الوسيط في الأصول

الجزء السادس

قاسم الطائي

مقدمة

لا يخفى على ذوي الاختصاص الفقهي ما لعلم الأصول من اثر عظيم في عملية استنباط الحكم الشرعي إلى درجة يعتبر علم الأصول مفتاح علم الفقه، والإحاطة به على وجه الشمول يعني التحليق في سماء الفقه، والغور في أعماقه بأدوات متينة وواضحة.

ومن هنا كان الاهتمام بعلم الأصول يأخذ أهمية خاصة عند علماء المذهب، وقد اخذ هذا الاهتمام يطور علم الأصول إلى درجة عالية من العمق والدقة حتى غدت مباحثه صعبة الفهم على الدارسين فضلاً عن منالها والإشراف عليها، وقد عُدّ عند بعض المحققين بأنه مناط الأعلمية في علم الفقه، وأن التخرج من بعض المدارس الأصولية الحديثة يعتبر مؤشر على دخول الفرد في دائرة الأعلمية، وأنه احد فرسانها وقد سمعت من السيد الأستاذ الشهيد (قدس سره) بأن طلبة الشهيد محمد باقر الصدر هم الأعلم من طلبة غيره وأن الأعلمية لا تخرج عنهم.

ومن هذا وغيره كان انطلاقنا في تدريس المادة الأصولية بالاعتماد على متن الكفاية متدرجين في تدريسه إلى مراحل ثلاثة، اعتماداً على ما تمثله كل فترة من تميز واضح في حاجتها وعمق أفكارها، ولإعطاء تسلسل علمي للطلبة عن تطور علم الأصول في فترة ما بين صاحب الكفاية (قدس سره) والمعاصرين من علمائنا حفظهم الله تعالى.

ولإعطاء الطالب الفرصة للإشراف على سير الأبحاث في هذه الفترة لما تمثله كل مرحلة من مميزات تختص بها عن غيرها وهي تسير باتجاه العمق والسعة، وليتأهل الطالب لدخول مرحلة البحث الخارج، وهو على اطلاع على أهم مباحثه

في آخر أدواره للشيخ الأنصاري (قده) وتلميذه صاحب الكفاية، ثم طبقة العلماء بعدهما من النائيني والعراقي والاصفهاني (قدس سرهم) ومنهم المشكيني (ره) المحشي على كفاية الكفاية لأستاذه الآخوند، بانضمام صاحب العناية (قدس سره) إلى طبقة المشكيني في المرحلة الثانية التي نسميها مرحلة التعليق حيث أفكارهم قريبة من أفكار الآخرين إلى حد كبير.

ثم مرحلة البحث الخارج، لاطلاع الطالب على البحث وأدواته وتبادل أهم الأفكار والنظريات الحديثة لعلم الأصول التي أسس لها المحقق السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قده) واستمر بها الشهيد الصدر الثاني (قده) إلا أن شهادته حالت دون إكماله مباحثه في علم الأصول، يمثل شيخنا الفياض (حفظه الله) في مباحثه الأصولية احد مصادر بحثنا الخارج لكونه ممثل مدرسة السيد الخوئي (قده) مع إضافة، وقد راعينا فيه المستوى العام للطلبة، وأن فتح مرحلة البحث كان من الأصول العملية ولم يكن من أجزاء الكتاب الخمسة- لمباحث الألفاظ- المطبوعة قبل أكثر من عشر سنوات، فالكتاب في مراحل ثلاث..

مرحلة شرح متن الكفاية بأسلوب بسيط وبعيد عن التعقيدات اللفظية لصاحب الكفاية، مع الأمثلة الموضحة للمطلب، ومن الأبواب الفقهية بما وسع له المجال.

مرحلة التعليق على مطالب الكفاية معتمدين على ما ذكره المشكيني لأنه اعرف بمطالب ومقاصد المؤلف (قدس سره) لكونه من تلامذته، وعلى عناية الأصول لكونه من أوفى الشروح لها وفيه آراء وتعليقات المؤلف الخاصة.

ومرحلة البحث، وقد اختصرنا بعض المباحث اكتفاءً بما بيّناه في مرحلة التعليق، أو لكون المطلب ليس فيه مزيد فائدة أو ثمرة عملية، وثمرته العملية قد استوفيناها في التعليق، وعليه فلا موجب لإعادتها وتكرارها في البحث.

وبهذا سيكون الكتاب نافذة ممتدة في زمان يقارب المائة عام للبحث الأصولي فتتسع فائدته لطلبة السطوح والبحث معاً، وللمدرسين لمتن الكفاية، وللدارسين معاً، بحيث لا يجد المدرس صعوبة في فهم المطلب ولا في إلقائه على الطلبة، وسيتلقونه بفهم جيد إذا كان الواحد منهم قط طالعه قبل حضوره الدرس.

وأرجو من الإخوة أهل الاختصاص من إخواني وزملائي وأساتذتي الكرام أن يتحفونا بآرائهم وتعليقاتهم ونقودهم العلمية المحترمة، وأن يتجاوزوا عن أية زلّة تعبيرية أو علمية قد صدرت منا، فإنا من الخطاءين والعصمة لأهلها، والعفو عند كرام العلماء مقبول.

وأن لا ينسانا الإخوة من خالص دعائهم وقد أخرجنا الكتاب تحية لهم وتقديراً لحوزتنا العلمية المباركة، حوزة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

((رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ [البقرة : ٢٨٦]))

قاسم الطائي

النجف الأشرف

١- ربيع الأول- ١٤٣٣هـ

قوله (قده) : ((المقصد السادس))

في الأمارات

((وفيه مقدمة وفصول))

الأمارة لغة هي العلامة وفي السنة الأصوليين يريدون بها كاصطلاح ما يعطي ويرادف كلمة الحجة غالبا وقد يطلقونها ويريدون بها ما من شأنه أن يكون حجة ودليلا على الحكم الشرعي وما هو مذكور في العنوان يراد به الإطلاق الثاني لا خصوص ما هو حجة، وقد يعبر عن الأخير بالظن المعتبر وعن الأول بمطلق الظن ولكن الأمارة والظن ليسا مترادفين وإنما الأمارة سبب والظن مسبب واستعمال احدهما مكان الآخر إنما هو من باب التسامح والمجاز في الاستعمال.

وإنما قلنا أن في كلام الأصوليين إطلاق للأمارة في عناوين بعض مقاصد علم الأصول كما عنونه هنا صاحب الكفاية (قده) من جهة أن موضوع المقصد السادس هنا كما في غيره من كتب الأصول هو (ذات الدليل) أي (ذات الأمارة) لا الأمارة بما هي حجة ودليل وإنما البحث هنا عن إثبات محمول ذات الدليل والأمارة وهو كونه حجة فيقال، الأمارة حجة، والشهرة حجة والإجماع المنقول حجة وهكذا، فالبحث هو في ثبوت المحمول للموضوع، ومن هنا فاخذ الموضوع هو كل ما يصلح أن يكون دليلا وأمارة على الحكم الشرعي وهو ما يكون عندهم حجة. وقد يسمى هذا المقصد مباحث الحجج.

مقدمة: في القطع وأحكامه وأقسامه
في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً وعقلاً

قوله (قده): ((وقبل الخوض في ذلك، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام، وإن كان خارجاً من مسائل الفن، وكان أشبه بمسائل الكلام؛ لشدة مناسبته مع المقام)).

والأمارات هي ما لها جهة كشف وحكاية عن الواقع، قررها الشارع المقدس وظيفة للمكلف في حالة الجهل بالواقع، كخبر الثقة في الأحكام الشرعية أو موضوعاتها لو قيل به فيها، والبينة ولو في الموضوعات.

وما ليس لها جهة كشف عن الواقع أصلاً بل لمجرد بيان وظيفة الجاهل في ظرف الشك والحيرة كقاعدتي الطهارة والحل وأصالة البراءة ونحوها، أو له جهة كشف وحكاية كما ادعي ذلك في الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز ولكن الشارع لم يعتبر ذلك الكشف له، فهذا هو الأصل العملي، وقد يفرق بينهما بوجوه تأتي في حينها إن شاء الله تعالى.

ومن الأمارات ما هو معتبر شرعاً كخبر الواحد والبينة، والظواهر ومنها ما هو معتبر عقلاً كالظن الإنسدادي على تقدير الحكومة لا الكشف لأن اعتباره في هذه الحالة شرعياً كالأمارات المعتبرة حال الانفتاح تأسيساً أو إمضاء.

ثم انه قبل الكلام في الأمارات لا بأس بالتعرض لبعض ما للقطع من أحكام وأقسام، وإن كانت أحكامه خارجة عن مسائل علم الأصول، وكانت أشبه بمسائل علم الكلام، والتعرض لها في المقام لشدة مناسبتها مع علم الأصول.

أما وجه خروجها عن مسائل علم الأصول لما تقدم في صدر الكتاب من أن ضابط المسألة الأصولية هي ما تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي كمسألة حجية خبر الثقة وغيرها، ومعلوم أن أحكام القطع التي ستذكر ليس من هذا القبيل(١).

وأما أشبهية أحكام القطع بمسائل علم الكلام التي منها البحث عن أفعاله تعالى كإثابة المطيع وعقاب العاصي، والبحث في التجري والانقياد وهما في مقابل العصيان والامتثال للتكليف المعلوم ولو تعبدا وهو مخالفة أو موافقة القاطع لقطعه فيما تعلق به من الأحكام وإن كان القطع خاطئا من هذا القبيل وهو من مسائل القطع على ما سيأتي التعرض لها.

وأما شدة المناسبة بين مسائل القطع ومسائل علم الأصول، فهي من جهة أن البحث عن حجية الأمارات في هذا المقصد إنما ينفتح في حق من لم يحصل له القطع بالحكم الشرعي فكان من المناسب البحث عن القطع قبل البحث عن الأمارات.

****

(١) الكلام في أن مسألة القطع أصولية أو ليست أصولية.

وفيه قولان: الأول: أنها من مسائل علم الأصول وما ذكره الآخوند في توجيه عدم أصوليتها مردود بـ :

الأول: انه ليس كل مسائل القطع خارجة عن ضابط المسألة الأصولية وهي ما تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الفرعي، فإن مسألة التجري يمكن عقدها أصولية، كما يمكن عقدها فرعية أو كلامية ما دامت تحقق الغرض لكلا

العلمين، كما أن مسألة قيام الأمارات مقام القطع الطريقي وعدم قيامها مقام القطع الموضوعي من مسائل علم الأصول قطعا على ما سيأتي بيانه.

ثانياً: منع الاشبهية بمسائل علم الكلام، فإن أحكام القطع ليست من مسائل الكلام إلا مسألة عقاب المتجري، وبهذا يمكن عقدها كلامية مع إمكان اندراجها في مسائل علم الأصول لأنها المقصودة في المقام. وعلى هذا فمسألة القطع إن كانت أشبه فهي أشبه بمسائل علم الأصول منها بمسائل علم الكلام، ومجرد بحثها في علم الكلام لا يخرجها عن المسائل الأصولية، بعد أن علم إن مسألتين من مسائل علم القطع وهما مسألة عقاب المتجري وقيام الأمارات مقام القطع الطريقي من مسائل علم الأصول قطعا وإن مسألة واحدة من مسائله هي من مسائل علم الكلام. فإن تمت الاشبهية فهي أشبهية بعلم الأصول لا بعلم الكلام كما أفاده الماتن (قده) وقد أشار المرحوم المشكيني إلى هذين الوجهين.

ثالثاً: إن مناط المسألة الأصولية هي الوظيفة العملية، وما يصح الاعتذار به لها، ولا ريب أن القطع مما يصح الاعتذار به، بلا فرق بينه وبين الأمارات والأصول العملية من هذه الجهة بل هو الأصل فيها، فيقال هذا واجب للقطع به، والكبرى كل ما وجب القطع به يصح الاعتذار به، فهذا يصح الاعتذار به، وكذا في القطع بالنسبة إلى الموضوع فيقال هذا ماء للقطع به، وكلما قطع به يصح الاعتذار به، فهذا الماء يصح الاعتذار به

إلا أن يقال: إن إطلاق الحجة على القطع بهذا المعنى غير صحيح كما هو صريح بعضهم لعدم كونه علة لثبوت المقطوع به بل هو كاشف عنه، وأوضح ذلك في العناية.

وأجيب عنه: إن القطع وإن لم يكن علة مباشرة لثبوت المقطوع به خارجاً وإنما هو علة للمقطوع به الأولي الذاتي القائم بالنفس، نعم هو كاشف عما يكون في الخارج وبينهما نحو اتحاد وبهذا يصح إطلاق الحجة على القطع بهذا المعنى من الحجة. فتأمل وسيأتي بيان وجهه.

كما ويمكن أن يتعلق القطع ويكون علة الثبوت خارجاً لأن القطع بشيء علة لاستحقاق العقاب على مخالفته والثواب على موافقته، فيقال هذا مقطوع الوجوب، وكلما كان مقطوع الوجوب يستحق العقاب على مخالفته والثواب على موافقته فهذا يستحق العقاب على مخالفته والثواب على موافقته، فصح إطلاق الحجة عليه؛ هذا ما ذكره السيد السبزواري (قده)[1]

وفيه: إن شأن استحقاق العقاب على المخالفة وكذا الثواب على الموافقة من أحكام الشرع ولا دخل للعقل فيها بل له شأن الإدراك.

هذا وقد يقال إن الكلام في المقام عن مسألة القطع وإنها من مسائل علم الأصول وليس الكلام في كونه حجة أو ليس بحجة؟

---

(١) تهذيب الأصول ج١ص٩

قلت: نعم، ومسائل الحجج من أمهات مسائل علم الأصول كما هو أوضح من أن يخفى على المتتبع، فإذا ثبت كونه حجة بأي معنى فرض للحجة كان القطع قطعا من مسائل علم الأصول.

هذا هو القول الأول في المسألة وتبين أن القطع داخل في مسائل علم الأصول.

الثاني: ما ذهب إليه المشهور من الأصوليين، فقد ذهب المحقق الخوئي (قده)[١].

قائلا: انه لا ينبغي الشك في أن مبحث القطع ليس من مسائل علم الأصول. وعلله بالقول: إذ قد عرفت في أول بحث الألفاظ أن المسألة الأصولية هي ما تكون نتيجتها ـ على تقدير التمامية موجبة للقطع بالوظيفة الشرعية الفعلية، وأما القطع بالوظيفة فهو بنفسه نتيجة لا انه موجب لقطع آخر بالوظيفة. أي أن القطع لا يقع في الطريق لاستنباط الحكم بل هو بنفسه نتيجة.

وبالجملة: القطع بالحكم (هذا واجب أو هذا ماء) ليس إلا الانكشاف للحكم بنفسه فكيف يكون مقدمة لأن كشافه كي يكون البحث عنه من مسائل الأصول.

لا يقال: هذا مقطوع الوجوب أو مقطوع المائية، لكونه بالنسبة إلى متعلقه طريقيا من دون أن يأخذ فيه بوجه من الوجوب

---

(١) مصباح الأصول ج١ص٥

فإنه يقال: هذا مما قطع به وكلما قطع به فهو واجب فهذا واجب بلا فرق بينه وبين الأمارات من هذه الناحية، ناحية الكاشفية والطريقية، وليس القطع علة لثبوت متعلقه بل هو لإثباته وحصول العلم به).

وفيه: إما أن يريد المحقق المذكور كون القطع علة لثبوت الحكم، فقال بعضهم بعدم صحة إطلاق الحجة على القطع بهذا المعنى لعدم كونه على لثبوت المقطوع به، بل هو كاشف عنه، وقد رد بما ذكره بعض الأصوليين على تأمل في كلامه.

منشأه أن القطع لا يمكن أن يكون علة لثبوت المقطوع به حتى بالتقريب المتقدم، إنما هو كاشف وإن كان المقطوع به الأولي النفسي علة للقطع، لكنه طريق إلى المقطوع به الثانوي وطريقيته لا تعقل إلا إذا كان الثانوي متحققا في متن الواقع أو الخارج. فهو كاشف حتى بهذا التصوير وليس علة للثبوت كما ادعاه المحقق المذكور، فصحة إطلاق الحجة على القطع بهذا المعنى غير دقيق.

وإما أن يريد كون القطع علة لإثبات الحكم وانكشافه على نحو الانكشاف التام أي ما يكون واسطة في الإثبات كالأدلة الاجتهادية والقواعد المعتبرة التي تثبت بها الأحكام، فمن الواضح صحة إطلاق الحجة على القطع بهذا المعنى بل هو آكد من صحة إطلاقها على الأمارات المعتبرة والأصول كذلك من جهة كشفه التام عن متعلقه في قبال كشفها الناقص.

وذهب صاحب العناية تبعا للمحقق النائيني بعدم صحة إطلاق الحجة على القطع بهذا المعنى وإن صح إطلاقها على الأمارات المعتبرة شرعا، قال: ولا

يكاد يصح إطلاقات الحجة بهذا المعنى على القطع إذ لا نقول هذا مقطوع الوجوب وكل مقطوع الوجوب واجب شرعاً فهذا واجب شرعاً فإن الوجوب ثابت لنفس الأشياء بما هي هي لا لمقطوع الوجوب كما لا يخفى. وقد وجهه بأن للشارع في موارد قيام الأمارات المعتبرة بالخصوص أحكاما ظاهرية مجعولة على طبق مؤدياتها بحيث كان قيام الأمارة سببا لثبوت تلك الأحكام الظاهرية فصح قولك كلما قامت الأمارة على وجوبه مثلا فهو واجب أي ظاهرا. وأما القطع فليس في مورده حكم ظاهري مجعول شرعاً كي يكون سببا لثبوت ذلك الحكم الظاهري وصح القول المذكور ـ إلا الحكم الواقعي الذي لا دخل للقطع في تحققه أصلاً فإنه ثابت في مورده لنفس الشيء بما هوهو إن لم يخطأ القاطع وأصاب الواقع وإلا فلا حكم في مورده أبدا لا ظاهرا ولا واقعا[1]

ويرد عليه..

أولاً: من إمكان الجعل الشرعي في مورده ولو على سبيل الإمضاء وعدم ثبوت الردع[2].

وثانياً: إن ما ذكره من أن للشارع أحكاماً ظاهرية مجعولة على طبق مؤدياتها على هذا المبنى، أما على مبنى عدم الجعل فكما لا يصح لو قُبل بيانه عدم صحة إطلاق الحجة على القطع لا يصح على الأمارات، وأما لو قُبل

---

(١) العناية ج٣ص٨
(٢) التهذيب ج٢ص١٣

الجعل فيصح على كليهما، مع الالتفات أن حجية بعض الحجج امضائية ولو بنحو عدم ثبوت الردع.

وأما أن يريد من الحجة ما يصح الاعتذار به عند المخالفة والاحتجاج به عند الموافقة كما هو المصطلح عند الأصوليين فلا شبهة في صحة إطلاق الحجة عليه كما على غيره من الأمارات.

كما أنه بإمكان القول إنه ليس من الضروري لأجل كون المسألة أصولية هي وقوعها وسطاً للإثبات بعنوانه، بل يكفي كونها موجبة لاستنباط الحكم الشرعي كسائر الأمارات الشرعية والعقلية، والمهم كون المسألة أصولية كونها موجبة لإثبات الحكم الفرعي الشرعي على نحو يكون حجة على المكلف.. هذا ما أشار إليه السيد الخميني (قده)[1].

وإلى هذا القول ذهب شيخنا الفياض (حفظه الله) أيضاً؛ قائلاً– على ما ذكره في تقريرات بحثه[2]–: ((غير خفي إن مسائل القطع ليست من مسائل علم الأصول لأمرين:

١) إن المسائل الأصولية نظرية والقطع مسألة وجدانية، فليست منها.

٢) إن المسائل الأصولية هي القواعد العامة التي يستعملها الفقيه لإثبات الجعل الشرعي في مقام عملية الاستنباط فالمسألة تقع واسطة في إثبات جعل الحكم الشرعي)).

---

(١) تهذيب الأصول ج٢ص٨١
(٢) مخطوط. ..عندنا

وفي كلا الأمرين نظر يعرف مما تقدم من الخدشة في كلام الشيخ الآخوند (قده):

أما الأمر الأول: فلأن كون المسألة الأصولية نظرية من حيث موضوعها لا محمولها لوضوح إن الأمر النظري لا يمكن تبنيه ما لم يقطع به صاحبه، ((وبدون القطع لا يمكن التعويل عليه وجعله واسطة في إثبات الأحكام الشرعية، بل إن الأدلة لا يمكن أن تكون حجة إلا إذا قام القطع على حجيتها، والكلام نفسه في تشخيص موضوعات الأدلة، فإنه لا بد أن نحقق القطع لموضوع كي يترتب الحكم عليه، ولولا مثبتية القطع لتعذر إثبات دليلية الأدلة إذ الاستدلال على ما هو ظني لا بد أن ينتهي إلى ما هو قطعي وإلا لتسلسل.

فالقطع هو المرجع الذي تصير إليه حجية الأدلة سواء المحرزة منها أو الأصول العلمية، وكذا هو المرجع في تشخيص موضوعات هذه الأدلة، فلا بد من إحراز هذا ظاهر وإن هذا خبر ثقة))[1] وإذا لم يقطع بالأمر النظري لبقي في ظرف نظريته بلا حاجة فعلية إليه، والمسالة الأصولية حاجتها واضحة للقطع، وعليه تكون المسألة الوجدانية هي محمول المسألة الأصولية لا شيئاً زائداً عليها وواقعة في نتائجها، كما عليه المحقق الخوئي، وبذلك يندفع ما أورده الأستاذ على أستاذه المحقق الخوئي (قده).

---

(١) شرح الحلقة الثانية للبحراني

والغريب أنه قال: تقدم في أول بحث الأصول أن المسائل الأصولية مسائل نظرية يستعملها الفقيه في مقام الاستنباط، وحينئذ نسأل كونها نظرية من دون القطع والاقتناع بها وبصحتها لا يمكنه استعمالها وتطبيقها في عملية الاستنباط وهذا واضح، وقد مر انه ليس من الضروري وقوع المسألة الأصولية واسطة في ثبوت الحكم الشرعي مع إمكان وقوعه واسطة في الإثبات فيقال خبر الثقة مقطوع به وكل مقطوع به يمكن التعويل عليه في مقام استنباط الحكم الشرعي، فخبر الثقة يمكن التعويل عليه.

وأما الأمر الثاني: أن يقال يمكن وقوع القطع بموضوع الحكم حيث يؤخذ القطع في موضوع حكم شرعي ويكون دخيلاً في ثبوت ذلك الحكم لو أريد بالحجة عندهم هي المصطلح عند أهل الميزان وهي ما كان حداً وسطاً في ثبوت الكبرى للصغرى.

وأما لو أريد الحجة بمعنى المنجزية والمعذرية كما يصطلح عليه الأصوليون فلا شك في صحة إطلاقها على القطع كما تقدم.

ومما لا شك فيه إن من أهم مباحث علم الأصول هي مباحث الحجج لإطلاقها سواء على القطع والأمارات بهذا المعنى من (المنجزية والمعذرية) غاية ما بينهما من الفرق إن حجية القطع من لوازمها الذاتية فلا تقبل الجعل ولا السلب والأمارات حجيتها مجعولة من قبل الشارع المقدس، وسيأتي البحث عن حجية القطع إنشاء الله تعالى.

فإن قلت: إن مجرد رد دليل القائل بعدم أصولية مسألة القطع لا يثبت أصوليتها وإنما يبطل دليل القائل بالعدم وأما إثبات كونها أصولية فهو بحاجة إلى دليل.

قلت: نعم ما ذكر هو الصحيح، بالإمكان تقديم وجهين على المدعي إن مسألة أصولية القطع تبحث على التقديرين، على تقدير عدم كونها من مسائل العلم وتبحث على تقدير كونها منه، فهي مبحوثة عند الفريقين وعلى كلا التقديرين، ومنه يعرف وجه الأولوية في عدها من مسائل علم الأصول.

وإنهم قالوا إن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، ومن الواضح انطباق هذا التعريف لو سلم على القطع لأن البحث عن الحجية وهي من أمهات مسائل العلم وحجية القطع ذاتية من باب الذاتي البرهاني المنتزع من الذات محمولاً عليها، أي ما يسمونه الخارج المحمول بالصميمة لا بالضميمة، بل يمكن أن يقال بأن هذا الضابط مما لا ينطبق تمام الانطباق إلا على القطع إذا لوحظ أن هذا الضابط هو للعلوم الحقيقية ذات الموضوعات الحقيقية المتحققة في متن الأعيان لا للعلوم ذات الموضوعات الاعتبارية، ومن الواضح أن القطع من الأمور الحقيقية الخارجية.

فإن قلت: ما دام البحث واقع عن القطع فما هو وجه الحاجة في القول بأصولية المسألة وعدم أصوليتها، فعلى القولين هي مبحوثة عندهم؟

قلت: لتحديد منهج البحث فيها فإن قيل بدخولها في علم الأصول فالمنهج المتبع فيها هو منهج علم الأصول وإن قيل بالعدم فيتبع المنهج العلمي

للعلم الذي يدخل القطع في مسائله، كعلم الكلام ذي المنهج النقلي.. (وهذا ما أشار إليه السيد كمال الحيدري في بعض بحوث الفلسفة).

قوله (قده): ((فاعلم: إن البالغ الذي وضع عليه القلم، إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري، متعلق به أو بمقلديه؛ فإما أن يحصل له القطع به، أو لا، وعلى الثاني لابد من انتهائه إلى ما استقل به العقل، من إتباع الظن لو حصل له وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة، وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية، من البراءة والاشتغال والتخيير، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى)).

عدول من المصنف عما جعله الشيخ الأنصاري (قده) على ما في رسالته عند دخوله مبحث القطع حيث جعل المقسم هو المكلف والأقسام ثلاثة قائلا ما لفظه ((فاعلم إن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فأما أن يحصل له القطع به أو الظن أو الشك. ولا يصح جعل المكلف مقسما مع تقييده بالالتفات فإن معناه غير الملتفت كالغافل ليس بمكلف))**(٢)**.

والتعبير المتقدم من الشيخ الأنصاري يستظهر منه **أمران:**

الأول: إن مقصوده من الحكم هو خصوص الحكم الواقعي، إذ لو كان مقصوده الحكم الظاهري أيضاًلما كان وجه لذكر الظن والشك إذ لا يتصور وقوعها في الحكم الظاهري فإن الأمارة الشرعية وكذا الأصل الشرعي إن قامت على الحكم، فالظاهري مقطوع به وإلا فهو مقطوع العدم وإن كان الواقعي مشكوكا**(٣).**

الثاني: وإن مقتضى إطلاق لفظ الحكم في كلام الشيخ الأنصاري(قده) وعدم تقييده بالفعلي كون مراده من الحكم ليس هو خصوص الفعلي بل الأعم منه

ومن الإنشائي وقد عمم المصنف الحكم إلى الظاهري كذلك في الأمر الأول وخصص الحكم بالفعلي في الأمر الثاني(٤).

وعدول المصنف من هذا التقسيم إلى تقسيم ثنائي بالقول: إن البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعي فعلي واقعي أو ظاهري تعلق به وبمقلديه أو بخصوص مقلديه ـ كأحكام النساء من الحيض والنفاس مثلا ـ فإما أن يحصل له القطع به فيعمل على ضوئه بلا إشكال، وحصول القطع هنا بالحكم الظاهري كما إذا قامت أمارة شرعية أو أصل شرعي عند المكلف فيقطع بسببها أو بسببه بالحكم الظاهري الشرعي المجعول على طبقها أو طبقه، وإما أن لا يحصل له القطع بالحكم الواقعي فواضح كحصول القطع به وإما عدم حصوله بالحكم الظاهري فكما إذا لم تتم عنده حجة شرعية لأمارة أو أصل عملي شرعي أو تمت ولكن في المسألة التي التفت فيها إلى الحكم الفعلي لم تقم تلك الأمارة ولم يجر ذلك الأصل فلا بد والحال هذه من الانتهاء إلى ما استقل به العقل على تقدير الانسداد (للعلم والعلمي) كما هو المفروض فإن حصل له الظن وقد تمت مقدمات دليل الانسداد على الحكومة وإن مقتضى مقدماته هو استقلال العقل بحجية الظن في حال الانسداد كاستقلال في حجية العلم في حال الانفتاح فيتبع الظن ويعمل به ولو تمت مقدمات الانسداد على الكشف حيث يستكشف جعل الشارع الظن طريقا منصوبا من قبله في حال الانسداد كالأمارات الشرعية المجعولة حال الانفتاح فإن حصل الظن فهو يوجب القطع بالحكم الشرعي الظاهري المجعول على طبقه والفرض عدم حصول القطع بالحكم الظاهري الشرعي.

وأما إذا لم يحصل له الظن فيرجع حينئذ إلى ما تقتضيه الأصول العملية العقلية من البراءة والاحتياط والتخيير، والأول كحال حصول الشك في التكليف

والثاني عند الشك في المكلف به والثالث عند دوران الأمر بين المحذورين على تفصيل سيأتي في المقصد السابع إنشاء الله تعالى.

إذن بعد تعميم الحكم المقطوع به للحكم الظاهري كما سيأتي وجهه من المصنف لابد من تثنية الأقسام لا تثليثها كما فعل الشيخ الأنصاري (قده).

****

(٢) إن ما صنعه المصنف من العدول عن المكلف في المقسم للوجه المذكور مما لا وجه له فإن المقصود من المكلف هو مطلق المكلف من تنجز عليه التكليف ومن لم يتنجز عليه وليس المراد هو خصوص من تنجز عليه التكليف ليقال إن غير الملتفت ليس بمكلف كي لا يصح جعل المكلف مقسما ولك أن تقول إن المكلف في المقسم هو المكلف الشأني أي الذي من شأنه التكليف لا المكلف الفعلي الذي تنجز عليه التكليف كي لا يصح جعله مقسما..وإلى هذا أشار في العناية[1].

وقد يقال: أن مراد الشيخ الأنصاري (قده) من الحكم هو الحكم الفعلي خاصة وليس الأعم منه ومن الإنشائي كما استظهره الآخوند (قده) بقرينة لفظ المكلف الظاهر في نفسه في المرتبة الفعلية لظهور مبادئ المشتقات في تلك المرتبة.

---

(1) العناية ج٣ص٤

ولكنه يصح لو كان الاستظهار لكلام المعصوم (عليه السلام) وأما لو كان كلام الفقيه فالأمر يختلف، إلا إذا قلنا بعدم الفرق كما ربما يظهر من كلام المحقق الخوئي في مصباح الاصول[1].

قال: ((وبالجملة: وظيفة المجتهد هي وظيفة الإمام وهي بيان الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسة على الموضوع المقدر وجوده بنحو القضية الحقيقية، غاية الأمر أن علم الإمام (عليه السلام) بالأحكام ينتهي إلى الوحي، وعلم المجتهد بها حاصل من ظواهر الكتاب والسنة)).

فإنه يقال: لو كان مراد الشيخ من الأحكام هو الفعلي لكان قيد الالتفات لغوا محضا ولأجل هذا عدل المصنف إلى لفظ ((البالغ الذي وضع. ..الخ)).

وجوابه: إن الأمر ليس كذلك – أي ليس القيد لغوا محضاً– ولا يعني أن غير الملتفت ليس بمكلف كما فهم، لأن كلامه منصب على هذا المفهوم المركب (المكلف إذا التفت) خاصة أي أن القضية هنا مشبهة بالوصفية التي لا مفهوم لها على المشهور فكلام الشيخ الأنصاري منصب إلى الملتفت خاصة وهو ما جعله الشيخ (قده) مقسما.

وما دام قيد الالتفات موجودا للمكلف فمعناه إن الحكم لا يصير إلا فعليا مع الالتفات وبدونه لا يتوجه الحكم بل المكلف لا يتوجه إلى التكليف ليحصل له احد الأقسام الثلاثة، فالحكم على جميع التقارير ملتفتا إليه ولا يكون إلا

---

(1) مصباح الأصول ج١ص١٥

فعليا، فبعد الالتفات إما يحصل له قطع بالحكم الشرعي فيصير فعليا ولو على مكلف مقدر الوجود لو أريد بالمكلف في المقسم المجتهد خاصة.

أو يحصل له بعد الالتفات ظن بالحكم الشرعي فالتكليف فعليا في موارد العمل بالأمارات المعتبرة مع اعتباره أو بالأصول مع عدم اعتباره، وإما أن يحصل له الشك أيضاًبعد الالتفات وهو مورد العمل بالأصول فكل الحالات متوقفة على الالتفات وإن اجتمع القطع مع الغفلة أحيانا.

ولك أن تقول: إن قيد الالتفات توضيحي وليس احترازياً ليرد عليه ما ذكره الآخوند (قده).

والتقسيم الثلاثي للشيخ صحيح ولا غبار عليه. وأريد به الإشارة إلى ترتيب الأبحاث في الكتاب من حيث درجة الانكشاف المتدرجة من القطع والظن الاعتباري كما صرح هو (قده) في أول بحث البراءة فلا تداخل أصلاً للأقسام.

(٣) قال في العناية[1] اللهم إلا إذا شك في حجية أمارة أو أصل أو ظن بحجيتها أو حجيته وقد قامت تلك الأمارة أو الأصل على حكم من الأحكام أو شك في قيام أمارة معتبرة على حكم أو أصل معتبر أو ظن فحينئذ يقع الشك في الحكم الظاهري أو الظن به مثل ما يقع في الحكم الواقعي عينا.

ويصح هذا بناءا على الجعل أي جعل الحكم في الأمارات والأصول العملية.

---

(١) العناية ج٣ص٦

والصحيح في جواب الوقوع لها بالحكم الظاهري، كما لو قامت الأمارة المعتبرة عند المكلف على حكم مع قيام الإجماع والشهرة على خلافه فحينئذ لا يحصل القطع بالحكم الظاهري بسبب معارضة مؤدى الأمارة المعتبرة مع الإجماع أو الشهرة في المقام، فيضّعف إلى الشك ويصير إلى الأصل العملي وهو الاحتياط في المقام، مع أن مؤدى الأمارة فتوى، ولا وجه لهذا النزول إلا الشك والظن في الحكم الظاهري.

كما أن كلام العناية على الشق الأول غير صحيح إذا شك في حجية أمارة.. إذ الشك فيها مساوق لعدمها ومع عدم قيامها أو عدم حجية الأصل تصل النوبة إلى انسداد باب العلم والعلمي.

ويكون الشق الثاني صحيح لو أريد به ما قلته.

(٤) وأجاب عن التداخل المحقق الخوئي (قده) ((بان التداخل يحصل لو حمل الظن على مطلق الظن، أما لو حملناه على المعتبر فلا يحصل التداخل للاختلاف بين القطع والظن المعتبر والشك نعم في الظن غير المعتبر يكون داخلا في الشك.

ولوحظ عليه **بملاحظتين**

الأولى: إن المراد من الشك هو مطلق الشك لا المعتبر فقط كذلك لا معنى لأن يجعل الظن هو المعتبر بل لا بد أن يراد به مطلق الظن بقرينة وقوع الشك قسيما له.

لا يقال: إن جعل الشك معتبرا ممتنع عقلا.

فإنه يقال: إن ما يقوله القوم من امتناع جعل الحجية للشك عقلاً كلام غير تام، فإذا حصل قطع بنجاسة شيء ثم حصل بعد ذلك ظن بطهارته فنستصحب النجاسة بالرغم من إن الباقي هو وهم فضلا عن الشك.

وردّه واضح، لأن الأمر ليس هو جعل الحجية للباقي بعد حصول الظن ليقال انه وهم، وإنما حكم العقل هنا إن المقطوع بوقوعه يظن ببقائه إلا إذا حصل قطع آخر على خلافه وأما لو حصل الظن فلا يحكم بزوال حكم القطع السابق بل يسحبه لمرحلة الشك.

والظن في المقام حيث لا يكون معتبر فهو ملحق بالشك والعمل في الزمن اللاحق إنما هو بالقطع واليقين في ظرف الشك لا الوهم كما ادعي.

على انه لو كان الأمر كما يدعي لكان في الحالة الاعتيادية من طرو الشك اللاحق إن العمل بالاستصحاب هو بالظن وهو غير معتبر قطعا ولا يقول به احد. والعقل لا يقوم بعملية مقايسة بل يعتبر الحال السابقة مظنونة البقاء لطرو حاله لم تصل قيمتها إلى قيمة الحالة السابقة.

أو أن العمل بالاستصحاب لا لما ذكره بل للجري على وفق الحالة السابقة.

على أن جعل الشك قرينة على كون المراد هو مطلق الظن بقرينة وقوع الشك قسيما له ليس بأولى من العكس بأن نجعل المراد من الشك هو المعتبر في الشك بقرينة وقوع الظن مع تصريح الشيخ الأنصاري (قده) المتقدم من أن المراد منه هو المعتبر خاصة.

مع أن تقسيم الشك إلى مطلق ومعتبر غير واقع وما توهم وقوعه تم دفعه قبل قليل.

الثانية: وقوع خلط بين الموضوع والمحمول فإن الاعتبار وعدمه هو للمحمول وأما القطع والظن فهو للموضوع ولا معنى لأخذ المحمول قيدا في الموضوع، فلو أريد به خصوص الظن المعتبر من الظن للزم أن يكون المحمول قيدا في الموضوع، فلا يمكن أن يكون مراد الشيخ هو خصوص المعتبر منه.

ويرد بـ:

أولاً: لما تقدم من تصريح الشيخ في أول مبحث البراءة بأن مراده من الظن خصوص المعتبر، والمراد من الشك الذي هو عدم قيام الحجة المعتبرة على الحكم فلا تداخل أصلا.

ثانياً: انه كذلك لو أريد من الظن المطلق، فإن عدم اعتباره يدخله في باب الشك فيلزم ما ذكره من المحذور من اخذ المحمول قيدا في الموضوع.

اللهم إلا أن يقال بأن مراد الشيخ من الظن المعتبر هو ما بعد البحث ومن نتائجه ولم يرد في الموضوع وأقسامه لا الظن بنحو مطلق، لا المعتبر ولا غير المعتبر وإلا جاء المحذور المتقدم، فما هو قبل البحث للإشارة إلى الأقسام هو الظن وبالبحث يتعين المعتبر منه من غير المعتبر، فالاعتبار وعدمه إنما هو نتيجة البحث ولا دخل له في أقسام البحث. بل لا يمكن أخذه للمحذور المتقدم.

ثالثاً: إن مجرد اتفاق محمول قسمين من الأقسام لا يعني تداخلهما فإن عنوان القسم الأول يبقى هو القطع وعنوان القسم الثاني يبقى بعنوان الظن، وهو إما معتبر فيدخل حكما في قسم القطع لا موضوعا وكذا من جهة عدم الاعتبار. فهنا خلط واضح بين ما هو موضوع المسألة وما يقع عليه البحث ونتيجة المسألة. فلا تداخل بين الأقسام.

قال في العناية: مقصود الشيخ من تثليث الأقسام عند الالتفات إلى حكم شرعي هو الإشارة إلى موارد العمل بالعلم والأمارات الظنية (وهذا ما أشير إليه منا قبل قليل) والأصول العملية (وإن حصل القطع) فهو مورد العمل بالعلم (وإن حصل الظن) ـ أي المعتبر فهو مورد العمل بالأمارات الظنية (وإن حصل الشك) فهو مورد العمل بالأصول العملية على ترتيب قد عقد لكل منهما مقصدا على حده.[١]

أقول: وقد تابعه المصنف وإن قال بتثنية الأقسام.

رابعاً: إن جعل الاعتبار محمولا للمسألة غير صحيح إذ لا شبهة عندهم وعند الشيخ نفسه بأن القطع حجيته ذاتية وإن الشك ليس بحجة (غير معتبر) كذلك فأي حاجة للتقسيم الثلاثي إذ المحمول الواقع محلا للإثبات هو لخصوص القسم الثاني (الظن)، وعلى هذا فمحمول المسألة هو بيان الوظيفة في الموارد الثلاثة وليس الاعتبار وعدمه.

---

[١]) العناية ج٣ ص٦.

فالإنصاف هو تثليث الأقسام كما فعله الشيخ الأنصاري (قده) على أن تعميم الحكم كما سيأتي من الشيخ لا يجعل الأقسام ثنائية بعد أن كانت ثلاثية، فإن هذا ليس بأولى من جعل القسمين قسما واحدا فيقال كما في العناية إن المكلف إذا التفت إلى ما هو وظيفته شرعية كانت أو عقلية واقعية كانت أو ظاهرية فهو قاطع بها لا محالة وهذا لدى التدبر واضح فتدبر.

أقول: لعل أمره بالتدبر انه لا يمكن جعلها قسما واحدا كما أراد لأن الالتفات لا يكون إلا ما هو وظيفته المقطوع بها لأن القطع كما تقدم قد يكون مع الغفلة فالقيد لا يكون مناسبا له بل لخصوص الشك والظن أي التردد والرجحان وهما ما يحصلان بالالتفات.

أو يقال أن القيد مقسم للمقيد أي محصص له فمادام ذكره (إذا التفت) فلا محالة ينقسم الأمر إلى قسمين.

قوله (قده): ((وإنما عممنا متعلق القطع؛ لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقا بالأحكام الواقعية، وخصصنا بالفعلي؛ لاختصاصها بما إذا كان متعلقا به ـ على ما ستطّلّع عليه ـ ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ من تثليث الأقسام. وإن أبيت إلا عن ذلك فالأولى أن يقال: إن المكلف: إما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني: إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا؛ لئلا تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام. ومرجعه ـ على الأخير ـ إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلا لغير القاطع أو من يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي في محله ـ إن شاء الله تعالى ـ حسبما يقتضي دليلها)).

بيان الوجه في تعميم الحكم وشمول الظاهري به. هو أن أحكام القطع من المنجزية عند الإصابة للواقع والمعذرية عند الخطأ وحكم العقل بوجوب المتابعة غير مختصة فيما إذا تعلق القطع بالحكم الواقعي بل تترتب الأحكام المذكورة ولو تعلق القطع بالحكم الظاهري ووجه التخصيص بالفعلي على سيأتي التصريح به من قبل المصنف قائلاً: ((ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعليا وما لم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة، وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة، وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي، ولا مخالفته عن عمد عصيان بل كان مما

سكت الله عنه.)) ومحصله أن المنجزية والمعذرية إنما تترتب على خصوص الحكم الفعلي، وعدم ترتبها على الحكم الإنشائي(٥).

وبعد هذا التعميم والتخصيص لا بد من العدول عن تقسيم الشيخ الثلاثي إلى تقسيم ثنائي على ما ذكر قبلا؛ للزوم تقسيم الشيخ دخول الظن غير المعتبر في الشك فيكون له حكمه، وحكم الظن المعتبر حكم القطع والنتيجة أن المكلف إما قاطع بالحكم الشرعي الفعلي مطلقا تعلق بالحكم الواقعي على القطع أو تعلق بالحكم الظاهري على الظن المعتبر، وإما شاك فيهما على ما تقدم تصويره(٦)، وفي الحالة الأخيرة يكون الرجوع إلى الأصول والقواعد المقررة شرعاً وعقلا وهي الأصول الأربعة من الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتنجيز على كلام فيها سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وإذا أبيت إلا عن تثليثها فالأولى أن يكون بنحو آخر غير ما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) وهو أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له قطع بالحكم الواقعي الفعلي فيعمل به وإن لم يحصل له وقامت عنده أمارة معتبره فيعمل بها وإن لم تقم عنده فلا بد من الرجوع إلى الأصول المقررة شرعاً وعقلا.

وإنما بدل كلمة الظن بقيام الأمارة أو الطريق المعتبر وبعدم قيام الأمارة كي لا تتداخل الأقسام كما تتداخل على تعبير الشيخ الأنصاري (قده) من إلحاق حكم المعتبر بالقطع وإلحاق حكم غير المعتبر بالشك.

****

(٥) إن الشيخ الآخوند (قده) سينحو في بحثه على منوال التقسيم الثلاثي وهو المتعارف عند الأصوليين

نعم المناسب التقسيم الثلاثي ولكن إخلاله بالغرض ممنوع إذ ما المراد من الغرض هل هو الغرض العام المتسالم عليه؟ فالأمر ليس كذلك، أو هو نفس غرض المقسّم فمن الواضح أن الآخر ليس عليه متابعته في ذلك.

ومن الغريب ما أورده المحقق الخوئي (قده)[1] على المصنف قائلا وجعل التقسيم ثنائيا، وبيان أحكام الأقسام في الأبواب الثلاثة كما في الكفاية لا يخلو من غرابة، فإن المناسب للتقسيم الثنائي المذكور في الكفاية هو البحث عن القطع بالحكم الأعم من الواقعي والظاهري في باب، والبحث عن الظن الإنسدادي والأصول العملية العقلية في باب ثان. إذن لا يبقى مورد للبحث عن حجية الأمارات والبحث عن الأصول العملية الشرعية.

وجه الغرابة هو أن القطع هنا اعم مما تعلق بالحكم الواقعي والظاهري، ومن الواضح إن ما هو مورد الحكم الظاهري هو الأمارات والأصول الشرعية المعتبرة، وهذا هو مراد الشيخ وإلا لا يبقى معنى لتعميم الحكم إلى الظاهري.

نعم ما ذكره أخيرا من أن التقسيم الثنائي غير مناسب في نفسه، إذ الحكم الظاهري مورده عدم العلم بالحكم الواقعي، فهو بطبعه في طول الحكم الواقعي، سواء كان مستفاد من الأمارة المعتبرة، أو من الأصل العملي الشرعي، فلو جعل التقسيم ثنائيا. .يجمع بين العلم بالحكم الواقعي وعدم العلم به في مقام التقسيم، ويصير ما في طول الحكم الواقعي طبعا في عرضه وضعا.

