كالحنطة والشعير، وكان لأحدهما قفيزان مثلا وللآخر قفيز، وتلف قفيز بعد امتزاجهما بغير اختياره، فيكون لصاحب القفيزين قفيز وثلث، وللآخر ثلثا قفيز^(١).

الوجه الرابع: تعيين المالك الواقعي بالقرعة، فقد ذكر الشهيد الثاني "ره"

في المسالك في ذيل كلام الشرايع (و لو كان مع شريكين درهمان فادعى أحدهما كليهما وادعى الآخر أحدهما فقط كان للأول درهم ونصف وللثاني نصف درهم، وكذا لو أودعه إنسان درهمين وآخر درهما، وامتزج الجميع ثم تلف درهم^(٢)) أن ما ذكره في الفرض الاخير وان كان هو المشهور بين الأصحاب استنادا الى رواية السكوني لكن يشكل الحكم -مع ضعف المستند- بأن التالف لا يحتمل كونه منهما، بل من أحدهما خاصة، لامتناع الإشاعة هنا، والموافق للقواعد الشرعية هنا القول بالقرعة، ومال إليه في الدروس، إلا أنه تحاشى عن مخالفة الأصحاب، ومقتضى الرواية أن التنصيف يشمل ما لو لم يكن أي منهما مدعيا، بل كانا جاهلين، كما أنه لا حاجة الى اليمين ولم يذكر الأصحاب هنا يمينا، بناء على كون الحكم المذكور قهريا، وربما امتنعت اليمين هنا إذا لم يعلم كل منهما بعين حقه، ولو كان بدل الدراهم مال متمزج أجزاؤه بحيث لا تتميز، كالحنطة والشعير، وكان

١ - مسالك الأفهام ج ٤ ص ٢٦٦

٢ - شرائع الإسلام ج ٢ ص ٩٩

٣٤٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

لأحدهما قفيزان مثلا وللآخر قفيز، وتلف قفيز بعد امتزاجهما بغير اختياره، فالتالف على نسبة المالكين، وكذا الباقي، فيكون لصاحب القفيزين قفيز وثلاث، وللآخر ثلاثا قفيز، والفرق أن الذاهب هنا عليهما معا، بخلاف الدرهم، لأنه حق لأحدهما خاصة قطعا^(١).

اقول: سيأتي أنه لا حاجة الى القرعة الا في بعض الحالات.

الوجه الخامس: ما حكى عن السيد الصدر "قده" من أنه حيث لا يجب

على الودعي ايصال المال الى مالكة، وانما يجب عليه التخلية بين المال ومالكة، بأن يقول لهما مثلا: كل من كان منكما مالكا لهذا المال فليأخذه، فان السيرة العقلانية لا تقتضي فيما نحن فيه أكثر من ذلك، كما لا يستفاد عرفا من قوله تعالى "ان الله يأمركم أن تُؤدُّوا الاماناتِ الى اهلها" أكثر من لزوم التخلية، ولذا لم يفت الفقهاء بأنه يجب على الأمين حمل المال الى باب دار صاحبه، وانما قالوا بوجوب التخلية بينه وبين ماله، وتحصل التخلية -أي رفع المانع من ناحية نفسه عن أخذ المالك لماله- برفع المانع بين المال وكلا هذين الشخصين، نعم لا يحصل بذلك رفع مانع احتمال مالكية ذاك الشخص الآخر الذي ليس في الحقيقة مالكا، لكنه لا يقدر على رفع هذا المانع حتى يجب عليه، إلا بأن يقرّ بعدم مالكية الشخص الآخر، فيكون إقراره حجة من باب حجية إقرار ذي اليد، ولكن لا يجوز له هذا الاقرار لفرض كونه شاكا، بل لو فرض إمكان رفع هذا المانع لم يجب أيضا رفعه، لأن الدليل لا يدل على أكثر من وجوب التخلية بمعنى رفع المانع من قبله فقط، وعليه فلا مورد للقرعة بالنسبة الى هذا الودعي وأما المالكين فلو أرادوا الصلح، أو رفع أحدهما أو كلاهما اليد عن المال فلا كلام، والا فإن كان

مباحث القطع ٣٤٣

كل منهما يدعى القطع بأنه هو المالك خرجت المسألة عمّا نحن فيه، وعليهما ان يرفعا النزاع الى الحاكم، وقد مضى أنّ الحاكم يحكم بقاعدة العدل والإنصاف وإن كان كل منهما يحتمل كون المال له فبعد ما عرفت من عدم حجية قاعدة العدل والإنصاف في غير باب القضاء لا يبقى شيء عدا القرعة، وتصل النوبة إليها^(١).

اقول: اذا لم يكن الودعي خائفا من أنه لو خلّى بينهما وبين المال المشتبه فيستولي غير المالك على المال، ويمنع المالك الواقعي عنه فلا يجب عليه اكثر من التخلية بينهما وبين المال، ولا دليل على وجوب الاقرار بالمالك حتى لو كان يعرف المالك، نعم لو كان خائفا من ذلك، فلا يحقّ له التخلية بينهما وبين المال، لأنه قد يؤدي الى حرمان المالك عن ماله بسببه، وهذا خلاف اطلاق وجوب اداء الامانة الى مالكها، وليست السيرة العقلانية على خلاف ذلك ان لم تكن على وفقه.

وقد ذكر في تعليقه المباحث أن المتفاهم العرفي من دليل وجوب اداء الامانة الى مالكها أكثر من التخلية بمعنى رفع المانع من قبله، فلو كان يعلم ان هذا المال لزيد وليس لعمرو، لم يكن يكفي بأن يخلّي بين هذا المال وبينهما ويبقيهما متحيرين بشأن هذا المال، بل كان عليه ان يشهد بالواقع، وهذا مطابق للسيرة العقلانية، نعم في خصوص ما نحن فيه حيث لا يقدر على شهادة من هذا القبيل الا بأن يشهد بغير علم فلا يفهم عرفا من دليل وجوب اداء الأمانة وجوب الشهادة بغير علم عليه، فيكتفي بالتخلية بين المال وبينهما، نعم لو كان كل منهما مصمما على ان يستولي على المال من دون ارضاء صاحبه، فالتخلية بين المال وبينهما إيجاد للحاجب عن المال، وعليه

٣٤٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

فلا تتم التخلية الواجبة في الحالات الاعتيادية، لكن في فرض الشك والتردد بينهما لا دليل على وجوب التخلية بالمعنى الشامل لعدم إيجاد حاجب من هذا القبيل، لا من السيرة العقلائية، ولا من دليل وجوب اداء الأمانة لانصرافه عن ذلك في مثل المقام بالمناسبات العقلائية.

الوجه السادس: ما هو المختار من كون مقتضى القاعدة أنه مع تداعي

صاحب الدرهمين وصاحب الدرهم في الدرهم الثاني وتساويهما من حيث البينة وعدمها ومن حيث الحلف او النكول يكون الحاكم مخيرا بين القرعة وبين تنصيف الدرهم الثاني بينهما حسب ما استفدناه من الروايات، ومع عدم تداعيها فيقرع الحاكم بينهما، ولا يكفي أن يجري الودعي القرعة لمعرفة المالك في هذا الفرض الذي هو في معرض التشاّح والتنازع بين صاحب الدرهمين وصاحب الدرهم، بل لابد له من ارجاع امره الى الحاكم، لأن فصل الخصومة بيد الحاكم، بل قد يقال بشكل عام بلزوم كون المجري للقرعة الحاكم الشرعي او وكيله، وهذا ما يظهر من السيد الامام "قده"^(١) واحتاط بعض السادة الاعلام في ذلك^(٢) ولكن الظاهر أنه مع عدم التنازع لا حاجة الى ذلك لأن مقتضى الاطلاق جواز ذلك بلا حاجة الى الاستئذان من الحاكم الشرعي، وأما رواه الصدوق باسناده عن الحكم بن مسكين عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا وطئ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعا أقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد ولده^(٣) فمورده المنازعة ولا اشكال في كون القرعة فيه بيد

١ - الرسائل ص ٣٤٩

٢ - منهاج الصالحين ج ٣ ص ٣٦٠

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٦١

مباحث القطع ٣٤٥

الحاكم، نعم ورد في مرسله حماد عن ذكره عن أحدهما (عليهما السلام) أنه قال: القرعة لا يكون الا للإمام^(١)، لكنها ضعيفة السند، وأما ما رواه اسماعيل بن مرار عن يونس قال: في رجلٍ كان له عدة ممالك فقال أيكم علمني آية من كتاب الله فهو حر، فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدر أيهم الذي علمه أنه قال يستخرج بالقرعة قال ولا يستخرجه إلا الإمام، لأن له على القرعة كلاماً ودعاء لا يعلمه غيره^(٢)، فالتعليل المذكور فيه يوجب اختصاصه بالإمام المعصوم (عليه السلام) لكن لزوم ذلك غير محتمل حتى في عصر المعصوم، لعدم تمكن الناس في مختلف البلدان من الرجوع إليه، فضلاً عن عصر الغيبة.

الفرع الثاني: ما إذا انتقل مالٌ من زيد الى عمرو واختلفا في كونه بنحو البيع او الهبة، فادعى زيد البيع ليطالب عمرووا بالثمن، وقال عمرو: بل وهبتي اياه، فحيث يكون من مورد التداعي، فان لم يكن لأي منهما بينة او اقام كل منهما بينة فيتحالفاً، وبعد التحالف يحكم القاضي بعدم اي من البيع والهبة، وحيث ان حكم القاضي لا يغيّر الواقع فيستلزم ذلك المخالفة للعلم التفصيلي بكونه ملك عمرو.

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول بما محصله أنه ان كانت الهبة جائزة كان ادعاء البيع وإنكار الهبة من الواهب رجوعاً عنها، لأن إنكار الهبة يدل بالالتزام على الرجوع عنها، نظير إنكار الوكالة، فانه أيضاً يعدّ عزلاً للوكيل، وعليه فيصير المال بمجرد إنكار الهبة ملكاً للناقل على اي تقدير، فانه ان كان هبة جائزة فقد رجع عنها، وان كان بيعاً فقد فسخ البيع

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٥٩

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٦١

٣٤٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

مع ثبوت الخيار له لعدم تسليم المشتري للثمن، فلا يحصل أية مخالفة للواقع.

وهكذا اذا كانت الهبة لازمة، كما إذا كانت لذي رحم وقلنا بأن التحالف يوجب انفساخ العقد واقعاً ورجوع المال الى ملك من انتقل عنه كما لا يبعد.

وأما اذا كانت الهبة لازمة وقلنا بكون انفساخ العقد ظاهرياً لرفع الخصومة، فجاوز التصرف فيها تابع للدليل، فان دل عليه دليل كان مما رخص فيه الشارع في التصرف في مال الغير، وإلا نلتزم بعدم جواز التصرف، وعلى أي حال لا مخالفة للعلم الاجمالي او التفصيلي^(١).

ولكنه ذكر في مباني تكملة المنهاج بالنسبة الى فرض كون الهبة لازمة ما محصله أنه ليس من موارد التداعي، فان غرض المنقول اليه من دعوى الهبة ليس الا انكار اشتغال ذمته بالثمن، وهو موافق للأصل، فهو منكر لما يدعيه الناقل المدعي للبيع حيث يكون غرضه من دعوى البيع اثبات اشتغال ذمة المنقول إليه بالثمن، وعليه فإن أقام مدعي البيع البينة على ذلك فهو، وإلا فله إحلاف المنقول إليه.

ولو ادعى الناقل الهبة كي يتمكن من استرجاع العين فيما لو كانت الهبة جائزة، وادعى المنقول اليه البيع كي لا يرجع العين فيكون الناقل مدعياً، لأنه يدعي زوال ملكية المنقول إليه برجوعه، فإن أقام البينة على ذلك فهو، وإلا فاقول قول المنقول اليه مع يمينه^(٢).

اقول: هنا عدة ملاحظات:

١ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٦٤

٢ - مباني تكملة المنهاج ج ٤١ موسوعة الامام الخوئي ص ٧٣

الملاحظة الاولى: ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" في مباني تكملة المنهاج من عدم كون المقام من قبيل التداعي هو الصحيح، فان التداعي هو أن يكون كل منهما بصدد الزام الآخر بشيء يحتاج في الزامه به الى اثبات ما يدعيه، كتداعي شخصين على ملكية تمام المال الذي في يدهما معا او خارج عن يدهما، ومن الواضح أن غرض المنقول اليه من دعوى الهبة ليس الا دفع الزام الناقل له بأداء الثمن، لا الزام الناقل بشيء، فيكون مدعى عليه، وقد ذكرنا في محله أن المدار في تشخيص المدعي والمنكر عرفا على غرض الدعوى، نعم بناء على كون المدار على مصب الدعوى، كما عليه جماعة، فيختلف الحال بين أن يقول الناقل بعتك هذا المال" او أستحق عليك الثمن" فيكون مدعيا، ويقول المنقول اليه للناقل "انك لم تبعني" او "انك لا تستحق علي شيئا" فيكون منكرا، وبين أن يقول الناقل "لم اهبك هذا المال" ويقول المنقول اليه "بل وهبتي اياه" فيكون الناقل منكرا والمنقول اليه مدعيا، وبين أن يقول الناقل "بعتك اياه" ويقول المنقول اليه "بل وهبتي اياه" فيكون كل منهما مدعيا، ولكن الانصاف أن هذا التفصيل خلاف الوجدان العرفي، وتعريف المشهور بان المدعي من لو ترك ترك صادق على مدعي البيع دون مدعي الهبة.

نعم كثيرا ما يصعب تشخيص غرض الدعوى، مثال ذلك لو وقع الخلاف في دوام العقد وانقطاعه، فبناء على كون الميزان ملاحظة مصب الدعوى فتشخيص المدعي والمنكر سهل، كتشخيص المتداعيين، فلو قال احدهما الزواج كان منقطعاً وقال الآخر انه كان دائما كان من التداعي، ولكن بناء على غرض الدعوى فان كان غرض مدعي الزواج المنقطع زوال الزوجية، فيجري استصحاب عدم جعل الزواج الدائم، فيكون المدعي من يدعي الزواج الدائم، وهكذا لو كان الغرض هو نفي استحقاق النفقة، فان موضوعه

الزوجة الدائمة والاصل عدمها، ولكن لو طالبت الزوجة بعد موت زوجها بالارث ووقع الخلاف بينها وبين ولد الزوج في كونها منقطعة فلا ترث او دائمة فترث، فقد يقال بأن موضوع الارث في القرآن الكريم هو الزوجة ومقتضى الجمع بينه وبين ما دل على أن المنقطعة لا ترث هو كون موضوع الارث الزوجة التي ليست منقطعة، فيكون قول الولد مخالفا لاستصحاب عدم كونها منقطعة، فيكون مدعيا، وقد يقال بكون موضوع الارث هو الزوجة الدائمة لما ورد في جملة من الروايات أن النكاح بميراث هو النكاح الدائم ، واستصحاب عدم ذكر الاجل على المبنى الصحيح لا يثبت كون الزواج دائما، وحينئذ تكون هي مدعية، لو مات الزوج وادعت الزوجة الزوجية الدائمة بغرض الارث.

ولعل استبعاد توقف تشخيص مثل هذه النكات الشرعية اوجب مصير جماعة الى اختيار كون الميزان في تشخيص المدعي والمنكر هو مصب الدعوى، او اختيار كون المدعي هو من كان ملزما بالاثبات عقلاء وان وافق قوله الاصل الشرعي كما سيأتي توضيحه والاشكال عليه.

الملاحظة الثانية: يمكن أن يورد على ما ذكره السيد الخوئي "قده" في

مباني المنهاج أنه قد يكون غرض الناقل من دعوى البيع هو اثبات الخيار لنفسه لأجل عدم اداء المنقول اليه للثمن، وبناء على مسلكه من كون الخيار عند تخلف الشرط الصريح او الارتكازي -و منه لزوم اداء المشتري للثمن- ناش عن جعل المتعاقدين بجعل ارتكازي في ضمن العقد، ومرجعه الى تحديد المنشأ، فالبائع ينشأ ملكية مغيية بعدم فسخه لأجل عدم اداء المشتري للثمن والمشتري يقبل ذلك، فيقال حينئذ بأنه بناء عليه فمن يدعي الخيار وهو الناقل في المقام يكون منكرا لموافقة قوله للأصل وهو استصحاب عدم الجعل الزائد، فينفى به جعل الملكية لما بعد الفسخ ومن ينكر الخيار

وهو المنقول اليه في المقام يكون مدعيا لكون قوله مخالفا للاصل، وقد تكرر منه "قده" أنه طبق المدعي على من يكون قوله مخالفا للحجة الشرعية من أمانة او اصل، وهذا لا ينافي ما ذكره من عدم ثبوت حقيقة شرعية للمدعي والمنكر، والمدعي بنظر العرف من يكون ملزما باثبات ما يدعيه، فان الظاهر أنه يتحدّ عنده مصداقا مع من يخالف قوله الحجة، واختلاف العقلاء والشرع في مصاديق الحجة احيانا لا يوجب الاختلاف في مفهوم المدعي.

وبناء على ذلك فغرض الناقل لو كان كلا الأمرين من الزام المنقول اليه بدفع الثمن، واثبات حق الخيار على تقدير امتناعه من اداء الثمن، فيكون مدعيا بلحاظ الاول ومنكرا بلحاظ الثاني، كما أن المنقول اليه يكون منكرا بلحاظ الاول ومدعيا بلحاظ الثاني فيتحقق التداعي.

هذا والصحيح عندنا أن مدعي الخيار يكون مدعيا، وذلك لوجهين:

احدهما: ان شرط الخيار يعني جعل حق الغاء العقد بعد ما أنشئت الملكية فيه مثلا على نحو مطلق، فانه الذي يوافق الوجدان ويناسبه مفهوم الفسخ، بل مما لا بد منه، لبقاء الخيار بعد تلف العين بتلف سماوي ونحوه مع زوال ملكية المشتري له عند تلفه، فلا بد ان يكون الخيار حق الغاء العقد.

نعم لا يظهر من السيد الخوئي "قده" انكار ذلك، وانما يدعي ان انشاء الملكية للمشتري لما بعد الفسخ "في مورد امكان بقاء الملكية وهو فرض عدم تلف العين" لا يجتمع مع شرط البايع الخيار لنفسه، فان هذا الشرط بمعنى عدم ملكية المشتري بعد انشاء الفسخ فيلزم التهافت من الجمع بين انشاء الملكية المطلقة لما بعد الفسخ وشرط الخيار.

وكيف كان فالجواب عنه أن انشاء البايع مثلا الملكية المطلقة للمشتري بالنسبة الى المبيع لا يعني لحاظه كون المشتري مالكا للمبيع حتى بعد فسخ

٣٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

البايع، حتى يتنافى عرفا مع جعل حق الخيار، بل يعني انشاء كون المشتري مالكا ملكية أبدية مثلا للمبيع، فيكون مقتضيا لملكيته لولا المانع كفسخ البايع، وهذا الانشاء ثابت حتى في مورد شرط الخيار، فان العرف يرى أن جعل حق الخيار يعني حق الالغاء، وهذا يتطلب عرفا الانشاء المطلق حتى يتعلق به الالغاء وهو الملكية الابدية، كما يشاهد نظيره في نصب الحاكم متوليا او قيما -سواء كان مطلقا او الى زمان معين- فانه لا يقيده بما دام عدم عزله، وان كان يري من حق نفسه ذلك.

ثانيهما: ما هو الظاهر من أن العقلاء في فرض الشك في القرينة الصارفة في العقد يبنون على عدم تلك القرينة، ومن هنا لو شك المتعاقدان بعد العقد في نصب قرينة فيه على اسقاط الشروط الارتكازية فيبنون على عدم نصب تلك القرينة، واختلفا، فيكون من يدعى نصب القرينة مدعيا وملزما بالاثبات، كما لو اختلف الزوج والزوجة فادعى الزوج أنه صرح حين العقد بأن له حق الاستمتاع في فترة ما بعد عقد الزواج وقبل الزفاف، وانكرته الزوجة، فالزوج يكون مدعيا وملزما بالاثبات، والا فان العقد ظاهر في اشتراط عدم حق التمكين قبل الزفاف، فيدعي الرجل القرينة على الخلاف، والعقلاء يبنون على عدمها في العقود، وهكذا الحال في المقام، فانه لو اختلف البائع والمشتري فادعى البايع شرط الخيار وانكره المشتري، فالعرف يرى البايع مدعيا بلا اشكال، وان قبلنا مسلك السيد الخوئي "قده" من كون شرط الخيار راجعا الى تحديد الملكية.

وقد كنا سابقا نذكر أن الشك في نصب القرينة المتصلة على خلاف الظهور حيث يمنع من احراز الظهور الفعلي واستصحاب عدمها لاثبات الظهور يكون من الاصل المثبت، فيكون مقتضى الاصل الشرعي هو عدم تحقق شرط اسقاط حق التمكين، ولكن مع ذلك يكون مدعي نصب القرينة

مباحث القطع ٣٥١

على الخلاف مدعيا، لأن المدعي هو من كان ملزما بالاثبات عقلاء، وان كان قوله موافقا للحجة الشرعية، وهذا ما ذكره السيد الامام والشيخ مرتضى الحائري "قدهما".

ونستشهد عليه بمثال اختلاف الزوجين وادعاء الزوج تصريحه في ضمن العقد بأن له حق الاستمتاع في فترة ما بعد عقد الزواج وقبل الزفاف، فان العرف يرى الزوج مدعيا وملزما بالإثبات، مع أن قوله موافق للاصل، وهكذا لو اختلف المالك في المضاربة مع العامل فقال المالك "أنا قلت لك: اتجر بمالي ولا تشتتر من زيد" فقال العامل "انك قلت لي: اتجر بمالي" ولم تقل "لا تشتتر من زيد" فالظاهر عرفا أن المالك يكون مدعيا وملزما بالاثبات، كما ذكره صاحب العروة، مع أن اصالة عدم التقييد لاثبت الاطلاق، والاذن في التجارة انحلالها، والاصل عدم اذن المالك في الشراء من زيد.

ولكن رابت بعد ذلك أن لازم ذلك التفصيل بين فرض اختلاف المتعاقدين وفرض شكهما، ففي فرض الشك لا بد أن يعمل على وفق الاصل الشرعي، ففي مثال الشك في شرط بقاء حق التمكين في فترة العقد وقبل الزفاف لا بد من الالتزام بوجود التمكين على الزوجة وان كان في فرض الاختلاف كان الزوج ملزما بالاثبات، ولكن التفرقة بين مقام الدعوى وغيره لما كان خلاف الوجدان فهذا قرينة على أن العقلاء يبنون على عدم القرينة الصارفة في العقود، فيكون هذا هو المتبع في موارد الشك.

وعليه فلا يبعد أن يقال ان المدعي من يكون ملزما بالاثبات لكونه قوله مخالفا للحجة، وهذا لا ينافي اختلاف الشرع والعرف في مصاديق الحجة، الا أنه في مثل المقام فمقتضى البناء العقلاني حجية أصالة عدم نصب القرينة الصارفة عن ظهور العقد.

الملاحظة الثالثة: انه يمكن أن يقال بأنه لو ادعى الناقل البيع وادعى

٣٥٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

المنقول اليه الهبة فحيث ان المنقول اليه يريد نفي ضمانه للثمن فهذا وان كان موافقا للاستصحاب، لكن مع ذلك قد يقال بكون المنقول اليه مدعيا والناقل منكرا، وذلك بأحد وجهين:

١- إنه بناء على ما اختاره جماعة -منهم بعض السادة الاعلام "دام ظله"- من شمول المدعي لمن خالف قوله ظاهر الحال، وان وافق الاصل الشرعي، فلا بد من ملاحظة كون الهبة في بعض الاحيان خصوصا في الاموال الكبيرة مخالفا لظاهر الحال فيكون المنقول اليه مدعيا وان كان غرضه نفي اشتغال ذمته بالثمن، ولكن لم نر وجهها واضحا لكون من يوافق قوله الحجة المعتمدة مدعيا وملزما بالاثبات بمجرد كون قوله مخالفا لظاهر الحال غير المعتمد، بحيث لو فرض كون المدعي عليه شاكاً لزمه العمل على وفق تلك الحجة المعتمدة الموافقة لقول المدعي.

٢- انه قد يقال بأنه يستفاد من معتبرة إسحاق بن عمار قال سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل استودع رجلا ألف درهم فضاغت، فقال الرجل: كانت عندي وديعة، وقال الآخر: إنما كانت لي عليك قرضا، فقال: المال لازم له إلا أن يقيم البينة أنها كانت وديعة^(١)، كون الاصل في اليد على مال الغير هو كونها على وجه الضمان، فترى أن الامام (عليه السلام) حكم بكون مدعي الوديعة لنفي اشتغال ذمته بالبدل ملزما بالاثبات، مع أن مقتضى الاستصحاب عدم اشتغال ذمة من ضاغت عنده المال ببده، حيث يجري استصحاب عدم القرض، لنفي ضمانه العقدي، كما يعلم وجدانا بعدم ضمانه اليدي لعدم استيلائه على مال الغير عدوانا، فتلغى الخصوصية عن مورد الرواية الى مثال الاختلاف بين من انتقل منه المال حيث يدعي البيع او

مباحث القطع ٣٥٣

القرض حتى يثبت ضمان المنتقل اليه، بينما أن المنتقل اليه يدعي الهبة حتى ينفي الضمان عن نفسه، بل قد يقال بموافقته للمركز العقلائي على أصالة الضمان في الاموال، كما لو ادعى مالك الدار أن من سكن داره قد استأجرها منه وقال الساكن بل اعرتني اياها.

الا أن الانصاف أن الجزم بوجود هذا الارتكاز مع عدم ظهور معتبر مشكل، وكذا الغاء الخصوصية عن مورد معتبرة اسحاق بن عمار الى مورد الاختلاف في الهبة والبيع او الهبة والقرض، ولعل في دعوى الوديعه من قبل من ضاع المال في يده لغرض نفي الضمان خصوصية، وان كانت المسألة بحاجة الى مزيد تأمل.

الملاحظة الرابعة: ان السيد الخوئي "قده" لم يذكر اي دليل على كون الانفساخ في فرض التحالف واقعيا، وانما ذكر أنه غير بعيد، والصحيح أنه لا يوجد عليه دليل بشكل عام، فان القضاء لا يغيّر الواقع، ويشهد له قوله (صلى الله عليه وآله) إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيا رجل قطعت له من مال أخيه شيئا، فإنما قطعت له به قطعة من النار^(١)، نعم لا يجوز للمحكوم عليه نقض حكم القاضي وان علم بمخالفته للواقع فيما اذا كان مورد القضاء الأموال والحقوق، اي كل ما يجوز له التنازل عنه، فيجب عليه اتباع حكم الحاكم، دون ما كان يوجب ذلك وقوعه في محرم او ترك واجب إلهي، كما لو حكم القاضي بزوجية امرأة لرجل استنادا الى البينة الشرعية، ولكن تعلم المرأة بينها وبين ربها بكذب هذه البينة او خطأها، ولم يتضح لنا دعوى ان نكتة فصل الخصومة - اي حفظ النظام عن الهرج والمرج- توجب تبديل وظيفتها من باب العنوان

الثانوي، كما أن هذه النكتة لا توجب الانفساخ الواقعي في المقام.
وأما ما ورد من أنه إذا رضي صاحب الحق بيمين المنكر فقد ذهب بحقه
ولا دعوى له^(١)، فلا يستفاد منه إلا ذهاب حق الدعوى، لا ذهاب حقه
الواقعي، فلو تاب المنكر وأقر بشبوت حقه فلا بد أن يعطي حقه.

الفرع الثالث: ما لو اختلف البائع والمشتري في تعيين المبيع أو الثمن^(٢)
بعد اتفاقهما على وقوع البيع، كما إذا قال البائع بعتك كتاب المكاسب
بدينار وقال المشتري بل بعنتي كتاب الرسائل بدينار، فحيث يكون من مورد

١ - وسائل الشريعة ج ٢٧ ص ٢٤٥

٢ - لا يخفى أنه إذا كان اختلاف البائع والمشتري في الثمن من حيث الزيادة والنقص،
فالمشهور أنه إن كان المبيع باقياً فيقدم قول البائع مع يمينه، وإن كان المبيع تالفاً فالقول قول
المشتري مع يمينه، بل ادعى عليه الإجماع، ويدل عليه ما رواه البيهقي عن بعض أصحابه، عن
أبي عبد الله (عليه السلام): في الرجل يبيع الشيء فيقول المشتري: هو بكذا وكذا بأقل مما قال
البائع فقال: القول قول البائع مع يمينه إذا كان الشيء قائماً بعينه (الوسائل ج ١٨ ص ٥٩) وسند
الرواية تام عندنا لما حاولنا من إثبات حجية شهادة الشيخ "ره" بأن البيهقي ممن عرف بأنه لا يروي
ولا يرسل إلا عن يوثق به، وقد استدلل السيد الخوئي "قده" له مضافاً إلى التسالم عليه بين الفقهاء
بمعتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله
وسلم): إذا التاجران صدقا بورك لهما، فإذا كذبا وخانا لم يبارك لهما، وهما بالخيار ما لم يفترا،
فإن اختلفا فالقول قول رب السلعة أو يتاركا (الوسائل ج ١٨ ص ٥٩) بدعوى أن الظاهر من الرواية
أن العين كانت باقية فما لم يفسخ العقد يقدم قول البائع. (مباني تكملة المنهاج ج ٤١ موسوعة ص

هذا وإما إذا اختلفا في مقدار المبيع مع الاتفاق على مقدار الثمن، فادعى المشتري أن المبيع
توبان مثلاً وقال البائع: أنه ثوب واحد، فذكر السيد الخوئي "قده" أن القول قول البائع مع يمينه،
ولا يبعد تمامية ما ذكره فإنه منكر لبيع الثوب الثاني، وإن كان هو أيضاً يريد الزام المشتري بدفع
الثمن بمجرد تسليم ثوب واحد إليه، لكنه ليس ملزماً بالاثبات عقلاء كما أن الاستصحاب يقتضي
عدم بيع أكثر من الثوب الواحد.

مباحث القطع ٣٥٥

التداعي فان لم يكن لأي منهما بينة او اقام كل منهما بينة فيتحالفان وبعد التحالف يحكم القاضي بعدم كون اي منهما مبيعا، ورجوع الثمن الى ملك المشتري، وحيث ان حكم القاضي لا يغيّر الواقع فيستلزم ذلك المخالفة للعلم التفصيلي بكون الثمن -فيما اذا كان شخصا- ملك البايع، كما أنه قد يؤدي العلم الاجمالي بكون احد الكتائين للمشتري الى مخالفة تفصيلية، كما لو اشترى البايع بهما متاعا فيعلم بحرمة تصرفه فيه لعدم كون تمام الثمن له.

ووجه كون المورد من موارد التداعي، أن البايع بدعوى كون المبيع كتاب المكاسب يريد الزام المشتري بدفع الثمن له بمجرد تسليم هذا الكتاب اليه، وغرض المشتري الزامه بدفع كتاب الرسائل، ومن هنا تبين أنه لا بد من فرض عدم تسلّم الثمن، والا فلا يكون البايع بعده مدعيا، بناء على ما هو الصحيح من كون العبرة في تشخيص المدعي والمنكر بغرض الدعوى لا مصب الدعوى، لأنه لا يريد من دعواه الا نفي استحقاق المشتري لكتاب الرسائل. الا أنه يمكن أن يقال بدلالة معتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إذا التاجران صدقا بورك لهما، فإذا كذبا وخانا لم يبارك لهما، وهما بالخيار ما لم يفترقا، فإن اختلفا فالقول قول ربّ السلعة أو يتتاركا^(١) على تقديم قول البايع في فرض الاختلاف، نعم لا يبعد انصرافه الى فرض وجود المبيع، وقد استدل بها السيد الخوئي "قده" على تقديم قول البايع مع بقاء العين فيما لو اختلف مع المشتري في مقدار الثمن من حيث الزيادة والنقص^(٢)، ولكن لا وجه

١ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٥٩

٢ - مباني تكملة المنهاج موسوعة الامام الخوئي ج ٤١ ص ٧٨

٣٥٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

لتخصيصها بهذا الفرض بل يشمل فرض الاختلاف في المبيع او الثمن من حيث دورانهما بين المتباينين، لكن الظاهر التسالم على خلاف ذلك، فتدبر. وكيف كان فقد اجاب السيد الخوئي "فده" في مصباح الاصول عن هذا الفرع الثالث بأنه إن قلنا بأن التحالف موجب للانفساخ الواقعي كما ليس ببعيد، فلا اشكال، والا فان دل دليل قطعي على جواز تصرف الآخرين مع علمهم بكونه مال الغير، كان المورد مما رخص الشارع في التصرف في مال الغير، وان لم يدل عليه دليل قطعي فنلتزم بعدم جواز تصرفهم فيه^(١).

اقول: قد مرّ الاشكال فيما ذكره من كون التحالف موجبا للانفساخ الواقعي، نعم في مثل المقام يعلم بثبوت الخيار لمن كان محققاً لاجل امتناع الآخر من تسليم ما عليه، فلو فسخ انفسخ البيع، ومن لا يعرف المحقّ منهما فبعد فسخهما معا يعلم بانفساخ البيع، ولكن ليس مجرد التداعي او التحالف ظاهرا في الفسخ، نعم ظاهر تصرف المشتري في الثمن الشخصي وتصرف البائع في كلا الكتائين هو الفسخ، ولا يحق لأبي منهما التصرف فيما انتقل عنه الا بالفسخ.

وقد ذكر في البحوث: انه يمكن الاستدلال على الانفساخ الواقعي في مطلق موارد التحالف في باب التنازع في المعاملات بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: ان نفس التحالف يقتضي الانفساخ، من ناحية أن التحالف انما ثبت في باب القضاء لإنهاء الخصومة، ولو لم تنفسخ المعاملة تكون الخصومة ثابتة على حالها.

ويرد عليه: ان إنهاء الخصومة في باب القضاء ليس بمعنى رفع موضوع الخصومة، بل بمعنى انه لا يجوز لأحدهما بعد حكم الحاكم ان يخاصم

مباحث القطع ٣٥٧

الآخر، ويجب عليه السكوت والصبر حتى لو علم بأنه حكم عليه حكماً غير مطابق للواقع.

الوجه الثاني: تطبيق قانون (تلف المال قبل قبضه من مال بائعه) على المقام، بدعوى ان من كان دعواه غير مطابق للواقع قد عجز الآخر عن أخذ ماله ومطالبته به، إذ بحكم الحاكم قد حرم عليه مطالبته بالمال، وهذا بحكم تلف المال عليه، والتلف قبل القبض من مال البائع، أي موجب لانفساخ البيع.

ويرد عليه: أنه لو سلم ذلك فهو لا يعمّ مطلق موارد التحالف في باب المعاملات، لثبوت القاعدة بنصّ خاصّ في باب البيع قبل القبض، وربما يكون الترافع في غير البيع، وربما يكون بعد القبض.

الوجه الثالث: ان المعاملة تنفسخ بعد التحالف، للغوية بقائها، لعدم ترتب فائدة عليها عندئذ.

ويرد عليه: انه تترتب على بقائها عدة ثمرات، مثل أنه لو اهتدى بعد ذلك من كان على خطأ وأقرّ بالحق أعطى مال صاحبه اليه، وهذا بخلاف فرض الانفساخ.

نعم ثبت فيما نحن فيه الانفساخ بمقدمتين:

الأولى: انه قد حصل لمن كان محقاً خيار تخلف الشرط الضمني، لأنه حُرِّم من ماله بحكم الحاكم بسبب دعوى صاحبه، والمعاملة تشتمل على شرط ضمني، وهو التعهد بالتسليم والخيار في فرض عدم التسليم، فكل واحد منهما بحسب دعواه يكون ذا خيار على أساس عدم تسليم صاحبه العوض.

الثانية: ان الظاهر عرفاً من هذه الخصومة هو عدم رضا كل واحد منهما

بالمعاملة ان لم يثبت مقصوده^(١) .

ولا بأس بما افاده .

الفرع الرابع: ما إذا علم إجمالاً بجنابة نفسه أو جنابة شخص آخر، كما لو وجد المني في ثوب مشترك بينه وبين ذاك الشخص، فانهم ذكروا أنه لا يجب على أي منهما غسل الجنابة، لاستصحاب عدم الجنابة، وهذا المقدار لا اشكال فيه ابداً، لأن العلم الاجمالي بتكليف مردد بين كونه متوجها اليه او الى غيره ليس منجزاً عقلاً، ولكنه قد يؤدي الى المخالفة التفصيلية، كما لو اقتدى بذلك الشخص حيث يعلم ببطلان صلاته إما لجنابته او جنابة امام الجماعة.

اقول: لم يعلم اطلاق كلامهم لهذا الفرض الذي يلزم منه المخالفة التفصيلية، بل لم يعلم اطلاقه لفرض حصول علم اجمالي منجز، ولو فرض اطلاق في كلامهم فليس حجة علينا.

ومورد العلم الاجمالي المنجز ما اذا كانت جنابة ذلك الشخص موضوعاً لحكم الزامي في حق هذا المكلف، وذلك كما لو امكن استنجاره لفعل في داخل المسجد مقيداً بما قبل اغتساله، او امكن ترغيبه في الدخول في المسجد او ترغيبه في وضع شيء فيه، فانه يحرم جميع ذلك في فرض جنابة ذاك الشخص من باب حرمة الترغيب الى الحرام المنجز ان كان عالماً به تفصيلاً او بعلم اجمالي منجز، ومن باب حرمة التسبيب الى الحرام ان كان ذاك الشخص جاهلاً بجنابته، وان كان في حرمة فرض واحدٍ تاملٍ واشكالٍ، وهو ما اذا كان ذاك الشخص ملتفتاً الى العلم الاجمالي الحاصل لهذا المكلف، ولكنه لم يحصل لنفسه علم تفصيلي او اجمالي، فانه نظير ما لو

الثفت الضيف بعلم صاحب البيت بنجاسة الطعام ولكنه لم يكن حجة في حقه كما لو كان صاحب البيت وسواسيا، فانه لا يستفاد من المدلول الالتزامي لخطاب حرمة اكل النجس حرمة تقديمه الى مثل هذا الضيف، بخلاف الضيف الذي لو قدم اليه الطعام النجس فيأكله اعتمادا على تقديم صاحب البيت له.

وهكذا لو امكن حمل هذا الشخص برضاه الى داخل المسجد، فانه حرام على تقدير جنابته، نظير حرمة ايكال الغير الطعام النجس، فيعلم اجمالا بأنه إما يحرم عليه هذه الامور او يجب عليه غسل الجنابة ويحرم عليه محرمات الجنب.

وهكذا لو كان ذاك الشخص عادلا يمكن الاقتداء به في حد ذاته، فيعلم اجمالا بأنه إما يجب عليه غسل الجنابة او أنه لا يجوز له بعد اغتساله أن يقتدي بذلك الشخص قبل اغتساله، فيجب عليه الاحتياط بالاغتسال لنفسه وعدم الاقتداء بذلك الشخص.

ان قلت: لامانع من أن يغتسل ويقتدي بذاك الشخص من دون حاجة الى اغتساله، لأنه بعد معارضة استصحاب عدم جنابته مع استصحاب عدم جنابة ذاك الشخص (حيث ان الاستصحابين يؤديان الى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، وذلك بأن يصلي صلاة الصبح مثلا بلا غسل، ثم يغتسل فيقتدي بذاك الشخص في صلاة اخري غير مترتبة عليها كصلاة الظهر) تصل النوبة الى جريان قاعدة الاشتغال بالنسبة الى لزوم اغتساله من الجنابة، لكون الطهارة شرطا لصحة صلاته، فمع الشك فيها وعدم احرازها ولو بأصل عملي فلا بد من الاحتياط، وتجري أصالة الصحة في صلاة ذاك الشخص، او تجري أصالة البراءة عن وجوب القراءة عليه حين اقتداءه به، وهذا نظير جريان الخطاب المختص بأحد طرفي العلم الاجمالي

٣٦٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

مع سقوط الخطاب المشترك بالمعارضة، كما لو علم بنجاسة الماء او الثوب، فانه بعد معارضة أصالة الطهارة فيهما تجري قاعدة الحل في شرب الماء كخطاب مختص، وأما الثوب فلا يحتمل فيه حرمة تكليفية حتي تجري بلحاظها قاعدة الحل، فان الصلاة في النجس لا تحرم تكليفا بل غايته أن تكون فاسدة.

قلت: اولاً: ان أصالة البراءة عن محرمات الجنب قبل الاغتسال تكون طرفاً للمعارضة مع أصالة الصحة في صلاة الامام، او البراءة عن وجوب القراءة، فان قاعدة الاشتغال لا تجري بالنسبة الى محرمات الجنب، ولذا لو فرض توارد الحالتين بالنسبة الى الجنابة والطهارة فقاعدة الاشتغال وان اقتضت لزوم الغسل للصلاة، لكن تجري البراءة عن محرمات الجنب، لكون الشك بالنسبة اليها شكاً في التكليف.

وثانياً: انه لا مجال لجريان البراءة عن وجوب القراءة عليه حال اقتداءه بذاك الشخص ابداء، فان وجوب القراءة ليس وجوباً نفسياً يشك فيه عند الاقتداء بهذا الشخص، وانما هو وجوب ضماني معلوم، حيث يعلم بعد دخول الوقت بالامر بالجامع بين الصلاة منفرداً مع القراءة وبين الصلاة بدون القراءة خلف من يجوز الاقتداء به، فيتمحض الشك في الامتثال، فيجب الاحتياط.

وأما أصالة الصحة فلا مجال لجريانها في المقام، لأن دليلها لبي لا اطلاق له لفرض العلم الاجمالي، كما لا تمنع من جريان الاصل في الطرف الآخر اذا كان خطابه لفظياً له اطلاق، فلا تتعارض مع البراءة عن محرمات الجنب، وذلك لما ذكرنا في بحث التعارض من أنه لو كان احد الدليلين لبياً فلا معنى لجعله طرف التعارض، فانه لو كان قطعياً لم يكن معارضه حجة حتى يكون

مباحث القطع ٣٦١

من تعارض الحجتين، ولو لم يكن قطعيا فليس هو بنفسه حجة حتى تصل التوبة الى التعارض بينه وبين دليل آخر، فلو علم الولد الأكبر اجمالا ببطلان صلاة نفسه او صلاة القضاء الذي تبرع بها شخص آخر عن ابيه، فاصالة الصحة في صلاة القضاء لا تتعارض مع قاعدة الفراغ في صلاة نفسه، لان دليل أصالة الصحة لبي، فلا يصلح للمعارضة.

نعم بناء على مبنى كفاية صحة صلاة الامام باعتقاد نفسه لجواز الاقتداء به، فيمكن الاقتداء به قبل اغتساله، بل وقبل اغتسال هذا المأموم لعدم تشكل علم اجمالي منجز بالتكليف من هذه الناحية، ولكن الصحيح عدم تمامية هذا المبنى، فانه لا اطلاق لدليل مشروعية الجماعة، فمثل قوله "صل خلف من تثق بدينه" ليس ظاهرا في أكثر من شرطية العدالة في الامام، ولو فرض له اطلاق لفظي في جواز الصلاة خلف كل امام عادل فينصرف عن فرض العلم التفصيلي او الاجمالي ببطلان صلاة الامام واقعا.

ان قلت: يستفاد من اطلاق الروايات الدالة على أن من صلى خلف امام ثم تبين كون الامام جنبا او يهوديا فلا يعيد صلاته، هو صحة صلاته جماعة لشموله لما لا يشمل حديث لا تعاد، كما لو رفع رأسه من الركوع نسيانا فعاد الى الركوع مرة أخرى، وعليه فيكفي في جواز الاقتداء واقعا جريان الاصل المحرز لصحة صلاة الامام من استصحاب عدم جنابته او أصالة الصحة، ومعه فلا يلزم من جريان استصحاب عدم جنابة هذا الشخص لغرض نفي وجوب الغسل عليه مع جريان استصحاب عدم جنابة الامام لغرض جواز اقتدائه به بعد اغتسال المأموم يل وقبل اغتساله ترخيص في المخالفة القطعية للتكليف الواقعي، وهذا نظير ما لو علم اجمالا بنجاسة ماء او ثوب وقلنا بأن شرط الصلاة الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية للثوب، فانه لا يلزم من جريان أصالة الطهارة فيهما الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم

بالاجمال.

قلت: نعم ولكن لا يستفاد من تلك الروايات صحة الجماعة في فرض طرفية بطلان صلاة الامام للعلم الاجمالي.

الفرع الخامس: لو أقر شخص بعين لزيد ثم أقر بها لعمرو فذكر الفقهاء أن العين تدفع لزيد، ويضمن المقرّ لعمرو بدل العين من المثل او القيمة، لان المدلول الالتزامي لكلامه الثاني أنه اتلف مال عمرو عليه باقراره الاول، وبعد ذلك فقد تنتقل العين وبدلها إلى شخص ثالث ويشترى بمجموعهما متاعا فيعلم تفصيلا بحرمة تصرفه فيه، مع أن اطلاق كلامهم يقتضي جواز ذلك. وقد اتضح جوابه مما مر، فانه لا يحرز شمول اطلاق كلامهم لفرض حصول علم اجمالي منجز، كما لو وصلت العين وبدلها الى شخص، فضلا عن فرض العلم التفصيلي الذي لا يكون فيه مجال للحكم الظاهري ابداء، ولو فرض الاطلاق في كلامهم فليس حجة علينا.

وأما القاضي الذي يحكم باعطاء العين الى زيد واعطاء بدلها الى عمرو، فلا يقدر علمه الاجمالي بمخالفة احد الاقرارين للواقع، لان قيام الحجة تمام الموضوع لجواز القضاء، فلا يقع القاضي في مخالفة التكليف الواقعي ابداء، والعلم الاجمالي بخطأ احد الاقرارين لا يمنع من حجيتهما، بخلاف سائر الأمارات، ومنشأ الفرق بين الامارة والاقرار أن المدلول الالتزامي لكل من الخيرين المعلوم كذب احدهما اجمالا هو نفي مضمون الخبر الآخر، فيتعارض مع ذلك الخبر بالمناقضة، ولا يمكن التعبد بالمتناقضين معا، وأما المدلول الالتزامي لكل من الاقرارين فهو وان كان نفي مضمون الاقرار الآخر، لكنه حيث لا يعد اقرارا على النفس، فلا يكون حجة كي يعارض الاقرار الآخر، فللكلام الثاني مدلول مطابق، وهو كون العين لعمرو، وهذا المدلول

مباحث القطع ٣٦٣

المطابقي ليس بحجة، لكونه دعوى على المقرّ له الاول، بعد سقوط أمارية يد المقر بالنسبة اليها باقراره الاول، وله مدلولان التزاميان: احدهما حجة، وهو اتلافه مال عمرو عليه باقراره الاول، وثانيهما ليس بحجة وهو نفي مضمون الاقرار الاول.

وهذا البيان تام في مثل المقام مما يكون الكلام الثاني ظاهراً عرفاً في كونه بصدد تخطئة اقراره الاول، فيكون متّهماً في كونه بصدد ابطال الاقرار الاول، وأما لو صدر من شخص اقراران مختلفان، وعلم القاضي بخطأ المقر في احدهما، كما لو اقرّ أولاً بأنه قتل زيداً ثم اقرّ ثانياً بأنه قتل عمروا، وعلم القاضي بعدم امكان صدور قتلها معاً منه فلم يحرز بناء العقلاء على حجية الاقرارين، فلا يؤخذ منه ديتان، وهكذا لو اقرّ شخص بأنه قاتل زيد ثم اقرّ شخص آخر غير متّهم بكونه بصدد انجاء المقرّ الاول بقتل زيد، وعلم القاضي بوحدة القاتل، فلم يحرز بناء العقلاء على حجية اي من الاقرارين، ولم يتم عموم لفظي في حجية الاقرار، فان مثل ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله): اقرار العقلاء على انفسهم جائز، غير تام سنداً، وان نقل في الكتب الاستدلالية.

العلم الاجمالي

قبل أن نبدا بالبحث عن منجزية العلم الاجمالي بلحاظ حرمة مخالفته القطعية ولزوم موافقته القطعية عقلا، ينبغي لنا البحث عن حقيقة العلم الاجمالي حيث يدعى تأثير معرفة حقيقته في البحث عن منجزيته، فنقول:

حقيقة العلم الاجمالي

انه ذكر في حقيقة العلم الاجمالي عدة اقوال:

القول الاول: ما ذكره صاحب الكفاية من تعلق العلم الاجمالي بالفرد المررد.

فقد ذكر في بحث الوجوب التخيري أنه لا وجه فيه للقول بكون الواجب هو احدهما لا بعينه مصداقا ولا مفهوما، فانه وان كان مما يصح أن يتعلق به بعض الصفات الحقيقية ذات الاضافة كالعلم الا أنه لا يكاد يصح البعث حقيقة اليه والتحرك نحوه كما لا يكاد يتحقق الداعي لارادته والعزم عليه^(١). والظاهر أن مراده من احدهما لا بعينه مصداقا هو تعلق الوجوب بواقع احدهما أي بالصوم والاطعام مثلا، لكن بنحو لا يستقر على احدهما بعينه، ويستخدم فيه حرف "او"، والمراد من احدهما لا بعينه مفهوما هو تعلق

١ - كفاية الاصول ص١٤١ ، ولا يخفى أنه يرد على ما ذكره من عدم امكان البعث نحو احدهما أن البعث الخارجي التكويني وان كان لا يتعلق الا بالفعل المعين، وكذا الارادة التكوينية بمعنى صرف القدرة نحو ايجاد الفعل ولكن الارادة التكوينية بمعنى الشوق المؤكد او العزم وكذا الارادة التشريعية او التحريك نحو تحقق الداعي في نفس المكلف باتيان احد الفعلين فمما لا ينبغي الشك في امكانها بل وقوعها كثيرا كما في قول شعيب لموسى (عليهما السلام) "اني اريد ان أنكحك احدي ابنتي هاتين".

الوجوب بعنوان احدهما، ولكن القول بتعلق العلم الاجمالي بعنوان احدهما مخالف لصريح كلامه في عدة مواضع من كون متعلق العلم الاجمالي احدهما الخارجي بلا تعين له واقعا، فهو يرى تعلق العلم الاجمالي بالفرد المردد المصدقي، اي أحدهما الخارجي غير المعين حتى في علم الله.

ولو فرض كون مقصوده تعلق العلم الاجمالي بمفهوم احدهما، فلا بد أن يقصد به المعلوم بالذات، والا فالمعلوم بالعرض ليس هو المفهوم، كما لا يراد به تعلق العلم الاجمالي بمفهوم الفرد المردد، فلا يصح الايراد عليه بأن لازمه أن يكون قولنا مشيرا الى زيد وعمرو "احدهما قائم" مترادفا مع أن يقال "الفرد المردد بينهما قائم" مع أن الثاني غلط جزما، والوجه في عدم تمامية هذا الايراد أن المراد من الفرد المردد المفهومي هو مفهوم "احدهما" لا مفهوم الفرد المردد، والفرق بينهما أن العنوان يلحظ فانيا في معنونه، ولا معنون لمفهوم الفرد المردد في الخارج، وانما يصح أن يقال "الفرد المردد محال" او يقال "الفرد المردد معدوم" وهذا بخلاف عنوان أحدهما، فانه يلحظ فانيا في معنونه الذي لا اشكال في وجوده في الخارج بوجود منشأ انتزاعه، وهو وجود زيد ووجود عمرو على البذل.

وكيف كان فقد اورد جماعة -منهم المحقق الاصفهاني "فده"- على القول بتعلق العلم الاجمالي بالفرد المردد المصدقي بأن الفرد المردد لا هوية له ولا ماهية، اي ان الفرد الموجود في الخارج لا يعقل أن يكون مرددا غير متشخص خارجا، فان الوجود مساوق للتشخص، فلا يمكن أن يكون الشيء مرددا واقعا بين نفسه وغيره، فكل ماهية تمتاز عن سائر الماهيات بامتيياز ماهوي، ولها وجود ممتاز بنفس هوية الوجود عن سائر الهويات، فلا مجال للتردد في الموجود بما هو موجود وانما يوصف التردد بلحاظ علم الشخص وجهله ومع استحالة الفرد المردد فلا يتعلق به أية صفة حقيقية او اعتبارية

لتقوم الصفة التعلقية بطرفها^(١) .

وقد نقل في البحوث عن المحقق الاصفهاني "قده" أنه ذكر في وجه استحالة ذلك أن ثبوت الفرد المردد مستلزم للتناقض اذ لو كان ثابتا بنحو يحمل عليه احد العنوانين فقط فهو معين لا مردد، وان كان يحمل عليه كل من العنوانين فمعناه انه يصح حمل كل من العنوانين عليه ويصح سلبه عنه اذ لو صح الحمل ولم يصح السلب كان فرد معيناً لكلا العنوانين ولم يكن فرداً مردداً، وان كان يلزم منه اجتماع الضدين لافتراض تضاد العنوانين، وهذا تناقض مستحيل^(٢) .

ولكن لم نجد هذا البيان في كتاب المحقق الاصفهاني "قده"، وما ذكر في البحوث (من ان هذا البيان في غاية الجودة والتمانة بل هو اولي مما قيل في تصوير الفرد المردد المصدقي من ان الوجود مساوق للتعين والتشخص فيستحيل وجود الفرد المردد، فان هذا البيان موقوف على فهم حقيقة الوجود ليرى انه يعقل فيه التردد ام لا) ففيه أن كون الوجود مساوقاً مع التشخص فلا يجتمع مع التردد اوضح من أن يحتاج الى فهم حقيقة الوجود. وقد يجاب عن الاشكال على صاحب الكفاية باستحالة الفرد المردد المصدقي باحد جوايين:

الجواب الاول: ما حكى عن بعض الاعلام "قده" من أن متعلق العلم الاجمالي يكون فرداً واقعياً متعيناً في نفسه ولا تردد في وجوده واقعاً، وإنما التردد لدى العالم به في أنه أي الشخصين، فلم يلتزم بثبوت المردد في الواقع، بل التزم بثبوت التردد لدى العالم لجهله بالخصوصية المميزة، وهذا

١ - نهاية الدراية ج٢ ص٢٧١

٢ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٤١٦

أمر ممكن بلا كلام^(١).

وفيه أنه لا يتلائم مع كلمات صاحب الكفاية، فقد ذكر في كتاب الوقف أن العلم الاجمالي يتعلق بالمردد، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين فمتعلق العلم أحدهما الخارجي بلا تعين أصلاً حتى في علمه تبارك وتعالى فيما إذا اتفق نجاسة كليهما^(٢).

كما يظهر ذلك من قياسه الفرد المردد الذي يرى تعلق العلم الاجمالي به بالفرد المردد الذي يقال بتعلق الوجوب التخيري به، إلا أنه يرى المانع عن تعلق الوجوب به عدم امكان محركية هذا النحو من الوجوب، لأن المكلف لا يتحرك الا نحو ايجاد الفرد المعين الخارجي^(٣)، مع أن من الواضح أن الوجوب لو تعلق بالفرد المردد فلا يكون متعلقه متعينا واقعا ومرددا لنا.

وهكذا ذكر في حاشية المكاسب في بحث بيع صاع من صبرة (حيث ذكر الشيخ الأعظم "قده" أنه لا إشكال في بطلان ذلك مع اختلاف المصاديق في القيمة، لأنه غرر، لأن المشتري لا يعلم بما يحصل في يده منهما، وأما مع اتفاقهما في القيمة، فالمشهور أيضاً المنع، وقد يستدل لذلك بأن الملكية صفة وجودية محتاجة إلى محلّ تقوم به كسائر الصفات الموجودة في الخارج، وأحدهما على سبيل البدل غير قابل لقيامه به؛ لأنه أمر انتزاعي من أمرين معينين، واجاب عنه الشيخ الأعظم "قده" بمنع احتياج الملكية إلى موجود خارجي، ولذا تتعلق بالكلي في الذمة، فان الملكية أمر اعتباري يعتبره العرف والشرع، وليست صفة وجودية متأصلة كالحموضة والسواد) فعلق على ما ذكره الشيخ الأعظم من ان الملكية ليست صفة

١ - منتقى الاصول ج ٥ ص ٥١

٢ - كتاب الوقف ص ٢٣ و ١٠

٣ - كفاية الاصول ص ١٤١

٣٦٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وجودية متأصلة" بقوله: بل ولو كانت صفة وجودية متأصلة، لكنها إذا كانت ذات اضافة، كالقطع بنجاسة أحد الشئيين مع فرض نجاستهما واقعا^(١).

وذكر ايضا في كتاب الوقف أن وقف احد العبدین وقف للمردد، ثم ذكر أن في صحة هذا الوقف اشكالا، من جهة كونه شخصا خارجيا ذا منفعة فيحبس نفسه ويطلق منفعته، كما هو قضية عقد الوقف، وذلك لكونه احدى العينين اللتين كانتا كذلك، ومن أن إبهامه وتردده بين الشخصين ربما يأبى عن حبس عينه وإطلاق منفعته، وان لم يأب من تعلق بعض الاضافات والاعتبارات به، كيف ويتعلق به العلم الذي كان ذا إضافة^(٢).

الجواب الثاني: أن يقال بان مقصود صاحب الكفاية من دعوى تعلق

العلم الاجمالي بالفرد المردد ليس وجود الفرد المردد في الخارج، فان من الواضح عقلا وعرفا استحالة الفرد المردد، بل لا يبعد أن يكون مقصوده أن العلم حيث يتعلق بالخارج بالنظر العرفي ففي العلم الاجمالي لا يستقر العلم على طرف معين، وانما يتردد بين الطرفين واقعا، ولا يكون لمتعلق العلم واقع معين، ويظهر ذلك من قياسه العلم الاجمالي بالوجوب التخيري ويبيع الكلي في المعين كبيع صاع من صبرة، او وقف الكلي في المعين، كوقف احد العبدین.