---

(١) مصباح الأصول ج٢ص١٣

مردود، لأن أساس القسمة ليس هو الحكم بل الحكم هو متعلق القسمة ولا يضر كون المتعلق طولياً.

(٦) والإنصاف هو التقسيم الثلاثي وبه الإشارة إلى ما يأتي من الأبحاث فبعضها متعلق بالقطع، وبعضها بالظن، وبعضها بالشك، والأول هو مورد العمل بالعلم والثاني مورد العمل بالأمارة المعتبرة والثالث مورد العمل بالأصول المقررة شرعاً وعقلا. وعليه تكون تثنية الأقسام مخلة بالغرض، من حيث تعلقه بالتثليث، وهو استيفاء المباحث، للقطع والأمارات والأصول وهي مراتب انكشاف الحكم بالنسبة للمكلف ليتحرك على طبقه في مقام الوظيفة العملية.

قوله (قده) ((وكيف كان، فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي أمور:

الأمر الأول: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا، ولزوم الحركة على طبقه جزما، وكونه موجبا لتنجّز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذرا فيما اخطأ قصورا، وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل؛ لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه، بل عرضا بتبع جعله بسيطا)).

وأي تقسيم ارتضيناه سواء كان التقسيم الثلاثي أم التقسيم الثنائي، فإن بيان أحكام القطع وأقسامه يتطلب رسم أمور:

الأمر الأول: في حجية القطع والمعنى المبحوث عنه هنا هو الحجية الأصولية لا الحجية بالمعنى المنطقي، والتي هي الوسط الذي يحتج به على ثبوت الأكبر للأصغر في النتيجة، ويمثل له بالتغير للعالم الذي يحتج به لثبوت الحدوث للعالم، وعندهم لا يكاد يصح إطلاق الحجة على القطع بهذا المعنى وقد مر بعض الكلام عنه مع جوابه، ويقصد بالحجة باصطلاح الأصوليين ـ هي ما كان منجزا عند الإصابة ومعذرا عند الخطأ بمعنى انه إذا قام على تكليف إلزامي من وجوب وحرمة وقد أصاب القطع الواقع بأن كان هناك وجوب أو حرمة واقعا فالقطع منجز لا

تجوز مخالفته ولا يبقى عذر للمكلف إذا خالفه بعد قيام القطع عليه بحيث إذا خالفه استحق العقاب والذم، وإذا قام على نفي تكليف ولكنه اخطأ الواقع بأن كان هناك تكليف إلزامي واقعا فهو معذر للمكلف على فوت الواقع وكذا لو قطع بالإباحة وكان في الواقع محرما وقد ارتكبه المكلف لقطعه بإباحته فهذا القطع معذر له على مخالفة الواقع بحيث إن له أن يحتج على المولى فيما إذا عاقبه لأن ذلك يعد ظلما للقاطع بنفي التكليف أو بإباحته وقد فات الواقع أو خالفه.

وهذا المعنى من الحجة مما يصح إطلاقه على الأمارات المعتبرة كما يصح إطلاقه عل القطع غاية الأمر أن حجية القطع من اللوازم الذاتية لا تحتاج إلى جعل جاعل والأمارات حجيتها جعلية مجعولة من قبل الشارع.

ومن آثار هذه الحجية وتبعاتها هو حكم العقل بوجوب متابعته والحركة على طبقه**(٧)**؛ وذلك دفعا للعقوبة. وحكم العقل هذا لا يكون في خصوص ما كان القطع مصيبا للواقع لا مخطئا لأن القاطع دائما يرى قطعه مصيبا للواقع فيرى حكم العقل بوجوب المتابعة محققا فعليا ما دام كونه قاطعا وعلى صفة القطع واليقين. والدليل على حجية القطع وإنها من لوازمه الذاتية كالزوجية للأربعة فإنها من اللوازم الذاتية للأربعة، فما دامت الأربعة متحققة فالزوجية ثابتة لها ولا تنفك عنها وهي وإن كانت في مقام التحليل العقلي غير الأربعة لكنها نفسها وجودا وخارجا في متن الأعيان فيقال هذه أربعة وهذه زوج، والمشار إليه واحد واقعا، كذلك القطع، فالدليل هو الوجدان بأنه قاض كلما حصل القطع وجبت موافقته ومتابعته وكان منجزا أو معذرا وهذا واضح. وينبغي أن يكون واضحا أيضاًإن الحجية ما دامت ملازمة لذات القطع فلا يمكن جعلها له، كما لا يمكن سلبها، فإن الجعل التأليفي يكون بين المفارقات لا بين الشيء ونفسه وهو مفاد كان الناقصة وهل المركبة، في مقابل جعل أصلاً الشيء وإيجاده الذي هو مفاد كان التامة ويعبر عنه بالجعل

البسيط وحيث يجعل القطع بالجعل البسيط فإن الحجية حيث تكون لازمة له فإنها تجعل بتبع جعله وليس بجعل آخر مغاير لجعله، أي بنفس جعل القطع يجعل لازمه وهو الحجة. كما أن جعل الأربعة لا تكون إلا زوجا كذلك القطع لا يكون إلا حجة لا عينا بل لزوما، والتعبير باللازم لتغاير القطع مع الحجة لكنها ليست مفارقة له بل هي من لوازمه الذاتية التي يكفي تصور الموضوع لتصورها، فلولا جعل القطع لما جعلت الحجية بنفس جعله ولذا تسمى بالتبع، فالجعل هنا هو إيجاد القطع وخلقه ولا يكون إلا بسيطا وتتبعه الحجية، فهي ليست مجعولة بجعل آخر بعد جعل القطع فإذا جعل القطع فلا يجعل إلا حجة غايته أن الحجية تابعة لتحققه ومن هنا فهي لازم ذاتي له**(٨)**.

****

(٧) وجوب الحركة على طبقه أمر تكويني للقطع ولا دخل للأصولي فيه، وقيل هو تفسير للعبارة السابقة عليه وهو قوله (قده) وجوب العمل على وفق القطع عقلا، والأمر ليس كذلك بل هو اثر آخر للقطع غيره.

ويمكن اعتبار وجوب المتابعة عقلاً من آثار كون القطع منجزا عند الإصابة ومعذرا عند الخطأ إذ به يتحقق موضوع حكم العقل الذي هو وجوب المتابعة، ومن الواضح أن هذا اثر تكليفي وإن كان ما يتحقق به موضوعه هو اثر وضعي – أي المنجزية والمعذرية –.

ويظهر من العبارة عن وجوب المتابعة والحركة على طبقه معنى واحداً وإن الثانية تفسير للأولى[1].

([1]) العناية ج٣ص٩

ويظهر من المحقق الخوئي (قده) كون وجوب المتابعة عقلاً هي تعبيراً آخر عن الحجية التي هي المنجزية والمعذرية، وقد عرفت أنها لازمة لها ومن آثارها وليس هي عينها[1].

وسيأتي مزيد إيضاح في التحقيق الآتي.

(٨) وتسمى الحجية هنا بالذاتي في باب البرهان أي الخارج المحمول عن الذات اللازم لها فالزوجية بالنسبة إلى الأربعة غيرها ولكنها لازمة لها على نحو يستحيل تخلفها عنها وهو غير الذاتي في باب الكليات الخمسة حيث أن المراد من الذاتي ما هو المقوم للذات مثل الجنس والفصل والذي تثبت الذات بثبوته وتنتفي بأنتفائه، وهو حقيقة الشيء أو هو مع غيره يكون حقيقة الشيء كقولنا الإنسان حي وإن ناطق فالحي وإن الناطق هو الذاتي للإنسان بحيث ينتفي الإنسان بأنتفائهما أو بأحدهما.

وإذا شئت قلت أن ذاتي باب الكليات هو عين الذات وذاتي باب البرهان هو غير الذات ومن هنا يسمى لازما وإن كان خارجاً منها ومنه تعرف القول انه مجعول بتبعها.

---

(١) مصباح الأصول ج٢ص١٥

قوله (قده): ((وبذلك أنقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضا، مع انه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا، وحقيقة في صورة الإصابة، كما لا يخفى. ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعليا، وما لم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبة التنجّز، واستحقاق العقوبة على المخالفة، وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة؛ وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن بحقيقته بأمر ولا نهي، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه، كما في الخبر، فلاحظ وتدبر.

نعم، في كونه بهذه المرتبة موردا للوظائف المقررة شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين، على ما يأتي تفصيله ـ إن شاء الله تعالى ـ مع ما هو التحقيق في دفعه، في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري، فإنتظر)).

وإذا استحال جعل الحجية للقطع سواءً أكان الجاعل هو الشرع أو العقل لأن الحجية من اللوازم الذاتية التي لا تنفك عن الذات بحكم الوجدان، استحال السلب والمنع من تأثير القطع بمعنى سلب حجيته لاستحالة التفكيك بين الذات ولوازمها فما دامت الذات موجودة فلازمها الذاتي لا ينفك عنها إلا إذا عدمت الذات، وتصبح المسألة من باب السالبة بأنتفاء الموضوع، فما دامت الأربعة

موجودة فالزوجية كذلك، ولا يعقل سلب الزوجية عن الأربعة إلا إذا عدمت الأربعة، وهكذا يقال بالنسبة للقطع طابق النعل بالنعل.. هذا **أولاً.**

وثانياً: يلزم التناقض إما بلحاظ القاطع فقط أو بلحاظ القاطع والواقع، ببيان أن المكلف إذا قطع بتكليف كوجوب شيء ونهى الشارع عن إتباع ذلك القطع (فإن كان) قطعه مصيبا للواقع بأن كان الشيء واقعا واجبا لزم اجتماع النقيضين (الوجوب وعدمه) أو الضدين إذا كان النهي عن إتباع القطع يقيد جعل الحرمة في الواقع (وإن كان) قطعه مخطئا لزم اجتماع النقيضين أو الضدين اعتقادا فإنه حسب قطعه واجب ولو في اعتقاده وعلى حسب النهي الشرعي عنه فهو ليس بواجب أو حرام، ومن المعروف إن اجتماع النقيضين أو الضدين مستحيل اعتقادا كما هو مستحيل واقعا فإن الحال كما يستحيل وقوعه خارجاً كذلك يستحيل الاعتقاد بوقوعه خارجا، بل اجتماع النقيضين أو الضدين مما يلزم مطلقا أي في صورتي الإصابة والخطأ جميعا غايته انه في صورة الإصابة اعتقادي لقطعه وحقيقي لمطابقته الواقع وفي صورة الخطأ اعتقادي لا حقيقي، وقوله اعتقادا مطلقا أي في صورتي الإصابة والخطأ لفرض كونه قاطعا وحقيقة في صورة الإصابة لمطابقة قطعه للواقع.

ثم أن صحة تنجيز القطع للتكليف وتعذيره له إنما يكون فيما إذا تعلق بالحكم الفعلي دون الإنشائي وقد أشار إلى ذلك في البحث المتقدم من تخصيص الحكم بالفعلي خاصة دون الإنشائي.. **والوجه في ذلك:**

إن التكليف ما لم يبلغ مرحلة البعث والزجر يعني الإرادة والكراهة كما سيأتي بيانه في مبحث الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي. لم يصر فعلياً وما لم يصر فعلياً ولم يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على مخالفته عندما يتعلق القطع به وإن كان ربما توجب موافقته المثوبة وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك

المرتبة (مرتبة الفعلية بل يبقى إنشائيا محضاً) لم يكن بأمر حقيقة(٩) ولا بنهي كذلك(١٠) ويكون مثل هذا الخبر مما سكت الله عنه، كما في الخبر.

وقوله (فلاحظ وتدبر) ليس إشكالاً ليجاب عنه وإنما التنبيه عن ملاحظة ما قلناه في التفريق بين الحكمين الفعلي والإنشائي وتدبره جيداً للانتفاع به في المباحث القادمة. وفي كون التكليف بهذه المرتبة من الفعلية مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل به من الأمارات والأصول الشرعية- إشكال ينسب إلى ابن قبة- حاصله: إن المكلف لو كان جاهلا بوجوب صلاة الجمعة واقعا فلا يمكن جعل الأمارة والأصل حجة في حقه إذ لو كان الحكم الظاهري الحاصل منهما مطابقا للحكم الواقعي لزم اجتماع المثلين لأن الصلاة تكون واجبة واقعا وظاهرا أي بلحاظ الحكمين وإن لم تكن مطابقة يلزم اجتماع الضدين بمعنى أن صلاة الجمعة تكون واجبة بلحاظ الواقع وغير واجبة بلحاظ الظاهر، واجتماع المثلين أو الضدين محال والمستلزم للمحال محال والنتيجة عدم إمكان جعل الأمارة أو الأصل الشرعي وهي الوظائف المقررة شرعاً للجاهل بالحكم الواقعي إذا كان فعليا بخلاف ما لو كان إنشائيا فإنه ليس بحكم حقيقة حتى يلزم المحذور، وسيأتي تفصيله في مبحث الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري فإنتظر.

****

(٩) وسيأتي من المصنف في مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية من الاعتراف بأن الأحكام الواقعية، التي قامت الأمارات والأصول على خلافها فعلية لا بعث ولا زجر فيها في النفس النبوية أو المولوية، إذ لا

إرادة ولا كراهة فيها مع كون المكلف جاهلا بها. وقد أشار صاحب العناية إلى ذلك[1].

(١٠) غير مستبعد أن تكون الأوامر في المرتبة الإنشائية حقيقة وإن كانت منصرفة إلى الفعلية؛ وذلك بأن يقال بأن الأحكام الإنشائية مما تبعث المجتهد (وهو المكلف) في المقسم المتقدم أو الأعم منه ومن العامي في تقرير هذه الأحكام للعامة من الناس وإن لم تكن فعلية لعدم تحقق موضوعاتها.

وقد يجعل هذا الجواب، إشارة إلى التقدير المذكور في المتن.

وسيأتي مزيد توضيح لمسالة حجية القطع في التحقيق التالي.

تحقيق حجية القطع

وقبل الدخول في البحث لابد من بيان بعض الأمور من باب المقدمة:

الأمر الأول: إن المراد من القطع – أي العلم – هو عبارة عن انكشاف المقطوع – وهو متعلق القطع – انكشافا تاما بحيث لا يبقى معه – أي احتمال – وإن كان بسيطا بخلافه، فإذا قطع بشيء كزواج المرأة الفلانية، فإن معنى ذلك إن زواجها واضحا وضوحا تاما لا يحتمل المخالفة ولو بمرتبة ضئيلة، ومن هنا لابد من ترتيب الآثار على متعلق القطع من حرمة العقد عليها أو خطبتها.

والقطع أو اليقين في المنطق بمعنى وفي الأصول بمعنى آخر.

---

(1) العناية ج٣ص١١

ويراد من اليقين المنطقي: الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة انفكاك أو سلب المحمول عن موضوعه، وإن الجزم الأول لا يزول وإن الجزم الثاني أيضاًلا يزول[١]

والقطع الأصولي: هو الجزم بقضية من القضايا أو الجزم بثبوت المحمول للموضوع وليس من الضروري ثبوت الجزم الثاني. وهذا هو الفرق الأساسي بين اليقين المنطقي والقطع الأصولي، وهذا هو اليقين الذي يقع في قباله الظن والشك والوهم.

فمثلا لو قطع إنسان بأن الخط الفلاني لزيد مثلا فلا استحالة فيه أن يكون هذا الخط لشخص آخر غير زيد مع انه لا يحتمل لفرض كونه قاطعا بكونه خط زيد، وعدم الاحتمال لا يعني انه مستحيل[٢]

الأمر الثاني: الانكشاف التام للقطع ما هي نسبته إلى القطع؟ إما نسبة الذاتي من باب الكليات أو نسبة الذاتي من باب البرهان، ويمثل للأول بنسبة الناطقية والحيوانية إلى الإنسان، وللثاني بنسبة الزوجية للأربعة والحرارة للنار.

والفرق بينهما؛ إن النسبة الأولى نسبة الذاتي إلى الذات (ذاتي باب الكليات لا ذاتي باب البرهان) أي أن الإنسان ليس شيئا غير الحيوانية والناطقية المكونين لحقيقته وماهيته فعندما يسأل عن حقيقة الإنسان ما هي؟ يجاب هي الحيوانية والناطقية.

---

(١) القطع للحيدري ص١٠٦- ١٠٧ عن آخرين
(٢) نفس المصدر السابق.

وأما النسبة الثانية فهي نسبة اللازم إلى ملزومه فهما اثنان وإن كان اللازم لا ينفك عن الملزوم والمتفق عندهم إن الكاشفية هي عين القطع وليس لازما ذاتيا له. فالقطع عين الانكشاف والإراءة لا انه شيء له الكشف والإراءة. وإذا كانت ذاتية فلا يمكن جعلها للقطع لما ثبت في محله إن ثبوت الشيء لنفسه ضروري. ومنه يتضح قولهم بأن القطع كاشف بذاته فالكاشفية عين القطع وحقيقته ولا يقال انه شيء ثبتت له الكاشفية، لأن مؤدى ذلك إن القطع غير الكاشفية وهي شيء عارض له وهذا خلف ذاتية للقطع

ومن هنا قالوا بعدم إمكان جعل الكاشفية للقطع إذ هو فرع تفارقهما وتغايرهما، فثبوت الكاشفية للقطع بديهية لأنها ليست شيئا غير القطع.

الأمر الثالث: إن الجعل على قسمين إما بسيط أو مركب والأول خلق الشيء وإيجاده بمفاد كان التامة وهل البسيطة وقد يتعلق بالشيء بما هو هو أو يتعلق به بما هو متصف بشيء آخر بحيث لا يتصور انفكاكهما كالزوجية للأربعة أو الحرارة للنار فوجود الأربعة وجعلها بالجعل البسيط لا تكون إلا زوجا وكذا جعل الحرارة وإبداعها لا تكون إلا حارة ولكن اللازم غير الملزوم.

والثاني هو الجعل المركب بمفاد كان الناقصة وهل المركبة بثبوت شيء لشيء، وهو لا يكون إلا بين أمرين مفارقين متغايرين بحيث يجعل هذا ثابتا لذاك كما في جعل البياض في الجسم أو القيام لزيد فإن زيد شيء والقيام شي آخر وبالجعل أريد ثبوت القيام لزيد.

الأمر الرابع: إن للعلم نحوان من الإضافة، تارةً يضاف إلى خصوص المعلوم بالذات وهو المعنى القائم بأفق النفس وهي الصورة الحاصلة للأشياء في الذهن، وهي ما تقع طريقا وواسطة للعلم بالخارج والوقوف على حقائق الأشياء، وهي تحكي نفس ماهية المعلوم الخارجي فهو هو وإنما الاختلاف بالوجود فالصورة الذهنية وجودها ذهني والخارج وجود خارجي تترتب عليه الآثار الخارجية.

وأخرى يضاف إلى المعلوم بالعرض الخارجي، وهذا النحو بحاجة إلى توسط النحو الأول من الإضافة.

والعلم على الإضافة الأولى مصيب مطلقا وكل عالم يرى علمه مصيباً ومطابقا وليس كذلك على النحو الثاني بل هو يكون مصيبا في الجملة، فقد يصيب وقد يخطأ وقد يكشف عن الواقع الخارجي وقد لا يكشف، فإن طابقه فقد أصابه وإلا فلا.

والنافع في محل البحث هو الكشف عن الواقع الخارجي لا الكشف عن المعلوم التصوري القائم في أفق النفس. ومن هنا فهم يقولون العلم طريق إلى الواقع وليس طريقا إلى المعلوم بالذات وكيف يكون طريقاً وهو هو فالمعلوم بالذات هو العلم والخلاف اعتباري فالذي يطلب هنا هو المعلوم بالعرض لا المعلوم بالذات.

الأمر الخامس: وهو ملحق بالامر الثالث لأن الجعل له تقسيم آخر هو أن يقسم إلى الجعل التكويني والجعل التشريعي وما ذكر في الأمر الثالث يختص بالجعل التكويني بما هو جاعل الممكنات أي من حيثية كونه جاعلا والجعل

التشريعي من حيث هو شارع له التصرف في جعل الأحكام الشرعية وتشريعاتها.

قال الآخوند (قده): لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا، ولزوم الحركة على طبقه جزما، وكونه موجبا لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب واستحقاق الذم والعقاب على مخالفته وعذرا فيما اخطأ قصورا وتأثيره في ذلك لازم.

فقد ذكر ثلاثة أحكام للقطع

١- العمل على وفق القطع، باعتبار أن القطع هو عبارة أخرى عن الكاشفية التامة للمقطوع به. وإن الكاشفية هي مقومة للقطع؛ بل هي عين القطع وحقيقته أي أنها ذاتية للقطع لا إمكان لجعلها للقطع لأنها ليست شيئا زائدا عليه، مغايرة له حتى يصح جعلها للقطع، وهذا المعنى هو المتخذ من قبل أكثر الأصوليين في مقابل البعض، كالسيد الخميني (قده) حيث قال في تهذيبه ((وأما ما يقال: أن الطريقية والكاشفية من ذاتيات القطع لا بجعل جاعل؛ إذ لا يتوسط الجعل التأليفي الحقيقي بين الشيء وذاتياته..

ففيه إن الذاتي في باب البرهان أو (باب الكليات) مما لا ينفك عن ملزومه ولا يفترق عنه، والقطع قد يصيب وقد لا يصيب، ومعه كيف يمكن عد الطريقية والكاشفية من ذاتياته. والقول انه في نظر القاطع كذلك، لا يثبت كونه

من لوازمه الذاتية لأن الذاتي لا يختلف عن نظر دون نظر، فتلخص أن الطريقية والكاشفية ليست غير القطع ولا من لوازمه))[١].

والظاهر إن كلامه بأن الكاشفية عين القطع، لا يريدون منه إراءة المعلوم بالذات بل إراءة المعلوم بالعرض أو هو متعلق الغرض، ومن هنا يرد عليهم لو كان الأمر كذلك وإن القطع هو انكشاف المعلوم بالعرض الذي هو الواقع الخارجي للزم أن يكون كل علومنا مصيبة والتالي باطل فالمقدم مثله.

وهذا هو أساس ذهاب السيد الخميني إلى نفي الكاشفية الذاتية للقطع.

وقد يصطلح على هذا المعنى للقطع بالحجية المنطقية، ويقصد منها البحث عن مدى[٢] ضمان حقانية القطع وموضوعيته، وما هي المناشئ التي إذا صدر منها كان مضمون الحقانية وهذا البحث هو المسمى بنظرية المعرفة فهو ليس بحثا أصوليا.

والإنسان الذي يحصل له العلم يستطيع من خلاله أن يقف على الواقع ـ وهو المعلوم بالعرض وليس المعلوم بالذات. ومن هنا يقع السؤال ليست كل علومنا مصيبة للواقع وتوضيحه في محل آخر.

٢- الحركة على طبقه، ويقصد بها دافعية القطع في تحريك القاطع نحو مقطوعه أي نحو الشيء الذي قطع به بما يناسب غرض القاطع وهي محركية طبيعية تكوينية ولا شأن للأصولي فيها وقد يعبر عنها بالحجية التكوينية[٣].

---

(١) تهذيب الأصول ج١ص٨٤
(٢) بحوث في علم الأصول ج٤ص٣٧
(٣)بحوث في علم الأصول ج٤ص٣٧

وهذا الأثر لوحده لا يبعث القاطع للتحرك نحو مقطوعه إلا إذا ضم إليه غرض ما للقاطع في المقطوع به، فإذا انضم الغرض إلى القطع تحرك نحوه لتحصيل ذلك الغرض والحاجة.

فلو قطع العطشان بوجود ماء في مكان غريب وتعلق غرضه بتحصيله فإنه يتحرك نحوه لتحقيق ذلك الغرض وهو سد العطش. وإذا فقد احد الأمرين لا يتحرك الشخص نحو الماء كما لو لم يكن عطشانا وقطع بوجود الماء فإنه لا يتحرك نحوه، وكذا لو تعلق غرضه بالماء لسد عطشه لكنه لم يقطع بوجوده في المكان مع كونه موجودا فيه واقعا.

ومن هنا يعلم أن المحرك للإنسان نحو تحصيل غرضه ليس هو وجود الأشياء خارجاً فإن هذا الوجود الخارجي لا يؤثر في تحريك الإنسان لاستحالة تأثير هذا الوجود الخارجي بما هو خارجي في النفس تحريكا، وإذا لم يؤثر الوجود الخارجي بما هو خارجي فما هو المحرك للإنسان، المحرك له هو الوجود الخارجي للأشياء بما لها من الوجود الحاصل والحاضر في أفق النفس – أي بوجودها الواصل والحاضر فيها – ومنه نعرف أن العطشان لا يتحرك نحو الماء الخارجي وإنما المؤثر هو علمه بوجود الماء في ذلك المكان أو غيره إذن المؤثر في حركة الإنسان نحو مطلوبه وتحقق غرضه ليس هو إلا الوجود العلمي الواصل والمتحقق في أفق النفس، وأما الوجود الخارجي بما هو فليس محركا للإنسان.

فإن قيل: إن الذي يلبي حاجة الإنسان ويحقق غرضه هو المعلوم بالعرض وليس المعلوم بالذات – الصورة الذهنية – فغرض الإنسان هو الواقع دون الصورة فرفع العطش من آثار الماء الخارجي لا من آثار صورة الماء في الذهن.

وأجيب عنه بـ:

١) إن الإنسان دائما يعطي حكم المعلوم بالعرض الخارجي إلى حكم المعلوم بالذات، وهنا رفع العطش يعطيه الإنسان إلى الصورة الذهنية للماء، وإذا أعطي حكم المعلوم بالعرض إلى المعلوم بالذات فسوف يحرك الإنسان لتحصيله خارجاً وقد ثبت في نظرية المعرفة إن القاطع يعتقد على نحو الدوام إن قطعه مصيب للواقع ومع الإصابة فإن حكم احدهما يثبت للآخر.

٢) إن من الأمور الفطرية الجبلية هو حب الذات، وكل ما كان يؤمّن هذه الذات ويحفظها بتحرك الإنسان نحو تحصيله، والماء كذلك فيتحرك الإنسان نحو تحصيله خارجا، وهكذا يتحرك الإنسان نحو كل ما يوافق طبعه، وهذا الملاك وهو موافقة الطبع مع الشيء الخارجي هو المحرك للإنسان ولو لم يؤمن الإنسان بالحسن والقبح العقليين.

وهذا المقتضى يؤثر مطلقا سواء التـُفت إليه أو لا؟ أي سواء أكان هناك علم بها أم لا. والمنشأ لهذا التحرك هو حب الذات وليس بإلزام من العقل، فهذا بعث وزجر تكويني، وهو لا يقبل التخلف إلا إذا وجد غرض تكويني أقوى من الأول حينئذ يمكن أن يتخلف ومثل له بتعلق الغرض بشرب الماء ولكن لا

يشربه بسبب وجود غرض آخر أقوى منه كما فعل أبو الفضل العباس عليه السلام في يوم عاشوراء مواساة لأبي عبد الله الحسين (عليه السلام)[1].

وفيه: تخلفه كما قيل غير ممكن لأن المحركية من اللوازم الذاتية ـ الذاتي باب البرهان ـ وهو الخارج المحمول الذي يستحيل انفكاكه عن الذات وليس مقوما للذات كالذاتي في باب الكليات الخمسة حيث يكون الفصل والجنس من مقومات الذات.

وإنما تخلف لعدم وجود الغرض الأول أصلاً مع وجود الغرض الثاني، أي في لحظة وجود الغرض الثاني لا وجود للغرض الأول وإلا كيف ينفك عنه مع كونه لازما ذاتيا.

واللازم الذاتي هنا من الذاتي بالمعنى الأخص الذي يكفي فيه تصور الذات وهي هنا القطع. فإثباته لا يحتاج إلى إقامة برهان وتشييد بيان، فإنه أمر بديهي ومن هنا قيل أن المحركية لازم ذاتي

٣) وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب.

ويطلق على هذا الأثر بالحجية التشريعية (وهي محط نظر الأصولي ومقام بحثه) وهي غير الأثرين السابقين من الكاشفية والمحركية وهما بديهيان للقطع لا يحتاج إثباتهما إلى إقامة برهان، وأما هذا الأثر فهو غيرهما وهو محل نظر الأصولي، وموضوع بحثه، بأن الحجية ثابتة للقطع وهي غيرهما لأن الأصولي يبحث عن الأدلة من حيث كونها حجة ومنجزة للتكاليف الشرعية – بمعنى

---

(١) القطع للحيدري ص١٢٤

صحة احتجاج المولى على عبده إذا خالف تكاليفه، ومعذرة للعبد على المولى – أي صحة احتجاجه إذا وافق ما أحرزه من التكاليف، سواء بالقطع أو بغيره.

والفرق بين المنجزية والمعذرية التي هي معنى الحجية الشرعية بنظر الأصولي أن المنجزية تتعلق بالأحكام الإلزامية التي أقيمت الحجة لجعلها بعهدة المكلف وكونه مسؤولا عن امتثالها، فإذا خالف ولم يمتثل فللمولى الاحتجاج عليه بالقطع وله أن يعاقبه على ذلك إن أراد عند إصابة القطع للواقع.

وأما العذرية تتعلق بالأحكام المباحة التي أقيمت الحجة على إباحتها فارتكبها وكانت محرمة في الواقع أو تتعلق بنفي تكليف إلزامي واخطأ بأن كان هناك تكليف إلزامي واقعا فهو معذر للمكلف على فوت الواقع وكلماتهم غير منقحة في هذا المورد فمن قائل بالأول ومن ذاهب إلى الثاني. وإذا علم بأن نفي التكليف اعم من الإباحة، إذ هو ينفي التكليف مطلقا سواء تعلق بالوجوب أو بالحرمة والإباحة تنفي الحرمة، فلذا تقع الإباحة في مقابل الحرمة أي احتمالها، ونفي الإلزام يقع في مقابل نفي الحرمة ونفي الوجوب، ويعبر عنه بالبراءة.

والصحيح في مقابل التعذير هو الثاني لا الأول كما رامه شارح الحلقات (الحلقة الثالثة)، فله الاحتجاج على المولى بالقطع بحلية ما ارتكبه فيكون القطع معذرا له على المخالفة وموجبا لنفي مسؤوليته تجاه مولاه.

ومن الواضح عدم الملازمة بين هذا الأثر والأثرين السابقين للقطع من المحركية والكاشفية ذلك لأن الأول مرتبط بعالم التنجيز والتعذير في العلاقة الحاكمة بين الموالي والعبيد والأثران السابقان مرتبطان بحالة التكوين.

فقد تقدم إن الكاشفية هي عبارة أخرى عن القطع والمحركية عبارة عن الأمر التكويني للقطع، وهما غير الحجية. أي ما يصح الاحتجاج به، سواء للمولى على عبده وهو المعبر حالة تنجيز الحكم، أو للعبد على مولاه حالة تعذير الحكم.

وإذا تغاير الأثران مع الأثر اللاحق – الحجية – فثبوت احدهما أو كلاهما وهما ثابتان بالبداهة لأن الأولى ذاتية للقطع والثانية من لوازمه الذاتية والأول ذاتي باب الكليات الخمسة والثاني ذاتي باب البرهان – المحمول الخارج من الذات المحمول عليها واللازم لها كالزوجية للأربعة– والحرارة للنار وثبوتهما لا يثبت الحجية للقطع.

قال الآخوند (قده) بخصوص هذا الأثر: وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذرا فيما أخطأ قصورا وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد وحاكم.

فقد جعل الحجية – بمعنى المنجزية والمعذرية من اللوازم العقلية للقطع– أي إلزام العقل وحكمه.

وجعل دليله عليه صريح الوجدان.

كما انه ذكر اثرين للمخالفة (استحقاق الذم، واستحقاق العقاب) والأول يكون موردا لحكم العقلاء فإنهم يذمون من يخالف المقطوع به، والثاني يكون موردا لحكم الشارع باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف المقطوع به، لو كان هناك عقوبة على مخالفة هذا التكليف من المولى وإلا فبعض التكاليف مما رخص المولى بنفسه في تركها حيث جعلها قابلة للفعل كما هي قابلة للترك كالمستحبات مثلا.

وهذا المعنى للحجية – ما يستحق على مخالفته العقوبة– متضمنا للأوامر والنواهي الشرعية وباعتبارها يتحرك المكلف لو قطع بها إما للبعث نحو امتثالها إن أراد أو الابتعاد عنها إن أراد لو كانت من النواهي فهو يتحرك بعثا وزجرا وحركته هذه، اختيارية، وتتعلق بوجود مشرع جعل العقاب على المخالفة ليرتدع المكلف والثواب على الموافقة ليمتثل وهو بالامتثال والمخالفة– العصيان– متحرك باتجاه التكليف المجعول عليه من قبل المولى.

وأما المحركية التكوينية فهي لازم ذاتي على ما تقدم لا ربط لها بوجود الشرع وترتبط بما يوافق طبع الإنسان وحبه لذاته على ما تقدم بيانه.

الى هنا يتبين إن الحجية غير الكاشفية والطريقية والمحركية، وهي ثابتة للقطع بالاتفاق– أي صحة الاحتجاج بالقطع على أمر– والمعظم على كونها ذاتية للقطع كما عن المحقق الأنصاري (قده) أو من لوازمه الذاتية كما عن الشيخ الآخوند، في مقابل من قال بإمكان الجعل للحجية القطعية ولو بوسيلة عدم الردع وما ذكروه من عدم إمكانية الجعل كعدم الردع عنه مبني على الخلط

بين الخصوصيات الثلاثة وتحميل الأولى على الأخيرة، حيث تكون ذاتية للقطع بل عينه فهي لا تقبل الجعل كما لا تقبل الردع وهي لا تستلزم الأخيرة، أي أن التسليم بها لا يكون تسليما ضمنيا بالأخيرة.

((وأما الخصوصية الثالثة وهي حجية القطع– أي منجزيته للتكليف ومعذريته– فهي شيء ثالث غير مستبطن في الخصوصيتين السابقتين فلا يكون التسليم بهما– من الناحية المنطقية– تسليما ضمنيا بالخصوصية الثالثة، وليس التسليم بهما مع انكار الخصوصية الثالثة تناقضا منطقيا))[1] على ما سنبين بعد ذكر الاقوال في المسألة– أي في ما هو الدليل على حجية القطع التشريعية– نقصد هنا القطع الأصولي.

وبعد إخراج ما ذهب إليه المحقق الأنصاري (قده) من أن الكاشفية هي عين القطع وحقيقته ولكنها غير الحجية والأولى لا تستبطن الثانية، وكون الأولى ثابتة للقطع بل هي عينه لا تستلزم ثبوت الحجية، وعلى مقالته فحجية القطع ثابتة وغير قابلة للجعل بكلا قسميه.

وقد أجاب شيخنا الفياض (حفظه الله) على مقالة الأنصاري بجوابين.

الأول: انه لا شبهة في أن حجية القطع ليست بمعنى الطريقية والكاشفية لسببين:

١) إن الحجية أمر زائد على القطع لوضوح صحة حمل الحجة على القطع وانه من الحمل الشائع الصناعي وليس من الحمل الأولي فإذا قيل إن

---

(١) الحلقة الثانية ص٣٥

القطع حجة ليس معناه أن القطع قطع ويكون من حمل الشيء على نفسه، بل هو من الشائع الصناعي، فما ذكره مبني على الخلط بين طريقية القطع وحجيته.

٢) إن حجية القطع لو كانت بمعنى الطريقية فلازمه انه حجة مطلقا حتى في الأمور التكوينية التي لا ترتبط بالشارع أصلاً لا موضوعا ولا حكما كالقطع بأن العمارة الفلانية ذات عشر طوابق و. ..... مع انه لا يصح أن يقال إن هذا القطع حجة على القاطع، بالضرورة إنما يكون حجة إذا تعلق بحكم مولوي مباشرة أو بالواسطة.

وجوابه: انه لا يعقل من مثل الشيخ الأنصاري (قده) وهو نحرير الصناعة الأصولية أن لا يعرف إن حمل الحجية على القطع هو من الشايع الصناعي وإن متعلق القطع وهو محل غرض الأصولي هو التكاليف الشرعية المرتبطة بالمولى سبحانه لا مطلق القطع، مع إمكان القول بأن القطع حجة من باب الحمل الأولي كقولنا الإنسان بشر وكون الحمل من الشايع الصناعي أو الأولي مبني على كون الحجية ذاتية للقطع أو ليست كذلك فإن قيل بالذاتية فالحمل أولي وإلا فشايع صناعي. فالإيراد الأول مبنائي وهو لا يلزم الخصم.

مع أن ما ذكره من الأمثلة في (٢) لا يخلو من غرابة إذ لا غرض للقاطع يتعلق بدائرة الحجية الشرعية نعم له غرض يتعلق بدائرة الحجية العقلائية كما لو تعلق له غرض بكون العمارة عشرة طوابق وقد قطع بذلك، في مورد الحجية

المنطقية أو في مورد الحجية التكوينية فيما لو تعلق له غرض بذلك، فما ذكره الشيخ حفظه الله مبني على الخلط بين الحجية بمعانيها الثلاث.

وكيفما كان فما ذكره الشيخ (قده) لا يمكن المساعدة عليه لما ثبت أن الكاشفية غير الحجية وما هو غرض الأصولي هو الأخيرة لا الأولى.

القول الأول: إن حجية القطع ثابتة ببناء العقلاء إبقاءً للنوع وحفظا للنظام فيكون من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين، وهذا البناء قد أمضاه الشارع لذلك فيجب إتباعه.

وقال الشيخ الفياض (حفظه الله) موضحا هذا الدليل إن حجية القطع ثابتة ببناء العقلاء وليست ذاتية وتكون من صغريات قاعدة حسن العدل وقبح الظلم، وقد اختار هذا القول المحقق الأصفهاني (قده) وأفاد في وجه ذلك إن حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهورة التي تطابقت على آراء العقلاء حفظا للنظام العام وإبقاءً للنوع فإن حكم العقلاء بالتحسين والتقبيح العقليين واستحقاق المدح على الأول والذم على الثاني نظام حياتي مهم، ضرورة انه لا يمكن حياة المجتمع بلا نظام، ثم انه لا واقع موضوعي لمسألتي التحسين والتقبيح العقليين ما عدا استحقاق الفاعل المدح والثواب في الأولى والذم والعقاب في الثانية، وحجية القطع من عناصر هاتين القاعدتين باعتبار أن موافقته حسن وموجبة لاستحقاق المدح والثواب ومخالفته قبيح وموجبة لاستحقاق الذم والعقاب.

وأجاب عليه المحقق الخوئي (قده) بـ:

أولاً: إن 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.

ثانياً: إن الأوامر الشرعية ليست بتمامها دخيلة في حفظ النظام، فإن أحكام الحدود والقصاص وإن كانت كذلك، والواجبات المالية وإن أمكنت أن تكون كذلك، إلا أن جلاً من العبادات كوجوب الصلاة التي هي عمود الدين، لا ربط لها بحفظ النظام أصلا.

وقد رتب على جوابه هذا على هذا الدليل وعلى دليل كون الحجية ثابتة بإلزام من العقل وبحكمه. . بقوله ((فظهر أن الصحيح هو القول الثالث، وهو إن حجية القطع، من لوازمه العقلية وإن العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته ويدرك صحة عقاب المولى عبده المخالف لقطعه، وعدم صحة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفا للواقع، وإدراك العقل ذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء لتكون الحجة من الأمور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأمور الواقعية الأزلية، كما هو الحال في جميع الاستلزامات العقلية.

وههنا سؤالان.. الأول: هل ثمة علاقة بين مسألة الحسن والقبح وبين مسألة حجية القطع.

الثاني: هل يمكن لقولين متعاكسين في حجية القطع باعتبار أن القول الأخير يثبت حجية القطع من جهة كونها من صغريات قاعدة الحسن والقبح الثابتة ببناء العقلاء وعليه تكون حجية القطع ثابتة ببنائهم.

والقول الآخر الذي سيذكر لصاحب الكفاية وتابعه المحقق الخوئي في عبارته المتقدمة إن حجية القطع من لوازمه الذاتية وإنها أيضاًمن صغريات الحسن والقبح العقلي لا العقلائي لأن حسن العدل وقبح الظلم من الأمور الواقعية الأزلية. ونؤجل الجواب عن كلا السؤالين

هذا ويمكن رد أجوبة المحقق الخوئي (قده) المتقدمة

أما جوابه الأول: إن مفهوم العدل يحتاج تحققه لطرفين من فعل العدل ومن وقع عليه الحكم وكذا الظلم، فالأول موقع الظلم وهو الظالم والثاني ممن وقع عليه الظلم وهو المظلوم ومن الواضح أن بشراً واحداً لا يتحقق به مفهوم العدل، والظلم، وكونه ثابتا واقعا غير مفيد ما لم ينبه عليه، ويمر الإنسان بتجربة سابقة عليه ليحكم به أو يلتفت إليه.

على أن يكفي في تحقق البناء العقلائي بعد تكثر النسل البشري وإن لم يكن بناء متحقق قبله لوضوح أن العمل بالقطع المتعلق بالأحكام الشرعية لا مطلقا. وهي موجودة في ظرف تحقق البناء من العقلاء.

هذا وقد أجاب شيخنا الفياض عن هذا القول بعين جواب أستاذه وبشيء من بسط البيان وفيما قال: إن إمكان الممكن صفة واقعية لذات الممكن ويستحيل انفكاكها عنه، فكذلك قبح الظلم وحسن العدل صفة واقعية لهما ويستحيل انفكاكها عنهما، فحسن العدل وقبح الظلم وإن كان من القضايا الوجدانية إلا إنهما ليسا بمجعولين من قبل العقلاء، بل هما أمران واقعيان ثابتان في عالم اللوح يدركهما العقل كسائر الأمور الواقعية.

وفيه عدة وجوه للنظر:

١) لو كانا أمران يدركهما العقل لكان الأمر بالعدل في قوله تعالى (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) لا قيمة له إلا ما يقال عندهم بالأمر الإرشادي، والأمر ليس كذلك مع التاكيد فيه على استعمال مادة الامر الصريح في ذلك.

٢) انه قال من القضايا الوجدانية، وهي من قسم المشاهدات وهي من اليقينيات التي لا تحتاج إلى إقامة برهان ولا معنى للجعل فيها ليصح الاستثناء المنفي في كلامه ـ إلا إنهما ليسا بمجعولين..))

والمشاهدات بنفسها لا تثبت حكما كليا إلا بعد الاستمداد من الحس والعقل بعد هذا الاستمداد والاطلاع عليه وعلى علته يستنبط الحكم الكلي، ولذا فهي نظيرة المجربات كما قالوا ولكنها لا تحتاج إلى تكرار المشاهدة.

أما جوابه الثاني: من الغريب أن يكون ذلك من محقق مثله، فإن العبادات كالمعاملات كلها داخلة في حفظ النظام العام، وحفظه ينطلق من نفس الإنسان فلو لم تكن مستنتجة وغير مفرطة ومفرّطة لما استقام حال المجتمع، والعبادات هي التي تحقق الانضباط النفسي لينعكس على الانضباط العام، وبهذا يمكن تفسير ما ورد أن الدين المعاملة– ولا يقصد من الدين إلا كله– وهل يوجد رقيب أفضل على الإنسان من خالقه ولا تؤكد هذه الرقابة إلا العبادات، وبها تنضبط حركة الإنسان وتعامله مع الآخرين، فكيف يقال أن باب العبادات لا ربط لها في حفظ النظام، ولا ينحفظ النظام إلا بمتابعة الإنسان في كل حالاته وظروفه، ومواقعه، وإذا لم يشعر أن هناك عوض للتنازل عن مصلحته في قبال

مصلحة المجموع لما تنازل فإن من الطبع أن يأخذ كل ما يريد وإن تجاوز على الآخرين، ولولا الثواب الموعود عليه من العبادات وغيرها فإن تنازله لا مبرر له.. الخ.

فظهر أن كلا الجوابين غير تامين، فينحصر الجواب في السؤال الأول المطروح قبلا وهو هل من علاقة بين الحسن والقبح وحجية القطع أو لا توجد؟! فإن ثبتت العلاقة ينفتح طريق البحث عن إن مسألة حجية القطع، هل هي من لوازمه العقلية أو هي مما تبانى عليه العقلاء في بنائهم.

هذا وقد أجاب الشهيد الأول (قده) عن الثاني بما حاصله ((إن المقصود بكون القطع حجة ببناء العقلاء حفظا للنظم الاجتماعي ليس هو دخل متعلق الأمر في نظمهم ليرد عليه أن بعض الأوامر غير دخيلة في نظمهم بل المقصود به أن العقلاء رأوا في نفس التزامهم بأوامر رئيسهم مصلحة اجتماعية، ولو قطعوا في بعض أوامر الرئيس بأنه اخطأ–مثلاً– في إصدار هذه الأوامر وإن متعلقه لم يكن ذا مصلحة اجتماعية، فالمصلحة الاجتماعية في نظرهم إنما هي نفس التقييد بأوامر المولى[1].

ويمكن أن يلاحظ عليه.. **أولاً**: إن أريد ((بالتقييد في أوامر المولى)) التقييد بها من حيث هي أي أن المصلحة في نفس جعلها لا في متعلقها فهو صحيح، ولكن هذا المعنى من الأوامر أن شمله بناء العقلاء فرضا لكنه خارج عن بنائهم عملا وسلوكا إذا لم يعهد منهم أن تكون تشريعاتهم من هذا القبيل، ولو سلم

---

(1) مباحث الأصول للحائري ج٤ص٢٠٠

بنائهم عملا ففيها مصلحة فكيف يقول أنهم قطعوا بخطئه وإن أراد التقييد بها من حيث المصلحة في نفس متعلقها فإن هذا المعنى مما يقره المجيب ولكنه ينفي دخالته في حفظ النظام، فالمصلحة في المتعلق موجودة وليس هي غير موجودة كما أجيب عنه.