فترى أنه طرح فكرة الفرد المردد في جميع هذه الموارد، ومقصوده تعلق صفة حقيقية او اعتبارية ذات اضافة الى احد الفردين الخارجيين بلا تعيين واقعا، فهو يرى أن الوجوب يتعلق بالخارج، كما صرح به في الكفاية^(٣)،

١ - حاشية المكاسب ص ١٢٨

٢ - كتاب الوقف ص ١٠

٣ - كفاية الأصول ص ١٥٩ وهذا نص عبارته: لاشبهه في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف

مباحث القطع ٣٦٩

وهكذا يرى العلم متعلقا بالوجود الخارجي، كما صرّح به في كتاب الوقف،
وحيثئذ فلا يكون الفرق بين الوجوب التعييني او التخيري بناء على كون
متعلقه احد الفعلين وكذا بين العلم التفصيلي والاجمالي الا بما ذكر.
وهذا الكلام وان كان غير متجه بالنظر العقلي البرهاني، لكنه تام بالنظر
العرفي.

ولأجل توضيح ذلك نذكر مقدمة: وهي أن العقل والعرف يختلفان في
تشخيص متعلق الصفات النفسانية ذات الاضافة كالحب والارادة والعلم،
فالبرهان العقلي يقتضي امتناع تعلق الصفات النفسانية ذات الاضافة
بالخارج، والا فقد لا يكون الخارج موجودا كما في الجهل المركب، وتعلق
الحب او الارادة بايجاد فعل مع أن ذلك الفعل غير موجود فعلا، او حب
شخص يكون من الاساطير مع عدم وجوده واقعا، فلو كان المحبوب هو
الوجود الخارجي لزم كون الحب بلا متعلق، وهو محال عقلا، لكون الحب
من الصفات ذات الاضافة، مضافا الى أنه لو كان متعلق هذه الصفات هو
الخارج فتبقى في وعاء النفس بلا متعلق، وهذا مناف لحقيقتها من كونها
صفات ذات اضافة الذي يعني تقوم وجودها بطرف الاضافة، وعليه فيكون
متعلق هذه الصفات هو الصورة الذهنية الملحوظة فانية في الخارج، فمتعلق
الارادة بالذات وبالنظر التصديقي أي النظر العقلي البرهاني هو الصورة الذهنية
من الفعل وهذه الصورة الذهنية الموجودة في نفس المرید تكون ملحوظة فانية
في الخارج، ومتعلقها بالعرض والمجاز العقلي - او فقل بالنظر التصوري أي
النظر العرفي - هو الوجود الخارجي الذي يقوم به الملاك، لكن من دون ان

>>

وما هو في الخارج يصدر عنه لاما هو اسمه وهو واضح... ضرورة أن البعث ليس نحوه والزجر لا
يكون عنه وإنما يؤخذ في متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها.

٣٧٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يفرض وجوده مع قطع النظر عن هذه الارادة، بل يفرض عدمه فيريد ايجاده، وما يحتاج اليه الارادة في وجودها عقلا انما هو المتعلق بالذات دون المتعلق بالعرض، لا عقلا كما هو واضح، ولا عرفا لان الارادة لا تحتاج في وجودها الى تحقق متعلقها في نظر العرف بل تحتاج الى تصوره، لأن نسبتها الي متعلقها ليست نسبة العرض الي محله كسواد الجسم بالنسبة الى الجسم، بل المتعلق طرف لها ولا تحتاج الارادة في وجودها الى وجود طرفها عرفا بل يحتاج الى تصورها فقط.

كما أن الأمر كذلك في متعلق العلم، حيث ان المعلوم بالنظر العقلي هو الصورة الذهنية لقيام زيد مثلا، بينما ان العرف يرى ان المعلوم هو الوجود الخارجي لقيام زيد.

وبعد بيان هذه المقدمة فنقول: ان المعلوم بالعلم الاجمالي عقلا وان كان هو عنوان احدهما بمعناه الاسمي او معناه الحرفي الذي يعبر عنه بـ "او"، فيقال: أعلم بأن هذا الإناء او ذاك الإناء نجس، وقد يكون المعلوم عنوان اجمالي آخر كعنوان اناء زيد فيما اذا علم بنجاسة اناء زيد المررد بين اناءين، وعنوان احدهما ونحوه فرد معين بالحمل الشائع، لتعيينه من حيث كونه مفهوما معينا، ومن حيث كونه موجودا ذهنيا متشخصا، إلا أن المعلوم بالنظر العرفي حيث يكون هو الخارج، وليس المعلوم في العلم الاجمالي هو هذا الفرد ولا ذاك الفرد فينحصر أن يكون المعلوم احد الفردين لا على التعيين.

وهكذا الحال في الوجوب التخيري، فانه قد ذكر المحقق النائيني "قده" في تفسير حقيقته أن الوجوب فيه متعلق بواقع احدهما لا بعينه ولا حاجة الى تعلقه بعنوان احدهما، فان الإرادة التكوينية وان كانت تستحيل أن تتعلق بالفرد المررد، لكونها تعني صرف القدرة في ايجاد الفعل، ولا توجد في الخارج الا الفرد المتعين، لكنه لا مانع من تعلق الارادة التشريعية به، فيتعلق

مباحث القطع ٣٧١

طلب المولى بأحد الفعلين على البديل، من دون حاجة الى تعلقه بعنوان احدهما، فانه بعد إمكان تعلق التكليف بواقع أحدهما فتوسيط العنوان الانتزاعي في تعلق الخطاب يكون لغوا وغير محتاج اليه^(١).

وهكذا حكى عن السيد البروجردى "فده" أنه ذكر أن الوجوب التخيري هو تعلق الوجوب بالأطراف على وجه التردد الواقعي، كتردد العلم الاجمالي بين الأطراف، وان كان بينهما فرق من ناحية أن ترديد طرف الوجوب هنا واقعي وفي طرف العلم الاجمالي ظاهري^(٢).

ومن الواضح أن مقصودهما ليس هو دعوى وجود الفرد المردد في الخارج، بل مقصودهما دعوى أن الوجوب لا يستقر على طرف معين، بل يتردد بين طرفين، ولذا يعطف احدهما على الآخر بكلمة "او"، ونحن وان أشكلنا عليهما في بحث الواجب التخيري بأنه لا يعقل تعلق الوجوب التخيري بواقع احدهما كالصوم والاطعام بنحو لا يستقر على فرد منهما بعينه، لان الصفات ذات الاضافة تتقوم بوجود طرف الاضافة، فلا بد من تشخص طرف اضافته واستقرار طرفيته، وألا كان ذلك مساوقا لعدم طرف الاضافة له، لان نفي التشخص مساوق لنفي الوجود، فما لا تشخص له لا وجود له، فلا بد أن يكون المتعلق هو عنوان احدهما ولو بمعناه الاسمي.

لكن ذكرنا هناك أن هذا الاشكال انما يأتي في تحديد طرف الوجوب بالنظر العقلي الخاضع للبرهان، دون طرفه بالنظر العرفي الذي لا يخضع للبرهان، وانما يتبع النظرة الوهمية العرفية، فلا مانع من التردد وعدم الاستقرار في طرفهما العرفي.

١ - اجود التقريرات ج١ ص١٨٣

٢ - الحجّة في الفقه ج١ ص٢٠٩

٣٧٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وهكذا الحال في بيع الكلي في المعين، حيث ان المبيع الذي يتملكه المشتري في اعتبار العرف موجود في الخارج، وان لم يكن معيّنًا، ولذا لو باعه أحدى الدجاجتين لابعينها فالعرف يرتّب أحكام ملكية العين الخارجية من جهةٍ، وأحكام عدم تعيينها من جهةٍ أخرى، فلو باضتا فاحدى البيضتين تكون للمشتري، كما أنه لو غصب غاصب كلتا الدجاجتين فيضمن المنفعة الفاتئة لأحديهما للمشتري، ولو تلفت احديهما تعين ملك المشتري في الأخرى، بينما أنه لو كان المبيع كلياً في ذمة البائع فلا يترتب هذه الاحكام ذلك وان قيّد بقيد ينحصر مصداقه فيهما، وفي نفس الوقت لا يكون في بيع الكلي في المعين اي منهما مملوكا للمشتري فيجوز للبائع أن يبيع واحدا منهما.

والحاصل أن ما ذكره صاحب الكفاية في تفسير حقيقة العلم الاجمالي من تعلقه بالفرد المردد بالتوضيح الذي ذكرناه تامّ، وان كان يرد عليه أنه لا وجه لما ذكره في كتاب الوقف وحاشية المكاسب من تعلق العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناءين مثلاً بالفرد المردد فيما اذا كانا نجسين واقعا، فان الامر كذلك حتى لو كان احدهما نجسا فقط، فضلاً عمّا اذا كان جهلاً مركباً فلم يكن اي منهما نجسا، فانه لا يكون متعلق العلم الاجمالي هو الفرد النجس واقعا، ولذا لو عرف النجس بعد فترة، فلا يحقّ له أن يقول: اني كنت أعلم بنجاسة هذا الإناء، بل لابد أن يقول: اني كنت أعلم نجاسة احدهما، ولا أعلم بنجاسة هذا.

ونتيجة ما ذكرنا ان الاشكال المعروف في جريان الاصل في الفرد المردد قابل للجواب، مثال ذلك ما لو علم اجمالاً بنجاسة احد الترابين وشك في نجاسة الآخر، فمتعلق العلم الإجمالي وان لم يكن متعينا واقعا بحيث لو كان كلاهما نجسين كان كل واحد منهما صالحا لان ينطبق عليه المعلوم

بالإجمال، ولأجل ذلك لا يكون الفرد الآخر غير المعلوم بالإجمال متعينا واقعا، ولكن لا يكون ذلك مانعا عرفا من إجراء قاعدة الطهارة فيه، كما لم يكن مانعا من صدق الشك في نجاسته، وحينئذ فيجوز لفاقد الماء أن يكتفي بتكرار التيمم بهما، ولا يحتاج الى التيمم بتراب ظاهر آخر، وكذا لو علم ببطان صلاة ظهره او عصره اجمالا وشك في بطلان الأخرى، فلا مانع من اجراء قاعدة الفراغ في الصلاة الثانية غير ما علم اجمالا ببطلانها، واثره جواز الاكتفاء باعادة صلاة واحدة بنية ما في الذمّة، فانه كما يتعلق الشك ببطلان الصلاة الأخرى مع انه لا تعين لها واقعا، فكذلك يراها العرف موضوعا لقاعدة الفراغ، فليس عندنا محذورٌ اثباتي؛ وأما المحذور الثبوتي وهو عدم وجود الفرد المردد عقلا، فانما يتم لو كان الموضوع بالذات لقاعدة الفراغ هو الخارج، مع انه ليس كذلك، بل الموضوع بالذات لها هو العنوان الذهني وان لوحظ فانيا في الخارج بالنظر التصوري العرفي، كما في سائر موضوعات الأحكام، وعنوان الصلاة الأخرى، وان كان بالحمل الاولي فردا مرددا، لكنه بالحمل الشايح موجود ذهني متعين، واثر جريان القاعدة أيضا متعين، وهو جواز الاكتفاء باعادة صلاة بنية ما في الذمّة.

هذا ولا يخفى أن صاحب الكفاية لم يبيّن الفرق بين تعلق الوجوب في الواجب التخييري بالفرد المردد وتعلق البيع في مورد الكلي في المعين بالفرد المردد وبين تعلق العلم الاجمالي بالفرد المردد، مع وجدانية الفرق بين قولنا "احدهما واجب" في أماكن التخيير بين القصر والتمام وبين قولنا "احدهما واجب" في من كان عمله في السفر في يومين من الاسبوع، فلا يعلم بأنه هل يصدق عليه كثير السفر فيجب عليه التمام او لا يصدق عليه ذلك فيجب عليه القصر، ونحوه ما لو قلنا مشيرا الى زيد وعمرو "احدهما واجب الاكرام"، فان هذا التعبير مشترك بين الواجب التخييري والعلم الاجمالي مع

٣٧٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وجدانية الفرق بينهما، وهكذا نحسّ بالفرق بين قولنا "احدهما ملك المشتري" في مورد بيع الكلبي في المعين، وبين هذا القول في مورد العلم الاجمالي كما لو اشتبه ما اشتراه المشتري بغيره.

ويمكن أن يقال بأن الفرق بين هذه الموارد يكمن في التوصيف تارة بأن لما تعلق به المحمول واقعا معيناً، وأخرى بانه ليس له واقع معيّن، فحينما يقول "احدهما واجب" او "احدهما واجب الاكرام" او "احدهما مملوك المشتري" فتارة يقصد هكذا "احدهما واجب وليس للواجب واقع معين" و"احدهما واجب الاكرام وليس لواجب الاكرام واقع معين" و"احدهما مملوك وليس للمملوك واقع معين" فهذا خارج عن العلم الاجمالي، ويكون الاولان مثالين للواجب التخييري والثالث مثالا لملكية الكلبي في المعين، وأخرى يقصد هكذا "احدهما واجب وللواجب واقع معين" و"احدهما واجب الاكرام ولواجب الاكرام واقع معين" و"احدهما مملوك وللمملوك واقع معين" فيكون من العلم الاجمالي، نعم لو قيل في مورد العلم الاجمالي بوجود القصر او التمام مثلا، ان احدهما معلوم الوجوب، فمن الواضح أنه لا يصح أن يوصف بأن معلوم الوجوب له واقع معين اذ ليس القصر معلوم الوجوب ولا التمام، بل لا بد من تكرار نفس التوصيف السابق، وهو أن الواجب له واقع معين، وهكذا من يقول "أكرم عالما" يقصد أنه يجب أكرام عالمٍ وليس لواجب الاكرام واقع معيّن، ولكن من يقول أكرمت عالما" فانه يقصد انه أكرمَ عالما والمُكْرَم له واقع معين، ولا فرق في ذلك بين أن ينحصر من اكرمه في عالم واحد ام لا، فانه لو اكرم عالمين ولكنه لم يقصد الاخبار الا عن اكرام عالمٍ سواء كان شاكا في أنه اكرم عالمين ولاجل ذلك لم يخبر به او كان عالما بذلك لكن لم يخبر به لمصلحة، فان للمكرم واقع معين، اذ انه إما أكرم زيدا العالم او أكرم عمروا العالم او أكرم كليهما، فعلى

مباحث القطع ٣٧٥

كل تقدير فهو اكرم فردا معيّنًا، بينما أنه في قوله "أكرم عالما" ليس اي فرد من افراد العالم واجب الاكرام بعينه واقعا، وانما يجب اكرام واحد منهم لا على التعيين.

وهذا هو السر في كون متعلق الوجوب فيما لو وجب القصر او التمام تخييرا صالحا للانطباق على كل من القصر او التمام، وغير صالح لذلك فيما لو علم المكلف اجمالا بوجوب القصر او التمام عليه، بل يكون محتمل الانطباق عليه.

القول الثاني: ما اختاره جماعة منهم المحقق النائيني والاصفهانى "قدهما" من تعلق العلم الاجمالي بالجامع، وان اختلفا في تفسيره، فذكر المحقق النائيني "قده" أنه عنوان احدهما، وذكر المحقق الاصفهانى "قده" أنه عبارة عن مجموع علمين تفصيليين وشكّين تفصيليين، فمثلاً حينما يحصل العلم الاجمالي بوجوب القصر او التمام فيكون هناك علم تفصيلي بالوجوب، وعلم تفصيلي بأن متعلق الوجوب ما لا يخرج عن الطرفين يعني أنه فعل ليس بفعل ثالث غيرهما، وشكّ تفصيلي في كون متعلق الوجوب القصر وشكّ تفصيلي في كون متعلق الوجوب التمام، ولكنك ترى أن ارجاع متعلق العلم الإجمالي الي امر سلبي (كارجاعة في مثال العلم الاجمالي بنجاسة احد الإناءين الى العلم بنجاسة ما لا يخرج عنهما، وفي مثال العلم الإجمالي بوجود احد شيئين الى العلم بوجود ما لا يخرج عنهما، وهكذا) خلاف الوجدان، فلا يصار اليه مع امكان تصوير آخر اقرب الى الوجدان.

يبقى تفسير المحقق النائيني من تعلق العلم الاجمالي بعنوان احدهما، الذي هو عنوان جامع انتزاعي بدلي، فالمعلوم هو نجاسة احد الاناءين مثلا، ولا يسري العلم الى ما ينطبق عليه هذا الجامع، بل العلم لا يدعو عن كونه علما بوجود الجامع البدلي فلا يكون هذا الاناء معلوم النجاسة ولا ذاك

٣٧٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الاناء، فضلاً عن كون كليهما معلوم النجاسة في فرض كونهما نجسين واقعا.
ان قلت: انه لا وجود للجامع الا في ضمن افراده، فاذا لم يكن هذا الاناء معلوم النجاسة ولا ذاك الاناء ولا يعقل أن يكون هناك اناء ثالث وراءهما يكون هو احد الاناءين، فكيف يقال بأن احدهما معلوم النجاسة.

قلت: ان الجامع البدلي وهو عنوان "احدهما" او "احدها" الذي يدل عليه ايضا العطف بأو او تنوين التنكير كما في قولنا "أكرمت عالما" جامع انتزاعي خاص ويكفي في صدقه احد امرين:

١- أن يكون احد افراده على الاقل متصفا في الخارج بذلك المحمول ان كان المحمول امرا خارجيا، كقولنا "احدهما موجود" او "أحدهما قائم"، فلو فرضنا أن زيدا قائم، وعمره ليس بقائم فيصدق أن احدهما قائم كما يصدق أن احدهما ليس بقائم، ولا يعني ذلك اجتماع النقيضين، فإنّ نقيض قولنا "احدهما قائم" انه ليس اي منهما بقائم" وأما صدق احدهما ليس بقائم في عرض صدق أن احدهما قائم فلا يوجب اجتماع النقيضين.

٢- أن يتصف نفس هذا العنوان بما هو فان في الخارج بهذا المحمول ان كان المحمول امرا نفسانيا كالعلم مثل قولنا "احدهما معلوم النجاسة" او الارادة مثل قولنا في الواجب التخيري "ان الله يريد احد الفعلين" او امرا اعتباريا كالوجوب -كما في الوجوب التخيري- والملكية كما في بيع الكلي في المعين.

وكيف كان فقد اختار هذا القول جماعة من الاعلام كالسيد الخوئي "فده" بعد مناقشتهم للقول الاول بدعوى استحالة الفرد المردد ومناقشتهم للقول الآتي، ببيان سيأتي توضيحه.

القول الثالث: ما نسب الى المحقق العراقي "فده" من تعلق العلم

الاجمالي بالواقع، أي الفرد المتمين في علم الله، فالاختلاف بينه وبين العلم التفصيلي في أن متعلق العلم التفصيلي الصورة التفصيلية الواضحة للفرد ومتعلق العلم الاجمالي الصورة الناقصة للفرد، ومثل له بما لو رأينا شبحا من بعيد او رأينا صورة شخص في مرآة غير صافية فلم ندر هل هي صورة زيد او عمرو، فاذا علمنا أنه كان زيدا علمنا ان الشبح من بعيد كان شبح زيد والصورة في المرآة صورة زيد بحيث تنطبق على زيد بتمامه .

وقد اورد عليه القائلون بالقول الثاني كالسيد الخوئي "فده" بالنقض بما اذا فرض عدم تعنون الصورة الاجمالية المتعلقة للعلم الاجمالي بخصوصية توجب تعيين انطباقها علي احدهما بعينه، كما لو رأى قطرة بول وقعت من الاعلى ويحتمل أنها انقسمت الى قطرتين فوقعت أحدهما في إناء والآخرى في إناء آخر كما يحتمل أنها بتمامها وقعت في إحداهما، فلو كان الاحتمال الاول مطابقا للواقع وكان كلاهما نجسين كان انطباق المعلوم بالاجمال على احدهما المعين دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح، ودعوى تعلقه بكليهما معا خلف عدم العلم بنجاسة أكثر من اناء واحد، بل كان كل منهما صالحا لانطباق المعلوم بالاجمال عليه، فيكون هذا دليلاً على تعلق العلم الاجمالي بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما حتى يكون كلياً قابلاً للانطباق على الانائين فيما لو كانا نجسين .

لكن الذي نفهم من كلام المحقق العراقي "فده" غير ما فهمه الاعلام، فانه يقول بنفس مقالة القائلين بالقول الثاني أي تعلق العلم الاجمالي بالجامع، وهو عنوان احدهما، فقد ذكر في بحث الاستصحاب أنه لا مانع من استصحاب نجاسة انايين معلومي النجاسة سابقا مع العلم الاجمالي بطهارة أحدهما لاحقاً، بعد ما عرفت في شرح العلم الإجمالي من وقوف العلم الاجمالي على معروضه الذي هو العنوان الإجمالي، وعدم سرايته منه إلى

٣٧٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الخارج، ولا إلى العناوين التفصيلية للأطراف^(١)، وذكر ايضا أن متعلق العلم الإجمالي هو الجامع بين الطرفين لبداهة خروج الخصوصيتين عن متعلق العلم رأساً^(٢).

وقال ايضا: ان قوام العلم بنفس العنوان والصورة الذهنية بما هي ملحوظة كونها خارجية بلا سراية منها إلى وجود المعنون خارجا، بشهادة أنه قد لا يكون للمعنون وجود في الخارج فلا محالة يكون مرجع العلم الإجمالي بشيء إلى تعلقه بصورة إجمالية حاكية عن الواقع، واتصاف العلم الإجمالي بالإجمال انما كان باعتبار أن متعلقه هو الصورة الإجمالية المعبر عنها بعنوان أحدهما، بينما أن متعلق العلم التفصيلي عنوان تفصيلي للشئ، فالاختلاف بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي من جهة المعلوم لامن جهة العلم^(٣).

والحاصل أنه يرى أن متعلق العلم الاجمالي هو عنوان احدهما، وهو جامع انتزاعي يختلف عن الجامع الطبيعي، حيث ان الجامع الطبيعي كالانسان لا يحكي عن الفرد بتمامه، بل عن جزء تحليلي منه حيث ان الفرد مركب من طبيعة الانسان والعوارض المشخصة، ولكن عنوان احد افراد الانسان يحكي عن الفرد بتمامه، وهذا البيان يجري في متعلق الوجوب التخيري ايضا، حيث يقال بأن قوله "احد الفعلين من الصوم والاطعام واجب" يوجب دخول خصوصية الصوم والاطعام داخلة تحت الطلب تخييرا، وليس مثل الامر بالجامع الطبيعي بين الفعلين لو فرض وجوده حيث تخرج خصوصية كل منهما عن تحت الطلب، وقد ذكر أن متعلق الاجمالي من هذه الجهة أشبه شيء بمدلول النكرة المأخوذة في متعلق الأحكام الذي هو عبارة عن إحدى

١ - نهاية الافكار ج٣ص٣٠٢

٢ - نهاية الافكار ج٣ص٤٧

٣ - نهاية الافكار ج٣ص٢٩٩

الخصوصيات (كما في قوله جئني برجل) نعم يوجد فرق بينهما، وهو أنه في النكرة يراد بها الخصوصية المبهمة بنحو لا تعين لها في الواقع أيضاً، بينما أن للعنوان المعلوم بالإجمال واقعا محفوظا بنظر القاطع ولكنه مجهول عنده، فلم يدر انه هذا أو ذاك الفرد، فانه عبارة عن الجامع المنطبق بوصف موجوديته وتعيينه في الخارج وكان التردد في ان المنطق عليه هو هذا أو ذاك^(١)، فترى أنه شبه متعلق العلم الاجمالي من حيث الجهة المقصودة في المقام بالنكرة في قولنا "جئني برجل" مع أنه لا معنى فيه لدعوى تعلق الامر بالواقع، نعم ذكر أن بينهما فرقا من جهة أخرى، وهي فرض واقع معين للعنوان المعلوم بالاجمال، دون النكرة الواقعة في حيز الامر، وهذا يعني أنه يرى تشابه متعلق العلم الاجمالي مع النكرة الواقعة في حيز الاخبار عن الماضي، كقولنا "جائني رجل".

وقد تكرر منه نظير ما ذكره في متعلق العلم الاجمالي في بحث الوضع العام والموضوع له الخاص من أنه لا يمكن توسيط عنوان الكلي لوضع لفظ على افراده بل لابد من توسيط جامع انتزاعي ينطبق على الفرد بتمامه، وتكون نسبته اليه نسبة الاجمال الى التفصيل^(٢)، مع أنه لا معنى هناك لتعلق الوضع بالفرد المعين عند الله.

فتعرف من جميع ذلك أنه لا يقصد اثبات تعلق العلم الاجمالي بالفرد المعين في علم الله، بل بجامع انتزاعي يعبر عنه ب "احدهما" وانما طرح هذا البحث لأجل الرد على من ذهب الى عدم منجزية العلم الاجمالي بالنسبة الى الموافقة القطعية بدعوى أن العلم الإجمالي متعلق بالجامع ولا

١ - نهاية الافكار ج٣ ص٣٩٩

٢ - نهاية الافكار ج١ ص٣٥

٣٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يكاد يسري إلى الطرفين، لأن العلم بالجامع لا يسري إلى العلم بالأفراد،
وحيث فلا يكاد يسري إليها التنجز الذي هو من شؤون العلم، فيجوز ترك كل
واحد من الطرفين، لعدم تمامية البيان بالنسبة إليه، نعم لا يرخّص في تركهما
معاً، لانتهاؤه إلى ترك الجامع الذي تمّ فيه البيان.

فقال في الرد عليه ان العلم بالجامع وإن لم يسر إلى الأفراد، لكن حيث ان
الجامع انتزاعي ينطبق على الفرد بتمامه وليس مثل الجامع الطبيعي الواقع في
حيز التكليف، فيسري التنجز إلى الفرد الذي ينطبق عليه هذا الجامع
الانتزاعي، لأن وجه عدم سريّة العلم بالجامع إلى الطرفين إنما هو من جهة
قيام العلم بنفس الصورة الإجمالية المباشرة مع الصور التفصيلية للطرفين، فلا
يسري إليهما، وهذا بخلاف التنجز فإنه من تبعات واقع التكليف، فمع
احتمال وجوده في أيّهما يتبعه تنجزه، فيصير كلّ منهما محتمل التنجز
الملازم لاحتمال الضرر فيه، فيصير موضوعاً لحكم العقل بلزوم دفع الضرر
المحتمل^(١).

وذكر أن متعلق العلم الاجمالي ليس هو الجامع بما انه في حيز ذاته (أي
ليس مثل قولنا "الانسان نوع" مما لوحظ الانسان بما هو هو في قبال افراده)
ولا بما أنه حاكٍ عن منشأه، كما في الطبيعي المأخوذ في حيز التكليف (أي
ليس مثل الكلي الطبيعي الذي يؤخذ في حيز الامر كقوله "الاتيان بالماء
واجب" حيث انه لا ينطبق على افراد الاتيان بالماء الا بجزء تحليلي منها
دون تمامها، بخلاف ما لو وقع الجامع الانتزاعي في حيز التكليف كقوله
"احدهما واجب") بل بما انه مرآة إجمالية عن الخصوصية الواقعية المرددة
في نظره بين إحداهما بنحو تكون نسبته إليها نسبة الإجمال والتفصيل بحيث

مباحث القطع ٣٨١

لو كشف الغطاء كان المعلوم بالإجمال عين المعلوم التفصيلي وينطبق عليه بتمامه لا بجزء تحليلي منه، ومن لوازم ذلك هو سراية التنجز إلى الواقع بملاحظة كونه من توابع ما هو الموجود من الحكم في الخارج وان لم يسر إليه العلم، لوقوفه على نفس العنوان الإجمالي^(١) فالذي نفهمه من كلام المحقق العراقي "قده" أن ما يختاره في حقيقة العلم الاجمالي ليس قولاً آخر قبل القول الثاني.

يبقى تنظيره متعلق العلم الاجمالي بالشبح من بعيد، فان كان مقصوده بها من جميع الجهات كان معناه الذهاب الى القول الثالث، وورد عليه النقض بما لو كان الاناء نجسين واقعا، ولكن الظاهر بقريته كلماته السابقة أنه لا يريد من هذا التنظير الا مجرد بيان كون الفرد الخارجي بتمامه مما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال، والا فلا اشكال في وجود فرق بينهما من حيث انه اذا اقترب ذلك البعيد الذي رأينا شبحه وعلمنا أنه زيد، فيصح أن نقول ان الشبح الذي كنا نراه كان شبح زيد وان لم نعلم ذلك سابقا، بينما أننا لو علمنا اجمالا بنجاسة أحد الإناءين ثم علمنا أن النجس هو الاناء الشرقي لم يصح أن نقول: ان هذا هو الذي كنا نعلم بأنه نجس بل نقول: لم نكن حتى الآن نعلم بنجاسته، وقد صرح المحقق العراقي "قده" بأن المعلوم بالاجمال هو الصورة الذهنية الحاكية عن الفرد حكاية ناقصة، وليس هو الفرد الخارجي، فبناء على ما ذكره "قده" يكون كل واحد من الاناءين صالحا لانطباق تلك الصورة الاجمالية للفرد عليه، وحينئذ لا يتوجه عليه النقض.

القول الرابع: ما حكي عن بعض الاعلام "قده" من التفصيل بين ما لو لم يكن سبب العلم الاجمالي مختصا بأحد الطرفين واقعا، مثل ما لو علم

٣٨٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

اجمالا بكذب احد الخبرين لتضاد مؤداهما، كما لو اخبر شخص بكون زيد قائما وأخبر شخص آخر بكونه قاعدا وفرضنا كذب كلا الخبرين بأن كان زيد مضطجعا، ونحو ذلك، فان هذا العلم الاجمالي يتعلق بالجامع، وبين ما لو كان سبب العلم الاجمالي مختصا بأحد الطرفين واقعا، كما لو وقعت قطرة دم على احد الاناءين، واحتمل وقوع قطرة دم آخر على الاناء الآخر، فيكون العلم الاجمالي متعلقا بالواقع^(١).

وفيه أن كون سبب العلم الاجمالي مختصا بطرف معين، لا يعدو عن العلم بعدم انطباق العنوان المعلوم بالاجمال على كل من الطرفين، فيكون مثل جميع الموارد التي تكون العلم الاجمالي بنحو مانعية الجمع، وهذا حاصل في جميع موارد الشك في وجود شيء حيث نعلم اجمالا انه إما موجود او معدوم، أي نعلم بثبوت احد الامرين من وجوده او عدمه، لامتناع اجتماع النقيضين، كما نعلم بانتفاء الآخر، لامتناع ارتفاع النقيضين، ومجرد كون العلم الاجمالي بنحو مانعة الجمع لا يعني تعلق العلم بالواقع المعين في علم الله، وانما يعني العلم بانحصار ما ينطبق عليه الجامع المعلوم بالاجمال في طرف واحد منهما، وما ذكرناه واضح بشهادة الوجدان، لأنه بعد انكشاف كون الاناء الشرقي مثلا هو الاناء الذي وقعت فيه تلك القطرة المرئية من الدم فلا يقال انه كان معلوم النجاسة.

ويشهد على ذلك أن متعلق العلم المصيب والمخطئ لا يختلف عقلا، فلو انكشف للقاطع أنه كان مشتبهها في رؤية الدم فنسأل ما هو الفرد المتعلق للعلم الاجمالي؟، وهكذا لو انكشف له خطأه في اعتقاده عدم انقسام تلك القطرة الى قسمين، فتبين له الآن انقسامها الى قسمين ووقوع قسم في اناء

مباحث القطع ٣٨٣

وقسم آخر في اناء آخر فما هو الفرد المتعلق للعلم الاجمالي؟، وسيأتي مزيد توضيح حول هذا التفصيل.

القول الخامس: ما اختاره في البحوث، وذكر أنه يمكن أن يجمع به بين القول بتعلق العلم الاجمالي بالفرد المردد والقول بتعلقه بالجامع، والقول بتعلقه بالواقع، ويدفع الإشكالات عن هذه الاقوال جميعاً.

توضيح ذلك يتوقف على بيان مقدمة، وهي أن المفهوم لا يصير جزئياً الا بالإشارة به إلى الوجود الخارجي المتشخص به ذلك المفهوم، حيث ان التشخص الحقيقي يكون بالوجود، والا فتقييد المفهوم بمفهوم آخر لا يوجب صيرورته جزئياً، وان فرض انحصار مصداقه خارجاً بفرد واحد، والوجود لا يمكن إدراكه الا بطريق الإشارة، والإشارة نحو استخدام للمفهوم من قبل الذهن كالإصبع الخارجية عند ما نشير بها إلى شيء، وهي غير لحاظ المفهوم فانها في مصدايقه الخارجية، فان ذلك لا يقتضي التشخص ولا ينافي الصديق على كثيرين.

فإذا اتضحت هذه المقدمة اتضحت حقيقة الحال في متعلق العلم الاجمالي، فان العلم الإجمالي متعلق بمفهوم كلي، إلا ان هذا المفهوم ملحوظ بنحو الإشارة إلى الخارج، وبهذا يختلف عن الجامع الذي يتعلق به الوجوب التخيري، لأنه غير ملحوظ كذلك، وإن كان ملحوظاً بما هو فإن في الخارج، ومن هنا صحّ القول الثاني من افتراض تعلق العلم بالجامع، حيث لاحظوا المفهوم المتعلق به العلم، وهو كلي، لأن المفهوم بقطع النظر عن كيفية استخدامه كلي دائماً، والإشكال عليه بأن العلم الاجمالي علمٌ بأكثر من الجامع فجوابه أنه علم بالجامع بنحو الإشارة إلى الخارج، وبهذا النظر يكون جزئياً، بلا حاجة إلى ضمّ خصوصية، كما صحّ القول الثالث القائل بتعلق العلم الإجمالي بالفرد، لأن المفهوم الكلي مستخدم بنحو

٣٨٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الإشارة إلى الخارج، وقد قلنا ان حقيقة الجزئية والفردية هو ذلك أيضا، والإشكال عليه (بأن حدّ الفرد إن كان داخلا في الصورة المتعلقة للعلم فيكون العلم تفصيليا لا إجماليا، وان لم يكن داخلا فالعلم يكون بالجامع) جوابه أن الجزئية ليست بدخول الحدّ في الصورة العلمية، بل بالإشارة، وبما أن الإشارة في المقام ليست إلى معيّن اختلف عن العلم التفصيلي.

كما صح القول الأول القائل بتعلق العلم الإجمالي بالفرد المردد، لأن المشار إليه في موارد العلم الإجمالي لا يتعين من ناحية الإشارة نفسها، لأنها إشارة إلى واقع الوجود، وهو مردد بين الوجودين الخارجيين لا محالة، فالتردد في الإشارة بمعنى أن كلاً منهما صالح لأن يكون هو المشار إليه، فالمشار إليه مردد، وليس هذا بابه باب وجود الفرد المردد ذهنياً أو خارجاً ليقال بأنه مستحيل.

وبهذا تبين أن كل واحد من الاقوال الثلاثة قد لاحظ زاوية معينة في مقام تشخيص حقيقة العلم الإجمالي^(١).

وفيه أنه لا فرق بين قولنا مشيراً الى زيد وعمرو "احدهما واجب الاكرام" في فرض الوجوب التخيري، وفرض العلم الاجمالي، الا من ناحية استبطان العلم الاجمالي لقضية زائدة، وهي أن واجب الاكرام فرد معين، وهذا لا يحقق الجزئية، فان الجزئي ما يمتنع صدقه على كثيرين، والمفروض امكان صدق متعلق العلم الاجمالي على كلا الطرفين بنحو البديل، سواء تحقق صدقه عليهما خارجا، كما اذا كان كلاهما واجب الاكرام، او لم يتحقق، كما لو كان احدهما واجب الاكرام فقط، نعم لا اشكال في الاشارة بالضمير المضاف اليه في لفظة "احدهما" او اسم الاشارة في قولنا "احد هذين" الى

مباحث القطع ٣٨٥

كلا الطرفين اللذين قد يكونان من الموجودات الخارجية كما في قولنا "احدهما واجب الاكرام" بلا فرق بين فرض الوجوب التخيري وفرض العلم الاجمالي، وقد يكونان من المفاهيم الكلية، كما في قولنا "القصر او التمام واجب" في فرض الوجوب التخيري وفرض العلم الاجمالي، وأما الاشارة في العلم الاجمالي بمجموع المضاف والمضاف اليه في لفظة "احدهما" الى الوجود الخارجي فمما لا نتعقل له معنى، بل قد نستخدم لفظة "او" فنقول "القصر او التمام واجب" فلا توجد أية اشارة في البين، وهكذا لا توجد في قولنا "زيد او عمرو واجب الاكرام" أية اشارة الى الخارج زيادة على مدلول لفظ "زيد ولفظ "عمرو".

نعم يحتمل أن يكون مقصوده شيئا آخر قد لا يساعده ظاهر عبارته، وهو ان العلم الاجمالي يتضمن اشارة الى واقع الوجود الذي هو جزئي، مع تردد المشار اليه بالعرض بين كونه هذا الفرد او ذاك الفرد، فاذا علم بوجود زيد او عمرو، فيشار الى واقع وجود مرده عنده بين كونه وجود زيد او وجود عمرو، وهذا لا يعني أن الاشارة تكون بلفظة "احدهما" حتى يقال بعدم صلاحيتها لذلك، وفي مثل العلم الاجمالي بوجوب اكرام زيد او عمرو يشار الى واقع وجوب، مع التردد في أنه وجوب اكرام زيد او أنه وجوب اكرام عمرو، بينما أنه في وجوب اكرام احدهما تخييرا يعلم بواقع وجوب، ويعلم بكونه وجوب اكرام احدهما.

الا أنه يرد عليه أن العلم الاجمالي على قسمين:

القسم الاول: العلم الاجمالي بنحو لا يكون مانعة الجمع كما لو علم بنجاسة احد الاناءين، وشك في نجاسة الآخر بنحو لو كانا نجسين صلح كل واحد منهما لأن ينطبق عليه المعلوم بالاجمال، ففي هذا القسم لا يمكن الالتزام بصيرورة المعلوم بالاجمال جزئيا من خلال الإشارة الى وجود

٣٨٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

شخصي معين، بأن يقال "هذا الاناء النجس" حيث انه يسأل: هل المشار اليه بالذات الذي تتقوم به الاشارة لايزال كلياً بعد لحوق الاشارة به او أنه صار جزئياً؟، فان قيل بكونه كلياً قابلاً للصدق على كثيرين حتى بعد الاشارة، فهو خلف كلامه، وان قيل بصيرورته جزئياً بذلك، فهذا يعني أنه لا يقبل الصدق على أكثر من فرد واحد، وهذا خلف كونه قابلاً للصدق على كلا الإناءين على نحو البديل.

القسم الثاني: العلم الاجمالي بنحو مانعة الجمع، بأن اعتقد أن ما اصابته تلك القطرة المرئية من الدم هو احدهما دون الآخر، وان احتمل نجاسة الآخر بسبب وقوع قطرة دم أخرى عليه مثلاً، فيكون هناك تعين في المشار اليه بالذات، فانه يشير الى النجس الذي يعتقد أن له وجوداً متعينا واقعا فيقول: ذاك النجس، وبهذا يصح دعوى جزئية المشار اليه بالذات في هذا القسم من العلم الاجمالي، وانما قلنا بجزئية المشار اليه بالذات، لأنه قد يكون كل من الطرفين صالحاً لأن يكون مشاراً اليه بالعرض على نحو البدلية، وهذا فيما اذا تبين خطأه في اعتقاد أن تلك القطرة المرئية وقعت في احدهما، بل انقسمت تلك القطرة الى قسمين، فوقع كل قسم في واحد منهما فيكون المعلوم بالاجمال صالحاً للانطباق على كل واحد منهما، كما أنه قد لا يكون هناك مشار اليه بالعرض اصلاً، وذلك فيما اذا تبين عدم وجود نجس في البين، بل ربما يتبين عدم وجود اناء في المكان المشار اليه بقولنا "ذاك الاناء النجس" ولا محذور في انتفاء المشار اليه بالعرض ابدًا.

وقد تكون هذه النكته هي المنشأ لذهاب بعض الاعلام "قده" في المنتقى الى التفصيل بين ما لو كان سبب العلم الاجمالي مختصاً باحد الطرفين واقعا، كما لو رأى شبها من بعيد وشك أنه زيد او عمرو، فاختر تعلق العلم الاجمالي بالفرد المعين في علم الله، لأن سببه الرؤية التي تتعلق بالخارج،

فيكون المعلوم بالاجمال هو الصورة الاجمالية الناقصة للفرد، وبين ما لو كان سبب العلم الاجمالي مشتركا بين الطرفين، بحيث لو كان كلاهما موجودا كان صالحا لانطباق المعلوم بالاجمال عليه، فيكون العلم الاجمالي متعلقا بالجامع، لكن الذي يمنعنا من قبول هذا التفصيل أن هذا المقدار من الاختلاف في قسمة العلم الاجمالي لا يعني اختلاف حقيقة العلم الاجمالي فيهما، فانه حتى في القسم الثاني يكون المعلوم بالذات هو عنوان احدهما مع توصيفه بوصف لا ينطبق باعتقاده الا على احدهما واقعا، كالاناء الذي وقعت فيه تلك القطرة من الدم، او اناء زيد المردد بين الاناءين، والمعلوم بالعرض الذي هو منشأ انتزاع هذا الجامع هو الفردان على البديل، دون هذا الفرد ولا ذاك الفرد، ولذا يقول: لا اعلم بنجاسة هذا الاناء ولا ذاك الاناء، وانما اعلم بنجاسة احدهما، والشاهد على ما ذكرناه أنه يوجد علم اجمالي بنحو مانعة الجمع في كل شيء مشكوك بأنه إما موجود او معدوم، ومع ذلك لا يصح دعوى تعلق العلم الاجمالي بالواقع.

هذا وأما ما اجاب في البحوث عن النقض على المحقق العراقي "قده" (و) النقض هو بما اذا كان كلا الطرفين مصداقا للعنوان المعلوم بالاجمال فيكون دعوى تعلق العلم بهذا الفرد المعين دون ذاك جزافا، وتعلق العلم بكليهما خلف العلم الاجمالي، فلا بد من الالتزام بتعلقه بالجامع) من أنه ليس مدعى المحقق العراقي "قده" تعلق العلم بالخارج مباشرة، بل يرى تعلقه بالصورة الذهنية، والخارج معلوم بالعرض، وحينئذ يقول المحقق العراقي "قده" ان هذه الصورة الذهنية هي صورة الفرد لا الجامع، إلا أن هذه الصورة تكون صورة ناقصة للفرد، فيمكن أن تجعل هذه الصورة بإزاء كل من الفردين فيما اذا كان كل من الفردين مصداقا للمعلوم بالاجمال، والا فيمكن توجه هذا الاشكال على من يرى تعلق العلم الاجمالي بالجامع حيث ان نسبة الجامع

٣٨٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

والكلي الطبيعي إلى افراده في الخارج نسبة الآباء إلى الأبناء، لا نسبة الاب الواحد الى الابناء، فاذا كان كلا الفردين مصداقا للجامع المعلوم بالاجمال فيعني ذلك وجود جامعين في الخارج، وحينئذ فلو لم يكن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية، بل كان هو الوجود الخارجي فيسأل أن أيا من الجامعين الموجودين في الخارج هو المعلوم؟^(١)، فيمكن أن يجاب عنه بأن المقصود من النقض بيان أن متعلق العلم الاجمالي فيما لو علم بنجاسة احد الاناءين وشك في نجاسة الآخر وكان كلاهما نجسا لا يمكن أن يكون جزئيا حيث يكون قابلا للصدق على اكثر من فرد واحد، كما أنه لا يمكن أن يكون صورة ناقصة لفرد معين عند الله، بعد التفات الشخص الى امكان انطباقها على كل منهما على البديل في فرض كون كليهما نجسا.

القول السادس: ما قد يقال من أنه في حقيقة العلم الاجمالي كما في

قولنا مشيرا الى زيد وعمرو "احدهما قائم" يحتمل احد امرين:

- ١- أن يكون بمعنى أن بعض ما يصدق عليه أنه احدهما قائم.
- ٢- أن يكون بمعنى "زيد قائم او عمرو قائم" واذا احتمل كون كليهما قائمين فيكون بمعنى "زيد قائم او عمرو قائم، او كلاهما قائمان" ويكون مطابق هذه القضية التي تسمى بالقضية المنفصلة ثابتا في عالم الواقع ونفس الامر، فانه بعد شهادة الوجدان بصدق هذه القضية فلا بد أن يكون لها مطابق، وحيث ان مطابق هذه القضية ليس موجودا في الخارج جزما، (لانه ان كان زيد قائما فليس في الخارج الا قيام زيد، وان كان عمرو قائما فليس في الخارج الا قيام عمرو، وان كان كلاهما قائمين فليس في الخارج الا قيام كليهما) فيكون ذلك دليلا على أن مطابقها ثابت في عالم الواقع ونفس

الأمر.

اقول: أما الاحتمال الاول وهو كون العلم الاجمالي في قوة الموجبة الجزئية فهو مما لا ريب فيه، بل هو حال كل نكرة وقعت في حيز الجملة الخبرية كما في قولنا "رأيت انسانا" او قولنا "جاءني رجل" فانه في قوة أن يقال "بعض الانسان رأيت" و"بعض الانسان جاءني" ولكنه لا يكاد يفسر حقيقة العلم الاجمالي او الإخبار الاجمالي، فان النكرة الواقعة في حيز الجملة الانشائية ايضا كذلك، كما يقال "جئني برجل" فانه في قوة أن يقال "بعض الرجل يجب أن تجيئ به" او قوله مشيرا الى زيد وعمرو "جئني باحدهما" فان ميزة الجامع البدلي كعنوان احدهما او النكرة هي ذلك، حتى فيما اذا وقع في حيز الجملة الانشائية، مع أنه ليس من العلم الاجمالي في شيء.

وأما الاحتمال الثاني، وهو كون مطابق المعلوم بالاجمال عالم الواقع ونفس الامر فغريب جدا، فان المحمول في القضايا التي يكون مطابقها عالم الواقع لا يكون موجودا في عالم الوجود العيني او الذهني، كما في قولنا "اجتماع النقيضين محال" فانه لا يصح أن يقال "امتناع اجتماع النقيضين موجود في الخارج" بينما أن القيام موجود تكويني خارجي، ولذا يقال "قيام احدهما موجود في الخارج" وصدق هذه القضية بصدق منشأ انتزاع عنوان احدهما، فلو كان زيدا قائما مثلا فيصدق وجود قيام احدهما في الخارج كما يصدق وجود قيام انسان في الخارج.

القول السابع: ما اخترناه من كون متعلق العلم الاجمالي بالنظر العرفي هو الفرد الخارجي لا على التعيين ومتعلقه بالنظر العقلي هو الجامع، إما بنحو المعنى الاسمي، وهو عنوان "احدهما" او بنحو المعنى الحرفي وهو ما يدل عليه حرف "او" فيعلم بوجود هذا الجامع، وهذا العنوان يلحظ فاننا في ذلك

٣٩٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الفرد الخارجي، أي يرى بالنظر التصوري أنه هو ذلك الفرد، ولا فرق في هذه الجهة بينه وبين الواجب التخييري والكلي في المعين، وإنما الفرق في أن العلم الاجمالي مستبطن لقضية زائدة، وهي أن ما ثبت له المحمول فله واقع معين، فقولنا "احدهما واجب الاكرام" في العلم الاجمالي بوجود اكرام زيد او عمرو يستبطن أن واجب الاكرام له واقع معين.

فبالنظر العرفي يتم القول الاول، وهو تعلق العلم الاجمالي بالفرد لا على التعيين، وبالنظر العقلي يتم القول الثاني، وهو تعلقه بالجامع، كما اتضح وجود فرق بين العلم الاجمالي بنحو مانعة الجمع، وبين العلم الاجمالي الذي لا يكون مانعة الجمع، فيصح في الاول دعوى جزئية المشار اليه بالذات، دون الثاني حيث يكون قابلاً للصدق على اكثر من واحد بنحو البديلية، لكن مرّ أن هذا المقدار من الفرق بين القسمين لا يعني اختلاف حقيقة العلم الاجمالي فيهما، فانه حتى في القسم الثاني يكون المعلوم بالذات هو عنوان احدهما، مع توصيفه بوصف لا ينطبق باعتقاده الا على احدهما واقعا، ومنشأ انتزاع هذا الجامع هو الفردان على البديل، دون هذا الفرد ولا ذلك الفرد، ولذا يقول: لا اعلم بنجاسة هذا الاناء ولا ذلك الاناء، وإنما اعلم نجاسة احدهما.

هذا تمام الكلام في تفسير حقيقة العلم الاجمالي.

منجزية العلم الاجمالي

والكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الاولى: وقع البحث عن منجزية العلم الإجمالي في مبحث القطع ومبحث اصالة البراءة، وقد يقال بأن المناسب لمبحث القطع هو البحث عن حرمة المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، والمناسب لمبحث أصالة البراءة هو

مباحث القطع ٣٩١

البحث عن وجوب موافقته القطعية حيث ان مآله الى البحث عن جريان البراءة في بعض اطراف العلم الاجمالي وعدمه، ونتيجة جريان البراءة هو عدم وجوب موافقته القطعية.

والاولى ما في الكفاية من أن المناسب لمبحث القطع هو البحث عن منجزية قسم من القطع، وهو العلم الاجمالي من حيث حرمة مخالفته القطعية، ومن حيث وجوب موافقته القطعية، ثم البحث عن كون منجزيته علي نحو العلية او على نحو الاقتضاء، ويعنى بالاقتضاء امكان ثبوت الترخيص الشرعي في المخالفة القطعية، او ترك الموافقة القطعية، فان ثبت الاول فهو، وان ثبت الثاني أي امكان الترخيص فيهما او في ترك الموافقة القطعية وصلت النوبة الى البحث عن وقوع الترخيص الشرعي بمقتضى ادلة الاصول العملية والمناسب للبحث عنه هو بحث الاصول العملية.

منجزية العلم الاجمالي بلحاظ حرمة مخالفته القطعية

الجهة الثانية: يقع الكلام في منجزية العلم الاجمالي بلحاظ حرمة مخالفته القطعية، فالظاهر أنه لا اشكال عند أحد في أصل هذه المنجزية، لتامة البيان بالنسبة الى احتمال ما يرتكبه على الحرام، فلو علم بأن احد المايعين خمر فشرب كليهما، فيكون مستحقاً للعقاب عقلاً وعقلاء، نعم يقع الكلام في كون هذه المنجزية بنحو العلية او الاقتضاء، فالمشهور هو الاول، وخالف في ذلك جماعة من المحققين، فذكر صاحب الكفاية في بحث القطع أن التكليف حيث لم ينكشف بالعلم الاجمالي تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، ولا مضادة بين الحكم الظاهري والواقعي، إذ لو كانت بينهما مضادة لما أمكن جعل الحكم الظاهري في الشبهات غير المحصورة،

٣٩٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

بل في الشبهة البدوية، لاستلزامه احتمال الجمع بين الضدين، نعم العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في اقتضاء المنجزية لا في العلية التامة، فيوجب تنجز التكليف لو لم يمنع عنه مانع، كما لو أذن الشارع في الافتحام فيها كما هو ظاهر "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه"^(١).

ولكنه اوضح مقصوده في بحث البراءة، فقال: ان التكليف المعلوم بالاجمال إن كان فعليا من جميع الجهات فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ لا محالة يكون ما دل بعمومه على رفع التكليف المجهول مما يعم أطراف العلم الاجمالي مخصصا عقلا، لأجل مناقضتها معه، وإن لم يكن فعليا كذلك -و لو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته- لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعا عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف، ومن هنا انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات لا محالة يصير فعليا معه من جميع الجهات وله مجال مع الإجمالي فيمكن أن لا يصير فعليا معه لإمكان جعل الظاهري في أطرافه، وإن كان فعليا من غير هذه الجهة^(٢).

ومراده من الفعلي من جميع الجهات هو ما تعلق الإرادة اللزومية للمولى بامثاله (أي بنحو لا يرضى بمخالفته) ومن الفعلي من سائر الجهات هو تحقق جميع شرائط تعلق إرادته اللزومية نحو امتثاله عدا شرط واحد، وهو العلم بالتكليف الانشائي، فان كان الشرط الأخير هو العلم التفصيلي به فمن

١ - كفاية الأصول ص ٢٧٣

٢ - كفاية الأصول ص ٣٥٨

مباحث القطع ٣٩٣

الواضح أنه لا يكون التكليف المعلوم بالاجمال فعليا من جميع الجهات، فيجوز الترخيص في مخالفته القطعية، وان كان الشرط الأخير هو العلم به ولو اجمالا فيجوز الترخيص في مخالفة التكليف في الشبهة البدوية، لكن لو علم به اجمالا فحيث يصير التكليف المعلوم بالاجمال فعليا من جميع الجهات، أي مما تعلق الإرادة اللزومية للمولى بامثاله، فمن الواضح أنه لا يجتمع الإرادة اللزومية لامتنال تكليف مع الاذن في مخالفته.

ولا يخفى أن معنى كون الحكم المشكوك البدوي او المعلوم بالاجمال فعليا من سائر الجهات عدم كونه فعليا قبل العلم التفصيلي به، وقد ذكر في غير موضع من الكفاية أن الحكم الواقعي ليس بفعلي ما لم يتم حجة مصيبة عليه^(١)، فلا وجه لما ذكره في بحث العلم الاجمالي من مبحث القطع من امكان كون الحكم المشكوك او المعلوم بالاجمال فعليا ومع ذلك يرخص الشارع في مخالفته.

وقد اختار جماعة مثل السيد البروجردي "فده" التفصيل بين العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي وبين قيام الحجة الاجمالية، فيمكن الترخيص في مخالفة الحجة الاجمالية، دون العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي، وذكر أن ما نسب الى المحقق الخوانساري والقمي من كون العلم الاجمالي غير منجز كالشك البدوي فالنسبة غير صحيحة، وانما هما ذهبا الى ما ذكرناه^(٢)، وقد ذكر السيد الامام "فده" أنه قد يطلق العلم الإجمالي ويراد منه القطع الوجداني بالتكليف الذي لا يحتمل رضا المولى بتركه، وقد يطلق على الحجة الإجمالية، كما إذا قامت الدليل الشرعي على حرمة الخمر على نحو

١ - كفاية الأصول ص ٤٦٩ و ٨٨

٢ - نهاية الأصول ص ٤٩

الإطلاق ثم علمنا أن هذا أو ذاك خمر، فليس في هذه الصورة علم قطعي بالحرمة الشرعية التي لا يرضى الشارع بمخالفتها، بل العلم تعلق بإطلاق الدليل والحجة الشرعية، ولا شك أن القطع الوجداني بالتكليف علة تامة لحرمة مخالفته القطعية، بل وجوب موافقته القطعية، فلا يجوز الترخيص في بعض أطرافه فضلاً عن جميعه، لأنه ينافي بالضرورة مع ذلك العلم الوجداني، فان الترخيص في تمام الأطراف يوجب التناقض بين الإرادتين في نفس المولى، كما أن الترخيص في بعضها يناقض ذلك العلم في صورة المصادفة، وهذا بخلاف قيام الحجة الاجمالية، فانه يمكن الترخيص في مخالفته القطعية، فضلاً عن عدم موافقته القطعية، لأنه يكشف عن عدم كون الحكم الواقعي بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته.

اقول: الصحيح هو كون منجزية العلم الاجمالي بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية على نحو الاقتضاء، أي يمكن للشارع الترخيص في مخالفته القطعية، وغاية ما يستدل لصالح المشهور الذين ذهبوا الى علية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية، وعدم امكان الترخيص الشرعي فيها هو احد وجهين:

الوجه الاول: ما ذكره جماعة من أن المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال معصية يحكم العقل بقبحها، فالترخيص فيها ينافي حكم العقل بقبح المعصية، فان الترخيص في القبيح قبيح، فيمتنع في حقه تعالى . وفيه أن حكم العقل بقبح المخالفة القطعية لتكليف المولى انما هو بملاك قبح الخروج عن زي عبوديته، ولا اشكال في أن المخالفة الصادرة باذنه ورضاه لا يكون خروجاً عن زي عبوديته، فلا يحكم العقل بقبحها ابداً، ويختلف ذلك عما لو لم يأذن في المخالفة وانما اراد اسقاط لزوم طاعته او وعد بعدم العقاب على المخالفة، فانه لا يرفع قبح مخالفة التكليف الواصل .

الوجه الثاني: ما يقال من أنه يلزم منه نقض الغرض من جعل التكليف الواقعي، لأن الغرض من جعل التكليف هو باعثيته على تقدير الوصول، فمع فرض وصول التكليف بسبب العلم الاجمالي فالترخيص في مخالفته يكون نقضاً للغرض، وهذا مما لا يصدر من الحكيم بل يستحيل من كل احد. وفيه أنه ينكشف من خلال ترخيص المولى في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال ضيق غرضه اللزومي، أي ان داعيه لم يكن هو الباعثية اللزومية للتكليف فيما لم يعلم به تفصيلاً، وهذا هو الحل لشبهة مناقضة الحكم الظاهري الترخيصي في الشبهة البدوية مع التكليف الواقعي، والا فلو كان للمولى غرض لزومي في مورد التكليف المشكوك لكان الترخيص في مخالفته في الشبهة البدوية ايضاً نقضاً للغرض، وهو مستحيل، بل مقتضاه أن يوجب الاحتياط، كما فعل ذلك في الامور المهمة كالدماء، نعم الفرق بين الشبهة البدوية والعلم الاجمالي أن خطابات التكاليف لا تكون ظاهرة عرفاً في كون داعي المولى من جعلها هو الباعثية اللزومية على تقدير احتمالها بدواً، وانما تكون ظاهرة في كون داعي المولى من جعلها هو الباعثية اللزومية على تقدير وصولها تفصيلاً او اجمالاً، ولكنه لا ينافي أن ينصّ المولى على كون داعيه في جعل تكليفٍ هو باعثيته اللزومية على تقدير الوصول التفصيلي.

ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أنه لا يعقل جعل الجهل التفصيلي عذراً عقلاً ولا شرعاً إلا مع التصرف في المعلوم وهو خلف الفرض من عدم اختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي من حيث التكليف المعلوم وبلوغه مرتبة الفعلية، ومرجعه إلى جعل العلم التفصيلي شرطاً في بلوغ الإنشاء الواقعي إلى درجة الحكم الفعلي، وهو في حد ذاته أمر معقول لا يختص العلم الإجمالي، بل يمكن إجراءه في العلم التفصيلي

٣٩٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

أيضا، بأن يكون العلم التفصيلي من سبب خاصّ شرطاً في بلوغ الحكم إلى درجة الفعلية، وعلى أيّ حال لا ربط لهذا المعنى بكون حكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي على نحو الاقتضاء، فانه لا وجه له ابداً^(١).

فانه يرد عليه أنه لا وجه لما ذكره من أن اختصاص الغرض اللزومي للمولى من جعل التكليف بحال وصوله التفصيلي خلف الفرض.

وعليه فالصحيح أن يقال: انه لو تعلق العلم الاجمالي بتكليف لا يرضى المولى بمخالفته فمن الواضح أنه لا يمكن الترخيص في مخالفته، لا لما ذكره من كون مخالفة التكليف الواصل للمولى ظلماً، وقبح الظلم ذاتي لا اقتضائي، لما مر الجواب عنه من أن قبحها وكونها ظلماً انما هو بملاك الخروج عن زي العبودية، وهذا لا يتحقق مع اذن المولى نفسه في مخالفة التكليف، بل لكونه نقضا للغرض.

وأما لو لم يتعلق العلم الاجمالي بتكليف كذلك، بل تعلق بتكليف يحتمل رضى المولى بمخالفته فلا مانع من الترخيص الظاهري في مخالفته، والفرق بينه وبين العلم التفصيلي انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في اطرافه لكون التكليف في كل طرف مشكوكا، بخلاف العلم التفصيلي، ومعنى كون منجزية العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء هو أن ظاهر خطاب التكليف المعلوم بالاجمال عرفا هو نشوءه عن داعي الباعثية اللزومية على تقدير الوصول ولو اجمالا، ويكون هذا الظهور حجة ما لم يتم دليل اقوى على خلافه.

نعم اذا علم المكلف بتكليف شرعي اجمالا من دليل لبي من دون أن يوجد خطاب لفظي عليه فالظاهر أن يقال بأنه إما يحصل له الوثوق بنشوءه عن داعي الباعثية اللزومية في فرض العلم الاجمالي، فتكون منجزية العلم

الاجمالي بنحو العلية، وان لم يعلم ذلك فلا يحكم العقل بمنجزيته حتى بنحو الاقتضاء، ولكن العقلاء يحكمون بانه لو علم بالتكليف ولو من دون خطاب لفظي فيجب امتثاله ما لم يثبت خلافه، وهذا هو الاقتضاء.

ومما ذكرناه تبين ان القول بالعلية في موارد العلم الاجمالي بالتكليف والقول بالاقتضاء في موارد الحججة الاجمالية على التكليف، غير متجه، حيث انه في مورد العلم الاجمالي بالتكليف قد يعلم بكون التكليف مما لا يرضى المولى بمخالفته فيتم القول بالعلية وبين الشك فيه فلا يتم القول بالمنجزية العقلية حتى بنحو الاقتضاء، لأن موضوع حكم العقل بلزوم الطاعة هو قيام الحججة على تعلق الغرض للزومي للمولى، دون مجرد انشاء الحكم بلا غرض لزومي، نعم يتم فيه القول بالمنجزية العقلانية، كما انه في مورد قيام الحججة على التكليف قد يعلم بأن التكليف على تقدير ثبوته مما لا يرضى الشارع بمخالفته، فلا بد من القول بالعلية، وبين الشك فيه فلا يتم القول بالمنجزية العقلية، نعم يتم القول بالمنجزية العقلانية من باب حججة ظهور الخطاب المعلوم بالاجمال على التكليف في كونه ناشئا عن غرض لزومي، ويلحق به ما لو ثبت التكليف الاجمالي الدليل اللبي مثل الاجماع وكان كاشفا عن خطاب لفظي لم يصل اليه، فيمكن التمسك بظهور ذلك الخطاب لاثبات نشوءه عن الغرض للزومي، بل ولو لم يكن ظاهر الخطاب ذلك، لبناء العقلاء على لزوم امتثال التكليف الذي قامت الحججة عليه وان لم يعلم بنشوءه عن غرض لزومي، وفي هذه الفروض يمكن قيام الدليل الشرعي على الترخيص في المخالفة القطعية.

ولا يبعد أن يكون ما ذكرناه هو مراد السيد البروجردي والسيد الامام "قدهما" من الذهاب الى التفصيل بين العلم الاجمالي بالتكليف وقيام الحججة عليه.

هذا وقد ذكر في البحوث أن الحقّ مع صاحب الكفاية في كون حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بنحو الاقتضاء، ولكن لا يتم منهجه في الاستدلال عليه بأن الترخيص في مخالفته القطعية يكشف عن عدم كون التكليف المعلوم بالاجمال فعليا من جميع الجهات، فان الصحيح أن فعلية الحكم الواقعي انما هي بفعلية حبّ المولى للفعل الواجب واشتماله على المصلحة غير المتبلاة بمزاحمة بمفسدة اقوى او مساوية في ذلك الفعل، ولا يناقضه الترخيص في مورد الشك بملاك اشتباه الاغراض اللزومية والترخيصية وترجيح المولى حفظ الغرض الترخيصي على حفظ الغرض اللزومي، فمثلاً اذا اشتبه الماء المباح بالماء المغصوب، فانه لا يزال شرب الماء المغصوب مبغوضا للمولى والترخيص في شرب الماء المباح محبوبا له، ولكن حيث لا يمكن حفظ كلا الغرضين في فرض اشتباه المباح بالحرام، ولذا يسمى ذلك بالتراحم الحفظي، فقد يهتم المولى بحفظ الغرض اللزومي فيوسّع في دائرة محركة ذلك الغرض اللزومي ويوجب الاحتياط بترك شرب كلا الماءين، وروح ايجاب الاحتياط اهتمام المولى بغرضه اللزومي الواقعي في ظرف الشك وعدم رضاه بتفويته على تقدير وجوده، من دون أن يبغض شرب الماء المباح او يزول حبه لباحة شربه، وقد يهتم بحفظ الغرض الترخيصي، فيرخص في شرب كليهما من دون أن يزول بغضه شرب الماء المغصوب، ومن دون أن ينشأ الترخيص في شربه عن عدم مفسدة ملزمة في شربه، لأن هذا الترخيص لا ينشأ الا عن ملاك التراحم الحفظي في نفس الترخيص، فلا مناقضة بين حرمة شربه واقعا والترخيص في شربه ظاهرا لا في مرحلة الحب والبغض ولا في مرحلة المفسدة والمصلحة.

وهكذا لو اشتبه الواجب والحرام فانه لا يزول حب المولى للواجب ولا بغضه للحرام وان اوجب على المكلف أن يأتي المكلف بكلا الفعلين

ترجيحا لجانب الغرض الوجودي في مقام التزام الحفظي، وروحه اهتمام المولى بذلك الغرض في أي طرف على تقدير وجوده فيه، وقد يوجب عليه ترك كليهما ترجيحا لجانب الحرمة كذلك، نعم لو اريد من الفعلية الفعلية بلحاظ التزام الحفظي فليس الحكم الواقعي بفعلي في موارد الأحكام الظاهرية بعد فرض شمول أدلتها لأنها تدل على عدم الفعلية بهذا اللحاظ^(١).

اقول: ليس روح الأمر والنهي هو الحب والبغض، بل هو تعلق الغرض اللزومي للمولى باتيان العبد بفعل او اجتنابه عنه، فقد يأمر بشيء أمرا واقعي من دون ان يتعلق حبه به، كما لو أمر المريض أن يقطع الطبيب رجله لابتلاءه بمرض يخاف ان يؤدي الى هلاكه، من دون أن يكون له أي شوق الى قطع الطبيب رجله، بل ولم يكن له شوق الى الحياة أبدا، وانما يأمر بذلك لخوفه من العقاب على ترك أمر الطبيب بذلك.

كما أن روح النهي ليس هو كون الفعل مبعوضا للنهي، بل قد يكون محبوبا له ومع ذلك ينهى عنه، كما لو لمست اجنبية جسد مريض، فينهاها عن ذلك، مع أنه قد لا يكره ذلك ابدا، وانما ينهاها امتثالا لأمره تعالى بالنهي عن المنكر.

وعليه فروح التكليف الوجودي هو طلب الفعل بنحو لا يرضى بتركه وروح التكليف التحريمي هو طلب ترك الفعل بنحو لا يرضى بارتكابه، وهذا لا يجتمع مع رضاه وترخيصه في ترك الواجب او فعل الحرام، فمعنى رضاه وترخيصه بارتكاب الشبهة البدوية هو انتفاء روح التكليف الوجودي او التحريمي في هذا الفرض، فيكون الحق مع صاحب الكفاية من عدم فعلية الحكم الواقعي مع قيام أمانة او اصل على خلافه، نعم ذكرنا أن موضوع لزوم

٤٠٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

طاعة اوامر المولى في المرتكز العقلائي هو الامر الذي نشأ من تعلق غرضه اللزومي بفعل العبد بنحو لا يرضي بتركه لولا جهل المكلف به، فلا يرون الترخيص بمناط جهل المكلف منافيا مع فعلية الحكم أي تماميته وكونه موضوعا لوجوب الطاعة الا بالمقدار الذي احرز رضى المولى بتركه، فلا يمنع جريان الترخيص الظاهري في بعض اطراف العلم الاجمالي -كموارد جريان الاصل بلا معارض او جواز ارتكاب احد الاطراف لا بعينه عن حرمة مخالفته القطعية، ويختلف ذلك عن الترخيص بملاك آخر، كما لو رخص في ارتكاب طرف معين من اطراف العلم الاجمالي بمناط الحرج ونحوه، وتفصيل الكلام في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وقوع الترخيص في المخالفة القطعية

قد تحصل من جميع ما ذكرناه امكان الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، وانما الكلام في وقوعه، فقد يتمسك لاثبات وقوع الترخيص في المخالفة القطعية تارة بعموم دليل الاستصحاب او اطلاق دليل البراءة كقوله "رفع ما لا يعلمون"، وأخرى بروايات قد يستظهر منها كون موردها فرض العلم الاجمالي.

أما عموم دليل الاستصحاب فقد منع عن شموله لاطراف العلم الاجمالي لعدة وجوه:

١- ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" في وجه المنع عن شموله من أن دليل الاستصحاب مبتلى بمعارضة الصدر والذيل في خطابه، حيث ان صدره "لانتقض اليقين بالشك" وان كان يشمل كلا طرفي العلم الاجمالي، لكنه يتعارض مع ذيله "و لكن انقضه بيقين آخر" للمعلوم بالاجمال المراد بين الطرفين، فمثلا لو علم بنجاسة اناء زيد المراد بين الاناءين فكل منهما

مباحث القطع ٤٠١

مشمول للصدر، ولكن اناء زيد المردد بينهما مشمول للذيل، فتقع بينهما المعارضة من باب مناقضة السالبة الكلية مع الموجبة الجزئية.

٢- ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أنه لا يعقل جعل علمين تعبيين في قبال العلم الوجداني الاجمالي بالخلاف، وهذان الاشكالان لو تمّا لزم المنع عن جريان الاستصحابين المشبتين للتكليف مع العلم الاجمالي بارتفاع احدهما مثل استصحاب نجاسة انائين مع العلم بنجاستهما سابقا وحصول الظهارة لاحدهما اجمالا.

وسياتي اندفاع كلا الاشكالين في محله.

٣- ما هو الظاهر من انصراف دليل الاستصحاب عن فرض العلم الاجمالي بالتكليف بنحو الشبهة المحصورة، لوجود ارتكاز عقلائي على كون الترخيص فيها نقضاً للغرض من التكليف المعلوم بالاجمال، قياسا للتكاليف الالزامية الشرعية بالتكاليف الالزامية العرفية حيث يتعلق الغرض اللزومي للموالي العرفية بعدم المخالفة القطعية للتكاليف الواصلة ولو اجمالا الى العبيد، وهذا يكون قرينة لبية متصلة موجبة لانصراف مثل هذه الصحيحة الى الشبهات غير المحصورة او ما يكون بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء. وهذا غير بعيد.

٤- انه على فرض شمول دليل الاستصحاب للترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، فمع ذلك لا بد من اخراج الشبهة المحصورة عنه لاجل مخصص منفصل، كموثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو، وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعا ويتيمم^(١)، وظاهر الامر بالاراقة عدم

٤٠٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

جواز الانتفاع بهما فيما يعتبر فيه الطهارة، فلا يجوز شرب أي منهما، وموردها وان كان هو كون طرفي العلم الاجمالي شيئين متماثلين، لكن لا يبعد الغاء الخصوصية الى سائر الموارد.

وأما حديث الرفع فانصرافه عن الشبهة المحصورة اوضح، فانه مضافا الى ما مر من الارتكاز العقلائي، يقال عرفا: ان التكليف المعلوم بالاجمال مما يعلمون وليس مما لا يعلمون، فليس بمرفوع عن الأمة، فانه يختلف عن قوله "كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام" فانه يكون مصداقه كل شيء مشكوك الحرمة وهذا ينطبق على كل من طرفي العلم الاجمالي، بينما أن مفاد حديث الرفع أن التكليف الواقعي المجهول مرفوع عن الأمة، والتكليف الواقعي في مورد العلم الاجمالي بحرمة احد الانائين مثلا ليس مجهولا بقول مطلق، وانما المجهول متعلق هذه الحرمة.

وبما ذكرناه تبين الجواب عن مثل التمسك بقاعدة الطهارة في مورد العلم الاجمالي بنجاسة احد انائين او قاعدة اليد في مورد العلم الاجمالي بغصبية احد المالين اللذين في يد شخص، ونحو ذلك، فان المرتكز العقلائي يوجب انصرافها عن اثبات ما يستلزم الترخيص في ارتكاب كلا طرفي العلم الاجمالي.

نعم لو اختص كل من طرفي العلم الاجمالي بخطاب أصل مؤمن، كما لو علم بنجاسة ماء او عدم تذكية سمك فالاول مجري قاعدة الطهارة، والثاني مجرى لخطاب التبعد بتذكية ما في سوق المسلمين، فانه قد يمنع من الانصراف فيه، حيث لا يلزم من جريان كل خطاب في حد نفسه في احد الطرفين أكثر من الترخيص في المخالفة الاحتمالية للعلم الاجمالي، فلا مانع من انعقاد ظهوره فيه، ونحوه ما لو علم بعد اتيانه لصلاة الظهر أنه في هذا اليوم لم يأت بأكثر من اربع ركعات، فإما فاتت منه صلاة الصبح او أنه صلى

مباحث القطع ٤٠٣

الظهر ركعتين، والمفروض بقاء وقت صلاة الظهر، فان صلاة الصبح في حد نفسها مجرى لقاعدة الحيلولة النافية لوجوب قضاءها، وصلاة الظهر مجرى لقاعدة الفراغ النافية لوجوب اعادتها.

ويمكن الجواب عنه ايضا إما بأن ندعي أن وضوح ارتكازية حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي لدى العقلاء اوجب تشكل مدلول التزامي لخطاب الاصل الجاري في كل طرف في أن ما يجب فيه الاحتياط هو الطرف الآخر فيتعارض بالمناقضة مع خطاب الاصل النافي للزوم الاحتياط في الطرف الآخر، او يقال بأن المرتكز العقلاني يكون قرينة لبية متصلة او ما يصلح للقرينة لتقييد خطاب الاصل المؤمن الجاري في كل طرف بعدم كون الطرف الآخر مجرىً لاصل مؤمن في عرضه، او فقل جريان الاصل مشروط بأن لا يكون في عرضه اصل مؤمن تم المقتضى لجريانه في الطرف الآخر، او يقال بأن الظهور بنحو العموم او الاطلاق حتى ولو انعقد على خلاف المرتكز العقلاني المستحكم فلا يكفي ذلك في الردع عن بناء العقلاء، حيث يحصل لهم الوثوق النوعي بعدم تعلق الارادة الجدية به، وهذا مانع عن حجية الظهور، ولا اقل من حصول الظن النوعي بالخلاف، فيقدح ذلك في حجية الظهور بناء على قادحية الظن النوعي بالخلاف في حجية الظهور.

وأما ما قد يقال من أن حجية هذا الظهور للخطابين حيث تكون مستلزمة للترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال فتكون على خلاف المرتكز العقلاني، فلا يمكن اثبات حجيته بالسيرة العقلائية، كما هو واضح، ولا بالخطاب اللفظي على فرض وجود خطاب لفظي مطلق على حجية الظهور، لكون هذا الارتكاز بمثابة قرينة متصلة مانعة عن اطلاقه للمقام، ففيه أنه بعد فرض انعقاد ظهور الخطابين في كشف ترخيص الشارع لارتكاب اطراف العلم الاجمالي فليست حجيته في كشف مراد الشارع

٤٠٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

خلاف المرتكز العقلائي، وانما المنكشف بهذا الظهور من ترخيص الشارع هو المخالف لمرتكز العقلاء، فالمقام نظير قيام خير الثقة على ردع الشارع عن مرتكز عقلائي، فانه لا يعني كون حجية هذا الخبر في كشف ردع الشارع خلاف المرتكز.

ثم انه لو لم يتم أي من تلك الأجوبة فيتحصّر الجواب في التسمك بالروايات الواردة في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، وسوف نذكر تلك الروايات .

وأما الروايات التي قد يستظهر منها كون موردها فرض العلم الاجمالي فعمدتها ما يلي:

الرواية الاولى: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه^(١).

وسند الرواية تام، ولا ينافي ذلك وجود رواية أخرى عنه عن عبد الله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن فقال لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جبنا ثم دعا بالغداء فتغدينا معه فأتي بالجبن فأكل وأكلنا فلما فرغنا من الغداء قلت ما تقول في الجبن قال أ ولم ترني آكله قلت بلى ولكني أحب أن أسمع منك فقال سأخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه^(٢).

وما قد يقال من أنه بعد اتحاد مضمون الروايتين فيحتمل قويا سقط اسم

١ - وسائل الشيعة، ج ١٧، ص: ٨٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٥، ص: ١١٧

مباحث القطع ٤٠٥

عبد الله بن سليمان عن سند الرواية الأولى، غير متجه، فان المروري عنه في الرواية الأولى هو الامام الصادق (عليه السلام)، بينما أن المروري عنه في هذه الرواية الامام الباقر (عليه السلام).

وتقريب الاستدلال بها أن الظاهر من الرواية هو لحاظ الافراد الموجودة من شيء كأنها أجزاءه، فالأجبان الموجودة في السوق لوحظت كأنها شيء واحد، وبهذا اللحظ قيل: ان الجبن شيء فيه حلال وحرام، فهذا الجبن حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، والقريئة على ذلك ظهور "فيه حلال وحرام" وكلمتي "بعينه" و"منه" في قوله "تعرف الحرام منه بعينه" على اشتمال ما يحكم بحليته الظاهرية على الحرام والحلال بالفعل، فتكون الرواية واردة في مورد العلم الاجمالي.

والحاصل أن قوله "كل شيء فيه حلال وحرام" ظاهر في التقسيم الفعلي، كالجبن الذي يعلم الانسان عادة بوجود قسم حرام منه في السوق بالفعل، وهو ما استخدم فيه النجس، وقسم حلال، وهو ما لم يستخدم فيه النجس، ويشك في كون هذا الفرد المبتلى به هل هو من القسم الحرام او القسم الحلال.

كما اتضح أن حمله على كون المراد به "أن الشيء الذي له قسم حلال وقسم حرام فكل فرد منه حلال ما لم تعرف أنه حرام" خلاف الظاهر، وهكذا ما ذكره المحقق النائيني "قده" من كون المراد من التقسيم هو الترييد، ويكون المراد من قوله "فيه حلال وحرام" هو أنه يحتمل كونه حالالا ويحتمل كونه حراما، بدعوى أن الشيئية تساوق الوجود، فظاهر لفظ الشيء هو الموجود الخارجي، وحيث ان الموجود الخارجي لا يمكن انقسامه إلى الحلال والحرام، فلا محالة يكون المراد من التقسيم الترييد، مع أنك ترى أن لفظ الشيء موضوع للمفهوم المبهم العام لا للموجود الخارجي، ولذا

٤٠٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يستعمل في المعدومات، بل في المستحيلات، فيقال هذا شيء معدوم، وهذا شيء مستحيل.

هذا وقد استشهد الشيخ الأعظم "قده" على كون الغاية في هذه الصحيحة العلم التفصيلي بأن قوله "بعينه" في جملة "فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه" قيد للمعرفة، فمفاده اعتبار معرفة الحرام بشخصه، ولا يتحقق ذلك إلا إذا أمكنت الإشارة الحسية إليه، وإناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال وإن كان معلوم الحرمة بعنوان اناء زيد، إلا أنه مجهول باعتبار الامور المميزة له في الخارج عن إناء عمرو، فليس معروفاً بشخصه، ولو كانت الجملة "حتى تعلم أنه حرام بعينه" فلا يظهر منه ذلك، فان لفظ "بعينه" تأكيد للضمير جيء به بغرض الاهتمام باعتبار العلم، كما يقال: "رأيت زيدا بعينه" لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية؛ وإلا فكل شيء علمت حرمة فقد علمت حرمة بعينه، فإذا علم نجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو فاشتباه الإناءان، فإناء زيد شيء علمت حرمة بعينه، نعم إذا اطلق عليه عنوان "أحدهما" فيقال: أحدهما لا بعينه^(١).

اقول: ظهور الغاية في قوله "حتى تعلم أنه حرام" في كون الرفع لقاعدة الحل هو العلم التفصيلي بحرمة الشيء، لا يحتاج الى قرينة، فان العلم الاجمالي بأنه حرام او أن شيئاً آخر حرام، ليس علماً بأنه حرام، الا أن يكون مقصوده تحقق الغاية حينئذ في اناء زيد المردد بين الانائين، فيتعارض ما هو المستفاد من ذيل قاعدة الحل من الامر بالاجتناب عنه بمثل قوله "فتدعه" في رواية مسعدة بن صدقة "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه" مع شمول صدرها لكل من الانائين، وهذا البيان لا يأتي فيما كان

مباحث القطع ٤٠٧

هناك قرينة زائدة في الغاية على اعتبار كون العلم بالحرمة علما تفصيلا، ولكن جوابه أنه لا يستفاد من الذليل تعبد خاص، بل يكون ارشادا الى حكم العقل، ويكون شمول الصدر لكلا الانائين واردا عليه.

وكيف كان فنقول: ان قوله "حتى تعرف الحرام" وان كان غير شامل للعلم بكون اناء زيد المررد بين الانائين حراما، كما افاده "قده" لأن معرفة الحرام لا تجتمع مع التردد في كونه هذا الفرد او ذلك، بخلاف ما لو قال "حتى تعرف أنه حرام" كانت الغاية شاملة له عرفا، اذ معرفة الحرمة تجتمع مع التردد في كون متعلق الحرمة هل هو هذا الفعل او ذلك، فما يتعلق به المعرفة مباشرة لا بد أن لا يتردد بين فردين لا أكثر، وعليه فما ذكره بالنسبة الى قوله "حتى تعرف الحرام" وان كان صحيحا، لكن ما ذكره حول كلمة "بعينه" في قوله "حتى تعرف أنه حرام بعينه" غير متجه، فانها كالصريحة في الاحتراز عن احتمال كون الحرام غيره، وحملها على كون الغرض من المجيء بها الاحتراز عن الظن بالحرمة خلاف الظاهر جدا، والاتيان بلفظ "بعينه" في قولنا "رأيت زيدا بعينه" ايضا ظاهر في الاحتراز عن احتمال كون المرئي غير زيد بأن رأى غلامه مثلا او رأى صورته.

وعليه فالفرق بين قوله في رواية مسعدة بن صدقة "كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه" وبين صحيحة عبد الله بن سنان مع كون الغاية في كليهما العلم التفصيلي بالحرام، هو شمول رواية مسعدة للشبهة البدوية ايضا، ولكن اشتمال الصحيحة على قوله "فيه حلال وحرام" وقوله "حتى تعرف الحرام منه" جعلها ظاهرة في اختصاص موردها بفرض العلم الاجمالي، نعم يمكن حملها على الشبهة غير المحصورة او الشبهة التي يكون بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء، ولكن الكلام في الموجب لهذا الحمل، فقد ذكر الشيخ الأعظم "ره" أن إبقاء الصحيحة على ظهورها في الترخيص

٤٠٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي يوجب منافاتها مع ما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله "اجتنب عن الخمر" فانّ الإذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردّد بينهما، ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع، وهو خلاف الاجماع والنصّ، حتّى نفس هذه الصحيحة، حيث إنّ مؤدّاهما ثبوت الحرمة الواقعيّة للأمر المشتبه^(١)، والظاهر أن مراده كون الترخيص في جميع الاطراف يكون في مرتكز العقلاء نقضاً للغرض من التكليف المعلوم بالاجمال، وهذا يوجب انصرافها عن الشبهة المحصورة التي تكون جميع اطرافها داخلة في محل الابتلاء، والانصراف مدعى جماعة كالسيد الامام والسيد الصدر "فدهما".

ولكن قد يقال: ان هذا الارتكاز وان كان ثابتاً، لكنه ليس بدرجة يوجب انصراف الصحيحة عنها، وعليه فلا موجب لدعوى انصرافها عن الشبهة المحصورة، بل حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه قال: ان هذه الصحيحة لعلها صريحة في كون الغاية هو العلم التفصيلي ولا اقل من الظهور الذي لا يشوبه ريب، فتقدّم هذه الصحيحة على خطابات التكليف الواقعيّة بملاك الحكومة، بل هو ادعى حكومة حديث الرفع والاستصحاب النافي للتكليف في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي على الخطابات الواقعيّة، ثم قال انه لو فرض تعارض صحيحة ابن سنان وغيرها مع الخطابات الواقعيّة فيتساقطان في مورد الاجتماع، وهو فرض العلم الاجمالي، فيكون المرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

نعم هنا ادلة خاصة دالة على وجوب الاجتناب عن اطراف الشبهة مثل ما ورد في الإناءين المشتبهين والثوبين المشتبهين، وتلك الادلة توجب رفع اليد

مباحث القطع ٤٠٩

عن مقتضى القاعدة المقررة في كل مورد تشمله تنقيح المناط او الغاء
الخصوصية^(١).

اقول: الانصاف أن مثل حديث الرفع والاستصحاب منصرفان عن مورد
العلم الاجمالي بنحو الشبهة المحصورة كما تقدم آنفاً، والمهم هو صحة
عبد الله بن سنان، ويقرب الى الذهن أن ذلك الارتكاز العقلاني الذي يرى
الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف في الشبهة المحصورة، نقضا للغرض
من التكليف المعلوم بالاجمال، يكون بمثابة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد
ظهور الصحيحة في الترخيص في ارتكاب جميع اطراف الشبهة المحصورة،
فيكون مآلها الى أن "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ما لم تعرف
الحرام منه بعينه، بشرط أن لا ترتكب جميعه" ان لم نقل بكون ذلك
الارتكاز القوي العقلاني موجبا لانصرافها عن الشبهة المحصورة رأساً، كما
سيأتي توضيحه في بحث وجوب الموافقة القطعية، ولا يخفى أننا لا نحتاج
الى الجزم بالانصراف بل يكفينا شبهة الانصراف.

وأما اشكال بعض الاعلام "قده" على الشيخ الأعظم "ره" بأن الصحيحة
تقدم على الخطابات الواقعية بملاك الحكومة، ولو فرض تعارضهما في مورد
العلم الاجمالي فيكون المرجع بعد تساقطهما البراءة العقلية، ففيه أن الظاهر
كون مراد الشيخ الاعظم أن الترخيص في اطراف العلم الاجمالي مناقض
عرفاً مع التكليف المعلوم بالاجمال، نعم يمكن للشارع رفع الحكم واقعا عن
مورد العلم الاجمالي، لكنه منافٍ لظهور نفس الصحيحة من عدم كون العلم
التفصيلي شرطاً للحرمة الواقعية حيث فرض أن في الشيء حراماً وحلالاً قبل
أن يعرف الحرام منه، وعليه فمع المفروغية عن ثبوت التكليف الواقعي في

٤١٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

مورد العلم الاجمالي فالعرف يحسّ بالمناقضة بينه وبين الترخيص الظاهري في اطرافه، فهذا يوجب انصراف الصحيحة عن مورد العلم الاجمالي بنحو الشبهة المحصورة، والا فمع عدم انصرافها عنه لاجل المناقضة العرفية فلا محذور في اجتماع الترخيصين الظاهريين في طرفي العلم الاجمالي مع التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال، وتكون النسبة بينهما كنسبة الحكم الواقعي في الشبهة البدوية مع الترخيص الظاهري فيها، فان كان حل التنافي بينهما بالالتزام بعدم فعلية الحكم الواقعي أي عدم وصولها الى مرتبة ارادة المولى اللزومية بفعل العبد بنحو لا يرضى بتركه، كما عليه الشيخ الاعظم فيلتزم بذلك في مورد العلم الاجمالي ايضا.

فان قيل: ان خطاب التكليف الواقعي ليس ظاهرا في الفعلية في مورد الشبهة البدوية، لمغروسية البراءة فيها في أذهان العقلاء، فيختلف عن مورد العلم الاجمالي، فتكون النسبة بين ظهور خطاب التكليف في فعليته مع ظهور الصحيحة في نفي فعلية التكليف المعلوم بالاجمال عموما من وجه، لكون صورة العلم التفصيلي مورد افتراق خطاب التكليف، وصورة الشبهة البدوية مورد افتراق صحيحة ابن سنان ومورد اجتماعهما هو صورة العلم الاجمالي، بل ولو بني على ما مر من ورود صحيحة ابن سنان في مورد العلم الاجمالي قيل بأن الخطاب الواقعي ليس ظاهرا في فعلية التكليف في الشبهة غير المحصورة لنفس الارتكازات العرفية تمت دعوى كون النسبة بينهما هي العموم من وجه، فيتعارضان في مورد الاجتماع وهو الشبهة المحصورة.

قلنا: لو سلم عدم ظهور الخطاب الواقعي في فعلية التكليف الواقعي في الشبهة البدوية ونحوها وصارت النسبة بينه وبين صحيحة ابن سنان هي العموم من وجه فمع ذلك تقدم الصحيحة عليه بملاك الحكومة، نعم لو

مباحث القطع ٤١١

فرض تساقطهما فيقال بأن اصل خطاب التكليف حيث يكون معلوما وانما يشك في رضى الشارع بمخالفته في فرض العلم الاجمالي فيلزم امتثاله بحسب المرتكز العقلاني وليس مجرى للبراءة العقلية حتى على القول بها. وكيف كان فالمهم هو أنه لا يبعد تمامية دعوى انصراف صحيحة ابن سنان فضلا عن بقية خطابات الاصل المؤمن عن اثبات الترخيص في ارتكاب جميع اطراف الشبهة المحصورة.

هذا ولا يخفى أن صاحب الكفاية ذكر أن منجزية العلم الاجمالي موقوفة على عدم ترخيص شرعي، وظاهر قوله "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه" هو ثبوت الترخيص، ولكن لم نجد منه انه التزم فقها بجواز المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، ولعله هو ايضا يرى الانصراف.

هذا وقد ذكر السيد الامام "قده" في الجواب عن صحيحة عبدالله بن سنان بأن ظاهرها أن كل طبيعة لها قسم حلال وقسم حرام فالفرد المشتبته منه حلال، ولا بد من حملها على الشبهة البدوية، فلا تشمل اطراف العلم الاجمالي، لاعراض الاصحاب عنه حيث لم ينقل الترخيص في الجميع الا عن شذمة من المتأخرين مضافا الى أن العقل وإن لا يأي عن تجويز ارتكاب جميع الأطراف، لكنّ العرف والعقلاء يأتون عنه بعد ما لا يحتمل تخصيص الحكم الواقعي، لأنّ الحكم الظاهري لا يخصّص الأحكام الواقعية، ولا يحتمل أن يكون عروض الشبهة موجبا لزوال مفسدته، فلا محالة يكون الموضوع باقيا على مفسدته، فتكون مثل تلك الصحيحة قاصرة عن إثبات الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، ولو صحّ ذلك فلا بدّ من

٤١٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الالتزام بجواز إيقاع المكلف نفسه في الشبهة، فيخلط الحرام بالحلال عمداً، فيرتكب الجميع^(١).

اقول: النقض على القول بظهور الصحيحة في الترخيص في ارتكاب جميع اطراف الشبهة المحصورة، بلزوم القول بجواز الارتكاب حتى مع تعمد مزج الحرام بالحلال، غير متجه، لأن الصحيحة منصرفه عن فرض التعمد بلا اشكال، ولكنه لا يلزم انصرافها عن صورة الاشتباه من دون عمد، وهذا نظير أنه لو استهلك الدم في الماء بطبعه فيشمله اطلاق دليل اعتصام الماء الكر، ولو بال فيه الدواب ووقع فيه اوقية دم فيجوز شربه، لكن لا يبعد القول بأنه لو مزج الدم بالماء عمداً يشربه فيصدق أنه اكل الدم بهذه الحيلة، وهكذا ربما يصدق الماء المطلق على الماء المخلوط بطبعه بالملح، كما في ماء بعض البحار كبحيرة قم وارومية، ولكن لو مزج ماءً بالملح بهذه النسبة عمداً او خطأ ونحو ذلك فلا يصدق عليه أنه ماء بقول مطلق.

هذا ولو فرض انعقاد ظهور صحيحة ابن سنان بالنسبة الى الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي في الشبهة المحصورة، فيرفع اليد عن عمومها بمثل موثقة سماعة في المائين المشتبهين أنه يهريقهما ويتمم، وظاهر الامر بالارافة عدم جواز الانتفاع بهما فيما يعتبر فيه الطهارة، فلا يجوز شرب أي منهما، وموردها وان كان هو تماثل طرفي العلم الاجمالي، لكن لا يبعد الغاء الخصوصية الى سائر الموارد، والموثقة وان لم تشمل مثل العلم الاجمالي في التدريجيات او العلم الاجمالي بالتكليف بين اطراف مختلفة كالعلم الاجمالي بنجاسة الثوب او الماء، لكن هذا غير قادح، لأن صحيحة ابن سنان ايضا لا تشمل بمدلولها المطابقي هذه الموارد، نعم تدلّ بالاولوية

مباحث القطع ٤١٣

على جواز ارتكاب اطراف العلم الاجمالي في تلك الموارد، ولكن المفروض ان الموثقة قد خصصت المدلول المطابقي لصحيحة ابن سنان، وبذلك تسقط دلالتها الالتزامية عن الحجية ايضا، ويرجع فيها الى حكم العقل والعقلاء، فلا يختلف هذا المبنى عادة مع مبنى المشهور من عدم شمول الاصول المرخصة، ومنها صحيحة ابن سنان لاطراف العلم الاجمالي، نعم قد يختلف عنه في مثل الشك في الخروج عن محل الابتلاء والشك في كون الشبهة محصورة.

الرواية الثانية: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: أتى رجل أبي فقال إني ورثت مالا، وقد علمت أن صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي، وقد أعرف أن فيه ربا، وأستيقن ذلك، وليس يطيب لي حاله، لحال علمي فيه، وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز، فقالوا لا يحل أكله، فقال أبو جعفر (عليه السلام) إن كنت تعلم بأن فيه مالا معروفا ربا، وتعرف أهله فخذ رأس مالك، وردّ ما سوى ذلك، وإن كان مختلطا فكله هنيئا، فإن المال مالك، واجتنب ما كان يصنع صاحبه، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قد وضع ما مضى من الربا، وحرّم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه، فإذا عرف تحريمه حرم عليه، ووجب عليه فيه العقوبة إذا ركبه، كما يجب على من يأكل الربا^(١).

والرواية مختصة بمورد علم الوارث بوجود ربا في الارث من دون تمييزه، ولكن لم أر من الفقهاء المتقدمين من افتى بمضمونها عدا ابن الجنيد، بل تعدى من مورد الرواية الى كل من كان لديه مال يعلم اجمالا بأن فيه ربا^(٢)،

١ - وسائل الشيعة ج ١٨، ص ١٢٩

٢ - مختلف الشيعة ج ٥ ص ٧٨

٤١٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في المبسوط أن من ورث مالا يعلم أن صاحبه جمعه من جهات محظورة من غضب وربما وغير ذلك، ولم يعلم مقداره أخرج منه الخمس واستعمل الباقي، فإن غلب في ظنه أو علم أن الأكثر حرام احتاط في إخراج الحرام منه، هذا إذا لم يتميز له الحرام فإن تميز له بعينه وجب إخراجة قليلا كان أو كثيرا، وردّه إلى أربابه إذا تميزوا، فإن لم يميزوا تصدق به عنهم^(١)، وقريب منه ما في السرائر^(٢)، وقال العلامة الحلبي "ره" في المختلف أنه قال ابن إدريس: يجب رد المال، وهو الأقوى، وفي روضة المتقين أن الأصحاب أولوا تلك الرواية بأنه كان يعلم أن أباه يربي، ولكن لا يعلم أن مال الربا موجود في ماله^(٣)، وذكر المحقق الشيخ حسن كاشف الغطاء "ره" أنه لا بد من حمل هذه الرواية على حلية هذا الارث بإخراج الخمس منه بعد الجهل بمقدار الربا وصاحبه، وأما الحكم بحلية الربا من حيثية الاختلاط كما ذهب إليه ابن الجنيد "ره" ضعيف جداً مخالف لما استقرت عليه الفتوى وقضت به القواعد، وقد أعرض الأصحاب عن العمل به لمخالفته للأصول والضوابط الشرعية^(٤).

ويمكن ان يكون منشأ عدم فتوى الاصحاب هو أن التعليل المذكور في ذيل الرواية (في قوله: فإن المال مالك، فإن رسول الله قد وضع ما مضى من الربا، وحرّم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه، فإذا عرف تحريمه حرم عليه) يناسب فرض جهل المورث بحرمة الربا، وهكذا ذكر هذه القضية في الوارث عقيب حكم اخذ الربا بجهالة في رواية ابي الربيع الشامي

١ - المبسوط ج ١ ص ٢٣٧

٢ - السرائر ج ١ ص ٤٨٧

٣ - روضة المتقين ج ٧ ص ٢٧٥

٤ - أنوار الفقاهة ص ١٨٥

مباحث القطع..... ٤١٥

(قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أربى بجهالة، ثم أراد أن يتركه، قال أما ما مضى فله، وليتركه فيما يستقبل، ثم قال إن رجلاً أتى أبا جعفر (عليه السلام) فقال إني ورثت مالا... وكذا في رواية أبي المغرا قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) كل ربا أكله الناس بجهالة ثم تابوا فإنه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة، وقال لو أن رجلاً ورث من أبيه مالا، وقد عرف أن في ذلك المال ربا، ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلال كان حلالاً طيباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنه ربا فليأخذ رأس ماله، وليردّ الربا، وأيما رجل أفاد مالا كثيراً قد أكثر فيه من الربا فجهل ذلك، ثم عرفه بعد فأراد أن ينزعه فما مضى فله، ويدعه فيما يستأنف^(١)، وقد يؤيد ذلك أنه لو كان المورث مرايياً فعادة ليست مشكلته وجود الربا في أمواله فقط، بل يكون مديناً لما اتلفه من أموال الناس التي أخذها بعنوان الربا، فلو فرض كون المورث جاهلاً، وأن من أخذ الربا بجهالة فما أخذه حلال له، ارتفع هذا الإشكال، وحينئذ فتكون الصحيحة مطابقة لما دل على أن من أخذ الربا بجهالة فما أخذه حلال له بشرط توبته، أي عدم استمراره على أخذ الربا بعد علمه، -و يفرض أن المورث المرابي لم يعلم بحرمة الربا إلى أن مات- ويحمل أمر الوارث في الصحيحة برد ما عرف تفصيلاً أنه ربا على الاستحباب.

ولكن الانصاف أن حمل صحيحة الحلبي على فرض جهل المورث -الذي قال الوارث عنه أنه كان يرابي، وهذا يدل على استمراره على ذلك- بعيد جداً، بعد وضوح حكم الربا في ذلك الزمان، وحمله على الربا المعاوزي خلاف الظاهر، فتكون هذه الفقرة كالنصّ في كون المورث عالماً، فاتصالها

بما يرتبط باكل الربا بجهالة لا يوجب اجمالها، وأما حلّ الاشكال بحمل الجهالة على السفاهة، دون الجهل بالحكم، فهو وان لم يتناف مع الروايتين الأخيرتين، لكن يتنافى مع صحيحة الحلبي، حيث ورد فيه "فمن جهل وسع له جهله، فاذا عرف تحريمه حرم عليه"، كما أن كون المورث مدينا لم يفرض في كلام السائل، وليس فرضه واضحا، حتى يلزم ان يكون الجواب ناظرا الى هذه الحيثية ايضا، كما ان ما في روضة المتقين من حمل الصحيحة على فرض احتمال عدم اشتمال الارث على الربا، وان كان المورث مرايبا خلاف نص الصحيحة، حيث ورد فيها "ورثت مالا وأعرف ان فيه ربا" وكذا "وان كان مختلطا".

فالانصاف أن دلالة الصحيحة على كون المال المختلط بالربا ملك الوارث تامة، وقد افتى بذلك السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" في المنهاج، ولا بد أن يحمل السيد الخوئي هذا الحكم على الحكم الواقعي، لأنه يرى امتناع الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، فالوارث يملك جميع المال واقعا او لا أقل من أنه يجوز له التصرف واقعا قبل علمه التفصيلي بالمال الربوي، ولا مانع من اخذ العلم التفصيلي بالموضوع في الحكم، وهذا قد يكون خلاف الظاهر من جهة موافق الظاهر من جهة أخرى، فمخالفته للظاهر من جهة أن لازمه جواز تصرف الآخرين في الربا برضى الوارث مع علمهم تفصيلا بكونه ربا، وهو لا يخلو من بعد، وابتعد منه كون الجهل التفصيلي للوارث بالربا سببا لمملكته الواقعية ما دام جهله باقيا، وموافقته للظاهر من جهة أنه لو اشترى الوارث بشخص الارث بكامله شيئا فيعلم بأن بعض ذلك الشيء باقٍ على ملك بايعه، فيعلم تفصيلا بحرمة تصرفه فيه بدون اذنه، كما أنه لو اتلف الارث فيعلم باشتغال ذمته بمعطي الربا الى مورثه، ووجب أن يعمل بمقتضى

مباحث القطع ٤١٧

القاعدة من حرمة التصرف في العين المشتراة ووجوب اداء عوض ما اتلفه من مال معطي الربا اليه ان امكنه معرفته او كان مشتبهها في عدد محصور، والتصدق عنه ان كان مشتبهها في عدد غير محصور، وهذا خلاف الاطلاق المقامي للرواية، كما أن الحكم الظاهري لا يناسب الحكم المذكور في تلك الروايات في آكل الربا بجهالة.

وكيف كان فبناء على عدم امكان الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي فيتعين القول بثبوت الملكية الواقعية للوارث مادام لم يعرف الربا بعينه، وبناء على امكان ذلك - كما هو المختار - فان قلنا بظهور الصحيحة في الملكية الظاهرية للوارث فنلتم به، لكن الجزم به مشكل، كالجزم بظهورها في ملكيته الواقعية، لكن يمكن اثبات ملكيته الظاهرية بعد اجمال الصحيحة من حيث كون الحكم الواقعي بملكية الوارث واقعية او ظاهرية بالتمسك باطلاق خطاب الحكم الواقعي المقتضي لبقاء الملكية الواقعية لمعطي الربا، ولازمه نفي الملكية الواقعية للوارث بالنسبة اليه، فتكون ملكيته له ظاهرية، ولكن موردها مختص بالوارث الذي يعلم بوجود ربا في مال المورث.

الرواية الثالثة: معتبرة أبي بصير قال: سألت أحدهما (عليهما السلام) عن شراء الخيانة والسرقه قال لا إلا أن يكون قد اختلط معه غيره، فأما السرقه بعينها فلا، إلا أن يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك^(١)، بتقريب أن ظاهرها أنه ما لم يعرف المال المسروق بعينه فيجوز له شراء جميع المال المختلط، ومن الواضح أنه لا خصوصية للشراء عرفاً، فتشمل الهبة ونحوها، نعم هذه الرواية مختصة بالعلم الاجمالي بكون احد المالين غصباً، ولا اطلاق لها لسائر موارد الشبهة الموضوعية التحريمية، كالعلم الاجمالي بعدم

تذكية احد اللحمين، ونحو ذلك.

ولكن يمكن أن يقال بأنه يحتمل فيها معنى آخر، وهو أنه نهى عن شراء السرقة بعينها، وهذا فيما اشترى كلا المالين المشتبهين، فان شراء السرقة بعينها غير العلم بالسرقة بعينها، فيكون مفاد الرواية حينئذ جواز شراء بعض اطراف العلم الاجمالي بالسرقة.

هذا وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه لو سلّم دلالتها على جواز شراء المختلط بالحرام فالظاهر أنّ السؤال عن الحكم الوضعي، أي صحّة الشراء، كما هو كذلك في جميع الأسئلة الواردة في الأسباب الشرعيّة والعقلائيّة، فالمراد أنّ شراء السرقة غير جائز، وأمّا إذا اختلط بغيره فيصحّ شراؤه، لأنّه مال يمكن تطهيره بإخراج خمسه أو التصالح أو الصدقة، ولو أغمض عن ذلك فلا بد وأن يقال بأن مدلولها كون الاختلاط موجبا للتحليل واقعا وخروج الملك عن ملكيّة صاحبه ودخوله في ملك الغاصب ليصحّ الشراء، ف شراء المال المختلط بالسرقة صحيح واقعا، علم بها أم لا، فتعارض بالعموم من وجه مع ما دل على أن شراء ما علم بكونه سرقة باطل، مختلطا كان المعلوم أم لا، وبعد تساقطهما فمقتضى القاعدة عدم الجواز^(١).

وفيه أن ظاهر الجواب بأنه لا بأس بشراء المال المسروق ما لم يعرف بعينه هو الحكم بملكيتته وجواز تصرفه فيه بمجرد الشراء، وظاهره بمناسبة الحكم والموضوع لو لم يكن هو الحكم الظاهري فلا اقل من اجماله، ويرتفع اجماله حكما بعد التمسك باطلاق خطاب ملكية المسروق منه لماله، ولو فرض ظهوره في الحكم الواقعي فيكون مخصصا لما دل على بطلان شراء ما علم بكونه سرقة، بعد كونه اخص منه.

الرواية الرابعة: صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل ممّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنمها، وهو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم، قال فقال ما الإبل والغنم إلا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه^(١)، والاستدلال بها مثل الاستدلال بالرواية السابقة.

الرواية الخامسة: موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أصاب مالا من عمل بني أمية، قال إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس^(٢)، والاستدلال بها مثل الاستدلال بالروايتين السابقتين.

وقد ذكر السيد اليزدي "قده" بعد ذكر جملة من هذه الروايات أن ظاهرها كون الحلية من جهة مجرد الاشتباه، لا من جهة خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، وليس ذلك منافيا لحكم العقل بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، فانه معلق على عدم ورود الرخصة من الشارع، ولكن توجد في قبال هذه الروايات جملة من الأخبار الظاهرة في وجوب الاجتناب في صورة اختلاط الحلال بالحرام، كصحيحة ضريس الكناسي قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن السمن والجبن نجده في أرض المشركين بالروم أنأكله فقال أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأما ما لم تعلم فكله حتى تعلم أنه حرام^(٣)، ولا بدّ من حمل هذه الأخبار على استحباب الاجتناب -

١ - وسائل الشيعة ج١٧ ص ٢٢٠

٢ - وسائل الشيعة ج١٧ ص ٨٨

٣ - وسائل الشيعة ج٢٤ ص ٢٣٥ لا يخفى أن السمن لا يختص بالسمن المتخذ من شحم الحيوان، بل قد يتخذ من لبن الحيوان، نعم لو كان مختصا بالشحم كان يصح ان يقال: ان الاصل <<<

لكون روايات الحل نصًّا في الحلية- أو على صورة المزج^(١).
 وذكر في حاشية الرسائل أنه لو لم يمكن الجمع بين هاتين الطائفتين فغايبته
 تعارضهما، والمختار هو التخيير بين المتعارضين، فالحق هو جواز المخالفة
 القطعية في الشبهات التحريمية، نعم تحرم المخالفة القطعية في الشبهات
 الوجودية، للاجماع على عدم جوازها، بل لا يعد انصراف عمومات البراءة
 مثل ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، والناس في سعة ما لم
 يعلموا عن الشبهات الوجودية، كما هو كذلك في قاعدة الحل، فانها مختصة
 بالشبهات التحريمية^(٢).

اقول: ما ذكره مخالف لما ذكره في العروة، من أنه اذا اشتبه المغصوب
 في عشرة اناء وجب الاجتناب عن الجميع^(٣)، وذكر أن من علم اجمالا
 بغصبية ماء وتراب وانحصر الطهور بهما كان كفاقد الطهورين^(٤).

هذا وقد حكى عن المحقق النائيني "قده" أنه قد وردت عدة روايات على
 جواز أخذ جوائز سلطان الجور وعماله، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً
 أو بعوض، وبعضها صريح في صحة الأخذ منهم ولو لم يكن لهم مال آخر

>>

الجاري في الحيوان المتخذ منه هو أصالة عدم التذكية، فلا يحل اكله، ولو في الشبهة البدوية، فلا
 يقاس به الموارد التي تكون مجري لأصالة الحل في حد ذاتها، واما ما ورد فيها بالنسبة الى الجبن
 فقد يقال بكونه مبتلى بالمعارضة مع ما ورد من جواز اخذ الانفحة من الميتة، فلا تصلح للمعارضة
 مع روايات المقام، ولكن يمكن ان يجاب عنه بأن مشكلة الجبن لعلها العلم الاجمالي بصنع
 المشرك لبعض الاجبان الموجودة في السوق في ذلك الزمان، فيعلم اجمالا بنجاستها، على أن
 انفحة الميتة وان كانت طاهرة ذاتا، لكن يجب تطهيرها من اجل ملاقاتها مع النجس، وحيث
 لا يطهره المشركون، فالصحيح شمول صحيحة ضريس لاطراف العلم الاجمالي.

١- حاشية المكاسب ج ١ ص ٣٣

٢ - حاشية الرسائل ص ٢٧

٣ - العروة الوثقى: فصل في ان مشكوك النجاسة طاهر، مسألة ١

٤ - العروة الوثقى ج ٢ ص ٢٠١

حلال، كصحيحة أبي ولّاد، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ما ترى في رجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم وأنا أمر به وأنزل عليه فيضيفني ويحسن إلي وربما أمر لي بالدرهم والكسوة قد ضاق صدري من ذلك، فقال لي كل وخذ منها فلك المهنأ وعليه الوزر^(١)، وبعضها ظاهر في ذلك، كصحيحة أبي المغرا قال سألت رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده فقال أصلحك الله أمرّ بالعامل فيجيزني بالدرهم آخذها قال نعم وحجّ بها^(٢)، وغيرها من الروايات، وقد أفتى الأصحاب بمضمونها، وحملها على خصوص ما أخذ من الخراج والمقاسمة للذين وردت في الأخبار الكثيرة إباحتهما للشيعة بعيد جداً، كما أن حملها على ما إذا لم يكن بعض الأطراف داخلاً في محل الابتلاء أبعد، نعم لا بد من تقييد هذه الأخبار بما إذا لم يكن المأخوذ معلوم الحرمة تفصيلاً، كما أن الأصحاب أيضاً أخرجوا هذه الصورة، ويدل عليه معتبرة إسحاق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم فقال يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه^(٣)، وعليه فتكون الحرمة الواقعية مشروطة بالعلم التفصيلي بكون المال المأخوذ غصباً^(٤).

وقد ذكر الشيخ حسن كاشف الغطاء "قده" أنه قد تحمل الروايات المجوزة للتصرف على حلية المال المختلط المجهول صاحبه وقدره كما تدل عليه أخبار أخرى، ولكن لا بد من تقييدها بعد إخراج الخمس منه جمعاً بينها وبين الأخبار الدالة على ذلك المعتضدة بكلام الأصحاب^(٥).

والانصاف أنه لولا كون المرتكز العقلاني قرينة لبية متصلة موجبة لانصراف

١ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٢٣٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٢١٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٢٢١

٤ - منية الطالب ج ١ ص ٢١

٥ - أنوار الفقاهة ص ١٨٥

٤٢٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

هذه الروايات عن الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بالغصبية في الشبهة المحصورة التي تكون جميع اطرافها داخلية في محل الابتلاء، لم يكن موجب لحملها على حلية المال الحلال المختلط بالحرام بسبب التخمس، ولكن شبهة الانصراف قوية، بل ولو منع من انصرافها عنه، فلا يبعد ان يستفاد من مثل موثقة سماعة التي دلت على لزوم الاجتناب عن المائين اللذين وقع في احدهما فذر لا يدرى ايهما هو، عدم ترخيص الشارع في التصرف في جميع اطراف الشبهة التحريمية، كالمال المشتبه بالغصب.

في منجزية العلم الاجمالي بالنسبة الى الموافقة القطعية

اختلف الاعلام في منجزية العلم الاجمالي بالنسبة الى موافقته القطعية على عدة اقوال:

القول الاول: ما يقال من أن العلم الاجمالي حيث لا يكون بيانا الا على الجامع، وهو ثبوت التكليف في احد الطرفين، وليس بيانا على خصوصية التكليف في هذا الطرف او ذاك الطرف، فيكون العقاب على مخالفة خصوصية التكليف في أي منهما عقابا بلا بيان، وهذا يعني عدم اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، فتجوز المخالفة الاحتمالية للتكليف المعلوم بالاجمال بمقتضى البراءة العقلية عن الخصوصية المشكوكة في كل من الطرفين.

وقد اجيب عن هذا البيان بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما يظهر مما حكى عن المحقق النائيني "قده" في اجود التقريرات من أن العلم الاجمالي وان لم يكن مقتضيا لموافقته القطعية، لكن حيث تتعارض البراءة العقلية والشرعية في طرفي العلم الاجمالي، لاستلزام

مباحث القطع ٤٢٣

جريانها في الطرفين للترخيص في المخالفة القطعية، وجريانها في احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فلا يوجد مؤمن عن ارتكاب كل من الطرفين، وهذا هو السبب في تنجز الموافقة القطعية عليه^(١).

وفيه أن التعارض انما يكون في الخطابات اللفظية الظنية سندا او دلالة، كخطاب أصالة الحلّ، حيث يكون مقتضى اطلاق جريانه في كل من المائين المشتبهين حليّة شرب هذا الماء، وحليّة شرب ذاك الماء، والجمع بينهما مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، واثبات جريان احدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيتعارضان ويتساقطان، وأما الدليل العقلي فانه قطعي، ولا معنى للمعارضة فيه، وعليه فمن ارتكب كلا طرفي العلم الاجمالي يكون عقابه عقابا مع البيان، وأما من ارتكب احدهما وصادف كونه هو الحرام المعلوم بالاجمال فحيث لا يعلم به فيكون عقابه عليه عقابا بلا بيان.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أن العلم الإجمالي وان كان متعلقا بالجامع ولا يسري إلى الطرفين، لكن الجامع على قسمين، فتارة يكون الجامع طبيعيا، كما لو امر المولى بالغسل فان خصوصيات الافراد، كغصيبة مصبّ هذا الفرد من الغُسل، خارجة عن ذلك الجامع المأموره، لأن الجامع الطبيعي يحكي عما به الاشتراك بين الافراد فقط، وقد يكون الجامع انتزاعيا، وهو عنوان احدهما، وهذا العنوان ينطبق على الفرد بتمامه، وهذا هو المتعلق للعلم الاجمالي، وعليه فيسري التنجز عن عنوان احدهما الى الواقع الذي يكون هذا الجامع الانتزاعي منطبقا عليه، والفرق بين التنجز الذي يسري الى الفرد وبين العلم الاجمالي الذي لا يسري من الجامع الى

٤٢٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الفرد، هو أن العلم قائم بنفس الصورة الإجمالية المباشرة مع الصور التفصيلية للطرفين، فلا يسري إليهما، وهذا بخلاف التنجز، فإنه من تبعات واقع التكليف، فمع احتمال وجوده في أيهما يتبعه تنجزه، فيصير كل منهما محتمل التنجز الملازم لاحتمال الضرر فيه، فيصير موضوعا لحكم العقل بلزوم دفع العقاب المحتمل^(١).