ثانياً: إن مجرد قطعهم بأن الرئيس قد اخطأ في أوامره وإن لم يجر في المولى الحق لا يعني أن هذه الأوامر غير صحيحة ولا دخيلة في حفظ نظامهم لأن القطع قد يخطئ وقد يصيب، وإذا رتبت النتيجة عليه وإن ما قطعوا به مطابق للواقع، فإن ذلك مصادرة واضحة إذ معناه أن القطع حجة ونحن نريد إثباتها ببنائهم.

ثالثاً: الظاهر من كلامه (قده) بأن بناء العقلاء واسطة في الثبوت– ثبوت الحجية للقطع– مع انه في أصل الدليل يكون واسطة في الإثبات لأن المطلوب هو إثبات حجية القطع المتعلقة بأوامر المولى ببناء العقلاء وإن هذا البناء مما أمضاه الشارع.

هذا ويمكن توجيه هذا القول بأن يقال أن حجية القطع ليست متأتية من البناء العقلائي ليقال بأن حجيته ثابتة من خلال هذا البناء وذلك لأن العمل بالقطع وهو كسائر الصفات النفسانية له حقيقة ثابتة قبل اجتماع العقلاء على نحو النظام الاجتماعي وله آثار مخصوصة كالكاشفية وحقيقته وجوب المتابعة والعمل على طبقه وكونه عذرا عند المخالفة للواقع قصورا، وهذه الآثار من المرتكزات التي يلتزم بها كل عاقل ولو قبل وجود النظام الاجتماعي العام،

فالعمل بالقطع من الوجوب الارتكازي العقلي وليس من الوجوب الشرعي بإمضاء البناء العقلائي كما يرومه هذا القول.

ويمكن تشبيه وجوب العمل به بوجوب دفع الضرر وهو من الوجوب العقلي الارتكازي.

فالقطع حجة بهذا المعنى قبل تحقق النظام الاجتماعي، فكيف يقال بأن حجيته ثابتة ببناء العقلاء، نعم العقلاء لما وجدوا أن العمل على طبقه على الوجوب العقلي الارتكازي مما يحفظ به نظامهم العام التزموا به.

وإمضاء الشارع له بوسيلة عدم الردع لإمكان الردع عنه كما يمكن الجعل به إتماما للحجة ولمصالح يعرفها الشارع المقدس ولا يستطيع العقل أن ينالها وإن شئت قلت إن بناء العقلاء بالقطع حفاظا للنظام من لوازم حجية القطع لا أن حجيته ثابتة به.

على أن القول بحجية القطع ببناء العقلاء حفاظا للنظام العام معناه التفكيك بين القطع والحجية وهي من اللوازم الذاتية للقطع عند القائلين بهذا القول والتفكيك هنا غير ممكن.

فالقول الأول مما لا أساس له، هذا إذا قلنا بأن ثمة علاقة بين القطع وقاعدة الحسن والقبح العقلائيين أو العقليين على اختلاف المباني والصحيح لا علاقة لهما بالمسالة.

القول الثاني: إن حجية القطع إنما هي بإلزام من العقل وبحكمه وقد فسر هذا القول بأن العقل ينشئ حكما حاصله إن العقل كلما قطع بتكليف المولى فيجب عليه امتثال ما قطع به.

وقد فسرت عبارة الآخوند بهذا القول كما عن الشيخ الفياض (حفظه الله)[1] قائلا هو ما اختاره صاحب الكفاية (قده) من أن حجية القطع عبارة عن إلزام العقل وحكمه بوجوب العمل به وحسنه وقبح مخالفته، بخلاف أستاذه المحقق الخوئي (قده)[2] فقد فسرها بادراك العقل حسن العمل به وقبح مخالفته قائلا:

« وهو إن حجية القطع من لوازمه العقلية وإن العقل مدرك حسن العمل به وقبح مخالفته ويدررك عقاب المولى عبده المخالف لقطعه وعدم صحة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفا للواقع. وإدراك العقل لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء لتكون الحجية من الأمور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأمور الواقعية الأزلية كما هو الحال في جميع الاستلزامات العقلية».

وأجاب المحقق الخوئي على القول بإلزام العقل، فيرد عليه أن العقل شأنه الإدراك ليس إلا وأما الإلزام والبعث التشريعي فهو من وظائف المولى نعم الإنسان يتحرك نحو ما يراه نفعا ويحذر مما يراه ضررا عليه، وليس ذلك بإلزام العقل، بل المنشأ فيه حب النفس[3]

---

(1) المباحث الأصولية ج٧ص٢٩
(2) مصباح الأصول ج٢ص١٩
(3) مصباح الأصول ج٢ص١٩

ويرد عليه: انه ليس المقصود هنا حكم العقل وإنما إلزام العقل بوجوب متابعة القطع والعمل على طبقه لما مر انه من آثار الكاشفية والمرآتية فإذا تعلق بحكم شرعي كان له هذا الأثر واستحقاق العقوبة على المخالفة، فالعقل يدرك بنفسه ذلك من غير حاجة إلى تصريح من الشرع ولذا يقال إن القطع حجة عقلاً من قبيل القول بأن الأمارات حجة شرعاً لأن العقل لا يدرك حجيتها بنفسه وإنما صارت حجة بجعل من الشارع تأليفا.

والقول بإلزام العقل لا يعني تشريعه ليرد عليه ما ذكر، ومن هنا لم يذكر السيد الشهيد الأول قائلا: وربما يتراءى من بعض العبائر معنى ثالث واضح البطلان ولعله ليس مقصودا بالعبارة، وهو أن حسن العدل وقبح الظلم حكم إلزامي للعقل، فالعقل هو الذي يحكم على الإنسان بوجوب العدل وينهاه عن الظلم وعليه فحجية القطع ـ أيضاًـ من هذا القبيل، ولكن من الواضح إن العقل وظيفته الإدراك لا الحكم[1].

وأجاب أيضاًالشيخ الفياض (حفظه الله) عن أصل القول بعد دفعه بنفس مقالة أستاذه أضاف إليه، وإن أراد (قده) انه إدراك العقل حسن العمل به وقبح مخالفته، ففيه انه من لوازم حجية القطع كما مر لا انه حجيته.. وهو متين.

ويمكن القول بأن إلزام العقل العمل به ليس معناه تشريعية العقل لحجية القطع بل هو إلزام بما تعلق به القطع من الأحكام الشرعية وانكشافها لدى

---

(1) مباحث الأصول ج١ص١٩٩

المكلف كإلزامه بوجوب الطاعة بل هو عينه لأن القطع بالأحكام الشرعية يلزمه عقلاً طاعتها

القول الثالث: إن حجية القطع من لوازمه العقلية، واختاره في الكفاية حيث قال: وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد وحاكم))

قوله (قده) وضرورة الوجدان به شاهد– إن إثبات حجية القطع مما لا يحتاج إلى إقامة برهان عليه في مقام الإثبات بغض النظر عن قابليته للجعل (جعل الحجية) أولا، لكونه من البديهيات– أما وجه كونه بديهياً هو أن لو كان نظريا استلزام التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله، لأنه لو كان نظريا فلا بد من إثباته من إقامة برهان يفيد القطع، فينتقل الكلام إلى هذا القطع فإن كانت حجيته بديهية فالقطع الأول مثله وإلا فيحتاج إلى إقامة برهان آخر كذلك وهكذا وهو تسلسل. أما بيان الملازمة فواضح.

قال المرحوم المشكيني بعد ما بين وجه كون الحجية بديهية للقطع، بل التحقيق أن كونه بديهيا ـ أيضاًـ بديهي، ولا استقامة لما ذكرنا من البرهان على البداهة لأن هذا البرهان إما أن يفيد غير القطع بالبداهة وهو كما ترى وإما أن يفيده فينتقل الكلام إليه ويتسلسل فافهم.

أقول إن كونه بديهياً– أيضاً– بديهي أي لا يحتاج لإقامة البرهان لأن بعض البديهيات مما لا يمكن الاستدلال على إثباتها أو نفيها بل لا يمكن الشك فيها كقضية استحالة اجتماع النقيضين ولذا عبر عنها بأم القضايا، وهذا منها، لأن مرجعه إلى اجتماع النقيضين

إذ كونه قطعاً، والاستدلال عليه معناه انه ليس بقطع، والقطع وعدم القطع نقيضان وإشارة المشكيني إلى (الفهم) ربما لهذا المعنى

نعم بعض القضايا البديهية مما يمكن الاستلال عليها، وإن كانت بديهية، كقضية إدراك العقل لحق المولوية الحقيقية.

فهذا بحث إثباتي. ... أما عدم قابلية القطع للجعل فهو بحث ثبوتي، هكذا قاله المشكيني (قده).

وأجاب عليه الشيخ الفياض (قده) بما عرفته من الجواب المتين

كما ويرد على المحقق الخوئي (قده) في مختاره بعد تفسيره أن العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته ويدرك صحة العقاب لعبده المخالف له، وعدم صحة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفا للواقع. ..))

انه ادخل حجية القطع في كبرى الحسن والقبح العقليين، فما لم يكن العمل به حسن وتركه قبيح لا يمكن إثبات حجيته. .. والإنصاف انه لا علاقة بين مسألتي الحسن والقبح ومسالة حجية القطع، فالقطع يجب متابعته وامتثال ما تعلق به سواءً قيل بنظرية الحسن والقبح العقليين أو العقلائيين أو أنكرناها.

بيانه: كما أجيب عنه[1] بتوضيح منا:

١) عرف العدل عند المتكلمين بأنه ((إعطاء كل ذي حق حقه)) والظلم ((سلب كل ذي حق حقه)).

---

(١) حجية القطع للحيدري ص١٣٣

٢) لكي نطبق قاعدة الحسن والقبح على حجية القطع فلا بد من افتراض حق للآمر على المأمور في المرتبة السابقة لتكون مخالفته ظلما وموافقته عدلا.

٣) أن يسأل عن الطريق الذي ثبت به هذا الحق في المرتبة السابقة، وما هو الدليل عليه؟

فإن قيل نثبته بنفس قاعدة حسن العدل وقبح الظلم، فالجواب غير ممكن لأن القضية لا تثبت موضوعها وهو العدل هنا– العدل حسن– فلا يقال إن موافقة ما قطع به من أوامر المولى عدل، لأن القضية لا تثبت موضوعها وإنما يؤخذ موضوعها مقدر الوجود، فيقال أن موافقة القطع فيما هو أوامر المولى حسن إذا كان عدلاً.

أما كونه عدلاً فلا، كما لو قيل أكرم كل عالم، فإن هذه القضية لا تثبت أن زيداً عالما أو ليس بعالم، وإنما نقول أكرم زيداً إن كان عالماً.

وهنا إن أريد إثبات الحق الموجود في الصغرى (موافقة القطع عدل) من خلال توسيط الكبرى العدل حسن للزم تحقق القضية لموضوعها وهو غير ممكن.

٤) إن قيل: إن هذا الحق ثابت في الرتبة السابقة على هذه الكبرى، فالجواب انه إذا كان الأمر كذلك فأية حاجة تبقى إلى تطبيق هذه الكبرى، لأن تطبيقها لإثباته وهو ثابت مستدرك ولأن ثبوت هذا الحق في الرتبة السابقة يكون بنفسه منتجا لوجوب متابعة القطع.

بيانه: انه بعد الفراغ عن ثبوت هذا الحق، وبعد افتراض وجدانية القطع لا نحتاج لإدخال هذه الكبرى (حسن العدل، وقبح الظلم)؛ إذ لا يراد بالمنجزية

إلا حق الطاعة ولزوم الامتثال، والمفروض إننا قطعنا بذلك صغرى وكبرى، والأخيرة هي مولوية المولى وحق طاعته فهي ثابتة بالرتبة السابقة بالوجدان، والضرورة إما ذاتا كمولوية المولى عز وجل فإنها ليست مجعولة على أساس انه خالقنا ورازقنا أو على أساس وجوب شكر المنعم فإن كان المراد من المنعم خالق الوجود والنعمة، والمراد من الشكر أداء حقه من الطاعة والانقياد عاد الأساسان واحداً.

وأما الصغرى وهي القطع بما للمولى من أوامر، فهي وجدانية– بديهية– فإذا تحققت وانطبقت عليها الكبرى، اتصف القطع بالمنجزية، والمعذرية، فإذا قطع بالحكم المولوي الإلزامي تنجز، وإذا قطع بالحكم الترخيصي وكان في الواقع إلزاميا فهو معذور ومؤمن من العقوبة على الواقع الفائت.

قال الشيخ الفياض (حفظه الله) وقد ذكر أن الكلام المتقدم باختلاف في العبارات المتقدمة:

((فإنه مؤمن من العقوبة على الواقع ومعذر، باعتبار أن حق الطاعة غير ثابت في موارد القطع بالأحكام لترخيصية المخالفة للواقع، على أساس أن مولوية المولى لا تكون محركة ومؤثرة في هذه الموارد))[1].

والصحيح هو أن مولوية المولى غير ثابتة في موارد الأحكام الترخيصية، والقطع ليس إلا طريقا لتنجيز هذه الأحكام، ولكن حيث يرى القاطع قطعه

---

[1]) المباحث ج٧ ص٦٠.

مطابقا للواقع، وإن ما بالذات هو عين ما بالعرض أو متحد معه نحو اتحاد يعطي حكم احدهما للآخر.

الى هنا تبين إن ما قالوه من أن حجية القطع ذاتية – بمعنى انه متى ما تحقق القطع الذي هو الانكشاف التام وجب متابعته مهما كان المقطوع به أي لا دخل للمقطوع به في المنجزية ووجوب المتابعة، وهذا مما لا يمكن الالتزام به بحيث لو خالف المكلف لكان مستحقا للعقوبة.

فالقطع بما هو انكشاف تام لا يمكن أن يكون تمام العلة لوجوب المتابعة من قبل القاطع، أي كون القطع حيثية تعليلية للحجية، مما لا يمكن الالتزام به، لرجوعه إلى عدم دخالة المقطوع به في وجوب متابعته.

ومن هنا قال المحقق الخوئي (قده) إن التعبير بموافقة القطع ومخالفته مما لا تخلو من مسامحة، فإن المراد هو موافقة المقطوع به ومخالفته، وهذا هو المراد من لزوم متابعة القطع عقلاً[1]، غير صحيح لا الذاتي من باب البرهان ولا الذاتي من باب الكليات الخمسة لأن القطع لوحدة ليس هو منشأ لهذه الحجية، إلا بعد ضم حيثية أخرى، وهي مولوية المولى، وإن القطع تعلق بأوامره، وبعد ضم هذه الحيثية أنتج حجية القطع.

وحيث أن الكلام عن الحجية التشريعية، فإن متعلق القطع لا بد وإن يكون هو الأوامر الصادرة من المولى الذي يدرك العقل بأن له حق الطاعة على المكلف القاطع.

---

(1) دراسات في علم الأصول ج٣ص١٥

وعليه فإن تمام ملاك الحجية بالمعنى الأصولي، هو القطع، الكشف التام، ومتعلقه أوامر المولى وهو من تجب طاعته، فإذا تعلق القطع بأمر صادر من المولى الذي يدرك العقل وجوب امتثال أوامره واجتناب نواهيه، وهو من له حق الطاعة. كان القطع حجة.

فالقطع الذي يقال انه حجة ليس هو مطلق القطع بل لا بد من ضم حيثية أخرى إليه، وهي الأوامر الصادرة من المولى– على نحو التقييد بموضوع القضية وهو القطع– وهنا لا بد من الإشارة إلى أقسام الحيثية. . وهي على ثلاثة أقسام:

الحيثية الاطلاقية: حيث أن الذات لوحدها كافية لحمل المحمول عليها وبعبارة أخرى أن ذات الموضوع لوحده كافيا للحكم عليه كقولهم الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة. فهذا الحكم على الموضوع الماهية، حمل عليها لذاتها.

الحيثية التقييدية: وهي فيما إذا كان المحمول يحمل على الموضوع لا لذاته بل لوصف فيه فحمل الضحك على الإنسان من جهة تقييد موضوع القضية بالتعجب.

الحيثية التعليلية: إذا كان المحمول لأمر خارج عن الذات كقولهم الإنسان ضاحك لأنه متعجب، بجعل التعجب خارجاً عن الذات. ويسمى التوسيط في الحمل أو العروض.

في الحيثية التقييدية بالواسطة في العروض، وفي التعليلية بالواسطة في الثبوت فالتعجب على الأول هو واسطة في العروض، وعلى الثاني هو واسطة في الثبوت

والفرق بين الحيثيتين هو أن التقييدية تكون الحيثية لتحصيص المحيّث، وإنها جزء الموضوع وإن التعليلية خارجة عن الموضوع للتعليل لحمل المحمول وليست مكثرة للموضوع أي محصصة له.

وفي المقام إن أوامر المولى الذي تجب طاعته بحكم العقل، هل تجعل على نحو الحيثية التقييدية أو على نحو الحيثية التعليلية؟

يمكن جعلها تعليلية فإذا قيل القطع حجة لأنه تعلق بأوامر المولى، فقد جعلت أوامر المولى علة لحمل المحمول وهو الحجية على القطع، ومعناه انتفاء حمل المحمول (الحجية) بأنتفاء أوامر المولى ولا يمكن التعويل عليها– أوامر المولى– في الحجية وإلا جاء مثلها في باب الأمارات، فيقال أنها تعلقت بأوامر المولى حيث تكون الأخيرة علة لحجيتها ولا يمكن الالتزام بهذا.

أو إن جعلها تعليلية معناه انتفاء حجية القطع وهو أمر غير ممكن لأن كاشفية القطع ذاتية بل هو عينها على ما تقدم إن أريد بالتعليلية (ما به وجود الشيء).

وإذا لم يمكن جعلها تعليلية تعينت التقييدية وإن أوامر المولى واسطة في العروض وليست واسطة في الثبوت. وهي لتحصيص الموضوع وإن القطع الحجة بالمعنى الأصولي هو خصوص ما تعلق بأوامر المولى، وأما ما لم يتعلق بأوامر المولى

فهو يفيد الحجية المنطقية وهي ليست غرضا للأصولي، أي أن أوامر المولى هي التي كثرت الموضوع فتارة القطع المتعلق بأوامر المولى حجة بالمعنى الأصولي وأخرى حجة إذا تعلق بغيرها ولكن بالمعنى المنطقي وهو ليس غرضاً للأصولي.

نعم إذا قيل أن المفروض في أصل المسألة تعلق القطع بأوامر المولى الحقيقي فنقول إن الحيثية تعليلية هي الأقرب إلى المقصود.

ومن هنا تعرف وجه الخلل الذي وقع فيه بعض الأصوليين المعاصرين (قده) من جعل أوامر المولى حيثية تعليلية مع أنها تقييدية وقد رتب عليها عدم إمكان الجعل وعدم إمكان الردع والحال أنها تقييدية حيث جعلت أوامر المولى حيثية تقييدية ومن الواضح قبولها للجعل والرفع على السواء.

نعم رفعها وجعلها لا يتعرض به لكاشفيته التامة إذ هي ذاتية والذاتي لا يمكن جعله ورفعه، فما قالوه من عدمها ليس هو محل الكلام وما هو محل الكلام فهو قابل لهما رفعا ووضعاً.

وبهذا يجاب عن كل الإشكالات التي عرضوها لعدم إمكان الردع عن الحجية القطعية بما لا حاجة للدخول في تفاصيلها فلتغلق هذه المباحث حرصا على الوقت.

قال في مباحث الأصول: إن حجية القطع غير قابلة للجعل التشريعي، لما عرفت أن حجيته بالمعنى الأصولي ثابتة بضم مولوية المولى إلى حجية القطع بالمعنى المنطقي، فجعل حجيته بالمعنى الأصولي لا يكون إلا بجعل حجيته بالمعنى المنطقي أو بجعل المولوية ومن الواضح أن الشخص لا يمكنه جعل

مولوية نفسه، كما أن حجية القطع بالمعنى المنطقي ذاتية له، فلا تقبل الجعل إذن فحجية القطع بالحكم الشرعي بمعناها الأصولي غير قابلة للجعل))[1]

وفيه نظر قد عرفت بما تقدم وجهه.

على أن جعل المولوية غير ممكن ولكنها ليست هي المأخوذة كحيثية تقييدية للقطع بالمعنى المنطقي، وإنما أوامر المولى هي المأخوذة وجعلها واضح كما أن رفعها أو الردع عنها كذلك.

وإن المولوية ثابتة بغض النظر عن تعلق القطع بها وإنما القطع يتعلق بما هو كاشف عن هذه المولوية وهي الأوامر المجعولة والتي بضم القطع لها تكون حجة تتنجز على المكلف ويصبح مسؤولا عنها امتثالا في الأوامر واجتنابا في النواهي.

والانضمام المذكور لا يتعين به إلا الحيثية التقييدية لا غير.

فإن قلت: إن الحيثية التعليلية مما يمكن التعبير عنها بالقطع المتعلق بأوامر المولى حجة، كما يمكن جعلها تقييدية والاختلاف اعتباري، والمستدل أراد جعلها تعليلية بهذا المعنى.

قلت: نعم، يمكنه ذلك، ويبقى عليه أن يجيب بأن أوامر المولى (مولوية المولى) هي جزء خارج عن ذات القطع، وأنى له ذلك، فإن أصل الكلام في القطع وهو من المعاني الإضافية التي لا بد لها من متعلق، ومتعلقها حسب الفرض هو أوامر المولى.

---

(1) مباحث الأصول ج١ق٢ص٢٠٢ ت الحائري

بل انه إنما استنتج حجية القطع بهذا الانضمام أي انضمام ما سماه المولوية إلى القطع أي انه لولا الانضمام لما استنتج الحجية وهذا حيثية تقييدية لا غير.

على أن ضم ما لا يمكن جعله إلى ما لا يمكن جعله لا ينتج إلا ما لا يمكن جعله وليس هو إلا الذاتي أو عين الذات وهو لا يقول به بل يقول بكونه ليس بلازم للقطع... وإنها من ذاتيات مولوية المولى وحينئذ تكون الحجة ثابتة للمولى بمقتضى مولويته وليست ثابتة للقطع بما هو قطع، وعندها يصبح البحث عن حجية القطع من قبيل القضية بشرط المحمول.

فإن قلت: القطع هنا طريق للكشف عن أوامر المولى التي هي حجة فهو واسطة في الإثبات والمولوية واسطة في الثبوت.

قلت: مع وجاهته فإنه مختص بالطريقي فهو اخص من المدعى من حجية مطلق القطع طريقيا أو موضوعياً ولا إشكال في صحة إطلاق الحجة بالمعنى الأصولي على الأخير لصحة تعلق الجعل به إذ لا معنى لأخذه فيه إلا ذلك بأي نحو اخذ.

قوله (قده) ((الأمر الثاني: قد عرفت انه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئا؟

الحق انه بوجيه؛ لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، وذمه على تجريه، وهتكه لحرمة مولاه [وهتك حرمته لمولاه]، وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان، وصحة مثوبته على إقامته لما هو قضية عبوديته، ومن العزم على موافقته والبناء على إطاعته، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة ـ ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة ـ بمجرد سوء سريرته أو حسنها، وإن كان مستحقا للذم أو المدح))

التجري: ويقع البحث فيه في مقامين بل ثلاثة.

المقام الأول: في استحقاق المتجري للعقاب أو عدمه والبحث في هذه الجهة كلامي.

المقام الثاني: بعد البناء على استحقاق المتجري للعقاب، هل أن العقاب يكون على القصد أو الفعل المتجري به. وإن شئت قلت: إن الفعل المتجري به هل يصير قبيحا عقلاً بعد أن لم يكن قبيحا؛ وذلك في صورة التجري، وهل

يصير حسنا عقلاً ـ بعد أن لم يكن حسناً ـ في صورة الانقياد، والبحث في هذه الجهة عقلي.

المقام الثالث: إن الفعل المتجري به هل هو منقلب عن حكمه الشرعي أو لا؟ فلو كان واجباً- مع قطع النظر عن القطع- فهل يصير بسبب القطع بحرمته حراما أولا؟ والبحث في هذه الجهة فقهي. ويصح البحث والنظر في كل هذه الجهات الثلاث لوجود ملاك كل واحدة من هذه المسائل فيها.

والتجري يقال في مقابل المعصية التي هي مخالفة تكاليف المولى المقطوع بها والموافقة للواقع ـ أي التكاليف الواقعية ـ فلو علم المكلف بأن شرب الخمر حرام وشربه واتفق إن ما علم به من حرمة الشرب كان مطابقا للواقع فهذا المكلف يكون عاصيا والفعل المرتكب يسمى معصية.

وأما التجري: فهو مخالفة التكاليف المعلومة في حالة عدم إصابتها للواقع- أي أنها تكاليف ليست واقعية- ولكن القاطع كان يعتقدها كذلك، فلو قطع بوجوب شيء مثلا وكان قطعه مخطئا للواقع وقد تركه المكلف فيسمى والحال هذه متجريا والفعل المتروك متجرى به.

والفرق بين التجري والمعصية: إن الأخيرة تتقوم بشيئين: الأول مخالفة التكليف المقطوع به، والثاني مطابقة ذلك التكليف للواقع.

وأما التجري: فهو تعبير عن مخالفة التكاليف المقطوعة مع افتراض أنها غير واقعية؛ لعدم مطابقة قطعه للواقع وإنما كان المكلف يعتقد بكونها كذلك ـ مطابقة ـ.

والشيء مثله يقال بالنسبة إلى ما يقابل المعصية من الطاعة فإنها موافقة التكاليف المعلومة وكانت مطابقة للواقع، وما يقابل التجري من الانقياد فإنه عبارة عن موافقة التكاليف المقطوعة التي يقطع بكونها مطابقا للواقع ولكنها ليست كذلك(١١).

أما البحث في المقام الأول: الصحيح هو استحقاق المتجري للعقوبة كالعاصي، لشهادة الوجدان بذلك وانه قاض باستحقاق المتجري للعقاب ذلك لأنه صار بصدد هتك حرمة المولى والطغيان عليه والخروج عن زي العبودية، وصحة مثوبة المنقاد من جهة إتباعه العمل على مقتضى عبوديته والبناء على إطاعة مولاه(١٢).

وتعبير المصنف بقوله ((وهتك حرمته لمولاه. ..)) مما لا يخلو من تشويش والأصح أن يقول وهتكه حرمة مولاه كما ذكره بعض الشراح.

ثم أن استحقاق العقاب للمتجري والثواب للمنقاد فيما لو حصل العزم على المخالفة ـ على ما سيأتي التصريح به من قبل المصنف في جواب إن قلت الأول وليس هو على الفعل المتجري به ـ من الأول أو العزم على الإطاعة من الثاني، ومع عدم حصوله فلا يستحقان العقاب والثواب وإن كان المتجري متصفاً بسوء السريرة والمنقاد متصفاً بحسن السريرة إلا أن مجرد ذلك لا يستوجب إلا الذم للأول والمدح للثاني دون العقاب والثواب كما هو الحال في سائر الصفات الذميمة والحسنة، فالكريم ما دامت صفة الكرم كامنة فيه من دون أن يجري على طبقها لا يستحق إلا المدح ولو صار بصدد الجري على طبقها استحق الثواب مضافا إلى المدح والثناء.

ومنه يعرف أن المصنف رتب استحقاق الثواب والعقاب في المنقاد والمتجري على العزم على المخالفة أو الموافقة وكونه بصدد احدهما.

****

(١١) قال في العناية: ((والقطع بالتكليف وإن كان مما يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة بل واستحقاق المثوبة على الموافقة في صورة الإصابة إذا قلنا

باستحقاق الثواب في الطاعات... ولكن الذي عرفناه في الأمر السابق كما أشار إليه المصنف بقوله قد عرفت انه لا شبهة. ..الخ هو خصوص الأول دون الثاني وعليه فعطف المصنف قوله والمثوبة على الموافقة. .. الخ على قوله يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة مما لا يخلو من مسامحة إذ لم نعرف الثاني في الأمر الأول))[1]

وفيه: انه لا وجه لقياس الأمر الثاني– البحث في التجري– على الأول– البحث في حجية القطع– وذلك لأن الحجية تعني إدراك العقل مسؤولية التكليف المنجز وكونه في عهدة المكلف والذي يستتبعه العقوبة على العصيان، وأما المثوبة على الامتثال فلا ربط لها بمحل البحث السابق وأما في البحث الثاني، فالكلام عن استحقاق العقوبة على التجري، والمثوبة على الانقياد فلا وجه لقياس احدهما على الآخر وإن كان فيه مسامحة كما ادعاه.

ولو فرضت المقايسة، فإن عدم ذكر المثوبة في حال الإطاعة والامتثال لا يلازم عدمها فلعل عدم ذكرها لعدم الحاجة إليها. نعم العقل لا يحكم بالإثابة في المقام بل ربما يحكم بعدم الاستحقاق إلا من جهة التفضل كما وسيأتي من المصنف خلاف ذلك بقوله ((وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان الذي هو الثواب على الإطاعة والانقياد)).

وقال السيد السبزواري في التهذيب ((ولا اختصاص للتجري بخصوص القطع؛ بل يجري في جميع ما هو معتبر شرعاً، قطعاً كان أو أمارة أو أصلاً مع

---

(1) العناية ج٣ص١٣

تبين الخلاف. نعم لو كان القطع أو ما يقوم مقامه من الأمارات مأخوذا في الموضوع على نحو الصفتية الخاصة؛ فلا وجه لجريان التجري فيه؛ فإن مخالفته حينئذ تكون معصية حقيقية وزواله يكون من تبدل الموضوع لا من تبين الخلاف، كما لا يخفى[1].

أقول: إذ لا معنى للمخالفة بعد أن اخذ القطع في موضوع التكليف الذي هو بمنزلة العلة للحكم وهو يدور معه حيث دار فإذا زال تبدل الموضوع وبتبعه يتبدل الحكم. فهذا القسم من القطع خارج عن محل النزاع.

وأما ما ذكره من كون التجري ليس مختصا بالقطع فهو صحيح ولكنه ما لا يقع البحث فيه تحت عنوان التجري كما جرت عليه عادة الأصوليين.

وربما الوجه في عدم البحث فيها بعنوان التجري، لأن الخلاف موجود من أول الأمر غايته أن الشرع في ما هو معتبر منها قد ألغاه ونزله منزلة العدم فلا يصح أن يقال في موردها، مع تبين الخلاف، إذ الخلاف مأخوذ فيها من الأول.

(١٢) هذا الذي قاله المصنف (قده) من استحقاق العقاب على القطع المخالف للواقع عند معصيته كما يستحق العقاب على القطع الموافق للواقع عند متابعته والجري على طبقه، هذا الاستحقاق هو في مقام الثبوت وحكم العقل الذي عبر عنه بشهادة الوجدان وانه قاض باعتبار انه كاشف عن حكم العقل. .الخ.

---

(١) التهذيب ج٢ص١٨

فالتكاليف مطلقا أي المنكشفة المطابقة للواقع وغير المطابقة مخالفتها مما يحكم الوجدان باستحقاق العقاب عليها، فهل الأمر كذلك في مقام الثبوت؟

وهو مما لم يتعرض له المصنف وكأنه مسلم والوجه في هذا التسليم هو الاتفاق على استحقاق العقاب على مخالفة الأمارة المعتبرة مطلقا طابقت الواقع أو لم تطابقه فكذلك في القطع بل استحقاق العقاب فيه أولى لتمام الانكشاف الذي به تزداد مسؤولية العبد ويقبح منه مخالفة مولاه وهتك حرمته بل يكفي فيه إطلاق أدلة التكاليف الواقعية غنىً.

هذا وقد استدل صاحب الحلقات (قده) على دعوى الإطلاق إثباتا، بأن ملاك حكم العقل بلزوم طاعة المولى هو حرمة المولى وقبح انتهاك حرمته، ومن الواضح انه لا فرق بين انتهاك حرمة المولى وصدق التعدي على ساحة الربوبية بين المعصية والتجري إذ أن كلا منهما يعد تحديا وطغيانا على المولى[1].

ولو كان قد استدل بما ذكرناه لكان أولى.

هذا وقد قرب الشهيد الأول (قده) دعوى شمول إطلاقات الأدلة للفعل المتجري به، بمعنى أن الخطابات الأولية تعلقت بالمعلوم لا بالواقع فمثلا (لا تشرب الخمر) يقصد به تحريم شرب معلوم الخمرية لا تحريم شرب الخمر الواقعي، وهذا الوجه مختص بالشبهات الموضوعية لوضوح عدم صحة الإطلاق في الشبهات التحريمية... وأحسن ما يقال في تقريب هذا الوجه واقصره:

---

(1) شرح الحلقة الثانية ج١ص٧٦للشيخ محمد صنقور البحراني

١) إن قوله (لا نشرب الخمر) ظاهرا ابتداءً في حرمة شرب الخمر الواقعي... لأن الخمر موضوع لغة للخمر بوجوده الواقعي لا بما هو معلوم الخمرية.

٢) إن هناك قرينة عقلية دلت على أن المراد من حرمة شرب الخمر هو شرب معلوم الخمرية والقرينة هي... إن عنوان الخمر الواقعي لا يمكن أن يكون متعلقا للتكليف لأن طوائه تحت عنوان المصادقة للواقع.

٣) والمصادقة للواقع خارجة عن تحت القدرة لخروج الخطأ عنها، وإلا لما اخطأ احد.

٤) ما يكون خارجاً عن تحت القدرة لا يتعلق به التكليف لأنه لا يخلو عن شوب التكليف بغير المقدور.

٥) إذن لا بد من صرف التكليف إلى عنوان آخر لا ينطوي على عنوان المصادفة، وهو عنوان شرب معلوم الخمرية.

وفيه: إن هذا التقريب على وجاهته يضمن المصادفة للواقع وهو مما لا يؤخذ في مفاهيم الألفاظ الواردة في الأدلة، وإنما المأخوذ هو المخالفة وعدمها، وهي ما تقع عن اختيار المكلف وقدرته، والمصادفة ليس لها إلا تحقق ما به علة الاستحقاق كما سيأتي بيانه.

هذا مع أن هذا التقريب ليس بيانا للإطلاق بقدر ما هو سوق الأدلة لأن يكون متعلقها هو المعلوم لا الواقع، والمفروض بحسب دعوى الإطلاق هو شمولها للمعلوم بعد تعلقها بالواقع.

أضف إلى ذلك انه بالإمكان بيان الإطلاق بالنظر إلى الملاك فإن الملاك في المخالفة الواقعية والاعتقادية واحد وهو هتك حرمة المولى والطغيان عليه، وهو موجود في كلتا المخالفتين.

وإن شئت قلت: إن جامع المخالفة هو ما ذكر وشمول الأدلة الأولية لهما بهذا الجامع القريب.

قوله (قده): ((بما يستتبعانه، كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة.

وبالجملة: مادامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحا أو لوماً، وإنما يستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة- مضافا إلى احدهما- إذا صار بصدد الجري على طبقها، أو العمل على وفقها، وجزم وعزم، وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان)).

الصفة الكامنة في النفس كسوء السريرة أو حسنها(١٣) كغيرهما من الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة تستتبع مدحا أو ذما دون العقوبة والمثوبة فإنهما يتحققان مضافا إلى الصفة الكامنة إذا صار المتصف بصدد الجري على طبق احدهما والعمل على وفقها، وجزم وعزم، فالكريم ما دامت صفة الكرم كامنة فيه دون أن يجري على وفقها ويقوم أو العزم على القيام بإكرام الغير لا يستحق مدحا ولو صار بصدد القيام بها استحق الثواب مضافا إلى المدح وذلك لعدم صحة مثوبته بمجرد حسن السريرة من دون الجري على وفقها كما يشهد به الوجدان الذي يستكشف من خلاله حكم العقل القاضي في باب الإطاعة والعصيان وما يستتبعهما من استحقاق النيران أو الجنان.

****

(١٣) فسرت عبارة المصنف ((بما يستتبعانه. ..)) بتفسيرين:

الأول: ما عن العناية قائلاً: والصحيح كان أن يقول بما يستتبعهما أي وإن كان مستحقا للذم والمدح بما فيه من الصفة الكامنة المستتبعة للذم أو المدح ويعرف ذلك بملاحظة قوله وبالجملة ما دامت فيه صفة كامنة..الخ، فالصفة الكامنة هي المقصودة من الوصول وهي المستتبعة للمدح أو الذم فلا يعقل[١].

الثاني: ما عن المشكيني: كلمة (ما) مصدرية وضمير التثنية راجع إلى سوء السريرة وحسنها وضمير المفرد المنصوب إلى الاستحقاق والياء للسببية، والمعنى: ان العبد مستحق للذم أو المدح في تلك المرتبة، بسبب استلزام سوء السريرة وحسنها للاستحقاق المذكور[٢].

والمحصل وإن كان واحداً إلا أن الأصح هو تفسير المشكيني (قده) إذ لا يظهر لضمير التثنية من معنى على عبارة العناية، وكيفما كان فالمعنى ما ذكرناه في الشرح.

أما قوله حزم وعزم فسيأتي إنهما من مبادئ الاختيار.

---

(١) العناية ج٣ص١٣
(٢) المشكيني ج٣ص٤٢

قوله (قده): ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعا؛ بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة، ولا تغيّر جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلاً [ولا يغير حسنه أو قبحه بجهة أصلا] وفي أخرى ثالثة [ولا تغيّر جهة حسنه أو قبحه أصلا]؛ ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح، لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلا، ولا ملاكا للمحبوبية والمبغوضية شرعا؛ ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه ـ من المبغوضية والمحبوبية للمولى ـ بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا له، فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له، ولو اعتقد العبد انه عدوه، وكذا قتل عدوه ـ مع القطع بأنه ابنه ـ لا يخرج عن كونه محبوبا أبداً)).

هذا هو الدليل الأول على مختار المصنف في المقام الثاني الذي يستدل به على إن الفعل المتجرى به أو المنقاد به يبقى على ما هو عليه من الحسن أو القبح ولا ينقلب عما هو عليه؛ بعد أن برهن على إن المتجري يستحق العقوبة على المخالفة والمنقاد يستحق المثوبة على الإطاعة.

وحاصل دليله: إن الفعل الذي هو متعلق التجري أو الانقياد لا يحدث فيه بسبب القطع بالخلاف حسن أو قبح ولا وجوب أو حرمة واقعا كي يترتب عليه الثواب أو العقاب بل الفعل باق على ما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب

أو الحرمة- والمصنف بهذا البيان قد مزج بين المقامين الثاني والثالث- ((فقتل ابن المولى)) بسبب القطع بأنه عدو له لا يحدث فيه حسن ولا وجوب بل هو باق على قبحه وحرمته، كما أن ((قتل عدو المولى)) بسبب القطع بأن ابنه لا يحدث فيه قبح ولا حرمة بل يبقى على حسنه ووجوبه؛ وذلك لأن القطع بالحسن والقبح ليس من الوجوه والاعتبارات التي يكون بها الفعل حسنا أو قبيحا عقلاً ولا ملاكا للمحبوبية والمبغوضية ليكون الفعل واجبا أو حراما شرعاً كالعناوين الثانوية الطارئة على الأفعال كعنوان إنجاء المؤمن الطارئ على الكذب فإنه يقلبه إلى الحسن بعد أن كان قبيحا وإلى الوجوب بعد أن كان حراما أو عنوان الإيقاع في الهلكة الطارئ على الصدق وغيرها من العناوين الثانوية الطارئة على الأفعال المقتضية للحسن أو القبح**(١٤)**.

وقوله الحكم والصفة، والأول واضح والثاني هو ما يكون مصداقا للحكم كما عن المشكيني (قده) ويمكن أن يراد بالحكم هو خصوص الإلزامي والصفة، هي الوجوب والحرمة.

وأما قوله ((ولا تتغير جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلاً، الضمير في كلمتي الحسن والقبح يرجع إلى القطع والضمير في كلمة بجهته يرجع إلى الفعل بعنوانه الأولي وحكمه الواقعي، ويصير المعنى على هذا ولا تغير جهة حسن القطع وقبحه بجهة الفعل المتجرى به أصلا، هذا على قراءة المبني للمعلوم وعلى قراءة المبني للمجهول فيصبح المعنى لا تغير جهة حسن الفعل أو قبحه بسبب جهة القطع أصلا.

وكيفما كان فالقراءة الأولى هي الأوفق بالسياق، والمعنى انه لا تأثير للقطع بالحسن والقبح في تغير صفة الفعل المتجرى به**(١٥)**.

****

(١٤) يظهر من الكفاية إن طرو العناوين الثانوية على الأفعال كما مثل له في الشرح لا يصيّر الفعل حسنا كعنوان الإنجاء للمؤمن إلا مع القصد أي قصد الإنجاء وإلا فبدونه وإن حصل الإنجاء إلا أن الفعل يبقى على ما هو عليه من القبح جريا على القطع حيث يكون التأثير للقطع.

وفيه.. أولاً: إن عدم تحقق القصد غير ممكن لأنه لم يكذب إلا وهو يقصد ما به يتخلص من قبح الكذب وحرمته وليس هو إلا قصد العنوان المحسن، وهو الإنجاء في المثال.

وثانياً: إن الالتفات الأساسي يكون للمعدول عليه وهو الإنجاء، والكذب لا يكون كذلك فكيف يكون محرما ومقصودا وكيف يكون قبيحا وليس هو إلا آلة وطريق إلى الإنجاء الملحوظ بالاستقلال.

وثالثاً: ولو تنزلنا وقلنا بأن القبح حاصل فإنما هو على الصدور أي صدوره من القاطع قبيحا وإن كان نفس الفعل حسنا واقعا فإن الإنجاء للمؤمن هو عنوان حسن بلا إشكال.

(١٥) علق صاحب العناية على المصنف بقوله وفيه: ((إن القطع بالخلاف وإن لم يحدث بسببه حسن أو قبح ولا وجوب أو حرمة واقعا الذي كان للفعل بعنوانه الأولي ولكن يحدث بسببه الحسن أو القبح الذي هو للفعل بعنوانه الثانوي وهو عنوان الانقياد أو التجري الطارئ له (وإن شئت قلت) يحدث بسببه الحسن أو القبح الصدوري أي يجعل صدوره من القاطع حسنا أو

قبيحا، وإن لم يكن نفس الفعل حسنا أو قبيحا واقعا (ومن هنا يظهر) أن القطع بالحسن والقبح وإن لم يكن بنفسه من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن أو القبح ولكنه سبب لطرو عنوان للفعل هو من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن أو القبح وهو عنوان التجري أو الانقياد[1].

وفيه: لصاحب الكفاية أن يقول إن مورد الكلام في نفس الفعل المتجرى به أو المنقاد به أي الفعل الخارجي بما له من جهة الحسن والقبح، وليس كلامه في نفس التجري الذي هو من أفعال النفس، فما ينطبق عليه التجري الذي هو الفعل النفسي– أي مثل القصد– الذي رتب المصنف عليه المثوبة أو العقوبة تجرياً أو انقياداً، ونسميه الفعل المتجرى به من جهة السبب الذي هو التجري لا من جهة نفس الفعل الخارجي.

فليس الثواب والعقاب على الفعل الخارجي المسمى بالمتجري به أو المنقاد وإنما هو على نفس القصد، والفعل النفسي الذي به الخروج عن عبوديته للمولى أو القيام عليها.

فما ذكره مبني على الخلط بين الفعل الخارجي والفعل النفسي وإن كان الأخير سبب للأول تسمية لا حقيقة وواقعاً وله نظائر في الفقه قائمة على أن العنوان لوحده من غير انضمام القصد إليه تجده في الارتماس للتبريد أو للغسل، وكذا القصد في النكاح يتشخص به احد فرديه من الدائم أو المنقطع وإلا بطل.

---

(1) العناية ج٣ص١٤

قوله (قده): ((هذا مع إن الفعل المتجرى به أو المنقاد به ـ بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب ـ لا يكون اختياريا، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا، ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية؟!))

هذا هو الدليل الثاني للمصنف (وحاصله): إن الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب فيما يقطع به المكلف بكون سائل ما خمرا فإنه لا يقصد في مقام شربه ذلك العنوان المتقدم ـ مقطوع الحرمة فإنه بهذا العنوان لا يكون اختياري العدم الالتفات إليه غالبا بل يشربه بعنوان انه خمر أي بعنوانه الأولي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي ـ عنوان مقطوع الخمرية ـ وإذا لم يكن بهذا العنوان اختياريا ملتفتا إليه غالبا فلا يعقل أن يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً ومن ملاكات الوجوب أو الحرمة شرعا، بل يمكن أن يقال: إن المكلف في الغالب يكون غافلا عن صفة القطع بالحرمة فضلا عن قصدها(١٦).

****

(١٦) أورد عليه في العناية بقوله (وفيه) إن العنوان الطارئ كعنوان إنجاد المؤمن أو الإلقاء في التهلكة ونحوهما إذا كان غير ملتفت إليه وإن لم يعقل أن يكون من جهات الحسن أو القبح الصدوري فإن الحسن أو القبح

الصدوري كما تقدم في بحث الاجتماع تابع لما علم به من الجهات فالحرمة المجهولة مما لا تعقل أن تجعل صدور الفعل حسنا مقربا أو قبيحا مبعدا ما لم يعلم بها وإن كان الحسن أو القبح الواقعيان غير مربوطين بالجهل والعلم وهكذا لا يعقل أن يكون العنوان الغير ملتفت إليه من مناطات الوجوب والحرمة أي المنجزين فإن الحكم المنجز فرع العلم والالتفات قطعا (ولكن هذا كله) في غير صفة القطع بالوجوب أو الحرمة فإن صفة القطع بنفسها التفات إليه فيصح أن تكون هي من جهات الحسن أو القبح الصدوري من دون لزوم الالتفات إلى هذا الالتفات كما لا يخفى[1].