ولا يخفى أن مآل ما ذكره الى انكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بمعنى قبح العقاب على مطلق التكليف المجهول، فيدعي أن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بشهادة الوجدان هو عدم البيان الاعم من البيان التفصيلي او الاجمالي، فيصح العقاب على مخالفة التكليف المعلوم ولو اجمالا، حيث يعلم المكلف أن التكليف المعلوم اجمالا متعلق واقعا بطرف معين منهما، فيصلح لتنجيزه.

وما ذكره متين جدا، بل نحن انكرنا كون موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان بمعنى تبين الواقع، وانما البيان بمعنى الحجة، وهو ما يصح أن يحتج به المولى على العبد، أي المصحح للعقاب، ومن الواضح أن قبح العقاب مع عدم المصحح له يكون من القضية الضرورية بشرط المحمول، ويكون منتزعا عن احكام عقلية مختلفة ندركها بالوجدان كعدم كون عقاب المولى عبده ظلما في فرض ارتكابه الحرام الواقعي في الشبهة قبل الفحص، ولو لم يوجد أمانة في معرض الوصول واقعا، ولو قيل بكونه ظلما في فرض عدم الأمانة في معرض الوصول واقعا، فيمكن دعوى كون موضوع قبح العقاب هو عدم البيان التفصيلي او الاجمالي في معرض الوصول إما على التكليف الواقعي او على الحكم الظاهري التنجيزي الذي يكشف

عن اهتمام المولى بالواقع على تقدير وجوده.

الوجه الثالث: ما يقال بأن العلم الاجمالي وان لم يكن بيانا على خصوصية التكليف في كل طرف، فلا يكون منجزا عقلا لتلك الخصوصية، لكنه منجز عقلائي لتلك الخصوصية، ولذا يحتج العقلاء على العبد فيما اذا ارتكب احد طرفي العلم الاجمالي وصادف الحرام واقعا، فهو حجة عقلائية غير مردوعة، فيكون بيانا تعديدا كسائر الأمارات والاصول العقلائية.

وهذا ما حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله"، حيث ذكر ان العلم الاجمالي وان لم يكن بيانا عقلاً على الخصوصية في الطرفين، لكن العقلاء يرونه منجزا للواقع المتعلق للتكليف، إما لأجل أنهم يعتبرونه بيانا على الواقع، نظير أنهم يعتبرون ما يختار لدفع الاضطراب في الاضطراب الى احد الطرفين لا بعينه مضطرا اليه، مع أنه لا يكون الاضطراب الا الى الجامع بينهما، او لما هو الظاهر من أنهم يرون منجزية احتمال انطباق المعلوم الاجمال على الواقع المتعلق للتكليف، هذا مع غمض العين عما مرّ منه من كون حجية القطع مطلقا حتى التفصيلي منه عقلائية.

وهذا الوجه وان كان تاماً، لكن الصحيح كون منجزية العلم الاجمالي لوجوب موافقته القطعية اعمق جذورا من أن تكون مجرد منجزية عقلائية، بل هي منجزية عقلية.

هذا وقد ذكر في البحوث ما محصله أنه بناء على مسلك المشهور من قبح العقاب بلا بيان، فيتمّ القول بعدم تنجيز العلم الاجمالي الا للجامع لعدم كونه بيانا الا عليه، وهذا يوجب التفصيل بين ما اذا لم يعلم المكلف بكون العنوان الجامع المعلوم بالاجمال واجبا شرعا بعنوانه، فلا تجب الموافقة القطعية عقلا، كما هو المتعارف في الشبهات الحكمية، مثل ما لو علم اجمالا بصدور احد الخبرين اللذين يدلّ احدهما على وجوب غسل الجمعة

٤٢٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

والآخر على وجوب الوفاء بالوعد، وبين ما لو علم بكون الجامع المعلوم بالاجمال واجبا شرعاً بعنوانه، كما لو ورد في الخطاب "اكرم العالم" وعلم بأن زيدا عالم او عمرو، فحيث تمّ البيان على وجوب اكرام العالم المردد بين الفردين، فلو اكتفى باكرام احدهما، فيشكّ في فراغ ذمته من الواجب الذي دخل في عهده، فيحكم العقل بلزوم الاحتياط من باب قاعدة الاشتغال.

نعم بناء على المسلك المختار من مسلك حق الطاعة اي حكم العقل بلزوم الاحتياط في مورد الشك في تكليف المولى الحقيقي جلّ وعلا، ما لم يرخص الشارع في ترك الاحتياط، فبعد تعارض الاصول المؤمنة الشرعية فيجب الاحتياط بمقتضى حق الطاعة.

اقول: يرد عليه **اولا:** النقض بالعلم الاجمالي بالتكليف بين الموالي والعبيد العقلائية، فانه قد اعترف بثبوت البراءة العقلائية في مورد عدم البيان على التكليف بالنسبة اليهم، فلازم كلامه عدم وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال بين الموالي والعبيد العقلائية، لاختصاص حق الطاعة به تعالى، وهذا خلاف الوجدان العقلائي، فانهم يرون وجوب الاحتياط بالموافقة القطعية، خاصة فيما اذا كان الاحتياط سهلا على المكلف، وهذا يعني كون العلم الاجمالي حجة عقلائية بالنسبة الى التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال، ان لم يكن حجة عقلية عليه.

و ثانيا: ان الصحيح هو أن العلم الاجمالي وان كان بيانا على الجامع فقط، ولكنه بالوجدان العقلي مصحح للعقاب على الواقع المتعلق للتكليف، وذلك لان الجامع هنا يختلف عن الجامع في الواجب التخيري، فان الواجب هناك ليس فردا معينا، ولكن الواجب في العلم الاجمالي فرد معين عندالله، فهذا يوجب تنجيز العلم الاجمالي للفرد، فان دليل قاعدة قبح

مباحث القطع ٤٢٧

العقاب بلا بيان، هو الوجدان الفطري، ولا يحكم الوجدان به في موارد العلم الاجمالي، ففي كل مورد يكون التكليف معرضا للوصول اجمالا او تفصيلا، فمخالفته موجبة لاستحقاق العقاب عقلا، لكن التكليف الذي لا يكون معرضا للوصول لا تفصيلا ولا اجمالا فيدرك العقل قبح العقاب عليه.

وأما ما ذكره حول مثال "أكرم العالم" من أنه حيث يدخل عنوان اكرام العالم في عهدة المكلف، ويتم عليه البيان، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو لزوم اكرام كلا الفردين اللذين يعلم اجمالا بعالمية احدهما، ولو لم تقبل منجزية العلم الاجمالي، ففيه أن الظاهر في مثله كون عالمية الشخص حيثية تعليلية لدخول اكرام الشخص في عهدة المكلف، فهو في قوة أن يقال "من كان عالما فأكرمه" ولذا يكون شاكاً في دخول خصوصية اكرام زيد في عهده او اكرام عمرو، فلو كان هناك مانع عن جريان الاصل المؤمن عن وجوب اكرام واحد منهما بعينه، كما لو حصل العلم الاجمالي بعد اكرام زيد، فتجري البراءة عن وجوب اكرام عمرو بلا معارض، دون قاعدة الاشتغال، بينما أنه على كلامه فالبراءة عن وجوب اكرام زيد لا تؤمن من الشك في امتثال ما علم باشتغال عهده به، وهو اكرام العالم، فيكون نظير ما لو امره المولى باكرام زيد، ولكنه لم يعلم به الا بعد أن اكرم احد الفردين اللذين يعلم أن احدهما زيد، فان جريان البراءة عن وجوب اكرام الفرد الثاني لا يصلح للتأمين عما علم باشتغال عهده به وهو اكرام زيد، فان التكليف معلوم بحده، ويتمحض الشك في امتثاله، فتجري قاعدة الاشتغال.

القول الثاني: ما عليه جماعة منهم المحقق النائيني "قده" في نقل فوائد الاصول عنه^(١)، والسيد الخوئي "قده" من كون العلم الاجمالي مقتضيا

٤٢٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

لوجوب موافقته القطعية بحيث لو لم يرد ترخيص شرعي في ارتكاب بعض اطرافه لحكم العقل بلزوم موافقته القطعية، وهو الصحيح الموافق للوجدان العقلي والعقلاني .

القول الثالث: ما عليه جماعة منهم المحقق الاصفهاني والمحقق العراقي "فدهما" من كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب موافقته القطعية، وسوف يأتي تفصيل الكلام حول وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي في مباحث قاعدة الاشتغال، فانتظر .

تنبيهان

التنبيه الاول: وقع الكلام في أن منجزية العلم الاجمالي -أي وجوب الاحتياط في مورده- هل تكون شرعية، مضافا الى كونها عقلية أم لا؟، فقد اختار السيد الخوئي "فده" امتناع جعل المنجزية الشرعية والامر المولوي الطريقي بالاحتياط في مورد العلم الاجمالي، حيث ان الحكم الواقعي قد تنجز بالعلم الإجمالي، فلا مجال لتنجزه ثانيا بالأمر بالاحتياط، فيختلف عن جعله في مورد الشبهة البدوية قبل الفحص حيث نلتزم بكون وجوب الاحتياط فيها مولويا طريقيا، اي منجزا للواقع، لأن أدلة الأصول الشرعية غير قاصرة الشمول لموارد الشبهة البدوية الحكمية قبل الفحص، فالأحكام الواقعية لا تنجز على المكلفين في ظرف عدم وصولها، اذاً يستند تنجزها الى هذا الوجوب المولوي الطريقي^(١) .

وفيه أن الامر الطريقي بالاحتياط لا يتقوم بكونه هو المنجز للتكليف الواقعي، بل يتقوم بكونه بداعي ابراز الاهتمام بالواقع، نعم لا بد له من اثر،

واثره التأكيد على حكم العقل، وقد يكون محرّكا لمن لا يجزم بحكم العقل، او لا يكون حكم العقل محرّكا له، فلا لغوية فيه ابدأ، كسائر موارد انشاء الحكم الشرعي على وفق الحكم العقلي، كانشاء البراءة الشرعية على وفق البراءة العقلية.

نعم الصحيح انه لا يوجد دليل يستظهر منه جعل الوجوب المولوي الطريقي للاحتياط في اطراف العلم الاجمالي، فانه لا يظهر من مثل قوله "يهريقهما ويتيمم" امر مولوي طريقي بالاجتناب عن كلا المائين المشتبهين، حيث يحتمل فيه عرفا أن يكون مجرد بيان للوظيفة العقلية مع عدم رافع شرعي لها.

وما قد يحاول لاثبات المنجزية الشرعية للعلم الاجمالي (من دعوى انعقاد الدلالة الالتزامية لخطاب الامر بشيء في الامر الطريقي باحراز امثاله، فاذا قال المولى "جئني بماء" فيستبطن ذلك امرا آخر باحراز الاتيان بالماء) فلا يخلو من غرابة، فانه لا منشأ لهذه الدلالة الالتزامية ابدأ، لأن الدلالة الالتزامية لا تحصل جزافا واعتباطا، بل لابد له من سبب، وهو إما التلازم البين بالمعني الاخص بين المدلول المطابقي والالتزامي، او كثرة اقترانهما في الخطاب، كما ادعاه بعض السادة الاعلام "دام ظله" في بعض المجالات، كما في الملازمة الاندماجية بين الامر بشيء والامر بمقدمته، ومن الواضح عدم تحقق أي منهما بالنسبة الى الامر بشيء والامر باحراز امثاله، حتى في مورد العلم التفصيلي بالتكليف بعنوان، كما لو قال المولى لعبده "أكرم عالما" ولم يعلم العبد أن زيدا عالم او عمرو، فانه لو اكتفى المكلف باكرام زيد وكان هو العالم واقعا، فهو وان كان يستحق العقاب على مخالفته لحكم العقل بلزوم احراز الامثال بناء على ما هو الصحيح من استحقاق العقاب على التجري، لكن لا يصح للمولى أن يقول له "انت خالفت امري" وهذا يكشف عن عدم

٤٣٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

استفادة امر مولوي شرعي بلزوم احراز الامتثال من خطاب الامر الواقعي بالشيء، فضلا عما اذا لم يعلم العنوان المتعلق للتكليف كما لو علم اجمالا بأن المولى إما امر باكرام زيد او امر باكرام عمرو، فانه لو تعلق الامر باكرام زيد مثلا، فلا يظهر منه بالظهور الاندماجي الالتزامي الامر بضم اكرام عمرو اليه في فرض العلم الاجمالي، وما ذكرناه واضح جدا.

هذا كله بناء على كون منجزية العلم الاجمالي عقلية، كما هو الصحيح، حيث لا يقبح العقل عقاب من ترك الموافقة القطعية للعلم الاجمالي، وأما بناء على كونها عقلائية فيقال بأنها حينئذ تحتاج الى امضاء الشارع، فتكون منجزيته شرعية امضائية، وهذا ما اختاره بعض السادة الاعلام "دام ظله"، ولكن قد يقال بأن نفس حكم العقلاء باستحقاق العقاب كافٍ في صحة العقاب عقلا، بشهادة الوجدان ولا يحتاج الى امضاء بناء العقلاء بلزوم الاحتياط.

التنبيه الثاني: نتيجة ما مر (من أن المانع عن جريان الاصول العملية المؤمنة في طرفي العلم الاجمالي معا ليس هو حكم العقل بقبح الترخيص في المعصية القطعية للتكليف بالمعلوم بالاجمال، وانما المانع هو كون جريانها فيهما معا مستلزما لنقض الغرض في ارتكاز العقلاء، فيكون هذا الارتكاز العقلائي بمثابة قرينة لبية متصلة موجبة لانصراف دليل الاصل) أنه اذا علم اجمالا إما ببطلان نافلة الصبح او فريضة الصبح فتسقط قاعدة الفراغ فيهما بالمعارضة، مع انه لا يلزم من جريانها فيهما معا أي ترخيص في المعصية القبيحة، لعدم وجوب قضاء نافلة الصبح، حتى لو كانت فاسدة، وانما يستحب قضاءها، فالمانع عن جريانها معا هو أنه يلزم من جريانها معا نقض الغرض من ناحية الامر بالمعلوم بالاجمال، ونظيره ما اذا علم اجمالا ببطلان احدي النافلتين غير المبتدأتين مما يترتب على فسادها الاعادة

مباحث القطع ٤٣١

والقضاء، فان جريان قاعدة الفراغ فيهما مناقض لاستحباب وجوب اعادة النافلة الفاسدة.

وهذا ما صرح به صاحب العروة^(١)، ووافقه في ذلك جماعة منهم السيد الخوئي "فده" وذكر في شرح العروة أن جريان قاعدة الفراغ في كلتا النافلتين يستلزم المخالفة القطعية وإن لم تكن محرمة، وهو قبيح، لأن مآله إلى التعبد على خلاف المعلوم بالوجدان، لفرض العلم ببطلان إحداهما، ومعه كيف يتعبد بصحة كل منهما، ومنه يظهر الحال فيما إذا كانت إحداها فريضة والأخرى نافلة، لأن القاعدة تتعارض فيهما، لأن جريانها فيهما معاً يستلزم التعبد بخلاف المعلوم بالوجدان، فلا بد من إعادتهما معاً، نعم إذا تعلق العلم الإجمالي بوجود أحد الفعلين أو باستحباب الآخر، فالبراءة تجري لنفي الوجوب ولا تعارضها البراءة لنفي الاستحباب، لأن اثر البراءة نفي لزوم الاحتياط، ولا مجال له في الاستحباب وأما حسن الاحتياط فهو ثابت لا يرتفع بالبراءة^(٢).

اقول: حيث التزم "فده" بجريان البراءة عن جزئية شيء او شرطيته في المستحبات بدعوى أن وجوبه التكليفي وان لم يكن محتملاً، الا أن وجوبه الشرطي المترتب عليه عدم جواز الإتيان بالفاقد للشرط بداعي الأمر مشكوك فيه، فيصح رفعه ظاهراً بحديث الرفع^(٣)، فلازمه أنه لو علم اجمالاً بوجود شيء تكليفاً او شرطية شيء لمستحب فتعارض البراءة عنهما، وهذا تام بناء على جريان البراءة عن الوجوب الشرطي لشيء في المستحبات، وتفصيل الكلام فيه موكول الى بحث البراءة.

١ - العروة الوثقى ج ١ ص ٤٢٧

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٦ ص ١٠١

٣ - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٧١

٤٣٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

هذا وقد علّق المحقق العراقي "فده" على كلام صاحب العروة، وقال: انه لا معارضة بين الأصول، بعد ما لا يكون جريانها في الأطراف مستلزماً للمخالفة العملية لتكليف الزامي^(١).

ولكنك عرفت أن كلام صاحب العروة هو الصحيح.

الامتثال الاجمالي

وقع الكلام في أنه هل يصح عقلا الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي بعد الفراغ عن صحته مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، ومحل الكلام هو التعدييات، والا فلا إشكال في صحة ذلك في التوصليات، لأن الغرض فيها مجرد حصول المأمور به في الخارج كيف ما اتفق، فإذا اتى بجميع الاحتمالات فيتحقق المأمور به لامحالة، فإذا علم أحد بأنه مدين بدرهم إما لزيد أو لعمرو، وأعطى درهماً لزيد، ودرهماً لعمرو، حصل له العلم بالفراغ، وكذا لو غسل المتنجس بما يعين يعلم أن احدهما ماء مطلق والآخر مضاف.

نعم نُقل عن الشيخ الأعظم "قده" أنه استشكل في جواز الاحتياط بالتكرار في العقود والإيقاعات، كما لو تردد أن الصيغة الصحيحة لطلاق الخلع أن يقال "زوجة فلان بذلت مهرها ليخلعها فهي مختلعة" أو "...فهي مختلعة" فكررها، فذكر أنه يستلزم الإخلال بالجزم المعتبر في الإنشاء، إذ التردد ينافي الجزم.

وفيه أن الجزم المعتبر في الإنشاء هو الجزم بالتسبيب إلى إيجاد الطلاق مثلاً عند المشهور أو الجزم بالاعتبار النفساني من قبل نفسه، ولا يقدر فيه التردد في تحقق الطلاق شرعاً، بل لا يقدر فيه اعتقاد بطلانه شرعاً، كما لو اعتقد فسق الشاهدين في الطلاق، ولم يعتن بذلك لعدم التزامه بالشرع، لكنه أنشأ طلاق زوجته عندهما، كما ينشئ الفساق والكفار طلاق زوجتهم أو يُنشئ سائر العقود والإيقاعات من غير ترقب لامضاء الشارع، فيكون طلاقه نافذاً شرعاً.

وانما وقع الاشكال في صحة الامتثال الاجمالي في العبادات التي تنجز

٤٣٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

فيها التكليف وامكن امثالها التفصيلي، وينبغي تكميل البحث بالكلام عن صور الامتثال الاحتياطي في العبادات -سواء كان بنحو الامتثال الاجمالي او الاحتمالي- فقد ذكر لها عدة صور:

الصورة الأولى: ما إذا شك في وجوب شيء واباحته، كما فيما لو شكت المرأة في وجوب غسل الجنابة عليها بمجرد خروج رطوبة عنها بشهوة، فاحتاطت بالغسل مع تمكنها من معرفة حكمها تفصيلاً، فقد يمنع من صحة الاحتياط في هذا الفرض لوجوه:

الوجه الاول: ما يقال من أنه يقع فيه الاخلال بقصد الوجه (اي توصيف فعله بكونه الواجب او المستحب، او قصد امتثال الوجوب او الاستحباب) وحيث ان قصد الوجه كقصد القربة (اي قصد امتثال الامر) من الانقسامات التي تطراً على الفعل بعد تعلق الامر به، فالمشهور على امتناع أخذه في متعلق الامر، وانما يلزم تحصيله من باب حكم العقل بلزوم تحصيل ما هو دخيل في غرض المولى، بحيث لا يسقط امره بالفعل بدونه، ومع الشك في دخله في غرض المولى، فمقتضى قاعدة الاشتغال الاحتياط، للشك في سقوط الامر بالفعل بدونه.

وفيه **اولا:** ان الصحيح امكان اخذ قصد امتثال الامر او قصد الوجه في متعلق الامر، فتجري أصالة الاطلاق في خطاب الامر، وكذا أصالة البراءة لنفي شرطيته.

وثانيا: انه يمكن التمسك لنفي احتمال دخل قصد الوجه في الغرض بالاطلاق المقامي للروايات، لخلوها عن لزوم قصد الوجه.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن للامتثال مراتب: اولها: الامتثال العلمي التفصيلي، والمراد من العلم مطلق الحجة المعبرة،

مباحث القطع ٤٣٥

وثانيها: الامتثال العلمي الاجمالي، وثالثها: الامتثال الظني، ورابعها: الامتثال الاحتمالي، والعقل يرى الطولية بين تلك المراتب، فلا تصل النوبة الى الامتثال الاحتمالي، مع التمكن من الامتثال التفصيلي، لأن الانبعاث في الامتثال الاحتمالي يكون عن احتمال البعث، وهذا متأخر رتبة عما هو متحقق في الامتثال العلمي من الانبعاث عن نفس البعث.

وفيه أنه لا شاهد على هذه الطولية المدعاة، فان ادعي استقلال العقل بذلك في مقام الاثبات بالعبادة وان لم يعتبره الشارع، ففيه أنه لا وجه لتدخل العقل في هذه الشؤون، فان العقل لا يحكم الا بلزوم تحصيل اغراض المولى، ومع جريان الاصل اللفظي والعملي لنفي دخله في غرض المولى يحصل لنا المؤمن عن ذلك، بعد صدق قصد القرية بقصد الامتثال ولو رجاء، وان ادعي استظهاره من ادلة شرطية قصد القرية فلا شاهد له في الروايات واحتماله منفي بالاطلاق اللفظي والمقامي وأصالة البراءة.

وما ذكره من كون الانبعاث في مورد الامتثال العلمي انبعاثا عن البعث، وهو مقدم رتبة على الانبعاث عن احتمال البعث، ففيه اولاً: ان الانبعاث في مورد الامتثال العلمي انما هو انبعاث عن العلم بالبعث، وهو في عرض الانبعاث عن احتمال البعث، وثانياً: ليس احتمال البعث في طول البعث اذ قد لا يكون بعث واقعا، ومع ذلك يكون احتمال موجودا، وثالثاً: ان كون الانبعاث عن نفس البعث مقدما رتبة على الانبعاث عن احتمال البعث في كيفية الانبعاث لا يستلزم تقدمه رتبة في حكم العقل بتعيينه.

ولا يخفى أن ما ادعاه المحقق النائيني "قده" غير ما هو المسلّم من أنه ما دام يتمكن المكلف من احراز امتثال التكليف المنجز فلا يصح له الاكتفاء باحتمال امتثاله بأن يكتفي ببعض اطراف العلم الاجمالي، كأن يكتفي

بالقصر، مع تمكنه من الجمع بين القصر والتمام.

الوجه الثالث: ويختص هذا الوجه بما فرضه الله، كالصلاة والصوم والوضوء وغسل الجنابة، دون ما سنَّه النبي وان كان واجبا كغسل الميت، وهو ما يقال من أنه ورد في معتبرة ابي ايوب الخزاز عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قلت له كم يجزي في رؤية الهلال فقال: ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله، فلا تؤدوا بالتظني^(١)، فيستفاد منها أن صوم يوم الشك من آخر شعبان بنية رمضان ولو رجاء واحتياطا غير صحيح، لأنه فريضة من فرائض الله، وما كان فريضة من فرائض الله فلا يؤدَّى بالتظني، والتظني هو اتباع الظن وغير العلم، وهذه المعتبرة وان كانت واردة في خصوص شهر رمضان، ولكن بمقتضى الكبرى المذكورة فيها لا بد ان يعمم الحكم الى جميع فرائض الله، كغسل الجنابة، حيث انه فريضة من فرائض الله، فلا يصح اداءه بالتظني، وكذا لا تصح الصلاة برجاء دخول الوقت، ولو انكشف بعدها انه قد دخل الوقت حينها، بل وكذا الاتيان بالصلاة بعد دخول الوقت رجاء، بكيفية لا يعلم صحتها، ثم يعلم بعدها بكونها صحيحة، وهكذا. ولكن يمكن الجواب عنه:

اولا: أن يقال ان التظني كما ورد في لسان العرب هو اعمال الظن واصله التظنن، أبدل من إحدى النونات ياء^(٢)، فيكون ظاهر الرواية النهي عن اتباع الظن في اداء الفريضة، وليس مجرد اتيان صوم شهر رمضان في يوم الشك برجاء كونه من رمضان اتباعا للظن، فتختص الرواية بفرض اتيان الصوم بقصد كونه من رمضان جزما، ولا أقل من شبهة انصرافه الى ذلك، نعم تبقى شبهة

١- وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٨٩ باب ١١ من ابواب احكام شهر رمضان ح ١٠

٢- لسان العرب ج ٨ ص ٢٧٣

عدم وجود نكتة عرفية لتخصيص هذا الحكم بالفرائض، ولكن هذه الشبهة ليست بمرتبة توجب ظهور التنظي في مطلق العمل بالظن بنحو يشمل اتیان العمل برجاء وجوبه، ولعل نكتة تخصيص النهي عن اتباع الظن بالفرائض هو الاهتمام بشأنها، او حجیة الظن في غير الفرائض أحياناً، كالظن في عدد ركعات الصلاة حيث يحتمل اختصاص حجیته بالركعتين الأخيرتين، دون الأوليين، حيث انهما فريضة، وقد ورد في الحديث أنه اذا شك فيهما اعدا الصلاة حتى يحفظهما ويكون على يقين، ويحتمل أن لا يكون التعبير بفريضة الله للاحتراز عما سنّه النبي (صلّى الله عليه وآله)، وانما جيئ به كمثال للالزام الشرعي، ومما يؤكد ما ذكرناه -من عدم دلالة الرواية على اعتبار العلم بالامر في صحة الفريضة- أنه لو تمت هذه الكبرى التي تقتضي عدم الاجتزاء بالامثال الاحتمالي والظني للفرائض مع التمكن من امثالها القطعي لم يخف أمرها على المتشرعة بعد عموم الابتلاء بها، على أن مورد الصحيحة يوم الشك، والذي لم يكن يمكن عادة تحصيل العلم بالامر، ولم يلتزم احد ببطلان الاحتياط باتیان العبادة رجاءاً، مع عدم التمكن من تحصيل العلم بالامر.

وثانياً: أن يقال ان الرواية بقريئة ما ورد في السؤال وكذا ما ورد في ذيل الجواب (من قوله عليه السلام "و ليس رؤية الهلال أن يقوم عدة فيقول واحد قد رأيته ويقول الآخرون لم نره إذا رآه واحد رآه مائة وإذا رآه مائة رآه ألف ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة أقل من شهادة خمسين وإذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر) تكون بصدد النهي عن اثبات شهر رمضان بغير رؤية الهلال او قيام البينة عليه، فيكون المراد الجدي هو الارشاد الى عدم اعتبار الظن في اثبات شهر رمضان، بخلاف غير الفرائض، حيث يمكن اعتبار الظن فيه، فتكون الرواية

٤٣٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

على وزان صحيحة محمد بن مسلم "اذا رأيتم الهلال فصوموا واذا رأيتموه فافطروا، وليس بالرأي وليس بالتظني ولكن بالرؤية"^(١)، ومعتبرة اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) ان في كتاب علي (عليه السلام) "صم لرؤيته وأفطر لرؤيته، واياك والشك والظن، فان خفي عليكم فأتّموا الشهر الاول ثلاثين"^(٢)، وفي موثقة سماعة "و لكن صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن"^(٣)، وهذا في قبال استناد العامة الى الظن ونحوه في بعض الاحيان، فقد نقل في التذكرة عن أحمد بن حنبل: انه اذا كانت السماء مصحبة -أي صافية- كره صوم يوم الشك، وإن كانت مغيمة وجب صومه، ويحكم بأنه من رمضان- وهو مروى عن ابن عمر^(٤).

وثالثا: بما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن الظاهر من الظن هو الاعتقاد الجازم الناشئ عن مناشئ غير عقلائية، لا الاحتمال الراجح، فترى انه في الكتاب الكريم يعبر عن اعتقاد الكفار والمشركين بالظن كقوله تعالى "ما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون"، وقوله تعالى "ان يتبعون الا الظن" مع ما نرى من تجزمهم في الاعتقاد، والذي كان مبحوثا عنه بين العامة، وكان جمع منهم يقول بجوازه او وجوبه هو خصوص اتیان صوم يوم الشك بعنوان رمضان جزما، فقال بعضهم بانه لو صام يوم الشك ولم يكن له جزم في النية فصومه باطل، وأما اذا كان مع الجزم بالنية فصومه صحيح، وهذا ما نقله ابن قدامة في المغني عن ابن حنبل^(٥).

١- وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٨٩

٢- وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٥٥

٣- وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٥٣

٤ - تذكرة الفقهاء ج ٦ ص ١٧

٥ - ذكر ابن قدامة أنه يجب تعيين النية في كل صوم واجب، وهو أن يعتقد أنه يصوم غدا من

وفيه **اولا:** ان الظاهر من الظن هو الاحتمال الراجح، فقد قال تعالى: قلتم ما ندري ما الساعة، ان نظنُّ الا ظنًّا وما نحن بمستيقنين^(١)، وفي صحيحة زرارة: فان ظننت انه قد اصابه، ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا فصليت فرأيت فيه، قال تغسله ولا تعيد الصلاة، لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا^(٢).

وثانيا: ان ما ذكره (من كون معني الظن الاعتقاد الجازم الناشئ عن مناشئ غير عقلانية) لم يذكر في اللغة، والظاهر أن اطلاق الظن عليه او سلب العلم

>>

رمضان او من قضاءه او من كفارته اونذره، نص عليه احمد(بن حنبل) في رواية الاثرم، فانه قال قلت لابي عبدالله (أي احمد بن حنبل) اسير صام في ارض روم شهر رمضان ولا يعلم أنه رمضان، ينوي التطوع؟، قال: لا يجزيه الا بعزيمة انه من رمضان، ولا يجزئه في يوم الشك اذا اصبح صائما، وان كان من رمضان الا بعزيمة من الليل أنه من رمضان، وبهذا قال مالك والشافعي، وعن أحمد رواية أخرى أنه لا يجب تعيين النية لرمضان. فإن المروذي روى عن احمد انه قال: يكون يوم الشك يوم غيم اذا أجمعنا على أننا نصبح صياما، يجزئنا من رمضان، وان لم نعتقد أنه من رمضان؟، قال: نعم، قلت: فقول النبي "ص" : إنما الاعمال بالنيات، أليس يريد أن ينوي انه من رمضان؟، قال: لا اذا نوى من الليل أنه صائم أجزاء، وحكى ابو حفص العُكْبَرِيُّ، عن بعض أصحابنا انه قال : ولو نوى نفلا وقع عنه رمضان وصحَّ صومه وهذا قول ابي حنيفة، وقال بعض أصحابنا: ولو نوى أن يصوم تطوعًا ليلة الثلاثاءين من رمضان فوافق رمضان أجزاءه، وقال أبو حفص: لا يجزئه، إلا ان يعتقد من الليل بلا شك، وعلى القول الآخر لو نوى في رمضان الصَّوم مطلقا، أو نوى نفلا، وقع عن رمضان، وصحَّ صومه، وهذا قول أبي حنيفة اذا كان مغيما؛ لأنه فرض مستحق في زمن بعينه، فلا يجب تعيين النية له، كطواف الزيارة .

ولنا أنه صوم واجب، فوجب تعيين النية له كالقضاء، وطواف الزيارة كمسألتنا في افتقاره إلى التعيين، فلو طاف ينوي به الوداع، أو طاف بنية الطواف مطلقا، لم يجزه عن طواف الزيارة.

"المغني ج٦ ص٤٨"

١ - سورة الجاثية، الآية ٣١

٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص٤٦٦

٤٤٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

عنه أحيانا، كما في قوله تعالى "ما لهم بذلك من علم، ان هم الا يظنون"^(١)، من باب المجاز الادعائي، بل لعلها قضية خارجية، حيث ان مشاهدة الكفار في ذلك الزمان للمعجزات كانت تزيل جزمهم بمعتقداتهم، فلا يقاس بهم غيرهم.

ولا توجد قرينة على استعمال الظن في الرواية بغير معنى الاحتمال الراجح، ويشهد على ما ذكرناه ما في معتبرة اسحاق بن عمار من قوله "صم لرؤيته وأفطر لرؤيته، واياك والشك والظن" والظاهر من الظن الذي يذكر في قبال الشك هو الاحتمال الراجح.

وثالثا: ان ما ذكره (من كون المبحوث عنه في ذلك الزمان هو وجوب او جواز صوم يوم الشك بنية رمضان جزما، فكان النهي عن اداء صوم رمضان بالتظني ناظرا الى ذلك)، ففيه أنه لا وجه لدعوى كون المبحوث عنه في ذلك الزمان بالنسبة الى صوم يوم الشك خصوص الصوم بنية رمضان جزما، فقد نقل الشيخ الطوسي "ره" في الخلاف عن الشافعي أنه ذهب إلى أنه يكره أفراد يوم الشك بصوم التطوع من شعبان، أو صيامه احتياطا لرمضان، ولا يكره إذا كان متصلا بما قبله من صيام الأيام، وقال أبو حنيفة: ان صامه تطوعا لم يكره، وان صامه على سبيل التحرز لرمضان حذرا أن يكون منه فهذا مكروه^(٢).

وذكر العلامة في التذكرة أنه لو نوى في يوم الشك أنه إن كان من رمضان فهو واجب، وإن كان من شعبان فمندوب، لم يصحّ، وهو أحد قولي الشيخ

١ - سورة الجاثية، الآية ٢٤

٢ - الخلاف ج ٢ ص ١٧١

مباحث القطع ٤٤١

"ره"، وبه قال الشافعي، لأنَّ شرط النية الجزم، ولم يحصل^(١)، وهذا شاهد على انه لم يكن محل النزاع آنذاك هو صحة صوم يوم الشك بنية الجزم. ونقل في كتاب الفقه على المذاهب الاربعة عن الحنفية أنهم قالوا يحرم صوم يوم الشك اذا صامه جازما انه من رمضان، ويكره تنزيها اذا صامه مترددا، بأن قال نويت صوم غدٍ فرضاً ان كان من رمضان، والا فمن واجب او مستحب آخر، ويندب صومه بنية التطوع ان وافق اليوم الذي اعتاد صومه، ولا بأس بصومه بهذه النية، وان لم يوافق عادته، واذا ثبت أن يوم الشك كان من رمضان اجزأه صومه، ولو كان مكروها تحريما او تنزيها او كان مندوبا او مباحا.

ونقل عن الشافعية أنهم قالوا ... ان نوى صوم يوم الشك على انه من رمضان، وتبين انه من رمضان، فان كان صومه مبنيا على تصديق من اخبره ممن لا تقبل شهادته كالعبد والفاسق صحَّ عن رمضان، وان لم يكن مبنيا عليه لم يقع عن رمضان، وان نوى صومه على انه ان كان من شعبان فهو نفل، وان كان من رمضان فهو صوم رمضان، صحَّ صومه نفلاً، ان ظهر أنه من شعبان، وان ظهر أنه من رمضان لم يصح فرضاً ولا نفلاً.

ونقل عن المالكية أنهم قالوا ... اذا صام يوم الشك احتياطاً بحيث ينوي انه ان كان من رمضان احتسب به، وان لم يكن من رمضان كان تطوعاً، ففي هذه الحالة يكون صومه مكروها فان تبين انه من رمضان فلا يجزئ عنه. ونقل عن الحنابلة أنهم قالوا اذا كان السماء صحوا -أي صافيا- لا علة بها فان صام بنية التطوع او صام بنية انه ان كان من رمضان، فيكون صوم

رمضان، ثم تبين انه من رمضان لم يجزء عن رمضان.^(١)
ولا يظهر من الكلام المنقول في كتاب المغني لابن قدامة عن أحمد بن حنبل (من انه لو صام يوم الشك ولم يكن له جزم في النية فصومه باطل، وأما اذا كان مع الجزم بالنية فصومه صحيح) الا اشتراط صحة صوم يوم الشك بقصد صوم شهر رمضان على وجه الجزم في النية، فلو صام بنية الندب او على وجه التردد في النية "بأن يقول ان كان شهر رمضان فيكون صوم شهر رمضان، وان كان شهر شعبان فيكون صوم تطوع" ثم تبين كونه من شهر رمضان لم يصح صومه، وهذا ما وافقه عليه مالك والشافعي.

ولعل المراد منه الجزم في النية من دون أيّ تشريع، فلو صام عن ابيه بنية جزمية، أي نوى أن يكون الصوم عن ابيه، ولكن بداعي الاحتياط فيما احتمل فوته منه، فهذا ليس تشريعا محرما، مع انه قصد ماهية الصوم عن الاب جزما، وهكذا لو اغتسل المرأة عند احتلامها، فهي نافية للغسل جزما احتياطيا، فهي جازمة لقصد ماهية الغسل، ولكن بداعي الاحتياط، فلعل هذا مقصود احمد بن حنبل من اعتباره الجزم بالنية، وأن التردد مخلّ، وهذا الجزم ليس تشريعا، وان كان منهيّا عنه بمثل قوله "و لا تصم من رمضان".

والحاصل أن النهي عن صوم يوم الشك لما كان متوجها الى المتشعبة، وهم ليسوا في مقام التشريع، فلا محالة يكون المراد منه هو ايقاع الصوم بالنية الجزمية لماهية الصوم، وهو متعارف، ولكنه منهي عنه بهذه الروايات، ويناسب هذا التوجيه ما ورد في استدلال ابن قدامة على تقريب كلام احمد بن حنبل من أن صوم رمضان صوم واجب، فوجب تعيين النية له كالقضاء، وذكر ايضا أن طواف الزيارة كمسألتنا في افتقاره الى التعيين، فلو طاف ينوي

به الوداع، أو طاف بنية الطواف مطلقا، لم يجزئه عن طواف الزيارة.
فلم يظهر تناسب ما ذكره من تفسير التظني بالاعتقاد الجازم الناشئ عن
مناشئ غير عقلانية مع مانسب الى أحمد بن حنبل، بعد أن كان فرض
كلامهم في صوم يوم الشك، وليس في يوم الشك اعتقاد جازم عادة.
على أنه لو فرض تناسب هذا التفسير مع كلام ابن حنبل، فلا يوجب ذلك
انصراف قوله "فلا تؤدوه بالتظني" الى خصوص ذلك، بل يشمل أدائه بنية
رمضان رجاء، بعد كون الفرض المتعارف من الشاك الذي لا يكون بصدد
التشريع عادة هو ذلك.

فالانصاف عدم تمامية هذا الجواب عن الاستدلال بالرواية لنفي صحة
الاتيان بالفريضة مع عدم احراز الامر به، والعمدة هي الجواب الاول والثاني.
وكيف كان فالصحيح جواز الاحتياط في هذه الصورة، وأما الاجماع
المحكي عن السيد الرضي "ره" على عدم مشروعيته لمن يتمكن من الامتثال
العلمي فسيأتي الكلام فيه.

ثم انه لا فرق في جواز الصورة الاولى بين ما لو كان اصل العمل مرددا بين
الوجوب والاباحة، كما في مثال الشك في وجوب غسل الجنابة عند انزال
المراة الماء بشهوة، وبين ما لو كان يعلم بوجوب اصل العمل، وانما يكون
امر ما يأتي به في ضمنه مرددا بين الوجوب الضمني وبين الاباحة.

الصورة الثانية: ما اذا علم بكون العمل مأمورا به، كغسل الجمعة، وانما
يشك في وجوبه او استحبابه، فالصحيح هو جواز الاحتياط باتيانه ولو مع
التمكن من احراز وجوبه او استحبابه، فان الذي يختل فيه هو قصد الوجه،
وقد مرّ عدم اعتباره.

ثم انه لا فرق في هذه الصورة ايضا بين ما لو كان اصل العمل مرددا بين
الوجوب والاستحباب، وبين ما لو كان يعلم بوجوب اصل العمل، وانما

٤٤٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يكون امر ما يأتي به في ضمنه مرددا بين الوجوب الضمني والاستحباب، وان كان عدم وجوب قصد الوجه في الفرض الثاني اوضح، لأن الغفلة النوعية الموجبة لعدم قصد الوجه في الأجزاء واضحة، فعدم تنبيه الشارع لاعتباره يكشف لا محالة عن عدمه.

الصورة الثالثة: ما اذا استلزم الاحتياط تكرار العمل، مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي، فتارة يكون العمل المتكرر في ضمن مركب واحد، كما لو شك في كون القراءة في صلاة الآيات جهرية او اخفائية، فيمكنه أن يأتي بالقراءة في صلاته، مرة جهرا، وأخرى اخفاتا، بقصد كون احديهما التي تجب عليه جزءا لصلاته، والآخرى قراءة قرآن، والتي تكون مباحة في الصلاة، بل مستحبة فيها على كل حال، وأخرى لا بد من تكرار العمل الاستقلالي مرتين، كما لو لم يعلم القبلة، فصلّى في الجهات المحتملة، مع تمكنه من معرفة القبلة.

والعمدة هو الفرض الثاني، فقد ذكر الشيخ الاعظم "ره" أن الظاهر ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط، إذا توقف على تكرار العبادة، وحينئذ فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق أو بجهة القبلة أو في ثوب طاهر أن يتوضأ وضوءين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق أو يصلّي إلى جهتين يقطع بكون أحديهما القبلة أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما، وظاهر السيد الرضي وتقرير المرتضى له بطلان صلاة التارك لتعلم احكامها.

نعم إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءا، فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على وجوب تحصيل اليقين

مباحث القطع ٤٤٥

التفصيلي، لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى المنع من الاحتياط في هذا الفرض ايضا^(١).

اقول: الصحيح جواز الاحتياط المستلزم للتكرار، ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلي، فان الاجماع المنقول ليس بحجة، والمحصل غير حاصل، على أنه ليس اجماعا تعبديا كاشفا عن رأي المعصوم، بعد احتمال استناده الى احد الوجوه القادمة، وعمدة هذه الوجوه اربعة كلها مندفعة:

الوجه الاول: ان الامتثال الاجمالي موجب للاخلال بقصد الوجه

وبالتمييز بين الواجب وغير الواجب.

وفيه أنه لا يلزم في الامتثال الاجمالي ايّ اخلال بقصد الوجه، لانيان المكلف بما هو واجب واقعا بداعي وجوبه، ومع توصيفه بكونه واجبا، وانما الاخلال فيه بالتمييز فقط، والتمييز في الشبهات الموضوعية مثل التمييز بين الصلاة نحو القبلة وبين غيرها يكون من الانقسامات الاولى، أي الانقسامات التي تعرض على الطبيعة مع قطع النظر عن الحكم الشرعي، فلا اشكال في امكان أخذ التمييز في الشبهات الموضوعية في متعلق الأمر، ولذا يمكن التمسك باطلاق الواجب لنفي تقييده به بلا اشكال.

نعم التمييز بين الواجب وغير الواجب في الشبهات الحكمية، كالتقصير والتمام في موارد العلم الاجمالي بوجوب احدهما يكون من الانقسامات الثانوية، الا أنه مر أن الصحيح فيها ايضا امكان التمسك بالاطلاق اللفظي والمقامي والاصل العملي لنفي احتمال دخلها في الواجب، فيمكن نفي احتمال دخل التمييز في العبادات مطلقا وكذا قصد الوجه.

٤٤٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الوجه الثاني: ما افاده المحقق النائيني "قده" من كون مرتبة الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي، فلا تصل النوبة اليه الا مع العجز عن الامتثال التفصيلي.

وقد اتضح جوابه مما سبق في الامتثال الاحتمالي، ونضيف اليه أنه هنا يكون الانبعاث هنا عن البعث المعلوم بالاجمال، فالوجه الذي ذكره في الامتثال الاحتمالي (من كون الانبعاث فيه حيث يكون عن احتمال البعث فيكون متأخرا رتبة عن الامتثال العلمي الذي هو انبعاث عن نفس البعث) لا يجري في المقام.

والمهم أن العقل لا يحكم بازيد من تحصيل ما امر المولى به، او كان دخيلا في غرضه، واحتمال كون الامتثال التفصيلي مأخوذا في امره في العبادات او دخيلا في غرضه منفي بالاطلاق اللفظي والمقامي لخطاب الامر بالعبادة، بعد تحقق قصد القرية بغيره ايضا، كما يجري اصل البراءة للتعذير عنه.

الوجه الثالث: ما يقال من أن الاحتياط بتكرار العبادة يعدّ عبثا ولعبا بامر

المولى، وهذا ينافي قصد القرية المعتبرة في العبادة.

وقد التزم الشيخ الاعظم "قده" بهذا الاشكال، فانه بعد ما افاد أن الإنصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الاحتمالية، وقوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادة بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه أنه هو الواجب عليه، ولذا يعدّ تكرار العبادة لإحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبيا عن سيرة المتشرعة، بل من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة، بأن صلّى في موضع تردد فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب أحدها طاهر، ساجدا على خمسة

مباحث القطع ٤٤٧

أشياء أحدها ما يصح السجود عليه مائة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة، يعدُّ في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولى، والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل، نعم لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي كان ذلك منه محموداً مشكوراً^(١).

واجاب عنه صاحب الكفاية "ره" بجوابين:

الجواب الاول: بأنه يمكن ان يكون التكرار ناشئاً من غرض عقلائي، (كما لو كان في المعرفة التفصيلية للفرد الواجب او في الاتيان به صعوبة) فلا يكون التكرار حينئذ لعباً وعبثاً بأمر المولى.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن تحويل الغرض الى الغرض العقلائي لا يجدي اصلاً، لكون المعتمر الاتيان بالعبادة بداعي الهي قربي.

والصحيح تمامية كلام صاحب الكفاية، فان المفروغ عنه أنه لا يعتبر الداعي القربي الا نحو الاتيان بما تعلق به الامر، وهو صرف وجود الطبيعة، دون الخصوصية التي يختارها، وانما الكلام في وجود مانع، وهو انطباق عنوان العبث واللعب بأمر المولى، فيرتفع هذا العنوان في مورد الداعي العقلائي.

ثم ان من الغريب ما حكى عن بعض الاعلام "قده" من أنه حينما يأتي المكلف بالفعلين في موارد الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، فداعيه الى كل منهما يكون مركباً من داعٍ الهي، وهو داعي امتثال الامر، وداعٍ نفساني، وهو التخلص من تعب تحصيل العلم مثلاً، ودعوى أن الداعي الإلهي دعاه الى اتيان الواجب الواقعي والداعي النفساني دعاه الى ضمّ غير الواجب اليه غير تام، لأن نسبة الداعيين إلى كل من

٤٤٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الفعالين على حد سواء، بمعنى انه لا تمييز لأحدهما على الآخر في مقام الداعوية، وعليه فيصدر كل من الفعالين عن داعيين، أحدهما إلهي، والآخر دنيوي، وهو ينافي المقربية، كما أن دعوى كون الداعي لكل من الفعالين هو الموافقة الاحتمالية للامر، وهو داع إلهي لأنه نحو من الانقياد، غير تام، لأن الداعي الى الفعل هو ما يكون وجوده الخارجي معلولاً للفعل، وان كان لحاظه ووجوده العلمي علة له، بينما أن الموافقة الاحتمالية تعني الاتيان بالموافق الاحتمالي للامر وهو عنوان منطبق على الفعل، ويختلف عن كون الداعي في مورد العلم بالامر هو موافقته القطعية، فان الموافقة القطعية معلول للفعل، فيمكن ان يكون داعياً للفعل، كما أن قياس المقام بالداعي النفساني الى اختيار الخصوصيات الفردية قياس مع الفارق، فان الداعي القربي لا يدعو الا الى اتيان متعلق الامر وهو الطبيعة دون الخصوصيات، ولكن المهم وجود الداعي الالهي الى ايجاد طبيعة الفعل، بينما أنه في المقام يكون الداعي الى ايجاد كل من طبيعة، وهو الى اتيان كل من الفعالين هنا مركب من داعي الهي وداعي نفساني^(١).

وفيه **اولاً:** ان الداعي النفساني عادة يكون داعياً الى ترك الامتثال التفصيلي، او ترك مقدمته وهي تحصيل العلم التفصيلي، ولكن الذي يدعو المكلف في هذا الفرض الى الاتيان بكل من الفعالين داع إلهي وهو احراز امتثال الامر بالاتيان بهما، ووجود هذا الداعي مترتب على الاتيان بالفعالين، كما أنه لو اكتفى بأحد الفعالين فيكون داعيه هو احتمال امتثال الامر.

وثانياً: لو فرض كون الاحتياط بنفسه متعلقاً للداعي النفساني، فمع ذلك

مباحث القطع ٤٤٩

نقول: الداعي الى الاتيان بالواجب الواقعي إلهي، ولذا لو انعدم هذا الداعي النفساني لكان الداعي الالهي محركا له نحو ذلك الواجب في فرد آخر وهو الفرد المعلوم بالتفصيل، ولكن هذا الداعي النفساني اوجب الاتيان بالواجب الواقعي بشكل غير متميز، فالداعي النفساني صار مؤثرا في خصوصية الفرد المأتي به، لا في اصل اتيان الواجب.

هذا، ولا ينقضي عجبني عن محاولته ابداء الفرق بين الموافقة القطعية وبين الموافقة الاحتمالية بامكان داعوية الاولى دون الثانية، مع أنه لا فرق بينهما ابدا، فان احتمال امتثال الامر كالعلم بامتثاله مترتب على الفعل الخارجي، فيصلح أن يكون داعيا نحو ايجاد الفعل.

الجواب الثاني: انه لو فرض كون داعي المكلف من اختياره كيفية خاصة للامتثال هو العبث واللعب فلا يقدر ذلك في قصد القربة في اتيان الطبيعة.

وهذا الجواب صحيح ايضا، فان العبث في كيفية الامتثال، كما لو صلى فوق الجدار لا يكون مانعا عقلا وعقلاء من مقربية العمل، نعم اذا فرض انطباق عنوان هتك المولى عليه بطلت العبادة، بل يبطل حتى لو كان توصليا، بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي، وذلك لانطباق عنوان محرم عليه.

هذا ولو فرض كون العبث واللعب في المقام مصداقا لهتك المولى عرفا، فمع ذلك قد لا ينطبق على نفس الواجب الواقعي الذي اتى به، بل على ضمّ غيره مما ليس بواجب اليه.

الوجه الرابع: التمسك بمعتبرة ابي ايوب الخزاز المذكورة آفا، ولكنه لو تم الاستدلال بها على عدم جواز الامتثال الاحتمالي، فلا يتم في الامتثال

٤٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الاجمالي، لعدم كون اداء فريضة الله فيه بالتظني .

الصورة الرابعة: الامتثال الاجمالي بتكرار العمل مع التمكن من الامتثال

التفصيلي الظني بالظن الخاص المعبر، كما لو قامت عنده حجة معتبرة على أن وظيفته القصر، ولكنه احتمال أن وظيفته التمام، فذكر الشيخ الاعظم "فده" أن الظاهر جواز التكرار، بل أولويته، لأن تحصيل الواقع بطريق العلم ولو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظني به، ولو كان تفصيلاً، إلا أن شبهة اعتبار قصد الوجه كما هو قول جماعة، بل المشهور بين المتأخرين يجعل الاحتياط في خلاف ذلك، مضافاً الى مخالفة التكرار للسيرة المستمرة، مع إمكان أن يقال إنه بعد القطع بكون الغرض من الأمر هو التعبد بالفعل المأمور به، لا حصوله بأي وجه اتفق، فإذا شك في أن الغرض من الامر هو التعبد بالفعل بنحو الامتثال التفصيلي او بنحو يعمّ الامتثال الاجمالي فتجري قاعدة الاشتغال، وحينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة التكرار بأن يأتي بالعبادة على النحو الموافق للظن المعبر أولاً، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر احتياطاً^(١).

اقول: قد اتضح مما ذكرناه في الصورة السابقة كون المكلف مخيراً عقلاً بين اختيار الامتثال الظني المعبر وبين الامتثال الاجمالي، كما لو قامت بينة على أن هذا المايح ماء ولكنه هو بنفسه كان يحتمل كونه ماء مضافاً لكن يعلم بأن احد المايحين الآخرين ماء، واحتمال دخل الامتثال التفصيلي في غرض المولى منفي بالاطلاق اللفظي والمقامي واصل البراءة بعد تحقق قصد القرية عقلاً وعقلاء.

وأما ما يظهر منه فيما لو كان الامتثال الظني المعبر احد طرفي الامتثال

مباحث القطع ٤٥١

الاجمالي كما في مثال قيام الحجة على وجوب القصر فلم افهم وجه تعيين تقديم القصر على التمام بعد كون الاتيان بالقصر امثالا ظنيا بالظن المعتبر قدم او آخر، وأما توجيهه بأن لو قدّم التمام والمفروض كونه جاهلا بالحكم، فنكون صلاته صحيحة ويعاقب على تفويته لصلاة القصر لو كان هي الواجبة عليه واقعا ففيه أنه مضافا الى أن من اتمّ في موضع القصر عن جهل بخصوصيات الحكم فغاياته أنه لا يجب عليه القضاء خارج الوقت، على أنه شموله للعالم بكون وظيفته الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام غير واضح. هذا تمام الكلام في مباحث القطع.

مباحث الظن

يقع الكلام في الأمارات والظنون التي يدعى حجيتها، وقبل تفصيل الكلام في ذلك ينبغي تقديم امور:

معنى حجية الظن

الامر الاول: ذكر الشيخ الاعظم "قده" في اول مباحث القطع أن الظنّ لو كان معتبرا يطلق عليه الحجة، بخلاف القطع، فانه لا يطلق عليه الحجة بمعنى الوسطة في الاثبات، فان الوسطة في الاثبات نظير تغير العالم، حيث يصير واسطة لاثبات الحدوث للعالم، اي اثبات الاكبر للاصغر، وأما اذا حصل القطع بكون مائع معين حراما، فهذا القطع عين اثبات حرمة، لا أنه واسطة له، فلا يقال هذا مقطوع الحرمة وكل مقطوع الحرمة حرام فهذا حرام، لأن الحرمة لم تثبت لعنوان مقطوع الحرمة، وهكذا القطع بالخميرية، حيث ان مقطوع الخميرية ليس حراما، بل نفس الخمر حرام، فالقطع طريق محض، فاطلاق الحجة على القطع لا يصح بمعنى كونه واسطة لاثبات، وانما هي بمعنى كونه منجزا ومعذرا، اي الحجة في مصطلح علم الاصول، وهذا بخلاف الظنّ، فانه يصحّ أن يقال ان ما قام على حرمة خبر الثقة فهو حرام، فان معنى حجية خبر الثقة هو جعل الحكم المماثل على وفق مضمونه، وهكذا لو قامت البينة على خميرية مابع فالشارع يجعل حكما مماثلا لحكم الخمر له، وعليه فيكون الظنّ المعتبر حجة بمعنى الوسطة في الاثبات ايضا، بخلاف القطع، فانه حجة بمعنى المنجز والمعذر.

وقد يستشكل عليه بأن مظهر الخمرية ليس بحرام، بل الحرام هو الخمر، وكما لم يؤخذ القطع في موضوع الحرمة فهكذا لم يؤخذ فيه الظنّ بالحرمة،

فلا يكون الظن واسطة في الاثبات، ولكن هذا الاشكال مبني على ارادة الحرام الواقعي في التعبير بكون مظنون الخمرية حراما، مع أن مقصود الشيخ الأعظم "ره" أنه في موارد القطع لا يوجد حكم شرعي ظاهري، بل الثابت مجرد المنجزية والمعدرية، ومن هنا اتفقوا على عدم موافقة القطع بالحكم الشرعي للاجزاء عند انكشاف الخلاف، بخلاف الظن الشرعي المعتبر.

نعم يرد على الشيخ الاعظم "فده" أن الصغري في قياسه هي أن هذا مظنون الحرمة يعني أنه مظنون الحرمة الواقعية، والكبري أن مظنون الحرمة الواقعية حرام ظاهري، فهذا حرام ظاهري، فلم يثبت الحرمة الواقعية، فان الحجة في باب الادلة هو اثبات ما تعلق به الظن والقطع، فلم يثبت ما تعلق به الظن، فهو نظير الظن الموضوعي والقطع الموضوعي، نعم مع اثبات الحرمة الظاهرية يثبت المنجز للواقع، ولكن القطع ايضا منجز للواقع. فالصحيح ان الحجج والامارات لم يكن واسطة لاثبات مؤداها، بل منجزه له.

الحجية ليست من ذاتيات الظن

الامر الثاني: ذكر صاحب الكفاية "ره" ما محصله: أن الظن بتكليف المولى ليس كالقطع بتكليفه في كون الحجية بمعنى المنجزية من لوازمه ومقتضياته، كما أن الظن بترخيص المولى ليس مقتضيا للحجية بمعنى المعدرية، فيكون ثبوت الحجية له محتاجا إلى جعل الشارع له او الى فرض حالة كحالة انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية فتوجب حكم العقل بحجية الظن بناء على تمامية مقدمات الانسداد وتقريرها على مسلك الحكومة، وأما حجية الظن في حالة الانسداد بناء على مسلك الكشف فتدخل فيما ثبت بجعل الشارع، وان كان الكاشف عنها هو العقل.

اقول: سيأتي في بحث الانسداد ان شاء الله تعالى أنه يتصور في نتيجة مقدمات الانسداد ثلاث احتمالات، حجية الظن شرعا وحجية الظن عقلا وجواز التبعض في الاحتياط بالاكتفاء بالامثال في دائرة المظنونات، ولندكر لتوضيح ذلك مثالا: وهو أننا لو علمنا اجمالا بوجود فعل واحد من ثلاثة افعال، وكان وجوب الفعل الاول مظنونا، ووجوب الفعل الثاني او الثالث موهوما، فحينئذ لو لم يتمكن من الموافقة القطعية بالاتيان بالجميع، فيتنزل العقل الى موافقته الظنية بارتكاب الفعل الاول وأحد الفعلين الآخرين، ولا يجوز عقلا التنزل الى المرتبة الأدون من ذلك، وهو الاكتفاء بالاتيان بالفعل الاول، بينما أن من يقول بكون نتيجة الانسداد هو حجية الظن التفصيلي شرعا او عقلا فينحلّ بذلك العلم الاجمالي بالانحلال الحكمي، لوجود حجة تفصيلية على وجوب الفعل الاول، وهو الظن المعبر شرعا او عقلا بوجوده، فتجري البراءة عن وجوب الفعل الثاني والثالث، كما يتصور الفرق بين حجية الظن والتبعض في الاحتياط فيما لو حصل الظن بالتكليف في غير دائرة العلم الاجمالي بوجود تكاليف في الشريعة، كما لو كانت دائرة العلم الاجمالي في خصوص روايات الكتب الاربعة مثلا.

هذا وقد ذكرنا في بحث الانسداد أن ما ساقه صاحب الكفاية من المقدمات والتي ذكر في مقدمتها الخامسة (أنه بعد ما لم يجب الاحتياط التام والموافقة القطعية للتكاليف المعلومة بالاجمال ولم يجر ترك الاحتياط فيها رأسا، فتتعين الموافقة الظنية) لا ينتج حجية الظن لا شرعا ولا عقلا، وانما نتيجته التبعض في الاحتياط بالاكتفاء بالموافقة الظنية، فلا يبقى موجب للترام صاحب الكفاية بكون نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن عقلا، في حالا الانسداد، كحجية القطع مطلقا، بل لا نعرف طريقا صحيحا لتقريب المقدمات بنحو تكون نتيجتها منجزية الظن بالتكليف عقلا، فان

٤٥٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

المفروض أن العلم الاجمالي بالتكليف منجز له، وانما العلم بعدم وجوب الاحتياط التام موجب لتنزل العقل الى الاكتفاء بالموافقة الظنية، وهذا هو التبعض في الاحتياط.

ولعل هذا هو مقصود السيد الخوئي "فده" حينما اورد على صاحب الكفاية بأن شأن العقل ليس الا الادراك، لعدم كونه مشرعاً ليحكم بشيء، فلا يحكم العقل بحجية الظن أصلاً، وانما يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في مقام الامتثال في المظنونات، ورفع اليد عنه في المشكوكات والموهومات^(١)، لا أنه لا يمكن أن يحكم العقل عند تمامية مقدمات الانسداد، بمنجزية الظن ومعذريته، أي يدرك ذلك كما في القطع الذي هو منجز ومعذر عقلاً مطلقاً، وليس المراد من حجية الظن كونه طريقاً اعتبارياً الى الواقع، حتى يمنع عن حكم العقل بحجية الظن، وانما المراد منها منجزية الظن ومعذريته، كما هو مسلك صاحب الكفاية في جميع الأمارات.

وكيف كان فلا اشكال في عدم ثبوت الحجية للظن بحكم المولى بالنحو الثابت للقطع بحكمه، فالظن بالترخيص ليس معذراً بلا اشكال، نعم ان لم يكن هناك بيان في معرض الوصول على التكليف فيكون عدم البيان هو المعذر إما عقلاً او عقلاء او شرعاً، كما أن الظن بالتكليف ليس منجزاً، نعم بناء على مسلك حق الطاعة يكون احتمال التكليف من المولى الحقيقي سبحانه وتعالى منجزاً عقلاً، ولكن حيث ان منجزيته معلقة على عدم وصول الترخيص الشرعي في الارتكاب، فيرتفع هذا التنجيز بما ثبت من البراءة الشرعية، وهذا هو الفارق بين الظن بالتكليف والقطع بالتكليف، حيث انه مع القطع بالتكليف لا مجال للتمسك بدليل أصالة البراءة ونحوها لارتفاع

موضوعه وهو الجهل، بخلاف الظن بالتكليف.

هذا كله بلحاظ حجية الظن في مرحلة ثبوت التكليف، وأما في مرحلة امتثال التكليف فالمشهور عدم حجية الظن بالامتثال، لأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وذكر صاحب الكفاية أنه ربما يظهر من بعض المحققين الاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل^(١).

ولعل مقصوده من بعض المحققين هو آغا حسين الخوانساري "قده" في مشارق الشموس، فانه ذكر في عدة مواضع من كلامه أن الواجب هو تحصيل العلم او الظن بالامتثال^(٢)، والظاهر أن دليله ما ذكره في موضع من أن تحصيل الجزم بحصول شرائط الواجب متعذر او متعسر بحيث يؤدي الى الحرج المنفي في الدين^(٣)، ولا يبعد أن يكون مقصوده حصول الاطمئنان حيث ذكر في موضع أنه يجب تحصيل اليقين او الظن القريب بتحقق الامتثال^(٤).

وأما ما ذكره في الكفاية من احتمال استناده في القول بكفاية الظن بالامتثال الى اختياره عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، ففيه -مضافا الى أن لازم ذلك هو جواز الاكتفاء باحتمال الامتثال، ولو لم يحصل الظن بالامتثال، مع أن المحقق الخوانساري "قده" صرّح في اشتباه الماء المطلق بالمضاف بلزوم الاحتياط بالوضوء من كل منهما^(٥) - أنه ان كان المراد من الضرر الضرر الدنيوي فتتجز التكليف لا يدور مدار العلم بالضرر الدنيوي، فضلا عن

١ - كفاية الاصول ص ٢٧٥

٢ - مشارق الشموس ج ٢ ص ١٧٢ و ٢٩٣ و ٢٩٧ و ٣٣٤ و ٣٣٥ ج ٣ ص ٤٣٥

٣ - مشارق الشموس ج ٣ ص ٥٨٠

٤ - مشارق الشموس ج ١ ص ٣٤١

٥ - مشارق الشموس ج ٣ ص ٤٣٥

٤٥٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

احتماله، بل ربما يكون ترك الامتثال موجبا لجلب النفع الدنيوي، وان كان المراد من الضرر العقاب الأخرى فلا يحتمل الفرق بين وجوب دفع العقاب المعلوم والمظنون والمحتمل، بل ليس في القطع بعدم الامتثال الا احتمال العقاب، حيث يحتمل العفو والشفاعة، والمهم أن الفطرة والجبلة عند تنجز التكليف وعدم المؤمن من العقاب تقتضي دفع العقاب المحتمل، ولا حاجة الى قبول وجوب دفع العقاب المحتمل، والمفروض أن العقاب عند عدم تحصيل العلم بالامتثال محتمل، لعدم حكم العقل بقبح عقاب المولى لمن ترك احراز امتثال امره، ولا أقل من عدم احراز قبح عقابه فيكون العقاب محتملا، وقد ذكر في محله أنه لا يعقل أن يكون وجوب دفع العقاب المحتمل سببا لتنجز التكليف لتوقف موضوعه، وهو احتمال العقاب، على تنجز التكليف في رتبة سابقة، وسبب تنجز التكليف حتى مع الظن بامثاله هو حكم العقل والعقلاء بذلك، مضافا الى احراز بقاء التكليف باستصحاب عدم الامتثال في الشبهة الموضوعية للامتثال.

نعم قد يقال بوجود فرق بين الوجوب والحرمة، فالعقل في مورد العلم بالوجوب -كوجوب احترام زيد- يحكم بلزوم احراز ارتكاب الواجب، فلو شك في كون شيء في عرف هذا البلد احتراماً أم لا فلا يجوز الاكتفاء به، وتجري قاعدة الاشتغال، وهذا بخلاف العلم بالحرمة -كحرمة اهانة زيد- حيث لا يحكم العقل الا بقبح احراز ارتكاب الحرام، ولذا لا يقبح ارتكاب ما يشك في كونه اهانة له عرفاً، وهذا الفرق هو مقتضى الاستصحاب ايضا حيث يجري استصحاب عدم الاكرام في مثال الوجوب، واستصحاب عدم الاهانة في مثال الحرمة، وهذا الفرق وان كان صحيحا، لكن نكتته أن وجوب اكرام زيد بنحو صرف الوجود، فلا يكون الشك في التكليف وانما يكون في الامتثال، فنجري قاعدة الاشتغال، وأما حرمة اهانته فبنحو الانحلال

فكما صدق عليه أنه اهانة له فيحرم، فيكون الشك في كون شيء اهانة راجعا الى الشك في سعة التكليف وضيقه، ولذا تجري البراءة عن حرمة، ولذا لو علم اجمالا بكون احد الفعلين اهانة له فلا يجوز له ارتكاب أي منهما، وان لم يحرز بارتكاب احدهما تحقق الحرام. وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه أن الظن ليس حجة في نفسه، بلا فرق بين مقام الثبوت ومقام السقوط.

إمكان جعل الحجية للظن شرعا

الامر الثالث: وقع الكلام في إمكان جعل الحجية للظن شرعا، والمشهور على امكانه، بعد أن ذكر في كلماتهم -كما هو الموجود في كلام الشيخ الاعظم "ره"- عدم امكان التعبد بالشك، لأنه ليس فيه جهة كشف أصلا، فلا يعقل اعتباره، فلو ورد في مورده حكم شرعي، كأن يقول "الواقعة المشكوكة حكمها كذا" كان حكما ظاهريا، وفيه أنه ان اريد منه عدم امكان تعبد الشارع بكون الشك في شيء علماً بوجود ذلك الشيء، فهو مما لا وجه له، نعم لا يوجد فيه أي جهة كشف ولو ناقص عن الواقع، ولذا يكون فاقدا للأمارية العقلائية، او فقل لروح الأمارية.

وكيف كان فيقع الكلام في المراد من الامكان، فان له ثلاثة معان:

١- الامكان الاحتمالي، اي احتمال وقوع الشيء في قبال انكاره، وهذا هو المراد من كلام الشيخ الرئيس "كلما قرع سمعك من غرائب الحدثان فذره في بقعة الإمكان، ما لم يذك عنه واضح البرهان" فانه يعني أنه كلما سمعت من الغرائب فاحتمل وقوعه ولا تنكره ما لم يقم برهان على عدم وقوعه.

٢- الامكان الذاتي، اي أن لا يكون الشيء بذاته مصداقا لامر محال، في

٤٦٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

قبال الامتناع الذاتي كاجتماع النقيضين، حيث انه بذاته مستحيل، وهكذا اجتماع الضدين، ونحو ذلك.

٣- الامكان الوقوعي، اي أن لايلزم من وقوع الشيء المحال، في قبال الامتناع الوقوعي، فربما يكون الشيء ممكنا ذاتا، ولكن يلزم من وقوعه المحال، وقد يمثل له بوجود المعلول بلا علة، ولكنه -كما افاد المحقق الاصفهاني "قده"- خلط بين الامتناع الوقوعي والامتناع بالغير، فان وجود المعلول بلا علة مثال للامتناع بالغير، في قبال وجود المعلول عند وجود علته التامة، الذي هو مثال للوجوب بالغير، ولذا لا يوجد فرض يسمى بالامكان بالغير، فانه مع فرض وجود العلة التامة يجب وجود المعلول بالغير، ومع فرض عدمها يمتنع وجود المعلول بالغير، نعم لو مثل بوجود المعلول عند امتناع علته التامة، كوجود معلول شريك الباري، فيكون مثالا للمتنع الوقوعي في قبال وجود المعلول عند امكان علته التامة فانه مثال للممكن الوقوعي او وجود المعلول عند وجوب علته التامة، فانه مثال للواجب الوقوعي.

اذا عرفت المعاني الثلاثة للامكان، فنقول: لا مجال لتوهم أن يكون المراد من الامكان المبحوث عنه في المقام هو الامكان الاحتمالي، اذ لا موطن للاحتمال إلا الوجدان، فلا معنى للبحث عنه والنزاع فيه.

والظاهر من كلمات الاعلام في المقام، بل صريح كلام بعضهم كالسيد الخوئي "قده"^(١)، أن المبحوث عنه في المقام هو الامكان الوقوعي، لأنه لا يتوهم احد امتناع التعبد بالظن بذاته، لوضوح أنه ليس مما يحكم العقل بامتناعه لذاته، كاجتماع الضدين، فالذي يكون قابلا للبحث هو أنه هل يلزم من وقوع التعبد بالظن امر محال في حق كل احد، كاجتماع الضدين أو

المثليين، أو امر قبيح يستحيل صدوره من المولى الحكيم، كما هو نتيجة الاستدلال على امتناع التعبد بالظن باستلزامه للقاء في مفسدة الحرام الواقعي او تفويت مصلحة الواجب الواقعي .

ولكن ذكر المحقق الاصفهاني "قده" أنه ليس بذلك الموضوع، فإن حجية الأمارات اذا كانت بمعنى جعل الحكم المماثل كجعل وجوب صلاة الجمعة عند قيام الأمانة على وجوبها، فان كانت هذه الامارة مطابقة للواقع فيكون جعل الوجوب من جعل المثل في مورد وجود مثله، كما أنها لو كانت مخالفة للواقع فيكون جعله من جعل الضد عند وجود ضده واقعا، وهذا ممتنع ذاتا، لكونه عين الجمع بين المثليين أو الضدين في موضوع واحد، لا أنه يلزم منه الجمع بين المثليين، وعليه فيكون المبحوث عنه كلاً من الامكان الذاتي والوقوعي^(١) .

ولا بأس بما افاده .

ثم ان المشهور هو امكان التعبد بالظن وجعل الحجية له، في قبال شبهة ابن قبة من استحالة التعبد بالظن، فانه حكى عنه الاستدلال على استحالة حجية خبر الواحد بأن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أُخبر بحليته حراما وبالعكس، ومن الواضح أن هذا البيان يجري في التعبد بأي ظنٍّ وأمانة غير علمية .

وحكى الشيخ الاعظم "قده" عن المشهور أنهم استدلوا على الإمكان بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال، ثم اورد عليهم بأن القطع بعدم لزوم المحال موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة، وعلمه بانتفائها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقال: إننا لا نجد

٤٦٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان، وترتيب آثاره^(١).

واورد صاحب الكفاية "ره" على الشيخ الاعظم اولاً: بالمنع من كون سيرة العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه، نعم يحصل لهم الاطمئنان بامكان الشيء عند عدم وجدان ما يوجب استحالته.

وثانياً: بالمنع من حجية هذه السيرة حتى على تقدير ثبوتها، لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها بامضاء الشارع لها، والظن باعتباره لو كان فالكلام الآن في إمكان التعبد به وامتناعه.

وثالثاً: انه لا فائدة في التعبد بامكان حجية الظن، فانه ان كان يوجد دليل قطعي على وقوع التعبد بالظن فيعلم من ذلك امكانه (فإن ادلّ دليل على امكان الشيء وقوعه) فلا حاجة معه الى دعوى التعبد بالامكان، والآ فلا يجدي مجرد امكان حجية الظن ما لم يثبت وقوعها^(٢).

واضاف المحقق النائيني "قده" إشكالا رابعاً، وهو انه لو سلم بناء العقلاء على الإمكان عند الشك فيه فيختصّ بموارد الشك في الإمكان التكويني، دون الشك في الإمكان التشريعي الذي هو محل الكلام.

وقد ذكر جماعة كالمحقق الهمداني والمحقق العراقي والمحقق الاصفهاني "قدهم" توجيهها لكلام الشيخ الأعظم "ره" بأن الظاهر أن مقصوده أنه اذا قامت حجة -كظهور كلام المولى- على وقوع شيء، كحجية خبر الثقة، فمجرد احتمال استحالته لا يكون عذراً عند العقلاء في ترك العمل

١ - فرايد الاصول ج ١ ص ٤٠

٢ - كفاية الاصول ص ٢٧٦

به، فهم يعتبرون أصالة الامكان في مورد خاص، وهو ما كان كلام المولى ظاهرا في معنىً يحتمل استحالته، فالعقلاء يعملون بذلك الظهور، ولا يعتنون باحتمال استحاله.

وقد وضح المحقق الاصفهاني "فده" ذلك، ببيان انه حيث لا يكون المطلوب في التعبد بالظن الجزم به، كي ينافيه احتمال امتناعه، بل المطلوب هو الجري العملي على وفقه، فلا ينافيه احتمال امتناعه، وحيث ان الدليل المتكفل لحجية خبر الواحد مثلا -سواء كان ظاهر الكتاب أو الخبر المتواتر أو بناء العقلاء مع عدم ردع الشارع عنه يكون حجة على حجية خبر الواحد فلا يجوز رفع اليد عن هذا الدليل الذي هو حجة بمجرد احتمال استحالة مضمونه، وهو حجية خبر الواحد، إذ الحجة لا يواحمها إلا الحجة، واحتمال الاستحالة ليس بحجة^(١)، وبذلك تندفع الاشكالات الثلاثة لصاحب الكفاية، كما يندفع به اشكال المحقق النائيني "فده"، بل نقول: انه لا معنى للامكان التشريعي، بل الامكان تكويني دائما، وانما يكون متعلقه من الامور التشريعية، كما في جعل الحجة للظن، الا أن يكون مراده من الامكان التشريعي ما قد يقال من أن ما لا يرتبط بمحذور اجتماع الضدين بل بصدور القبيح منه تعالى كاللقاء في المفسدة ليس ممتنعا ذاتا ولا وقوعا، وانما لا يصدر منه لكونه حكيما، نظير عدم صدور المعصية من المعصوم اختيارا، رغم امكان صدورها منه، ولكن يمكن أن يقال بامتناع صدور القبيح منه تعالى، لكونه خلف كونه واجب الوجود من جميع الجهات، حتى من ناحية كونه حكيما، فيلزم من وقوع القبيح والظلم منه المحال.

هذا ما حاول جماعة من الاعلام في دفع الاشكالات عن كلام الشيخ

٤٦٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الاعظم "ره" ولكن يرد عليه أن الكلام فعلا في امكان التعبد بالظن وامتناعه مطلقا، والدليل على حجية الظن ان كان هو ظهور كلام المولى فحجية نفس هذا الظهور مما يشك في امكانها وامتناعها، فلا يمكن الجزم بها، ومع الشك في حجيته كيف يمكن الاعتماد عليه، نعم لو كانت حجية الظهور معلومة، وشك في امكان التعبد بخبر الواحد ونحوه فقط، لكان يتم هذا البيان.

كما يرد على ما ذكره المحقق الاصفهاني "ره" (من أنه اذا ثبتت حجية خبر الواحد بالسيرة العقلائية غير المردوعة فلا يعنى باحتمال امتناع حجيته شرعا) فانه ان كان عدم ردع الشارع عن هذه السيرة يوجب القطع بامضاء الشارع لها فهو خارج عن محل البحث، والأ فحجية هذه السيرة تصبح مشكوكة، ومعه كيف يقال بأن الحجة لا يراحمها الا الحجة.

ولعله انما ذكر ذلك بناء على مسلكه من أن الشارع بما أنه أحد العقلاء بل رئيسهم، فهذا مقتضى لاتحاد مسلكه مع العقلاء، وردعه الفعلي كاشف عن أنه بما هو شارع له مسلك آخر، ومن الواضح أن ردعه الواقعي لا يكون كاشفاً عن اختلاف مسلكه ليختلّ به الكاشف الطبيعي عن اتحاد مسلكه مع العقلاء من حيث إنه منهم، فعدم وصول الردع كاف في الحكم باتّحاد المسلك، لعدم المانع عن الحكم بالاتّحاد^(١)، وفيه اولا: ان التعبير بسيرة العقلاء لا يعني كون بناء العقلاء ناشئا عن جهة كونهم عقلاء، حتى يقال بأن الشارع احد العقلاء فيقتضي ذلك اتحاد موقفه معهم، بل قد يكون ناشئا عن العادة، كما في بعض بناءات اهل الجاهلية، وثانيا: ان مخالفة الشارع

لبناء العقلاء قد لا ينشأ عن حيثية شارعيته، بل ينشأ عن نفس حيثية كونه احد العقلاء، لكن لمكان سعة نظره قد يرى من المصالح والمفاسد العقلانية ما لا يلتفت العقلاء الى وجودها، كنهيه عن العمل بالقياس لما يترتب عليه من مفاسد لو التفت اليها العقلاء لأذعنوا بها، وثالثاً: انه مع احتمال مخالفة الشارع من حيث انه شارع مع بناء العقلاء كيف نجزم باتحاد موقفه مع موقف العقلاء، فلا يعذر العقل في مخالفة الظهور المعترف بمجرد قيام البناء العقلاني على حجية خبر الثقة مع احتمال مخالفة الشارع لهم، الا أن يتمسك بقاعدة المقتضي والمانع، وهي على تقدير قبولها من القواعد العقلانية التي لا بد من امضاءها، وهو اول الكلام.

نعم لو قلنا بأن موضوع حق طاعة المولى عقلاً اعمّ من القطع او الحجة العقلانية التي لم يصل الردع عنها - كما هو مختار صاحب الكفاية "ره" من أن الحجج العقلانية بنفسها كافية في صحة الاحتجاج بها عقلاً، ما لم يصل ردع الشارع عنها^(١) - او قلنا بأن موضوعه اعمّ من القطع بحكم المولى او القطع بظهور كلامه مع احتمال مطابقته للواقع، لم نحتج الى احراز امضاء حجية ظهور كلام المولى في جعل حكم ظاهري، لكن كلا الأمرين خلاف الوجدان، خاصة في الحكم الظاهري الترخيصي الذي يريد العبد أن يتخذه معذراً لنفسه أمام تكليف محتمل قام عليه المنجز لو لا هذا الحكم الظاهري الترخيصي.

هذا ولو كان مقصود الشيخ الاعظم "قده" هو بناء العقلاء على التعبد بظاهر كلام المولى ولو مع احتمال امتناع مضمونه لم يكن وجه لتقييده ذلك بما اذا لم يجد المكلف في عقله بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، فان

٤٦٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الظهور حجة ولو قبل التأمل وعدم وجدان ما يوجب الاستحالة، وعليه فالظاهر أن مراده هو حصول الاطمئنان للعقلاء بامكان التعبد بالظن، ويرى حينئذ أن حجية الاطمئنان خارجة عن بحث حجية الظن.

هذا وقد اجاب في البحوث عن اشكال صاحب الكفاية (بأنه لا فائدة في التعبد بامكان حجية الظن، اذ لو كان يوجد دليل قطعي على وقوع التعبد بالظن فيعلم من ذلك امكانه، فلا حاجة معه الى دعوى التعبد بالامكان، والآ فلا يجدي مجرد البناء على الامكان) بجوابين آخرين:

احدهما: انه يمكن افتراض قيام دليل قطعي على الحكم في مورد الظن، فنعلم مثلا بأنه اذا قام خبر الثقة عند مكلف على حرمة شرب التتن فيجب عليه الاجتناب عنه، إلا أن مجرد ذلك لا يوجب القطع بوقوع التعبد بالحكم الظاهري، اذ يحتمل أن يكون الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي مستحيلا، ويكون امر هذا المكلف بالاجتناب عن شرب التتن عند قيام خبر الثقة عنده على حرمة حكما واقعا في حقه، ويكون مخصصا لدليل حلية شرب التتن واقعا، كما يحتمل أن يكون الجمع بينهما ممكنا، فيمكن التمسك بدليل حلية شرب التتن واقعا مطلقا، وبذلك يثبت كون امره بالاجتناب عند قيام خبر الثقة على حرمة شرب التتن حكما ظاهريا، وحينئذ فتظهر ثمة لجريان أصالة الامكان، حيث تجري في اطلاق دليل حلية شرب التتن واقعا، فانه وان كان يشك في إمكان مدلول هذا الاطلاق وامتناعه، لكن المفروض الجرم بامكان التعبد بحجية هذا الاطلاق بل وقوع التعبد بها بمقتضى السيرة العقلانية في حجية ظهور كلام المولى، وان احتملنا استحالة

مضمونه^(١)، وأما كون أصالة الامكان اي حجية هذا الظهور من مصاديق التعبد بالظن والمفروض احتمال امتناعه فيجاب عنه ايضا بنفس هذا الجواب من أنه يمكن قيام دليل قطعي على الحكم بلزوم العمل بهذا الظهور الذي يشك في استحالة مضمونه، وان كنا لا ندرى هل هذا حكم واقعي او ظاهري، نعم لو كان مقصود صاحب الكفاية أنه لا موجب لحصول القطع بامضاء الشارع لبناء العقلاء على حجية مثل هذا الظهور لعدم كونه شايعا بحد يحصل القطع بامضاءه شرعا، فهذا كلام آخر وجيه في نفسه.

ثانيهما: انه يمكن افتراض كون الدليل على وقوع التعبد بحجية الظن قطعيا، لكن لا مطلقا، بل على تقدير امكان التعبد بالظن، فيكون بناء العقلاء على امكانه مكتملا لدليلية الدليل، فلو فرضنا كون الدليل على وقوع التعبد بالظن هو السيرة العقلائية - كما هو الغالب في أدلة الحجية- فالسيرة انما تكون دليلاً إذا استكشف إمضاء الشارع لها من خلال عدم رده عنها، وعدم الردع أنما يكشف عن الامضاء مع عدم احتمال العرف استحالة تعبد الشارع بالظن، والا ففعل الشارع لم يردع عن السيرة اكتفاء منه بهذا الاحتمال العرفي المانع من جزم العرف بامضاء الشارع للسيرة، وعليه فتكون دلالة السيرة على وقوع التعبد الشرعي بالظن فرع ثبوت إمكانه، فإذا بنى

١ - بل قد مر في بحث العلم الاجمالي أنه ورد النص في حق الوارث لمال يعلم باشماله على الربا اجمالا، أن المال كله له ما لم يعرف الربا بعينها، وقد اذنتي به السيد الخوئي "قده" ولكنه حيث يرى امتناع الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي فيضطر أن يحمل النص على كونه مخصصا لحرمة الربا واقعا مغيى بعدم حصول العلم التفصيلي للوارث، ولكن من يرى امكانه عقلا يجمع بينه وبين عموم دليل حرمة الربا بحملة على الحكم الظاهري، وهكذا من يشك في امكانه وامتناعه.

٤٦٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

على أصل عقلائي يثبت الإمكان على حد الأصول العقلائية التي تكون لوازما حجة فسوف يدل مثل هذا بالالتزام على إمضاء الشارع للسيره على حجية الظن أيضاً، نعم لا يتم هذا البيان فيما اذا افترضنا الدليل القطعي على التعبد بالظن دليلاً لفظياً قطعي السند والدلالة، فانه ان كان هذا الدليل موجوداً فيحصل لنا القطع بوقوع التعبد وان لم يكن موجوداً فلا يجدي أصالة الإمكان^(١).

اقول: أما الجواب الاول فهو جواب صحيح، وما قد يقال (من أنه خروج عن محل البحث، فإنّ البحث في المقام متمحض في امكان جعل الحكم الظاهري في مورد الشك مع المفروغية عن بقاء الحكم الواقعي في مورد، للاجماع على بطلان التصويب) لا يخلّ بما هو المقصود في المقام من تشخيص أن الوظيفة الفعلية للمكلف هو اتباع الظهور.

وأما الجواب الثاني فهو غير متجه، فانه لو كان احتمال العرف امتناع تعبد الشارع بخبر الثقة مانعاً عن كشف عدم رده عن امضاء السيره على حجية خبر الثقة، فلا بد من ملاحظة أن احتمال الامتناع موجود في ذهن العرف أم لا، فلا اثر لبناء العرف على ترتيب آثار الامكان عند الشك في استحالة شيء.

وان قلنا - كما هو الصحيح - بأن مجرد كون احتمال امتناع امضاء الشارع للسيره على حجية خبر الثقة مثلاً احتمالاً عرفياً لا يكفي في اعتماد الشارع عليه في مقام الردع، اذ عامة الناس لا يرتدعون بمثل ذلك عما جرت عليه سيرتهم، بل أغلبهم لا يلتفتون اليه الا بعد لفت نظرهم اليه، فيكون سكوت الشارع اخلاقاً بالعرض.

الشبهات الواردة على امكان التعبد بالظن

الامر الرابع: ان ما قيل او يمكن أن يقال في تقريب امتناع حجية الظن، بل امتناع التعبد بالاصول العملية، عدة وجوه:

الوجه الاول: ان التعبد بالظن كالتعبد بالعمل بخبر الثقة القائم على حلية شرب التتن حيث يكون في معرض الاصابة والخطاء فإما أن يلتزم بارتفاع الحكم الواقعي في مورده، فهذا يعني الالتزام بالتصويب واختصاص الحكم الواقعي الذي قد يكون حرمة شرب التتن بالعالم به، وهو مجمع على بطلانه، او يلتزم بثبوت الحكم الواقعي، فهذا مستلزم لاجتماع ضدين او المثلين، فانه ان كان شرب التتن حراما واقعا فيلزم اجتماع الترخيص والتحریم، واجتماع الرضا بالفعل وكرهته اللزومية، أي كراهته بنحو لا يرضى بارتكابه، وأما ان كان شرب التتن حلالا واقعا فيلزم اجتماع حليتين، وهذا من اجتماع المثلين وهو محال^(١)، وهكذا لو قام خبر الثقة على وجوب شيء، فانه ان أخطأ بأن كان الفعل حراما واقعا فيلزم اجتماع الايجاب والتحریم، وإرادة الفعل وكرهته، ومصلحة الفعل ومفسدته الملزمتين، بلا كسر وانكسار في البين، وان اصاب فيلزم اجتماع مثلين لاجتماع وجوبين.

الوجه الثاني: انه قد يلزم منه طلب الضدين، وهو محال او قبيح، وذلك فيما اذا قام خبر الثقة مثلا على وجوب ما هو ضد الواجب كما لو كان

١- لا يخفى أن اشكال اجتماع المثلين مبني على عدم التأكد بين الحكمين إما لاجل الطولية بينهما، او لأجل أنه مع تعدد الانشاء والجعل فلا محالة يتعدد الحكم المجعول، ولا معنى لاتحادهما في حكم واحد مؤكد.

٤٧٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

السفر واجبا واقعا فقام خبر الثقة على وجوب الحضر فلازم الامر بالعمل بخبر الثقة مع عدم الالتزام بالتصويب.

الوجه الثالث: ان لازمه تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام، وهو قبيح فيمتنع على المولى الحكيم^(١).

الوجه الرابع: لزوم نقض الغرض من الحكم الواقعي، فانه لو قام خبر الثقة على حلية شرب التتن، ورخص الشارع في العمل به، فلو كان شرب التتن حراما واقعا لزم منه نقض الغرض من جعل الحرمة، حيث ان الغرض من جعلها امثالها بالاجتناب عن شرب التتن، ونقض الغرض إما محال من الشخص الملتفت الى غرضه كما هو الصحيح، او أنه لا يصدر من الحكيم على الأقل، حيث انه منافٍ للحكمة.

وقد ذكر في الجواب عن هذه الاشكالات عدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" من أن الحكم الواقعي الذي قامت أمانة او اصل على خلافه لا يكون فعليا في حق الجاهل^(٢)، وهذا الكلام منه يكون في الحقيقة جوابا عن شبهة التضاد بين الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري المخالف له، وتقريب كلامه أن التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري انما يتم فيما لو كان الحكم الواقعي فعليا، والمراد من فعلية الحكم الواقعي تعلق الارادة اللزومية للمولى باتيان الواجب بنحو لا يرضى بتركه، وتعلق كراهته اللزومية بارتكاب الحرام بنحو لا يرضى بفعله، وتعلق رضاه

١ - كفايه الاصول ص٢٧٦

٢ - فرايد الاصول ج ١ ص٤٧

بارتكاب الحلال، ومن الواضح أن الحرمة الواقعية لشرب التتن مثلا في حال الجهل اذا كانت ناشئة عن الكراهة اللزومية في نفس المولى بالنسبة اليه بنحو لا يرضى بارتكابه، فلا تجتمع مع حليته الظاهرية التي تعني رضاه بارتكابه، فنستكشف من جعل الحلية الظاهرية له في حال الجهل عدم نشوء حرمة الواقعية عن الكراهة اللزومية في هذا الحال.

وقد ذكر أن هذا لا يستلزم التصويب المجمع على بطلانه، فان المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاءه هو الحكم الذي يحكي عنه الأمانة ويتعلق به العلم والظن وأمر السفراء بتبليغه، وان رخص المكلف في تركه عقلا، كما في الجاهل القاصر، او شرعا، كمن قامت عنده أمانة معتبرة على خلافه، إلا أنه يكفي في كونه حكمه الواقعي أنه لا يعذر في مخالفته إذا كان عالما به أو جاهلا مقصرا^(١).

وبما ذكره يتبين الجواب عن شبهة نقض الغرض، فانه يستكشف من جعل هذه الحلية الظاهرية ضيق غرض المولى من جعل الحكم الواقعي وأن غرضه من جعله ليس الا الباعثية او الزاجرية اللزوميتين على تقدير الوصول بعلم او بحجة معتبرة.

وأما اشكال فيح تفويت مصلحة الواقع فيما كان واجبا وأدت الأمانة او الاصل الى عدم وجوبه، او قبح الالتقاء في مفسدة الواقع فيما لو كان حراما وأدت الأمانة او الاصل الى عدم حرمة، فقد أجاب عنه بأنه اذا كان الشارع هو السبب في الالتقاء في المفسدة من ناحية جعله للحلية الظاهرية، كما في مورد حجية الأمانة في ظرف انفتاح باب العلم الوجداني، فلا بد من الالتزام باشتمال سلوك الامارة او الاصل على مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة

٤٧٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الواقعية بسبب سلوكهما، او ينجبر بها المفسدة الواقعية التي وقع فيها المكلف بسبب سلوكهما، ولولا هذه المصلحة السلوكية لزم تفويت مصلحة الواقع، وهو قبيح، كما عرفت في كلام ابن قبة، نعم في فرض انسداد باب العلم الوجداني بالواقع فيكون فوت جملة من المصالح الواقعية امرا قهريا على كل حال، فلا يستند تفويتها الى أمر الشارع باتباع الامارات كي يلزمه تداركها^(١).

وبهذا البيان الأخير يمكنه الجواب عن اجتماع المصلحة والمفسدة، بلا كسر وانكسار بينهما في فعل واحد، فيما اذا قامت اُمانة على وجوب ما هو حرام، او حرمة ما هو واجب، فيقال بأن المفسدة المقتضية لتحريم الفعل واقعا تكون في نفس الفعل، والمصلحة المقتضية للوجوب الظاهري تكون في سلوك الامارة، وفي فرض الانسداد تكون المصلحة في نفس جعل الوجوب الظاهري

وبمثله يجاب عن اجتماع المفسدة الملزمة وعدمها فيما قامت الامارة على حلية ما هو حرام واقعا.

هذا محصل ما ذكره الشيخ الأعظم "ره" في تقريب الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وسيوضح لك ان شاء الله أن هذا الوجه هو المتعين في حلّ التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري، ولكن لا موجب للالتزام بالمصلحة السلوكية، فان التعبد بالأمانة في فرض افتتاح باب العلم وان كان يوجب تفويت المصلحة الواقعية على المكلف، لكنه لا يقبح ذلك اذا كان ناشئا عن مصلحة التسهيل، أي كانت المصلحة في كون العبد مرخص العنان في اتباع الأمانة في ظرف الشك، ولا حاجة الى تدارك تلك المصلحة

الفائنة بأية مصلحة أخرى في فعل العبد.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من أن المحاذير التي ادعي استلزام التعبد بالظن لها بعضها غير مترتب على التعبد بالظن، وبعضها الآخر ليس فيه أي محذور.

ثم ذكر في توضيح ذلك ما محصله بتقريب منا: أما تفويت مصلحة الواقع أو الإلقاء في مفسدته فلا محذور فيه أبدا، إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الإلقاء.

ومن جهة أخرى ان التعبد بالظن إنما هو بجعل حجيته، والحجية بمعنى المنجزية والمعدرية، كما أن حجية القطع كذلك، فلا يكون اجتماع حجية الظن مع الحكم الواقعي من قبيل اجتماع حكيمين متماثلين أو متضادين، كما لا يلزم من ذلك طلب الضدين ولا اجتماع المصلحة والمفسدة، ولا الإرادة والكراهة.

بل لو قيل بأن معنى جعل حجية الظن جعل الحكم المماثل لمؤدى الظن، فاذا قام خبر الثقة على وجوب صلاة الجمعة فيجعل الشارع حينئذ وجوب صلاة الجمعة، وكذا لو قام خبر الثقة على حرمة شرب التتن فيجعل الشارع حينئذ حرمة شرب التتن، أو قيل بأن جعل الحجية وان كان بمعنى آخر - كالمنجزية والمعدرية- لكنّه لا ينفك عن جعل الحكم المماثل ويكون مستتبعا له، فمع ذلك نقول لا يلزم من اجتماعه مع الحكم الواقعي التكليفي اجتماع المثليين، فيما اصاب خبر الثقة الواقع، أو الضدين فيما أخطأ، فاذا قام خبر الثقة على وجوب صلاة الجمعة، وفرضنا حرمتها واقعا، فلا يلزم اجتماع ضدين، لأن وجوب صلاة الجمعة المجعول بجعل حجية خبر الثقة ليس وجوبا نفسيا، وانما هو وجوب طريقي ناشٍ عن مصلحة في نفسه دون متعلقه، وهذا الوجوب الطريقي يوجب تنجز الواقع فيما أصاب والعذر فيما

٤٧٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

أخطأ، من دون إرادة نفسانية مولوية متعلقة بالاتبان بصلاة الجمعة، وأما حرمة صلاة الجمعة واقعا فهي حكم نفسي مجعول لغرض الزجر عنها وتكون ناشئة عن مفسدة في صلاة الجمعة موجبة لكراهتها، فلا يوجد أي تضاد بين الحكمين، لأن التضاد بين الحكمين لا يكون الا بلحاظ التضاد في اجتماع المصلحة والمفسدة في فعل واحد، بلا كسر وانكسار بينهما، وبلحاظ التضاد في اجتماع الارادة والكراهة في فعل واحد، وكل ذلك منتفٍ في المقام، اذ لا تضاد بين الوجوب الظاهري الطريقي لصلاة الجمعة وبين حرمتها الواقعية، كما لا يلزم في فرض اصابة خبر الثقة على وجوب صلاة الجمعة للواقع اجتماع المتلين.

ثم ذكر أن ما قلناه من عدم منافاة حجية الأمارات الظنية للحكم الواقعي الفعلي لا يتم في الاصول العملية، كأصالة الاباحة^(١)، فإن مفادها الإذن في ارتكاب مشكوك الحرمة، وهذا لا يجتمع مع المنع الفعلي الواقعي عنه (أي انقداح الكراهة اللزومية في نفس المولى بنحو لا يرضى بارتكاب الفعل^(٢)) وإن

١- ذكر في حاشية الرسائل ص ٧٧ أن الأصول التبعية كأصالة الإباحة والطهارة والاستصحاب في وجه، فهي أحكام شرعية فعلية حقيقية.

٢ - حيث رأى صاحب الكفاية امتناع انقداح الارادة والكراهة والحب والبغض في ذاته تعالى التزم بأن فعلية الحكم الواقعي انقداح الحب والبغض في نفس النبي اذا اوحى اليه او نفس الولي اذا ألهم به.

وفيه انه ليس للنبي او الولي أي طلب مولوي بالنسبة الى امتثال الأحكام الإلهية، وانما يختص الطلب المولوي منهما بأوامرهما الولائية، والا لزم تعدد العقاب في فرض العصيان، حيث يكون عصيان امره تعالى مستلزما لعصيان أمر النبي والولي، على انه ماذا يقال بالنسبة الى امره تعالى المتوجه الى النبي نفسه.

ولكن نحن ذكرنا أن حقيقة الوجوب هو انقداح الطلب النفساني في نفس المولى لفعل العبد، ولم يقيم برهان على امتناع اتحاد الطلب النفسي في ذاته تعالى مع الذات وقد نعبّر عنه بأنه تعلق <<<

كان الإذن فيه لأجل مصلحة في نفس الاذن، لا لأجل عدم مصلحة ومفسدة ملزمة في الفعل المأذون فيه، فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الكراهة الرومية في نفس المولى بالنسبة الى مشكوك الحرمة، لكنه لا يوجب الالتزام بكون الحكم الواقعي انشائيا، بل هو فعلي بمعنى أنه لو علم به لتنجز، وفعاليتها توجب انقداح الكراهة اللزومية في نفس المولى بالنسبة الى الفعل فيما إذا لم ينقذح في نفسه الإذن في ارتكابه لأجل مصلحة فيه.

فانقذح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعليا، (خلافا لما صنعه الشيخ الاعظم) فانه يورد عليه اشكالان:

الاشكال الاول: ان لازمه عدم وجوب الإتيان بما قامت الأمانة على وجوبه، ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعلية، ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر، مع أن من الواضح لزوم الإتيان به، فيكشف ذلك عن بطلان القول بكون الحكم الواقعي انشائيا.

لا يقال: لامجال لهذا الإشكال لو قيل بأن الحكم الواقعي كان قبل أداء الأمانة إليه إنشائيا، لأنه بذلك يصير فعليا يبلغ مرتبة البعث والزجر، فيجب

>>

غرضه بهذا الفعل ونحو ذلك، فلا يتم ما يقال (من أنه كيف يتصور انقداح الطلب في ذاته المقدسة، فانه مستلزم لان يكون تعالى محلا للحوادث، اذ لا يتصور اتحاد الطلب النفساني مع ذاته تعالى فيلزم التغاير بينهما وعروض الطلب على الذات، وهذا محال بالنسبة اليه تعالى لاستحالة التغاير بين ذاته وصفاته) ولو فرض تمامية هذا البرهان على نفي الطلب الحقيقي عن ذاته تعالى فلا بد من ارجاعه فيه تعالى الى العلم بالمصلحة التامة في فعل العبد، -كما ذكر في الكفاية ان ارادته التشريعية هي علمه بالمصلحة في فعل المكلف- وحيث ان مجرد المصلحة التامة في الفعل لا يكفي في لزوم اتيانه ما لم يتعلق به غرض المولى، فلا بد من تعلق بعثه الانشائي به، وبضمّه الى علمه تعالى بالمصلحة يقال انه أمر جدي.

٤٧٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الاتيان به، فينضمّ الوجدان الى الاصل، فان الامارة تثبت الحكم الواقعي وقيام الامارة ثابت بالوجدان.

فإنه يقال: ان حجية الأمانة بمعنى التعبد بمؤداها، والمفروض أن ما قامت عليه الأمانة هو الحكم الانشائي، لا الحكم الإنشائي الذي أدت إليه الأمانة، فإن نهاية مقتضى حجية الأمانة كون مؤداها هو الواقع تعبداً، لا الواقع الذي أدت إليه الأمانة، والمفروض ان الحكم الفعلي هو الحكم الواقعي الذي ادت اليه الأمانة، نعم لو لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلاً فدلّل حجية الأمانة بدلالة الاقتضاء تدل على بلوغ الحكم الذي قامت عليه الامارة مرتبة الفعلية، ولكن ان كان لها اثر لم تكن لدلالة الاقتضاء مجال.

الاشكال الثاني: انه بناء على تضاد الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي الفعلي فحيث يحتمل وجدانا فعلية الحكم الواقعي في مورد قيام الأمارات والأصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية، فيمنع ذلك من الجزم بالحكم الظاهري على وفق هذه الأمارات والاصول، فان العاقل كما لا يقطع بثبوت الضدين كذلك لا يحتمل ثبوت الضدين^(١).

اقول: توجد على ما ذكره صاحب الكفاية عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: ان ما ذكره هنا من التفصيل بين الامارات والاصول التعبدية الترخيضية، مضافا الى منافاته لما ذكره في غير موضع من الكفاية (من أن الحكم الواقعي ليس بفعلي ما لم يقيم حجة مصيبة عليه^(٢)) ولما ذكره

١ - كفاية الاصول ص٢٧٧

٢ - كفاية الاصول ص٨٨ و٤٦٩

في مباحث القطع من أن الحكم الواقعي لو كان فعليا فلا بد للمولى أن يرفع جهل المكلف بالواقع او يوجب عليه الاحتياط فيما اذا امكن^(١) يرد عليه أنا لا نفهم الفرق بين أصالة الحل والامارة القائمة على الحل، فان كلاً من انشاء الترخيص في مورد قاعدة الحل وإنشاء المعذرية في مورد أمانة الحل يَنشئان عن عدم تعلق الكراهة اللزومية بشرب التتن، اذ لو كان المولى يكره ذلك كراهة لزومية بنحو لا يرضى بارتكابه في هذا الفرض، فلا يجتمع ذلك مع إنشاء المعذرية له، اذ من الواضح انه يعني رضا المولى بترك المكلف للاحتياط في هذا الفرض، ومن الغريب ما ذكره بعض الاعلام "دام ظله" في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من أن المنشأ في الاصول ايضاً هو المعذرية، فان روح انشاء المعذرية هو الاذن في الارتكاب وهو يتنافى مع المنع من الارتكاب

الملاحظة الثانية: انا لا نفهم وجه قبوله لفعلية الحرمة الواقعية في مورد جريان أصالة الحل، مع عدم انقداح الكراهة اللزومية في نفس المولى بالنسبة الى ارتكاب الفعل، فانه لا معنى للفعلية غير انقداح الارادة والكراهة اللزوميتين في نفس المولى، نعم يمكن أن يكون مراده من ذلك كون الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات في قبال الفعلي من جميع الجهات، أي يكون بحيث اذا علم به لصار فعليا من جميع الجهات وتنجز، كما ذكر ذلك في بحث البراءة في التكليف المعلوم بالاجمال الذي يرد الترخيص في مخالفته من أنه يكون فعليا من سائر الجهات، وانما يكون فعليا من جميع الجهات لو علم به تفصيلاً^(٢).

١ - كفاية الاصول ص ٢٦٧

٢ - كفاية الاصول ص ٣٥٩

٤٧٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

والصحيح أنا لا نتعلل معنى لذلك، عدا نفي فعلية الحكم الواقعي الا على تقدير قيام الحجة عليه، وهذا ما ذكره في بحث البراءة من أن مفاد حديث الرفع رفع التكليف المجهول فعلاً، وان كان ثابتاً واقعاً^(١) فلا يختلف ما ذكره في الاصول الشرعية الترخيضية عما ذكره الشيخ الاعظم، فكيف التزم فيه بتوجه اشكالين عليه، ولم يوجّههما على نفسه.

الملاحظة الثالثة: ان ما ذكره من توجه اشكالين على كلام الشيخ

الأعظم غير متجه.

أما الاشكال الاول، فلأن موضوع الفعلية لما كان هو الحكم الواقعي الذي قام عليه حجة، فقيام الامارة المعتبرة على الحكم الواقعي يحقق الجزء الثاني للفعلية بالوجدان، ولا حاجة الى التعبد بقيام الامارة على حكم قام عليه الأمانة، والا لتوجه هذا الاشكال على صاحب الكفاية ايضا حيث يرى توقف الكراهة اللزومية للفعل على قيام الحجة عليه، اذ بدون قيام الحجة يكون المكلف مأذونا في ارتكابه، لكونه مجرى لأصالة الحلّ، ولا يثبت بالامارة الا ذات الحكم الواقعي، لا الحكم الواقعي الذي قامت عليه الحجة.

وأما الاشكال الثاني: ففيه أن قيام الدليل القطعي على حجية الامارات والاصول يكشف بالالتزام عن عدم فعلية الحكم الواقعي، نعم لو فرض أن حجية الأمانة لا تنافي فعلية الحكم الواقعي، بخلاف أصالة الحلّ، فحجية الخبر الظني على جريان أصالة الحل في مشكوك الحرمة، وهو صحيحة عبد الله بن سنان "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه" وان لم تكشف وجدانا عن عدم فعلية الحكم الواقعي، لكن حيث تكون حجة على جريان أصالة الحل فتكون حجة على لازم جريانها وهو عدم

فعلية الحكم الواقعي، فان الأمانة على ثبوت كلّ ضدّ تدلّ بالالتزام على انتفاء ضده الآخر، وهذا المقدار كافٍ في المعذورية في ارتكاب الشبهة.

الملاحظة الرابعة: ان ما ذكره من أنه بناء على كون المجعول في الأمارات هو الحكم المماثل، فلا تضاد بينه وبين الحكم الواقعي ايضاً، لأنه حكم طريقي ناش عن مصلحة في نفسه لا في متعلقه، فقد يستشكل عليه بأنّ نشوء الحكم عن مصلحة في الجعل نفسه غير معقول، اذ جعل الحكم لمصلحة في نفس الجعل لا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال، لأنّ تمام الغرض منه قد تحقق بنفس جعله الذي هو فعل المولى، من دون حاجة إلى امتثاله أصلاً، فلا بدّ أن ينشأ الحكم عن مصلحة في متعلقه في حد ذاته او بلحاظ كونه امتثالاً لأمر المولى^(١).

اقول: هذا الاشكال انما يتمّ في جعل الحكم الالزامي، فانه لو كانت المصلحة في جعل هذا الحكم من دون أن يكون هناك مصلحة ولو تبعاً في امتثاله بأن لم يتعلق غرض المولى بامتثاله ابدأ، فلا يحكم العقل بلزوم امتثاله، ولعل مراد صاحب الكفاية من جعل الحكم الظاهري لمصلحة في نفسه هو كون المصلحة في جعل الحكم الظاهري التنجيزي لغرض تنجيز الواقع، فليست أية مصلحة نفسية في امتثال هذا الحكم الظاهري، اذ الملاك في الحكم الظاهري طريقي، وهو التحفظ على الواقع، وهذا الملاك موجود في متعلق الحكم الظاهري وهو الاحتياط، فالفرق بين الحكم الظاهري والواقعي في سنخ الملاك وأنه طريقي في الظاهري ونفسي في الواقعي، ولكن الملاك على اي حال في متعلق الحكم الواقعي والظاهري، لا في جعل الحكم نفسه كما يوهمه عبارة الكفاية، كما أنه في الحكم الترخيصي ليست المصلحة في

٤٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الجعل، بل المصلحة في المجعول وأن يكون المكلف مرخص العنان شرعا سواء كان ترخيصا واقعيا كالترخيص في الطلاق او ظاهريا كالترخيص في ارتكاب مشكوك الحرمة.

الملاحظة الخامسة: ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا يعقل التفكيك بين الانشاء بعد تحقق موضوعه خارجا وبين الفعلية، فان الإنشاء ان لم يكن بداعي البعث والزجر فهو وإن لم يترتب عليه أثر كما ذكره صاحب الكفاية، إلا أنه ليس من مراتب الحكم أصلا، فان الإنشاء بداعي التهديد مثلا كما في قوله "اعملوا ما شئتم" لا يطلق عليه الحكم، إذ الإنشاء بداعي التهديد ليس إلا تهديدا، وأما الإنشاء بداعي البعث والزجر فهو الذي يطلق عليه الحكم، وفعليته تكون بفعلية موضوعه ووجوده خارجا.

اقول: منشأ هذه المناقشة على كلام صاحب الكفاية هو انكار مسلكه من كون فعلية الحكم بمعنى انقذاح الارادة والكرهية في نفس المولى، والوجه في انكار ذلك دعوى أن الارادة تكون بمعنى صرف القدرة، ولا يمكن تعلقه الا بالفعل الاختياري للنفس، دون فعل الغير، وأما الشوق الاكيد فهو وان كان قد يتعلق بفعل الغير لكنه ليس ارادة، بل ولا من مبادئ الارادة، فانه قد تتعلق ارادة الانسان بما لا يشئاق اليه، مثل موارد دفع الافسد بالفاسد، كما قد يشئاق الى ما لا يريد، مثل الاشتهاق الى ما يعلم بعدم قدرته عليه.

ولكن يرد عليه أنه لا ريب في اختلاف حال المولى عند ما لا يرضى بترك الواجب الواقعي -كما في فرض علم المكلف به او فرض وجوب الاحتياط- عن حاله عند ما يرضى بتركه، كما في مورد الشبهة البدوية مثلا، وهذا الاختلاف بشهادة الوجدان يكون بلحاظ تعلق غرضه اللزومي باتيان المكلف بالواجب في الاول بخلاف الأخير، وهذا الغرض اللزومي قد يعبر عنه بتعلق الارادة اللزومية في نفس المولى بفعل العبد، او فقل: تعلق الطلب اللزومي في

نفس المولى بفعل العبد، والحكم الانشائي -الذي يتقوم بكونه بداعي البعث والزجر في الجملة فيختلف عن الانشاء بداعي التهديد- انما يبلغ مرتبة الفعلية عند صاحب الكفاية اذا تعلق الغرض اللزومي في نفس المولى بفعل العبد.

الملاحظة السادسة: ذكر المحقق العراقي "فده" أن توقف فعلية الحكم الواقعي -بمعنى انقذاح الارادة والكراهة اللزوميتين بفعل العبد- على علم المكلف بذلك الحكم، يستلزم ما لا يمكن الالتزام به، وهو عدم دلالة خطاب التكليف على فعليته ابدأ، حيث يكون اشتراط الفعلية بفرض العلم بالحكم بمعنى تأخرها عن الخطاب المتكفل لانشاء الحكم، لأنه أخذ في موضوعها العلم بخطاب الحكم، والعلم بالخطاب متأخر عن الخطاب، العلم بالشيء عن نفس الشيء، فتكون الفعلية المتعلقة على العلم بالخطاب متأخرة عن نفس الخطاب بمرتبتين، ومعه يستحيل أن يدل عليها الخطاب^(١). وفيه أنه لا محذور في كون المدلول الالتزامي لخطاب جعل الحكم نشوءه عن ارادة لزومية نحو الفعل على تقدير وصوله، وهذا يختلف عن اخذ العلم بالحكم في نفس الخطاب الدال على جعل ذلك الحكم، على أنه لا مانع من اخذ العلم بالجعل او العلم بالخطاب في موضوع المجعول ايضاً، فان المتأخر عن الجعل هو وجود العلم به، وما هو مأخوذ في موضوعه ويكون متقدماً عليه هو لحاظ المولى لفرض العلم بالجعل، فلا محذور فيه ابدأ.

الملاحظة السابعة: ما يقال -كما في البحوث^(٢)- من أن الالتزام بعدم فعلية الحكم الواقعي التزام بالإشكال، وليس جواباً عليه، لأنّ الإشكال ينشأ من أصل مفروغ عنه، وهو بطلان التصويب عند العدلية، بمعنى اشتراك العالم

١ - مقالات الاصول ج ٢ ص ٤٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٤ ص ١٩٦

والجاهل في الحكم الواقعي، وليس المراد منه الحكم الصوري الذي صرَّح صاحب الكفاية بعدم كونه بعثا وزجرا حقيقة، بل المراد ثبوت الحكم الحقيقي بما له من مبادئ في حق الجاهل تماما، كالعالم، وانما الفرق بينهما في تنجز الحكم على العالم دون الجاهل.

اقول: اولاً: نلتزم بكون الحكم الواقعي في مورد الجهل فعليا عقلائيا، أي تأمنا بنظر العقلاء، وهذا يكفي لدفع محذور التصويب، فان ارتفاع الارادة والكراهة اللزوميتين بفعل العبد في مورد الحكم الظاهري الترخيصي المخالف للواقع حيث يكون بمناط الجهل، فلا يمنع عن فعلية التكليف بالنظر العقلائي، فيختلف عن الترخيص بمناط الحرج ونحوه، ولذا نلتزم بالفرق بين الترخيص في ارتكاب طرف معين من اطراف العلم الاجمالي بمناط الجهل كما في فرض جريان اصل بلا معارض فيه، وبين الترخيص فيه بمناط الحرج، فان التكليف الواقعي في المثال الأول فعلي على أي تقدير بالنظر العقلائي، حيث ان الفعلية العقلائية هي كون التكليف الواقعي بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته مع قطع النظر عن الجهل، فكل تكليف كان كذلك فلا تجوز مخالفته الا بمقدار أحرز اذن الشارع في المخالفة، لا اكثر، فاذا رخص الشارع في مخالفته الاحتمالية، فلا يكون ذلك مجوزا لمخالفته القطعية، - خلافا لصاحب الكفاية حيث التزم بأن الترخيص في المخالفة الاحتمالية للعلم الاجمالي ينافي العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي على أي تقدير، فمع هذا الترخيص ينتفي العلم بالتكليف الفعلي على أي تقدير، فتجوز مخالفته القطعية- وهذا بخلاف المثال الثاني، حتى لو التزمنا فيه بمبنى صاحب الكفاية من أن الحرج ونحوه رافع لفعلية التكليف، وان كان الحكم الانشائي باقيا.