وفيه: إن القطع يجتمع مع الغفلة أحيانا، على أن القطع يكون من جهات الحسن أو القبح الصدوري هو ما يرومه المصنف من أن القصد الفعل النفسي هو ما يقبح أو يحسن فيما إذا كان هتكاً لحرمة المولى أو لا من دون تأثير على وجه الفعل المعبر عنه بالمتجرى به كما أجيب عن إيراد سابق.

---

(1) العناية ج٣ص١٦

قوله (قده): ((إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلا عقابا على ما ليس بالاختيار ؟!

قلت: العقاب إنما يكون بقصد العصيان والعزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار)).

إن قلت: إذا لم يكن الفعل بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب إذ الفعل الصادر في مورد القطع المخالف غير قابل لاستحقاق العقاب لكونه من جهة هذا العنوان غير اختياري لعدم الالتفات إليه، فالعقاب عليه ليس إلا عقابا على ما ليس بالاختبار.

قلت: إن العقاب في هذا المورد على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل غير الاختياري، وقد أشار المصنف إلى هذا الجواب قبلا ولكنه لم يصرح به إلا هنا**(١٧)**.

****

(١٧) أورد عليه صاحب العناية بقوله (وفيه) إن المتجري بعد ما انكشف له الخلاف كما يعرف انه لم يأت بمعصية واقعا بل تخيل انه قد عصى فكذلك يعرف انه لم يقصد المعصية واقعا بل تخيل انه قصد المعصية فإذا اعتقد مثلا أن الماء الخارجي خمر وقصد شربه وشربه بعدما انكشف له إن لم يكن خمرا واقعا كما يعرف انه لم يشرب الخمر كذلك فكذلك يعرف انه لم يقصد الخمر بل

قصد الخمر التخيلي وهو الماء الواقعي (وعليه) فإذا لم يكن هناك معصية ولا قصد معصية بل قصد ما تخيل انه معصية فلا وجه للالتزام بكون العقاب على قصد المعصية والعزم على الطغيان لعدم تحققهما واقعا.

وبإمكان صاحب الكفاية أن يجيب: بأن ربط قصد المعصية (بمطابقة الواقع وعدمه) غير صحيح لأن الأخير مما لا دخل للمكلف فيه بل الدخل في القصد والمفروض انه قاطع بالمعصية وهو حال قطعه لا يرى قطعه إلا مطابقا للواقع، فهو قصد العصيان وعزم على الطغيان فما وقع منه معصية وما انكشف بعد ذلك وإن خالف ما قصده واقعا لكن لا يبدل ما قصده من المعصية إلى تخيل قصد المعصية كما رامه المستشكل.

فإذا تحقق القصد كان كافيا في استحقاق العقاب من دون حاجة إلى تحقق العصيان خارجاً.

وأضيف انه تخيل قصد المعصية لا يصح إلا بعد قصدها كما لا يخفى.

قوله (قده) ((إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست اختيارية، وإلا لتسلسل.

قلت: مضافا إلى أن الاختيار، وإن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض مبادئه غالبا يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة ـ يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذة والعقوبة إنما يكون من تبعه بُعده عن سيده بتجريه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادقة، فكما انه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة وإن لم يكن باختياره، إلا انه بسوء سريرته وخبث باطنه، بحسب نقصانه، واقتضاء استعداده ذاتا وإمكانه [إمكانا]. وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ ((لمَ)) فإن الذاتيات ضرورية الثبوت للذات))

لا يقال: إن القصد والعزم من مبادئ الاختيار وهي ليست باختيارية إذ هي عبارة عن خطورة الشيء وتصوره ثم الميل إليه والرغبة الشديدة إليه ثم (الجزم) وهو التصديق بفائدته وبدفع ما يوجب التوقف عنه ثم (العزم) والقصد وهو الشوق الأكيد المعبر عنه بالإرادة المستتبعة لحركة العضلات نحو الفعل واختباره خارجا. ولو كانت هذه المبادئ اختيارية لكانت اختياريتها بمبادئ أخرى وهكذا

يتسلسل وإن كانت اختيارية، فالمبادئ الأولى مثلها بمقتضى اتحاد الأمثال، وإذا كانت المقدمات غير اختيارية ومنها القصد لم يصح العقاب على القصد والعزم عقلا.

فإنه يقال: وقد أجاب بجوابين أشار إلى الأول منها بقوله مضافا إلى أن الاختيار. .. الخ.

وأشار إلى الثاني بقوله يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذة...الخ.

وحاصل جوابه الأول: إن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلا أن بعض مبادئه اختيارية وهي المقدمة الثالثة، أي الجزم والتصديق بفائدة الفعل وبدفع ما يوجب التوقف عنه غالبا ما يكون بالاختبار بل المقدمة الرابعة التي هي محل الكلام- أي العزم- فقد لا يحصل عند الشخص بعد تدبره وتأمله فيما يترتب على ما يعزم عليه من نتائج سيئة، كما يمكن أن يحصل، وعليه يكون إمكان حصوله وعدمه بيد المكلف واختياره(١٨).

وحاصل الثاني: إن استحقاق العقوبة هو من البعد والذي هو من لوازم التجري وهو من لوازم سوء السريرة وخبث الباطن، وهما من لوازم ذات الشخص والذاتي لا يعلل ضرورة إن ثبوت الذاتي للذات فلا يكون مجعولا لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المركب كي يقال لم جعله هكذا ولم يجعله هكذا وإنما اوجد الله الذات بالجعل البسيط فوجد الذاتي بالتبع، فالعقاب ليس مجعولا من قبله تعالى حتى يرد عليه انه لا معنى لجعله وإثباته على قصد المعصية الذي هو أمر غير اختياري بل العقاب من لوازم سوء السريرة بالأخير وسوءها من لوازم الذات وإذا كان كذلك فلا يصح أن يقال لماذا يعاقب المتجري على أمر غير اختياري وهو قصد المعصية(١٩).

****

(١٨) ويرد عليه: انه إذا كانت بعض مقدمات الاختيار اختيارية، فالاختيار بالاختيار إذ النتيجة تتبع أخس المقدمات وإذا كانت النتيجة اختيارية الاختيار فيعود الإشكال جذعاً.. هذا أولاً.

وثانياً: إن قبح العقوبة مما يحكم به العقل على ما ليس بالاختيار ولا يرتفع هذا القبح باختيارية بعض المقدمات غير الموجبة لاختيارية الاختيار فرضا. وقد أشار المرحوم المشكيني إلى هذا الإشكال[1].

وثالثاً: ما ذكره صاحب العناية بقوله: إن جوابه غير مطابق لما أفيد في الإشكال فإن الذي أفيد في الإشكال إن مبادئ الاختيار غير اختيارية والذي أفاده في الجواب أن نفس الاختيار لا يكون بالاختبار فلا يطابق بعضهما بعضاً.

ويلاحظ عليه: إن الذي أفيد في الجواب هو المستثنى من بعض مبادئ الاختيار، وهو ما كان اختياريا من المقدمات فعاد التطابق بينهما.

نعم يمكن أن يرد عليه إن بعض المبادئ لو كانت اختيارية فالنتيجة اختيارية لما ذكر قبل قليل إلا إذا ادعى صاحب الكفاية انه لو كانت بعض المبادئ غير اختيارية، كالخطورة فالنتيجة برمتها غير اختيارية وليس العكس، وظاهر عبارته هو ذلك.

رابعاً: ما ذكره في العناية بقوله: إن كان مقصوده بأن الاختيار لا يكون باختيار آخر فهذا ما لا ننكره ولكن لا ينافي ذلك اختيارية الاختيار فإنه اختياري باختيارية بعض مقدماته لا باختيار آخر ليتسلسل، (وإن كان

---

(1) المشكيني ج٣ص٦١- تعليقته على الكفاية.

مقصوده) إن الاختيار ليس بأمر اختياري فهذا ممنوع جدا سيما مع اعترافه هنا إن بعض مبادئه غالبا تكون بالاختبار فإن الذي يتوقف على مقدمات عديدة إذا كانت مقدمة واحدة منها اختيارية كان صدور الفعل اختياريا قهرا فإن النتيجة تتبع أخس المقدمات كما لا يخفى[1].

وفيه ما عرفت لإمكان القول أن أخس المقدمات هي غير الاختيارية لتكون النتيجة كذلك على الفرض.

وللمصنف أن يقول إن اختيارية الاختيار بنفسه لا باختيار آخر فإن حصول الأشياء والأفعال بالاختيار فإذا لم يكن هو بنفسه اختياريا لما أمكن حصول شيء منها خارجاً إذ اختيارها يحتاج إلى اختيار وهكذا لا إلى نهاية فلابد من أن تنتهي اختياريتها إلى ما هو بالذات اختياري وهو الاختيار.

وينعكس هذا الاختيار على بعض مقدماته فتكون اختيارية وهي العزم والقصد محل إشكال الخصم، وليس من الضروري أن يتعلق الاختيار بتمام مقدمات الاختيار بل يكفي ببعضها، ومنه يتضح أن قول المصنف إن المبادئ ليست اختيارية بنفسها ولكن ذلك لا يمنع تعلق الاختيار بها لتكون اختيارية، وبعبارة جامعة إن اختيارية كل الأفعال خارجية أو نفسية ومنها العزم بالاختيار أي أن اختياريتها عرضية وكل ما بالعرض فلا بد أن يرجع إلى ما بالذات وليس هو إلا الاختيار فاختياريته ذاتية فتأمل.

---

(1) العناية ج٣ص١٨

(١٩) ويرد عليه: ما ذكر على الجواب الأول المتقدم (بـ) ثانياً: حكم العقل بقبح ما ليس بالاختيار.. هذا أولاً.

وثانياً: ما ذكره صاحب العناية [٢]: انه أنهى أمر العقاب بالآخرة إلى سوء السريرة وخبث الباطن كما انه أنهاه بالطلب والإرادة إلى الشقاوة الذاتية وهو مما لا يكاد يجدي فإن الذاتي وإن كان ضروري الثبوت للذات غير مجعول لا بالجعل البسيط ولا بالجعل التأليفي كي يقع السؤال بلم ولكنه مجعول بالتبع فإذا استند العقاب بالآخرة إلى جعله تعالى ولو تبعا لزم الجبر قهرا (والصحيح) أن العقاب مطلقا سواء كان في المعصية أو في التجري إنما هو على الفعل الصادر بالإرادة والإرادة اختيارية باختيارية بعض مقدماتها كما تقدم شرحه بنحو ابسط في الطلب والإرادة (وعليه) فلا جبر ولا ظلم ولا اضطرار وتأثير الشقاوة والسعادة في الطاعة والمعصية وإن كان حقا لا ننكره إلا انه لا يكون بنحو العلية التامة كي يلزم الجبر بل بنحو الاقتضاء كما تقدم.

ويلاحظ عليه.. **أولاً**: إن بعض المقدمات لو كانت اختيارية فمن أين جاءت اختياريتها إن جاءت من نتيجتها فلا حاجة إلى القول باختيارية المقدمات إذ يكفي اختيارية النتيجة وهي اختيارية المقدمات بالأسر، وهو ينافي عدم اختيارية بعض المقدمات بالوجدان- كالخطور النفسي أو القلبي- وإن جاءت من قبل نفسها فهو أمر غير ممكن إذ اختياريتها عرضية لا ذاتية إلا إذا رجعت للاختيار.

وثانياً: إن في الكلام خلط ما بين المقدمات التي هي مبادئ الفعل الاختياري وما بين نفس الاختيار، فإن ما ذكره من المبادئ للفعل الاختياري لا لنفسه، ومن هنا قلنا أن اختيارية كل فعل بالاختيار لا بنفسه إذ الاختيار له عرضي لا ذاتي.

واختيارية بعض المقدمات بالاختيار وعدم اختيارية البعض للآخر لأنها لا تقع تحت دائرة الاختيار.

وثالثاً: إن تأثير الشقاوة والسعادة باعتبار كونهما علة غائية لا علة فاعلية ليقال (إنهما بنحو الاقتضاء لا الفعلية).

قوله (قده): ((وبذلك -أيضاً- يقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان، والمطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لِمَ يكون ناهقاً؟ والإنسان لِمَ يكون ناطقاً؟

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه- جل شأنه وعظمت كبرياؤه- والبعد عنه، سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها، والنار ودركاتها، وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدم نيلها، وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتيا، والذاتي لا يعلل)).

بعد أن توصل الآخوند (قده) إلى أن استحقاق العقاب للمتجري إنما هو على سوء السريرة وخبث الباطن وهما من الذاتيات والذاتي غير قابل للجعل، لا الجعل البسيط ولا المؤلف كما أنه غير قابل للتعليل بلِمَ، وبنفس الجواب يجاب عن بعض الإشكالات العقائدية كالسؤال عن سبب اختيار الكافر للكفر والمؤمن للإيمان، لأن السؤال عن ذلك يساوق السؤال بلِمَ بكون الحمار ناهقاً والإنسان ناطقاً؟**(٢٠)** وهو مما لا معنى له كما أن تفاوت الأفراد في درجات القرب منه والبعد عنه واختلاف درجاتها في الجنة ودركاتها في النار وتفاوتها في نيل الشفاعة مما يرجع بالآخرة إلى ما هو ذاتي والذاتي لا يعلل؟.

****

(٢٠) ويرد عليه بالفرق بين السؤال المطروح والسؤال عن لِمَ يكون الحمار ناهقا والإنسان ناطقا بأن الأول ليس من الذاتيات المقومة للذات بل من الذاتيات

اللازمة للذات، ويفرق بينهما بالعينية في الأول والأينية في الثاني، كما ويفرق بينهما بأن جعل الذاتي هو عين الذات بخلاف جعل اللازم الذاتي فإنه مجعول بالتبع أي لولا جعل الذات لما جُعل فبجعلها يكون مجعولاً.

يضاف إلى ذلك فرق اصطلاحي فإن الأول من المفاهيم الماهوية والثاني من المفاهيم الفلسفية.

هذا مع أن سوء السريرة وحسنها وتأثيرهما في استحقاق العقوبة والمثوبة لا يكون بنحو العلية التامة وإلا لزم الجبر بل هما بنحو الاقتضاء والاستعداد وهو متوفر عند جميع البشر بدرجات متفاوتة (إنا هديناه النجدين).

وإمكان القول إن سوء السريرة وحسنها من معلولات التجري والعصيان لا من عللهما. كما ترشد إلى ذلك جملة من الأخبار المبثوثة في أبواب مختلفة.

وكيفما كان فإن العقل يحكم بقبح ما ليس بالاختيار.

قال المرحوم المشكيني[1]: قوله (بحسب استعداده) الباء للسببية، يعني إن سوء السريرة ناشئ عن النقصان واقتضاء الاستعداد الذاتي، وهما كناية عن الخصوصية الذاتية التي هي من أجزاء ذاته.

وقوله (إمكاناً) عطف تفسير لقوله (ذاتاً)، ولكن فيه من الغرابة ما لا يخفى؛ لعدم إطلاقه على النقص الذاتي عند أبناء المحاورة.

---

(1) الكفاية: ج٣ ص٦٣ وتعليقة المشكيني.

قوله (قده): ((إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار.

قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته، لتكمل به نفسه ويخلص من ربه أنسه (وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله)، قال الله تبارك وتعالى: (وذكر إن الذكرى تنفع المؤمنين)، وليكون حجة على ما ساءت سريرته وخبثت طينته، (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة)، كي لا يكون للناس على الله حجة، بل كان له حجة بالغة.

ولا يخفى أن في الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان، الحاكم عل الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة، ومعه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله: أنه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره)).

لا يقال: أنه إذا كان سوء السريرة وحسنها من اللوازم الذاتية للشخص فما هي الفائدة في بعثه الرسل وإنزال الكتب فإنه والحال هذه لا ينتفع بهداية الأنبياء والرسل وكذا الكلام فيمن حسنت سريرته فإنه لا ينتفع بهم بعد أن كان حسن السريرة من لوازم الذات للشخص.

فإنه يقال: أما من حسنت سريرته فيمكن أن ينتفع بالأنبياء والكتب بزيادة الهدى(٢١) والبصيرة، نظير المؤمن فإنه ينتفع بالذكرى كما قال تعالى: (فإن الذكرى تنفع المؤمنين) كما ينتفع المؤمن بزيادة الهدى لقوله تعالى: (وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) بناءً على أن المراد من الهداية هي الهداية التسديدية التي تأتي بعد أصل الهداية كجزاء لأصل الهداية فيكون معناها هي الهداية المستمرة لا أصل الهداية، وأما من ساءت سريرته فالفائدة من بعث الأنبياء وإنزال الكتب هي لإقامة وإتمام الحجة على المكلف.

ولا يخفى أن في كثير من الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان من استحقاق العقاب على القصد مثل قوله (ص) نية الكافر شر من عمله وقوله (ص) يحشر الناس على نياتهم وما ورد من تعليل خلود أهل النار فيها وأهل الجنة فيها بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا، وما ورد أن المقتول في النار إذا تقاتل مع مسلم آخر معللا لأنه أراد قتل صاحبه عندما سؤل يا رسول الله فما بال المقتول (٢٢) و(فحوى) ما يدل على أن الرضا بفعل كالفعل مثل قوله (عليه السلام) الراضي بفعل قوم كان كالداخل فيه معهم وعلى الداخل إثمان إثم الرضا وإثم الدخول.

وقوله تعالى: (إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله)[١]

وقوله تعالى: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة والله يعلم وانتم لا تعلمون)[٢]

ومع حكم الوجدان وشهادة النقل فلا حاجة إلى ما استدل له على استحقاق المتجري للعقاب بدليل عقلي- حاصله- لو شرب شخصان مائعين قد

---

[١]) سورة البقرة الآية ٢٨٤.
[٢]) سورة النور الآية ١٩.

قطع كل منهما بكون ما في الإناء خمراً فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر، فإما أن يستحقا العقاب معاً وإما أن لا يستحقا أو يستحقه المصادف قطعه للواقع دون المخالف أو بالعكس، لا سبيل إلى الثاني والرابع والثالث مستلزم لأن اطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو عنوان المصادفة للواقع وقد نظمه المصنف على نحو القياس الاستثنائي- لولا استحقاق المتجري العقاب لزم إناطة استحقاقه بما هو خارج عن الاختيار، من المصادفة للواقع- والثاني باطل فالمقدم مثله، وعبر عن بطلان الثاني وهو مناف لما يقتضيه العدل فيتعين الأول، فيستحق المتجري العقاب كما يستحق العاصي العقاب**(٢٣)**.

****

(٢١) هذا الذي ذكره الآخوند (قده) هو عين ما قلناه في التعليقة[1] السابقة من انه بالإمكان أن يكون سوء السريرة وحسنها من معلولات التجري والعصيان والانقياد والطاعة. مع انه لا معنى بالزيادة لما هو ذاتي فيما لو كان السوء والحسن للسريرة من الذاتيات، نعم هما من المقتضيات للطاعة والمعصية أو الانقياد والتجري.

(٢٢) قال المحقق الخوئي (قده) في المصباح وهناك روايات تدل على عدم العقاب بالقصد، وقد يجمع بين هاتين الطائفتين.. (**تارة**) بحمل الطائفة الأولى على القصد مع الاشتغال ببعض المقدمات والطائفة الثانية على القصد المجرد.

---

(١) التعليقة ج١ ص٤٥.

(**وأخرى**) بحمل الطائفة الأولى (ما دلت على استحقاق العقاب على القصد) على ما إذا لم يرتدع من قصده حتى حال بينه وبين العمل مانع قهري، والطائفة الثانية على ما إذا ارتدع عن قصده بنفسه.

ويجعل الشاهد على هذا الجمع هو النبوي الدال على أن القاتل والمقتول في النار، وإن قوله (ص) لأنه أراد قتل صاحبه، فإن ظاهر التعليل هو إرادة القتل وعدم ارتداعه عن قصده وعدم تمكنه.

هذا، ولكن التحقيق عدم صحة الاستدلال بالروايات الدالة على ترتيب العقاب على قصد المعصية، لحرمة التجري مع قطع النظر عن ابتلائه بالعارض بوجوه.

الأول: قصورها سنداً ودلالة فإن ما دل على المقصود ضعيف السند وما هو تام السند قاصر من حيث الدلالة.

الثاني: إن مفادها هي المؤاخذة والمحاسبة على نية المعصية الواقعية وقصد ارتكاب الحرام الواقعي، كما ورد في النبوي المذكور فلا ربط له بالحرام الخيالي وما يعتقده المكلف حراماً في الواقع.

والثالث: أنه لو سلمنا كون مفادها أعم من ذلك لا دلالة لها على حرمة الفعل المتجرى به شرعاً، كما هو محل الكلام ومورد الاستدلال غاية ما فيها أن القصد مما يحاسب به ويعاقب عليه، وهذا التعبير لا يدل على أزيد مما كان

العقل مستقلاً به من استحقاق المتجري للعقاب، فلا يدل على حرمة الفعل المتجرى به شرعاً[١].

وفيه عدة وجوه من النظر فيما ذكره من الجمع وفيما ذكره من التحقيق.

أما فيما ذكره من الجمع مضافاً إلى عدم انحصاره فيما ذكره من الوجهين فإن ما جعله شاهداً على دعوى الجمع الثانية، من أن قوله (ص) لأنه أراد قتل صاحبه، هو ظاهر في الإرادة فقط، لا الإرادة وعدم الارتداع فإن الأخير بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه.

وإن من وجوه الجمع إن الاستحقاق والعقوبة على مراتب متفاوتة فإن ما دل على الثبوت إنما هو لبعض المراتب وما دل على العدم لمراتب أخرى، كسلب التوفيق لصلاة الليل مثلاً من المراتب الدانية والخلود في النار من المراتب العالية، وهذا ما ذكره بعض الأصوليين (قده)[٢].

ومنها إن ما دل على الاستحقاق دل عليه دون العقوبة وما دل على العدم دل على عدم العقوبة، وهكذا.

وأما ما ذكره من التحقيق، فجميع الوجوه التي استدل بها ضعيفة.

أما الوجه الأول: فإن الروايات لو سلمنا قصورها سنداً إذا لوحظت منفردة وأما لو لوحظت بمجموعها فإن من المطمأن صدور بعضها.

---

(١) المصباح الأصول ج٣ ص٣٤- ٣٥.
(٢) التهذيب ج١ ص٢١.

وأما ضعفها الدلالي فهو مجبور بما شهدت به الآيات التي استعرضنا بعضها فإنها دلت بوضوح على استحقاق العذاب بحب إشاعة الفاحشة، وغيرها من الأمور القصدية.

ولو سلمنا ما قاله فإن في الآيات غنى وكفاية.

أما الوجه الثاني: فإن المكلف العامي مما لا يلتفت إلى التدقيقات الأصولية من كون الحرام المقصود واقعياً أو تخيلياً، بل هو يقصد الحرام وهو مما ينطبق على كلا القسمين باعتبار الجامع فيهما من هتك حرمة المولى والطغيان عليه.

على إن الحرام الواقعي مما لا يؤثر في انزجار العبد أو ردعه إلا إذا كان معلوماً.

والنبوي الذي جعله دليلاً على هذا الوجه ضعيف سنداً عنده فكيف يستدل به نعم لو جعله شاهداً لكان صحيحاً على الشهادة.

أما الوجه الثالث: فإن أصل الكلام على إن استحقاق العقاب على القصد وهو وإن حكم به العقل كما ذكر في باب الاستحقاق، وليس الكلام في حرمة الفعل المتجرى به ليقول فلا يدل على حرمة الفعل المتجرى به شرعاً.

ولو تنزلنا وقلنا بأن الكلام عن حرمة الفعل المتجرى به فإن هذه الروايات والآيات وإن كانت تدل على الإرشاد على المشهور وليس دليلاً مستقلاً، لكن ذلك لا يمنع ملاحظة الجهة المولوية فيها مضافاً إلى الإرشاد كما نبهنا عليه في موارد.

(٢٣) وبين المرحوم المشكيني عن بطلان الشق الثالث الذي اختاره المصنف الذي خرج عن مختاره في كون الاستحقاق للعقاب على قصد العصيان لا على الفعل المتجرى به، كما هو مورد هذا الدليل، (وحاصل الإيراد) إن العلة في الاستحقاق هي المخالفة العمدية، وانتفاؤه تارة يكون بأنتفاء كلا الجزئين وأخرى بأنتفاء الثاني كما إذا ارتكب الحرام مع العذر وثالثة بأنتفاء الأول، كما في التجري، ولكن كلا الجزئين حاصلان في المصادف، فيستحق العاصي للعقاب دون المتجري، والمصادفة للواقع ليس لها إلا دخل في تحقق علة الاستحقاق وهو المخالفة لا في نفسه، والقادح هو الثاني لا الأول، وإلا لزم عدم الاستحقاق بالمرة لأن تهاء الأمر بالآخرة إلى أمر غير اختياري كالوجود للمكلف ووجود أبيه إلى غير ذلك، وكأن المستدل تخيّل دخالة أمر غير اختياري– ولو طولاً– في الاستحقاق قادح.

وحاصله: انه لو كان للمصادفة دخل في علة الاستحقاق كما يرومه المستدل، وهي أمر غير اختياري للزم عدم الاستحقاق بالمرة، لأن تهاء الأمر بالآخرة إلى أمر غير اختياري.

واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله وهو إناطة الاستحقاق على المصادفة للواقع وبطلانه معناه عدم إناطة الاستحقاق على المصادفة.

بيان الملازمة: انه لما كانت العلة أو جزءها غير اختياري فالمعلول مثلها للسنخية بين العلة والمعلول.

وقد أجيب عنه: إن العرف والوجدان شاهدان باستحقاق العاصي دون غيره (المصادف قطعه للواقع) لتطابقهما على من صادف قطعه للواقع شارب للخمر باختياره وإن غير المصادف لم يشرب الخمر، بل لم يحصل منه إلا مجرد الجرأة والطغيان والهتك بالنسبة للمولى،. .. الخ.

أقول: لو كان الكلام في حرمة الفعل المتجرى به لكان لما ذكره وجه، بغض النظر عن التجري وأما لو كان حرمة الفعل بلحاظ التجري وإن لم تحصل المصادفة للواقع فهو محرم وهو معنى التجري، وفي ذيل كلامه يكفينا التأمل في مفهوم التجري والجرأة في الحكم باستحقاقه العقاب بالنسبة إلى المتجري[1].

والصحيح من الجواب بعد اختصاص الجواب المتقدم بالشبهات الموضوعية دون الحكمية.

انه لا معنى لأخذ قيد المصادف للواقع لا بنحو قيد في الواجب كما يرومه هذا الدليل ولا بنحو قيد للوجوب، كما لو اعتقد بشرب خمر ولم يكن في الواقع إلا ماءً فلا تكليف لأن المشروط عدم عند عدم شرطه.

أما عدم صحة أخذ القيد على نحو قيد الواجب الذي ينبغي على المكلف تحصيله، لزوم تعليق التكليف بغير المقدور، بل لا يمكن أخذه في متعلق التكليف لعدم الالتفاف إليه بالمرة فكيف يؤخذ ما لم يمكن الالتفات إليه.

كما أن أخذه في المتعلق معناه إن التكليف يتعلق بالواقع بما هو هو وهو مما لا يمكن الالتزام به لأن الواقع كذلك لا يؤثر في بعث المكلف وتحريكه.

---

(١) تهذيب الأصول ج٢ ص٢٠.

وهذا كله من تأملات الأصوليين وافتراضاتهم البعيدة عن روح الحكم.

وأما عدم أخذه قيداً في الوجوب كما هو مذاق بعض المحققين[1]، بأن جعل إصابة الواقع شرطاً في التكليف فإنه مضافاً إلى انه يلزم منه انتفاء جميع التكاليف في الواقع لو أخطأ المكلف في جميعها (جميع أفراد التكاليف) وهو مما لا مجال للالتزام به. يلزم منه عدم فعلية التكاليف بالمرة إلا إذا كانت مصادفة للواقع وهو مما لم يحرزه المكلف، ففي كل تكليف يعتقد عدم الإصابة ومع اعتقادها فلا يكون تكليف بالمرة، أو لا يكون فعلياً.

وبعبارة أخرى: إن شرط المطابقة أما يكون متأخراً فيلزم المحذور الأول وأما أن يكون متقدماً فهو غير معقول لأن المكلف لم يأت بشيء ليقال مطابق أو غير مطابق فإن المطابقة وعدمها فرع الإتيان بالتكليف.

---

(١) القطع ص٢٥٨ للحيدري.

قوله (قده): ((مع بطلانه، وفساده، إذ للخصم أن يقول: بأن استحقاق العاصي دونه إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه، وهو مخالفته عن عمد واختيار، وعدم تحققه فيه، لعدم مخالفته أصلاً ولو بلا اختيار، بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراده بالاختيار، كما في التجرّي بارتكاب ما قطع انه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع –مثلاً– بأن مائعاً خمرٌ، مع انه لم يكن بالخمر، فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية كما عرفت بما لا يزيد عليه)).

وأجاب المصنف على دليل القائل باستحقاق المتجري للعقاب بالبيان المتقدم بجوابين:

الأول: انه لا حاجة إليه بعد قضاء الوجدان الحاكم في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة**(٢٤)**.

الثاني: انه بإمكان الخصم التفكيك في الشق الثالث المتقدم بين العاصي فيستحق العقاب وبين المتجري فلا يستحق العقاب لتحقق سبب الاستحقاق في الأول دون الثاني وهو المخالفة عن عمد واختيار وليس الاستحقاق على مصادفة القطع للواقع، وعدم استحقاق المتجري للعقاب لا من جهة عدم مصادفة قطعه للواقع بل من جهة عدم صدور مخالفة منه عن اختيار وإن كان عدم صدورها لا عن اختيار لأنه قد اختار المخالفة فتكون هي المختار فيها فقط وأما عدمها فلا يكون مختاراً فيه.

وقد قرره الشيخ الأنصاري (قده) بنحو آخر (قال) وأما ما ذكره من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لأنه عصى اختياراً دون من لم يصادف.

وقولك أن التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فإن العقاب بما لا يرجع بالآخرة إلى الاختيار قبيح إلا أن عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم (وحاصله) إن عقاب العاصي إنما هو على المعصية الاختيارية وعدم عقاب المتجري إنما هو لأمر خارج عن تحت قدرته يعني عدم مصادفة قطعه مع الواقع وقبحه غير معلوم فإن القبيح هو العقاب لأمر غير اختياري لا عدم العقاب على الأمر غير الاختياري[1].

بل يمكن أن يقال بأن المتجري في بعض الأحيان لم يصدر منه فعل اختياري أصلاً، كما في الشبهات الموضوعية فإن الشخص إذا اعتقد مثلاً إن الماء الخارجي خمر وشربه ثم انكشف انه لم يكن خمراً بل كان ماءً، فلم يصدر منه فعل اختياري، فإنه قد شرب الماء ولم يقصده، وقصد الخمر ولم يشربه، نعم لا يتم ذلك في الشبهات الحكمية كما إذا اعتقد إن العصير التمري حرام وشربه ثم انكشف أنه ليس بحرام فقد أتى بفعل اختياري لأنه قد قصد شرب العصير التمري غير انه قد أخطأ في اعتقاد حرمته، كما لا يتم فيما لو قطع ببعض مصاديق الحرام كما إذا قطع بأن مائعاً خمر فارتكبه ثم انكشف انه لم يكن خمراً بل كان دماً- مصداق آخر من مصاديق الحرام- فهنا يقال ما قصد مخالفته لم يقع إذ قصد شرب الخمر وهو ليس بخمر وما وقع لم يقصد إذ الواقع هو شرب الدم وهو غير مقصود.

والحاصل: إن للخصم أن يستند في عدم استحقاق المتجري العقاب مطلقاً سواءً في الشبهات الموضوعية أو الحكمية إلى عدم مخالفته أصلاً ولو من غير عمد

---

(١) العناية ج٣ ص٢١.

وفي خصوص الشبهات الموضوعية يستند إليه وإلى وجه آخر وهو عدم صدور فعل اختياري منه.

وعلى هذا فيحتاج المستدل إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية (التجري) هي سبب كالمخالفة الواقعية الاختيارية (المعصية) في استحقاق العقاب كما عرفته منا فلا نزيد عليه واستشهدنا له بمراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة والعصيان.

****

(٢٤) وفيه بل الحاجة مطلوبة لأن الاستدلال هنا على الفعل المتجرى به وليس على القصد وما أقامه من البرهان بالوجدان إنما هو على القصد وهو لا يلازم عدم استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به، إذ للخصم أن يقول بأن الاستحقاق على الفعل المتجرى به يلازم عدم الاستحقاق على القصد، فأحدهما غير الآخر ومن هنا فما يقام من دليل على أحدهما لا يغني عن إقامة الدليل على الآخر، نعم يمكن أن يقال بأن الفعل المتجرى به من مظاهر الطغيان والهتك للمولى وهو مما يحكم العقل العرفي بقبحه، إلا أن ذلك لا يستلزم الحرمة الشرعية إلا بعد قيام الدليل عليه أو القول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

هذا كله للقائل بأن الاستحقاق إنما يكون عقاباً واحداً وأما للقائل بالاستحقاق لعاقبتين عقاب على القصد وعقاب على الفعل مع التداخل فمن الضروري إقامة البرهان على كل واحد.

قوله (قده): ((ثم لا يذهب عليك: أنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحداً لاستحقاق العقوبة، وهو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى.

ولا منشأ لتوهمه إلا بواهمه أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن إن وحدة المسبب تكشف بنحو (الآن) عن وحدة السبب)).

ثم لا يخفى عليك انه ليس في المعصية إلا عقوبة واحدة لوحدة منشأ استحقاقها وهو ما ذكر قبلاً من هتك حرمة المولى وهو هتك واحد وإذا كان السبب واحداً فالمسبب وهو العقاب واحد.

وقد نسب إلى صاحب الفصول (قده) استحقاق العاصي لعقابين، عقاباً على قصده شرب الخمر مثلاً وعقاباً على نفس فعل الشرب ولكنهما يتداخلان.

وأجاب عنه المصنف (قده):

أولاً: ما تقدم ذكره من انه لا وجه لاستحقاق عقابين بل هو مستحق لعقاب واحد فإن منشأ استحقاق العقوبة هو ليس إلا هتك ومعصية المولى وفيما ذكر من المثال لم يتحقق إلا هتك واحد ومعصية واحدة.

ثانياً: لو سلم استحقاق الشخص المذكور لعقابين فلا وجه لتداخلهما لأن كل منهما أي القصد والمخالفة، سبب مستقل لاستحقاق العقاب ولا منشأ لتوهم

التداخل إلا الشعور الوجداني بأن الشخص المذكور لم تصدر منه إلا معصية واحدة فيلزم الالتزام بتداخل العقاب، مع انه ينبغي أن يكون الأمر بالعكس أي أن تكون وحدة العقوبة كاشفة بنحو الآن عن وحدة سببها، وانه لم يتحقق إلا هتك واحد وسبب واحد للعقوبة**(٢٥)**.

****

(٢٥) قال في العناية: وظاهر المصنف انه بصدد الجواب عن إن الفصول قائل بعقابين متداخلين في مطلق المعصية الحقيقية، وليس كذلك وإنما التزم به في خصوص التجري المصادف مع المعصية الحقيقية (كما لو اعتقد حرمة شيء ثم تنكشف حرمته من الجهة التي اعتقد حرمته كما إذا اعتقد أنه خمر فشربه ثم انكشف أنه كان دماً أو مايعاً مغصوباً ولم يكن خمراً).

أقول: يظهر من العبارة المنقولة عن الفصول في رسائل الشيخ الأنصاري (قده) هي ما ذهب إليه صاحب العناية وإن صاحب الفصول بصدد الحديث عن التجري الذي يصادف المعصية الحقيقية كالمثال الأخير، فقد نقل من ضمن كلام صاحب الفصول (قده) قوله بأن قبح التجري ليس ذاتياً عندنا، بل يختلف بالوجوه والاعتبارات... الخ[1].

هذا وإن مصادفة التجري مع المعصية الحقيقية مما لا غبار عليه على ما ذكره الفصول ونقله الشيخ الأنصاري (قده) عنه. فإن المثال المذكور في التجري لأنه ارتكب ما يعتقد حرمته، والمعصية الحقيقية لأن ما قطع بكونه حراماً قد

---

(١) فرائد الأصول ص٦- ٧.

صادف الحرام وإن كان بعنوان آخر غير الذي اعتقد حرمته كما لو اعتقد مائعاً خمراً فشربه وانكشف انه ماءٌ مغصوب.

فما أورده بعض الأعلام على صاحب الفصول (قده) غير تام، فقد علل بعض المعاصرين ضرورة عدم معقولية اجتماع المعصية والتجري في الوقت نفسه، لأن مرجعهما إلى المصادفة وعدم المصادفة للواقع وهما لا يجتمعان[١].

وفيه إن مراد صاحب الفصول (قده) من اجتماعهما ليس في فعل واحد من جهة واحدة بل مقصودة تحقق التجري لارتكابه ما يعتقد حرمته، وهذا يكفي في هتك حرمة المولى والطغيان عليه، وتحقق المعصية واقعاً من جهة حصول الحرام الواقعي وإن ارتكبه بعنوان آخر باعتبار انه قصد ارتكاب جنس الحرام.

نعم هو خلاف الاصطلاح عندهم لاعتبار عدم المصادف للواقع لما اعتقد كونه حراماً فما هو ملتفت إليه قد تجرى فيه وما ليس بملتفت إليه لم يقصده.

وبنفس البيان يجاب عن ما ذكروه من أن في كلامه خلطاً من باب المصلحة والمفسدة وباب الحسن والقبح، فإن الفعل في الواقع قد يكون قبيحاً بالرغم من اشتماله على المصلحة وقد ينعكس فلا ملازمة بين البابين وقريباً منه ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله)[٢].

فإن ما ذكره الفصول، وهو من اجتماع كلا الأمرين باعتبار كونه هتكاً للمولى وباعتبار مصادفته للواقع فتكون فيه مفسدة لكن من جهتين لأنه قصد

---

(١) القطع ص٢٢٤ للسيد الحيدري.
(٢) المباحث ج٧ ص٨٧.

جنس الحرام أو ارتكبه لأجل مبعوضيته لدى المولى لا لرغبة فيه أو شهوة قائمة عليه. بل يمكن أن يقال من أن مركز الحسن والقبح بلحاظ حق المولى واحترامه، فإن تجاوز هذا الحق الاحترامي يوصف الفعل بالقبح واعتباره يوصف الفعل بالحسن، وأما مركز المصلحة والمفسدة فهو العبد لا المولى فإن أصاب ما كان مبدأه مصلحة فهو وإن أصاب ما كان مبدأه مفسدة فهو الحرام الذي هو في متعلق الفعل.

بل يمكن **أن يقال**: إن في نفس حق المولى وأداء وظيفة عبوديته واحترام مولويته فيه حسن وقبح وفيه مصلحة ومفسدة، فمن جهة النظر فيه ونسبته إلى المولى الحق فهو حسن إذا كان انقياداً وطاعة وهو قبح إذا كان تجرياً وعصياناً، ومن جهة النظر إلى نسبته إلى العبد فهو مفسدة إذا كان حراماً أو محتمل الحرمة ومصلحة إذا كان واجباً، وكفى بالبعد والقرب من المولى مصداقان للمفسدة وللمصلحة للعبد إذ لا شأن للمولى بالمصلحة والمفسدة.

ومن هنا ذهب بعض المحققين (قده) إلى أن ملاك الحكم في نفسه لا في متعلقه، **قال**: في مبحث الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري ما نصه «ونحن لا ننكر أنه كثيراً ما يكون ملاك الحكم في نفس الحكم دون متعلقه، لكن لا بمعنى أن لا يكون هناك غرض للمولى وراء الحكم، بل بمعنى أن الإتيان بالمتعلق بعنوانه الأولي ليس مطلوباً، وإنما المطلوب هو امتثال حكم المولى فيحكم

المولى بالمتعلق كي يمتثله العبد فتتحقق هذه المصلحة خارجاً، ولعل هذه المصلحة هي الملحوظة في جل العبارات أو كلها»[1].

أقول: إن المصلحة هنا تعود للعبد وهي تارة تتعلق بنفس امتثال أوامر المولى وهو ما عبرنا عنه بالقرب وكفى به مصلحة، وأخرى متأتية من نفس إتيان المتعلق خارجاً عن مصلحة أخرى تضاف إلى المصلحة الأولى، نظير أمر الأب ابنه بإتيان الماء ليشربه الابن، فإن في نفس الإتيان مصلحة للابن باعتبار إطاعته لأبيه وهو يوجب حبه ومزيد اهتمامه به، وفيه مصلحة أخرى هي الارتواء مضافاً للمصلحة الأولى ولو أمره بدون مصلحة وراء المتعلق لكانت فيه مصلحة امتثال الأمر.

وبهذا التقريب المتقدم تنحل جملة من الإشكالات التي ذكرها الأصوليون في مبحث التجري.

ويؤيد هذا التوجيه إن صاحب الفصول قد التزم بأن للتجري مراتب متفاوتة، قال (قده) وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه إن لم يصادف الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فإن المظنون به عدمها ومن هنا يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في مباحاتها وهو فيها أشد في مندوباتها ويختلف باختلافها شدة وضعفاً

---

(1) مباحث الأصول ج٢ ص٣٢.

كالمكروهات ويمكن أن يراعي في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاتها وجهات التجري (انتهى)[١].

أقول: إن التجري على مراتب متفاوتة فإن قصد المعصية له درجة وقصدها مع الاشتغال بغض المقدمات له درجة أخرى أشد، وقصدها مع الإتيان بها خارجاً له درجة أعلى، وارتكاب محتمل الحرمة برجاء إصابة الحرام أو برجاء عدم الإصابة له درجة وهكذا.

نعم القدر المتيقن من الاستحقاق هو ما كان بارتكاب الحرام الاعتقادي مع القصد إليه. وقد أشار إلى هذا بعض الأصوليين (قده)[٢].

---

(١) العناية ج٣ ص٢٣ نقلاً عن الفصول.
(٢) تهذيب الأصول ج٢ ص٢٥.

التحقيق في المسألة:

ويقع الكلام في مقامين: في قبح التجري عقلاً.

والمقام الثاني: في استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به.

أما الكلام في المقام الأول:

لا إشكال في صحة الحكم العقلي بقبح المعصية بين الأصوليين، وإنما الكلام في ما هو منشأ هذا الحكم العقلي بالقبح، وإن استحقاق المولى تعالى على عبده الطاعة ثابت في أي مورد فيما إذا خالف العبد حكم العقل بقبح ذلك.

حق الطاعة للمولى هل يتقوم بالتكليف الواصل أو بوصول التكليف، والفرق بينهما أن الأول وصول التكليف هو وحده ملاك حكم العقل بقبح المعصية أعم من كونه مطابقاً للواقع أو غير مطابق، فما وصل إلى المكلف هو ما يستحق عليه المولى على عبده الطاعة ولو كان خاطئاً في الواقع بأن لم يكن هناك تكليف في الواقع.

والثاني: أي وصول التكليف، فإن هناك عنصرين لحق الطاعة هما التكليف واقعاً ووصوله إلى المكلف، وعلى هذا فالحكم العقلي بقبح المعصية هو مجموع كلا العنصرين فإذا كان ملاك الحكم العقلي هو الأول فلا شبهة إن التجري يكون قبيحاً عقلاً كالمعصية، ضرورة أن المكلف يعتقد بوجود التكليف على أي حال، وهذا يعني وصول التكليف إليه، وإن التكليف الواصل هو التكليف الواقعي.

أما لو كان ملاك الحكم العقلي هو مجموع العنصرين من التكليف والوصول أي وجود التكليف في الواقع مع وصوله إلى المكلف، فلا يكون التجري قبيحاً لعدم وجود التكليف في الواقع في مورد التجري.

قال الشيخ الأنصاري (قده) في الرسائل «والحاصل إن الكلام في كون هذا الفعل –غير المنهي عنه واقعاً– مبغوضاً للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضاً إلا أن هذا الفعل –المنهي عنه باعتقاده ظاهراً– ينبني عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه في مقام الطغيان والمعصية فإن هذا غير منكر في المقام»[1].

ومقصوده إن التمرد على المولى والخروج عن طاعته الذي هو أمر نفساني ليس هو المقصود بالبحث هنا فإن هذا مما لا خلاف فيه بينهم، وإنما النزاع في إن الفعل الخارجي الكاشف عن هذا الأمر النفساني والذي صدر من المتجري هل هو قبيح عقلاً أو لا؟

ويلاحظ عليه.. **أولاً**: إن صدور المعصية والقبح أعم من خبث السريرة، ذلك أن العبد ومن حسنت سريرته قد تصدر منه المعصية ويقع في فعل القبيح لغلبة الشهوة والجهالة عليه، بل لا يترصد الشيطان إلا للسعداء من البشر.

كما إن العكس صحيح وهو انه ليس كل من تصدر منه الطاعة هو طيب السريرة[2].

---

(١) الفرائد ج١ ص٩.
(٢) التهذيب ج١ ص٢٢.

ثانياً: إن الفعل المتجرى به من مظاهر الطغيان والتمرد على المولى ويكفي ذلك في قبحه عقلاً وعقلائياً.

ومن هنا وقع البحث في قبح الفعل المتجرى به على وجوه نذكر بعضاً منها:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخوئي (قده): وهو مؤلف من مقدمتين:

الأولى: إن التجري يقابل الانقياد، فكما أن الانقياد هو إطاعة التكليف وامتثاله سواءً كان مطابقاً للواقع أو غير مطابق، كذلك التجري هو مخالفة التكليف الواصل سواء طابق للواقع أو لا فهما متقابلان.

الثانية: إن العقل يدرك حسن الانقياد مطلقاً وبما أن التجري يقع في مقابله طبقاً للمقدمة الأولى، فسوف يدرك العقل قبح التجري كذلك.