وثانيا: ان عدم فعلية الحكم الواقعي في مورد الجهل القصوري بمعنى

انتفاء الارادة والكراهة اللزومية فيه ليس مما وقع التسالم على بطلانه، كما أنه ليس منافيا لما تقتضيه الادلة، بل مر في بحث اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه أن اختصاص الحكم التكليفي الواقعي بمن قامت عنده الحجة او كان جاهلا مقصرا، أي قادرا على تعلم الحجة، وارتفاعه واقعا عن الجاهل القاصر او الجاهل بالموضوع ليس ممتنعا، لامكان اخذ العلم بالجعل او العلم بالخطاب في موضوع المجعول، كما لم يثبت لنا أية ضرورة فقهية في ثبوت الأحكام الواقعية في حق الجاهل القاصر بالحكم او الجاهل بالموضوع، والاجماع على اشتراك الاحكام بين العالمين والجاهلين، -مع غمض العين عن كونه مدركيا- دليل لبي، والقدر المتيقن منه ثبوت الحكم في حق الجاهل المقصر، أي التارك للتعلم بلا عذر، دون الجاهل القاصر بالحكم او الجاهل بالموضوع، كما لا يوجد خبر يدلّ على اشتراك الاحكام بين العالمين والجاهلين، عدا ادلة الامر بالتعلم وادلة الامر بالاحتياط، واطلاق خطابات التكليف.

أما دليل وجوب التعلم فهو لا يشمل الجاهل القاصر الذي ليس مأمورا بالتعلم لعجزه عنه مثلا، وأمّا الأمر بالاحتياط فموضوعه احتمال التكليف، فلو تم دليل على تقييد اطلاقات الأحكام الواقعية بالعالم والجاهل المقصر كما قد يستظهر من حديث الرفع ذلك بدعوى كونه ظاهرا في الرفع الواقعي، فتارة يحصل منه القطع بانتفاء الحكم الواقعي في حق الجاهل القاصر، فيكون واردا على دليل الأمر بالاحتياط، وأخرى لا يحصل منه القطع بل يبقى معه الشك الوجداني في ثبوت التكليف في حقه، فيجتمع دليل تقييد اطلاقات الاحكام بغير الجاهل القاصر مع الأمر الاستحبابي بالاحتياط في حق الجاهل القاصر.

نعم اطلاق خطابات التكليف، يشمل الجاهل القاصر، لكن ليس دعوى

٤٨٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

حكومة مثل حديث الرفع وحديث الحل عليه في مورد الجاهل القاصر، بناء على ظهوره في الرفع الواقعي خلاف الضرورة، وان كان الصحيح عندنا عدم حكومة حديث الرفع وحديث الحلّ على اطلاق خطابات التكليف، كما سيأتي توضيحه في محله، فالصحيح ان مقتضى الاطلاقات هو ثبوت الأحكام الواقعية في حق الجاهل القاصر، ولكنه غير دعوى التسالم عليه، بحيث يدعى أن الالتزام بارتفاع فعلية الحكم الواقعي في حق الجاهل القاصر مخالف له.

الوجه الثالث: ما حكى عن السيد الشيرازي الكبير "قده" وينسب ذلك الى الشيخ الاعظم "ره" ايضا من أن الرفع لتضاد بين الحكم الواقعي والظاهري، اختلافهما في الرتبة، حيث ان موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فيكون متأخرا عن الشك تأخر الحكم عن موضوعه، والشك في الحكم الواقعي ايضا متأخر عن الحكم الواقعي، فيكون الحكم الظاهري متأخرا عن الحكم الواقعي بمرتين، ويعتبر في التضاد بين شيئين وحدة رتبتهما، و من هنا ذكروا أنه لا تنافي بين سلب الوجود والعدم عن الماهية في رتبة ذاتها، وحمل احدهما عليها بالضرورة في رتبة متأخرة عن ذاتها.

وقد اورد عليه صاحب الكفاية بأن الحكم الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب الحكم الواقعي، ولكن اطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبة الحكم الظاهري، فيوجد الحكم الواقعي في مرتبة الحكم الظاهري، فتتحقق المنافاة بينهما في هذه المرتبة^(١).

ولكن هذا الايراد غير تامّ، فان المتقدم رتبة لا ينزل الى رتبة ما هو متأخر

عنه، وانما يتقارنان في الوجود، كما في العلة والمعلول.

فالصحيح في الجواب أن يورد على هذا الوجه **اولاً**: ان الشك في الشيء ليس متأخراً عن واقع ذلك الشيء رتبة، لعدم توقفه عليه، لا واقعا، ولا بنظر الشاك، كما هو واضح، فالحكم الظاهري لا يكون متأخراً رتبة عن الحكم الواقعي، بملاك تأخره عن الشك في الحكم الواقعي.

وثانياً: ان المهم التضاد في مرحلة جعل المولى للحكمين، والمولى يلحظ عنوان الشك في الحكم الواقعي، ويجعله موضوعاً للحكم الظاهري، ومن الواضح عدم تأخر لحاظ عنوان الشك في الشيء عن واقع ذلك الشيء، وان كان الملحوظ هو عنوان الشك فانما في الخارج.

وثالثاً: ان التضاد بين شيئين لا يتوقف على تقارنهما في الرتبة، وانما يتوقف على تقارنهما في الوجود، ولذا لو فرض على نحو فرض المحال عليه احد الضدين للآخر، فلا يرفع ذلك وجدانية التضاد بينهما، مع اختلافهما في الرتبة، ويظهر ما ذكرناه بملاحظة وجدانية التضاد بين مثل قولنا "شرب التتن حرام"، وقوله "اذا قطعت بحرمة شرب التتن فهو حلال" مع اختلافهما في الرتبة.

ورابعاً: ان هذا الوجه لا يحلّ مشكلة نقض الغرض.

الوجه الرابع: ما قد يقال من أن نكتة اجتماع الحكم الواقعي والظاهري هو تعدد العنوان، حيث ان متعلق الحرمة الواقعية مثلاً هو عنوان شرب التتن، ومتعلق الحلية الظاهرية هو عنوان مشكوك الحرمة، وهكذا يكون متعلق الوجوب الواقعي مثلاً عنوان صلاة الجمعة، ومتعلق الحرمة الظاهرية عنوان ما قام خبر الثقة على حرمة، فيكون المقام من صغريات مسألة جواز اجتماع الامر والنهي مع تعدد العنوان.

٤٨٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

ان قلت: انه يعتبر وجود المندوحة في جواز اجتماع الأمر والنهي، والمفروض في المقام عدم المندوحة، فلو كانت صلاة الجمعة واجبة، ولكن قام خبر الثقة على حرمتها فلا توجد مندوحة في امتثال وجوبها في ضمن فرد لم يحرم الاتيان به لأجل قيام خبر الثقة.

قلت: نكتة اعتبار وجود المندوحة في جواز اجتماع الامر والنهي هو أنه لولا المندوحة لزم التكليف بما لا يطاق، ولا يلزم ذلك في المقام لعدم تنجز الحكم الواقعي، فلو كانت صلاة الجمعة واجبة، ولكن قام خبر الثقة على حرمتها، فحيث ان وجوبها الواقعي غير منجز فلا يقدح عدم المندوحة في امتثال وجوبها في ضمن فرد لم يحرم الاتيان به لأجل قيام خبر الثقة، فيكون اختلاف العنوان المتعلق للأمر الواقعي، والعنوان المتعلق للنهي كافياً في ارتفاع المحذور في اجتماعهما.

وقد اورد المحقق الحائري "قده" على هذا الوجه بأن معنى جعل الطريقة للخبر بالنسبة إلى الواقع، هو أن يكون الملحوظ في عمل المكلف نفس العنوان الأولي، فلو قام الخبر على وجوب صلاة الجمعة مثلاً فمعنى العمل على طبقه أن يأتي بها على انها واجبة واقعا، فيرجع إيجاب العمل به إلى إيجاب صلاة الجمعة بعنوان أنها واجبة واقعا، فلو فرضنا كونها محرمة في الواقع يلزم كون الشيء الواحد بعنوان واحد محرماً وواجباً، فليس المقام من صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهي التي قلنا بكفاية تعدد العنوان فيها^(١).

اقول: مقصود المحقق الحائري أنه حينما يقول المولى "يجب العمل بخبر الثقة" فالمتفاهم منه عرفاً كون الوجوب ثابتاً لنفس العنوان الذي اخبر

الثقة بوجوبه، كصلاة الجمعة، فانه المتناسب مع طريقة الخبر، لا ثبوت الوجوب لعنوان العمل بخبر الثقة، والذي نعلم بعدم مطابقتها مع الحكم الواقعي، فيكون هذا الخطاب مشيرا الى جعل الوجوب للعنوان الذي قام خبر الثقة على تعلق الوجوب به، وهذا لا ينافي اخذ قيام خبر الثقة في موضوع وجوب صلاة الجمعة، نعم قد يناقش في ما ذكره بالمنع من استظهار كونه عنوانا مشيرا، بل ظاهره جعل الوجوب لنفس عنوان العمل بخبر الثقة.

وكيف كان فالمهم في الاشكال على هذا الوجه أن نسبة عنوان شرب التتن الى عنوان مشكوك الحرمة وان كان عموما من وجه، ولكنه يكون مثل ما لو قال المولى لعبده "يجب عليك أن تكرم كل عالم" وقال له ايضا "يحرم عليك أن تكرم اي فاسق"، فانه وان كان قد لا يلحظ الحاكم العرفي حين جعل الحكم على كل عنوان فرض اتحاده مع العنوان الآخر، لكن يكفي في التعارض بينهما عدم امكان جعل كلا الحكمين باطلاقهما من الملتفت الى امكان انطباقهما خارجا على مورد واحد، وهو العالم الفاسق، فانه لا يمكن أن يقول المولى: اني اريد منكم اكرام العالم ولو كان فاسقا، واريد منكم ترك اكرام الفاسق ولو كان عالما، وانما قال من قال بجواز اجتماع الامر والنهي في موارد الامر البدلي بطبيعة، والنهي عن عنوان آخر ينطبق على حصة منه، ولأجل ذلك لا يصح تعلق الامر الشمولي بالصلاة في كل غرفة مع اطلاق النهي عن الغصب الشامل للصلاة في بعض تلك العُرف، ولا فرق في ذلك بين تنجز كلا الحكمين او عدم تنجز احدهما، لأن المحذور انما هو اجتماع الارادة والكرهية من الملتفت في معنون واحد، ولو مع تعدد العنوان.

هذا ولو قال المولى "شرب التتن المشكوك الحرمة حلال" فتكون نسبتها الى عنوان شرب التتن نسبة المطلق والمقيد، فيكون الملحوظ فيهما عنوانا

٤٨٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

واحدا وهو الطبيعي الذي يلحظ تارة لا بشرط عن خصوصية، وأخرى بشرط شيء بالنسبة إليها، فيكون حاله اصعب من العنوانين اللذين بينهما عموم من وجه.

هذا وقد يقال بأنه لا يجدي هذا الوجه فيما اذا قامت أمانة على حلية ما هو حرام واقعا، فان جواز العمل بخبر الثقة القائم على حلية شيء لا يؤمن عن حرمة عنوان آخر منطبق على نفس ما انطبق عليه عنوان العمل بخبر الثقة، فانه نظير انطياق عنوان مباح وعنوان حرام على شيء واحد، فان جواز العنوان الاول من حيث ذلك العنوان فقط، وليس ناظرا الى سائر العنوانين، فيجب الاجتناب عنه بلحاظ انطباق العنوان المحرم عليه، كما يجب الاجتناب عن لحم بهيمة الانعام اذا انطبق عليه عنوان الغصب، وفيه أن كون الامر بالعمل بالامارة بصدد تنجيز الواقع او التعذير عنه ليس محل الخلاف.

الوجه الخامس: ما حكاه المحقق الحائري عن استاذه المحقق الفشاركي "فدهما" من عدم المنافاة بين الحكم الظاهري والواقعي، بعد أن كان الملحوظ في موضوع الحكم الظاهري الشك في الحكم الواقعي، وذكر في توضيحه أنه لا إشكال في ان الأحكام لا تتعلق ابتداء بالموضوعات الخارجية، بل تتعلق بالمفاهيم المتصورة في الذهن، لكن لا من حيث كونها موجودة في الذهن، بل من حيث انها حاكية عن الخارج، فالشيء ما لم يتصور في الذهن لا يتصف بالمحبوبية والمبغوضية.

ثم ان المفهوم المتصور تارة يكون مطلوباً على نحو الإطلاق، وأخرى على نحو التقييد، وعلى الثاني فقد يكون لعدم المقتضي في فاقد القيد، وقد يكون لوجود المانع فيه، فعنتق الرقبة مثلا قد يكون مطلوباً على الإطلاق، وقد يكون الغرض في عنتق الرقبة المؤمنة خاصة، وقد يكون في مطلق عنتق الرقبة، الا أن عنتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر، ولكونه منافياً لذلك الغرض لا بد ان

يقيد العتق المطلوب بالرقبة المؤمنة، فتقييد المطلوب في القسم الأخير انما 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 المطلوبة الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن بحيث يكون المتصور أحدهما لا مع الآخر، فلا يعقل تحقق الكسر والانكسار بين جهتهما، فيلزم من ذلك أنه متى تصور العنوان الذي فيه جهة المطلوبة يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد، لعدم تصور المولى العنوان المبعوض المنافي له، ومتى تصور العنوان الذي فيه جهة المبعوضة يكون مبعوضاً كذلك، لعدم تصور المولى العنوان الاول المحبوب المنافي له.

وحيث نقول: ان العنوان المتعلق للأحكام الواقعية مما لا يجتمع في الذهن مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهرية أبداً، مثلاً: إذا تصور المولى صلاة الجمعة، فلا يمكن ان يتصور معها الا الحالات التي يمكن ان يتصف بها في هذه الرتبة، مثل كونها في المسجد أو الدار وأمثال ذلك، وأما اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكا فليس مما يتصور في هذه الرتبة، لأن هذا الوصف مما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم، ولا يمكن ادراج الوصف المتأخر عن الحكم في موضوعه، فلو فرضنا ارادة المولى لصلاة الجمعة، فبعد تعلق إرادته بها تتصف بأوصاف آخر لم تتصف بها قبل الحكم، مثل أن تصير معلومة الوجوب تارة، ومشكوكة الوجوب أخرى، فلو فرضنا تحقق جهة المبعوضة فيها بعد ملاحظة اتصافها بكونها مشكوكة الوجوب، فتصير صلاة الجمعة المشكوكة مبعوضة بهذه الملاحظة لا محالة، ولا يراحمها جهة المطلوبة الملحوظة في ذاتها.

ان قلت: العنوان المتأخر -و هو الصلاة المشكوكة الوجوب- وان لم يكن متصورا في مرتبة تصور الذات -و هي صلاة الجمعة- ولكن الذات ملحوظة

٤٩٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

في مرتبة تصور العنوان المتأخر، فعند ملاحظة العنوان المتأخر يجتمع العنوانان في اللحاظ فلا يعقل المبعوضيه في الرتبة الثانية مع محبويه الذات .

قلت: تصور ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأولي مبني على قطع النظر عن الحكم، لأن المفروض كون ذات الموضوع موضوعاً للحكم، فلا بد أن يكون تصويره مجرداً عن الحكم، وأما تصويره بعنوان كونه مشكوك الحكم فلا بد وأن يكون بلحاظ ثبوت الحكم، ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته، وبعبارة أخرى صلاة الجمعة التي كانت متصورة في مرتبة كونها موضوعاً للوجوب الواقعي لم تكن مقسماً لمشكوك الحكم ومعلومه، وصلاة الجمعة التي 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 القسمين وعلى نحو ينقسم إليهما، وهذا مستحيل في لحاظ واحد، فحينئذ نقول: متى تصور الأمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة، ومتى تصورها بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلقة لحكم آخر^(١).

ويورد عليه اولاً: بالنقض بما اذا قال المولى "شرب التتن حرام" وقال ايضاً "اذا قطعت بحرمه شرب التتن فهو لك حلال"، فان مقتضى الوجه الذي ذكره لحلّ التضاد بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، عدم التضاد بين هذين الحكمين ايضاً، لكون متعلق الحكم الثاني هو شرب التتن المقطوع الحرمة، وهو من الانقسامات الثانوية التي لا يمكن لحاظها في خطاب "شرب التتن حرام"، مع وضوح التضاد بينهما، فيكشف ذلك عن عدم

صلاحيه هذا الوجه لحلّ التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري.

وثانيا: بالحل بأنه لا اشكال في أن تحريم شرب التتن يشمل باطلاقه الذاتي فرض الجهل او العلم به، بل يمكن شموله لهما بالاطلاق اللحاظي، فيقول المولى "شرب التتن حرام على المكلف، سواء كان عالما بالحرمة او جاهلا بها" فلم تتم دعوى اهمال الحكم الواقعي لفرض تحقق موضوع الحكم الظاهري وهو الشك في الحرمة، ابدا.

الوجه السادس: ما ذكره المحقق العراقي "قده" في طيّ مقدمات:

المقدمة الأولى: ان الأحكام لا تكون قائمة الا بنفس العناوين، بما انها ملحوظة خارجية على وجه لا يرى بالنظر التصوري كونها غير الخارج، وان كانت بالنظر التصديقي غيره، مع وقوف الحكم على نفس العنوان، وعدم سرايته إلى المعنون الخارجي، كيف وتحقق العنوان الواجب في الخارج يعني سقوط الوجوب، ومعه كيف يعقل تعلق الوجوب به في ظرف وجوده، وهل هو الا طلب الحاصل.

المقدمة الثانية: انه كما ينتزع من وجود واحد عنوانان عرُضيان، كذلك يمكن ان ينتزع منه عنوانان طوليان على وجه يكون انتزاع أحد العنوانين في طول الحكم المتعلق بالعنوان الاخر، وحينئذ فتارة تكون طولية العنوانين من جهة طولية الوصف المأخوذ في أحد العنوانين، مع كون الذات فيهما في رتبة واحدة، وأخرى تكون طولية العنوانين حتى من جهة الذات المحفوظة فيهما، حيث لوحظ الذات تارة في الرتبة السابقة على عروض الوصف، وأخرى في الرتبة اللاحقة عنه، فهناك فرق بين ما اذا قيل "شرب التتن حرام" ثم قيل "شرب التتن المشكوك حرمة حلال" وبين ما اذا قيل "شرب التتن حرام" ثم قيل "اذا كان شرب التتن مشكوك الحرمة فهو حلال" فان تأخر

عنوان شرب التتن مشكوك الحرمة عن عنوان شرب التتن في المثال الاول بلحاظ أخذ صفة مشكوك الحرمة فيه، والا فنفس الذات فيهما تكون محفوظة في مرتبة واحدة، غير انها لوحظت مرة مجردة عن الوصف، وأخرى مقيدة بالوصف، ولذلك ترى صحة انطباق الأول على الثاني، بنحو يُرى المجمع مصداقا لهما في عالم اللحاظ، كما في المطلق والمقيد، وأما في المثال الثاني أي قولنا "اذا كان شرب التتن مشكوك الحرمة فهو حلال" فيفرض اولاً عروض الوصف، وهو مشكوكية الحرمة على موصوفه، وهو شرب التتن، ثم يحكم على الذات الملحوظة في الرتبة المتأخرة عن عروض الوصف بالحلية، من دون أن يؤخذ هذا الوصف قيда في موضوع الحكم، كما هو الحال في الجملة الشرطية في قبال الجملة الوصفية.

والظاهر من أدلة الأحكام الظاهرية كون صفة مشكوكية الحكم حيثية تعليلية لا تقييدية، أي ان شرب التتن حلال لكونه مشكوك الحرمة، لا أن شرب التتن المشكوك الحرمة حلال، ولازم ذلك على ما عرفت اعتبار الذات في مرتبتين، تارة في المرتبة السابقة على الوصف، وأخرى في المرتبة اللاحقة عنه، وبذلك يختلف موضوع الحكم الواقعي والظاهري بحسب الرتبة بحيث لا يكاد يتصور المجمع لهما في عالم عروض الحكم، بخلاف فرض طولية العنوانين بالمعنى الأول، إذ عليه تكون الذات مجمعا لهما حيث يرى كون الذات بنحو الإطلاق القابل للانطباق على المقيد معروضة للحكم الواقعي، وفي ضمن المقيد معروضة للحكم الظاهري.

ان قلت: انه لا يمكن تصور المجمع لهما على هذا الفرض أيضا، بلحاظ ان موضوع الحكم الظاهري حيث يكون هو الذات المقيدة بوصف كونها مشكوكة الحكم، فلا يكاد يرى في هذه المرتبة ولو ضمناً موضوع الحكم الواقعي الذي هو متقدم في الرتبة على الشك في الحرمة، كما انه لا يكاد

يرى من موضوع الحكم الواقعي موضوع الحكم الظاهري، لأن موضوع الحكم الواقعي انما هو الذات المجردة عن ملاحظة صفة مشكوكية حرمتها، وعلى ذلك يختلف موضوع الحكم الواقعي والظاهري في عالم اللحاظ الذي به قوام موضوعية العناوين للأحكام بلا سرايتها إلى المعنونات الخارجية، ومع اختلاف الموضوعين، وعدم سراية الأحكام إلى الخارج لا يفرق بين جعل عنوان المشكوكية من الجهات التعليلية لنفس الأحكام الظاهرية وبين جعله من الجهات التقييدية لموضوعاتها في عدم تصور المجمع لهما أصلاً.

قلت: ان ما أفيد من كون موضوع الحكم الواقعي في ظرف تعلق الحكم به هي الذات المجردة عن ملاحظة الصفات الطارئة على الحكم، وان كان صحيحاً، الا أن عنوان التجرد في عالم اللحاظ ليس مأخوذاً في حدود الموضوع وقيوده، وانما هو منشأ لسعة إطلاقه وقابلية انطباقه على المقيد كما في جميع المطلقات الملحوظ كون الطبيعة فيها مجردة عن جميع القيود حتى قيد التجرد.

المقدمة الثالثة: لا شبهة في أن لوجود المراد وتحققه في الخارج مقدمات من قبل المكلف نظير الطهور بالنسبة إلى الصلاة، ومقدمات من قبل المولى، كخطاب الامر الواقعي، فانه يوجب علم المكلف بإرادة المولى، فيحركه نحو مراد المولى، وكذا خطاب الامر بالاحتياط عند جهل المكلف بخطاب الأمر الواقعي.

ولا شبهة في أن إرادة المولى التي يتضمنها الخطاب المتعلق بعنوان ذات الفعل انما يقتضي حفظ مراده من ناحية ما يكون مقدمة له في الرتبة السابقة على تعلق إرادة المولى به، كالطهور بالنسبة الى الصلاة، دون ارادة المكلف للامتثال حيث ان هذه الارادة تكون في طول داعوية خطاب الأمر، وأما ما

٤٩٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يكون مقدمة له في الرتبة المتأخرة عن تعلق إرادة المولى به كخطاب الامر الموجب لعلم المكلف بإرادة المولى فلا تقتضي تلك الإرادة حفظها، ولا يمكن نشوء ارادتها من قبل إرادة المولى بذات الفعل، فلا محيص من أن يكون قصد ابراز خطاب الأمر ناشئا عن إرادة أخرى متعلقة بعنوان آخر، غير ارادة ذات الفعل.

المقدمة الرابعة: انه لا شبهة في اختلاف مراتب الاهتمام بحفظ المراد بالنسبة إلى المقدمات المتأخرة عن الارادة، فان المصلحة في الشيء قد تكون بمرتبة من الأهمية تقتضي تصدي المولى لحفظه، حتى في فرض جهل المكلف بخطاب الامر الواقعي، فيجب على المولى الاهتمام بحفظه بتوجيه خطاب آخر، ولو كان مثل إيجاب الاحتياط، وقد تكون بمرتبة دون ذلك بحيث لا تقتضي الا حفظ وجود الشيء من قبل خطاب الأمر الواقعي، فلازمه أنه إذا فرض جهل المكلف بهذا الخطاب فلا يلزم على المولى توجيه خطاب آخر إليه بأمره بالاحتياط، بل له السكوت حينئذ، وإيكال ذلك المكلف إلى حكم عقله بالبراءة، بل يجوز له أيضا الترخيص في ترك الاحتياط.

هذا كله بلحاظ مقام الثبوت، وأما بلحاظ مقام الإثبات فحيث ان كل خطاب لا يكشف عن المصلحة الا بمقدار استعداده لحفظ مراد المولى، فلا يكشف خطاب الامر الواقعي عن اقتضاء المصلحة لحفظ مراد المولى في فرض جهل المكلف بخطاب الأمر، فلا يلزم على المولى أن يتصدى لحفظ مراده بتوجيه خطاب آخر، مثل إيجاب الاحتياط، فان لزوم ذلك عليه تابع لتعلق غرضه بحفظه في المرتبة المتأخرة عن خطاب الامر الواقعي، وحينئذ لو سكت المولى في هذه المرتبة، وأوكل المكلف إلى حكم عقله بالبراءة، لم يرتكب قبيحا، من حيث نقض الغرض وتفويت المصلحة، بل

كان له الترخيص في ترك الاحتياط.

وبعد ما عرفت هذه المقدمات يظهر لك اندفاع شبهة امتناع جعل الحكم الظاهري على خلاف الواقع، سواء على مسلك السببية او الطريقية:

أما شبهة التضاد فتندفع بناء على مسلك الطريقية بأنه لا يكون إنشاء حكم من المولى على طبق الأمانة وراء الحكم الواقعي، حتى يلزم محذور اجتماع الضدين، وانما هو ابراز لوجود الحكم الواقعي بداعي المنجزية والمعدرية، وأما على السببية فلازمها وان كان اشتمال المؤدي على حكم آخر في قبال الواقع، الا انه لا ضير فيه بعد طولية العنوانين، ووقوف الحكم على نفس العناوين، وعدم تعديهِ إلى وجود المعنون، على ما بيّناه في المقدمة الأولى والثانية، إذ حينئذ يختلف المعروضان للحكمين، ومع اختلافهما لا مانع من الجمع بينهما بعروض الإرادة على أحدهما والكراهة على الآخر، مع فرض طولية العنوانين، حتى في جهة الذات، نعم لو كانت طولية العنوانين لاجل الوصف المأخوذ في أحدهما بلا طولية في طرف الذات كان للإشكال المزبور مجال واسع.

وأما شبهة لزوم نقض الغرض فتندفع أيضا بما بيّناه في المقدمة الرابعة من أنها انما ترد في فرض إحراز قيام المصلحة بوجود مراد المولى على الإطلاق، بنحو يقتضى لزوم كون المولى بصدد حفظه، حتى في مرتبة الجهل بالخطاب الواقعي، وهذا مما لا طريق إلى كشفه، فلا محذور في صيرورة المولى بصدد تفويت مرامه في مرتبة جهل المكلف بالخطاب الواقعي، إذ لا يكاد يلزم منه نقض غرض في البين.

وأما شبهة قبح تفويت المصلحة فتندفع بأنها فرع قيام المصلحة بالشيء على الإطلاق، بنحو تقتضي الاهتمام بحفظه حتى في مرتبة الجهل بالحكم الواقعي، مع أنه لو فرضنا قيام المصلحة بالشيء على الإطلاق، حتى في هذه

٤٩٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

المرتبة، فيمكن أيضا دفع تلك الشبهة بالالتزام بمصلحة جارية أو مزاحمة في جعل الحكم المخالف، إذ لا قبح حينئذ في التفويت بعد كونها متداركة أو مزاحمة لما هو أهم منها.

ثم انه بناء على ما ذكرنا لا يكون للحكم الواقعي بعد وجود المقتضي والملاك الا مرتبة الفعلية، التي هي ثابتة حتى مع قيام الطريق على الخلاف، ومرتبة الفاعلية والمحركية المعبر عنها بمرتبة التنجز^(١).

اقول: أما ما ذكره من المقدمة الاولى ففيه أن عدم سراية الحكم عن العنوان الى المعنوي، وان كان تاما بالنظر الدقي العقلي، لكن المهم هو النظر العرفي الذي يرى السراية، فان متعلق الارادة بالنظر العرفي هو الوجود الخارجي الذي يقوم به الملاك، والارادة لا تحتاج في وجودها الى تحقق متعلقها في نظر العرف، لأن نسبتها الي متعلقها ليست نسبة العرض الي محله، كسواد الجسم بالنسبة الى الجسم، بل المتعلق طرف لها، وتحتاج الارادة في وجودها الى تصور طرفها فقط لا اكثر، وعليه فكون متعلق الأمر والنهي هو الوجود الخارجي للفعل موافق للنظر العرفي.

أما ما ذكره من المقدمة الثانية ففيه اولاً: النقض بما اذا قال المولى "اذا كان شرب التتن مقطوع الحرمة فهو حلال" فهل ترى ارتفاع محذور التضاد به، مع أن ما ذكره لحل التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري جارٍ فيه ايضا. وثانياً: الوجدان شاهد على عدم الفرق في الامكان والامتناع بين ما لو قيل "شرب التتن المشكوك الحرمة حلال" وبين ما لو قيل "اذا كان شرب التتن مشكوك الحرمة فهو حلال"، وثالثاً: ان الذات الملحوظة في قولنا

"شرب التتن حرام" وقلنا "اذا كان شرب التتن مشكوك الحرمة فهو حلال" واحدة، كما كان الامر كذلك في قولنا "شرب التتن المشكوك الحرمة حلال"، وانما الاختلاف بين التوصيف والاشتراط ينحصر في كيفية اللحاظ، وهذا ليس بمهم في تحقق التضاد بين الحكمين او حلّ التضاد.

أما ما ذكره من المقدمة الثالثة ففيه أن ما هو موقوف على ارادة المولى ليس هو مقدمة صدور خطاب الامر من المولى بالنسبة الى انبعاث المكلف نحو تحصيل مراد المولى، ولا مقدمة ارادة المكلف للانبعاث عن بعث المولى بالنسبة الى تحقق الانبعاث، وما هو موقوف عليها انما هو وجود هاتين المقدمتين، وعليه فان كانت ارادة المولى لفعل العبد فعلية، فلا محالة تستتبع ذلك أن يحفظ المولى مراده بتصديه لتوجيه خطاب الامر اليه، بل تصديه لتوجيه الامر بالاحتياط في فرض جهل المكلف بخطاب الامر، والوجدان شاهد على أن من اراد شيئاً من غيره نشأ منها ارادة لتوجيه خطاب الأمر اليه، ومن الواضح أنها ليست ارادة نفسية، وانما هي ارادة غيرية.

بل لو فرض توقف مقدمة هاتين المقدمتين على ارادة المولى، فتعلق ارادة المولى اللزومية بفعل العبد يستلزم نشوء ارادة أخرى منه اليهما بعد ما صارتا مقدمتين لتحصيل مراده، وهذا نظير ما لو كانت ارادة المولى لفعل العبد موجبة لتوقف ايجاد ذلك الفعل على مقدمة، كما لو فرضنا أن ارادة المولى لفعل من عبده توجب تصدي عدو المولى لمنع العبد عن ايجاد ذلك الفعل، فيتوقف ايجاده على محاربه، فارادة المولى لفعل العبد تستتبع ارادته محاربة العدو في هذا الفرض.

وبذلك تبين الاشكال في المقدمة الرابعة.

الوجه السابع: ما حكاه السيد الحكيم "قده" عمّن عبّر عنه ببعض المحققين من مشايخنا المعاصرين دام تأييده، (و مراده المحقق العراقي

٤٩٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

"فده" من أنه إذا كان للشيء الواحد جهات من الوجود، فيمكن أن يكون وجوده أرجح من عدمه بلحاظ جهة، وعدمه أرجح من وجوده بلحاظ جهة أخرى، فالمركب من الاجزاء المتعددة تتعدد جهات وجوده بلحاظ اجزائه، فيصح أن يكون وجوده من قبل بعض الاجزاء أرجح من عدمه، وعدمه من قبل البعض الآخر أرجح من وجوده، وهكذا الوجود الواحد إذا كان له مقدمات متعددة تتعدد جهاته بتعدد تلك المقدمات، إذ حيثية وجوده من قبل كل مقدمة، غير حيثية وجوده من قبل مقدمة أخرى، ولا فرق في ذلك بين الارادة التكوينية والتشريعية، ففي الارادة التشريعية قد تتعلق ارادة المولى بوجود الفعل من جهة جميع المقدمات التي منها: ابراز خطاب الامر الواقعي، وابراز الامر بالاحتياط في ظرف عدم وصول خطاب الامر الواقعي، فتحدث ارادات غيرية للمولى نحوها، وقد تتعلق ارادته بوجود الفعل بلحاظ بعض هذه المقدمات، كابرار خطاب الامر الواقعي، دون خطاب الامر بالاحتياط، وكل ارادة للوجود من جهة مقدمة، إنما تنافي كراهته من تلك الجهة، ولا تنافيا من جهة أخرى أصلا.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ان الترخيص في ظرف الشك لا ينافي الإرادة الواقعية، لأنها إنما تعلقت بوجود الفعل من جهة جعل خطاب الامر الواقعي، دون وجوده من جهة جعل خطاب الاحتياط، وعليه فلا يلزم اجتماع الضدين من ناحية اجتماع الترخيص الظاهري مع الوجوب الواقعي، فان هذا الترخيص لا ينافي الإرادة الواقعية بعد اختلاف الجهات^(١).

اقول: ان الشيء الواحد حيث لا يتجزء من ناحية مقدماته، فمرجع ارادته من ناحية بعض مقدماته دون بعض، كون ارادته مشروطة بتحقق تلك

المقدمة التي لم تترشح الارادة الغيرية اليها، فمآل تطبيق ذلك على المقام هو عدم تعلق الارادة اللزومية للمولى بالفعل في ظرف شك المكلف في وجوبه، فتكون ارادته مشروطة بالعلم بوجوبه، فيرجع ذلك الى كلام صاحب الكفاية. نعم يمكن تصوير التبويض في الارادة بلحاظ بعض المقدمات دون بعض بارجاع ارادة الفعل الى ارادة سد ابواب العدم على الفعل، فيقال في المقام بأن ارادة المولى قد تعلقت بسد باب العدم على الواجب، من ناحية عدم ابراز ارادته لذلك الفعل بخطاب الامر الواقعي، فسده ابراز هذا الخطاب، ولم تتعلق ارادته بسد باب العدم عليه، من ناحية عدم ابراز ارادته بخطاب الأمر بالاحتياط.

ولكن يورد عليه - كما في البحوث- بأنه افترض فيه ارادة نفسية متعلقة بذات الفعل، وهي التي يدل عليها خطاب الأمر، ولولا هذه الارادة لم يجب على المكلف الاتيان بالفعل لعدم كونه مرادا للمولى، فيقع الكلام في توجيه الجمع بين هذه الارادة النفسية بذات الفعل، وبين الترخيص في ترك الفعل في ظرف الشك في وجوبه^(١)، وهذا الايراد متجه.

هذا وقد اورد عليه في البحوث ايرادا آخر، وهو أنه ليس هناك بابان لعدم الفعل بالنسبة الى مكلف واحد، احدهما: عدم ابراز خطاب الامر الواقعي، وثانيهما: عدم ابراز خطاب الامر بالاحتياط، فان باب عدم الفعل بالنسبة الى المكلف الجاهل بخطاب الامر الواقعي ليس هو الا عدم خطاب الاحتياط، وأما خطاب الامر الواقعي فلا اثر لعدمه في انعدام الفعل في حقه، وباب عدم الفعل في حق المكلف العالم ليس إلا باب عدم جعل الخطاب الواقعي، وأما خطاب الاحتياط فلا أثر لعدمه في انعدام الفعل بالنسبة إليه، فليس هناك بابان

٥٠٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

للعدم، حتى يقال ان ارادة المولى قد تعلقت بسدّ أحدهما دون الآخر^(١).
ولا يخفى أن ما ذكر لا يخلو عن كونه مناقشة لفظية، فان المقصود أن المولى اذا تعلقت ارادته بالصلاة مثلا، فتارة تكون المصلحة بحدّ تتعلق ارادته بسدّ باب العدم على الصلاة، من ناحية ابراز خطاب الامر الواقعي بها فقط، وهذا انما يجدي في حقّ من يصل اليه خطاب الامر الواقعي فقط، وأخرى تكون المصلحة بحدّ تتعلق ارادته مضافا الى ذلك بسدّ باب العدم عليها من ناحية ابراز خطاب الامر بالاحتياط ايضا، وهذا يجدي في حق الشاكّ في الحكم الواقعي ايضا.

الوجه الثامن: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من كون فعلية الحكم التكليفي من قبل المولى وان كانت تتم بمجرد انشاءه، لكن فعليته المطلقة تكون بوصوله، فان الحكم التكليفي حيث يكون انشاء البعث بداعي جعل ما يمكن أن يكون داعيا لزوميا للمكلف نحو الفعل بحيث لو كان العبد منقادا لصار داعيا له بالفعل نحوه، وفعلية أي شيء هو ان يتحقق فيه ما خلق لأجله، وهو العلة الغائية من ايجاده، فاذا تحققت هذه العلة الغائية فيه يصير فعليا، ففعلية الحكم هي أن يبلغ الحكم حدّا يمكن ان يكون داعيا لزوميا نحو الفعل، ولاجل ذلك تتوقف فعلية الحكم بالوصول، فانه ما لم يصل فلا يحكم العقل بلزوم امثاله، ولا ينطبق عليه هذا الداعي، وحينئذ فمع عدم وصول الانشاء الى المكلف لا يكون مصداقا لحقيقة الحكم، فلا يكون الحكم الظاهري على خلاف ذلك الانشاء منافيا لحقيقة الحكم^(٢).

اقول: من الواضح أن كون الحكم محرّكا لزوميا يختص بفرض وصول

١ - بحوث في علم الاصول ج ٤ ص ٢٠١

٢ - نهاية الدار ج ٢ ص ٧٣، ج ٣ ص ٩٢

الحكم الواقعي، لجريان البراءة العقلية او العقلانية والشرعية عنه قبل وصوله، لكنه "قده" لم يُقَم أيّ دليل على ما ذكره من أن الداعي من الانشاء هو محركته اللزومية، وحيث ان المحركية اللزومية موقوفة على الوصول، فتكون فعلية الحكم بالوصول، وقد أشكلنا عليه سابقا بأن الداعي من الانشاء اوسع من محركته اللزومية، فان الداعي منه هو محركته على تقدير الوصول ولو بنحو الوصول الاحتمالي.

الوجه التاسع: ما حكي عن المحقق النائيني "قده" من أن المجعول في الأمارات هو مجرد الطريقية والكاشفية بإلغاء احتمال الخلاف، فلا يكون هناك حكم تكليفي حتى يلزم اجتماع الضدين، بل حال الأمانة هي حال القطع، لأن الشارع اعتبرها علماً في عالم التشريع، فكما يكون العلم الوجداني منجزاً مع المطابقة، ومعدراً مع المخالفة، فكذلك العلم التعبدي يكون منجزاً ومعدراً، فكما لا مجال لتوهم التضاد عند مخالفة القطع للواقع، فكذلك في المقام، وبالجملة ليس في مورد الطرق والأمارات حكم تكليفي مجعول، كي يلزم اجتماع الضدين.

ثم قال: وبما ذكرناه ظهر الاشكال في كلام صاحب الكفاية "ره" من كون المجعول في باب الأمارات هو الحجية، بمعنى المنجزية والمعدرية، فانه يرد عليه أن التنجيز والتعذير من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص، فالتصرف من الشارع لا بد وأن يكون في موضوع حكم العقل، بأن يجعل شيئاً طريقاً، ويعتبره علماً تعبداً، وبعد ذلك يترتب عليه التنجيز والتعذير عقلاً، لا محالة.

وكذا الحال في الأصول المحرزة الناظرة إلى الواقع بإلغاء جهة الشك، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز ونحوها، إذ المجعول فيها أيضاً هي الطريقية والكاشفية، لكن لا من جميع الجهات، بل من حيث الجري العملي

٥٠٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

في موردها فقط، فهي علم تعدي من هذه الجهة فقط، فليس في موردها حكم مجعول حتى يلزم اجتماع الضدين.

وأما الأصول غير المحرزة التي ليست ناظرة إلى الواقع، بل هي متكفلة لبيان الوظائف العملية عند الشك في الواقع، إما تنجيزاً كالاحتياط، أو تأميناً كالبراءة، فالجواب عن الإشكال فيها يحتاج إلى التنبيه على امر، وهو أن الأحكام بوجوداتها الواقعية لا تكون محركة للعبد نحو العمل، بل لا بد في ذلك من وصولها إلى المكلف، وأما إذا لم يصل الحكم إلى المكلف وشك فيه، فإن كان ملاك الحكم الواقعي بمرتبة خاصة من الأهمية بحيث لا يرضى الشارع بفواته حتى في ظرف الشك، كما في الدماء والفروج والأموال الخطيرة، فيوجب عليه الاحتياط، وإن لم يكن الملاك بتلك المرتبة من الأهمية، فيرخصه في الترك أو الفعل، كما في موارد جريان البراءة عند الشك في الوجوب أو الحرمة، والمتحصل من ذلك أن الحكم الظاهري مجعول في طول الحكم الواقعي، وفي فرض الشك فيه، لا في مرتبته، فلا مضادة بينهما. هذا مضافاً إلى أن وجوب الاحتياط طريقي، بمعنى أن وجوبه إنما هو للتحفظ على ملاك الحكم الواقعي، فإن صادف الواقع فلا محذور فيه أصلاً، إذ لا تعدد في الحكم ليلزم اجتماع المثليين، بل الحكم واحد ناشئ من ملاك واحد، وإنما التعدد في الإنشاء والإبراز، فقد أبرزه المولى تارة بعنوان وجوب الصلاة مثلاً، وأخرى بعنوان وجوب الاحتياط، وإن لم يصادف الواقع، فلا وجوب للاحتياط حقيقة، ليلزم التضاد بينه وبين الترخيص الواقعي، إذ وجوب الاحتياط إنما هو للتحفظ على ملاك الحكم الواقعي، ففي فرض مخالفته للواقع لا وجوب له حقيقة، بل وجوب الاحتياط حينئذ تخيل محض، وأما البراءة فمع مصادفتها للترخيص الواقعي فلا محذور فيها أصلاً، كما تقدم في الاحتياط، ومع مخالفتها للواقع لا يلزم التضاد، لعدم

كونهما في مرتبة واحدة كما تقدم.
ثم ذكر أن الشك له اعتباران: أحدهما: كونه صفة نفسانية، وثانيهما: كونه موجباً لتحير المكلف^(١)، والمأخوذ في موضوع الأحكام الظاهرية هو الاعتبار الثاني، ويمكن أن لا يكون للأحكام الواقعية إطلاق بالنسبة إلى حال التحير، فلا يكون هناك حكم واقعي حتى يقع التضاد بينه وبين الحكم الظاهري.

أقول: يرد عليه أن جعل الحجية للأمارات لا محالة يكشف عن اهتمام المولى بحفظ التكليف الواقعي، فيما قامت الأمانة على ثبوت التكليف، وبذلك يكون رافعا لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان على القول بها، فانه ليس موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان عدم البيان بمعنى تبين الواقع، كما هو واضح بشهادة الوجدان، لشهادة الوجدان بعدم اختصاص المصحح للعقاب بالعلم الوجداني او التعبدى، فان الوجدان العقلي والعقلائي لا يرى فرقاً في صحة العقاب على مخالفة التكليف الواقعي، عند قيام أمانة معتبرة عليه بين ما لو اعتبرت الأمانة علما بالواقع او بانشاء عنوان المنجزية لها حيث يكون وصولها موجباً لتحقيق واقع المنجزية، او بأمر المولى باتباع الامارة، فالرافع لقبح العقاب هو البيان التفصيلي او الاجمالي في معرض الوصول على التكليف الواقعي او على اهتمام المولى بالواقع على تقدير وجوده.

وبما ذكرناه تبين أن المهم ابراز المولى اهتمامه بالواقع، ولو كان بنحو الاخبار عنه، فانه يكفي في تنجز الواقع، او كان بنحو جعل الحجية للأمانة،

١ - فيقال مثلاً: ان من شك في الله فليراجع الطيب النفسي، وان من شك فليفحص، فالموضوع في الاول هو الشك بما هو حالة نفسانية وفي الثاني بما هو تحير.

٥٠٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

وسواء كان جعل الحجية بنحو جعل عنوان الحجية والمنجزية الذي لا ريب في امكان جعله شرعا فيكون وصوله محققا لواقع المنجزية، أي حكم العقل بالتنجز، او كان ينحو جعل العلمية بغرض ابراز الاهتمام بالواقع، ولذا لو جعل المولى الأمانة علماً، لمصلحة تترتب على هذا الجعل، كما لو وعده شخص أن يعطيه جائزة إن فعل ذلك، من دون أن يحصل له اهتمام بالواقع، ولو في طول ذلك الجعل بأن يريد من المكلف الاحتياط.

وحيث فنقول: ان اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك وعدم رضاه بمخالفته على تقدير ثبوته لا يكاد يجتمع مع فعالية الحكم الواقعي لو كان هو اباحة الفعل، فان فعليته هي رضاه بارتكاب الفعل مطلقاً، وعدم الاحتياط.

وأما ما ذكره من اختصاص وجوب الاحتياط بفرض ثبوت التكليف واقعا، فلم نفهم وجهه، فان كون روح وجوب الاحتياط هو عدم رضى المولى بمخالفة الواقع على تقدير ثبوته، وكذا ملاكته التحفظ على الواقع على تقدير ثبوته، لا يعني اختصاص الامر بالاحتياط بفرض وجود الواقع، بحيث ينتفي بانتفائه، وأما لو قلنا بأن روح الامر بالاحتياط هو تعلق الارادة الطريقية للمولى بالاحتياط قياساً له بالارادة التكوينية للاحتياط، فلا اشكال في كونها مطلقة غير مختصة بفرض وجود الواقع.

وأما ما ذكره من حل التضاد بين الترخيص الظاهري والتكليف الواقعي باختلاف الرتبة فقد مر الجواب عنه، كما أن ما ذكره من عدم اطلاق الحكم الواقعي بلحاظ موضوع الحكم الظاهري، وهو تحير المكلف فهو التزام بالتصويب، وليس حلاً للاشكال.

وبذلك تبين عدم كفاية ما ذكره "قده" لحل التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري، ولا لحل اشكال نقض الغرض.

الوجه العاشر: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه في مورد الأمارات

والأصول المحرزة لم يجعل عدا اعتبار العلمية، فليس المجعول حكماً تكليفاً ليلزم اجتماع الضدين في مورد المخالفة للواقع، وعلى تقدير الالتزام بأن المجعول فيها أيضاً حكم تكليفي فنجيب بما نجيب به في مورد الاصول غير المحرزة، كوجوب الاحتياط او البراءة، فنقول: ان الأحكام الشرعية لا مضادة بينها في أنفسها، إذ الحكم التكليفي ليس إلا الاعتبار، أي اعتبار شيء في ذمة المكلف من الفعل أو الترك، كاعتبار الدين في ذمة المديون عرفاً وشرعاً، ومن الواضح عدم التنافي بين الأمور الاعتبارية، وكذا لا تنافي بين إبرازها بالألفاظ، بأن يقول المولى "افعل كذا" أو "لا تفعل كذا" كما هو ظاهر، وانما التنافي بين الاحكام يكون في المبدأ او في المنتهى، والمراد بالمبدأ المصلحة والمفسدة، والمراد من المنتهى حكم العقل في مقام الامتثال، وهذا انما يلزم فيما لو جعل حكمان واقعيان مختلفان على فعل واحد، كأن جعل الوجوب والحرمة معاً لصلاة الجمعة، فان لازمه التنافي في المبدأ، حيث يلزم اجتماع المفسدة والمصلحة فيها، بلا كسر وانكسار بينهما، وهو من اجتماع الضدين، وهكذا الحال في اجتماع الترخيص مع الوجوب او الحرمة مثلاً، فانه يلزم وجود المصلحة الملزمة وعدم وجودها في شيء واحد، او وجود المفسدة الملزمة وعدم وجودها، وهو من اجتماع النقيضين، كما يلزم التنافي من حيث المنتهى، لعدم تمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين كما هو ظاهر، فيقع التنافي والتضاد في حكم العقل بلزوم الامتثال، حيث يلزم أن يحكم العقل بالفعل امتثالاً للوجوب، ويحكم بالترك امتثالاً للحرمة، أو يلزم أن يحكم العقل بالفعل امتثالاً للوجوب، وأن لا يحكم به للإباحة، وكل ذلك بديهي الاستحالة.

إذا عرفت ذلك ظهر لك انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري أصلاً، لا من ناحية المبدأ، ولا من ناحية المنتهى، أما من ناحية المبدأ، فلأن

٥٠٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

المصلحة في الحكم الظاهري انما تكون في نفس جعل الحكم، لا في متعلقه، ففي مورد وجوب الاحتياط - كما في الشبهة الحكمية قبل الفحص - تكون المصلحة في نفس وجوب الاحتياط، وهي التحفظ على مصلحة الواقع على تقدير وجودها، والتحذر عن الوقوع في المفسدة الواقعية أحياناً، وفي موارد الترخيص - كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص، أو في الشبهة الموضوعية مطلقاً - جعل الترخيص لما في نفسه من المصلحة، وهي التسهيل على المكلفين، بينما أن المصلحة او المفسدة في مورد الحكم الواقعي تكون في متعلقه، فلا يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في فعل واحد، وأما عدم التنافي من ناحية المنتهى، فلأن الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجزه، لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امثاله، ولا باستحقاق العقاب على مخالفته، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري، وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف وحكم العقل بلزوم امثاله فلا يبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع^(١).

اقول: أما ما ذكره من أن مبنى جعل العلمية في الأمارات موجب لحل مشكلة التضاد بين الحكم الظاهري والواقعي، فقد مرّ الاشكال فيه، وهكذا ما ذكره من كون مصلحة الحكم الظاهري في نفس الجعل فقد مرّ ما فيه من أن مصلحة الحكم الظاهري الالزامي لو كانت في نفس الجعل فلم يبق موضوع لوجوب الامتثال.

وأما ما ذكره من أن التضاد في الأحكام انما يكون في المبدأ والمنتهى وحيث لا تضاد فيهما بين الحكم الظاهري والواقعي فلا محذور في

اجتماعهما، ففيه اولاً: ان التضاد بين الاحكام التكليفية يكون في مبدأ تلك الاحكام، بمعنى حقيقة تلك الاحكام وروحها، وهي تعلق الغرض اللزومي، او فقل الطلب النفساني اللزومي بالفعل في مورد الوجوب، وتعلق الطلب النفساني اللزومي بالترك في مورد الحرمة، وتعلق الرضا بالفعل في مورد الحلية، وقد اعترف هو بلزوم تحصيل غرض المولى، ولو من دون امره، ولذا ترى أنه لو جعل المولى وجوب صلاة الجمعة وحرمتها معا فيتنافيان، حتى في فرض عدم وصول كليهما او احدهما، ولو بناء على القول بعدم لزوم تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها كما هو الصحيح، حيث قلنا بأنه قد يكون المصلحة في نفس امثال أمر المولى كما في امر قائد الجيش جنده بأعمال خاصة، لغرض تقوية روح الانقياد فيهم، من دون أن يكون في متعلق امره في حد ذاته أية مصلحة.

وهذا التنافي موجود بين روح وجوب الاحتياط، وبين روح الترخيص الواقعي، وما قد يقال (من أنه لا منافاة بين روح الاول بناء على كونها عدم رضى المولى بارتكاب الفعل مثلاً على تقدير حرمة واقعا، وروح الثاني وهي رضاه بارتكابه على تقدير حليته واقعا، نعم لو قلنا بكون روح وجوب الاحتياط هي تعلق الارادة الطريقية للمولى بالاحتياط فحيث انها لا تختص بفرض حرمة واقعا، فلا تجتمع مع رضى المولى بارتكابه على تقدير حليته واقعا) ففيه أن امر المولى بالاحتياط حيث يكون بداعي اجتناب المكلف عنه في حال الشك، فلا يجتمع مع رضاه الفعلي بارتكاب الفعل.

نعم المصلحة في متعلق الحكم الظاهري الالزامي مصلحة طريقية وهي حفظ الواقع على تقدير وجوده، وهذه المصلحة الطريقية تجتمع مع عدم المصلحة والمفسدة النفسيتين في الفعل فيما لو كان مباحا واقعا، كما لا تتنافى هذه المصلحة الطريقية في وجوب الفعل ظاهرا مع المفسدة النفسية

٥٠٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

في الفعل لو كان حراما واقعا، ولكن التنافي بين حقيقة الحكمين موجود. كما أنه لو كان المنتهى بمعنى الغرض من جعل الحكم، لا حكم العقل بلزوم الامتثال، فقد يقال بأنه ان كان الغرض من جعل الحكم الواقعي هو الامتثال حتى قبل وصوله، فيتنافى مع الحكم الظاهري المخالف له، وان لم يكن الغرض منه الامتثال قبل وصوله فيكون من جعل الحكم بلا غرض فيكون لغوا، وسيأتي الجواب عنه.

الوجه الحادي عشر: ما يظهر من عبارة للمحقق العراقي "فده" في المقالات من أن مرجع الترخيص الظاهري في ترك مشكوك الوجوب مثلا وان كان سلب ارادة المولى في مرتبة الجهل بالوجوب الواقعي، لكنه لا يقتضي نفي اشتياق المولى وحبّه به حتى في هذه المرتبة^(١).

فكأنه يرى أن روح الوجوب الواقعي هي الحبّ، كما أن روح الحرمة الواقعية هي البغض، وهما محفوظان في فرض الحكم الظاهري المخالف للحكم الواقعي، فاذا اشتبه الماء النجس الذي يحرم شربه بالماء الطاهر الذي صبّ فيه الدواء الذي يجب شربه، فتارة يهتمّ المولى بحفظ الغرض الوجوبي، فيأمر بالاحتياط بشرب كليهما من دون أن يسري حبّه الى شرب الماء النجس، بل يبقى شربه مبغوضا كما كان، وانما لا يريد المولى من العبد أن يجتنب عنه، وأخرى يهتمّ بحفظ الغرض التحريمي، فيأمر بالاجتناب عنهما، من دون أن يسري بغضه الى شرب الماء الطاهر، بل يبقى شربه محبوبا، وهذا ما يتفق في الارادة التكوينية، كما لو كان المكلف نفسه يبغض شرب الماء النجس، ويحبّ شرب الماء الطاهر، لكنه قد يختار شرب كليهما، لاهتمامه بحفظ محبوبه من دون أن يزول بغضه لشرب الماء

النفس، وقد يختار الاجتناب عن كليهما، لاهتمامه بحفظ الاجتناب عن مبعوضه.

وفيه ما مرّ مراراً أن روح الوجوب والحرمة ليس هو الحبّ والبغض، فقد يأمر المولى بدفع الافسد بالفسد، من دون أن يحبّ الفاسد، بل يبغضه، بل روح الوجوب طلب الفعل بنحو لا يرضى بتركه، وروح الحرمة طلب ترك الفعل بنحو لا يرضى بفعله، وهذا لا يجتمع مع الترخيص في الخلاف، ولو كان بمناط الجهل، نعم يمكن أن يكون مراده ما ذكرناه آنفاً من أنه بالنظر العرفي يكون روح الوجوب هو طلب الفعل بنحو لا يرضى بتركه في حد ذاته مع قطع النظر عن رضاه بتركه بمناط الجهل، كما أن روح الحرمة طلب ترك الفعل بنحو لا يرضى بفعله في حد ذاته، مع قطع النظر عن رضاه بفعله بمناط الجهل.

توضيح السيد الصدر "قده" لهذا الوجه

قد اختار السيد الصدر "قده" هذا الوجه الذي ذكره المحقق العراقي "قده"، وذكر في توضيحه عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: إنّ الغرض التكويني أو التشريعي إذا اشتبه متعلقه بغيره فإن كان بدرجة من الأهمية بحيث لا يرضى صاحبه بفوته فسوف تتوسع دائرة محركية غرضه، فتكون أوسع من متعلق الغرض الواقعي.

فمثلاً لو تعلق غرض تكويني بإكرام زيد، وتردد بين عشرة، وكان الغرض بمرتبة لا يرضى صاحبه بفوته، فلا محالة يتحرك في دائرة أوسع، فيكرم العشرة جميعاً، لكي يحرز تحصيل غرضه، وهذه التوسعة أمر وجداني لا ينبغي النزاع فيه، وهي توسعة في المحركية والفاعلية للغرض والحبّ، لا في نفس الغرض والحبّ، فانهما باقيا على موضوعهما الواقعي، وهو إكرام زيد،

٥١٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

ولا يسري الى غيره، إذ لا غرض نفسي في إكرام غيره، ليتعلق شوقه به، ولا هو مقدمة لإكرام زيد، لتتعلق إرادته الغيرية به، ومرجع ذلك إلى أنّ نفس احتمال الانطباق منشأً لمحركة الإرادة المتعلقة بالمطلوب الواقعي، كالقطع به، لشدة أهميته، والاشكال (بأن إكرام كل واحد من هؤلاء صادرة بالاختيار، لا بالقسر، فلا بدّ من الالتزام بصدور كل واحد منها عن ارادة، وهي الشوق الأكيد المستتبع لحركة العضلات نحو الفعل، غاية الأمر أنّ هذه الإرادات لا تكون نفسية، بل طريقية) مندفع بأننا لا نسلم أنّ الفعل الاختياري يصدر عن الارادة بمعنى الشوق الأكيد، وانما يصدر عن أعمال السلطنة، وما أكثر ما يصدر الفعل الاختياري من الإنسان، وهو غير مشتاق إليه أصلاً، بل مبعوض لديه.

ونفس هذا البيان صادق في مورد الغرض التشريعي، فانه إذا كان غرض المولى بدرجة عالية من الأهمية، بحيث لا يرضى بفوته حتى في فرض الاشتباه، فيتسع دائرة محركة غرضه، من دون أن تتوسع نفس الغرض، وتكون توسعة دائرة المحركة هنا بمعنى جعل خطابات ظاهرية تحفظ الغرض الواقعي، وهذا يعني أنه ليس في الخطاب الظاهري غرض في متعلقه، ولكنه مع هذا ليس بمعنى أنّ المصلحة في نفس جعله، بل هذه الخطابات خطابات جدية وتحريكات مولوية حقيقة، يراد بها التحفظ على الغرض الواقعي المهم في نظر المولى.

المقدمة الثانية: انّ التزاحم بين حكمين على ثلاثة أقسام:

١- التزاحم الملاكي، وهو فيما إذا افترض وجود ملاكين في موضوع واحد، أحدهما يقتضي محبوبيته، والآخر يقتضي ما ينافيها ويضادها كالمبعوضية مثلاً، فيقع التزاحم الملاكي، بمعنى أنه يستحيل أن يؤثر كل منهما في مقتضاهما، لمكان التضاد بينهما، ومن خصائص هذا التزاحم أنه

لا يكون إلا في موضوع واحد، وإلا لم يكن هناك اجتماع الضدين .

٢- التزاحم الامتثالي: وهو ما إذا كان الملاكان في فعلين، إلا أنه لا يقدر المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، فهذا التزاحم انما هو في مرحلة الامتثال وناشيء من عجز المكلف عن الجمع بينهما، والقدرة فيه وان كان دخيلة في فعلية تحريك المولى نحو الفعل، لكنها ليست دخيلة في الحبّ او البعض، ومن هنا تكون مبادئ الحكم من الحبّ والبغض فعلية في مورد التزاحم الامتثالي ما لم يفرض دخل القدرة في الملاك نفسه.

٣- التزاحم الحفظي: وذلك فيما إذا فرض عدم التزاحم الملاكي لتعدد الموضوع، وعدم التزاحم الامتثالي لإمكان الجمع بين الفعلين المطلوبين واقعاً، وانما التزاحم في مقام الحفظ التشريعي من قبل المولى عند اشتباه موارد أغراضه اللزومية والترخيصية، أو اشتباه اغراضه الوجوبية والتحريرية، فإنّ الغرض المولوي يقتضي حفظ المولى له في موارد الاشتباه، وذلك بتوسيع دائرة محركية ذلك الغرض بنحو يحفظ فيه تحققه في ظرف الجهل، فإذا فرض وجود غرض آخر في تلك الموارد، فلا محالة يقع التزاحم بين الغرضين في مقام الحفظ، حيث لا يمكن توسعة دائرة المحركية بلحاظهما معاً، فلا محالة يختار المولى أهمّهما في هذا المقام.

ومن هنا يعرف أنّ هذا التزاحم بين الغرضين ليس بلحاظ تأثيرهما في تعلق حب المولى وبغضه، -لأنّهما متعلقان بفعلين مختلفين- بل بلحاظ تأثيرهما في توسيع دائرة المحركية من قبل المولى، وحفظ المولى لكل منهما بالنحو المناسب له.

المقدمة الثالثة: إنّ التزاحم المعقول بين الغرض اللزومي في الواجبات والمحرمات وبين الغرض الترخيصي في المباحات ينحصر في التزاحم الحفظي، دون الملاكي والامتثالي، كما هو واضح.

وعلى ضوء هذه المقدمات الثلاث نقول: انه تارة يكون الحكم الظاهري إلزامياً، والواقعي ترخيصياً، فمرجهه إلى أنّ المولى حينما يشتهه على عبيده حكمه الإلزامي، ولا يوجد طريق لرفع هذا الاشتباه في حقه أو لا مصلحة في ذلك، فلا محالة يحفظ غرضه الإلزامي الواقعي بتوسعة دائرة المحركة له، فيجعل حكماً ظاهرياً إلزامياً روحه عبارة عن إيجاب الاحتياط نتيجة شدة اهتمامه بغرضه الواقعي الإلزامي، وعدم رضاه بفوته، حتى في حالات الشك والاشتباه بالمباح الواقعي، من دون أن يلزم من ذلك اجتماع الضدين في مورد المباح الواقعي، لما قلناه في المقدمة الأولى من أنه لا توسعة في الغرض، بل متعلقه هو الواقع، وليس إيجاب الاحتياط إلا توسعة في محركة ذلك الغرض، كما أن تقديم الغرض الإلزامي لأهميته لا يعني زوال الغرض الواقعي الترخيصي في مورده، وانما يعني عدم حفظه التشريعي، لعدم أهميته في قبال الغرض الإلزامي في مقام التزاحم الحفظي.

وأخرى يكون الحكم الواقعي الزامياً، والحكم الظاهري ترخيصياً، فيعني ذلك ترجيح المولى غرضه الترخيصي في مقام التزاحم الحفظي على غرضه اللزومي من دون أن يزول غرضه اللزومي عن متعلقه، وانما تزول محركته في مقام التزاحم الحفظي، ولا يخفى أن التزاحم الحفظي بين الغرض اللزومي والترخيصي، انما يعقل فيما كانت الاباحة الواقعية اقتضائية، بأن يكون هناك مصلحة في أن يكون العبد مرخص العنان من قبل مولاه، وأما في الاباحة اللاقتضائية أي الاباحة التي تكون ناشئة عن عدم المقتضي للإلزام فقط، فلا يوجد غرض مولوي في كون العبد مرخص العنان شرعاً، حتى يقع التزاحم الحفظي بينها وبين الغرض اللزومي، ولكن اطلاق جعل الترخيص الظاهري في المشتبهات يكشف عن كون الاباحة الواقعية اقتضائية.

وبذلك يتبين الحال فيما إذا جعل حكم ظاهري تحريمي مثلاً في مورد

حكم واقعي وجوبي .

والحاصل أنه توجد فعليتان للغرض الواقعي: فعلية بقطع النظر عن التراحم الحفظي، وفي هذه الفعلية يكون الغرض الواقعي محفوظاً في متعلقه الواقعي بمبادئه من الحبّ والبغض، فضلاً عن الملاك، في حق العالم والجاهل معا، وهذا كاف في نفي التصويب، وفعلية أخرى بلحاظ التراحم الحفظي، وتعني فعلية المحركية لأحد الغرضين في موارد الاشتباه والتراحم الناشيء منه^(١).

اقول: يرد على ما ذكره أنه - كما اعترف به - ليست الإرادة هي الشوق، بل هي إعمال السلطنة، وقد يختار الانسان ما يبغضه، كما أنه قد يشترك الى شيء اشتياقا شديدا، ولكن لا يختاره لمانع يمنعه من ذلك، ولذا قد يكون منشأ الإرادة التكوينية لشرب الماء الذي فيه الدواء هو دفع المرض به مع كون شربه مبغوضا لديه ايضا، فلا يوجد فرق بين هذه الإرادة وبين ارادته لشرب كلا المائين أي هذا الماء والماء النجس في فرض اشتباههما، الا في أن ارادة شرب كلا المائين ارادة طريقية، أي بداعي احراز ما هو المراد النفسي او الغيري، وهو شرب الماء الذي فيه الدواء، فكذلك الحال في الارادة التشريعية، فانها ليست الا تعلق غرض المولى بفعل العبد، وربما يأمره بشيء، ولا يشترك اليه ابداء، كما لو أمره بدفع الافسد بالفساد، وقد يأمر المريض الطبيب بعلاجه، من دون أن يكون له شوق اليه، فهو لا يرغب في الحياة ابداء، وانما يخاف من عذاب الآخرة، اذا لم يأمر الطبيب بذلك، كما أنه قد يشترك المولى الى شيء، ولكن لا يأمر به لمصلحة في كون المكلف مرخص العنان في ذلك، كما في قوله "لولا أن اشق على امتي لامرتهم بالسواك" كما قد يبغض شيئا بغضا اكيدا، ولكن لا يمنعه عنه لمصلحة

٥١٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

كذلك، كما في الطلاق، وعليه فما ذكره من كون روح الحكم الواقعي الحبّ والبغض، ففي غير محله، بل روح الوجوب الارادة اللزومية للمولى بالنسبة الى فعل العبد، أي تعلق غرضه اللزومي به، وهذا لا يجتمع مع ترخيصه في تركه، فضلاً عن امره بتركه فيما قامت الحجة على حرمة، او امر بالاحتياط بتركه في موارد اشتباه الواجب بالحرام، كما أن روح تحريم المولى لفعل هي كراهته اللزومية له، أي تعلق غرضه اللزومي بتركه، وهذا لا يجتمع مع ترخيصه في فعله، فضلاً عن امره بفعله فيما قامت الحجة على وجوبه، او امر بالاحتياط بفعله في موارد اشتباه الواجب بالحرام.

وان كان الحكم الظاهري الوجوب مثلاً، والحكم الواقعي هو الحرمة، فمع ارادة المولى لاتيان المكلف للحرام الواقعي كيف يبقى كراهته اللزومية بفعله بنحو لا يرضى بارتكابه.

وان كان الحكم الظاهري الاباحة، والحكم الواقعي الحرمة فروح الحكم الواقعي وهو الكراهة اللزومية تكون مرتفعة لا محالة، بعد رضاه بارتكاب الفعل، وأيّ فرق بينه وبين الطلاق الذي هو مبغوض شديد لدى المولى، وانما رخص فيه لمصلحة كون المكلف مرخص العنان فيه، كما لا فرق بين الترخيص بملاك التسهيل في ترك السواك، والترخيص بملاك الجهل في ترك الاحتياط.

واذا كان الحكم الظاهري وجوب الاحتياط، والحكم الواقعي الاباحة، فلا محالة يرتفع رضى المولى بالفعل في هذا الحال، بل يريد المولى من المكلف الاحتياط، وان كانت هذه الارادة طريقية أي بداعي التحفظ على التكليف المحتمل.

وما ذكرناه واضح على القول بكون روح الحكم الظاهري الوجوبي تعلق الارادة الطريقية المولوية باتيان الفعل المشكوك الوجوب، وكون روح الحكم

الظاهرى التحريمى تعلق الارادة الطريقية المولىة بترك الفعل المشكوك
الحرمة، قياسا له بموارد اشتباه الاغراض التكوينية، حيث قد يشتبه محبوب
الانسان بمبغوضه ولجل اهتمامه الحفظى بمحبوبه يختار ارتكاب كلا
الفعلين او لجل اهتمامه الحفظى بمبغوضه يختار تركهما، وهذا يعنى تعلق
ارادته الطريقية بارتكاب المبغوض فى الاول وترك المحبوب فى الثانى، كما
لا تجتمع الارادة الطريقية بالاحتياط مع فعلىة الاباحة الواقعية التى تقوم
برضى المولى باتيان الفعل او تركه.

وأما بناء على ما هو الظاهر الموافق لمبنى المحقق العراقى والسيد الصدر
"قدهما" من كون روح الحكم الظاهرى الوجوبى هو عدم رضى المولى بترك
الفعل على تقدير وجوبه، فلو كان الحكم الواقعى هو الحرمة فلا يجتمع هذا
الحكم الظاهرى مع عدم رضى المولى بارتكاب الفعل مطلقا، كما أن روح
الحكم الظاهرى التحريمى هو عدم رضى المولى بارتكاب الفعل على تقدير
حرمته، فلو كان الحكم الواقعى هو الوجوب فلا يجتمع هذا الحكم الظاهرى
مع عدم رضى المولى بتركه مطلقا، ولو كان الحكم الظاهرى ترخيصيا فلا
يجتمع مع عدم رضى المولى بترك الفعل على تقدير وجوبه واقعا، كما لا
يجتمع مع عدم رضى المولى بارتكاب الفعل على تقدير حرمته واقعا.

نعم لو كان الحكم الظاهرى الزاميا، والحكم الواقعى اباحة، فقد يقال بأنه
لا منافاة بين روح الاول وهى عدم رضى المولى بارتكاب الفعل مثلا على
تقدير حرمته واقعا، وروح الثانى وهى رضاه بارتكابه على تقدير حليته واقعا،
وهذا بخلاف ما لو قلنا بكون روح الحكم الظاهرى الالزامى هى تعلق الارادة
الطريقية للمولى بالاحتياط مطلقا، من غير اختصاصه بفرض حرمته واقعا، فانه
لا يجتمع مع رضى المولى بارتكابه على تقدير حليته واقعا، ولكن الانصاف
أن امر المولى بالاحتياط حيث يكون بداعى اجتناب المكلف عنه فى حال

الشك فلا يجتمع مع رضاه الفعلي بارتكاب الفعل.

فالصحيح عدم بقاء روح الحكم الواقعي مع وجود حكم ظاهري على خلافه، الا أن يكون المقصود متابعة النظر العرفي والعقلاني حيث لا يرى الترخيص بمناط الجهل رافعا لحقيقة الحكم الواقعي فحقيقته عنده هو الارادة والكرهه اللزوميتان، مع قطع النظر عن الترخيص في الخلاف بمناط الجهل. هذا وأما ما ذكره من لزوم كون التزاحم الحفظي بين الغرض اللزومي والاباحة الاقتضائية فيه أنه يكفي في جعل الترخيص الظاهري وجود مصلحة التسهيل في عدم الزام الشارع بالاحتياط، ولا حاجة الى كون الاباحة الواقعية اقتضائية.

الوجه الثاني عشر: ما هو المختار من أن الحكم الظاهري المخالف وان لم يجتمع مع حقيقة الحكم الواقعي، وهي الطلب النفساني اللزومي في الحكم الالزامي، والرضا بالارتكاب في الحلال، ولكن بالنظر العقلاني يكفي في حقيقة الحكم اللزومي الواقعي كونه ناشئا عن الطلب اللزومي في حد ذاته، أي الطلب الذي لا يرضى المولى بخلافه لولا جهل المكلف، فحقيقة الترخيص في شرب التن لا تختلف عقلا عن حقيقة الترخيص في الطلاق، والنكته فيهما مشتركة، وهي مصلحة التسهيل، ولكنهما يختلفان عقلاء، حيث ان الاول يكون بنكته الجهل، والثاني بغيرها، ولا دليل على بطلان التصويب ولزوم اشتراك الاحكام بين الجاهل والعالم، اكثر من اشتراكهما في هذه الارادة اللوائية، فالارادة الفعلية مرتفعة، ولكن الارادة اللوائية موجودة، والآثار العقلانية تترتب على الارادة اللوائية، ولا تنفيها العقل، فالترخيص بملاك الجهل لا ينافي روح الحكم وفعليته عقلاء، ودليل الحكم الواقعي لا يدل على اكثر من الارادة اللوائية، من أجل وجود البراءة العقلانية، ووجود دليل حاكم كاصالة الحل، كما يكفي في حقيقة الحكم الترخيصي الواقعي

كونه ناشئا عن رضى المولى بالفعل، لولا ثبوت حكم ظاهري الزامي في حال جهل المكلف بالترخيص الواقعي .

هذا كله بلحاظ اشكال التضاد بين الحكم الظاهري والواقعي في حقيقة الحكم، وأما بلحاظ نقض الغرض فجوابه أن المستفاد من الارتكاز العقلائي وأصل البراءة أن الغرض من جعل الوجوب الواقعي مثلاً هو كونه محركاً لزومياً نحو الفعل عند قيام الحجة عليه، ومحركاً غير لزومي على حدّ حسن الاحتياط في موارد احتمال التكليف، فلا يكون الحكم الظاهري المخالف له نقضاً للغرض منه، وان شئت قلت: ان الغرض منه المحركة على وفق حكم العقل^(١) بلزوم الامتثال في موارد قيام الحجة، وحسن الامتثال في موارد الاحتمال غير المنجز^(٢).

ثم انه بناء على مبنى السيد الخوئي "فده" انما يبقى الحكم الواقعي فيما كان لبقائه أثر، ولو كان هو حسن الاحتياط، ولذا ذكر أن رفع التكليف عن الناسي والغافل والقاطع بالخلاف واقعي بخلاف الجاهل الملتفت، ولكن ذكرنا مرارا أن جعل القانون المطلق او العام لا يكون لغوا اذا كان في بعض الموارد ذا أثر، فان الغرض من جعل التكليف المحركة على تقدير الوصول، وهذا الغرض ثابت في التكليف المجعول، ولو لم يكن واصلاً، مادام يكون المكلف قادراً على الانبعاث على تقدير الوصول، وان لم يكن قادراً على

١ - المراد منه الحكم العقلي الفعلي فلو ورد مرخص شرعي على خلاف الحكم الاقتضائي العقلي فلا يكون الغرض المحركة للزومية في هذا الفرض، كما لو جرى الاصل بلامعارض في احد طرفي العلم الاجمالي .

٢ - هذا التعبير ادقّ من أن يقال (ان الغرض من جعل التكليف الواقعي المحركة من قبل المولى بأن لا يكون من قبله ما ينافي هذه المحركة، فلا ينافيها العذر العقلي في مورد عدم الوصول) فان هذا القول لا يبرّر ورود الترخيص الشرعي الظاهري في مورد الجهل .

٥١٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الانبعاث قبله، وقد يؤثر ذلك على قدرته على ذات الواجب فيما اذا كان تعديدا، ولولا ما ذكرناه من عدم لغوية جعل الخطاب المطلق، لزم القول بانتفاء الحكم في موارد قيام الحجة الالزامية على خلاف الواقع، او موارد الدوران بين المحذورين مع تساوي الطرفين -احتمالا ومحتملا- فان المكلف اما تارك او فاعل، ولا بد له من اختيار احد الطرفين، ولا معنى لحسن الاحتياط بالنسبة اليه.

اشكال قبح تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة

يبقى الكلام في اشكال قبح تفويت مصلحة الواجب الواقعي او الالقاء في مفسدة الحرام الواقعي، وهذا انما يتفق فيما قامت الأمانة او الاصل على اباحة واجب او حرام، وكذا على وجوب حرام او حرمة واجب، دون ما اذا قامت على وجوب او حرمة مباح، فانه لا قبح فيه ابدا، وقد اجيب عن هذا الاشكال بجوابين:

الجواب الاول: ما هو الصحيح من أن قبحه ليس ذاتيا، وانما هو قبح اقتضائي، فقد يرفع هذا القبح مصلحة اقوى او مساوية في هذا التفويت او الالقاء، كمصلحة التسهيل في جعل الترخيص الظاهري، وعدم ايجاب الاحتياط، بل ذكرنا في محله أنه لا ملزم لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فقد تكون المصلحة في نفس امثال أمر المولى من دون ان يكون أمره ناشئا عن مصلحة في متعلقه في الرتبة السابقة، وحينئذ فقد لا تكون مصلحة امثال الأمر غير الواصل بمرتبة ملزمة، ومعه فلا يبقى مجال للإشكال بقبح تفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة.

الجواب الثاني: ما ذكره الشيخ الأعظم "قده" من أنه اذا كان فوت

المصلحة الواقعية مستندا الى أمر الشارع بإتباع الأمارات، كما في فرض انفتاح باب العلم، فلا يرتفع قبج تفويت تلك المصلحة الا بتدارك الشارع المصلحة الفائتة بمصلحة السلوك على وفق الأمانة، ولذا التزم بإجزاء الأمر الظاهري بإتباع الأمانة عن الحكم الواقعي بمقدار ما فات من المصلحة الواقعية لأجل سلوك الأمانة، فان قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة فعمل المكلف على وفقها، فان انكشف خطأ الأمانة قبل انقضاء وقت صلاة الظهر فيجب الإتيان بها، ولو انكشف خطأها خارج الوقت فحكم الشارع بالعمل بالأمانة حيث أوجب ترك صلاة الظهر في تمام الوقت، فلا بد أن يكون في سلوك الأمانة مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة في أداء صلاة الظهر، فان قلنا بتعدد المطلوب بأن كان هنا ملاكان: احدهما: في طبيعي الصلاة، والثاني: في الصلاة في الوقت، فتفويت الملاك الثاني لما كان مستندا الى الشارع فقد تداركه، ولكن الملاك الاول لم يفت عن المكلف فيجب تحصيله عليه، ولكن حيث يحتمل عدم تعدد المطلوب، وأن موضوع وجوب القضاء هو فوت الفريضة، والمفروض تدارك مصلحته فيثبت الإجزاء، لأن مصلحة صلاة الظهر في الوقت متداركة حسب الفرض، فلا يصدق على تركها عنوان الفوت لتقوم هذا العنوان بفرض فوت المصلحة، وهذا مختص بالقضاء، فلا يأتي في مثل الحج مثلا، فلو تبين خطأ الامارة فلا دليل على الاجزاء، وهكذا لو تبين خطأه في الوقت^(١).

وقد ذكر "قده" ان الالتزام بالمصلحة السلوكية وان كان يقتضي الإجزاء فيما اذا لم ينكشف الخلاف في داخل الوقت، لكنه لا يستلزم التصويب في

الحكم الواقعي^(١).

وقد سمّيت هذا المسلك بسببية الامامية في قبال سببية الاشاعرة وسببية المعتزلة، وقد وقع الكلام في اقتضاءها للتصويب، كما وقع الكلام في كيفية التصويب، بناء على سببية الاشاعرة والمعتزلة، وينبغي الكلام اولاً في توضيح هذه المسالك في السببية.

المسالك في السببية

سببية الأشاعرة

أما سببية الأشاعرة، فقد نسب الى الأشاعرة القول باختصاص الأحكام الشرعية بالعالمين بها، وقد ينكر انتسابها اليهم فيما يوجد فيه نصّ من الكتاب والسنة، حيث ذكر الغزالي في كتاب المستصفي أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار، واليه ذهب القاضي^(٢)، وذكر الشوكاني أن المسائل الشرعية التي لا نصّ قاطع فيه اختلفوا في ذلك اختلافاً طويلاً، فذهب جمع جمّ الى أن كل قول من اقوال المجتهدين فيها حقّ، وأن كل واحد منها مصيب، وحكاه الماوردي والرويانى عن الاكثرين، وقال الماوردي هو قول ابي الحسن الاشعري والمعتزلة، وذهب ابو حنيفة ومالك والشافعي واكثر الفقهاء الى أن الحق في احد الاقوال، ولم يتعين لنا^(٣) (و قد يقال بأن مقصودهم هو أن الوقائع الخالية من النص الثابت بالكتاب والسنة ليست محكومة بحكم شرعي ابتداء، وانما فوّضت ولاية التشريع فيها

١ - فرائد الاصول ج ٢ ص ٤٤٠

٢ - المستصفي ص ٣٥٢

٣ - الارشاد ج ٢ ص ٢٦١

الى الفقهاء، فلهم ان يحكموا فيها بما حصل لهم على وفق الاستحسان او القياس او المصالح المرسله، فالمجتهد في هذه الوقائع ليس بصدد استكشاف حكم شرعي، حتى يقال بأنه لا يجتمع مع علمه بأنه ليس في الواقع حكم في الرتبة السابقة على اجتهاده، وكيف يتفحص عما ليس له عين ولا أثر في الشرع، ولكن هذا المبنى باطل عندنا جزماً، لما ورد في الروايات المعترية عن أهل البيت (عليهم السلام) أنه ما من شيء الا وفيه كتاب وسنة.

الا أنه يبدو صحة نسبة التصويب الأشعري الى الاشاعرة، فقد نقل في كتاب المنحول المنسوب الى الغزالي أنه تارة يحصل للمجتهد الظن بالحكم الشرعي في مورد فقدان النص، فذكر بعض الفقهاء ان المصيب واحد، والبقية مخطئون، فلا يكون حكم الله تابعا لظن المجتهد، ولكن القاضي، والشيخ الحسن البصري ذهبا الى أن كل واحد منهما مصيب، فقال القاضي ان كل مجتهد يجب عليه العمل بما اجتهد، وما قاله حقّ، وليس لله تعالى في الوقائع المظنوننة حكم معين عامّ على جميع الخلائق، اذ الحكم توجيه الخطاب، ويستحيل توجيه الخطاب على التعيين، وان حكم النص متعين في حق من عثر عليه، والاحكام تختلف باختلاف الاحوال والأشخاص، كما في تحريم الميتة، حيث انه حلال على المضطر، وحرام على المختار، وكالتيمم حيث انه صحيح لفاقد الماء، وباطل لو واجده، فالمجتهد الذي عثر على النص فهو ثابت في حقه^(١)، وذهب الغزالي نفسه الى القول بالتخطئة.

وبناء على سببية الاشاعرة لا يكون في الواقع حكم، مع قطع النظر عن العلم بها او قيام الأمانة عليها، وانما يكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة

٥٢٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

موجبة لجعل الحكم على طبق الأمانة، فلا يبقى مورد لاشكال منافاة الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي، كما يندفع اشكال لزوم تفويت مصلحة الواقع او الالقاء في مفسدته حيث يقال: بأن قيام الأمانة هو الموجب لحدوث المصلحة او المفسدة في مؤداها، ولا توجد مصلحة او مفسدة وراء ذلك. وقد اورد على السببية بهذا المعنى أنها غير معقولة في نفسها، لاستلزامها الدور، فان قيام الأمانة على الحكم فرع ثبوته واقعاً، فكيف يتوقف ثبوته على قيامها؟، هذا مضافاً إلى كونه مخالفاً للإجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل^(١).

اقول: يوجد في سببية الأشاعة ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأول: جعل الحكم على وفق ما قامت الأمانة عليه بأن يجعل الشارع مؤدى الأمانة في حق من قامت عنده، ولو بأن يقول بنحو القضية الحقيقية "جعلت مؤدى الأمانة في حق كل من قامت عنده تلك الأمانة" ولكن ذلك يوجب سلب الأمانة عن الأمانة، اذ السامع الذي يعرف أنه ليس وراء اخبار المخبر واقع، فلا تكون لخباره أية كاشفية عن الواقع، بل نفس المخبر اذا عرف أنه ليس واقع وراء اخباره، فكيف يصدر منه الاخبار الجدّي، فلا بد أن يكون مشتبهها، وهذا لا يجتمع مع كون المخبر عن الحكم الشرعي مثل النبي والامام (عليهما السلام).

الاحتمال الثاني: جعل وجوب الصلاة مثلاً على من علم به، (و المراد بالعلم أعم من العلم الوجداني او قيام الحجة المعتبرة) وهذا ممكن، إما بنحو أخذ العلم بالجعل او أخذ العلم بالخطاب في موضوع المجعول، ولكنه

خلاف اطلاق خطابات التكليف، بل لو اريد عدم شمول الحكم للجاهل المقصر فهو خلاف صريح ادلة الامر بالتفقه والتعلم.

وكيف كان فلازم هذا الوجه أن من قطع بجعلٍ على خلاف هذا الجعل او قامت أمانة عليه فلا يثبت في حقه حكم شرعي ابدا، أما هذا الجعل فلعدم تحقق موضوعه لجعله به، وأما الحكم الآخر فلعدم جعله.

الاحتمال الثالث: أن يجعل المولى حكما معيناً في حق العالم، كأن يجعل وجوب صلاة الجمعة على من علم بهذا الجعل او بهذا الخطاب، ثم يقول: من علم او قامت أمانة عنده على جعل حكم آخر في هذه الواقعة فقد جعلت له ذلك الحكم، وهذا خالٍ عن أي اشكال ثبوتي، حيث فرض واقع معين يكون الراوي بصدد الإخبار عنه وان اخطأ، والسامع يتخيل ان ما قام عليه الخبر هو ذلك الواقع، فلا يختل الكاشفية، كما يثبت الحكم لكل شخص وفق الامارة التي قامت عنده. والمهم كونه مخالفا للعمومات المقتضية لاشتراك الاحكام بين العالم والجاهل.

سببية المعتزلة

ينسب الى المعتزلة القول بأن الأحكام الشرعية ثابتة في حق كل مكلف عالما كان او جاهلا، إلا من كان قاطعا بالخلاف او قامت عنده أمانة على الخلاف، فعلى هذا المسلك أيضا لا يبقى مجال لاشكال منافاة الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي، كما يندفع اشكال لزوم تفويت مصلحة الواقع او الالتقاء في مفسدته، حيث يكون قيام الأمانة على خلاف الواقع مانعا عن تمامية المصلحة او المفسدة الملزمتين الواقعتين، ولو بأن يكون موجبا لحدوث ملاك آخر في الفعل على خلاف ملاك الواقع، بحيث يوجب الكسر والانكسار بينهما، فلا يفوت باتباع الأمانة مصلحة ملزمة واقعية، كما لا يقع

في مفسدة ملزمة واقعية.

ولا اشكال في امكان هذا المسلك ثبوتا، حتى لو قلنا بامتناع اخذ العلم بالجعل والخطاب في موضوع الحكم، حيث ادعى جماعة كالسيد الخوئي "قده" رجوعه الى اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وهو محال، فانه لو تمّ ما ذُكر لزم منه امتناع سببية الأشاعرة حتى بالتقريب الثاني والثالث، ولكن لا وجه لتوهم امتناع سببية المعتزلة، فانه يمكن أن يجعل المولى وجوب صلاة الجمعة مثلا على من لم يقطع بعدم وجوبها، فان وجود هذا الموضوع لا يتوقف على جعل الوجوب، حيث ان انتفاء العلم بعدم الوجوب يجتمع مع الجهل ولا يتوقف على جعل الوجوب ابدا.

والمهمّ في الاشكال على هذا المسلك أنه خلاف اطلاق الأدلة، نعم قد يقال كما ذكر السيد الخوئي "قده" بأنه في فرض العلم الوجداني بالخلاف يكون بقاء الحكم الواقعي لغوا، بعد عدم امكان انبعاث المكلف عنه^(١)، وهذا الاشكال ان تمّ فيجري حتى في مورد قيام الأمانة او الاصل على ثبوت تكليف الزامي مخالف للواقع، فانه لا يوجد حينئذ اثر لبقاء الحكم الواقعي، بخلاف ما لو قامت أمانة او أصل على انتفاء تكليف، فان اثر ثبوت التكليف الواقعي فيه هو حسن الاحتياط، ولكن مرّ آنفا أن ثبوت التكليف في هذه الفروض حيث يكون باطلاق الخطاب فلا استهجان عرفا فيه، حيث يكفي في رفع لغويته العرفية امكان باعثيته على تقدير الوصول.

سببية الامامية

وهي القول بلزوم وجود مصلحة في سلوك الأمانة يتدارك بها مصلحة الواقع التي فوّتها الشارع على المكلف بأمره باتباع الأمانة في فرض انفتاح باب

العلم، والا لكان امره باتباعها قبيحا، وقد اختار ذلك الشيخ الأعظم "قده" وحكي عن المحقق النائيني "قده" ايضا، وهذا ان تمّ فلا بد من الحاق فرض التمكن من الاحتياط في فرض انسداد باب العلم به، فان عدم الالتزام بالاحتياط لكونه موجبا للمشقة والحرّج في هذا الفرض، مثل عدم الالتزام بتحصيل العلم في فرض الانفتاح.

وقد يقال بأن انفتاح باب العلم في الاحكام الشرعية مجرد فرض لا واقع له، فانه في زمان حضور الأئمة (عليهم السلام) ايضا لم يكن باب العلم الوجداني منفتحا عادة، لعدم وجود النصّ القطعي من حيث الصدور والدلالة، مع احراز عدم كون الامام (عليه السلام) في مقام التقية في كثير من الموارد، حيث لم يكن اغلب الناس متمكنين من الرجوع الى الامام مباشرة، ولو تمكن بعضهم من ذلك لم يسمعوا منه الا كلاما ظاهرا ظني الدلالة والجهة، بل لم يكن الامام (عليه السلام) مرجعا في الشبهات الموضوعية، فيكون باب العلم منسداً في كثير من الشبهات الموضوعية.

وقد اورد جماعة على هذا المسلك باستلزام المصلحة السلوكية للتصويب بتقريب أنه اذا كانت صلاة الظهر واجبة تعيينا في يوم الجمعة مثلا، فقامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة، فحيث تكون صلاة الجمعة المأتي بها بعنوان سلوك الأمانة وافية لملاك يتدارك به الملاك الفائت لأداء صلاة الظهر في الوقت، فلا بد أن يكون الواجب في حق المكلف هو الجامع بينهما للزوم تبعية الاحكام للملاكات، والأ لكان الامر التعيني بصلاة الظهر ترجيحا بلا مرجح، وكذا لو قامت الأمانة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، وكان الواجب واقعا هو صلاة الجمعة، فبمقتضى المصلحة السلوكية ووفاء صلاة الظهر بالملاك، فلا بد ان يكون الواجب هو الجامع بينهما، كما أنه لو قامت أمانة على إباحة ما هو واجب واقعا، فلا بد من ارتفاع وجوبه حيث ان تركه

٥٢٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

بمقتضى سلوك الأمانة يكون وافيا للملاك فلا يبقى ملاك يقتضي وجوبه .
وقد أجاب المحقق الاصفهاني "قده" عن هذا الاشكال بأن المصلحة السلوكية قائمة بسلوك الامارة المعتبرة المخالفة للواقع، دون الامارة المعتبرة المطابقة للواقع، فيكون الملاك حينئذ قائما بالجامع بين الواقع وبين سلوك الامارة المخالفة للواقع^(١).

اقول: غاية ما يمكن أن يقال في تقريب كلامه أنه لو كانت المصلحة السلوكية قائمة بسلوك الامارة، ولو كانت الأمانة مطابقة للواقع، او قائمة بسلوك الامارة المخالفة للواقع لولا قيام الامارة على الخلاف، كانت هذه المصلحة السلوكية مستلزمة للتصويب، حيث ان الملاك يكون قائما بالجامع، والاحكام تابعة للملاك، فلا بد أن يتعلق أمر تخيري بهذا الجامع، ويرتفع الأمر التعيني بصلاة الظهر، وكذا لو فرض قيام المصلحة السلوكية بالعمل بمؤدى الأمانة المخالفة للأمر التعيني بصلاة الظهر مثلا، وان كان هذا الأمر التعيني فاقدًا لروح الحكم أي ارادة المولى، فيكون الغرض من جعل هذا الامر التعيني بصلاة الظهر هو تمكين المكلف من الإتيان بالفرد الثاني للجامع، وهو سلوك الامارة المخالفة للواقع، وهذا الفرض يستلزم التصويب بلحاظ روح الحكم، حيث ينتفي روح الأمر التعيني الواقعي بصلاة الظهر، فلا تتعلق الارادة التعينية بها، بل باتيان الجامع تبعا لقيام الملاك به .

ولكن المقدار المنكشف من برهان لزوم تدارك الشارع للمصلحة التي فوّتها بامرہ بسلوك الأمانة، او فقل: ان مقتضى الجمع بين ما أقيم من البرهان على لزوم المصلحة السلوكية، وبين الإجماع على بطلان التصويب هو وجود المصلحة السلوكية في سلوك الامارة المعتبرة المخالفة للواقع، دون سلوك

الامارة المعتبرة ولو كانت مطابقة للواقع، فيكون الملاك حينئذ قائما بالجامع بين صلاة الظهر في يوم الجمعة مثلا، وبين سلوك الامارة المخالفة للواقع (اي الإتيان بصلاة الجمعة استنادا الى الامارة على وجوبها مع كون الواقع هو الأمر التعيني بصلاة الظهر) ويستحيل أن يوجب ذلك تبدل الواقع وتعلق أمر تخيري بهذا الجامع، لأنه يوجب أن لا تكون تلك الامارة مخالفة للواقع حينئذ، وبذلك تنتفي المصلحة في سلوكها.

ان قلت: انه يستحيل تعلق الارادة المولوية التعينية بخصوص صلاة الظهر بعد وفاء الجامع بين الصلاة الظهر وسلوك الامارة المخالفة للواقع بالملاك وغرض المولى، نعم لو قلنا بإمكان تعلق الارادة بشيء لمصلحة في نفس الارادة فقد يقال بأن بقاء هذه الارادة التعينية لمصلحة في نفسها، وهي أنه لولاها لم يكن الجامع وافيا بالملاك، لكنه ممنوع، فان تعلق الشوق بشيء لمصلحة في نفس الشوق مستحيل، كما لو اعطي شخص جائزة على أن يشترق شيئا من دون أن يرى فيه أية مزية تجلب الشوق اليه.

قلت: لا مانع من تعلق الارادة التعينية بأحد فردي الجامع الوافي بالملاك حيث يلزم من ارادة الجامع تخيرا عدمها، وليس هذا من تعلق الشوق بشيء لمصلحة في نفس الشوق، نظير ما ذكر في البحوث في مقدمة الواجب من أن الحصة المحرمة، كنصب السلم المغصوب وان كانت وافية بالملاك المقدمي، لكن يمتنع تعلق الشوق الغيري بالجامع بينه وبين المقدمة المباحة. نعم سلوك الامارة المخالفة للواقع يوجب سقوط الأمر التعيني بصلاة الظهر لاجل استيفاء الملاك به، وهذا غير التصويب الذي هم بصدد انكاره، اي ارتفاع الأمر التعيني بصلاة الظهر من اصله، فان سقوط الأمر التعيني بها بعد سلوك الامارة المخالفة للواقع لازم القول بالاجزاء، والمفروض التزامهم

باقتضاء المصلحة السلوكية للإجزاء، على تفصيل مرّ في بحث الاجزاء.
ثم ان تمامية هذا التقريب لنفي استلزام القول بالمصلحة السلوكية للتصويب موقوفة على أن يراد من المصلحة السلوكية -التي يتدارك بها المصلحة الفاتئة الواقعية ويرتفع بها قبح تفويت الشارع لهذه المصلحة- هي الثواب الأخروي الذي يتفضل به تعالى على عباده، لا المصلحة التكوينية في سلوك الأمانة التي لا يحتمل دخل خطأ الأمانة في هذه المصلحة، فان المصلحة التكوينية ذاتية للعمل ولا يكون مجعولا مستقلا، واحتمال كونها ذاتية لسلوك الامارة المخالفة للواقع يكاد يلحق بانياب اغوال، بينما أنه لو اريد منها الثواب الأخروي فيمكن فرض اعطاء الشارع ثوابا اكثر على سلوك الأمانة في فرض مخالفتها للواقع لتتدارك بها مصلحة الواقع الفاتئة.

ويمكن أن يذكر بيان آخر لنفي استلزام القول بالمصلحة السلوكية للتصويب، وهو أن يقال بأنه لا دليل على لزوم تبعية الأحكام للملاكات طابق النعل بالنعل، فيمكن أن يكون الملاك قائما بالجامع بين فعلين، لكن يوجد مصلحة في كون الامر تعيينيا، كمصلحة تكميل روح العبودية في نفوس المكلفين، فيختار احد الفعلين للأمر التعييني، ولو من باب الترجيح بلا مرجح، فانه ليس قبيحا قطعاً، كما في رغبة الجايح وطريقي الهارب، وفي الحقيقة تكون المصلحة في امتثال الأمر التعييني، ويمكن أن يرى الشارع مصلحة في عدم انتزاع الناس أن الاحكام الشرعية تتغير بسبب قيام الأمارات المخالفة للواقع، فيُتيقن الامر التعييني بالواقع، وان قام الملاك بالجامع، وبعد ذلك يتعلق الغرض الواقعي للمولى بامتثال الامر التعييني، نعم هذا البيان يرجع في الحقيقة الى عدم قبول المسلك المنسوب الى العدلية من تبعية الأحكام للملاكات في متعلقاتها بعرضه العريض.

هذا والمهم في الجواب عن المصلحة السلوكية أن الاحكام الشرعية

التكليفية وان كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها إما مطلقا كما هو المشهور او في غالب الموارد، كما هو الصحيح، لكن قد يكون هناك مصلحة، كمصلحة التسهيل، تمنع من جعل الحكم الواقعي على وفق تلك المصالح والمفاسد، وقد يكون من هذا القبيل، ما روي من قوله (صلى الله عليه وآله) لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة^(١)، وكذا ما ورد في صحيحة صفوان بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) ما من شيء ابغض الى الله من بيت يخرب في الاسلام بالفرقة يعني الطلاق^(٢)، ومن الواضح عدم قبح ادخال مصلحة التسهيل في التشريع لا عقلا ولا عقلاء، وحينئذ نقول: انه توجد المصلحة في عدم الزام الناس بتحصيل العلم الوجداني بالاحكام او الزامهم بالاحتياط، لما فيهما من المشقة المنافية لكون الشريعة سهلة سمحة، فلا يقبح حينئذ تفويت مصلحة الواقع او الالتقاء في مفسدته، بل مع قطع النظر عن مصلحة التسهيل، فما هو القبيح القاء الناس في القبائح، دون مجرد تفويت المصلحة او الالتقاء في المفسدة، مع كون هذا التفويت او الالتقاء ناشئا عن الحكمة، ولا ريب في كون جعل الأحكام الظاهرية ناشئا عن الحكمة، أضف الى ذلك أن غالب الأمارات والأصول مما جري عليها سيرة العقلاء، وردعهم عنها قد يكون فيه مفسدة، وبذلك تبين امكان التعبد بالظن في فرض انفتاح باب العلم بالاحكام الشرعية فضلا عن فرض انسداد باب العلم.

وكيف كان فتحصل امكان جعل الحجية للظن شرعا.

١ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ١٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ١٦

تأسيس الأصل عند الشك في الحجية

الأمر الخامس: بعد الفراغ عن امكان حجية الظن شرعا يقع الكلام في الموارد التي ثبتت حجيتها او ادعي فيها ذلك كالظهورات وأخبار الثقات ونحوهما، وقبل البحث عن ذلك ينبغي الكلام في تأسيس الأصل عند الشك في الحجية، ويذكر في تقريب الاصل عدة وجوه:

الوجه الاول: ما اشتهر بين الأعلام من أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية، وحيث ان من الواضح لزوم تغاير المشكوك والمعلوم، فلا بد أن يراد من الحجية في قولهم "الشك في الحجية" معنى غير ما اريد منها في قولهم "مساوق للقطع بعدم الحجية"، وحيث أن يوجد له ثلاث تفسيرات:

التفسير الأول: أن يراد منه أن الشك في الحجية المجعولة شرعا مساوق للقطع بعدم الحجية العقلية أي المنجزية والمعدنية بحكم العقل، فيكون الشك في الحجية الشرعية لشيء مساوقا للقطع بعدم كونه منجزا ومعدرا، وهذا واضح، فانه مادام لم يعلم بالكبرى أي بكون خبر الثقة مثلا حجة شرعية او حجة عقلائية غير مردوعة، ولم يعلم بالصغرى أي بقيام خبر الثقة على اباحة فعلٍ على خلاف العمومات او الاصل، فلا يحكم العقل بكون المكلف المرتكب لذلك الفعل معذورا، بل يراه مستحقا للعقاب ان كان ذلك الفعل حراما واقعا، بل يراه مستحقا للعقاب مطلقا بناء على ما هو الصحيح من استحقاق العقاب على التجري، كما أنه لو كان مؤدى الخبر حرمة فعل فلا يكون منجزا للواقع، وموجبا لاستحقاق العقاب ما لم يصل هذا الخبر، او لم يصل حجيته الشرعية، نعم يكفي في منجزيته في الشبكات الحكمية معرضيته للوصول، للزوم الفحص عنه بلا كلام.

وهذا مما لا اشكال فيه .

هذا وقد نسب الى الشيخ الأعظم "قده" أنه قال: ان أثر الحجة -زائدا على جواز الاستناد اليها في مقام العمل، أي التعذير- جواز اسناد مؤداها إلى الشارع، واستدل لذلك بقوله تعالى "قل آله اذن لكم ام على الله تفترون" وهذا ايضا منتفٍ قبل العلم بالحجية، واورد عليه صاحب الكفاية "قده" بأن جواز اسناد المؤدى الى الشارع ليس من آثار الحجية، فانه لا يترتب ذلك على حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الانسداد، كما أنه لو فرض جواز ذلك مع الشك في حجية الظن لما كان يجدي في الحجية شيئا، فالأثر المترتب على الحجية انما هو التنجيز والتعذير^(١).

واجاب السيد الخوئي "قده" عن ايراد صاحب الكفاية بأن ما ذكره من أنه يمكن ان يكون الشيء حجة، ولا يصح اسناد مؤداه إلى الشارع، مجرد تخيل لا يتعقل له وجه صحيح، وأما ما ذكره من أن الظنّ على تقرير الحكومة حجة، ولا يصحّ اسناد المظنون إلى الشارع، ففيه أن مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة لا تنتج حجية الظن، بل نتيجتها التبعض في الاحتياط بالاخذ بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات، كما أن ما ذكره من أنه يمكن ان لا يكون الشيء حجة ويصح اسناد مؤداه إلى الشارع لا يتصور له وجه معقول، إلا مع الالتزام بجواز التشريع، وأما ما ذكره من أن أثر الحجية هو التنجيز والتعذير، ففيه أن تنجيز الواقع ثابت بالعلم الإجمالي الكبير، أي العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية، أو بالعلم الإجمالي الصغير كما في 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^(١).

اقول: الظاهر تمامية ما ذكره صاحب الكفاية من عدم كون جواز التدبّر بمؤدى الظن واسناده الى الشارع من آثار الحجية، فان جعل الحجية لا يساوق جعل العلمية دائما، فقد ذهب جماعة الى كون حجية الأمارات بجعل الحكم المماثل، وقد يعبر عنه بتنزيل المؤدى منزلة الواقع، وينسب ذلك الى الشيخ الأعظم "ره" وذهب صاحب الكفاية الى كونها بجعل المنجزية والمعدنية، ومن الواضح أن الحجية بهذين المعنيين لا تستتبع جواز اسناد المؤدى الى الواقع، نعم نحن قوينا سابقا كون موضوع جواز الاخبار والاسناد عند العقلاء مطلق الطريق العقلاني، ولكن لا يتم هذا البيان في الحجة التعبدية، كما في حجية الظن الانسدادي على مسلك الكشف، الا اذا احرز من مقدمات الانسداد جعل العلمية والطريقة له في حال الانسداد. وأما انكار السيد الخوئي "قده" لحجية الظن على مسلك الحكومة فقد مرّ الكلام فيه في اول مباحث حجية الظن، وأما ما ذكره من عدم كون تنجيز الواقع من آثار حجية الحجة، لاستناد تنجيزه الى العلم الاجمالي الكبير، وكذا الشك قبل الفحص في الشبهات الحكمية ففيه **اولا**: ان المهم صلاحية الحجة لتنجيز الواقع، وان استند التنجيز الى سبب اسبق، كالعلم الاجمالي الكبير، **وثانيا**: انه قد ينحصر المنجز بالحجة، كما في الشبهات الموضوعية التي تقوم الحجة فيها على ثبوت التكليف، وكذا لو انحلّ العلم الاجمالي بوجود تكاليف في الشريعة بالظفر بمقدار معتد به من الاحكام، وفحص عن الأمارات في معرض الوصول، ويأس عن الظفر بدليل على حكم شرعي غير

ما ظفر به، ثم وجد بعد فترة اتفاقا رواية معتبرة تدل على حكم شرعي، فتكون هي السبب في تنجزه.

نعم ما ذكره صاحب الكفاية من أنه يمكن جواز الاسناد من دون ثبوت حجية فلا وجه له، لاستلزامه اباحة التشريع، أي القول بغير علم على الله، ولا اشكال في حرمة، فقد قال تعالى "قل انما حرّم ربي... أن تقولوا على الله ما لا تعلمون"^(١).

التفسير الثاني: أن يراد منه أن الشك في الحجية الانشائية مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية، وحيث ان الحجية الفعلية تكون بتحقق موضوع الحجية الانشائية، فلا بد في صدق هذه القضية من اخذ العلم بالصغرى والكبرى في موضوع الحجية، فتكون الشهرة حجة في حق من علم بالشهرة على حكم شرعي وعلم بهذا الجعل، إلا أن مجرد امكان ذلك، بل واحتمال وقوعه، غير كافٍ في كون الشك في الحجية مساوقا للقطع بعدم الحجية، بل لا بد من حصول الجزم بذلك، وهذا غير حاصل، بعد احتمال شمول اطلاق الجعل لفرض عدم علم المكلف به، كما هو مقتضى اطلاق ما دل على حجية الأمارات المعتمدة، إلا أن يمنع من هذا الاطلاق بدعوى لغويته، حيث انه لا يترتب أي اثر عملي على حجية خبر الثقة مثلا قبل وصول هذه الحجية، لأن الغرض من الحجية منحصر في المنجزية والمعدرية، والمفروض عدم ترتبهما الا بعد وصول الحجية، والاثر الذي كان موجبا لعدم لغوية ثبوت التكليف الواقعي في حق الجاهل وهو حسن الاحتياط^(٢) لا يتصور في

١ - سورة الاعراف الآية ٢٣

٢ - ذكر في البحوث ج٤ ص ٢٢٢ كنعقض على هذا القول بأن أثر حسن الاحتياط لا يثبت في حق الجاهل اذا كان قاطعا بعدم التكليف، وفيه أن هذا مما التزم به اصحاب هذا المسلك، فقد صرح <<<

٥٣٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

المقام، اذ حسن الاحتياط من آثار احتمال ثبوت التكليف الواقعي، سواء احتمال وجود حكم ظاهري على وفقه ام لا، ولكن ذكرنا مرارا أنه لا يلزم عرفا وعقلاء في الاطلاق وجود اثر فعلي لثبوت الحكم في كل مورد، بل يكفي الاثر التعليقي وهو المحركية على تقدير الوصول، بل يمكن تصوير الاثر وهو شدة حسن الاحتياط، فانه لو احتمال التكليف مع وجود الشهرة فيحتمل ايجاب الشارع للاحتياط حيث يحتمل حجية الشهرة، حيث ان الحجية بمعنى ارادة الاحتياط او فقل على الاصح: عدم رضی الشارع بمخالفة الواقع على تقدير ثبوته، نعم لما كان عمدة الدليل على الحجية هو سيرة العقلاء فلا اطلاق لها لما اذا لم يصل الأمانة، كخبر الثقة الى المكلف، ولكن الكلام في اشتراط العلم بكبرى جعل حجية أمانة في موضوع حجيتها، فان هذا الاشتراط خلاف ارتكاز العقلاء، وخلاف الاطلاقات.

التفسير الثالث: أن يراد منه أن الشك في الحجية الانشائية مساوق

للقطع بعدم الحجية الفعلية، ويكون المقصود من فعلية الحجية تحقق روحها وحقيقتها، لا مجرد تحقق موضوع انشاءها، وهذا يتم على مسلك المشهور من كون روح الحكم الظاهري هي تنجيز الواقع او التعذير عنه، فبعد ما مر من تقوّم التنجيز والتعذير بالوصول، فتكون فعلية الحكم الظاهري متقومة بالوصول، ولذا يكون المانع عن جريان البراءة عن التكليف هو وصول حجية خبر الثقة على التكليف، حيث لا توجد منافاة بين الاحكام الظاهرية الا بعد وصولها، ولكن الصحيح كما عليه السيد الصدر "قده" أن روح الحكم الظاهري ليس هو التنجيز والتعذير، حتى يقال بأنهما فرع الوصول، بل روح

>>

السيد الخوئي "قده" بأن التكليف لايشمل القاطع بالعدم، راجع موسوعة الامام الخوئي ج ٥ ص ٣٣٩.

الحكم الظاهري الالزامي هو اهتمام المولى بالتكليف الواقعي، كما أن روح الحكم الظاهري الترخيصي عدم الاهتمام به، وان شئت قلت: ان روح الحكم الظاهري الالزامي عدم رضى الشارع بمخالفة التكليف الواقعي على تقدير ثبوته، كما أن روح الحكم الظاهري الترخيصي هو رضى المولى بذلك، ولا يتقوم ذلك بوصول الحكم الظاهري، فتكون الاحكام الظاهرية فعلية، ولو قبل وصولها، فان عدم رضى المولى بمخالفة التكيف الواقعي على تقدير ثبوته عند قيام خبر الثقة عليه اذا ثبت في حال عدم وصول حجية خبر الثقة كبرى او صغرى، فيكون اثرها شدة حسن الاحتياط، كما أنها تمنع من جريان أصالة البراءة عن التكليف في فرض قيام خبر الثقة عليه، لتنافي الاحكام الظاهرية ولو قبل وصولها، لأنه يستحيل اجتماع روح الحكم الظاهري الالزامي وهي اهتمام المولى بالتكليف الواقعي عى تقدير ثبوته، مع روح الحكم الظاهري الترخيصي وهي عدم اهتمامه بذلك التكليف الواقعي حتى على فرض ثبوته.

وبذلك تبين أن الصحيح عندنا هو التفسير الاول، دون الثاني والثالث، نعم يمكن تتميم التفسير الثالث بأن نقول: ان الظاهر عرفا من مثل دليل الاصل العملي الجاري في مورد الحكم الواقعي المشكوك كقوله "رفع ما لا يعلمون" او قوله "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر" أن رافعه هو العلم بالحجة، دون واقع الحجة، ببيان أن العرف يستظهر منه أنه كما لا ترتفع البراءة او الطهارة الظاهرية بواقع الحرمة او النجاسة فكذلك لا ترتفع بواقع الحجة على الحرمة او النجاسة من دون وصولها، وعليه فيكون احتمال كون قيام حجة واقعا من دون العلم به موجبا لحدوث اهتمام الشارع بالتكليف الواقعي المشكوك خلاف الظاهر، وبذلك ينكشف ضيق الغرض من جعل حجية تلك الحجة، فتكون روحها اهتمام الشارع بالتكليف الواقعي في فرض وصول حجيتها، لا

مطلقا.

الوجه الثاني: التمسك بالعمومات او الاصول المخالفة لمفاد هذا الذي

يشك في حجيته، ونذكر لذلك مثالين:

١- لو دلّ عامّ معتبر على حكم، كعموم قوله تعالى "حرم الربا"، وورد خبر الثقة على جواز اخذ الربا من الكافر غير الذمي، وشكّ في حجية هذا الخبر، فيتمسك بعموم تحريم الربا لنفي مضمون الخبر المخصص له، ولكن لا يمكن أن ينفي بأصالة العموم جعل الحجية لهذا الخبر، لأن الرفع لحجية عموم العام هو وصول المخصص المنفصل، أما واقع المخصص المنفصل فلا ينافي حجية العموم.

نعم قد يقال بأنه اذا شك في بناء العقلاء على حجية خبر الثقة فلا يكاد يحصل الجزم ببناءهم على العمل بالعموم المخالف له، فيسري الشك في حجيته الى الشك في حجية العموم، الا أن يحرز بناءهم ايضا على العمل بالعموم في مورد الشك في حجية الحجة الواقعية.

٢- لو ورد خبر الثقة على حرمة شيء، وشك في حجيته فيتمسك بعموم دليل البراءة في مورده، ولكنه على مسلك المشهور من كون التنافي بين الاحكام الظاهرية في مرحلة وصولها فلا يدل هذا العموم على عدم جعل الحجية لذلك الخبر، فانه على مسلك المشهور من كون روح الحكم الظاهري التنجيز والتعذير، فحيث ان هذا الاثر لا يترتب الا بعد وصول الحكم الظاهري، فلا تكون منافاة بين الاحكام الظاهرية الا بعد وصولها، ولذا يكون المانع عن جريان البراءة عن التكليف هو وصول حجية خبر الثقة على التكليف، دون واقع حجيته.

وأما على مسلك من يرى تحقق المنافاة بين الحكم الظاهري التنجيزي والترخيصي ولو مع عدم وصولهما، -كما هو المختار وفاقا للبحوث- فقد

يقال -كما في البحوث- ان عموم دليل البراءة يكون دالاً بالمطابقة على الحكم الظاهري الترخيصي في مورد الشك في التكليف الواقعي، ولو في فرض قيام خبر الثقة، وبالالتزام يكون نافيا لحجية خبر الثقة، فانه ذكر في توضيح ذلك أنه اذا انشأ المولى حجية خبر الثقة فلا يعقل في فرض قيام خبر الثقة ولو مع عدم وصوله او عدم وصول حجته أن يجري حكم ظاهري مخالف له في عرضه، وهو البراءة عن التكليف الواقعي، ولكن لا مانع من جريان الحكم الظاهري الطولي، أي الجاري في مرتبة الشك في ذلك الحكم الظاهري، فان النسبة بينه وبين ذاك الحكم الظاهري المشكوك كنسبة الحكم الظاهري الى الحكم الواقعي، وقد اتضح عدم تنافي الحكم الظاهري والواقعي.

وهذا الحكم الظاهري الطولي قد يكون أصالة عموم دليل البراءة عن التكليف الواقعي، وهذا فيما اذا شك في جعل حجية بنحو الشبهة الحكمية، كما اذا شك في حجية خبر الثقة، فيتمسك بأصالة عموم دليل البراءة لنفي تخصيصه في مورد خبر الثقة، فيكون أمانة نافية لجعل حجية خبر الثقة، وقد يكون هذا الحكم الظاهري الطولي هو الاصل الموضوعي النافي لموضوع الحكم الظاهري المشكوك، كاستصحاب عدم قيام خبر الثقة على التكليف، او استصحاب عدم وثاقة المخبر، حيث ينفي به موضوع دليل حجية خبر الثقة الذي هو مخصص منفصل لدليل البراءة، نعم قد يتفق عدم جريان اصل موضوعي، وهو ما اذا فرض توارد الحالتين في مورد، كما لو علم بجعل حجية خبر الثقة واخبرنا شخص بتكليف، وكان هذا الشخص ثقة في زمان وغير ثقة في زمان، وشك في المتقدم والمتأخر، فانه لا يمكن اجراء استصحاب عدم مجيء خبر الثقة، لكون موضوع الحجية مركبا من جزئين: احدهما: مجيء خبر شخص، وثانيهما: كون ذلك الشخص ثقة، والاول

٥٣٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

محرز بالوجدان، والثاني مورد توارد الحالتين، فيتعارض فيه استصحاب الوثاقة واستصحاب عدمها، نعم لو كان الموضوع عنوانا بسيطا امكن اجراء استصحاب عدم تحقق خبر الثقة، لكنه خلاف الظاهر، وحينئذ يبقى المورد شبهة مصداقية للمخصص المنفصل لعموم دليل البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك، فلا محيص الا من الرجوع الى البراءة عن حجية هذا الخبر، ومعنى هذه البراءة انتفاء اهتمام المولى بحفظ الغرض اللزومي الواقعي في فرض الشك في حجية هذا الخبر، وبذلك يحصل التأمين عن التكليف الواقعي المشكوك، وتسمى هذه البراءة بالبراءة الطولية لجريانها في طول الشك في الحكم الظاهري التنجيزي، في قبال البراءة عن نفس التكليف الواقعي المشكوك التي تسمى بالبراءة العرضية لكونها في عرض الحكم الظاهري التنجيزي وهو حجية خبر الثقة مثلا، ولا تنافي بين هذه البراءة الطولية الجارية عند الشك في الحكم الظاهري التنجيزي، وبين ذلك الحكم الظاهري المشكوك، لأن نسبتها اليه كنسبة الحكم الظاهري الى الحكم الواقعي المشكوك^(١).