قال في هذا الصدد «إن العقل يحكم بقبح الفعل المتجرى به، بمعنى انه يدرك أن الفعل المذكور تعدٍّ على المولى وهتك حرمته، وخروج عن رسوم عبوديته، وإن الفاعل يستحق الذم واللوم، كيف؟ ولا خلاف (بين) العقلاء في حسن الانقياد عقلاً، بمعنى أن العقل يدرك انه جري على وظيفة العبودية وإن الفاعل مستحق للمدح والثناء، ولذا أنكر عدة من العلماء دلالة أخبار من بلغ على الاستحباب الشرعي، وحملها على أن المراد إعطاء الأجر والثواب من باب الانقياد، مع أن الانقياد والتجري من التحفظ بتقابلهما– من واد واحد– فكما

أن الانقياد حسن عقلاً بلا خلاف بين العقلاء كذلك لا ينبغي الشك في أن التجري قبيح عقلا»[1].

وجوابه واضح فإن التجري والانقياد من الموضوعات المتعارفة عند كل الأديان والمذاهب والعقلاء منهم يحكمون بقبح الأول واستحقاق فاعله العقاب وحسن الثاني ويمدحون الفاعل وكونه مستحقاً للثواب. وهذا الحكم من المرتكزات العقلائية. بلا فرق عندهم بين قبح التجري وحسن الانقياد في هذا الارتكاز.

فما ذكره من الدليل ليس إلا تطويل بلا طائل حيث رتب الحكم بقبح التجري على حسن الانقياد للمقابلة بينهما.

كما نوقش بأنه قياس مع الفارق، ضرورة أن العقل عندما يدرك حسن الانقياد فإنه يدرك ذلك مطلقاً سواءً أكان الحكم إلزامياً أم لا، ويشهد على ذلك أن حسن الاحتياط ثابت حتى مع قيام الحجة الشرعية على الإباحة، وهو انقياد غير لزومي، وليس الحال كذلك في حكم العقل بقبح التجري، لأن القبح لا يثبت إلا في خصوص مخالفة الأحكام الإلزامية بدليل إثباتهم لاستحقاق العقاب على كل قبيح وهو يساوق إلزامية الحكم الشرعي، فمن المعلوم عدم ترتب العقاب على مخالفة المباحات وهي ضعيفة.

أما أولاً: لما ذكره في دفع الدليل وإن حكم العقل ثابت في الموردين بالقبح في التجري والحسن في الانقياد وإنه أمر ثابت وارتكازي عند العقلاء.

---

(١) المصباح ج١ ص٢٩.

وثانياً: ما ذكره من الفارق بين موردي الانقياد والتجري بثبوت الأول مطلقاً وإن لم يكن الحكم إلزامياً وثبوت الثاني في خصوص الإلزامي غير سديد لثبوت الثاني كذلك ومن هنا قلنا بأنه على مراتب، فهو ثابت في الاستحباب والكراهة كذلك ولكن بمراتب أخف، وحسن الاحتياط كما يكون في موارد الانقياد يكون في موارد التجري كما لو استلزم الاحتياط بالترك وارتكبه.

وثالثاً: إن البحث في قبح الفعل المتجرى به وليس في استحقاق العقاب عليه أو الحكم الشرعي له على ما فرق بين الأمرين.

ورابعاً: إن أريد من الإباحة في قوله الإباحة بالمعنى الأعم الشامل للمكروه فالتجري يشمله وإن أريد الإباحة بالمعنى الأخص فهي لا تقتضي خصوص الفعل بل قد تقتضي الترك، والاحتياط قد يكون حسناً في الفعل وقد يكون حسناً في الترك فإذا تركه فقد تجرى، فهذا الفرق غير فارق.

وخامساً: ولو تنزل عن ما سبق فإن ضيق دائرة التجري وسعة الانقياد لا يشكل فارقاً إذ لا دخل لجريان أحدهما في مورد وعدم جريان الآخر لأن المهم هو البعد والقرب عن المولى بأي فعل حصل.

ثم انه استنتج النتيجة بقوله: «في ضوء الفارق المذكور يمكن تصور اختلافهما في الأحكام أيضاًكما لو كان حسن الانقياد ثابتاً مطلقاً، وأما قبح التجري فيثبت في خصوص مطابقة الواقع، وهذا الاحتمال كاف لرد الوجه المذكور».

وضعفه ظاهر، لأن التجري في مطابقة الواقع يسمى معصية لا تجرياً وهو قبيح بلا نكير.

الوجه الثاني: ما عن المحقق النائيني (قده): فقد ميز بين نوعين من القبح هما القبح الفعلي والقبح الفاعلي، فإن الفعل المتجرى به لو لم ينسب إلى فاعل وأخذ مجرداً عن النسبة فلا يتصف بالقبح، وأما لو نسب إلى فاعل معين فهو قبيح من هذه الجهة، وقد رتب المحقق المذكور على ذلك أن التجري من القبح الفاعلي والمعصية من القبح الفعلي، وهو نفس ما وصل إليه الشيخ الأنصاري (قده) من عدم استحقاق العقاب على المتجري لأنه من القسم الأول لا الثاني.

قال (قده): «لا بأس بدعوى القبح الفاعلي بأن يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحاً وإن لم يكن الفعل قبيحاً، ولا ملازمة بين القبحين، إذ ربما يكون الفعل قبيحاً ولكن صدوره عن الفاعل حسن كما في صورة الانقياد، وربما ينعكس كما في صورة التجري»[1].

وقد فسر كلامه بتفسيرين:

أحدهما: إن مرجع كلامه إلى عين ما ذكره الأنصاري (قده)، أي أن القبح الفاعلي لا يعني إلا سوء سريرة الفاعل وخبث باطنه.

وهو أن هذا الكلام لا ينسجم مع مجموع كلامه (قده).

---

(١) فوائد الأصول ج٣ ص٤٢.

ثانيهما: يقوم على التمييز بين ذات الفعل بما هو، وبين الفعل فيما لو صدر من فاعل فتارة يكون مصب الحسن والقبح واحداً وهو أن الفعل مجرداً وأخرى لا يكون الفعل في نفسه قبيحاً أو حسناً ولكنه يكتسب لو نسب إلى فاعل كالأكل في الطرقات فإنه ليس قبيحاً في نفسه لكن لو صدر من مرجع تقليد فهو كذلك.

وبهذا ثبت عدم القبح للفعل المتجرى به في نفسه بالرغم من كونه قبيحاً عند نسبته إلى فاعل.

وفيه: على تقدير صحة التفسير الثاني:

فإن الفعل المتجرى به لا يحكم عليه بالقبح إلا بنسبته إلى فاعل وإلا لو خلي ونفسه بما هو هو فلا معنى للحكم عليه إذ لا يصدق حينئذٍ موضوع التجري إلا بنسبته إلى فاعل بل لا معنى للحكم بقبح الفعل بما هو هو ولا دخل للأصولي فيه.. هذا **أولاً**.

وثانياً: ما ذكره في القطع «أن معنى الحسن والقبح كما حقق في محله– هو الانبغاء وعدمه– وهذا المعنى يفترض أن هناك فاعلاً مختاراً كي يتصف الفعل بأنه ينبغي أو لا ينبغي»[1].

وثالثاً: ما ذكره أيضاً، أنهم ذكروا أن الشيء المترتب على الحسن والقبح هو المدح والذم العقلائي أو العقاب والثواب. وعليه فما لم يفترض أن هناك فاعلاً مختاراً فلا معنى حينئذٍ لترتب الأمور المذكورة.

---

(1) القطع ص٢٠٦ للسيد الحيدري.

والظاهر إن مراد المحقق النائيني ليس هو ذلك، لأن من الأفعال ما لا يتصف بالحسن والقبح ومنها ما يتصف به ولو خلي وطبعه فيقال الظلم قبيح، والعدل حسن فإن ذات الفعل يتصف بأحدهما ولو لم ينسب إلى فاعل، كما أن بعضها لم يتصف ويبقى لم يتصف حتى مع النسبة إلى فاعل كالمثال المذكور فيما لو صدر من شخص عادي.

ومراده (والله العالم): إن الفعل المتجرى به من حيث عدم مطابقة القطع للواقع فهو لا يتصف بالحسن ولا بالقبح وكأن المتجري لم يرتكب شيئاً لأن ما قصده لم يقع وما وقع لم يقصد، أي أن الفعل ما لم يصدر عن اختيار وإرادة فهو لا ينسب إلى الفاعل وإذا صدر عنهما فهو ينسب إلى الفاعل.

وهو منسوب إليه من جهة تمرده على المولى وطغيانه عليه مع قطعه بالحرمة، فهو من هذه الحيثية فاعل بالإرادة ولكن من حيث وقوع نفس الفعل لم يفعل بالإرادة.

وإذا شئت قلت: إن الفعل من حيث المولى والتعدي على مولويته قبيح وقد سماه الفاعلي، إذ لا دخل للفعل المقطوع فيه أصلاً، لعدم وقوعه خارجاً.

ومن حيث نفس الفعل المنهي عنه فهو لم يقع ليتصف بالقبح إذ هو قبيح واقعاً والخطأ في الاعتقاد وإنما يتصف فيما لو ارتكبه.

الوجه الثالث: ما ذكره الشهيد الصدر الأول (قده)، ويبتني على أن القرب والبعد عن المولى الحق بماذا يتحقق بعد الإشارة إلى أمرين:

١- إن الله تعالى مركز الكمال المطلق وهذا ثابت عقلاً ونقلاً.

٢- إن كل موجود سواه تعالى ممكن معرفة درجة كماله من خلال قربه من الله تبارك وتعالى فكلما كان أقرب منه كان أكمل والعكس صحيح، ضرورة أن كل موجود كلما كان أقرب من الكمال المطلق كان أكمل في وجوده من غيره.

وأجيب عن السؤال: إن الوصول إلى القرب الحقيقي لا يتحقق إلا بالعبودية للحق عز وجل وفي مقابلها السبب للبعد عنه هو التمرد والطغيان الذي يرتكبه المكلف في حق مولاه فالعبودية ترفع الإنسان إلى درجات الكمال والطغيان يهوي به إلى حضيض البعد عنه تعالى.

من هذا المنطلق يمكن القول بأن جملة من الأحكام الشرعية أمراً أو نهياً لا تتضمن مصالح ومفاسد واقعية في نفسها، نعم بعد أن أمر بها الشارع أصبح ذات مصلحة من خلال انقياد العبد وإطاعته لمولاه وعدم الخروج عن رسوم عبوديته وحدود مولويته عند امتثاله لتلك الأوامر، واستناداً إلى تلك المعطيات فإن كثيراً من العادات إنما شرعت لا لأجل مصالح واقعية فيها بل شرعها لغرض ترويض العباد على الانقياد والطاعة والتسلم له تعالى[1].

وعلى هذا الأساس من المقدمات يمكن القول حينئذٍ إن الفعل المتجرى به يعد من أوضح مصاديق التمرد والعصيان والعناد والخروج عن ساحة القرب الإلهي وهتك رسوم العبودية والطاعة.

وفيه: انه عين الوجه الذي ذكرناه وقلنا بأن الفعل المتجرى به هو مظهر من مظاهر الطغيان والظلم على المولى عرفاً وعقلاً، ويختلف عنه من جهة عدم

---

(١) مباحث الأصول ج٢ ص٣٢ – نقلاً عن القطع.

الحاجة إلى ما ذكره من أن معظم الأحكام الشرعية إنما شرعت لا لأجل مصالح في متعلقاتها بل لترويض العباد على الطاعة والتسليم له. وهذا المعنى صحيح ولكن دعوى المعظم من الأحكام كذلك كما ترى إذ العكس هو الصحيح من أن معظم الأحكام إنما شرعت لأجل مصالح في متعلقاتها وهو مذهب العدلية، والبعض شرعت لأجل مصالح في أنفسها لأجل ما ذكره. ويظهر من مثاله أن هذا النوع من الأحكام قليل بل نادر ويختص بالأوحدي من البشر ممن لا يلتفت إلى ما وراء الأحكام من مكاسب وفوائد من الجنة ونعيمها وتعويض التعب والعناء الدنيوي.

على أن ما ذكره أخص من المدعى، من جهة أن التجري في مطلق الأحكام سواء ما كانت ذات مصالح في متعلقاتها أم لم تكن إذ ليس هو إلا التمرد على المولى وهو يصدق في الجميع، لأن جهة النظر إلى علاقة العبد بالمولى الحق لا إلى جهة علاقة الفرد بالحكم ليحتاج إلى هذا البيان.

على أن ما قرّ منه من الإشكال الذي أورد على المحققين النائيني والخوئي (قدهما) قد وقع فيه لأن الفعل بالمعنى الذي عرضه مما تجتمع فيه المصلحة أو المفسدة مع الحسن أو القبح بالتقريب الذي قدمناه غايته أن المصلحة تختلف مصداقاً لا حقيقة.

بل يمكن القول إن ما ذكره (قده) هو عين ما ذكره المحقق النائيني (قده) من التمييز بين القبح الفعلي والقبح الفاعلي، باعتبار أن ما ذكره (قده) هو خصوص القبح الفاعلي وأما القبح الفعلي في كلام النائيني (قده) هو النظر إلى

الفعل بما هو مما لم يتصف بأحدهما من جهة عدم انتسابه إلى الفاعل حيث لم يقصده بالمرة وما قصده لم يقع ولو وقع ما قصده وصادف الواقع لكان معصية، ومع عدم القصد إليه أو قصد ما لم يقع لا يمكن نسب الفعل الذي لم يقع إليه، ومن هنا ذهب إلى عدم قبح الفعل المتجرى به إذ لم يقع منه ليقبح.

وأما قوله بالقبح الفاعلي إنما كان من جهة تمرده وطغيانه على المولى، وهو عين ما ذكره المحقق الشهيد (قده).

وبالإمكان القول: إن المحقق النائيني نظر إلى جهة الفعل المتجرى به ولم ينظر إلى جهة التمرد على المولى، والمحقق الشهيد نظر إلى جهة التمرد على المولى ولم ينظر إلى جهة الفعل إذ لا مصلحة في المتعلق، وعليه فيقع الصالح بين الطرفين.

أما على ما قربناه من أن جهة النظر إلى كلا الأمرين من التمرد على المولى وجهة الفعل المتجرى به وإن لم يقع في الخارج إذ المهم هو التمرد والطغيان من خلال تمظهره بالفعل المتجرى به.

فإن قلت: على هذا لأساس فإن مع مصادفة القطع للواقع تتحقق مخالفتين وتستتبع عقابين وهو مما لم يقل به أحد.

قلت: يكفي تعقل اشتداد العقاب في مورد المصادفة لأنها معصية دون مورد التجري ومخالفة قطعه للواقع، ففي كل معصية يوجد تجري وليس في كل تجري توجد معصية.

ومن الغريب ما ذكره شيخنا الأستاذ (حفظه الله) الفياض، عندما أجاب على نفس الإشكال المتقدم بقوله «إن القطع وإن كان مطابقاً للواقع، فتفويت حق الطاعة للمولى إنما هو بتفويت الملاك الملزم المنجز في الواقع لا بالتجري، حيث لا تجري في صورة مطابقة القطع للواقع، لأن التجري عنوان واسم لمخالفة القطع بالحكم المولوي الإلزامي غير المطابق للواقع... الخ»[1].

وجهة غرابته: إن مجرد الاصطلاح بأن التجري عنوان واسم لمخالفة القطع للواقع، لا يلغ عدم هتك المولى والتجاوز على حقه، الذي هو ملاك التجري، فالتجري يصدق في مورد المطابقة ولكن لا يعبر عنه تجرياً بل معصية، ولا مشاحة بالاصطلاح، أي أن مجرد الاصطلاح لا يغير ما هو ملاك التجري، وهو هتك المولى والتجاوز على حقه بالطاعة، وهو يصدق في مورد مخالفة القطع ومورد موافقة القطع للواقع كما عبر هو في نهاية كلامه بقوله «لأن العقل يدرك أن القطع بمخالفة شيء محرم إذا ارتكبه المكلف عالماً عامداً، فقد طغى على المولى وفوت حقه وهو الطاعة بلا فرق في ذلك بين أن يكون قطعه مطابقاً للواقع أو مخالفاً له. وبكلمة انه ليس في مورد القطع المطابق مخالفتان».

وهو يبتني على النظر إلى جهة المولى دون العبد.

بل يمكن أن يقال إن المناط في استحقاق العقاب في كليهما ليس إلا هتك المولى والجرأة عليه والمبارزة معه، وهو ما يتحقق في مورد التجري كما هو واضح عند الجميع. وإنما نقول ذلك لأن النظر إلى جهة الفعل وما به من المصلحة

---

(١) المباحث الأصولية ج٧ ص٧١.

ترجع إلى العبد فإن شاء تحصيلها وتكميل نفسه بها وإن شاء تركها وعلى كلا النحوين فهو يتحمل تبعاتها. تحصيلاً أو خسراناً وإن كان الخسران يعني الحسرة والندامة وهما عقابان بمعنى من المعاني ولكنهما ليس العقاب المدعى.

وقد يقال بأن تعدد العقاب مما لا مانع منه عقلاً بل يظهر من بعض الأخبار شهادة على ذلك من قوله (عليه السلام) "وعلى الداخل (الداخل في فعل قوم) إثمان، إثم الرضا وإثم الدخول" ومن الواضح أن تعدد الإثم يستلزم تعدد العقاب، وأما انه قد لا يقع خارجاً فذلك تفضلاً ومنّة منه تعالى لعباده المذنبين، فهذا شيء آخر خارج نطاق الحكم بالاستحقاق.

فإن قلت: إن الإجماع مما قام على عدم تعدد العقاب.

قلت: مضافاً إلى أن دعوى الإجماع مما لم يحرز وقوعها فإن الإجماع إنما يكون طريقاً لما يتعلق بفعل المكلف وعوارضه من الأحكام الخمسة ولا يكون طريقا لما هو فعل المولى من تعدد العقاب أو عدمه.

المقام الثاني

في استحقاق المتجري للعقاب:

إن وقوع البحث في هذا المقام وهو استحقاق المتجري للعقاب بالرغم من ثبوت قبح الفعل المتجرى به عقلاً يكشف أن أحدهما لا يستلزم الآخر وإلا لاستُغني عن البحث الثاني بالأول والأمر ليس كذلك، فمن وقوع البحث هنا معناه عدم استلزام الحكم العقلي بالقبح للحكم الثاني باستحقاق العقاب.

فقد يقال: إن العقل يحكم بقبح المعصية وإن العاصي يستحق العقاب وإذا كان الأمر كذلك في المخالفة الواقعية فهي كذلك في المخالفة الاعتقادية من جهة أن القطع بتكليف المولى مطلقاً باعثاً ومحركاً للمكلف سواءً طابق الواقع أو خالفه.

فإنه يقال: إن المقيس عليه وهو المخالفة الواقعية أي المعصية وإن حكم العقل بقبحها إلا أن هذا الحكم لا يستلزم الحكم باستحقاق العقاب لأن الشيء قد يكون قبيحاً عقلاً ولكن المكلف قد يكون معذوراً في ارتكابه من جهة قصوره أو نسيانه فهو لا يستحق عليه العقاب، وإذا كانت الملازمة منتفية بالمقيس عليه فهي كذلك في المقيس إلا أن هذا الجواب غير تام لأن انتفاء الملازمة ما بين حكم العقل واستحقاق العقاب لا من جهة صدق أحدهما دون الآخر أي صدق القبح العقلي وعدم استحقاق العقاب بل انتفاء الثاني لأن تفاء المتقدم إذ لا قبح في مورد العذر ذلك لأنه مع العذر والقصور لا تمرد ولا عصيان على المولى ليكون

موضوعاً لحكم العقل بالقبح، ثم ليقال بعدم استحقاق العقوبة بل لأنه في مورد العذر لا قبح أصلاً.

هذا وقد تقدم أن المناط في المعصية الحقيقية هو هتك المولى والخروج عن دائرة العبودية، وهو متحقق في موارد التجري لدى كافة العقلاء فيقال إن التجري هتك للمولى صغرى، وكل هتك للمولى يستحق فاعله العقاب، كبرى، فالتجري يستحق العقاب نتيجة القياس.

فإن قلت: انه في مورد المعصية يكون المكلف قد فوت الغرض الذي من أجله جعل التكليف، ولتفويت الغرض مدخلية في الاستحقاق.

قلت: أولاً: ما أجيب عنه بأن تفويت الغرض في الرتبة المتأخرة عن الهتك والظلم على المولى، وهما في الرتبة المتقدمة، فيقال تجرأ ففوت فرضه.

ولكنك قد عرفت إنهما في رتبة واحدة لا في رتبتين أي أن التهتك للمولى لا يتمظهر إلا بتفويت الغرض من خلال المخالفة. فهذا الجواب غير تام.

ثانياً: إن لا دخل للغرض في تحقق الهتك لوضوح أن الغرض راجع إلى العبد لا إلى المولى، فقد يفوته إذا كان قطعه مطابقاً للواقع وقد لا يفوته إذا كان قطعه مخالفاً للواقع، وفي كلتا الحالتين هو متمرد على مولاه وهاتك لحرمته.

ودعوى أن تحقق الاستحقاق في مورد إن بقي الواقع على ما كان عليه من عدم الاستحقاق فهو من اجتماع الضدين أو النقيضين، وإن انقلب عما كان عليه فلا موجب له، لما ذكروه من عدم تغير الفعل المتجرى به بالتجري.

غير مسموعة لما عرفت من أن جهة علاقة العبد مع مولاه غير جهة علاقة العبد مع الفعل وما هو مورد الاستحقاق هو الجهة الأولى لا الجهة الثانية.

هذا وقد ذكروا بعض الوجوه لإثبات استحقاق المتجري للعقاب.

الوجه الأول: ما نقله المحقق النائيني (قده) عن الميرزا الشيرازي (قده) (وحاصله): إن المناط في حكم العقل بالاستحقاق هو ارتكاب ما يعلم مخالفته للتكليف لا ما يكون مخالفاً واقعاً فالمهم هو العلم بالتكليف لا إصابة ذلك العلم للواقع، وإلا تعطلت الأحكام حيث لا يمكن إحراز الإصابة في مورد، وعليه فالمتجري والعاصي على حد واحد من حيث توفر المناط لاستحقاق العقوبة فيهما[1].

وأشكل عليه المحقق النائيني (قده): مع التسليم بأن العلم بالتكليف هو الذي يحقق استحقاق العقوبة عقلاً، لكن من قال إن المتجري عالم بالتكليف، بل هو جاهل بالجهل المركب، وعليه فهو خارج عن القاعدة المذكورة تخصصاً لأنه ليس بعالم أصلاً[2].

وفي أصل الوجه وجوابه نظر

أما وجه النظر في الوجه، فإنه تقرر إن الاستحقاق للعقاب إنما هو على جهة العلاقة ما بين الفرد والفعل بعد توسيع دائرة التكليف المعلوم وإن لم يطابق الواقع مع أن الأمر ليس كذلك، فإن موضوع الاستحقاق هو التمرد

---

(1) بحوث في علم الأصول ج٤ ص٥٣ تقريرات المجدد الشيرازي ج٣ ص٢٧٧.
(2) أجود التقريرات ج٣ ص٥٤ - أبو القاسم الخوئي.

والطغيان في جهة العلاقة ما بين الفرد وربه، والفعل إنما هو مظهر من مظاهر هذه العلاقة، وموضوع الاستحقاق متوفر وهو هتك المولى والتمرد عليه، والتمرد هو الجامع للمخالفة الواقعية والاعتقادية.

فتعليق العقاب واستحقاقه على التكليف هو متوفر إذ التكليف يتعلق بما هو معلوم لا بما هو واقع وقد وصل بالعلم غير تام. مع اختصاصه بالشبهات الموضوعية دون الحكمية.

وأما وجه النظر في جواب المحقق النائيني (قده)، هو أن الجواب يختص بالشبهات الحكمية ليقال إن المتجري ليس بعالم بالتكليف دون الشبهات الموضوعية إذ لا يصدق فيها التجري إلا بفرض كون المكلف عالماً بالتكليف، فهو يرتكب المائع المعتقد كونه خمراً لكون حرمة الخمر معلومة عنده فيصدق عليه انه متجري وإلا لا يصدق عليه ذلك.

مع ما يرد عليه من الرد السابق على أصل الوجه.

هذا وقد أجيب عن جواب النائيني بجوابين غير تامين:

الأول: إن الجهل المركب أحد أقسام العلم لأن العلم في البحث المنطقي لم يقيّد بالمطابقة للواقع وهذا أول الكلام إذ المسألة في البحث المنطقي متباينة بين كون الجهل المركب من أقسام العلم أو من أقسام الجهل، والأخير أقرب.

الثاني: إن البحث ليس بحثاً منطقياً لكي نقول هل يصدق على المتجري انه عالم أم لا يصدق؟ بل البحث في أن ما اعتقده هل يترتب عليه استحقاق العقاب أو لا بد من مطابقته للواقع؟

وهو غير تام لأن مقصود المحقق النائيني ليس فقط النظر إلى المصطلحات المنطقية بقدر ما يكون نظره إلى كون المتجري جاهلاً بالجهل المركب فلا يصدق عليه كونه عالماً بالتكليف ليستحق العقاب كما رامه صاحب الوجه.

وقد أجيب عن أصل الوجه (**بما حاصله**): إننا نختار أن العلم الذي على أساسه يستحق العالم العقوبة هو العلم المطابق للواقع خاصة، لكن المطابقة في اعتقاد المكلف لا في الواقع ضرورة أن كل قاطع يرى قطعه مطابقاً للواقع ولا يلزم من قيد المطابقة تعطيل أحكام الشرع.

ودفعه واضح إذ المراد من المطابقة هي الواقعية لا الاعتقادية وإلا لما احتيج لأصل الوجه.

الوجه الثاني: ما بُيِّن في الشرح مما ذكره الكفاية مع مناقشاته.. فراجع.

وهناك وجه آخر لا حاجة لعرضه ومناقشاته.

والصحيح استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به إذ موضوعها هو الهتك والطغيان وهما من المستقلات العقلية لاستحقاق العقوبة، وصدقهما في مورد التجري والعصيان متوفر.

قوله قده ((الأمر الثالث: إنه قد عرفت: إن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب، أو الذم والعقاب، من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه، لا يماثله ولا يضاده، كما إذا ورد – مثلاً في خطاب: انه ((إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليه التصدق بكذا)): تارة يكون بنحو تمام الموضوع؛ بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً– ولو أخطأ– موجباً لذلك، وأخرى بنحو يكون جزءه وقيده؛ بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له، وفي كل منهما: يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاك عن متعلقه، وآخر بما هو صفة للقاطع أو المقطوع به؛ وذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة– ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره– صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة؛ بإلغاء جهة كشفه، أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معهما، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه، فتكون أقسامه أربعة، مضافاً إلى ما هو طريق محض عقلاً، غير مأخوذ في الموضوع شرعاً.))

يقع البحث في الأمر الثالث في مقامين:
المقام الأول: في أقسام القطع
المقام الثاني: في قيام الأمارات والأصول مقام القطع في الجملة

أما الكلام في المقام الأول:

فإن القطع قد يخطئ فالثواب على الانقياد والعقاب على التجري وقد يصيب فالثواب على الإطاعة والعقاب على المعصية. وهو على قسمين:

الأول: لا يؤخذ في لسان الدليل موضوعاً لحكم أبداً –تعلق القطع به أو بموضوعه- فيكون طريقاً صرفاً إلى متعلقه كما هو الحال بالنسبة إلى القطع بأغلب التكاليف الشرعية التي لا دخل للقطع في ثبوتها أصلاً، غاية ما هنالك إن القطع يحقق موضوع حكم العقل بالحجية فإذا تعلق بالتكاليف تنجزت عليه بسبب القطع وإلا لم تتنجز حتى مع ثبوتها في الواقع بلا كلام ولا شبهة ويسمى القطع بالقطع الطريقي، فإذا قيل الدم نجس، فإن القطع في هذا المثال لم يؤخذ في موضوع الحكم بالنجاسة، بل الموضوع للنجاسة هو ذات الدم فلو تعلق به القطع فيكون القطع طريقاً لإثبات الدم ثم الحكم بالنجاسة.

الثاني **(٢٦)**: أن يكون مأخوذاً في لسان الدليل موضوعاً لحكم آخر يخالف متعلقه، كما إذا قيل((إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم)) فيكون القطع بالنسبة إلى الحكم الأول طريقياً غير دخيل في تحققه أصلاً وإن كان دخيلاً بالنسبة إلى وجوب الصدق فما لم يتحقق القطع بالوجوب للجمعة لم يتحقق موضوع الحكم بالتصدق فلا تجب الصدقة لا ثبوتاً ولا إثباتاً. والتصدق يخالف الصلاة، لا يماثله ولا يضاده كما إذا قيل ((إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فيجب عليك الصلاة)) أو تحرم عليك الصلاة، والمماثلة والمضادة لاتحاد المكلف به في طرفي القضية الشرطية وهذان الموردان سيأتي تفصيلهما في الأمر الرابع إن شاء الله. ويطلق على هذا القسم بالقطع الموضوعي. الذي قد يؤخذ في الموضوع بخصوص ما إذا كان القطع بالوجوب للجمعة في المثال مصيباً للواقع وإن صلاة الجمعة ثابتة الوجوب واقعاً، وقد يؤخذ في الموضوع -مطلقاً- وإن كان غير مصيب

للواقع فيكون الموضوع لوجوب التصدق هو مجرد القطع بوجوب صلاة الجمعة وإن لم تكن واجبة واقعاً ويعبر عن النحو الأول بالقطع المأخوذ جزءاً لموضوع الحكم والجزء الآخر هو الواقع الذي تعلق به القطع ويعبر عن النحو الثاني بالقطع المأخوذ تمام الموضوع **(٢٧)**.

وفي كل من القطع المأخوذ جزء الموضوع والمأخوذ تمام الموضوع، (تارة) يكون القطع مأخوذاً بما هو طريق إلى متعلقه وكاشف عنه (وأخرى) يكون القطع مأخوذاً بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة كونه في القاطع الخاص أو المقطوع به الخاص أي الواقع الذي تعلق به القطع؛ وذلك أن القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة **(٢٨)** – ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره **(٢٩)**- ويقصد به أنه يضيف على غيره من نوريّته فيصبح القاطع الخاص أو المقطوع به الخاص متنوراً بنور العلم وهما طرفي الإضافة للعلم، ويعبر عن القطع المأخوذ على هذا النحو بالقطع الصفتي – أي صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به **(٣٠)**.

وحيث يكون القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة؛ فإن إلغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية أخرى فيه كما لو اعتبر حصوله من سبب خاص أو شخص مخصوص أو في مورد خاص موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعية، وهو المصحح لأخذه على نحو الصفتية.

ويكون القطع ذات خصوصيتين، خصوصية كونه طريقاً إلى متعلقه فإن القطع يحتاج إلى شيء يتعلق به يعبر عنه بالمقطوع به ولا يتصور قطع بلا مقطوع وبه يكون القطع طريقاً وكاشفاً إلى ذلك الشيء المقطوع به، وبه يختلف عن الشك فهو وإن كان محتاجاً إلى ما يتعلق به وهو المشكوك فيه إلا انه ليس طريقاً وكاشفاً عنه.

وخصوصية كونه صفة من الصفات النفسية للقاطع كصفة الشك والوسوسة والجود والكرم وبإلغاء الجهة الأولى بمعنى **(٣١)** غض النظر عنها كصفة للقطع صح أن يؤخذ القطع على نحو الصفتية. ولك أن تعبر أن يكون مأخوذاً بلحاظ الخصوصية الثانية.

وعلى هذا تكون أقسام القطع الموضوعي أربعة وهي:

القسم الأول: القطع الموضوعي الصفتي المأخوذ تمام الموضوع.

القسم الثاني: القطع الموضوعي الصفتي المأخوذ جزء الموضوع.

القسم الثالث: القطع الموضوعي الطريقي المأخوذ تمام الموضوع.

القسم الرابع: القطع الموضوعي الطريقي المأخوذ جزء الموضوع.

وبإضافة القسم الوحيد للقطع الطريقي المحض تصبح الأقسام خمسة.

ويمثل للأول ((إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم، سواءً أكانت واجبة في الواقع أم لا وكان القطع معتبراً بما هو صفة نفسانية)).

وللثاني ((إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم إذا كانت واجبة واقعاً وكان القطع مأخوذاً بما هو صفة نفسانية)).

وللثالث ((إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم وإن لم تكن واجبة واقعاً وكان القطع معتبراً بما هو طريق لا بما هو صفة بالنسبة للموضوع المحقق لوجوب التصدق)).

وللرابع ((إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم إذا كانت واجبة واقعاً وكان القطع معتبراً بما هو طريق لا بما هو صفة بالنسبة لموضوع الحكم بالتصدق)).

وللخامس ((على ما تقدم –الدم نجس- حيث لم يؤخذ في لسان الدليل)).

****

(٢٦) قال المرحوم المشكيني (قده): الثاني: أن يكون موضوعاً لحكم شرعي، وهو على أقسام:

الأول: أن يكون القطع بحكم مأخوذاً في موضوع حكم آخر، وهذا المذكور في العبارة مقسماً إلى الأقسام الأربعة.

الثاني: أن يكون القطع بموضوع- في حكم، أو لا حكم له- مأخوذاً في موضوع حكم آخر قد يمثل له، إذا قطعت بدخول الوقت وجبت عليه الصلاة، ولكنه مما له دخل في متعلق الحكم وهو فعل الصلاة لا في وجوبها فتأمل.

كما إذا أخذ القطع بخمرية مائع- مع فرض كون الخمر ذا حكم أو لا معه- في موضوع وجوب التصدق.

الثالث: أن يكون القطع بموضوع لا حكم له مأخوذاً في حكم ذاك الموضوع.

وهذا- أيضاً- ممكن، ولا ينافيه عدم خلو الواقعة عن حكم، لأنه لا ينافي دعوى الإمكان وكل من هذه الثلاثة ترتقي إلى اثني عشر قسماً بضربها في تمام الموضوع وجزءه وضرب الحاصل في الموضوع على نحو الوصفية والكاشفية الصرفة.

ثم قال: والمراد من أخذه على نحو الصفتية: كون المأخوذ جهة استقلالية القطع ونورانيته في نفسه، أو مرآتيته مقيدة بخصوصية كونه في القاطع أو المقطوع به الخاص.

ومن الكاشفية: هو مأخوذية صرف (المرآتية) بلا قيد في البين كما أشار إليه بقوله: (أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها).

وأشكل على المصنف من جهة تقسيم القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية. بعد أن قسمه إلى كونه في القاطع أو المقطوع به، بأنه إن كان المراد أخذه صفة للمقطوع به كونه صفة للمعلوم بالذات، أي الصورة الذهنية الحاكية عن الخارج فهو يرجع إلى أخذه صفة للقاطع، لوجود الصورة الذهنية في ذهن القاطع بعين وجود القطع، فأخذه صفة للمعلوم بهذا المعنى ليس إلا عبارة أخرى عن أخذه صفة للقاطع، نظير الفرق بين الوجود والماهية الموجودة، فكما لا فرق بين قولنا المأخوذ في الموضوع هو الوجود، وقولنا المأخوذ فيه هو الماهية الموجودة، لأن الماهية موجودة بعين الوجود لا شيء آخر فكذا لا فرق في المقام بين قولنا المأخوذ في الموضوع هو القطع بالقيام مثلاً، وقولنا المأخوذ فيه هو القيام المقطوع به أي الصورة الذهنية للقيام ووجوده العلمي، إذ لا فرق فيهما إلا بمجرد العبارة.

وإن كان المراد من أخذ القطع صفة للمقطوع به هو أخذه صفة للمعلوم بالعرض– أي الوجود الخارجي– بأن يقال المأخوذ في الموضوع هو القيام المتحقق في الخارج المنكشف للمكلف القاطع، فهذا ليس إلا لحاظ القطع طريقاً وكاشفاً، فهو بهذا المعنى عبارة أخرى عن أخذه في الموضوع بنحو الطريقية فالجمع بين أخذه بنحو الصفتية وكونه صفة للمقطوع به جمع بين المتنافيين[1].

---

(1) مصباح الأصول ج٢ ص٤١ – وباختلاف في العبارة نهاية الأفكار ج٣ ق١ ص١٤.

وفيه: إن ما ذكره يتم لو كان مراد الآخوند تقسيم القطع الموضوعي بنحو الصفتية إلى كونه صفة للقاطع والمقطوع به، وإنما هو بصدد تبيان أن القطع حيث يكون من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، والمتعلقة بالطرفين فقد يلحظ كونه صفة للطرف الأول وهو القاطع وقد يلحظ كونه صفة للمقطوع به على أن لا يراد بالصفة في كلامه الصفة النفسانية لتصدق على القاطع دون المقطوع به وإنما أراد مطلق الصفة أي صحة الاتصاف فيقال إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق، ويمكن أن يقال إذا كانت صلاة الجمعة مقطوعاً بها فتصدق.

وللمصنف أن يقول كونه صفة للمقطوع بمعنى يختلف عن كونه صفة للقاطع لعدم معقولية اتصاف المتعلق بالوصف بنفس معنى اتصاف القاطع وإنما المراد ما وقعت عليه الصفة، فكان مقطوعاً به أي منكشفاً.

وإن شئت قلت: إن الصفة بلحاظ القاطع بصيغة اسم الفاعل وبلحاظ المقطوع بصيغة اسم المفعول، ومن هنا كان الأولى للمصنف أن يحذف عبارة أو المقطوع به لرجوعه إلى الطريقية والكاشفية.

وإنما قلنا ذلك لأن العلم إذا أخذ على هذا النحو فإن الحكم يكون لما تعلق به لا لنفسه فالاتصاف هنا للمقطوع به وهو حكمه بخلاف الاتصاف للقاطع فهو حكمه لأن اللحاظ على الأول آلي فليس له إلا الآلية والكاشفية وعلى الثاني نفسي استقلالي.

ويمكن أن يكون مراد الآخوند من كونه صفة، هو أخذه تمام الملاك على الأول وأخذ الواقع كذلك من حيث كونه مقطوعاً به ومن هنا التزم بعدم قيام الإمارات مقام هذا القسم مطلقاً.

على انه يمكن الفرق بينهما باعتبار أن كونه صفة للقاطع مأخوذاً على نحو تمام الموضوع وكونه صفة للمقطوع مأخوذاً على نحو كونه جزءاً للموضوع، وهو بهذا يشير إلى القسمين الأول والثاني في التقسيم بالشرح، وتظهر الثمرة فيما إذا انكشف الخلاف كما إذا ظهر في المثال أنه لم تكن صلاة الجمعة واجبة أصلاً فعلى الأول تجب الصدقة لتحقق موضوعها، وعلى الثاني لا تجب لعدم تحقق الجزء الثاني لوجوب التصدق وهو وجوب صلاة الجمعة.

فإن قلت: على هذا يرجع هذين القسمين إلى القسمين الثالث والرابع.

قلت: إن التقسيم يؤخذ تارة بلحاظ الجهة الأولى (الخصوصية الأولى).

ويؤخذ أخرى بلحاظ الجهة الثانية (الخصوصية الثانية) والمدار على لسان الدليل في أخذه بأي نحو من الخصوصيتين.

كما ويمكن تفسير كلمة (أو) في كلام الشيخ الآخوند بـ(بل) للإضراب أو للإباحة دون الجمع ويكون توجيه المحقق المذكور إرجاع الصفة للمقطوع به إلى القطع فتأمل.

والمناقشة في المثال المذكور من المحقق (قده) واضحة ولكنها ليست من ديدن المحصلين وقد فسره صاحب الدرر[1] بأن المراد من الأول (للقاطع) كون

---

(1) درر الفوائد ص٣٣٠.

المأخوذ هو كونه كشفاً تاماً، ومن الثاني كون المأخوذ طريقيته وحجيته، بمعنى أن المأخوذ هو الحجية المطلقة، فيصبح قيام الإمارات– بدليل حجيتها– مقامه حينئذٍ على الثاني دون الأول، وهو كما ترى لا يتوافق مع كلام الشيخ الآخوند من عدم قيام الإمارات بدليل حجيتها واعتبارها مقام القطع الموضوعي.

هذا وقد أشكل على أخذ القطع الموضوعي الطريقي على نحو تمام الموضوع، إن معنى كونه تمام الموضوع أنه لا دخل للواقع في الحكم أصلاً بل الحكم مترتب على نفس القطع ولو كان مخالفاً للواقع، ومعنى كونه مأخوذاً على نحو الطريقية أن الواقع له دخل في الحكم، فيكون أخذه بنحو الطريقية وأخذه تمام الموضوع من قبيل الجمع بين المتناقضين.[١]

ويجاب عنه:

أولاً: بأن القطع المأخوذ على نحو الطريقية إنما هو لما تعلق به القطع كوجوب الصلاة مثلاً وهو مما لا دخل للواقع فيه، وأما أخذه على نحو الموضوعية فإنما هو لما كان القطع مأخوذاً في موضوعه وهو وجوب التصدق وهو مما لا دخل فيه، فإن أخذ القطع مختلف فيما كان طريقاً له غير ما هو موضوع له، مع أن واقعه غير واقع وجوب التصدق فما له دخل هو واقع الصلاة وما ليس له دخل هو واقع وجوب التصدق، فأحدهما غير الآخر.

---

[١]) مصباح الأصول ج٢ ص٤٠.

ثانياً: إن الطريقية الموجودة إنما هي في الشرط الذي هو موضوع الجزاء، والموضوعية الموجودة إنما هي للجزاء الذي هو الحكم، ومن الواضح أن مرتبة الموضوع غير مرتبة الحكم إذ لا حكم إلا بعد تحقق موضوعه.

وثالثاً: إن القطع قد يؤخذ في لسان الدليل مع قيام القرينة على عدم دخله في الحكم وإنما هو طريق إلى الواقع بل أظهر أفراد الطرق إليه، ومعه يتفق الموضوعي والطريقي في كون الدخل للواقع لا للقطع ومثاله قوله تعالى {حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود}[1] فإن الموضوع لوجوب الإمساك ليس إلا طلوع الفجر لا قطع المكلف به.

وقول المشكيني (قده) من أخذه على نحو الصفتية، استقلالية القطع ونوريته في نفسه أو مرآتيته مقيدة بخصوص كونه في القاطع الخاص أو المقطوع به الخاص.

مما لا يعرف له وجه في أخذ الجهة الاستقلالية للقطع لأن القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة وأخذه على جهة الاستقلالية مما لا يقتضي كونه ذات إضافة يحتاج إلى طرف آخر، غير ما تقوم به الصفة، أي يصبح حاله كحال الصفات الحقيقية التي لا تحتاج إلى طرف آخر كالجبن والشجاعة والقوة والضعف.

(٢٧) وقد ذكروا أن الثمرة بين أقسام القطع تظهر في موردين:

---

(١) البقرة: الآية١٨٧.

الأول: في باب الأجزاء وهي مسألة فقهية وذلك لأن القطع إذا كان مأخوذاً طريقاً صرفاً أو موضوعاً جزءاً ثم انكشف الخلاف فلا أجزاء لعدم تحقق موضوع الحكم وهو جزءه الآخر كما لو قيل إذا قطعت بوجوب الصلاة للجمعة فتصدق ثم انكشف أن الصلاة لم تكن واجبة والمتحقق هو الجزء الأول وهو القطع وكذا لو كان القطع طريقاً بوجوب صلاة الجمعة ولم تكن واجبة.

والأجزاء إذا كان القطع مأخوذاً على نحو تمام الموضوع فإن انكشاف الخلاف لم يؤثر في وجوب الصدقة لكون القطع تمام الموضوع ولا دخل للواقع في ثبوت الحكم.

الثاني: في المسألة الأصولية وهي مسألة قيام الإمارات والأصول. فإن أخذه على نحو الطريقية الصرفة الذي هو موضوع لحكم العقل بالمنجزية فيصح قيام الإمارات بدليل حجيتها مقامه. وأما على نحو الموضوعية فلا يصح قيامها مقامه لأن المراد من أخذه على نحو الموضوعية وهي كونه كاشفاً تاماً والإمارات ليس لها الكاشفية التامة لتقوم مقامه على ما ذكره في الدرر[1].

ودفعه واضح، لأن القطع هو الانكشاف التام. وإذا كان كذلك فلا يصح جعل بعض أقسامه مطلق الكشف ولو لم يكن تاماً ولا معنى للقول بأن الإمارة تقوم مقام القطع الموضوعي على وجه الطريقية أو لا تقوم لأنها قائمة مقامه في كل الأحوال بل هي أحد أقسامه على تقسيم صاحب الدرر، لتوفرها على مطلق الكشف.

---

(1) المصدر السابق.

والظاهر من القائل أنه جعل المقسم أصل الكشف وهو ما يقتضي التقسيم إلى التام والناقص وبالتالي يكون قد جعل أحد الأقسام مقسماً ولو جعل المقسم أصل الكشف لكان خروجاً عن محل البحث.

(٢٨) الصفات إما حقيقية وإما اعتبارية والأولى إما ذات إضافة أو بدونها ومثال ذات الإضافة العلم والقدرة فإنهما من الأمور الواقعية التي لها وجود في الخارج وتقابلها الصفات الاعتبارية التي لا وجود لها إلا باعتبار المعتبر فلو لم يعتبرها فلا وجود لها والانتزاعية التي لا وجود لها إلا بمنشأ انتزاعها، ومثال الأولى، الملكية والزوجية، ومثال الثانية الفوقية والتحتية، والبنوة والأبوة.

وأما الصفات الحقيقية غير ذات الإضافة أي التي لا تحتاج إلا ما ينضم إليه بل توجد من دون إضافتها لشيء آخر كالقوة والضعف، والشجاعة والجبن.

والفرق بين الصفات الحقيقية ذات الإضافة وبدون الإضافة هو احتياج الأولى إلى موضوع مضافاً إلى احتياجها إلى متعلق، والأخيرة لا تحتاج إلا إلى موضوع.

وعلى هذا قد يقسم القطع الموضوعي إلى الصفتي والطريقي الكاشفي، إذ هو بلحاظ كونه صفة متأصلة في موضوعها، صفتي، وبلحاظ كونه كاشفاً عن متعلقه، طريقي.

(٢٩) علق عليه في العناية، لعل المناسب لهذا التعليل (تعليل كون القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة) كان أن يقول ونوراً إلى غيره أي إلى الأمر

المقطوع به وإلا فمجرد كونه نوراً للغير كالقاطع مما لا يقتضي كونه ذات إضافة إلى طرف آخر غير من تقوم به الصفة.

أقول: إن هذا الكلام من المصنف ليس تعليلاً لكون القطع من الصفات الإضافية بل هو تفريع على كونه من الصفات الإضافية فكما هو نور للقاطع كذلك هو نور للمقطوع المعبر عنه في كلام الشيخ ونوراً لغيره، والقرينة على ذلك هو كلام الشيخ المتقدم بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به وقد مثلنا لكل واحد منهما في الشرح.

ولعل مراد الشيخ (قده) من العبارة ما هو المراد من كلام الحكماء وإن العلم معقول بنفسه وذاته لا بتوسط شيء آخر وهو الذي عبر عنه لنفسه، وما يتعلق به (الخارج) معقول بتوسط الصورة العلمية، لا بذاته، ورتبوا على ذلك بأن على الأول يكون العلم ملحوظاً استقلالاً وما يذكر من أحكام فهي له فيقال كيف نفساني، وأما على الثاني فهو ملحوظ آله وما يذكر من أحكام ليست له وإنما هي لما تعلق به.. وللمحكي به لا له.

ومقصودهم أنه على الأول موجود من موجودات العالم في صقع النفس، وعلى الآلية فهو غير ملحوظ بل هو ليس بشيء عندهم وإنما لها قابلية إراءة الشيئية، فالحكم لمحكيه لا له ويسمون النظر هنا ما به ينظر، والأول ما فيه ينظر.

والقاطع إما أن يكون ملتفتاً إلى قطعه وأما يكون ملتفتاً إلى ما تعلق به ولا ثالث لهما.

قال في تقريرات مباحث الأصول[1]: بقي شيء، وهو أن المحقق الخراساني (قده) زاد على أقسام القطع الصفتي المأخوذ بما هو صفة للمقطوع به بأن كان جزء الموضوع أو تمامه.

ويرد عليه انه إن أراد بذلك أخذه بما هو صفة للمعلوم بالذات، فهذا ليس قسماً جديداً، فإن كل قطع أخذ موضوعاً بما هو صفة للقاطع قد لوحظ فيه حقيقته للمقطوع به بالذات حتماً، إذ لولا ذلك للزم ترتب الحكم على القطع بأي شيء من الأشياء، وكل قطع أخذ موضوعاً بما هو صفة للمقطوع به قد لوحظت فيه حقيقته للقاطع حتماً، إذ لولا ذلك لزم توجه الحكم إلى هذا الشخص بمجرد حصول القطع لشخص آخر.

وإن قصد بذلك أخذه بما هو صفة للمعلوم بالعرض.. ورد عليه:

أولاً: إن هذا عين الكاشفية على تفسيره (قده) إذ فسّر الكاشفية بأخذ القطع بما له إضافة إلى المقطوع به، وهذا عبارة أخرى عن كونه صفة للمقطوع به.

وثانياً: إن هذا يلزمه اختصاص ما أخذ بما هو صفة للمقطوع به بجزء الموضوع ولا يتصور فيه أن يكون تمام الموضوع، إذ لو كان القطع خطأ لما كان صفة للمقطوع به بالعرض. انتهى.

---

(1) مباحث الأصول – للسيد الحائري قسم ثاني ج١ ص٢٩٦.

وفيه: إن التشقيق إلى الجزئية والتمامية لو كان للمقطوع به فلا يكون إلا كونه مأخوذاً بالعرض بعد البيان المتقدم لعبارته وعليه فالاختيار للشق الثاني ولا يرد عليه ما ذكره.

أما الأول: فلما تقدم وإن مراد الشيخ هو ذلك من أخذه صفة للمقطوع به، وإن التقسيم للقاطع والمقطوع بلحاظ التمامية للأول والجزئية للثانية، وليست الجزئية والتمامية لكل واحد منهما.

وأما الثاني: انه على الصفتية للمقطوع به لا يمكن أخذه على نحو جزء الموضوع لما تقدم من عدم لحاظه بالمرة إذا تعلق بالخارج وإن الحكم لما تعلق به لا له، فأخذه على نحو الجزئية مع عدم لحاظه غير ممكن وإذا لم يؤخذ على نحو الجزئية فلا يؤخذ على نحو التمامية بالأولوية.

وإنما على هذا الأخذ فإن الملاك مترتب على الواقع من حيث كونه مقطوعاً به، ومن هنا التزم صاحب الكفاية بعدم قيام الأمارات مقامه – القطع الصفتي مطلقاً–.

وعدم كونه وصفاً للمقطوع به حال الخطأ لا يكشف من عدم إمكان أخذه بل يكشف عن عدم الأجزاء وأحدهما غير الآخر.

وقد مر أن حذف العبارة أولى وأوفق بعبارة الكفاية وقد أشار المشكيني إلى ذلك على أن أخذه صفة للمقطوع به لا يراد به الصفة في القاطع إذ لا معنى لصفتيته للمقطوع به إلا الكاشفية ولو أريد لحاظه كذلك مع لحاظه صفة القاطع

لزم اجتماع لحاظين مختلفين استقلالي وآلي وبطل به أصل التقسيم إلى الصفتي والطريقي كما ذكره المقرر.

ولكنه أخطأ بقوله إذ حتى في الطريقي لابد أن تلحظ صفتيته للقاطع والمقطوع به لعدم الاجتماع بين أخذه على نحو الطريقية – الآلية– وأخذه صفة للقاطع وإلا لزم ما أورد على الباحث نفسه.

ثم أن المقرر قال إن امتياز الصفتية من الطريقية لابد وإن يكون بأحد أسلوبين أما بافتراض عنصر غريب عن الكاشفية في الصفتي – أو بافتراض كون المقصود بالكشف في الطريقي الجامع بين الكشف الوجداني والكشف التعبدي.

وهو مردود.. أما **أولاً**: لأن الكلام في تقسيم القطع الموضوعي لا في تقسيمه مع ضم شيء آخر فافتراض شيء آخر خروج عن محل البحث.

وبتعبير الشيخ الأستاذ (حفظه الله) إن محل الكلام في العلم الموضوعي وهو المأخوذ في موضوع الحكم مقابل العلم الطريقي الذي هو طريق إلى الواقع لا في أخذ ما هو (شيء آخر).

وثانياً: انه لو كان الجامع بين الكشفين الوجداني والتعبدي فإن لازمه قيام الأمارات مقام القطع ولم يلتزم به الآخوند (قده) فيكشف عن عدم صحة ذلك بعد التنزل عن الإشكال الأول.

(٣٠) قال بعض المعاصرين: ((وبالعودة إلى ما أفاده المحقق الخراساني (قده) يظهر أن هناك ستة أقسام للقطع الموضوعي لا أربعة... مدعياً أن القطع

المأخوذ على وجه الصفتية إما أن يكون هناك صفة للقاطع أو للمقطوع به فتكون الأقسام ستة.

ثم عقب إن هذا التقسيم مما لا ثمرة فيه حتى مع البناء على إمكانه ومعقوليته، إذ يمكن للشارع أن يأخذ لوازم القطع بما هي صفة للقاطع تارة وأخرى صفة للمقطوع به، لكنه لا ثمرة فيه إثباتا؛ ضرورة أن دليل الحجية للأمارة لا يفرق بين القسمين))[1]

وفيه: انه لم يبين وجه عدم إمكانه ومعقوليته كما يظهر من كلامه وصاحب الكفاية لم يأخذ بهذا التقسيم ومن هنا قال: أقسامه أربعة.

وإن كونه صفة للمقطوع به لا بد وإن يكون مأخوذا كاشفا وإلا رجع إلى الأول ومر أن (أو) هنا للإضراب أو الإباحة، بأي الصورتين اخذ ممكن كما مثلنا له.

قال المرحوم المشكيني: ولكن لا يخفى أن خصوصية المقطوع به لابد من أخذها في اخذ جهة الكشف أيضا.

والأولى ترك قوله (أو المقطوع) بعد قوله (للقاطع).

(٣١) علق في العناية[2] على كلام المصنف (بإلغاء جهة كشفه)، هذه مسامحة واضحة فإن القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة ليس معناه إلغاء جهة كشفه وإلا لم يبق له خصوصية كي يكون صفة

---

(١) مباحث القطع ص٣١٣
(٢) العناية ج٣ص٢٧

خاصة وحالة مخصوصة، بل يلزم حينئذ صحة قيام كل صفة حقيقية مقام القطع المأخوذ بما هو صفة إذ لا فرق حينئذ بعد إلغاء جهة كشفه بين القطع وبين القوة والشجاعة والجود والحياة ونحو ذلك من الصفات إذ كل هذه من الصفات الحقيقية وهو باطل قطعاً.

أقول: ليس مراد الشيخ إلغاء جهة الكشف ليلزم ما ذكره من تساوي الصفات الحقيقية والحقيقية ذات الإضافة، بل مراده هو عدم لحاظ جهة الكشف للقطع حال جعل الحكم، ويكشف عن كون مراده ذلك عبارة أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها أي مع أخذه بما هو صفة خاصة الدال على صحة الأخذ بأحد الخصوصيتين كما تقدم في الشرح، ولا يعقل أن يكون مراده ما ذكره المعلق أو بكون مراد الشيخ دفعا لمثل هذا التوهم بقوله (أو اعتبار...) اعتبار خصوصية أخرى مع خصوصية الكشف، كخصوصية الآثار المترتبة على القطع كالاطمئنان النفسي، وكأنه يتردد بين إلغاء جهة الكشف بمعنى عدم لحاظها أو إضافة خصوصية أخرى لتكون هي الملحوظة خاصة.

وهذا الإشكال هو عين ما أشكله المحقق الأصفهاني (قده) راجع نهاية الدراية ج٢ص٥٧.

((والتحقيق في المقام))

إن القطع قد قسّم إلى ما يكون دخيلا في تحقق موضوع الحكم كسائر موضوعات الأحكام الشرعية وإلى ما لا يكون دخيلا فيها أصلا. بل له دور الإراءة والكاشفية للواقع سواءً تعلق بالموضوع أو الحكم، كما في القطع بخمرية مائع مع كون الحكم ثابتاً لذات الخمر واقعا بلا دخل للقطع فيه أصلاً وإنما هو طريق لكشف أن المائع هو خمر أو تعلق بالحكم كما في القطع بحرمة شرب الخمر. فالحكم ثابت للخمر وهو الحرمة وإنما القطع طريق لكشفها.

وقد يكون القطع طريقيا وموضوعيا بلحاظ حكمين كما لو جعل القطع بوجوب صلاة الجمعة موضوعا لوجوب التصدق.

وهذا التقسيم للقطع إنما هو بلحاظ عالم الواقع والثبوت وليس المقصود به تقسيمه في عالم الإثبات والدلالة. والتقسيم بصدد بيان كيفية جعل الحكم من قبل المولى.

لكن الشيخ الأنصاري (قده) قد قسم القطع الموضوعي إلى قسمين:

قال المحقق الخوئي (قده): ((والغرض من هذا التقسيم مع عدم وجود القطع الموضوعي في الأدلة– وعلى فرض وجوده ففي غاية الندرة– إنما هو بيان ما ذكره بعض الإخباريين من المنع عن العمل بالقطع إذا لم يكن ناشئا من الكتاب والسنة، وحيث أن الإخباريين جوزوا المنع عن العمل بالقطع قسّم

الشيخ (قده) ومن تأخر عنه القطع إلى ما يكون طريقا إلى متعلقه وإلى ما يكون مأخوذاً في الموضوع))[1].

وقد قسّمه إلى ما كان مأخوذا في موضوع الحكم على نحو الكاشفية والطريقية، وإلى ما كان مأخوذاً فيه على نحو الصفتية.

والوجه في هذا التقسيم إن القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة وبها يمتاز عن غيره من الصفات المعبر عنها بالإعراض، فإن العرض لا يحتاج في تحققه غير تحقق موضوعه خارجاً فوجوده عين وجود موضوعه، بخلاف القطع فإنه يحتاج إلى شيء آخر يتعلق به مضافا إلى موضوعه فهو متقوم بأمرين.. موضوعه، إذ يستحيل تحققه بدونه ومن هذه الجهة فهو كسائر الأغراض.. ومتعلقه، لاستحالة وجوده بدون متعلقه.

وقد أشكل على هذا التقسيم المحقق الأصفهاني (قده).. وحاصل إشكاله:

إن هذا التقسيم غير معقول في نفسه لأن القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، وإن كاشفيته مأخوذة في حقيقته وهويته، وعليه يستحيل تحققه بلا كاشفية، فإن ذلك سيكون من قبيل اخذ الإنسان بدون أن يكون حيواناً ناطقاً، وهو واضح الاستحالة.

وعليه لا يمكن أن يلحظ القطع بنحو الكاشفية تارة والصفتية أخرى، لأن القسمة قاطعة للشركة فما اخذ موضوعا لا كاشفية فيه، فيلزم من التقسيم أن يكون القطع لا كاشفية فيه وهو مساوق لإلغاء القطع والعلم أصلا[1].

([1]) دراسات في علم الأصول ج٣ص٤٣

والجواب عنه واضح بعد القول بتقوم العلم بأمرين هما الموضوع والمتعلق فهو بلحاظ الجهة الأولى يكون موضوعيا صفتيا وبلحاظ الجهة الثانية (المتعلق) يكون موضوعيا طريقياً.

على أن لحاظ نسبة العلم إلى موضوعه لا يعني إلغاء كاشفيته وطريقيته للواقع كيف؟ ولو كان كذلك لما كان العلم عين الكاشفية والظهور وإنما الحكم يترتب عليه لا على ما تعلق به فهو بنفسه يصبح موضوعا غايته أن متعلقه لم يؤخذ في ما هو موضوع له.

وكون القطع عين الكاشفية لا يمنع من تحليل العقل القطع بلحاظ الحيثيتين.. حيثية الموضوع وحيثية المتعلق كل واحدة منهما بشكل مستقل عن الأخرى.

وقد يعمق إشكال الأصفهاني (قده) بالبيان التالي: إن اخذ القطع على نحو الصفتية مع كون حقيقة العلم هي الكاشفية فهي المأخوذة في هوية القطع يلزم انقلاب العلم إلى حقيقة أخرى مغايرة لحقيقته، وهو ممتنع– أي انقلابه إلى ما ليس فيه كاشفية ممتنع– فالتقسيم المذكور ممتنع لامتناع احد قسميه.

ويرد عليه: إن الانقلاب على قسمين، ممكن، وممتنع، والثاني هو تحول موجود بالفعل ومتحصل إلى موجود آخر بالفعل مباين للأول. أي لا جهة اشتراك بينهما، وهو واضح الامتناع لأن الأول بعد الانقلاب إما أن يكون موجودا أو معدوما فإذا كان موجوداً فهو لا يعطي مجال للثاني لأن من

---

(١) نهاية الدراية ج١ص٢٠٧

خصائص فعلية الشيء طرد الفعليات الأخرى وإن كان معدوما فهو ليس انقلاباً بل زوال الأول ووجود الثاني.

والممكن هو تحول شيء واحد من درجة وجودية إلى درجة أخرى مع حفظ أمر مشترك بينهما وهاتان المرتبتان الوجوديتان موجودتان للشيء احدهما بالقوة والأخرى بالفعل أو في فعلية وأخرى زائدة في فعليتها عن الأولى.

وهنا يقال إن الانقلاب هو من الممكن لا من الممتنع ضرورة أن العلم شيء واحد له قوة وفعلية، وهو بلحاظ الفعلية الكاشفية لا يلغي ما به من القوة في صيرورته على نحو الصفتية، بمجرد الالتفات إلى ذات العلم لا لما تعلق به. فهو بالالتفات يصبح صفة من صفات النفس بلا ملازمة لإلغاء صفة الكاشفية فيه لما تعلق به وأخذه في الموضوع بهذا النحو من الكاشفية وصيرورته على نحو الصفتية لا يلغي ما به من الكاشفية بل بالإضافة إليها يؤخذ على نحو الصفتية، فالكاشفية التي هي حقيقة العلم محفوظة في كلا القسمين.

فإذا التفت إليه أصبح الأحكام له لا لما تعلق به، وإذا بقي على أصل الكاشفية فإن الأحكام مترتبة على متعلقه لا له ويكون مثل المعنى الآلي غير ملتفت إليه بالمرة وإنما الالتفات إلى ما هو آلة له، بخلاف الأول فهو مثل المعنى الاسمي الاستقلالي ما يترتب عليه من أحكام تكون له لا لغيره وبهذا البيان الفلسفي يكون التقسيم صحيحاً ولا غبار عليه، ويعبر عن الصفتية في محل الكلام، المنظور له استقلالا في لغة الفلسفة ما فيه ينظر، ويعبر عن الكاشفية ما به ينظر.

وبهذا البيان يندفع ما أورده الشيخ الأستاذ (حفظه الله)[1] قائلا في رد التقسيم فإن أريد بإضافته إلى المعلوم إضافته إلى المعلوم بالعرض فيرد عليه إن هذه الإضافة ليست مقومة للعلم بل ليست من لوازمه فإن العلم إن كان مطابقا للواقع فالإضافة موجودة وإلا فلا إضافة لأنها متقومة بوجود طرفيها فإذا لم يكن احد طرفيها موجودا وهو المعلوم بالعرض فلا إضافة في البين.

فإن إضافته إلى المعلوم بالعرض مقومة للعلم وإلا فلا يفرق بينه وبين بقية الصفات التي لا تحتاج لمتعلق بل يكفي موضوعها في وجودها كالقوة والجبن والشجاعة و..و..الخ.

والفرق بينهما وبين القطع واضح ولا منشأ له إلا أن القطع بحاجة إلى ما يتقوم به وهو المعلوم بالعرض هذا أولا.

وثانياً: إن الإضافة موجودة وإن لم يكن القطع مطابقا للواقع لفرض المطابقة في نظر القاطع وإلا لو لم يطابق فلا قطع له أصلاً لأن كل قاطع لا يرى قطعه إلا مصيبا للواقع.

وثالثاً: إن عدم المطابقة إنما يحصل بعد الامتثال ونتيجته عدم الإجراء لا عدم الحكم قبل الانكشاف ولو أخذت المطابقة في متعلق الحكم للزم تعليقه على شيء غير مقدور وهو كما ترى.

ولكن شيخنا الأستاذ (حفظه الله) رجع بعد أن قال إن مرادهم من المعلوم بالعرض انه من مقومات العلم وبانتفائه لا علم، ومن هنا صح عنده التقسيم

---

(1) المباحث الأصولية ج٧ص١٥٠

المذكور قائلاً: إن العلم إن لوحظ بما هو انكشاف في النفس كان صفتياً، لأن انكشافه فيها ذاتي (يقصد بنفسه لا بتوسط شيء آخر) وإن لوحظ بما هو انكشاف للعالم، كان طريقياً لأن معنى انكشافه للعالم انكشاف المعلوم بالعرض له [1].

أقول: انكشافه للنفس لنفس العالم لا لشيء آخر ومقصوده أن النفس تطمئن وتستقر إذا علمت أو وجدت نفسها إنها عالمة، وهذا يتضمن تضمين التقسيم شيء آخر هو من لوازم العلم وقد أشكل عليه ردا على غيره فراجع المصدر المذكور في الهامش.

(1) نفس المصدر ج٧ص١٥٢

تقسيم صاحب الكفاية للقطع الموضوعي

حيث جعل القسمين السابقين على تقديرين على تقدير أن يكون القطع تمام الموضوع وأخرى على تقدير كونه جزء الموضوع فتكون الأقسام أربعة.

وقد نوقش هذا التقسيم بمناقشات نذكر منها:

الأولى: ما ذكره المحقق النائيني (قده) وتابعه السيد الخوئي (قده). فإن اخذ القطع الموضوعي على نحو الطريقية لا يعقل إلا أن يكون جزء الموضوع لا تمامه، للزومه الجمع بين المتناقضين، لأن أخذه تمام الموضوع يستلزم عدم لحاظ الواقع وذي الطريق بوجه من الوجوه وأخذه على وجه الطريقية يستلزم لحاظ الواقع وذي الطريق ويكون في النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم،كما هو الشأن في كل طريق، وحيث أن لحاظه طريقيا يكون في الحقيقة لحاظاً لذي الطريق ولحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع فأخذه كذلك لا يمكن إلا بأخذه على وجه الصفتية[1].

وأجاب عنه صاحب المصدر: إن هذا الإشكال قد خلط بين الطريقية للمعلوم بالذات والطريقية للمعلوم بالعرض، فالعلم لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، وهذه الإضافة بلحاظ المتعلق، فالمتعلق مأخوذ في حقيقة العلم، بنحو لو لم يكن هناك متعلق ومنكشف فلا علم أصلا، أي أن العلم عين المعلوم، لكن هذا المعلوم هو المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض وإلا لكان علما مصيبا، وعليه فمن المعقول جدا أن يأخذ القطع بما هو تمام الموضوع على نحو

---

(1) دراسات في علم الأصول ج٣ص٥١ نقلا عن مبحث القطع للحيدري

الطريقية، والطريقية هنا إلى المعلوم بالذات، وهذا الأخير هو المقوم للعلم دون المعلوم بالعرض الخارجي.))

ويرد عليه.. **أولاً**: ما ذكره شيخنا الأستاذ (حفظه الله) انه لو كان مراد الآخوند من المعلوم؛ المعلوم بالذات فلا معنى لأن يجعلها في مقابل الصفتية بل هي عينها، لأن القائل بأن العلم قد يؤخذ في موضوع الحكم بنحو الصفتية وقد يؤخذ بنحو الكاشفية والطريقية أراد بالأول الكاشفية الذاتية وهي إضافة العلم إلى المعلوم بالذات، وقد أشرت إلى ذلك بالتعليق وأراد بالثاني الكاشفية العرضية وهي إضافة العلم إلى المعلوم بالعرض[1].

وثانياً: إن الطريقية لا تعقل إلى المعلوم بالذات إذ لا طريق لها على هذا النحو وإلا لما كان العلم عين المعلوم بالذات، فكونه عينه غير كونه طريقا له لاختلاف الطريق عن ذي الطريق، ومما ذكره من المعقولية غير وجيه.

والصحيح في رد إشكال المحقق النائيني (قده) أن يقال: إن مقصود الشيخ الآخوند من التمامية والجزئية ليس هو بلحاظ الواقع بما هو واقع حتى يقال إن اخذ القطع على نحو الطريقية يلازم اخذ الواقع وأخذه على نحو التمامية يلازم عدم أخذه كما تصوره المحقق النائيني (قده) بل مقصوده هو بلحاظ انصباب الموضوع على تمام القطع المتعلق بالواقع على كل تقدير سواء أصاب الواقع أو أخطأه فلا دخل للواقع إلا باعتبار كونه مقوما للعلم، فإذا حصل القطع بالواقع مطلقا كان ذلك تمام الموضوع وإذا حصل القطع بالواقع مع دخالته فيه اخذ

---

(1) المباحث الأصولية ج٧ص١٥٥

القطع على نحو جزء الموضوع وإن اخطأ الواقع. فعلى كلا التقديرين لا دخل للواقع بما هو هو بالحكم نعم لو دخل في مرحلة الإجزاء عند انكشاف الخطأ وبذلك تظهر الثمرة بين القولين.

هذا– أي ظهور الثمرة– إذا قلنا إن للواقع دخلا في ثبوت الحكم وأما إذا قلنا إن الدخل للقطع بهذا الواقع أي للواقع المقطوع به، فلا تظهر الثمرة أصلاً.

ومن هنا يظهر انه لا فرق بين القطع الموضوعي التمامي والجزئي ومع إلغاء الفرق بينهما فالتقسيم إليهما غير مهم.

ويدعمه ما ذكره الشيخ الآخوند في الأمر الثاني من أن الاستحقاق منوط بالمطابقة، وهي غير مقدورة للمكلف، وهذا منه لا يصح هنا إلا على التفسير الذي قلناه وإلا لكان تهافتاً واضحاً في كلامه إذ على الجزئية للواقع دخل– اعتبار المطابقة– وهو غير ممكن.

وإشكال الجمع بين المتناقضين نشأ من هذا الفهم وهو دخالة الواقع في تحقق موضوع الحكم وحصول المطابقة ولو قيل بدخول الواقع في موضوع الحكم على نحو الجزئية كالقطع فلازمه إما ثبوته قبل تعلق القطع به فهو ثابت تعلق به القطع أو لم يتعلق فيكون أخذ القطع في موضوع الحكم بلا فائدة، أو يكون ثبوته بعد تعلق القطع به، وهذا يناسب ثبوته وعدم ثبوته واقعاً وهو ما قلناه.

وإذا نفينا الثمرة المذكورة يصبح تقسيم الشيخ الطريقية إلى التمامية والجزئية لا معنى لها وهو كذلك وبالتالي ينحصر التقسيم في الثاني لا غير وتصبح الأقسام للقطع ثلاثة وهي:

١- الطريقية المحضة للقطع

٢- الموضوعية على نحو الكاشفية

٣- الموضوعية على نحو الصفتية

والتمامية هنا وصف للطريقية وإذا جعلناها وصف للموضوعية كما أجبنا على نفس الإشكال في التعليق المتقدم وإن واقع أحدهما غير واقع الآخر فالأمر أوضح.

وإن كان مراد الآخوند (قده) كما يظهر من كلمات من جاء بعده هو إرادة الوصف للطريقية المأخوذ بها القطع موضوعاً للحكم فلا يشتبه عليك الأمر.

تتمة: ذكر المحقق العراقي (قده) صياغة أُخرى لعدم معقولية أخذ القطع الموضوعي على الطريقية بتمام الموضوع (ما نصه) : إن أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة، وأخذه على نحو الكاشفية يستدعي لحاظ الواقع وذي الصورة الملازم لعدم الالتفات في لحاظه إلى نفس العلم والكاشف وبذلك يكون لحاظه طريقياً منافٍ مع لحاظه تمام الموضوع[1].

ومقصوده أن أخذه طريقاً يعني النظر إليه بنحو الآلية وأخذه تمام الموضوع إنه ملحوظ ومنظور إليه باللحاظ الاستقلالي واجتماعهما معاً غير ممكن.

وهو عين ما ذكره المحقق النائيني والاختلاف بالعبارة، فهناك ركّز النظر على الواقع فكان مأخوذاً وغير مأخوذ وهنا ركّز النظر على العلم فكان ملحوظاً استقلالاً وآليةً ويأتي نفس الجواب المتقدم منا مع إضافة..

---

(١) نهاية الأفكار ج٣ق١ص١٤

أولاً: أجاب بعض المعاصرين[1] بأن ما ذكره العراقي (قده) فيه خلط بين عالم الجعل وعالم المجعول والاستحالة المقصودة في عالم الجعل، وأما من يحصل له القطع فعلاً فهو غير متمكن من أن يلحظ القطع تمام الموضوع وعلى نحو الطريقية؛ ضرورة أنه ملتفت دائماً إلى كاشفية قطعه لا محالة، وغافل عن القطع بما هو قطع سواء أصاب الواقع أم لم يصب.

والبحث في إمكان جعل المولى لهذا النحو أو عدمه لا في قطع المكلف ليقال باستحالة الجمع بين اللحاظين، فالجاعل يحصل لديه مفهوم القطع لا مصداقه وبذلك يلحظه باللحاظ الاستقلالي.

وأما الكاشفية فهي متحققة بالقطع نفسه، وعليه فلا محذور في اخذ القطع بهذه الكيفية في عالم الجعل.

وهذا الجواب مع وجاهته غير تام لأن الكاشفية هي عين القطع فأخذه باعتبار اخذ القطع مفهوما في عالم الجعل لا يستلزم جعله على نحو الطريقية والتمامية لأن الطريقية والكاشفية محفوظة للقطع فلا معنى لجعلها.

وقد يكون على نحو الصفتية من دون إلغاء جهة كاشفية القطع إذ هي ذاتية للقطع ومن هنا يتبين ما مر بنا أن كاشفية القطع محفوظة سواء لوحظ القطع بنحو الآلية أو بنحو الاستقلالية فهذا الوجه اقرب إلى تصحيح أخذه على نحو الصفتية منه إلى الطريقية التمامية.

---

(1) منتقى الأصول ـ للروحاني ج٤ص٧انقلا عن مبحث القطع

نعم، لو قلنا بإرجاع الطريقية التمامية إلى الصفتية بل هي عينها كما ذكره الشيخ الأستاذ (حفظه الله).

والصحيح في الجواب على الوجه المذكور بعد التنزل عن صحة ما حققناه في الجواب على المحقق النائيني هو أن يقال بعد أن قلنا إن التقسيم هو بلحاظ عالم الجعل لا المجعول فإن الجاعل حيث يلحظ القطع بشكل مستقل له أن يرتب الحكم على هذا القطع ولكن بلحاظ كشفه من دون دخل لوجود المتعلق في الخارج أي اثر لتمكنه من لحاظ القطع بنحو الاستقلال لا الآلية المرآتية على ما نص عليه السيد الروحاني[1].

توضيحه: إن الجاعل حيث يتصور القطع استقلالاً ويأخذه في موضوع حكمه لكن لا مطلقاً بل من جهة قابليته للكشف التام فكأنه يجعل الكاشفية التامة مأخوذة في موضوع حكمه فهي تمام الملاك بلا دخل لما تكشف عنه أصلاً.

إلا أن أخذه كذلك بحاجة إلى قرينة إثباتاً وإلا فكما يمكن أخذه كذلك يمكن أخذه على نحو الصفتية ويكون أخذه في الموضوع اقرب على الأخير منه على الأول، ذلك أن الجاعل حين جعل الحكم على موضوع الحكم المأخوذ فيه القطع فإنما يأخذه بنحو الاستقلال وهو بهذا قد يكون مأخوذا بنفسه لنفسه أو قد يكون مأخوذاً بما هو اسم لقسم الآلية والكاشفية في عالم المفاهيم، كما يقال الابتداء اسم لـ(من) فمن حيث هو لنفسه يحكم به وعليه ومن حيث هو اسم يشار به إلى (من) فلا يحكم به ولا عليه وإنما هو وجود رابط.

---

(1) المصدر السابق

قال بعض المحققين في تقريرات بحثه. بعد تصويره القطع الموضوعي الصفتي عرفا وأما عقلا: فهو أن يقال إن للعلم نسبتين إلى النفس، إحداهما نسبة كونه فيها كما هو شأن كل عرض بالنسبة إلى معروضه، والأخرى نسبة كونه انكشافاً لها، وهذا أمر زائد على كونه فيها كما برهن عليه في الفلسفة، فلو فرض محالا ثبوت العلم في الحجر الذي لا يفهم شيئا، كان العلم ثابتا فيه، ولم يكن ثابتاً له، فلو اخذ العلم موضوعا بما هو ثابت في النفس وغض النظر عن جانب ثبوته للنفس، كان هو العلم الصفتي، أما لو اخذ فيه جانب الانكشاف للنفس وحده، أو مع الجانب الأول، فهذا هو العلم الموضوعي الطريقي.

ثم قال: والظاهر من دليل اخذ العلم موضوعا هو موضوعيته بعنوان كونه له وفيه معاً لا بعنوان كونه فيه فقط.[1]

ويلاحظ عليه..

أولاً: إن حقيقة النسبتين واحدة فإن العلم حيث يكون هو الانكشاف وعينه فمجرد عروضه لمعروضه (النفس) هو انكشافا لها، فهو بنفس العروض على معروضه يكون هو فيها انكشافا لها أي فيها على نحو الانكشاف لها، ويترتب عليه انه لا يمكن أن يكون فيها من دون كونه ثابتا لها كي يصح التشقيق الذي ذكره (قده).

---

(١) مباحث الأصول ج..ق١ص٢٩٤

ثانياً: انه لو صح توصيف العلم بالصفتي باعتبار ثبوت العلم في النفس مع غض النظر عن ثبوته لها، لصح توصيف المجرد بالعلم والتالي باطل فالأول مثله، أما بطلان التالي فواضح وأما بطلان الملازمة للتباين بين الموضعين.

ثالثاً: الظاهر إن العكس هو الصحيح أي إذا لوحظ جانب ثبوته للنفس مع كونه فيها هو العلم الصفتي حيث توصف النفس به وأما إذا لوحظ ثبوته لها دون ثبوته فيها فهو العلم الموضوعي الطريقي، لأن الزيادة مطلوبة في جانب ثبوته للنفس لا ثبوته فيها باعتباره عرضا لا تحقق له إلا في معروضه وهو النفس.

وإن شئت قلت: إن الالتفات إليه بخصوصه هو كونه في النفس ولها بغض النظر عن متعلقه، وأما من دون الالتفات إليه فهو مغفول عنه حال كونه كاشفاً، والأول هو الصفتي والثاني هو الطريقي، ويكون محكوماً به وعليه في الأول دون الثاني.

رابعاً: الظاهر من دليل اخذ العلم موضوعا هو موضوعيته بعن، وإن كونه فيه وله معا بالمعنى الذي قلناه لا بالمعنى الذي قاله، أي انه مأخوذ على نحو الصفتية لا الطريقية إذ أخذه بلسان الدليل معناه الالتفات إليه بخصوصه وهو لا يكون إلا بالمعنى الصفتي لا الطريقي فإن أخذه بلسان الدليل بعنوانه يرشد إلى الأول دون الثاني لعدم انحصار الطريق به خاصة ليؤخذ بل يشمل غيره من الطرق وإن أبيت ذلك فلا اقل من كون الدليل مجملا من ناحية أخذه بأي النحوين.

قوله (قده): ((ثم لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتبرة ـ بدليل حجيتها واعتبارها ـ مقام على هذا القسم، كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الأقسام، بل لابد من دليل آخر على التنزيل، فإن قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع ـ بما هو حجة ـ من الآثار، لا له بما هو صفة وموضوع؛ ضرورة انه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

ومنه قد انفتح: عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً، كسائر ماله دخل في الموضوعات أيضاًفلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته أو قيام دليل على اعتباره، ما لم يقم دليل على تنزيله، ودخله في الموضوع كدخله))

لا ريب في قيام الطرق والأمارات الظنية كالبينة وخبر العادل أو الثقة وغيرهما من الأمارات إذا قام الدليل على اعتبارها وحجيتها، مقام القطع الطريقي الصرف بلا كلام في ذلك، فما كان للقطع من أحكام التي هي عبارة عن المنجزية والمعذرية عند الخطأ وموضوعا لحكم العقل بوجوب متابعته والمشي على طبقه، فهي للطريق الظني المعتبر فهو منجز للواقع عند الإصابة ومعذر عند الخطأ وموضوعا لحكم العقل بوجوب المتابعة والجري على طبقه، غاية الأمر أن القطع

حجيته ذاتية كما ثبت والأمارات الظنية المعتبرة بدليل اعتبارها وحجيتها صارت كذلك بالعرض لا بالذات.

والوجه في قيامها مقامه هو انه لو لم يدل دليل اعتبارها على قيامها مقام القطع الطريقي المحض فلا يبقى معنى لجعل الأمارات حجة أصلا.

وأما قيامها مقام القطع الموضوعي بكلا نحويه، بمجرد دليل اعتبارها وحجيتها على نحو يترتب عليها ما يترتب على القطع الموضوعي فهو محل للكلام بين الأعلام فاختار الشيخ الأنصاري (قده) قيامها مقام القطع الموضوعي على نحو الطريقية بنفس دليل اعتبارها من دون حاجة إلى دليل آخر على التنزيل بخلاف قيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الصفتية فإن دليل اعتبارها غير كاف في قيامها مقامه ما لم يدل دليل آخر على التنزيل المذكور، واختار المصنف (قده) عدم قيامها مقامه مطلقا إذ لا يمكن أن يستفاد من دليل حجيتها إنها كالقطع الموضوعي في طريقيته للواقع الموجبة للمنجزية والمعذرية ولا يستفاد منها أيضاًإنها كالقطع بما هو صفة نفسانية**(٣٢)** ضرورة انه كذلك يكون كسائر الصفات والموضوعات الأخرى، كالشجاعة والجبن والكرم فكما لا يستفاد من دليل حجية الأمارات قيامها مقام هذه الصفات كذلك لا يمكن أن يستفاد منها قيامها مقام القطع بما هو صفة نفسانية.

ودليل المصنف هو أن دليل الحجية والاعتبار للأمارة**(٣٣)** لا يفي إلا بترتيب ما للقطع ـ بما هو حجة ـ من الآثار للأمارة لا بما هو صفة وموضوع، إذ لو لم يدل على ذلك لكان جعل الأمارة حجة لغوا وبلا فائدة، وأما وفاء دليل اعتبارها بأكثر من ذلك فلا، كتنزيلها منزلة القطع المأخوذ موضوعاً مطلقاً كسائر ماله دخل في الموضوعات، إذا لم يقم دليل آخر على التنزيل المذكور.

****

(٣٢) قال في العناية: (أما قيام الطرق) والأمارات الظنية مقام القطع المأخوذ موضوعا بما هو صفة خاصة فلا يكاد يجوز ولو بدليل آخر على تنزيلها منزلته إذ لو قام دليل كذلك فهو مما يكشف عن عدم دخل القطع بما صفة خاصة أي قد بلغ كاشفيته إلى أقصى مرتبة الكشف والحكاية في الحكم المخصوص بل يجري فيه قيام مثل خبر الثقة ونحوه.

(وأما قيامها) مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو طريق وكاشف فيجوز من دون حاجة إلى دليل آخر على تنزيلها منزلة القطع في الأثر المترتب عليه من الحكم المخصوص بل بمجرد أن قيام الدليل على حجية طريق خاص وقد ألغى احتمال الخلاف الموجود في مورده رتب عليه جميع ما للقطع من الآثار من جهة كونه طريقا من المنجزية والمعذرية وحكم العقل بوجوبه لمتابعة ومن جهة كونه موضوعا كحكم مخصوص بما هو كاشف وطريق إلى متعلقه[1].

وفي مقام التعليق عليه، لا بد من الإشارة إلى تصوير القطع الموضوعي الصفتي فقد قيل في تصويره، عدة أمور:

الأول: ما ذكره بعض المحققين (قده)على ما في تقريرات بحثه وقد سماه بالتصوير العرفي وهو أن يقال صحيح إن العلم بنفسه انكشاف، ولكن له ملازمات في الخارج وجودية وعدمية، كخلاص النفس من عذاب التردد، ووجدانها برد اليقين وصيرورتها مطمئنة ساكنة وغير ذلك، فتارة يؤخذ العلم

---

(١) العناية ج٣ص٣٠

موضوعا بما هو انكشاف مع قطع النظر عن ملازماته، وهذا هو العلم الموضوعي الطريقي، وأخرى يكون بعض ملازماته دخيلا في الحكم مع الانكشاف أو بدلا منه، وهذا هو الصفتي[1].

وهذا التفسير مبني على أن القطع الصفتي هو من لوازم القطع وآثاره الخارجية، وإن القطع اسم للإضافة إلى المعلوم بالذات بإضافة اشراقية، وأما إضافته إلى المعلوم بالعرض فهي خارجة عن حقيقة القطع، وعليه فالقطع شيء واحد وهو الإضافة المقومة إلى المعلوم بالذات فهو واحد ذاتا وحقيقة وعليه فلا يمكن تقسيمه إلى الفردين، احدهما الطريقي والآخر الصفتي، وحيث قسم في كلماتهم إلى القسمين فلا بد أن يراد من القطع الصفتي ما هو لوازم القطع كاستقرار النفس وسكونها. ويصبح التقسيم بأن القطع تارة يؤخذ موضوعا بما هو انكشاف مع قطع النظر عن ملازماته وهذا هو القطع الموضوعي الطريقي، وأخرى يكون بكون بعض ملازماته بدلا من الانكشاف أو منضما إليه.

وهذا التفسير يجعل تقسيم القطع بعد انضمام شيء آخر وهو لوازمه إليه، وهذا خلف إذ الكلام في تقسيم القطع لا هو مع ضم شيء آخر، مع انه خروج عن محل البحث.

وقد يبرر اللجوء إلى هذا التقسيم هو التزام صاحب الكفاية واختياره عدم قيام الأمارات بدليل حجيتها مقام القطع الموضوعي الصفتي، إذ ليس لها ما للقطع من لوازم.

---

(1) مباحث الأصول ج١ق٢ص٢٩٤

ولكنه لا يلائم عبارة الكفاية، الواضحة بأن العلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ويقصد بالإضافة هنا الإضافة إلى المعلوم بالعرض فإنها المقومة للعلم إذ بدون متعلقه فلا علم، وعبارته الأخرى، ضرورة انه كذلك (بما هو صفة وموضوع) كسائر الموضوعات والصفات.

ويؤيده ما ذكرناه من أن المراد بالإضافة– الإضافة إلى المعلوم بالعرض مع حفظ صفة الانكشاف– وقوله أو اعتبار خصوصية أخرى، يرشد إلى ذلك، وإن الصفتية إنما تكون باعتبار خصوصية أخرى مع القطع (الانكشاف) معها، وقد قلنا في التعليق إن (أو) هنا للإضراب والانتقال وإن المصنف لم يرد (إلغاء جهة الكشف) على نحو الحقيقة وإنما أراد به عدم لحاظه، وقد ظهر ضعف ما تخيل بعض المعاصرين في تعليقه على تقريرات أستاذه الشهيد الصدر (قده)[1]، بأن مراد الآخوند هو إلغاء جهة الكشف والاقتصار على الجانب الآخر الموجود في القطع.

الثاني: ما ذكره (قده) وقد مر ذكره مع مناقشاته.

الثالث: وهو المشهور وقد فسر القطع الصفتي بإضافته إلى المعلوم بالذات، والقطع الطريقي بإضافته إلى المعلوم بالعرض.

فهذه هي التفسيرات التي أعطيت للقطع الموضوعي الصفتي، والتفسير الثاني لا يكون مرادا لصاحب العناية، وما يمكن أن يكون مراده هو التفسيرين الأول والثالث وهو ما توحي به عبارته وهو بلوغ القطع أقصى مرتبة الكاشفية،

---

(١) مباحث الأصول ج١ق٢ص٢٩١

الذي هو تعبير آخر عن الانكشاف التام الذي من لوازمه الاستقرار النفسي واطمئنان النفس وإذهاب الحيرة.

وهنا يقال إن دليل الاعتبار لا يفي بتنزيل الأمارة منزلة القطع بلحاظ الصفتية وإنما قد يدل على قيامها مقامه بلحاظ الطريقية إذ لا شعار في دليل الاعتبار للأمارة على أن المراد منه تلك الآثار النفسية التي للقطع فضلا عن الدلالة.

إلا أن عدم القيام حتى مع ورود دليل آخر على تنزيل الأمارة منزلة القطع الموضوعي الصفتي بمعنى استقرار النفس واطمئنانها فلا مانع من الالتزام بذلك، لأن دليل الاعتبار للأمارات إذا لم يف إلا بجهة الكشف المحفوظة في قسمي القطع الموضوعي ولا يفي بتامين اعتبار الخصوصية الأخرى مع القطع وهي ملازماته من سكون النفس وثباتها فإن الدليل الثاني هو من يفي بهذه الجهة الأخرى.

إلا أن مثل هذا الدليل غير موجود، كما ذكره الشيخ الأستاذ (حفظه الله) في المباحث.

وقوله إن لو دل لكشف عن عدم اخذ القطع بما هو صفة بل هو طريق غريب لأن أخذه كطريق مما يفي نفس دليل اعتبار الأمارة التي يراد قيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي لا الدليل الآخر الدال على التنزيل لهذه الجهة بعد عدم وفاء دليل الاعتبار بها.

وقيام الدليل مما يكشف عن عدم دخل القطع بما هو صفة غريب لأن الكلام ليس في تصحيح التقسيم من خلال القيام وعدمه فيقال مع القيام فإن القطع مأخوذ على نحو الطريقية وإذا لم يصح فهو مأخوذ على نحو الصفتية بل كلام بعد فرض صحة التقسيم وأخذه موضوعا في بحث قيام الأمارة مقام أي القسمين وعدمه.

مع أن الكلام على الدليل الإضافي لا الدليل الأول وهو دليل اعتبار الأمارة ليقال لو قام لكشف عن عدم دخل القطع بما هو صفة في الموضوع.

وهذا النحو من التفكير وهو خذ القيام وعدمه وجها في التقسيم للقطع إلى القسمين مما وقع فيه جملة من المحققين، منهم مقرر المباحث الأصولية للشهيد الأول (قده) فراجع مجموع كلماته في البحث تجد صحة ما بيناه.

لأن دليل الحجية للأمارة قد أعطاها طريقية إلى الواقع، والعلم إنما كان بنكتة طريقيته إلى الواقع وإذا اتحدت النكتة في القطع والأمارات كان ترتيب ما للقطع من آثار بما هو حجة على الأمارة معقول وإلا كان جعل الأمارة حجة بلا فائدة، بعين ما قلناه في الشرح من وجه قيامها مقام القطع الطريقي المحض، وسيأتي بيان المختار في ذلك قريبا إن شاء الله تعالى.

(٣٣) قال في الكفاية فلا يقوم مقامه شيء بمجرد (حجيته أو قام دليل على اعتباره) فقد فسرت العبارة بأنها مجرد تفنن في العبارة أو أن الأول إشارة إلى الطرق والثاني إشارة إلى الأصول. كما عن المشكيني (قده).