اقول: يرد على كلام البحوث ثلاث ايرادات:

الايراد الاول: ان ما ذكره (من أن نسبة البراءة الطولية الى الحكم الظاهري المشكوك كنسبة الحكم الظاهري الى الحكم الواقعي المشكوك، فلا تنافي بينهما) لا يتم على الوجه الذي اختاره في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، من أن الحكم الظاهري ليس منافيا لروح الحكم الواقعي، وهي الحب والبغض، فيبقى الواجب الواقعي محبوبا والحرام الواقعي مبغوضا، وان جعل حكم ظاهري على خلافه، فان هذا البيان لا يأتي في المقام، اذ لا

يمكن اجتماع روح وجوب الاحتياط - و هو اهتمام المولى بالغرض اللزومي - مع البراءة عن وجوب الاحتياط، بناء على ما ذكره من أن نتيجة هذه البراءة عدم اهتمام المولى بالغرض اللزومي ولو في طول الشك في ذلك الاهتمام.

نعم بناء على ما مرّ منّا في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي (من أن حل المنافاة بينهما ينحصر في أن يقال: بأن روح الحكم الواقعي بالنظر العقلاني هي الطلب اللزومي الذي لا يرضى المولى بخلافه في حد ذاته، مع قطع النظر عن رضاه بخلافه بنكتة الجهل به، فالرضا بمخالفة الحكم الواقعي بنكتة الجهل به لا ينافي فعلية ذلك الحكم بالنظر العقلاني) فيصح أن نقول في المقام ايضا: انه لا توجد منافاة بين الحكم الظاهري الترخيصي الطولي الجاري في مورد الشك في الحكم الظاهري الالزامي، فان روح ذلك الحكم الظاهري الالزامي هي اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك على تقدير ثبوته، وعدم رضاه بمخالفته لولا الجهل بهذا الحكم الظاهري الالزامي، فلا ينافيه الحكم الظاهري الترخيصي الجاري بنكتة الجهل بهذا الحكم الظاهري الالزامي.

الايراد الثاني: ان البراءة الطولية، أي البراءة عن الحكم الظاهري الالزامي، -كالبراءة عن حجية الخبر الذي توارد في منخبره حالة الوثاقة وعدمها، او البراءة عن وجوب الاحتياط- او البراءة عن روح الحكم الظاهري الالزامي وهو اهتمام المولى بالواقع على ثبوته، لا تفيد لاثبات التأمين الشرعي شيئا، لأن ما يراد التأمين الشرعي عنه ليس هو الحكم الظاهري الالزامي لما قد مرّ من عدم صلاحيته للتنجز، واستحقاق العقاب على مخالفته، وانما هو التكليف الواقعي المشكوك، وغاية ما تنفيه البراءة عن الطولية هو جعل الحكم الشرعي الظاهري الالزامي، فيكون كما لو سكت الشارع عن جعل الحكم الظاهري واوكل الأمر الى حكم العقل من حق الطاعة او البراءة

العقلية، ولذا لا يكون وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي شرعياً، ومع ذلك لا يكون معناه رضى الشارع بترك الاحتياط، وهذا بناء على كون روح الحكم الظاهري الالزامي هو تعلق الارادة الطريقية للشارع بالاحتياط (قياساً للارادة التشريعية بالارادة التكوينية، حيث ينشأ من الارادة التكوينية النفسية بشيء كأخذ جوهر نفيس مشتببه بين اشياء ارادة تكوينية طريقية بأخذ تلك الاشياء) واضح، فان البراءة عن الحكم الظاهري الالزامي بما له من الروح لا تثبت رضى الشارع بترك الاحتياط، وأما بناء على كون روحه هو اهتمام الشارع بالتكليف الواقعي، أي عدم رضى الشارع بمخالفته على تقدير ثبوته واقعا، كما هو الظاهر الموافق لعبارات البحوث، فالبراءة عن الحكم الظاهري التنجيزي وان كانت تؤمن عنه بما له من روح، فيدعى أنها تنفي اهتمام الشارع بالواقع وعدم رضاه بمخالفته، فيثبت بها رضاه بمخالفته في ظرف الشك في جعل الحكم الظاهري الالزامي، لكن الظاهر أن البراءة عن أي حكم لا تؤمن الا عن روح ذلك الحكم بما هي روحه، ولا تؤمن عن مطلق اهتمام المولى بالتكليف الواقعي، وأما البراءة عن مطلق اهتمام الشارع بالتكليف الواقعي وعدم رضاه بمخالفته على تقدير ثبوته، فليست فرداً آخر لدليل البراءة عرفاً، في قبال البراءة عن نفس التكليف الواقعي التي تؤمن عن اهتمام الشارع به، والتي فرض كون الرجوع اليها في المقام تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص وهو حجية خبر الثقة.

الايراد الثالث: لو سلمنا جريان البراءة عن حجية هذا الخبر الذي توارد

في مخبره حالة الوثاقة وعدمها، لكنها لا تجدي لترتيب آثار الحكم الوضعي الواقعي المشكوك، فلو قام هذا الخبر على نجاسة ماء مثلاً، فكيف نجري أحكام طهارة هذا الماء بعد فرض كون استصحاب طهارته او أصالة طهارته مبتلى باشكال الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل لدليل الاستصحاب او

قاعدة الطهارة، واجراء البراءة الطولية عن حجية هذا الخبر لا يجدي لاثبات آثار الطهارة، كما أن اجراء البراءة عن نجاسة هذا الماء لم يكن يجدي لذلك، لعدم كون البراءة من الاصول المحرزة، ولذا لو قال الشارع "اذا لم يجب الوضوء وجب التيمم" فلا تكفي عن وجوب الوضوء في اثبات وجوب التيمم.

فلا مخلص عن هذين الايرادين، الا بأن ندعي أن الظاهر عرفا من مثل دليل الاصل العملي الجاري في مورد الحكم الواقعي المشكوك، كقوله "رفع ما لا يعلمون" أن رافعه هو العلم بالحجة، دون واقع الحجة، فالعرف يستظهر منه أنه كما لا ترتفع الحلية الظاهرية بواقع الحرمة فكذلك لا ترتفع بواقع الحجة على الحرمة من دون وصولها، فيكون احتمال كون قيام خبر الثقة واقعا ولو مع الشك في حجيته، او في وثاقة المخبر موجبا لحدوث اهتمام الشارع بالاحتياط في مورد التكليف الواقعي المشكوك خلاف الظاهر، وبذلك ينكشف ضيق الغرض من جعل حجية خبر الثقة على نجاسة الماء، فتكون روحها ارادة الاحتياط في فرض وصول الحجة لامطلقا، على أنه يقال في مثل خبر الثقة بأن دليل حجيته قاصر الشمول عن فرض عدم وصول خبر الثقة، لأن دليلها إما بناء العقلاء، وهو دليل لبي، ولا بد أن يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، وهو فرض وصول خبر الثقة، او مثل قوله (عليه السلام) العمري ثقني فما أدى اليك عنني فعني يؤدي، وما قال لك عنني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فانه الثقة المأمون^(١)، فان مورده ما اذا علم المكلف بخبر الثقة، وحيث ان حجية خبر الثقة حكم ظاهري، فالعرف لا يلغي خصوصية العلم المأخوذ في موضوعها.

٥٤٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

هذا ولا يخفى أنه بناء على كون المراد من العلم المأخوذ في مثل قوله "رفع ما لا يعلمون" هو مطلق الحجة، فلا ينبغي الاشكال في أن ظاهره الحجة الواصلة، فلا يكفي وجود واقع الحجة في ارتفاع موضوع أصل البراءة ونحوها.

الوجه الثالث: ما تمسك به الشيخ الأعظم "قده" من العمومات الناهية عن اتباع الظن، كقوله تعالى "و لا تقفُ ما ليس لك به علم" و"ان يتبعون الا الظنّ، وان الظنّ لا يغني من الحق شيئا"، ومقتضاها حرمة العمل بالظن، إلا ما خرج بالدليل، ونسبة أدلة الحجية إلى تلك العمومات هي نسبة المخصص إلى العام، فالشك في حجية شيء يكون شكاً في التخصيص والمرجع فيه عموم العام.

وأورد عليه المحقق النائيني "قده" بأن دليل حجية الأمانة يدلّ على اعتبارها علماً، فيكون حاكماً على هذه الآيات، فيخرجها عن موضوع تلك الآيات، وهو غير العلم، فعند الشك في حجية أمانة لا يصح التمسك بتلك العمومات، لكون الشبهة مصداقية، حيث يحتمل أن تكون علماً بالتعبد.

وقد اجاب السيد الخوئي "قده" عن هذا اليراد بأن تقديم أدلة حجية الأمانات على العمومات الناهية عن العمل بغير العلم، وان كان بملاك الحكومة، لا التخصيص، إلا أن ذلك لا يوجب عدم صحة التمسك بها عند الشك في الحجية، ولا يكون الشك فيها من الشبهة المصداقية، إذ الحجية الواقعية مما لا يترتب عليه أثر، ما لم تصل إلى المكلف، فالحكومة انما هي بعد الوصول، فالعمل بما لم تصل حجيته إلى المكلف عمل بغير علم، وان كان حجة في الواقع، إذ كونه حجة في الواقع مع عدم علم المكلف بها لا يجعل العمل به عملاً بالعلم، كما هو ظاهر.

والذي يدلّ على أن الحكومة انما هي في فرض الوصول، لا مطلقاً، وأنه

لا مانع من التمسك بالعمومات عند الشك في الحجية أنه لو كانت الحجة بوجودها الواقعي مانعة عن التمسك بالعمومات، لما صح التمسك بالأصول العملية في شيء من الموارد، لاحتمال وجود الحجة فيها، فيكون التمسك بأدلة الأصول معه من التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية، مع أن الرجوع إلى الأصول العملية في الشبهات الحكمية والموضوعية مما لا إشكال فيه، وقد تسالم عليه الفقهاء، ومنهم المحقق النائيني "قده".

نعم يرد على التمسك بهذه الآيات ايراد آخر، وهو أن مفادها ليس هو النهي المولوي عن اتباع الظن، بل مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بعدم الاعتماد على الظن، وأنه لا بد من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب، ولا يحصل الأمن إلا بالعلم أو بما ينتهي إليه، كالعمل بأمانة علم بحجيتها، فان الاعتماد فيه ليس على الظن، بل على الدليل العلمي القائم على حجية الظن، ومن الواضح أنه لا يمكن أن ينفي به جعل الحجية شرعا لأمانة مشكوكة الحجية^(١).

اقول: أما ايراد المحقق النائيني "قده" فجوابه أنه لا مانع من التمسك بالعام في موارد الشك في الحكومة، لأن الظاهر من الخطاب المحكوم هو ثبوت الحكم على تقدير تحقق موضوعه تكوينيا، فمفاد قوله تعالى "حرم الربا"^(٢) هو أن كل ما صدق عليه الربا عرفا فهو حرام، فلا مانع من التمسك به في موارد الشك في وجود الخطاب الحاكم، نعم لو كان مقصوده كما قد يظهر من بعض كلماته كون العلم المأخوذ في موضوع الخطابات ظاهرا في

١ - مصباح الاصول ج ٢ ص ١١٢

٢ - سورة البقرة الآية ٢٧٥

الأعمّ من العلم الوجداني والتعدي، فيكون دليل اعتبار خير الثقة علماً وارداً عليه، فحينئذ قد يقال بأنه لا يمكن التمسك بالدليل بعد احتمال الورود لكونه شبهة مصداقية له، لكن من الواضح جداً بمناسبة الحكم والموضوع أنه لو فرض ظهور العلم في الأعمّ من الوجداني والتعدي فغاياته شموله لما علم المكلف بكونه علماً تعبداً، فلا يشمل فرض جهل المكلف باعتبار شيء علماً.

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" (من أن الحكومة تكون على تقدير الوصول، لا مطلقاً، إذ الحجية الواقعية مما لا يترتب عليه أثر ما لم تصل إلى المكلف) ففيه أن عدم ترتب اثر التنجيز والتعذر على ما اعتبر علماً واقعا قبل وصوله، لا يستلزم عدم ترتب سائر آثار الحكومة، فاذا شكّ كثير الشك في الركعتين الاوليين، ولم يعتن بشكّه من غير علمه بأنه لا شكّ لكثير الشكّ، فمع ذلك لا وجه للحكم ببطالان صلاته، استناداً الى عموم ما دلّ على أن من شكّ في الاوليين اعاد الصلاة، ولا يمضي على الشك، وذلك لحكومة "لا شكّ لكثير الشك" عليه واقعا، وان جهل به المكلف.

وأما النقص المذكور في كلام السيد الخوئي على المحقق النائيني "قدهما" من أنه لا اشكال في جواز الرجوع الى الاصول العملية مع احتمال وجود الأمانة، مع أنه يأتي فيه ايضا اشكال الشبهة المصداقية، فهو متجه، الا أن يقال بأن المحقق النائيني "قده" انما يجوّز الرجوع الى الاصل العملي بعد اجراء استصحاب عدم وجود الامارة، وأما في المقام فاستصحاب عدم جعل الحجية للامارة لو جرى، فهو كافٍ لنفي الحجية، فلا نحتاج في ذلك الى الرجوع بعده الى عموم الآيات.

ثم انه بالنسبة الى الآيات الناهية عن اتباع غير العلم يوجد احتمال ثالث، -غير النهي المولوي عن العمل بغير العلم او النهي الارشادي الى حكم العقل-

بعدم جواز الاعتماد على غير العلم- وهو النهي الارشادي الى عدم جعل الحجية للظن شرعا، وهذا ما اختاره في البحوث، وذكر أنه حينئذ يكون دليل اعتبار حجية الظن، حتى بصياغة اعتباره علماً، مخصصاً لهذه العمومات، لا حاكماً، اذ يصير مفاد هذه العمومات الإخبار عن عدم حجية الظن، والمفروض أن حجية الظن تكون بمعنى جعل علميته وطريقته، خصوصاً، وقد ورد التعبير في الآية بأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً الذي هو نفي للكاشفية والطريقية، وبذلك يتم كلام الشيخ الاعظم "ره" من امكان نفي حجية مشكوك الحجية بهذه الآيات^(١).

اقول: يرد على ما ذكره في البحوث اولاً: أن ما ذكره هنا من ظهور الآيات في الارشاد الى عدم حجية الظن -فمضافا الى منافاته مع تمسكه في الفقه والاصول باستصحاب بقاء الحجية، كما لو قلّد الأعلم، ثم صار غيره مساويا له، فاستصحب بقاء حجية فتواه، ولم يوجب الأخذ بأحوط القولين^(٢)، مع أنه لو كان هناك عام دال على عدم حجية الظن، فيقدم على الاستصحاب- منافٍ لما استظهره في بحث حجية خبر الواحد من عدم دلالة الآيتين على نفي حجية الظن، أما قوله تعالى "و لا تقف ما ليس لك به علم" فلأن النهي قد تعلق فيه باقتفاء غير العلم، لا مجرد العمل على طبقه، والاقتفاء عبارة عن الاتباع والذهاب خلف الشيء وجعله سنداً ودليلاً، بحيث يكون هو الداعي والمحرك للإنسان، ونحن في مورد العلم بحجية الظن نقتفي العلم بحجية الحجة ووجوب متابعتها شرعاً. وأما قوله تعالى "ان يتبعون الا الظن، وان الظن لا يغني من الحق شيئاً"

١ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص ٢٢٦

٢ - منهاج الصالحين ج١ ص ٦

فواردة في سياق التنديد بالكفار الذين يعولون على الظنون والتخمينات، فاستنكرته الآية، وهذا السياق، أي سياق تعليل استنكار طريقة الكفار بنفسه قرينة على أن المقصود هو الإشارة إلى سنخ قاعدة عقلية أو عقلانية مفروغ عن صحتها، لا قاعدة شرعية تأسيسية، وإلا لم يكن مناسباً مع مقام الاحتجاج مع الكفار، وما يمكن أن يكون سنخ قاعدة مفروغ عن صحتها إنما هو عدم إمكان التعويل على الظن بما هو ظن، لا عدم جعل الحجية للظن شرعاً أو عقلاً، وعليه فيكون دليل الحجية وارداً على الآيتين، أضف إلى ذلك: أن قوله تعالى "ان الظن لا يغني من الحق شيئاً" مدلوله المطابقي إنما هو بيان صغرى أن الظن لا يغني في التوصل إلى لب الحق والواقع، لأنه يخطئ، وهذه صغرى واضحة في نفسها، فإذا ضم إليها كبرى أن المطلوب هو التوصل إلى لب الحق والواقع أنتج المطلوب، إلا أن هذه الكبرى إنما تكون واضحة في باب أصول الدين الذي يكون المطلوب فيه الوصول إلى لب الحقيقة، فلا تكون الكبرى المقدرة أكثر من هذا المقدار، ومعه لا يتم في الآية إطلاق لغير أصول الدين^(١).

والصحيح أن ظاهر الآيتين، أي قوله تعالى "و لا تقف ما ليس لك به علم" وقوله تعالى "ان يتبعون الا الظن" هو الارشاد الى حكم العقل بعدم جواز الاعتماد على غير العلم بالواقع او بالحجة، فان من علم بأن الشارع امره بالعمل بالظن بالقبلة مثلاً، فلا يصدق في حقه أنه يقفو، أي يتبع ما ليس له علم، فانه يتبع ما له به علم، وهو امر الشارع بالعمل بالظن، فان التعبير باقتفاء الظن او اتباعه بمعنى "دنباله روى كردن" ويختلف عما لو ورد النهي عن العمل بالظن.

وأما ما في تعليقة البحوث من أنه قد فسّر القفو في الآية بالبهتان والقذف والكلام خلف الشخص، ولعله يناسبه التعليل بقوله "إن السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً" فيكون أجنبيا عن محل الكلام، ولو حمل على الاتباع فالمعنى حينئذ لا تذهب وراء غير المعلوم، ولا تتبعه، وهذا إرشاد إلى عدم حجّيته لا محالة، لأن الاتباع أضيف إلى ما لا علم به، لا إلى عدم العلم نفسه، فلو اتّبع خبر الثقة فقد اتّبع غير المعلوم، وان لم يتّبع غير العلم، هذا مضافا إلى أن حمل الخطاب المولوي على الإرشاد إلى حكم العقل خلاف ظهوره في المولوية، بخلاف ما لو كان إرشادا إلى عدم الحجّية شرعا، اللهم إلا أن يجعل سياق الاختصاص والاستنكار قرينة على الإرشاد إلى حكم العقل^(١).

ففيه أن ظاهر الآية النهي عن الاقتفاء العملي لغير المعلوم، والتكلم خلف الغير بما لا نعلمه مصداق من مصاديقه، ولا اختصاص للآية به، والشاهد عليه أن البصر لا يرتبط به، والمراد أن كل ما يصدر من الانسان من عمل جوارحي او جوانحي فهو مسئول عنه، وأما ما ذكر من أن من يعمل بما يشك في صدقه فقد اتّبع غير المعلوم، ففيه أن من يعمل بما امر الشارع بالعمل به، كخبر الثقة، فيصدق عرفا أنه اتّبع ما له به علم، حيث انه اتّبع امر الشارع بالعمل بخبر الثقة، وأمر الشارع بذلك معلوم، وكون هذا المعنى للآية مستلزما لحملها على الارشادية، ليس بمهم، فانه بعد ظهورها او احتمالها لهذا المعنى لا ينعقد لها ظهور في المولوية.

وأما قوله تعالى "ما لهم بذلك من علم، ان هم إلا يظنون"^(٢) فلا يدل على

١ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص٣٣٩

٢ - الجانية، الآية ٢٤

النهي عن العمل بالظن مطلقا، وانما ورد في مورد خاص، لأنه ذكر قبله " و قالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا، وما يهلكنا الا الدهر"، وعليه فلا يمكن نفي حجية ما يشك في حجيته بهذه الآيات، وانما تدل الآية على النهي عن اتباع مشكوك الحجية.

وأما ما ذكر في البحوث حول قوله تعالى " ان يتبعون الا الظن" (من أنه حيث يكون سياق هذه الآية سياق التخاصم مع الكفار فلا تتناسب مع كون مفادها النهي المولوي عن اتباع الظن او الارشاد الى عدم حجية الظن شرعا، بل تتناسب مع بيان امر ارتكازي) فهو وان كان متينا، لكن لا وجه لدعوى اختصاصه باصول الدين، بل ظاهره توييح الكفار على اتباعهم لغير الطرق العقلائية مطلقا، فان هذا البيان مما يستخدمه العرف ايضا في مقام توييح من يعمل بغير الطرق العقلائية، كما لو ادعى زيد أن عمروا مدين له، مع أنه لم يثبت لديه ذلك بطريق عقلائي كالبينة والاقرار، فيقال له "لم تدعي ما لا تعلم به" مع أنه لو كان دينه ثابتا باقراره مثلاً، فلا يقال له ذلك، وان فرض عدم افادته للعلم، كما لو رجع عن اقراره وادعى خطأه فيه، فان هذه الدعوى وان لم تكن مسموعة، لكنها تمنع من حصول العلم بصدق الاقرار، وأما ما ذكر من أن المذكور في الآية أن الظن لا يوصل الى لبّ الواقع، ولم يذكر فيها الكبرى، فلعل المراد منه النهي عن اتباع الظن في ما يكون الغرض فيه هو الوصول الى الواقع، وهو اصول الدين، ففيه أن ظاهر الآية عرفا التوييح على اتباع الظن.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه أنه لا يظهر من هذه الآيات أكثر من الارشاد الى حكم العقل بعدم الاعتماد على غير العلم بالواقع او بالحجة، وعليه فلا يستفاد منهما نفي حجية مشكوك الحجية ابدا.

الوجه الثالث: التمسك باستصحاب عدم الحجية، إما بنحو استصحاب

عدم الجعل فيقال: ان الله لم يجعل حجية الشهرة مثلا قبل التشريع، ويشك في جعله لها حين التشريع، او بنحو استصحاب عدم المجعول، ويكون ذلك من الاستصحاب في العدم الأزلي فيما لو كانت الأمانة حادثة بعد زمان التشريع، فتكون الحالة السابقة المتيقنة لعدم حجيتها من السالبة بانتفاء الموضوع، فيقال: انها قبل وجودها لم تكن حجة، نعم يمكن لأي مكلف أن يستصحب عدم حجيتها في حقه منذ صغره.

وأشكل عليه الشيخ الأعظم "فده" بأنه لا يترتب أي اثر عملي على هذا الاستصحاب، فإنه يكفي في حرمة العمل بالظن عدم العلم بحجيته من غير حاجة إلى احراز عدم الحجية بالاصل، وهذا نظير قاعدة الاشتغال التي توجب اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء استصحاب بقاء اشتغال الذمة شرعا، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، فتأمل^(١).

واجاب المحقق الخراساني "فده" عن هذا الاشكال، بأن الحاجة إلى الأثر في جريان الأصل إنما هو في الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، وأما الأصول الجارية في الشبهات الحكمية، فلا يتوقف جريانها على أن يكون في البين أثر عملي، ما وراء المؤدى، بداهة أن وجوب الشيء أو عدم وجوبه بنفسه من الآثار التي يصح جريان الأصل بلحاظها، فلا حاجة إلى أثر آخر وراء ذلك، والحجية وعدمها من جملة الأحكام، فيجري استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها بلا انتظار أثر آخر، وراء عدم الحجية، فإن استصحاب عدم الحجية كاستصحاب عدم الوجوب، فكما أنه لا يتوقف استصحاب عدم الوجوب على أثر آخر وراء نفس عدم الوجوب، كذلك استصحاب عدم الحجية.

٥٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

هذا، مع أنه لو كانت الحجية وعدمها من الموضوعات الخارجية التي لا يصح الاستصحاب فيها إلا بملاحظة ما يترتب عليها من الآثار الشرعية، فانما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجية فيما إذا لم يكن حرمة العمل إلا أثراً للشك فيها، لا لعدمها واقعا، وأما إذا كانت أثراً له أيضاً، فالمورد وان كان في نفسه قابلاً لكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشك، إلا أنه لا يجري فعلاً إلا الاستصحاب لحكومته عليها، والضابط أنه إذا كان الحكم الشرعي مترتباً على الواقع فقط، فلا مجال إلا للاستصحاب، وإذا كان مترتباً على الشك فيه فقط، فلا مجال إلا للقاعدة، وإذا كان مترتباً على كليهما، كما في حكم الطهارة المترتبة على واقع عدم ملاقة النجس وعلى الشك فيه، فالمورد وان كان قابلاً لهما إلا أن الاستصحاب جارٍ دونها، لحكومته عليها، فاستصحاب حكم الطهارة في مسألة الشك في طهارة ما كان طاهراً، أو استصحاب موضوعها جارٍ دون قاعدة الطهارة لحكومته عليها، والمقام من هذا القبيل، فان حرمة العمل والتعبد بالظن، وان كانت مترتبة على الشك في الحجية، إلا أنها تكون مترتبة أيضاً على عدم الحجية واقعا، لما دلّ على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله، فيكون المتبّع فيه هو الاستصحاب، ومن هنا انقدح أن قاعدة الاشتغال لا تجري مع استصحاب بقاء اشتغال الذمة شرعا، لوروده عليها^(١).

واورد المحقق النائيني "قده" على جوابه بأن الأصول العملية إنما تكون وظائف عملية، لأنّ المجعول فيها هو الجري العملي، فلا بد أن يكون للواقع الذي يجري فيه الاصل اثر عملي، وبذلك تمتاز الأصول العملية عن الأمارات، فانه لا يتوقف التعبد بالأماراة على أن يكون المؤدّى مما يقتضى

الجري العملي، بل يكفي في التعبد بها أن يترتب عليها أثر عملي، ولو بألف واسطة لكي لا يلزم اللغوية، فلا مانع من قيام الأمانة على عدم الحجية، بخلاف جريان الاصل لنفي الحجية، فان جريانه غير معقول، فانه ليس لإثبات عدم حجية الظن أثر عملي، إلا حرمة التعبد به، وهذا الأثر حاصل وجدانا بنفس الشك في الحجية، لأن الشك تمام الموضوع لحرمة التعبد به، فجريان الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوأ حالا منه، حيث يلزم التحصيل التعبدي لما هو حاصل بالوجدان، فيوجد فرق بين استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحجية، فإن عدم الوجوب، كالوجوب بنفسه ممّا يتعلق بعمل المكلف ويقتضى الجري العملي نحوه، لأن عدم الوجوب يقتضى الرخصة الشرعية في الفعل، وهي ليست حاصلة بنفس الشك وجدانا.

وأما ما أفاده المحقق الخراساني (من أن حرمة التعبد بالظن كما يكون أثرا للشك في حجيته كذلك يكون أثرا لعدم حجيته واقعا، ففي ظرف الشك يجري كل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة له، ويقدم الاستصحاب لحكومته عليها) ففيه أنه لا يعقل أن يكون الشك في الواقع موضوعا للأثر في عرض الواقع^(١)، مع أنه على هذا الفرض لا يجري الاستصحاب أيضا، لأن

١ - لم يذكر المحقق النائيني "ره" دليلا على امتناع جعل الحكم على الجامع بين الواقع والشك فيه، ولا اجد دليلا واضحا على مدعاه، عدا ما يقال من أن الطولية بينهما يمنع من جعل حكم جامع لهما، ولكنه -مضافا الى عدم طولية بين عنوان واقع شيء وعنوان الشك فيه، حيث لا يتوقف لحاظ عنوان الشك في شيء على لحاظ وجود ذلك الشيء في رتبة سابقة، بل لا يتوقف وجود الشك في شيء على وجود ذلك الشيء في رتبة سابقة- يرد عليه أنه لا مانع من لحاظ جامع انتزاعي بين شيئين طوليين، فيقول المولى لعبده "اجب أن يوجد في الدار احد شيئين إما النار او الحرارة المتولدة منها".

الأثر إذا ترتب بمجرد الشك لتحقق موضوعه، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب، لأنه لا تصل النوبة إلى إثبات بقاء الواقع ليجري فيه الاستصحاب، فإنه في المرتبة السابقة على هذا الإثبات تحقق موضوع الأثر، وترتب عليه الأثر، فلا فائدة في جريان الاستصحاب، وما قرع سمعك من أن الاستصحاب يكون حاكماً على القاعدة المضروبة لحال الشك، فإنما هو فيما إذا كان ما يثبت الاستصحاب غير ما تثبته القاعدة، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة، أو حكومة استصحاب الحلية على قاعدة الحل، فإن القاعدة لا تثبت الطهارة أو الحلية الواقعتين، بل مفادها ليس إلا ترتيب آثار الطهارة والحلية من جواز الاستعمال وحلية الأكل ونحو ذلك، بخلاف الاستصحاب، فإن مفاده بقاء الطهارة والحلية الواقعية، وقد يترتب على بقاء الطهارة والحلية الواقعية، غير جواز الاستعمال وحلية الأكل آثار أخرى، وعلى ذلك يبتنى جواز الصلاة في أجزاء الحيوان الذي شك في حليته إذا كان يجري في الحيوان استصحاب الحلية، وعدم جواز الصلاة في أجزائه إذا لم يجر فيه استصحاب الحلية، وإن كان تجري فيه قاعدة الحل، فإنها لا تثبت الحلية الواقعية، وكون الحيوان من الأنواع المحللة، وجواز الصلاة قد رتب على الحلية الواقعية.

وكذا الكلام في قاعدة الاشتغال، مع استصحاب بقاء التكليف، فإنه في المورد الذي تجري فيه قاعدة الاشتغال لا يجري فيه الاستصحاب، وفي المورد الذي يجري فيه الاستصحاب لا تجري فيه القاعدة، فإن القاعدة إنما تجري في مورد العلم الإجمالي عند خروج بعض أطرافه عن الابتلاء بالامتنال ونحوه، والاستصحاب يجري عند الشك في فعل المأمور به، وما ربما يتوهم من عبارة الشيخ "قده" في المقام من عدم جريان الاستصحاب في موارد الشك في الامتنال فاسد، وقد صرح في مبحث الاشتغال بجريان استصحاب

بقاء التكليف عند الشك في إتيان المأمور به .
وأين هذه الأمثلة من المقام الذي يكون الأثر المترتب على الاستصحاب
عين الأثر المترتب على الشك، فلا مجال لجريان استصحاب عدم الحجية
في المقام^(١) .

اقول: هنا ملاحظات:

الملاحظة الاولى: ما ذكره المحقق النائيني "ره" من امكان التبعيد
بالأمانة على عدم الحجية، بخلاف استصحاب عدم الحجية غير متجه، فانه
اذا كان يترتب اثر عملي على الواقع ولو بألف واسطة، ولأجله تكون الأمانة
حجة، فلماذا لا يجري الاصل بلحاظ ذلك الأثر، وحيث انه فرض عدم
ترتب اثر عملي لواقع عدم الحجية، فلا مجال لحجية الأمانة على نفي حجية
شيء، وان كان حجية هذه الأمانة بلحاظ اثر القطع الموضوعي، وهو جواز
الاخبار عن عدم حجية ذلك الشيء، فيترتب هذا الأثر على استصحاب عدم
الحجية، بناء على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، حتى اذا لم
يكن للواقع المستصحب اثر عملي .

الملاحظة الثانية: ان الأثر المحتمل لجريان استصحاب عدم الحجية

احد امور:

الامر الاول: حرمة الالتزام والإخبار بكون مضمون الأمانة المشكوكة
الحجية هو الحكم الشرعي الواقعي، فيتمسك باستصحاب عدم الحجية
لائبات هذا الاثر، ومن الواضح أنه انما يكون له مجال، لو كان اثر حجية
الأمانة جواز الاخبار بالمؤدى، فيراد باستصحاب عدم حجيتها نفي هذا

الجواز، فنقول: هنا عدة مبانٍ:

١- أن يكون دليل حرمة القول بغير علم محكوماً لدليل جعل الأمانة علماً بعد وصوله، لا مطلقاً، كما هو الصحيح، وفاقاً للسيد الخوئي "قده"، فحينئذ يعلم وجدانا بحرمة اسناد مضمون الأمانة المشكوكة الحجية الى الشارع، فيكون اثبات هذه الحرمة باستصحاب عدم الحجية من تحصيل الحاصل، بل نقول بأن هذا الاستصحاب لا يجري بلحاظ هذا الأثر في حد ذاته، مع قطع النظر عن كونه تحصيل الحاصل، اذ لا يكون استصحاب عدم الحجية من الاصل الموضوعي بالنسبة اليه، فان موضوع حرمة القول بغير علم هو ما لم تعلم به وجدانا ولم تعلم بكونه علماً تعبدًا، واستصحاب عدم كون هذه الامارة علماً تعبدًا اجنبي عن هذا الموضوع نفياً واثباتاً، هذا بلحاظ حرمة القول بغير علم، وأما الحرمة الأخرى، فهي حرمة الكذب فمن الواضح أن موضوعها غير قابل للإثبات باستصحاب عدم الحجية.

٢- أن يكون دليل حرمة القول بغير علم محكوماً لدليل جعل الأمانة علماً ولو قبل وصوله، ولكن نقول بإمكان التمسك بعموم دليل حرمة القول بغير علم لاثبات حرمة الاخبار بمؤدى الأمانة المشكوكة الحجية، حيث ان ظاهر العلم في دليل حرمة الاخبار بغير علم هو العلم الوجداني، فيمكن التمسك باستصحاب عدم الحجية، اذ لا مانع - كما سيأتي تحقيقه- من جريان الأمانة والاصل العملي مع توافقهما في النتيجة.

٣- أن يكون دليل حرمة القول بغير علم محكوماً لدليل جعل الأمانة علماً، ولو قبل وصوله، ونقول بعدم امكان التمسك بعموم دليل حرمة القول بغير علم لصيرورة المورد شبهة مصداقية له، كما عليه المحقق النائيني "قده"، فينحصر الامر في التمسك باستصحاب عدم الحجية.

الامر الثاني: حرمة الالتزام او الاخبار بحجية الأمانة المشكوكة، وحينئذ

يقال بأن الشك في الحجية كافٍ لاثبات هذه الحرمة، لما ورد من حرمة أن يدين الله بما لا يعلم، ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك، إياك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم^(١)، وكذا حرمة القول على الله بغير علم، كما قال تعالى: حرم ربي... أن تقولوا على الله ما لا تعلمون، ومعه فيكون اثبات حرمة باستصحاب عدم الحجية تحصيلًا للحاصل.

هذا ولا يخفى أن قوله تعالى "قل آله أذن لكم ام على الله تفترون" ليس دليلًا على حرمة التشريع، أي نسبة ما لم يعلم أنه من الدين إلى الدين، وما ذكره الشيخ الأعظم "ره" (من أن ظاهر هذه الآية أنه لو لم يكن نسبة الحكم إلى الشارع بإذن منه تعالى، فيكون مصداقًا للافتراء عليه، ونسبة ما لم يعلم كونه من الدين إلى الدين، حيث لا تكون بإذن منه، فهي افتراء عليه) فيرد عليه أن الآية واردة في مورد تحريم جماعة ما لم يحرمه الله، حيث ورد فيها "قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق، فجعلتم منه حرامًا وحلالًا، قل آله أذن لكم ام على الله تفترون" ومن الواضح أن هذا التحريم ان لم يكن بإذن منه تعالى فلا محالة يكون افتراء عليه، لأنه خلاف الواقع.

والحاصل أنه لم يرد في أي دليل أن التشريع محرّم، وانما المحرم عنوانان: عنوان الكذب على الله، والذي قد يعبر عنه بالبدعة، والقول بغير علم على الله^(٢)، واستصحاب عدم الحجية لا يثبت موضوع أي منهما، أما أنه لا

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢١

٢ - قد يورد على الالتزام بثبوت حرمتين: حرمة الكذب، وحرمة القول بغير علم، أن لازمه مما يصعب الالتزام به، حيث ان من كذب متعمدا فقد ارتكب محرما واحدا، ومن كذب وهو شاك فقد ارتكب محرمين، واستحق عقابين، وهذا يعني أن عقاب الشاك أكثر من عقاب العالم، فلا بد لحلّ هذا الاشكال من الالتزام بأحد امرين: إما الالتزام بعدم ثبوت الحرمة النفسية للقول بغير علم، <<<

٥٥٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

يثبت كون الاخبار عن حجية الأمانة المشكوكة كذبا، فلأن الكذب عنوان بسيط منتزع عن الاخبار بشيء، وكونه مخالفا للواقع، وليس عنوانا مركبا منهما، نظير عنوان العمى الذي هو عنوان بسيط منتزع عن عدم البصر مع قابلية المحل للبصر، وليس مركبا منهما، حتى يمكن اثباته في الجنين القريب من الولادة، بضم وجدانية قابليته للبصر فعلاً، الى استصحاب عدم بصره، وأما أنه لا يحقق موضوع القول بغير علم، فلأن موضوعها في المقام هو عدم العلم بالحجية، وهو حاصل بالوجدان، سواء شك في الحجية او علم

>>

وانما حرمة ظاهرية، فيكون خطاب النهي عن القول بغير علم مطابقا لما يقتضيه القاعدة من منجزية العلم الاجمالي بكون الاخبار عن وجود المشكوك كذبا، او الاخبار عن عدمه، غايته أن وجوب الاحتياط بسبب العلم الاجمالي عقلي، ووجوبه المستفاد من النص مولوي طريقي، او الالتزام بكون القول بغير علم كذبا، ولو ادعاء، فالكذب المخبري المحرم هو الاخبار الذي لا يعلم بمطابقته للواقع.

ويمكن الجواب عن هذا الايراد بأن حرمة القول بغير علم حيث تكون بملاك التحرز عن الكذب، فلو اتفق وقوعه في الكذب فلا يعاقب على أكثر من الكذب، وهذا لا ينافي كون القول بغير علم حراما، وان لم يصادف الكذب، نظير وجوب حفظ النفس، فانه لو اتفق موت الشخص بسبب ارتكاب ما يخاف منه على نفسه، فأدى الى موته فلا يعاقب على أكثر من قتل نفسه، وهكذا وجوب حفظ الفرج مما يخاف منه من الانجرار الى الزنا، لكن لو وقع في الزنا فلا يعاقب على اكثر من الزنا.

وأما حمل تحريم النهي عن القول بغير علم على النهي الطريقي دون النفسي فهو خلاف الظاهر، كما أن كون الكذب شاملا للقول بغير علم وان كان مطابقا للواقع ليس بعرفي، ولذا لم يلتزم كثير من الفقهاء بكون القول بغير علم على الله من مفطرات الصوم، وما قد يقال من أن ظاهر صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) انه نهى عن قذف من ليس على الاسلام، فان ايسر ما يكون أن يكون قد كذب (وسائل الشيعة ج ٢٨ ص ١٧٢) أن القول بغير علم كذب ولو تعبد، والا كان هو ايسر ما يكون، بعد كونه محرما، لاحتمال كون ما يقذف به الكافر مطابقا للواقع، ففيه أن الاستعمال اعم من الحقيقة، على أن الكلام في القول بغير علم على الله، ولعل القول بغير علم على غيره ليس بحرام نفسي .

بعدمها، فلا مساس للاستصحاب باثبات الموضوع، وهو عدم العلم، فهذا الاستصحاب لا يجري في نفسه -مع قطع النظر عن اشكال تحصيل الحاصل- فموضوع حرمة القول بغير علم ليس هو الشك في الواقع، حتى يُنفى بالاستصحاب، بناء على قيامه مقام العلم الموضوعي، بل ولو كان الموضوع هو الشك، فتنفني حرمة الاخبار بالاستصحاب، لا أن تثبت به.

الامر الثالث: جواز الاخبار بعدم الحجية، ولكن كونه اثرا لاستصحاب عدم الحجية مبني على القول بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، لكونه تعبدا بالعلم ببقاء المتيقن، فيكون حاكما بحكومة واقعية على موضوع حرمة الاخبار بغير علم، ورافعا له تعبدا، ولكن المبني غير تامّ عندنا.

الامر الرابع: حرمة الاستناد العملي الى الأمانة المشكوكة، بمعنى عدم معذريتها عن الواقع، فيما اذا كان الواقع متنجزا، لولا حجية هذه الأمانة، وكذا عدم منجزيتها للواقع فيما اذا كان الواقع معذورا عنه لولا حجية هذه الأمانة، فيقال حينئذ بأن التأمين عن التكليف الواقعي المشكوك حاصل وجداناً بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، بناء على قبول هذه القاعدة، فتحصيل هذا التأمين باستصحاب عدم حجية الأمانة الدالة على ثبوت التكليف يكون تحصيلاً للحاصل، وهكذا الحال في تنجز الواقع، باستصحاب عدم حجية الأمانة النافية للتكليف.

وقد يجاب عنه -كما في البحوث- بأن حكم العقل بقبح العقاب على مخالفة التكليف الواقعي او عدم قبحه يكون في مرحلتين: فتارة يكون بلحاظ الشك المحض في التكليف، وأخرى بلحاظ الشك في حجية الأمانة حيث انه يحتمل كون الأمانة على التكليف موجبة لتعلق ارادة المولى بالاحتياط، كما يحتمل أن تكون الأمانة على عدم التكليف موجبة لرضا المولى بعدم

٥٥٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الاحتياط، فأثر استصحاب عدم حجية الامارة على التكليف هو التأمين بلحاظ المرحلة الثانية، وهذا وان وافق التأمين العقلي في هذه المرحلة، الا أنه نظير جعل البراءة الشرعية في مورد جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ايضاً، حيث ذكروا أن نتيجة البراءة الشرعية التأمين عن العقاب بملاك وصول البيان المولوي على الترخيص، وهذا غير التأمين عن العقاب بملاك عدم وصول البيان على التكليف، فلا يكون تحصيلاً للحاصل، ولا لغواً بعد أن كان التأمين عن العقاب فيه اوضح وأكد^(١).

وفيه ما مرّ سابقاً من أن استصحاب عدم حجية الامارة المثبتة للتكليف لا يفيد التأمين عن هذا التكليف الواقعي المشكوك، نعم قد يكون اصلاً موضوعياً لاثبات جريان البراءة الشرعية عنه، على أن هذا البيان لا يأتي بالنسبة الى استصحاب عدم حجية الامارة النافية للتكليف.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره في البحوث (تعليقاً على كلام المحقق

النائيني "قده" من أن اثبات حرمة الاسناد باستصحاب عدم الحجية من اسوء انحاء تحصيل الحاصل) من أن افتراض ترتب حرمة الإسناد على كل من عدم الحجية والشك في الحجية، له إحدى ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يفترض وجود حرمتين مجعولتين: إحداهما: حرمة

اسناد ما لا حجية له واقعاً، كما إذا دل دليل على حرمة اسناد مؤدى ما لا يكون حجة إلى الشارع، وثانيتها: حرمة اسناد ما لم يعلم حجيته، سواء كان حجة واقعاً أم لا.

ومن الواضح أنه في هذه الصورة لا يتوجه محذور تحصيل الحاصل، لأن

الأصل ينقح حرمة أخرى غير المحرزة بالوجدان، فيتعدد التكليف والعقاب حسب تعدد موضوعه.

الصورة الثانية: أن تفترض حرمة واحدة للاسناد موضوعها الجامع بين عدم الحجية واقعاً وبين الشك في الحجية، وشبهة تحصيل الحاصل تأتي في هذه الصورة، حيث يقال ان اثر استصحاب عدم الحجية هو اثبات حرمة الاسناد تعبداً، والمفروض ثبوت حرمة الاسناد وجدانا بالشك في الحجية، لكن يمكن الجواب عن هذه الشبهة بناءً على القول بكون مفاد دليل الاستصحاب اعتبار اليقين بالبقاء والغاء الشك فيه، حيث ان استصحاب عدم الحجية يكون رافعا واقعا لحرمة الاسناد الثابتة لأجل تحقق الشك في الحجية، لحكومته عليها واقعا بالغاء موضوعها ادعاءً، وحينئذ يأتي دور هذا الاستصحاب بلحاظ احراز حرمة الاسناد الثابتة لأجل واقع عدم الحجية، وعليه فلا يتم اشكال تحصيل الحاصل، حيث انه ازال حرمة الاسناد لاجل الشك في الحجية اولاً، فتحقق الموضوع للتعبد الظاهري بحرمة الاسناد لاجل عدم الحجية واقعا، نعم قد يقال بكونه لغواً، لعدم أي فائدة في جعل مثل هذا الاستصحاب بلحاظ تنجيز اثره كان ثابتا بالوجدان، لولا جريان الاستصحاب، ولكن حيث ان جريان هذا الاستصحاب ثبت بالاطلاق، ولا مؤونة زائدة في الاطلاق، فلا محذور فيه، وهذا بخلاف ما لو تم اشكال تحصيل الحاصل، فانه امر مستحيل، حتى لو ثبت بالاطلاق.

نعم على غير مبنى كون مفاد دليل الاستصحاب هو اعتبار اليقين بالبقاء والغاء الشك فيه، فلا جواب عن هذه الشبهة، حتى لو قلنا بكون مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المستصحب منزلة الواقع، ويكون مدلوله الالتزامي تنزيل القطع بالمستصحب منزلة القطع وعدم الشك في الواقع، فانه يلزم الدور حينئذ، لأنه يتوقف شمول المدلول المطابقي لدليل الاستصحاب لحرمة

٥٦٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الاسناد لاجل عدم الحجية على زوال حرمة الاسناد لاجل الشك في الحجية، والا كان تعبداً لما هو حاصل بالوجدان، والمفروض أن زوال هذه الحرمة مدلول التزامي لدليل الاستصحاب، ويتوقف ثبوته على جريان الاستصحاب بلحاظ مدلوله المطابقي .

والمهم في الاشكال على هذه الصورة **اولاً**: أن لازمها أن القاطع بعدم حجية أمانة معتبرة في علم الله اذا صدر منه الاسناد لم يرتكب محرماً وانما كان متجرباً، لأنه لا ينطبق عليه لا عنوان الشك، ولا عنوان عدم الحجية، فيكون هو احسن حالاً من الشاك الذي صدر منه الاسناد حيث يكون مرتكباً للحرام، ولا يقبل العرف دعوى أن نكته أن العلم بعدم الحجية حيث يكون طريقاً الى واقع عدم الحجية فيكفي في الزاجرية بالنسبة اليه جعل واقع عدم الحجية موضوعاً لحرمة الاسناد، وهذا بخلاف فرض الشك في الحجية، **وثانياً**: انه يلزم منها أن يكون جريان الاستصحاب موجبا للتخفيف في الحرمة التي يراد إثباتها، حيث انه يكون رافعا واقعياً لحرمة الاسناد الثابتة لأجل الشك في الحجية، وبارتفاع الحرمة الوجدانية يقوم الاصل على ثبوت حرمة واقعية، وقد يخطأ الاصل فلا تثبت حرمة ابداء، فان هذا خلاف ظاهر دليل الاستصحاب .

الصورة الثالثة: أن تفترض حرمة واحدة للاسناد موضوعها الجامع بين عدم الحجية واقعياً وعدم العلم بالحجية، فيكون الموضوع الثاني عدم العلم الأعم من الشك والعدم، ومن الواضح أنه في هذه الصورة يلزم تحصيل الحاصل، إذ استصحاب عدم الحجية لا يرفع موضوع الحرمة الثابتة بالوجدان، وهو عدم العلم بالحجية، ويكون جريانه بلحاظ تنجيز هذه الحرمة

من التحصيل التعبدى لما هو حاصل بالوجدان^(١).

اقول: مشكلة الاستصحاب في الصورة الثالثة أن الاستصحاب حكم ظاهري فلا مجال للتعبد به بلحاظ اثر يعلم بثبوت ذلك الاثر وجدانا، والا فلا محذور في اعتبار ما هو ثابت بالوجدان اذا ترتب عليه اثر، كما في اعتبار ملكيته تعالى للخمس مع كونه كسائر الموجودات ملكا تكوينيا له تعالى.

هذا والمهم أنه ان كان المقصود من حرمة الاسناد هي حرمة اسناد مؤدى الأمانة الى الشارع بأن يخبر -عند قيام الأمانة المشكوكة الحجية على وجوب صلاة الجمعة- عن وجوب صلاة الجمعة واقعا، ففرض ثبوت حرمتين لهذا الاسناد، بنحو يكون موضوع احديهما عدم حجية تلك الأمانة وموضوع الأخرى عدم العلم بحجيتها مجرد فرض، وخيال لا ينبغي الكلام فيه، وهكذا فرض حرمة واحدة ثابتة للجامع الانتزاعي بينهما او للجامع الانتزاعي بين عدم الحجية والشك في الحجية.

نعم يمكن ثبوت حرمتين لإسناد مؤدى الأمانة الى الشارع بنحو يكون موضوع احدى الحرمتين عدم العلم بحجية الامارة، من باب حرمة الاخبار بغير علم، وموضوع الأخرى انتفاء مؤدى الأمانة واقعا من باب حرمة الكذب فالصحيح ثبوت الحرمتين كما مر توضيحه، ولكن استصحاب عدم ثبوت المؤدى واقعا لا يثبت كون الاخبار بثبوت المؤدى واقعا كذبا، فضلا عن اثباته باستصحاب عدم الحجية.

الملاحظة الرابعة: قد يورد على كلام المحقق النائيني "ره" من عدم

الاستصحاب النافي للحجية، لعدم ترتب اثر عملي عليه، اذ المفروض ترتب الاثر بمجرد الشك، بأنه يتوجه عليه نقضان:

احدهما: انه لو توارد في أمانة، حالة الحجية وعدم الحجية، فلازم كلامه جريان استصحاب الحجية بلا معارض، اذ المفروض عدم جريان استصحاب عدم الحجية لعدم اثر عملي له، ولكن استصحاب الحجية له اثر عملي، وهو جواز الاستناد، والمعارضة ليست أثراً حتى يجري استصحاب عدم الحجية بلحاظه، فان جريانه الواقعي الذي يمتنع معه جريان ضده، وهو استصحاب الحجية، يتوقف على وجود اثر له، فاذا انتفى اثره فلا يحتمل جريانه ثبوتاً حتى تصل النوبة الى المعارضة التي هي من شؤون مقام الاثبات في مورد احتمال جريان كل منهما في حد ذاته، نعم بناء على مبنى صاحب الكفاية من عدم المقتضي لجران الاستصحاب في مورد توارد الحاتين فلا يتم هذا النقض.

ولكن يجاب عن هذا النقض، بأن الاستصحاب ينصرف عن مورد توارد الحالتين، لأجل قرينة واضحة، وهي المناقضة في المؤدى، ولا فرق في هذا الانصراف بين أن يكون لأحد الاستصحابيين أثر أم لا.

ثانيهما: ان لازمه عدم امكان التعبد بالامارة على نفي الحجية، لعدم اثر طريقي له، بل لو تعارضت الامارة على الحجية والامارة على عدم الحجية، فلا بد أن يلتزم بحجية الأمانة الاولى بلا معارض، حيث انه لا يترتب اثر على الامارة على عدم الحجية، فتكون الامارة على الحجية حجة بلا معارض.

اقول: المهم النقض بعدم امكان التعبد بالامارة على نفي الحجية، والا فما ذكرناه في الجواب عن النقض بتوارد الحالتين يأتي في فرض تعارض الأمانتين، وقد يجاب عن هذا النقض بأن لوازم الأمانة حجة، بخلاف الاستصحاب، ولعله مقصود الناثني من التفرقة بين الامارة والاصل، فلازم الامارة على عدم حجية الشهرة على التكليف جريان البراءة عن التكليف

المشكوك في مورد الشهرة مثلاً، لا للترتب الشرعي، بل للتلازم، لكن لو سلم تمامية هذا الجواب فيه فيبقى النقض بالتعبد بالامارة على عدم حجية الشهرة النافية للتكليف، بلا جواب.

الملاحظة الخامسة: اورد السيد الخوئي "قده" على ما ذكره المحقق النائيني "قده" (من أن استصحاب عدم الحجية تحصيل للحاصل، لأن الاثر الذي يراد اثباته به حاصل بالوجدان بمجرد الشك في الحجية، مضافاً الى لغويته لعدم فائدة فيه) بأن ما يحكم به العقل بمجرد الشك هو عدم الحجية الفعلية، وما هو مورد للاستصحاب هو عدم جعل الحجية، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالتعبد، فلا يكون التمسك بالاستصحاب في المقام من تحصيل الحاصل، وأما دعوى لغويته فيرد عليها النقض بالروايات الدالة على المنع عن العمل بالقياس، حيث انه بناء على كلامه يقال: انه لا فائدة في هذا المنع، مع كون العقل مستقلاً بعدم صحة الاستناد والإسناد بمجرد الشك وعدم إحراز الحجية، وبما دلّ على البراءة شرعاً في موارد الشك في التكليف، كحديث الرفع مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، والحلّ أن حكم العقل في جميع هذه الموارد منوط بعدم وصول التعبد والبيان من الشارع، فإذا ثبت التعبد الشرعي يترتب الأثر عليه، وينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، فلا يكون التعبد لغواً^(١).

اقول: أما جوابه عن شبهة تحصيل الحاصل، ففيه أن الكلام ليس في مجرى الاستصحاب، وإنما هو في الاثر الذي يراد تحصيله به، فيقال انه حاصل بالوجدان، وأما جوابه عن اللغوية، ففيه أن الكلام في لغوية اجراء استصحاب عدم الحجية بلحاظ اثر حرمة الاسناد او التأمين عن التكليف

٥٦٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الاول

الواقعي المشكوك مع قيام الأمانة المشكوكة الحجية عليه، واين هذا من النهي المولوي عن العمل بالقياس او النهي بداعي الارشاد الى عدم حجيته، فاي فائدة أعظم من حصول العلم للناس بعدم حجية القياس ورددعهم عن العمل به.

الملاحظة السادسة: ان ما ذكره المحقق النائيني "ره" بالنسبة الى قاعدة الطهارة والحل من عدم جواز ترتيب آثار الطهارة والحلية الواقعتين عليهما، فيرد عليه أن ظاهر التبعيد بكون مشكوك النجاسة طاهرا او كون مشكوك الحرمة حاللا، هو كونه بلحاظ ترتيب الآثار الشرعية لواقع الطهارة والحلية، والا فكيف يمكن مثلاً الاكتفاء بالوضوء بماء، بمجرد جريان قاعدة الطهارة فيه، بعد أن كان شرط صحة الوضوء طهارة الماء واقعا.

والصحيح عندنا عدم حكومة استصحاب الطهارة والحل على قاعدتهما، حتى على القول بكون مفاد دليل الاستصحاب اعتبار العلم بالبقاء، فانه لم يؤخذ في موضوع قاعدة الطهارة وقاعدة الحل الشك، وانما أخذ في موضوعهما عدم العلم بالنجاسة او الحرمة، ومن الواضح أن اعتبار العلم ببقاء الطهارة والحلية لا يرفع هذا الموضوع، لا وجدانا، ولا تعبدا، والا لزم منه اختصاص القاعدتين بال مورد النادر، وهو فرض توارد الحالتين، ونحوه مما لا يجري فيه الاستصحاب، بل قد طبق قاعدة الحل في النص على الجبن مع جريان استصحاب الطهارة والحل فيه، والمهم أنه لا محذور في اجتماع حجتين شرعيتين، كاستصحاب الطهارة وقاعدتها، وليس ذلك من تحصيل الحاصل في شيء، لعدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، ولكون الغاية هو العلم بالتكليف، لا العلم بعدمه.

وأما تقدم استصحاب النجاسة والحرمة فهو من أجل أن مفاد دليل الاستصحاب أن اليقين لمكان ابرامه واستحكامه لا ينبغي أن ينقض بالشك،

لكون الشك امرا غير مبرم، ومن الواضح أنه يأبى عرفا عن قبول اخراج اليقين السابق بالحرمة والنجاسة منه، وابقاء اليقين بالحلية والطهارة فيه، فيقدم عموم الاستصحاب على عموم القاعدتين.

وأما ما ذكره حول قاعدة الاشتغال من اختصاصها بمورد العلم الاجمالي، واستصحاب اشتغال الذمة يجري في مورد الشك في امثال المأمور به، ففيه أنه لا وجه لدعوى اختصاص قاعدة الاشتغال بمورد العلم الاجمالي، والصحيح أن يقال: ان جريان استصحاب بقاء اشتغال الذمة يوجب حدوث مرتبة اوضح واشد من تنجز التكليف من فرض تنجزه بمجرد قاعدة الاشتغال، فليس هو من تحصيل الحاصل، وليس لغوا.

هذا تمام الكلام في مقتضى القاعدة في موارد الشك في الحجية.