وسياق كلام الآخوند لا يساعد على التفسير الثاني لأنه بصدد بيان قيام الأمارات مقام القطع وسيلحقه بقيام الأصول مقامه بعد الانتهاء من فقرة الأمارات.

والظاهر من الطرق المثبتة للموضوعات كالبينة والأمارات المثبتة للأحكام كخبر الثقة والإجماع المنقول لو قيل به وصدر المقطع من هذا البحث يشعر بذلك باعتبار أن البينة مما لم يختلف في كونها حجة بخلاف خبر الثقة والإجماع المنقول فقد اختلف فيه خصوصا أن الأخير مما لم يتم دليل اعتباره ولذا قال أو قيام دليل على حجيتها.

قوله (قده): ((وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه، وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعا ومن جهة كونه طريقا، فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا.

فاسد جداً، فإن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال، لا يكاد يفي إلا بأحد التنزيلين، حيث لابد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزَّل والمنزَّل عليه، ولحاظهما في احدهما آلي، وفي الآخر استقلالي، بداهة أن النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقيته ـ في الحقيقة ـ إلى الواقع، ومؤدى الطريق، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.

نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، والمفروض انه ليس، فلا يكون دليلا على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلي، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه ـ وصحة العقوبة على مخالفته ـ في صورتي إصابته وخطأه؛ بناءا على استحقاق المتجري، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع، وترتيب ماله عليه من الحكم الشرعي.))

وتوهم كفاية توهم دليل الاعتبار للأمارة الدال على إلغاء احتمال خلافه مقام القطع المأخوذ موضوعا بما هو كاشف من غير حاجة إلى دليل آخر على تنزيل

الأمارة منزلة القطع في دخله في الحكم المخصوص المترتب عليه، فإن مثل قولنا إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق، يكون للقطع مدخلية في موضوع الحكم بوجوب التصدق، ودليل حجية الأمارة الذي مؤداه الأمارة قطع قاصر عن استفادة جعل الأمارة قائمة مقام القطع في المثال المذكور الذي له مدخلية في موضوع الوجوب (التصدق)، والمتوهم هو الشيخ الأنصاري (قده).

فاسد جداً، لأن إلغاء احتمال الخلاف بدليل الحجية للأمارة لا يكاد يفي إلا لتنزيل واحد لأن قيام الأمارة مقام القطع بحاجة إلى تنزيلين، احدهما تنزيل الأمارة منزلة القطع في طريقيته إلى الواقع وفي هذا التنزيل يكون كل من المنزَّل والمنزَّل عليه ملحوظا باللحاظ الآلي فقوله الأمارة قطع أي مؤدى الأمارة هو الواقع والنظر هنا في حقيقته إلى المؤدى والواقع، وثانيهما: تنزيل الأمارة منزلة القطع في موضوعيته للحكم المخصوص (وفي مثالنا هو وجوب التصدق) وفي هذا التنزيل يكون كلا من الأمارة والقطع ملحوظا باللحاظ الاستقلالي فقوله الأمارة قطع أي نفس الأمارة بما هي هي من دون النظر إلى مؤداها قطع ويترتب عليها ما يترتب على القطع من الحكم الشرعي المخصوص، ولا يمكن الجمع بين التنزيلين في دليل واحد لما فيه من الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي وهو محال عقلاً، إذ لا يمكن أن يقال الأمارة قطع ويراد منه في أن واحد نفس القطع ومتعلقه معاً وكذا الأمارة يراد منها نفسها ومؤداها.

ومع عدم وفاء دليل الاعتبار بكلا التنزيلين في آن واحد فلا محالة يكون دليلا على احد التنزيلين وهو التنزيل منزلة القطع في طريقيته إلى الواقع لا في موضوعيته للحكم الخاص، وغاية ما يدل عليه دليل التنزيل هو تنزيل الأمارة منزلة القطع في اللحاظ الآلي دون الاستقلالي.

والنتيجة إن دليل الاعتبار للأمارة قاصر من حيث المقتضي للوفاء بكلا التنزيلين ولو قيل بعدم القصور فلوجود المانع وهو الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي(٣٤).

نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامعه بين اللحاظين(٣٥) الآلي والاستقلالي لكان إطلاق دليل الأمارة محكما في الشمول لكلا التنزيلين(٣٦). والمفروض عدم وجوده، فلا يكون دليل الأمارة دليلا على التنزيل إلا باللحاظ الآلي فيكون حجة موجبة لتنجز الواقع ـ وصحة للعقوبة على المخالفة مطلقا أصاب الواقع أم اخطأ بناءا على استحقاق المتجري للعقاب. أو باللحاظ الاستقلالي فيكون مثله في دخله في الموضوع ويترتب عليه ما له من الحكم الشرعي.

****

(٣٤) قال في العناية: "(وفيه) إن الجمع بين اللحاظين وإن لم يمكن عقلاً لكن لحاظ واحد يكفي في التنزيل لكلا الغرضين جميعا فإذا لوحظ كلا من الأمارة والقطع بما هو هو وعلى وجه الاستقلال ونزلها منزلته، وقال مثلا الأمارة قطع فيترتب عليها جميع ما يترتب عليه من الخواص والآثار بأسرها من آثار طريقيته للواقع وهي المنجزية والمعذرية وحكم العقل بوجوب المتابعة واثر موضوعيته وهو الحكم المخصوص المترتب عليه شرعاً ولا وجه لتخصيص التنزيل بجهة دون أخرى واثر دون اثر كما لا يخفى"[1].

---

(1) العناية ج٣ ص٣١

أقول: ما دام مؤدى دليل الاعتبار للأمارة هو جعلها كالعلم، فيكون هكذا أمارة علم (قطع)، فيعطيها جميع الآثار التي هي للقطع من المنجزية والمعذرية في طريقيته ومن موضوعية للحكم المخصوص المترتب عليه شرعاً.

ولكن هذا الجواب مبني على إطلاق دليل الأمارة وإلا فلو كان دليلها متعرضا لتنزيلها منزلة القطع الموضوعي بالخصوص أو الطريقي بالخصوص فلا يتم.

وهنا قد يقال إن القدر المتيقن من دليل اعتبارها هو جعلها كالعلم في طريقيته للواقع لا في موضوعيته للحكم المخصوص، فإن جعلها كذلك مما لا يفي دليل اعتبارها بذلك، فتأمل.

ولعل وجهه أن المانع من الجمع بين اللحاظين إنما هو في اللحاظ الواحد الشخصي لا في اللحاظ المفهومي الجامع بين الأمرين حتى يسري إلى كل واحد من اللحاظين ولو فرض مثل هذا الجامع موجود لكان الإطلاق محكما في الشمول لكلا التنزيلين. وهو ما ذكره المرحوم المشكيني (قده) كما إذا قال المولى الظن كالقطع بأي لحاظ لوحظ.

(٣٥) قال المحقق الشهيد الأول في تقريرات بحثه[1]: بقيت عبارة للمحقق الخراساني (قده) ينبغي شرحها، وهي قوله: ((نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، والمفروض انه ليس)).

---

(١) مباحث الأصول ج١ق٢ص٣٠٧

ولا ينبغي تفسير العبارة بفرض جامع بين اللحاظين؛ فإن المفهوم الجامع بين مفهومي اللحاظ الآلي والاستقلالي ليس لحاظا آليا ولا استقلاليا حتى يتم به كلا التنزيلين، وإنما هو بنفسه مفهوم يلحظ.

والذي ينبغي أن تفسر به هذه العبارة هو: انه لو كان هناك مفهوم جامع بين العلم والمعلوم أو مفهوم جامع بين الظن والمظنون، فنزَّل الثاني منزلة الأول، تحقق بذلك كلا التنزيلين هذا.

وما ذكره صاحب الكفاية (قده)..

وقد تبين أن المراد من اللحاظ الموجود في المقام هو اللحاظ الشخصي الموجود في مقام التنزيل، وقد تكون عبارته ((وإنما هو بنفسه مفهوم يُلحظ)) إشارة إلى هذا اللحاظ.

ولكن مقصود المصنف هو اللحاظ المفهومي الجامع بين الأمرين (اللحاظين)) ليسري إلى كلا اللحاظين.

والجامع بينهما هو مطلق اللحاظ الساري إلى الآلية والاستقلالية في مقام جعل الأمارة واعتبارها. ولكن الموجود عند الجاعل هو اللحاظ الشخصي، وهو لحاظ الأمارة والقطع بالاستقلال دائما، ومن هنا قال الآخوند والمفروض انه ليس.

كما أن عبارة المصنف وسياق كلامه لا يساعدان على تفسيره لمفهوم الجامع إذ لو كان النظر إلى الجامع ما بين العلم والمعلوم، والظن والمظنون وينزل

الثاني منزلة الأول لكان في البين مفهومين لا مفهوم واحد جامع بينهما سواء فسر ضمير التثنية باللحاظين وبالأمارة والقطع.

وليس في كلام الآخوند من الخلط، بل هو إيضاح أن المانع في المجعول وهو الجمع بين اللحاظين كاشف عن عدم إمكان ذلك ثبوتا، أو هو في مقام بيان المانع الإثباتي لو قيل بالإمكان ثبوتا.

والدليل على هذا المعنى هو قوله بعد ذلك ولا يقال على هذا لا يكون دليلا على احد التنزيلين فإن نظره إلى مرحلة الإثبات لا الثبوت ومن هنا على ما اختاره يصبح الدليل مجملا في دلالته على أي من التنزيلين باللحاظ الآلي، أو باللحاظ الاستقلالي إلا مع القرينة.

(٣٦) إن أدلة الحجية للأمارات ليست من الأدلة اللفظية ليبحث عن دلالته على التنزيل فإن أهم الأدلة على الحجية هو السيرة العقلائية، والأدلة اللفظية الأخرى فهي مسوقة للإرشاد إلى هذه السيرة كما عليه جمع من الأصوليين وعليه فمنهج البحث ينبغي أن يكون مراجعة السيرة وتحديدها سعة لنرى هل انعقدت عندهم على تنزيل الأمارة منزلة القطع بما هو طريق أو مع كونه موضوعا للحكم وحينئذ ينسد الإشكال من أساسه إذ لا خطاب في المقام ليقال على فرض استحالة الجمع بين التنزيلين في خطاب واحد بعدم إمكانه ثبوتا.

نعم لو كان في أدلة الاعتبار دليل لفظي قائم على اعتبارها مضافا إلى السيرة لكان لمنهج البحث وجه وجيه وسترى بماذا يستدل صاحب الكفاية على حجية الأمارات بفتح البحث هنا أو إغلاقه لعدم الطائل فيه.

قوله (قده): ((لا يقال، على هذا لا يكون دليلاً على احد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة في البين.

فإنه يقال، لا إشكال في كونه دليلا على حجيته فإن ظهوره في انه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الإقدام للأعلام.

ولا يخفى انه لولا ذلك لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد ـ دالا على إلغاء احتمال خلافه ـ مقام القطع بتمام أقسامه، ولو فيما اخذ في الموضوع على نحو الصفتية كان تمامه أو قيده وبه قوامه.

فتلخص مما ذكرنا إن الأمارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلاً)).

لا يقال إن دليل الأمارة حيث لا يفي إلا بأحد التنزيلين دون كلاهما فلا محالة يكون مجملا في إرادة أي واحد منها ما لم تكن هناك قرينة معينة على إرادة احدها بالخصوص.

فإنه يقال انه لا إشكال في كون دليل الأمارة ظاهر في انه بحسب اللحاظ الآلي وانه منزل الأمارة منزلة القطع في طريقيته للواقع وهو بهذا لا يحتاج إلى نصب قرينة وإنما الذي يحتاج لها هو تنزيلها بمنزلة القطع باللحاظ الاستقلالي**(٣٧)** فتأمل فإن دقة المقام يجعله مزال لإقدام الأعلام.

ولا يخفى انه لولا المحذور المتقدم من لزوم الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي لامكن أن يقوم الطريق بدليل واحد مقام القطع بتمام أقسامه ولو فيما اخذ في الموضوع على نحو الصفتية من غير اختصاص بالمأخوذ موضوعا بما هو كاشف كان تمام الموضوع أو جزءه وبه قوامه**(٣٨)**.

وقد اختاره الشيخ الأعظم قده.

فتلخص مما ذكرنا أن الأمارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام القطع الطريقي غير المأخوذ في الموضوع أصلاً.

****

(٣٧) إن ما ذكره في أصل الإشكال هو الحاجة إلى القرينة المعينة، لأن دليل الاعتبار حيث يكون صالحاً لكلا التنزيلين فلا معين لأحدهما على الآخر إذ لا يعلم المراد منه هل هو تنزيل الأمارة منزلة القطع بما هو طريق أو تنزيلها بمنزلته بما هو موضوع.

وما ذكره في الجواب هو ظهور الدليل على التنزيل بلحاظ الطريقية وتكون الحاجة إلى القرينة على إرادة تنزيلها منزلة القطع بلحاظ الموضوعية فتكون من نوع آخر من القرينة، المجوزة لا المعينة ولعله لهذا أشار إلى التأمل في المقام، أو أن هذا التعبير من المصنف لا يدل على إشكال في المقام بقدر دلالته على دقة المطلب وعمقه ومنه صار مزال لإقدام الأعلام فلا يحتاج إلى التفسير.

(٣٨) ذكر صاحب العناية[1]: ((أقول: وفيه ما عرفت منا في عدم صحة قيام الطريق مقام القطع المأخوذ موضوعا بما هو صفة ولو بدليلين فضلا عن دليل واحد فإنه لو قام الدليل الخاص على تنزيله منزلة القطع المأخوذ بما هو صفة فيكشف ذلك عن عدم كون القطع حقيقة مأخوذا بما هو صفة خاصة أي قد بلغ كاشفيته إلى أقصى مرتبة الشدة والقوة وإلا لم يقم مقامه شيء ما لم يفد القطع بل قد اخذ بما هو كاشف وطريق معتبر إلى الواقع فيقوم مقامه كل طريق معتبر فتدبر جيداً)).

وقد مر منا نقده، ويظهر من كلامه هنا بعد أمره بالتدبر أخيرا، أن القيام للأمارة مقام القطع إن كان المراد من القطع بما هو هو فلا تقوم الأمارة مقامه ولو بدليل آخر وإن كان المراد من القطع بما هو حجة فتقوم الأمارة مقامه لأنها حجة بالجعل الشرعي كما هو حجة بذاته.

وإذا كان المراد هو ذلك فإن فيه خروجاً عن محل البحث لأن الأصل في الجهة الأولى منه (تقسيم القطع) إن التقسيم وقع للقطع بما هوهو، لا للحجة بمعناها العام الشامل للقطع وغيره، ولو كان الأخير هو المطلوب فلا معنى للقيام مقام القطع بل هي مصداق للحجة كما أن القطع مصداق لها فلا معنى لقيامها مقامه.

---

(1) العناية ج٣ص٣٢

قوله (قده): ((وأما الأصول فلا معنى لقيامها مقامه بادلتها ـ أيضاً ـ غير الاستصحاب؛ لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الآثار والأحكام؛ من تنجّز التكليف وغيره ـ كما مرت إليه الإشارة ـ وهي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلا.

لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجّز التكليف لو كان.

فإنه يقال: أما الاحتياط العقلي فليس إلا نفس حكم العقل بتنجز التكليف، وصحة العقوبة على مخالفته، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم.

وأما النقلي فإلزام الشارع به وإن كان مما يوجب التنجّز- وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع- إلا انه لا نقول به في الشبهة البدوية، ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الإجمالي، فافهم.

ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب- أيضاً- لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً، وإن مثل ((لا تنقض اليقين)) لابد أن يكون مسوقا: إما بلحاظ المتيقن، أو بلحاظ نفس ((اليقين)).

قيام الأصول مقام القطع

الأصول ما سوى الاستصحاب لا معنى لقيامها بدليل اعتبارها مقام القطع، لأن المراد من القيام مقام آخر ترتيب ما للقطع من آثار وأحكام وهي المنجزية عند الإصابة والمعذرية عند الخطأ وحكم العقل بوجوب المتابعة والآثار المذكورة هي مما لا تترتب على الأصول العملية كقاعدة الطهارة أو الحل أو البراءة الشرعية وغيرها إلا على الاستصحاب فقط لأنها ليست إلا وظائف عملية مقررة للجاهل في وعاء الشك والحيرة إما من الشرع كما في الأصول الآنفة الذكر أو من العقل كما في البراءة العقلية والاحتياط العقلي وأصالة التخيير.

وبعبارة أخرى: إن الأصول كالبراءة لا تكون منجزة للواقع ولا معذرة عنه لأنه لا نظر لها إلى الواقع أصلاً حتى يكون منجزا بها أو معذورا عنه؛ لوضوح أن المنجزية والمعذرية فرع كون الشيء ناظرا إلى الواقع، والمفروض عدمه بل هي مجرد وظائف عملية للجاهل بالحكم الشرعي.

لا يقال: إن التكليف كما يتنجز بالقطع كذلك يتنجز بالاحتياط فصح القول بقيام الاحتياط مقام القطع كما صح ذلك في الاستصحاب مثلاً.

فإنه يقال: إن الاحتياط إما أن يكون هو الاحتياط العقلي فهو ليس إلا حكم العقل بالمنجزية لا انه شيء له المنجزية الذي هو المعتبر في كون الشيء ناظرا إلى الحكم الواقعي، ومعه فلا معنى لقيامه مقامه لأن قيام شيء مقام شيء آخر يحتاج إلى اثر وذي الأثر فيقوم ذو الأثر مقام الشيء الآخر بلحاظ أثره وفي الاحتياط العقلي لا يوجد شيئان احدهما الأثر والآخر ذو الأثر بل لا وجود إلا للأثر وهو حكم العقل بالمنجزية**(٣٩)**.

وأما أن يكون هو الاحتياط النقلي وهو إلزام الشارع به للأخبار الكثيرة الواردة مثل قوله (عليه السلام) قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير

من الاقتحام في الهلكة وغيرها من الأخبار التي سيأتي التعرض لها في مبحث البراءة إن شاء الله والشارع قد حكم فيها بالاحتياط والتوقف، واثر الحكم الشرعي بالاحتياط هو المنجزية عند الإصابة فهو كالقطع ولكن لا نقول به في الشبهات البدوية وإن قال به الإخباريون في الشبهات التحريمية الحكمية على ما سيأتي بيانه في محله(٤٠).

وإن كان في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فهو ليس بنقلي بل هو عقلي والاحتياط العقلي قد مر انه لا يقوم مقام القطع الطريقي ثم أمر المصنف بالفهم(٤١).

هذا كله في غير الاستصحاب من الأصول وأما فيه، فلا إشكال في قيامه مقام القطع الطريقي المحض لأنه ناظر إلى الواقع فيكون منجزاً له ومعذراً عنه وهو ما يمكن استفادته من قوله (عليه السلام): ((لا تنقض اليقين بالشك)).

وأما قيامه مقام القطع الموضوعي سواء أكان مأخوذاً على نحو الكشف أم على نحو الصفتية فلا يفي دليل اعتباره بذلك إلا بدليل آخر على التنزيل وذلك لعين ما تقدم في الأمارات حرفاً بحرف فكما كان تنزيلها منزلة القطع الموضوعي مستلزما للجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي، كذلك الاستصحاب فإن كلا من المنزل والمنزل عليه وهما اليقين السابق واليقين الفعلي إما أن يكون ملحوظا على وجه الآلية والنظر الحقيقي يكون إلى المتيقن أو على وجه الاستقلالية ويكون النظر إلى نفس اليقين بما هو هو ولا يمكن الجمع بينهما.. (توضيحه): إن أريد تنزيل الاستصحاب منزلة القطع الطريقي يكون معنى لا تنقض اليقين بالشك لا تنقض المتيقن بالمشكوك وإن ما هو مشكوك البقاء كأنه عين ما هو متيقن البقاء، وإن أريد تنزيل الاستصحاب منزلة القطع الموضوعي فيكون المراد لا تنقض نفس اليقين بنفس الشك في البقاء وإن احتمال البقاء يكون بمثابة اليقين

به فعلى الأول يكون اليقين ملحوظا آلة للمتيقن، وعلى الثاني يكون اليقين ملحوظا استقلالا ولا يمكن الجمع بينهما **(٤٢)، (٤٣)**.

****

(٣٩) و(**فيه**): إن الاحتياط العقلي عبارة عن حكم العقل بالإتيان بأطراف العلم الإجمالي أو بتركها لتنجز التكليف المعلوم فيها بسبب العلم الإجمالي لا انه نفس حكم العقل بتنجز التكليف (وعليه) فالصحيح في الجواب أن يقال هكذا: إن حكم العقل بالاحتياط في العلم الإجمالي هو بمنزلة حكم العقل بوجوب المتابعة في العلم التفصيلي فكما يحكم العقل في الثاني بإتيان الفعل أو بتركه لتنجز التكليف المتعلق به العلم التفصيلي فكذلك الحكم في الأول بإتيان الأطراف أو بتركها لتنجز التكليف المتعلق به العلم الإجمالي وليس الاحتياط شيئا آخر غير الحكم المذكور كي يقوم مقام القطع في هذا الحكم المترتب على القطع فافهم جيدا[1].

أقول: ما ذكره هو تطويل بلا طائل لأن الاحتياط العقلي هو التنجيز لا شيء يترتب عليه التنجيز من دون تقييده في مورد العلم الإجمالي، وعدم قيامه مقام القطع لأن القيام مقام شيء لابد فيه من اثر يترتب عليه وإلا فلا معنى لقيامه مقامه، وفي الاحتياط العقلي الذي هو نفس حكم العقل بالمنجزية والمعذرية منتفية في مورده ومعه فلا اثر يترتب على قيامه مقام القطع ليقال بقيامه.

---

(١) العناية ج٣ص٣٤

على ما ذكره من حكم العقل بالإتيان بالأطراف أو تركها لتنجز التكليف المتعلق به العلم فيما إذا كان العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز وهو بهذا عقلي، وأما إذا كان مقتضيا للتكليف فهو نقلي لا عقلي، إذ هو قابل للردع فيكون قابلا للإثبات– أيضاً– لتساوي القدرة بالنسبة إلى عدم الشيء ووجوده ولعله لذلك قد أمر بالفهم في آخر كلامه.

(٤٠) نفس المصدر (**وفيه**) مقتضى ذلك انه لو قلنا بالاحتياط في النقلي في الشبهات البدوية ولو في خصوص التحريمية الحكمية كالإخباريين لصح القول حينئذ بقيامه مقام القطع وهو كما ترى ضعيف إذ ليس ملاك القيام كما اشرنا آنفا هو مجرد كون الشيء منجزا للتكليف كالقطع بل الملاك هو سنخيته معه في الكاشفية والنظر إلى الواقع علاوة على منجزيته للتكليف وذلك في الأمارات المعتبرة وبعض الأصول العملية كالاستصحاب وأصالة الصحة ونحوهما بناءا على كونهما أصلين عمليين (هذا مضافا) إلى ما يرد على كلامه الأخير من عدم كون الاحتياط بنقلي في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وذلك لما سيأتي في جملة من الأخبار الآمرة بالتوقف المعللة بأنه خير من الاقتحام في الهلكة على الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وعليه فالاحتياط فيها نقلي وعقلي لا انه عقلي محض ليس بنقلي))[1]

ويرد عليه: انه إذا كان ملاك القيام هو سنخيته مع القطع في كاشفيته والنظر إلى الواقع مع منجزيته للتكليف، فلا حاجة إلى القيام إذ لا يضيف قيام

---

(١) العناية ج٣ص٣٥

الاحتياط أو غيره من الأصول والأمارات لو كانت متوفرة على الشرطين، شيئا آخر بسبب القيام، إذ هي كاشفة وحجة، فإذا تعلقت بعين ما تعلق به القطع من التكليف كان العمل بها نفسها دون العمل بما بعد قيامها إذ لا معنى للقيام حينئذ.

والصحيح هو أن عدم القيام ما ذكرناه من عدم الأثر على قيام الاحتياط النقلي مقام القطع لأن المنجزية في مورده موجودة والمعذرية منتفية وهما أثرا القطع المراد ترتبهما على الاحتياط، وهذا من الإيراد على المصنف وقد أشار إليه المشكيني (قده) في تعليقته[1].

ثم انه ما المراد من السنخية في كلامه، فكما يحتمل فيها إرادة الكشف عن الواقع، يحتمل أن يكون المراد منها صحة الاعتذار والاستناد في مقام العمل، وأما الكشف عن الواقع وإن كان من العقلاء اعتبار له ولكنه مغفول عنه غالباً، لأن القاطع لا يرى إلا الواقع ولا يلتفت إلى قطعه وجهة كشفه.

وإذا صح اعتذار العقلاء به لهذه الجهة لا لكشفه صح أن يقوم مقامه من هذه الجهة ما هو معتبر عندهم بنفس دليل اعتباره، أمارة كان أو أصلاً إذ لا وجه لاعتباره إلا صحة الاعتذار به والاستناد إليه في مقام العمل.

---

(1) الكفاية ج٣ص٨٦

وأما الاحتياج إلى جهة الكشف فهي مغفول عنها بالقطع فضلا عن غيرها فإذا سقطت عن الاعتبار بالنسبة للقطع سقطت عن غيره.. وهذا ما أشار إليه السبزواري (قده)[1]

وصاحب العناية لم يتبين ماذا يريد من السنخية في كلامه ولكنه بالتأكيد لم يرد الأخيرة.

ويرد على المصنف إن مجرد عدم القول به لا يلازم عدم القيام بعد أن لم يقدم المصنف وجها منطقيا لعدم القيام.

والوجه في عدم القيام عند المصنف ربما هو عين ما ذكره بالنسبة لعدم قيام البراءة وغيرها من الأصول التي لا نظر لها إلى الواقع لتكون منجزة أو معذرة وإنما هي صرف وظائف عملية مقررة للجاهل في ظرف الشك.

(٤١) قد أمر المصنف بالفهم، وما يمكن تفسيره به عدة وجوه:

الوجه الأول: ما تقدم ذكره عن صاحب العناية من أن الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ليس بنقلي بل هو عقلي ونقلي كما سيأتي من المصنف عند التعرض لمباحثه.

الوجه الثاني: ما مر من أن مجرد عدم القول به في الشبهة البدوية مما لا يوجب عدم القيام، وإن كان ظاهر كلامه صحة قيامه مقام القطع في التنجيز، وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع.

---

(١) تهذيب الأصول ج١ص٢٦-٢٧

الوجه الثالث: ما أشار إليه صاحب العناية– أيضاً– من أن الملاك في القيام ليس هو المنجزية بل هو مع السنخية في الكاشفية والنظر إلى الواقع فلا يقوم الاحتياط مقام القطع، إلا أن هذا الجواب غير صحيح كما تقدم منا.

الوجه الرابع: إن الاحتياط ليس هو المنجِّز للواقع وإنما هو حكم العقل بالإتيان بالفعل أو الترك بعد تنجِّز التكليف في موارد إحراز اهتمام المولى به، فإن الاهتمام به لا يمكن إحرازه من خلال البيان إذ لا يكفي إلا بعد أن يستكشف منه إيجاب الاحتياط شرعا.

(٤٢) أيضاً يمكن القول بما مر منه عند الكلام عن الأمارات في قيامها مقام القطع من أن ظاهر دليل الاستصحاب هو تنزيل المستصحب منزلة اليقين على نحو الكاشفية والطريقية، كما لا يأتي هنا الإشكال المتقدم على الآخوند بعدم الطائل من البحث في محذور الجمع لأن عمدة دليل الأمارة هناك هو السيرة بخلاف هنا، إلا إذا ناقشنا في الأخبار وجعلنا دليله السيرة أو بناء العقلاء كما هو في الأمارة.

(٤٣) قال في العناية: ويرد عليه ما أوردناه (هناك) عينا قلنا انه يكفي لحاظ واحد وهو لحاظ المنـزِّل والمنـزَّل عليه على وجه الاستقلالية في ترتيب جميع الآثار تماماً فكذلك نقول هنا حذو النعل بالنعل فيلحظ اليقين السابق واليقين الفعلي بما هما هما وينزل الأول منزلة الثاني ويرتب عليه جميع ما رتب على الثاني من تنجيز الواقع عند الإصابة والمعذرية عند الخطأ ووجوب

المتابعة والحكم المخصوص الذي قد اخذ القطع موضوعا له شرعا، فتأمل جيدا))[1]

أقول: لا وجه لقيام الأول مقام الثاني لأن درجة الكاشفية له لم تبلغ الحد الذي هو للثاني فكيف يترتب عليه تمام ما للثاني من آثار ولعله بهذا أمر بالتأمل الجيد.

(١) العناية ج٣ص٣٦

قوله (قده): ((وما ذكرناه في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع، وإن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع، وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة.

لا يخلو من تكلف، بل تعسف، فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده ـ بما هو كذلك بلحاظ أثره ـ إلا فيما كان جزءه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان أو تنزيله في عرضه، فلا يكاد يكون دليل الأمارة أو الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزا حقيقة، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة ـ كما في ما نحن فيه، على ما عرفت ـ لم يكن دليل الأمارة دليلا عليه أصلا، فإن دلالته على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة، ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالته على تنزيل المؤدى، فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي، أو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، كما لا يخفى، فتأمل جيدا، فإنه لا يخلو عن دقة.

ثم لا يذهب عليك إن هذا لو تمَّ لعمّ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف..))(٤٤).

ذكر المصنف (قده) في حاشية على الرسائل إمكان الاستفادة من دليل الحجية للأمارة والأصل على تنزيلها منزلة القطع الموضوعي مطلقا من دون لزوم محذور الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي وانه يمكن الاكتفاء بلحاظ واحد في التنزيل بدون الحاجة إلى اللحاظين كي يلزم المحذور المتقدم.

وتقريب الدليل المذكور هناك: إن دليل الحجية للأمارة أو الأصل ينزلان المؤدى والمستصحب منزلة الواقع بالمطابقة بمعنى تنزيل المؤدى والمستصحب منزلة القطع الطريقي، وبالملازمة المستندة إلى الملازمة العرفية ينزل القطع بهما منزلة القطع بالواقع ـ وهذا معنى تنزيل الأمارة منزلة القطع الموضوعي، والعرف بنظرته الساذجة المبنية على التسامح يرى انه ما دام المؤدى بمنزلة الواقع فالقطع به بمنزلة القطع بالواقع وبذلك تحقق كلا جزئي الموضوع المركب المترتب عليه الأثر ولا يفرق في إحرازهما بين كون الإحراز بالوجدان أو بالتنزيل أو بالتلفيق بين الأمرين.

فإذا قامت الأمارة مثلا على وجوب صلاة الجمعة وقد نزل دليل اعتبارها هذا الوجوب الذي قامت عليه الأمارة منزلة الوجوب الواقعي بالمطابقة فالقطع بهذا الوجوب التنزيلي يكون بمنزلة القطع بالوجوب الواقعي بالملازمة فيترتب عليه ما يترتب على القطع بالوجوب الواقعي، من الحكم المخصوص كوجوب التصدق في المثال المذكور.

وقد أجاب المصنف عليه بوجهين

الوجه الأول: إن البيان المذكور لا يخلو من تكلف لإمكان دعوى عدم ثبوت الملازمة العرفية المذكورة.

الوجه الثاني: هو لزوم الدور من البيان المذكور، (توضيحه) إذا ترتب الحكم على موضوع مركب من جزئي كعدم الانفعال بملاقاة النجاسة المترتب على الماء مع الكرية أو وجوب التصدق المترتب على المائع مع الخمرية، فإذا أريد تنزيل احد الجزئين بلحاظ الأثر المترتب على المجموع فلابد من أن يكون الجزء الآخر محرزا إما بالوجدان أو بالتنزيل في عرض التنزيل للجزء الأول وإلا فلا اثر لتنزيل الجزء الأول فيكون لاغيا فالماء الكر مثلا المترتب عليه عدم الانفعال إذا قامت الأمارة على احد جزئيه كالكرية وأريد تنزيله منزلة الواقع فلا بد من أن يكون الجزء الآخر محرزا وهو المائية إما بالوجدان أو بتنزيل آخر في عرض التنزيل الأول وإلا فلا ثمرة على التنزيل الأول، وفي المقام إذا قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة وأريد تنزيلها منزلة القطع بوجوب صلاة الجمعة الذي هو موضوع لوجوب التصدق، وهو مركب من جزأين هما القطع والواقع فإذا أريد تنزيل المؤدى منزلة الواقع فلابد من إحراز الجزء الثاني وهو القطع بالواقع إما بالوجدان أو بالتعبد وكلاهما غير ثابت، أما الوجدان فمن الواضح عدم إحرازه، وأما الإحراز التعبدي فلأن تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع يحصل بسبب الملازمة العرفية بعد التنزيل الأول. ـ وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع ـ وبهذا يكون التنزيل الأول متوقفا على التنزيل الثاني ـ لأن بدونه لا يتحقق الأثر إلا بإحراز التنزيل الثاني بالتعبد إن لم يكن محرزا بالوجدان. والتنزيل الثاني موقوف على التنزيل الأول لأن القطع بالمؤدى موقوف على إحراز المؤدى ذلك لأن العرف يستنتج التنزيل الثاني من التنزيل الأول وعلى هذا فيلزم الدور **(٤٥)**.

وقد أشار إليه المصنف بقوله (فإن دلالته على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالته على تنزيل المؤدى. .. الخ).

ثم انه لو تم البيان المذكور في الحاشية لقيام الأمارات والأصول بدليل اعتبارها وحجيتها مقام القطع الطريقي والقطع الموضوعي لعمّ ذلك لتمام أقسام القطع الموضوعي من غير اختصاص بالقطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقية، بل يثبت حجة قيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الصفتية.

****

(٤٤) هناك بعض العبارات المعقدة التي وردت في النص منها قوله (**في التنزيل منزلة الواقع والقطع**...الخ) أي في وجه تصحيح لحاظ واحد من دون حاجة إلى اللحاظين الآلي والاستقلالي. فإن دليل الاعتبار للأمارة ينزلها منزلة الواقع وتنزيل القطع بمؤداها التنزيلي منزلة القطع بالواقع والتنزيل الأول بالمطابقة والثاني بالملازمة كما تبين في الشرح.

ومنها قوله (قده) (**وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلها وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة**...الخ)

أي إنما كان التنزيل الثاني وهو القطع بالمؤدى والمستصحب فيما كان للقطع دخل في الموضوع باعتباره جزء الموضوع المركب، فإن هذا التنزيل بالملازمة العرفية بين تنزيل نفس المؤدى أو المستصحب وبين تنزيل القطع بهما وهو القطع بالواقع التنزيلي التعبدي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

وبعبارة أوضح: إن الملازمة العرفية قائمة ما بين نفس المؤدى والمستصحب وبين القطع بهما وبعد إحراز القطع بهما المعبر عنه بالواقع التنزيلي التعبدي، يتنزل منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

ويحتمل في تفسير العبارة، إن الملازمة العرفية إنما تكون بعد تنزيل المؤدى والمستصحب منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بهما (المعبر عنه بالواقع التنزيلي التعبدي) منزلة القطع بالواقع الحقيقي أي أن الملازمة بين التنزيلين وهو ما توحيه عبارة الكفاية.

والصحيح هو التفسير الأول ليستقيم بيان الدور فإن الملازمة إنما تدعى بين تنزيل القطع بالموضوع التنزيلي وتنزيل نفس الموضوع أي المؤدى والمستصحب، وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي أولاً بدليل الأمارة لا قطع كي يدعى الملازمة بين تنزيله وتنزيل نفس الموضوع وقد ذكره في العناية.

قوله (قده): ((فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده...الخ)

المراد من الجزء هو المؤدى أو المستصحب والترديد بين الجزء للموضوع وقيده إنما هو بلحاظ أن القطع بالمستصحب أو بالمؤدى إن كان جزء الموضوع فالمستصحب أو المؤدى جزءه الآخر وإن كان تمام الموضوع فهو قيده أي أن الموضوع مقيد بالعنوان ولذا كان القطع به دون غيره موضوعا.

وقد ذكر هذا التفسير صاحب العناية مع زيادة منا.

ومنها قوله: ((إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان...الخ))

المراد من الجزء الآخر هو القطع بأحدهما والترديد بين الجزء والذات بلحاظ أن القطع قد يكون جزء الموضوع وقد يكون تمامه وذاته فإذا كان جزؤه كان في مقابل الجزء الآخر فلو كان الأول هو القطع بالمؤدى أو المستصحب كان الآخر هو نفس المؤدى أو المستصحب، وإذا كان تمامه أي القطع تمام الموضوع كان لتعلقه بالمؤدى أو المستصحب الذي هو الذات للقطع لأن القطع به هو المعتبر دون غيره هكذا ذكره في العناية بتوضيح منا.[١]

والصحيح في تفسير العبارة: أن يقال إن جزء الموضوع أو قيده لاختلاف مفهوم الجزء عن القيد فقد أريد بالأول الجزء وأريد بالقيد الشرط لأنه خارج قيدا داخل تقيدا.

ومقابل هذه العبارة العبارة الثانية وهي الجزء الآخر أو ذات القيد لاقتضاء المقابلة بين العبارتين ذلك.

والوجه في ذلك أن العبارة لا تصلح إلا لكون القطع جزء الموضوع لا تمامه. وإن كان ما وجهنا به تفسير العناية وجه وجيه.

ومنها قوله (قده): ((وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة كما فيما نحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل الأمارة....الخ))

الواو استئنافية وليست عاطفة أي وفيما لم يكن دليلهما دالا على تنزيل كلا الجزئين بالمطابقة، للزوم الاستحالة– استحالة الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي على ما تقدم في الشرح– ولم يكن دليل مستقل عرضي آخر لتنزيل

---

[١]) العناية ج٣ ص٣٦.

الجزء الآخر حسب الفرض، لم يصح كون دليل الأمارة دليلا على تنزيل جزء الموضوع الآخر بالملازمة للزوم الدور

وهذا التفسير مبنى على أن المنفي بدليل الأمارة هو التنزيل الثاني بالملازمة لمحذور الدور وأما لو كان المنفي هو دلالة دليل الأمارة على جزء الموضوع أي المؤدى أو المستصحب لعدم ترتب الأثر عليه إلا مع ضم الجزء الآخر وهو غير ممكن لمحذور الدور. فتصبح النتيجة من العبارة أن دليل الأمارة لم يكن دليلا على تنزيل المؤدى منزلة الواقع أصلا.فلا يشمل دليل الأمارة هذا المورد. وعبارة أصلاً في المتن تشير إلى هذا المعنى، كما أن قوله قبل ذلك، فلا يكاد يكون دليل الأمارة أو الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع يؤيد هذا المعنى.

ومنها قوله (قده): ((فإن الملازمة إنما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقي وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي أولاً بدليل الأمارة لا القطع....الخ))

هذه الفقرة تعليل لقوله ((ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالته على تنزيل المؤدى))

وقد حذف المحقق الخراساني عبارة أثبتت في بعض النسخ وهي (إنما تدّعى بين القطع بالموضوعي التنزيلي والقطع بالموضوعي الحقيقي، وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي أولاً بدليل الأمارة لا قطع بالموضوع التنزيلي،

كي يدعى الملازمة بين تنزيل. .) على ما موجود في هامش نسخة الكفاية المنقحة ج٣ص٩١.

قال في العناية: والصحيح أن يقول هكذا فإن الملازمة إنما تدعى بين تنزيل القطع بالموضوع التنزيلي وتنزيل نفس الموضوع أي المؤدى وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي أولاً بدليل الأمارة لا قطع بالموضوع التنزيلي التعبدي كي يدعى الملازمة بين تنزيله وتنزيل نفس الموضوع. وهذا هو الصحيح لما تقدم من أن تصوير الدور لا يتم إلا بأن تكون الملازمة بين نفس الموضوع.

وبالجملة فإن الملازمة إنما تكون بين التنزيلين: تنزيل المؤدى منزلة القطع وبين تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وبدون تحقق الموضوع التنزيلي بدليل الأمارة لا قطع به كي يدعى الملازمة بين التنزيلين. وعليه فالتنزيل الثاني موقوف على التنزيل الأول وهو على الثاني لعدم ترتب الأثر عليه وحده وهذا هو الدور.

(٤٥) علق في العناية على بيان الآخوند لمحذور الدور بقوله: (وفيه) إن الجواب المذكور بطوله إنما يتم إذا لم يكن ما قامت عليه الأمارة وأريد تنزيله حكما شرعياً أو موضوعا ذا حكم شرعي كما في المثال (ويقصد به إذا قطعت بحياة ولدك فتصدق عنه بدرهم، وقد قامت الأمارة على حياة الولد وأريد تنزيلها منزلة الواقع) فإنه لا حكم ولا موضوع ذو حكم (ويقصد به حياة الولد) وأما إذا كان ما قامت عليه الأمارة وأريد تنزيله منزلة الواقع حكما شرعياً أو موضوعا ذا حكم شرعي كما لو قالت إن قطعت بوجوب صلاة الجمعة أو

بوجوب الخمر في بيتك فتصدق بدرهم وقامت الأمارة على وجوب الصلاة أو على وجود الخمر في بيتك وأريد تنزيل ما قامت عليه الأمارة منزلة القطع فلا يلزم المحذور أصلاً حيث تنزل المؤدى وهو وجوب صلاة الجمعة أو وجود الخمر في بيتك الذي قامت الأمارة عليه منزلة الواقع بلحاظ نفسه أو بلحاظ ماله من الأثر الشرعي المترتب عليه وهو حرمة الخمر فينزّل بالملازمة القطع بوجوب صلاة الجمعة أو بوجود خمر في بيتك منزلة القطع بالواقع فيترتب عليه ما رتب على القطع بالواقع من وجوب التصدق بدرهم فتأمل وتدبر جيدا فإن المقام دقيق بل هو أدق ما في الكفاية على التحقيق[1].

بيان التفريق في كلامه إن المقطوع به وهو (حياة الولد) مما ليس له اثر في نفسه وكان القطع به مأخوذا في حكم من الأحكام فإن شمول دليل الأمارة لمثل هذا المورد الذي قامت الأمارة عليه مما لا يمكن الالتزام به لشمول الدليل له إذ معنى شموله له تنزيل المؤدى منزلة الواقع والمفروض انه لا اثر للواقع ليصح التنزيل بلحاظه، بل الأثر يترتب على العلم بالواقع على الفرض فيحتاج ترتب الأثر عليه إلى تنزيل آخر وهو تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع بالدلالة الالتزامية حيث أن هذا التنزيل في طول التنزيل الأول ومتوقف عليه لزم الدور لا محالة

وأما إذ كان المقطوع به مما له اثر في نفسه كمثال الصلاة وموضوع الخمر فمع قيام الأمارة فإن شمول دليل الأمارة للمورد مما يمكن الالتزام به لأن تنزيل

---

(١) المصدر السابق ص٣٧

المؤدى منزلة الواقع بلحاظ أثره والمفروض وجوده لأن صلاة الجمعة حكمها الوجوب، ووجود الخمر هو موضوع للحرمة.

إلا انه لا يرفع المحذور المتقدم في الكفاية لأن التنزيل الثاني، بالملازمة في طول التنزيل الأول فهو متوقف عليه، كما أن الأول متوقف عليه لأن الأثر المطلوب هنا لتصحيح تنزيل الأمارة منزلة القطع إنما هو بلحاظ ما كان القطع موضوعا له لا بلحاظ ما كان القطع طريقا إليه.

نعم يمكن الجواب عليه بأحد أمرين:

أولهما: ما ذكره في الكفاية عند الهامش المشكيني (قده)[1]: منع التوقف الثاني بالبيان الذي ذكره (صاحب الكفاية) إذ ليس الدلالة الالتزامية موقوفة على حصول موضوعه خارجا، وهذه القضايا أخذت بنحو القضية الحقيقية.

وأجيب عنه أي عن كفاية اخذ القضية بنحو الحقيقية في التنزيل الثاني، بأن ذلك في التنزيل الإنشائي منه، وفي الفعلي من التنزيل لا بد من تحقق الموضوع خارجا، فيلزم الدور هذا.

وقد ذكر الشيخ الأستاذ (حفظه الله) وجها لمنع التوقف الثاني حاصله: إن دعوى صاحب الكفاية مبنية على كون التنزيل الثاني بنحو القضية الخارجية، ومفاد دليل الحجية للأمارة هو التنزيل بنحو القضية الحقيقية التي يكفي فيها كون الموضوع مفروض الوجود لا محقق الوجود، وعليه فتنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي لا يتوقف على تحقق موضوعه

---

(1) الكفاية ج٣ص٩١

خارجاً بل يكفي فيه كونه مفروضا لأن التنزيل يكون على نحو القضية الحقيقية لا الخارجية فما ذكره في الكفاية مبني على الخلط[١].

وهذا الجواب بعينه مع اختلاف بسيط في العبارة موجود في تقريرات الهاشمي للسيد الشهيد[٢]كما هو مذكور في حاشية المشكيني.

وهذا الجواب مبني على كون مراد الكفاية بيان الاستحالة الثبوتية، والحال انه يريد بيان الاستحالة الإثباتية الكاشفة عن الاستحالة الثبوتية وإثباتها خارجاً متوقف على تحقق موضوعها كذلك فيرجع إشكال الدور، وعلى تقدير صحة ما ذكرناه من دفع التوقف الثاني.

ثانيهما: الطعن في الكبرى وهي عدم شمول دليل الأمارة على احد جزئي الموضوع على ما تقدم بيانه فهي إن كانت صحيحة فلا تنطبق على المقام إذ ليس في المقام موضوع مركب قامت عليه الأمارة على احد جزئيه، وأريد إثبات جزئه الآخر بالملازمة العرفية ليستلزم الدور بل المقصود أن مفاد دليل الأمارة هو تنزيل مؤدى الأمارة منزلة الواقع فيما له من الأثر الشرعي ويدل بالالتزام على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع فيما إذا كان العلم مأخوذا في الموضوع فيترتب عليه هذا الحكم المأخوذ في الموضوع العلم أيضا. فتكون الأمارة قائمة مقام القطع الطريقي لحكم ومقام القطع الموضوعي لحكم آخر، كما لو فرض أن القطع بمائعية خمر موجب للتصدق فإن القطع بالخمرية يترتب عليه حكمان

---

(١) المباحث ج٧ص٢٥٨
(٢) تقريرات الهاشمي ج٤ص٨٦

(الأول) حكم المقطوع به وهو وجوب الاجتناب والقطع بالنسبة إليه طريقا محضا (والثاني) حكم القطع أي الذي اخذ القطع في موضوعه وهو وجوب التصدق، فلو قامت الأمارة على خمرية مائع كان مقتضى دليلها بالمطابقة تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فيجب الاجتناب عن الخمر ويدل بالالتزام على تنزيل العلم به منزلة العلم الواقع فيجب التصدق ولا دور.

وجوابه إن هذا غير المطلوب في كلام الأصوليين في المقام على ما تقدم منا سابقا. إذ ليس التفريق في كلماتهم بين متعلق الموضوع ومتعلق الحكم بالنسبة للقطع كما تصوره، بل مقصودهم أن نفس القطع الموضوعي للحكم المخصوص اخذ على نحو الطريقية والجواب المتقدم لا يساعد عليه وإن كان وجيها، لأنه يمنع التوقف الأول في كلام الآخوند وبه يبطل محذور الدور، ذلك لأن الأثر مترتب على نفس الجزء الأول بلا حاجة إلى ضم الجزء الثاني وإلا كان لغوا لأن التنزيل إنما يصححه الأثر الشرعي وهو متحقق على الفرض لأن مفاد دليل الحجية على مبنى صاحب الكفاية هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما له من الأثر الشرعي وفي المثال الأثر هو وجوب الاجتناب أو وجوب صلاة الجمعة والمقام من قبيل الحكم الواحد للموضوع الواحد لا من قبيل الحكمين للموضوع الواحد كما يرومه صاحب هذا الوجه.

وأصل الإشكال الذي طرحه الآخوند مبني على الطولية بين التنزيلين من حيث انه اخذ في موضوع التنزيل الثاني القطع بالواقع التنزيلي وهو في طول

الواقع التنزيلي لا محالة فيكون تنزيله منزلة القطع بالواقع الحقيقي في طول التنزيل المؤدى المحقق بالتنزيل الأول.

وإن الموضوع مركب من جزأين هو القطع والواقع، وإن تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع مشروط بتحقق الجزء الآخر أو بتنزيل آخر بمنزلة ذلك الجزء الآخر في عرضه لا في طوله لاستحالة الأخير في المقام لأن واقع التنزيل في باب موضوعات الأحكام هو عبارة عن إسراء حكم لموضوع إلى موضوع آخر وجزء الموضوعة ليس له حكم حتى ينزل منزلته وإنما الحكم للموضوع فتنزيل شيء منزلته لا يكون إلا ضمن تنزيل واحد بلحاظ تمام الموضوع فاخذ تنزيل جزء الموضوع في موضوع تنزيل الجزء الآخر خلف وحدة الحكم المنزل عليه وكون التنزيل بلحاظ تمام أجزاء موضوعه تنزيلا واحدا[1].

ويلاحظ على هذا التحليل لدليل محذور الدور للآخوند أن ترتب التنزيل الثاني على التنزيل الأول ليس هو بلحاظ الأثر فإن الأثر الفعلي مترتب عليهما معا غاية الأمر إنهما من حيث كونهما معلولين عن الأثر في رتبة واحد ومن حيث توقف احدهما على الآخر من حيث التحقق يكونان مختلفي الرتبة كأجزاء الصلاة فإن بعضها موقوف على تحقق البعض الآخر وبهذا اللحاظ فهي مختلفة الرتبة وأما بلحاظ الأثر المترتب عليها جميعا فهي في رتبة واحدة، فلا منافاة بين اختلاف الرتبة بحسب توقف بعضها على الآخر وبين اتحاد الرتبة من حيث الأثر.

---

(1) بحوث في علم الأصول ج٤ص٨٦

كما أن كلام الآخوند لم يبتن على الطولية ولا على العرضية بل على كلا الأمرين ففي التنزيل الأول بلحاظ الأثر هو موقوف على الجزء الآخر أي انضمامه إليه وفي التنزيل الثاني التوقف واضح لأن القطع بالواقع التنزيلي التعبدي هو في طول الواقع التنزيلي التعبدي ويؤيد هذا المعنى ما في كلام الآخوند حيث عبر عن التوقف الأول بلحاظ الأثر وعبر عن التوقف الثاني بلحاظ تحقق موضوعه ومرتبة الموضوع اسبق من مرتبة ما تعلق به فلم يكن التوقفين من سنخ واحد.

فليس التنـزيلان طوليين ولا عرضيين بل احدهما عرضي والآخر طولي كما هو واضح، فإذا ما تم منع التنزيل الأول لعدم معقوليته لا تصل النوبة إلى التنزيل الثاني الطولي.

أما منع التنزيل الأول فإن التنزيل الأول إنما يتحقق به جزء الموضوع وهو مما ليس له حكم بخصوصه حتى ينزل منزلة الموضوع الآخر وإنما الحكم للمجموع فتنزيل شيء منزلته لا يكون إلا ضمن تنزيل واحد بلحاظ تمام الموضوع، فاخذ تنزيل الجزء في موضوع تنزيل الجزء الآخر خلف وحدة الحكم المنزل عليه وكون التنزيل بلحاظ تمام أجزاء موضوعه تنزيلا واحدا.

وبعبارة أخرى: إن الموضوع المركب قد اخذ على نحو العموم المجموعي لا على نحو العموم الاستغراقي فتنزيل الأول الذي يتحقق به جزء الموضوع لا تمامه لغو إذ الحكم يتحقق على تمام الموضوع مجموعا لا على الجزء منه كما لو كان ملحوظا على نحو الاستغراق وكان الحكم متعددا وهو خلف وحدة الموضوع.

وبعبارة ثالثة: إن التنزيل الأول إما أن يراد به تحقيق جزء الموضوع أو تمامه، فعلى الأول لا معنى للتنزيل إلا بلحاظ الأثر وهو ما لا يتحقق بالجزء، وعلى الثاني فإنه لا يتحقق إلى مع ضم الجزء الثاني وكونه ثابتا ومتحققا وجدانا أو بتنزيل آخر في عرض التنزيل الأول، والأول منهما يحقق موضوع الأثر بلا حاجة إلى التنزيل الثاني المتوقف على التنزيل الأول إذ لا معنى له بعد تحقق موضوع الحكم المركب، وهو غير ممكن إلا إذا اخذ الجزء الثاني مفروض الوجود.

والثاني منها يلزم منه اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي، وهو ما فر منه الآخوند ويمكن أن يقال بالمنع من تركب الموضوع والوقوع في ورطة الدور ونتائجه فإن هذا المركب المدعى إنما هو في مقام التحليل العقلي لا في مقام الواقع فهو موضوع متحد، غايته إن القطع قد اخذ فيه على نحو الحيثية التعليلية لا الحيثية التقييدية ليتخصص الموضوع بحيالها، ويقع البحث في إمكان جعل الأمارة حيثية تعليلية كالقطع أو لا يمكن.

هذا وقد أمر الآخوند بالتأمل جيداً.. وتوضيحه:

إما أن يقال: انه إشارة إلى دقة المطلب وليس إشكالا يتضمنه الكلام والشاهد على ذلك هو تذييله بالقول فإنه لا يخلو من دقة.

وإما أن يقال: مع ذلك فإنه لا يخلو من إشكال أي أن دقته لا تنافي إشكاله فيفسر به أولاً: إن البيان الذي عرضه في الكفاية من عدم قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعي كان باعتبار إطلاق دليل الحجية لهما فأشكل

عليه بمحذور الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي في استعمال واحد وهو غير ممكن، ولكنه (قده) قد التزم في مبحث المطلق والمقيد بأن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من الإطلاق والمفروض وجوده في محل الكلام بعد أن أجاب الشيخ عن إشكال أن يكون المراد من دليل الحجية الطريقية والآلية وإن يكون المراد منها الموضوعية والترجيح للأول باعتبار القدر المتيقن وهو الظاهر عرفا من دليل الحجية ويفترض أن يكون مانعا عن الإطلاق، فكيف يتمسك به ليستلزم المحذور المذكور(الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي).

وقد أجاب بعض المحققين على ما في تقريرا بحثه[1] انه بالإمكان فرض قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي والطريقي معا وذلك بأن يقصد بهذا الكلام بالمطابقة قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي فحسب ولكن إطلاق قيامها مقام القطع الموضوعي يدل بالالتزام على قيامها مقام القطع الطريقي، وذلك لأن دليل قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي كما يدل على قيامها مقامه في الأحكام الواقعية كجواز الائتمام– مثلاً– في العلم بالعدالة، كذلك يدل بالإطلاق على قيامها مقامه في رفع الأحكام الطريقية كأصالة البراءة (برفع موضوعها "رفع ما لا يعلمون") وغيرها من الأحكام المغياة بالعلم، وهذا وإن لم يكن مستلزما لتنجيز الواقع والتعذير عنه، ولكن حيث لا يحتمل فقهيا ثبوت سقوط الأصول الشرعية بالنسبة لشيء من دون قيام حجة عليه نفيا أو إثباتا وبهذا تم المطلوب.

---

(1) مباحث الأصول ج٧ق١ص٢١٠ وبحوث في علم الأصول ج٤ص٩٤

وأورد عليه: كما هو الصحيح في الكفاية، انه إنما يتم فيما إذا استظهرنا من دليل التنزيل تنزيل الظن ابتداء منزلة القطع الموضوعي ثم أردنا أن تتعدى منه إلى تنزيله منزلة القطع الطريقي.

ولكن الواقع هو العكس، إذ نستظهر ابتداء من دليل التنزيل تنزيل المظنون منزلة الواقع ثم نلتمس وجها للتعميم والتعدي إلى تنزيل الظن منزلة القطع الموضوعي.

أقول: لعل هذا الإيراد من المحشي غير وارد، لأن صاحب الكفاية قد التزم بصلاحية دليل الأمارة لكلا القسمين في القطع، الطريقي والموضوعي، وتعيين احدهما بحاجة إلى قرينة، فهي إن ذكرت في لسان الدليل كما لو قال إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق كان ذكر القطع في لسان الدليل أمارة على الموضوعية، وإن لم تذكر كان مقتضى دليل الحجية هو الحمل على الطريقية.

ومن الواضح أن اخذ القطع في لسان الدليل لو لم يدل على موضوعيته للحكم لكان أخذه وذكره لغوا، وأخذه موضوعا لا يلغ طريقيته على ما تقدم سابقا.

الثاني: ما اشرنا إليه سابقا بأن منهجية البحث في المقام غير سديدة لأن التشبث بدليل الحجية الذي عمدته السيرة العقلائية وهي لا لسان لها ليتمسك بإطلاق دليل الحجية، وإنما يكون النظر إلى مقدار السيرة الجارية بين العقلاء في قيام الأمارة مقام القطع الطريقي أو في قيامها مقامه والقطع الموضوعي؟

وعليه فالتمسك بإطلاق دليل الحجية الذي عمدته السيرة غير صحيح إلا إذا كانت بعض الأدلة اللفظية قائمة على حجية خبر الثقة والظواهر مضافا إلى السيرة وليست هي امضائية لهذه السيرة وإرشادا لها وسيأتي تفصيله في محله.

الثالث: لعل إشكال الدور يأتي حتى على القول بالعرضية من غير اختصاص بالطولية ففي كل تنزيل وقع على الجزء يلزم الدور فيما لو توقف على الجزء الآخر والآخر عليه، فالتوقف من الجانبين، وقد يكون لذلك ذهب المصنف إلى الدلالة الالتزامية بين التنزيلين ثم رجع بسبب ما فيه من التكلف والتعسف على ما فسرناه في الشرح.

الرابع: ما ذكرناه لعدم تركب الموضوع أصلاً لأن المقصود هو أن مفاد دليل الحجية هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما له من الأثر ويدل بالالتزام على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع فيما إذا كان العلم مأخوذا في الموضوع، كما يمكن عكس الفرض على ما ذكره بعض المحققين في التفسير الأول السابق.

تحقيق المقام ـ في قيام الأمارة والأصل مقام القطع

ويقع البحث في هذه الجهة في مقامات ثلاثة
المقام الأول: في قيام الأمارة والأصل مقام القطع الطريقي المحض
المقام الثاني: في قيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقية
المقام الثالث: في قيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الصفتية

المقام الأول: في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي المحض

لا إشكال في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض وهو مما وقع التسالم عليه بين الأصوليين وإن ناقش المحقق الخراساني (قده) في قيام الأصول مقام القطع الطريقي المحض. وهذا هو المتيقن من دليل الحجية بل هو الغاية من جعلها وإلا لكان جعلها لغوا، فكما أن القطع حجة بمعنى منجزيته للواقع على تقدير الإصابة، ومعذريته له على تقدير الخطأ فكذلك الأمارة منجزة للواقع على تقدير الإصابة ومعذرة على تقدير الخطأ أي أن الأثر للقطع هو ما يعطي للأمارة وهو معنى قيامها مقامه في هذا الأثر.

فإن مدلول حجية الأمارة هو ذلك وإلا لكان جعلها لغوا. وهذا المقدار من القيام مما لا إشكال فيه بينهم.

قال المحقق الخوئي (قده): ((لا كلام في أن الطرق والأمارات والأصول المحرزة تقوم مقام القطع الطريقي المحض بنفس أدلة حجيتها، ويترتب عليها جميع الآثار المترتبة عليه من تنجيز الواقع به إذا أصاب، وكونه عذرا إذا اخطأ، وكون

مخالفته تجريا، وموجبا لاستحقاق العقاب إلى غير ذلك من الآثار المترتبة على القطع الطريقي))[1]

وعدم الإشكال الإثباتي بينهم لا يمنع من وقوع الإشكال ثبوتا لأن قيام الأمارة على حكم قد لا ينسجم مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومضمونها إنها تنفي العقاب في مورد عدم العلم بالحكم، ويقصد بالعلم هنا هو العلم الوجداني بالواقع وقيام الأمارة في المورد لا يحققه وإنما يحقق العلم التعبدي على بعض مسالك جعل الحجية للأمارة، فلا يحصل العلم بالواقع في مورد قيامها بل يبقى الواقع مشكوكا ومجهولا، ومعنى ذلك أن العقاب في مورد قيام الأمارة من العقاب بلا بيان وهو مخالف للقاعدة العقلية بقبح العقاب بلا بيان، أي أن الأمارة لا تكون رافعة لموضوع القاعدة فتبقى القاعدة هي الجارية في مورد قيام الأمارة، وإذا بقت القاعدة في مورد فلا معنى لما تسالم عليه من قيامها مقام القطع.

وعلى هذا فلابد من بيان كيفية رفع اليد عن هذا الحكم العقلي عند العمل بالأمارة، وإلا لزم التخصيص في الأحكام العقلية وهو غير متصور.

وبعبارة أخرى (عن بعض المعاصرين): إن لنا قاعدتين متقابلتين:

قاعدة حجية القطع الراجعة إلى عدم قبح العقاب مع البيان، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا يعقل قيام الأمارة والأصل مقام القطع الطريقي، إلا بأن تكون مخرجة للمورد عن القاعدة الثانية ومدخلة له في القاعدة الأولى، وهذا ما لا يكون لأن الأمارة والأصل ليست بيانا للحكم الواقعي، فما زال الحكم الواقعي ثابتا في دائرة ما لم يبين، ودليل حجية الأمارة والأصل إنما يثبت الحكم الطريقي لا الحكم الواقعي، وبما أن الحكم الطريقي ليس وراءه في غير مورد المصادفة للواقع شيء من

---

(1) دراسات في علم الأصول ج٣ص٢٥ عن مبحث القطع للحيدري

مبادئ الحكم من الحب والبغض والمصلحة والمفسدة إذن فلا عقاب عليه، إنما العقاب على الواقع والمفروض عدم تمامية البيان بالنسبة إليه)).[١]

وإن التزم بثبوت العقاب على نفس مخالفة الأمارة والأصل، **ففيه:**

أولاً: انه مبني على القول بالسببية وهو باطل عندنا وانه ليس جعل الحكم الظاهري هو ذلك.

ثانياً: إن استحقاق العقاب على نفس مخالفة الأمارة و الأصل فإن ذلك تنجيز للحكم بملاك آخر وهو الحكم الظاهري نفسه وقد وصل إلى المكلف بالعلم الوجداني، وليس في هذا قيام للأمارة مقام القطع الطريقي المحض، فإن القطع الطريقي ينجز الواقع وهذا ينجز الظاهر لا الواقع. فهو ليس تنزيل وقيام شيء مقام القطع الطريقي.

وهذه الشبهة إنما تتوجه على مبنى القائل بأن الأصل الأولي في الشبهات الحكمية هي قاعدة القبح، وأما من يقول بأن الأصل الأولي فيها هو قاعدة حق الطاعة لا قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا مورد للشبهة لأن الأمارة والأصل يكون على القاعدة ومؤكدة لموضوعها الشامل مضافا إلى الأحكام المقطوعة، الأحكام المظنونة والمحتملة في مورد التنجيز ولا بحث فيه نعم يكون البحث في مورد التعذير وقيام الأمارة الدالة على الترخيص، فهي أيضاًلا تكون منافية مع الحكم بحق الطاعة لارتفاع موضوعها مع قيام الترخيص والإذن الشرعي وإتباعه هو المتعين وجري على العبودية ولا يكون سلبا لحق المولى إذ هو من أذن بالترخيص في ذلك.

---

[١]) مباحث أصولية ج١ق٢ص٢٩٨

وسيأتي كيفية تعقل صحة الإذن واجتماعه مع الحكم الواقعي بنحو لا يلزم الشبهة التي أثارها ابن قبة من محذور التضاد وغيره ولا مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

هذا وقد أجيب عن هذه الشبهة بوجوه نذكر بعضا منها:

الوجه الأول: ما ذكر في أن الأصل الأولي في الشبهات الحكمية هو مسلك حق الطاعة لا مسلك قاعدة القبح المشهورة بين الأصوليين، كما تقدم.

وجوابه واضح فإن هذا الجواب مبنائي وإن الحل المطلوب هنا في حال الالتزام بكون القاعدة الأولية في الشبهات الحكمية هي قاعدة القبح مع كون الأصل الأولي هو قاعدة القبح كما هو الصحيح عندنا على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (قده): وقد بين هذا الوجه ببيانات متعددة:

البيان الأول: ويقوم على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الحكم الظاهري الذي هو مؤدى الأمارات والأصول وإن كان يختلف عن الحكم الواقعي إنشاءً وإبرازا، إلا أن المبرز فيهما واحد وهذا يعني إن المبرز في الحكم الظاهري ليس له مبادئ مستقلة في متعلقاته، فلو كان مصيبا للواقع فلا إشكال أصلا؛ لعدم وجود مبرزين حتى يحصل مثل اجتماع المثلين أو غيره، وإن لم يكن مصيبا فلا تنافي أصلاً لأنه إبراز صوري لا مبادئ له من خلفه، لكي يلزم اجتماع الضدين وهذا ما يقوله (قده) من أن الأحكام الظاهرية أحكام طريقية واقعة في طول الأحكام الواقعية المتأخرة عنها رتبة.

المقدمة الثانية: إن موضوع قاعدة القبح إنما يثبت على فرض وجود الواقع وثبوته، لا مطلقا، أي يقبح العقاب على المخالفة للواقع الثابت مع عدم البيان، أما

مع عدم وجود حكم في الواقع فليس هناك استحقاق للعقاب ومقتض له من الأصل، فالقاعدة تقرر قبح العقاب مع عدم البيان في فرض ثبوت الواقع، وبعبارة أخرى إن مقتض العقاب لا بد أن يكون تاما في فرض المخالفة، لكي يكون عدم البيان مانعا من تأثيره.

وعليه: فلو قامت الأمارة على الحكم الشرعي، فسيكون المكلف عالما بالواقع حسب المقدمة الأولى؛ لأن وظيفة الحكم الظاهري هي تنجيز الواقع ليس إلا، ومعه فالبيان متحقق حينئذ، فيرتفع موضوع القاعدة، لا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم الظاهري مدلولا للأمارة أو الأصل العملي، وبين أن يكون المدلول هو الكاشفية أو جعل الحكم المماثل أو غيره من الألسنة؛ ضرورة أن الحكم الظاهري على كل حال مبين للواقع وناظر إليه[١].

وأورد عليه: إن لا طريق للمكلف لإحراز المطابقة الواقع، وغاية ما أفاده هذا الوجه هو انه لو علم المكلف بالواقع من خلال الحكم الظاهري، سوف يرتفع موضوع القاعدة، ومع عدم الجزم بالمطابقة، فموضوع القاعدة- عدم البيان- يبقى محفوظا لا محالة، ولا مخرج من ذلك إلا بإحراز الواقع، ومع وصول الحكم الظاهري لا إحراز بالمعنى المذكور، بل إمكان المطابقة وعدمه قائمان، فيحصل لدى المكلف حكم ظاهري مردد بين الإصابة فيكون منجزا للواقع وبين عدمها فلا يكون كذلك، والعلم بالجامع بين المنجَّز وغير المنجَّز لا يكون منجزا.

والحاصل إن موضوع القاعدة العقلية- عدم البيان- يبقى قائما على أية حال فيرجع الإشكال حينئذ[٢].

وهذا الإيراد غير وارد..

---

(١) نهاية الأفكار ج٣ص١٨

(٢) بحوث في علم الأصول ج٤ص٧٦

أما أولاً: الظاهر من عبارة المحقق العراقي (قده) عدم اعتبار المطابقة للواقع أي إحرازه بقيام الأمارة قال: ((تكون هذه الخطابات (يقصد الظاهرية) موجبة لتنجز الواقع المنوط تنجزه بوصوله إلى المكلف بلا احتياج في منجزيتها للواقع إلى عناية أخرى في البين من نحو إثبات الإحراز أو تتميم الكشف وغيره، ثم قال: ولا يضر الجهل بالفرض المزبور بعد كون الحكم على تقدير وجوده مقرونا بالبيان الواصل؛ لأنه بمثله يرتفع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بلحاظ أن موضوعه هو عدم البيان على تقدير وجود الحكم لا عدم البيان بقول مطلق)).

وثانياً: إن تعليق حجية الأمارة من حيث المنجزية على إصابة الواقع غير معقول لما مر من انه تعليق على غير المقدور ومن أن تقييد حجية الأمارة بإصابة الواقع غير ممكن وإلا لكان جعلها لغوا، لأن تعليق حجيتها على العلم بمطابقتها للواقع معناه تحقق العلم بالمطابقة لتكون حجة وهو لا معنى لها إذ لو علم بالواقع فلا موضوع لجعل الأمارة، فإن موضوعها عدم العلم بالمطابقة للواقع والجهل بها، وقد أشار الشيخ الأستاذ لذلك[1].

وثالثاً: إن مراد المحقق العراقي من كون موضوع القاعدة هو عدم البيان على تقدير وجود الحكم ليس احترازيا ليرد عليه انه مع الإحراز فالحكم الظاهري منجَّز ومع عدمه فلا، بل هو قيد توضيحي إذ لا معنى لأن يقال بيان إلا على هذا التقدير لوضوح انه بيان لشيء لا انه بيان لا لشيء.

نعم هو قيده بكونه واصلا إلى المكلف وقد تحقق البيان بالأمارة وعبارته المتقدمة واضحة في هذا المراد.

البيان الثاني(وهو قريب من الأول): إن الخطاب الظاهري في الأصل والأمارة أمره مردد بين أن يكون مطابقا للواقع فيكون خطابا واقعيا منجزا وراءه

---

(١) المباحث ج٧ ص٢٣٤

ملاكات ومبادئ حقيقية هي ملاكات الواقع، وبين أن يكون خطابا ظاهريا أجوف لا ملاك وراءه، وبما أن أصل الخطاب معلوم وجدانا فهو على احد التقديرين وهو تقدير المطابقة يكون ثابتا في حقنا فيكون المقام شبهة مصداقية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا يصح التمسك بها.

وأجيب عنه: إن المعلوم هو الخطاب المردد بين كونه منجزا للواقع وبين كونه ظاهريا غير منجز والعلم بالجامع بين ما يتنجّز ولا يتنجّز ليس بمنجّز.

وإن شئت قلت: إن موضوع القاعدة قبح العقاب بلا بيان إنما هو كونه واقعيا فمن دون ذلك يقبح العقاب بلا بيان

والجواب عنه: اتضح من خلال الجواب على البيان الأول، على أن تصوير كون المقام شبهة مصداقية غير صحيح لأن الأمارة التي هي الأصل في المورد ليس مرددة من حيث الدخول في العام أو الخاص، بل الأمارة داخلة في نطاق الخاص بما هي حجة فلا يكون العام حجة فيها، أي لا تكون قاعدة قبح العقاب حجة فيها ليقبح العقاب ويكون من العقاب بلا بيان.

وأصل الشبهة في هذا البيان ناشئة من اخذ قيد المطابقة وقد عرفت ما فيه على أن الجواب المذكور لا يختلف عن أصل الوجه، غاية ما يمكن قوله من الفرق بينهما، هو انه عكس الشبهة المصداقية بالنسبة إلى ما هو المنجز الواقعي، ولا يمكن التمسك به لرفع موضوع القاعدة.

وإن شئت قلت : انه جعل الشبهة المصداقية بالنسبة للخاص وهو المنجَّز الواقعي الذي لا يمكن استكشافه من خلال الخطاب الظاهري لتردده من حيث كونه واقعيا أو ظاهريا.

نعم قد يرد على المحقق العراقي (قده) على كلا البيانين ما ذكره هو في تقريرات بحثه، (ومن هذه الجهة) يقصد إن الإنشاءات المتأخرة حتى مثل إيجاب

الاحتياط الذي لا عناية فيه أصلاً مبرزه عن الإرادة الواقعية وموجبة لتنجيزها يعني مبرزية الخطابات الأولية عنها، إلا أن الفرق بينهما باوسعية دائرة هذه الخطابات عن لب الإرادة لأنه قد لا تكون في مورد إنشائها إرادة في الواقع بخلاف الخطابات الأولية فإن دائرة إنشائها دائما تكون بمقدار الإرادة لا أوسع منها، قلنا إن الخطابات الظاهرية طراً في فرض عدم المطابقة للواقع إنشاءات صورية خالية عن الإرادة، وفي فرض المصادفة ووجود الحكم في الواقع أحكام حقيقية وإنها من حيث المبرزية التي بها حكمية الحكم وقوامه ظاهرية وفي طول الواقع، ومن حيث المبرز (بالفتح) اعني الإرادة التي هي حقيقة الحكم وروحه عين الحكم الواقعي)).[1]

يرد عليه بأن اوسعية دائرة الخطابات الظاهرية عن الواقعية، كيف يجعلها دالة عليها والعام لا يدل على الخاص بعد أن فرض اوسعية دائرة الخطابات الظاهرية عن الإرادة.

ويمكن أن يجيب بأنه بعد فرض عدم اخذ المطابقة في الخطابات الظاهرية لما تقدم من المحاذير فإن الدلالة تامة، وهو ما قلناه من أن القيد توضيحي لا احترازي.

البيان الثالث: ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) بما يرجع إلى كون المورد من الشبهة المصداقية التي لا يمكن التمسك بها بالنسبة للخاص ليكون رافعا لموضوع القاعدة.

قال: إن الأمارات لا تخلو من أن تكون مطابقة للواقع أو مخالفة له ولا ثالث لهما، وإلا لزم ارتفاع النقيضين، فعلى الأول تكون الأمارات الشرعية كأخبار الثقة وظواهر الآيات والروايات من الخطابات الحقيقية وتحكي عن الأحكام الواقعية في

---

[1]) نهاية الأفكار ص٢٠.

الواقع ومالها من الملاكات والمبادئ الحقيقية في المرتبة السابقة، وتكون منجزة لها بحكم العقل ويترتب على تنجزها استحقاق العقوبة على مخالفتها والمثوبة على موافقتها.

وعلى الثاني تكون من الخطابات الظاهرية التي لا واقع موضوعي لها ولا تحكي عن شيء من الأحكام في الواقع ولا من الملاكات والمبادئ فيكون وجودها خياليا وتصوريا فحسب بدون أن يكون لها واقع موضوعي.

وعلى هذا فحيث تكون الخطابات مرددة بين المطابقة وبين الظاهرية غير المطابقة التي لا تكون بيانا، فتكون الشبهة مصداقية، ولا ندري أنها بيان رافع لموضوع القاعدة أو لا، وعندئذ لا يمكن التمسك بالقاعدة في مواردها لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية[1].

وهو كما ترى لا يختلف عما قرره في تقريرات الهاشمي إلا ببعض العبارات. على أن تقرير الشبهة بما يرجع إلى العام ومعه لا يمكن التمسك به لا يختلف عن تقريرها بما يرجع إلى الخاص وهو الحكم الظاهري ولا يمكن التمسك بها ويبقى موضوع القاعدة على حاله.

على أن في المسألة شق ثالث وهو كونها لا مطابقة ولا مخالفة، كما لو كان جعل الحجية لها جعل الحكم المماثل، وتقرير المحقق العراقي في ذلك لا يختلف عن تمام السنة جعل الحجية للأمارة ومنها هذا اللسان.

ثم أجاب (بما حاصله): إما أن يريد بأن الأمارة على تقدير الإصابة حجة وعلى تقدير العدم فليست بحجة.

فيرد عليه: إن الأمارة حجة مطلقا سواء أصابت الواقع أم لا، ضرورة انه لا يمكن تقييدها بالإصابة وإلا لكان جعلها لغوا على ما تقدم..

---

(١) المباحث ج٧ص٢٣٤

أو قل إن الحجية لو كانت مشروطة بإصابتها للواقع، فلا يمكن وصولها إلى المكلف طالما يكون جاهلا بالإصابة ولا يعلم بها، وأما إذا علم بها فلا موضوع لها. فهي حجة مطلقا غاية الأمر أنها في صورة المطابقة تكون منجزة للواقع وفي صورة المخالفة تكون معذرة.

وإن أراد أنها بيان على تقدير المطابقة للواقع وليست بيانا على تقدير عدم المطابقة فيرد عليه: إن البيان وعدم البيان من الأمور الوجدانية، ولا يعقل الشك فيها، لأن الشبهة المصداقية في القضايا الوجدانية غير متصورة، وعلى هذا فبيانية هذه الأمارة وجدانا تتوقف على العلم بمطابقتها للواقع، وفرض العلم بالمطابقة خلف كونها أمارة ظنية.

وإن أراد بذلك أنها منجزة للواقع على تقدير الإصابة وغير منجزة على تقدير الخطأ.

يرد عليه إن الأمر وإن كان كذلك، إلا أن يرجع هذا إلى الشك في تنجّز الواقع بوصف كونه مشكوكا به، ومن الواضح أن هذا الشك لا يرجع إلى الشك في تحقق مصداق موضوع القاعدة لتكون الشبهة بالنسبة إليها مصداقية، لما مر من أن موضوعها عدم البيان الوجداني ولهذا لا يتصور الشبهة المصداقية فيها ـ فما ذكره المحقق العراقي (قده) لا يرجع لمعنى محصل.

والشقوق الثلاثة ترجع لواحد ليس إلا، لأن معنى كون الأمارة بيانا أنها حجة رافعة لموضوع القاعدة ومعنى كونها حجة أنها منجزة للواقع وليست شيئا آخر.

والأول غير متصور القبول من قبل المحقق العراقي (قده) والثاني إن بيانية الأمارة بمجرد وصولها للمكلف بدون تعليق لهذه البيانية على الإصابة للواقع وعبارة العراقي (قده) واضحة ((ولا يضر الجهل بالفرض المزبور بعد كون الحكم على تقدير وجوده مقرونا بالبيان الواصل. .))

وعدم وقوع الشك في الأمور الوجدانية الثابتة للأشياء بما هي هي لا الثابتة لها بما هي طريق لشيء آخر كما فيما نحن فيه، فيقع فيها الشك بهذا اللحاظ، كوقوع الشك في التبادر لمعنى من لفظ، فبعض يقول بالتبادر وبعض يقول بعدمه مع كونه أمرا وجدانيا.

على انه يلزم فيه أن تكون الأمارة الواحدة بيانا عند شخص وعدمه عند آخر وهو كما ترى.

والثالث: إن مرجع الشك في تنجز الواقع بوصف كونه مشكوكا يرجع إلى الشك في المصداق الرافع لموضوع القاعدة، وليس إلى الشك في تحقق موضوع القاعدة التي موضوعها (عدم البيان) فإن موضوعها محقق ويراد رفعه بالأمارة المنجّزة للواقع.

فهذا الجواب عن المحقق العراقي غير تام. وأما الصحيح في الجواب عن هذه المحاولة وغيرها مما ستذكر فسيأتي بعد ذكر المحاولة الأخرى. وهي المشهورة عن مدرسة المحقق النائيني (قده).

وحاصلها: إن موضوع القاعدة العقلية بقبح العقاب هو عدم البيان، وهو لا يرتفع إلا بتحقق البيان، وإلا لزم التخصيص في القاعدة وهو غير جائز، لرجوعه إلى التناقض وتبتني المحاولة على التصرف في موضوع القاعدة بتحويل (عدم البيان) الموجود فيها إلى بيان، والأمارة المجعولة شرعاً وإن لم تكن كاشفة وجدانا إلا أنها كاشفة تعبدا، ومعنى ذلك أن الشارع المقدس بجعل الأمارة قد اوجد فردا آخر من أفراد العلم اعتبارا أو تنزيلا، فإذا قامت الأمارة وهي علم تعبدي ارتفع موضوع القاعدة العقلية بقبح العقاب لأن قيام الأمارة علم.

ونوقشت هذه المحاولة من خلال (البيان) المأخوذ عدمه في موضوع القاعدة فإن فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من البيان اعم من أن يكون بيانا للحكم الواقعي أو الظاهري وعليه فإن جعل الحجية للأمارة يكون بيانا للحكم الظاهري وبه يرتفع موضوع القاعدة الذي هو (عدم البيان) ببركة الحجية المجعولة للأمارة.

ورد بـ:

أولاً: إن القاعدة العقلية إنما استفيدت من ثبوت الحجية الذاتية للقطع، فهي ترتفع بارتفاع القطع وبتبعها ترتفع المنجزية، ويكون العقاب قبيحا مع اللا بيان أو مع عدم القطع، ضرورة أن دليل البراءة العقلية ينص على أن البيان هو خصوص البيان بالمعنى الأخص، لأن هذه القاعدة مضايفة لقاعدة حجية القطع الذاتية التي هي حسن العقاب مع البيان.

وفيه: إن الالتزام بهذا اللازم غير ملزم وإلا لم يصح تصحيح قيام الأمارة فضلا عن الأصل مقام القطع كما هو واضح لأن ذاتية القطع لا تتحقق بالأمارة أو بالأصل.

على أن تفسير القاعدة من خلال العقل بصفته الحاكم فيها لا يعني أن موضوعها هو خصوص ما يقرره العقل حجة، كالقطع، وسيأتي توضيحها بعد ذلك.

وثانياً: لو كان المراد من البيان هو الأعم- تنزلاً- لم يعرف حينئذ بأن جعل المولى الحكم الظاهري بلسان جعل الطريقية والكاشفية أو المنجزية أو جعل الحكم المماثل، لأنه بصدد بيان حكمه الظاهري على أية حال، ولا تبقى ثمة خصوصية لمسلك جعل الكاشفية والطريقية مع أن أصحابه يصرحون بأن الحكم الظاهري لا يتم إلا على هذا المسلك المذكور، وهو يتنافى مع اخذ البيان بمعناه الأعم.

وهذا الإيراد لا دخل له بما نحن فيه، وإنما هو لبيان أن مسلك جعل الطريقية هو الصحيح في نظر القائل به، وأما دخله بعد اخذ البيان في موضوع

القاعدة هو الأعم من الواقعي والظاهري فلا، ولا يتنافى مع اخذ البيان بالمعنى الأعم سواء صحت الوجوه الأخرى للجعل أم لم تصح.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من (البيان) في القاعدة هو خصوص البيان التام الذي هو القطع، وعليه عندما يجعل الشارع غير العلم علما فهناك تصوران:

احدهما: أن يتحقق بهذا الجعل فرد حقيقي من العلم وتثبت له جميع آثار القطع ومن الواضح عدم إمكان هذا التصور، ضرورة أن آثار العلم الحقيقي هي أمور تكوينية، والجعل الشرعي لا ينالها من حيث التأثير فيها، فهذا التصور غير معقول.

ثانيهما: أن يكون الشارع بجعل الأمارة علما هو جعلها كذلك ادعاءا لا حقيقة فهي علم مجازا، وعليه يبقى موضوع القاعدة العقلية محفوظا؛ لأن الرفع له هو خصوص العلم الحقيقي لا الادعائي، وإلا رجع إلى التخصيص في القاعدة العقلية وهو ممتنع[١].

ويرد عليه مضافا إلى ما ذكر سابقا بأنه بهذا لا يمكن تصحيح القيام للأمارة أو الأصل مقام القطع حتى على ما التزم به هو متابعة لأستاذه السيد الشهيد (قده) قائلا: إن الحكم الظاهري هو المبرز لأهمية الحكم الواقعي على فرض الشك فيه، فالحكم الظاهري له مبادئ لكنها ليست مستقلة عن مبادئ الواقع كي يلزم محاذير ابن قبة، بل دوره بيان أهمية مبادئ الواقع لا غير، وبذلك تثبت عدم المنافاة بين جعل الأمارة حجة والقاعدة العقلية، لأن الأخيرة مختصة من أول الأمر بحالة خاصة من الشك))[٢]

---

(١) مبحث القطع ص٣٢٧
(٢)مبحث القطع ص٣٢٧

لأن كون المكلف عالما من خلال الأمارة باهتمام الشارع في الحكم حتى في حال الشك فيها إنما يرفع موضوع القاعدة إذا كان علما وجدانيا لا تعبديا كما هو كذلك لأنه مدلول الأمارة أو الأصل.

هذا مضافاً إلى انه علم تقديري، أي على تقدير اهتمام الشارع بحكمه وعدم رضاه بتفويته- حتى في حال الشك في أصل الحكم أي أن الواقع مشكوك الأصل لكنه معلوم الأهمية- وهنا يقال إن تحقق هذا التقدير وجدانا غير معلوم، وهو ما أجاب به المحقق المذكور (قده) عن محاولة الشيخ العراقي (قده) على ما في مباحث الأصول للحائري.

فهذا الإيراد غير وارد..

والصحيح في الجواب أن يقال انه لا بد من تنقيح موضوع القاعدة العقلية فهل هو البيان بالمعنى الأخص أو البيان بالمعنى الأعم أو هو ما يمكن الاستناد إليه في مقام الجري العملي، وهذا مما لم يتنقح بكلمات الأصوليين كما وجدنا إن الموضوع بحسب الإشكال شيء وفي مقام الجواب يكون شيئا آخر.

وهنا يقال: إن الحكم العقلي (بقبح العقاب) بلا بيان هل يلازم تحديد موضوع القاعدة بخصوص ما حكم العقل بحجيته- وهو القطع- أو لا يلازم، والصحيح هو عدم الملازمة بين الأمرين، لأن الحكم العقلي بالقبح بغض النظر عن دائرة البيان، فلو كان البيان يختص فرضا بخصوص البيان الظاهري فالعقل يحكم بقبح العقاب بدونه فلا شأن للعقل في تحديد موضوع القاعدة كما وقع فيه القوم، وإنما هو مقتن لهذا الحكم وهو قبح العقاب مع عدم البيان بغض النظر عن خصوصية البيان.

وعلى هذا فموضوع القاعدة أن جعل خصوص البيان بالمعنى الأخص (القطع) فمن الواضح انه لا رافع لهذا التنافي بينها وبين الأمارة أو الأصل على جميع

المباني في جعل الحجية للأمارة فضلا عن الأصل، وإن جعل هو الحجة الشرعية التي يمكن الاستناد إليها في مقام الجري العملي ووجوب المتابعة باعتباره احد آثار القطع فمن الواضح قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي على اختلاف السنة جعل الحكم الظاهري من الطريقية، والمنجزية، والحكم المماثل أو غيرها ضرورة أن الحكم الظاهري مبين للواقع وناظر إليه وليس في عرضه.

وبهذا الوجه تصح جميع المحاولات ولكنها ذات بيانات مختلفة مع الالتزام بأن أصل الإشكال بناء على خصوص القطع بصفته كاشفا كشفا تاما وجدانيا غير صحيح.

المقام الثاني

في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقية.

تحرير محل النزاع:

القطع هنا يؤخذ موضوعا لحكم شرعي من قبل الشارع، وإذا اخذ من قبله فمن الواضح أن له أن ينزل غير القطع منزلته في ذلك الموضوع، وهذا مما لا إشكال فيه بخلاف ما مر من البحث في القطع الطريقي المحض، لأن اثر القطع الذي أريد التنزيل منزلته هو اثر عقلي تكويني، وهو التنجيز والتعذير، فيقال إن العقل أدرك اختصاص هذا الأثر بالقطع وانه عند عدمه تثبت قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا يغني قيام الأمارة أو الأصل مقام القطع إلا على القول بإمكان الترخيص في الحكم العقلي وهو غير ممكن.

ويمكن أن تقوم الأمارة مقام القطع الموضوعي بدليل خاص وهذا مما لا إشكال فيه وإنما الكلام في قيامها مقامه بعد الفراغ من إمكان ذلك ثبوتا إذ هو بيد الشارع، بأن دليل حجية الأمارة بنفسها الذي كان المتيقن منه قيامها مقام القطع الطريقي: هل يفي بقيامها مقام القطع الموضوعي مضافا إلى الأول أم لا؟ هذا هو الذي وقع محلا للنزاع بين الأصوليين مع المحافظة على وحدة الموضوع والحكم.

وينبغي أن يلاحظ انه إذا كان القطع الموضوعي مأخوذا لا بما هو كاشف تام، بل بما هو منجّز ومعذر، فلا إشكال في قيام الأمارات بل والأصول العملية مقامه إذ لا خصوصية للقطع حينئذ، ولا معنى للقول بقيام الأمارة أو الأصل مقامه لأن العمل هنا على ما هو الحجة والمفروض أن الأمارة المعمول بها أو الأصل هو

كذلك، وهو احد أفراد الحجة، وهذا ما اشرنا إليه سابقا في التعليق، كما أشار إليه في تقريرات الهاشمي[١].

ومع إمكان ذلك فإن جل البحوث الأصولية اتجهت إلى البحث الثبوتي دون البحث الإثباتي وملاحظة أدلة الحجية في الوفاء بهذا التنزيل أم لا؟. لاحتمال عدم قيام الدليل إثباتا على القول بعدم الاستحالة الثبوتية التي أبرزها المحقق الخراساني(قده).

وفي المسألة **قولان**: ما ذكره المحقق الأنصاري (قده) من كفاية دليل الحجية في قيامها مقام القطع الموضوعي على الطريقية وتبعه جماعة كالمحقق النائيني (قده). قال في الفوائد ((أما على المختار من أن المجعول في باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفية والمحرزية والوسطية في الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزا كما كان في صورة العلم، والمفروض أن الأثر مترتب على الواقع المحرز، فإن ذلك هو لازم اخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعا، وبنفس دليل الحجية للأمارات والأصول يكون الواقع محرزا فيقوم مقامه بلا التماس دليل آخر))[٢]

وما ذهب إليه المحقق الخراساني (قده) من عدم شمول دليل الحجية للقطع الموضوعي الطريقي للمحذور الثبوتي الذي بيناه مفصلا في الشرح، وهو ملاحظة القطع بلحاظين آلي واستقلالي، ومن الواضح استحالة الجمع بينهما في شيء واحد فلا يكون دليل الاعتبار وافيا في القيام مقامهما في عرض واحد.

وعلق عليه بما عن بعض المحققين (قده)[٣] (بما حاصله): إن المنجزية والمعذرية التي هي من الآثار العقلية للقطع فيكون القطع بالنسبة إليها موضوعا لا

---

(١) بحوث في علم الأصول ج٤ص٨٠
(٢) فوائد الأصول ج٣ص٢١
(٣) مباحث القطع ص٣٤٠

طريقا، وعليه كلما تحقق القطع فهو يكون موضوعا بالنسبة لهذين الأثرين الذين التزم صاحب الكفاية بأنهما المجعولان في باب الأمارات، ولا يكون طريقا لهما، ومع عدم الطريقية للقطع فيكون تنزيل الأمارة منزلته بهذا اللحاظ أي بلحاظ كونه موضوعا للمنجزية والمعذرية وعليه لا بد من الالتزام بوجود لحاظ واحد لا لحاظين، وهو اللحاظ الاستقلالي، وهو تنزيل الأمارة منزلة القطع لكن لا بخصوص الأثر العقلي فقط بل الأعم منه ومن الشرعي، بلا اجتماع بين اللحاظين المتنافيين أصلاً.

وهذا عين ما أشار إليه المحقق الخوئي (قده) في المصباح فراجع، حيث قال في النهاية: وإطلاق أدلة التنزيل يشمل كلا الحكمين معاً العقلي والشرعي، وكذا الحال على القول بأن المجعول في باب الأمارات هو الطريقية والكاشفية بإلغاء احتمال الخلاف بل يمكن أن يقال انه بعد اعتبار الشارع الأمارة كاشفة تامة عن الواقع تترتب آثار الواقع لا محالة إذ الواقع قد انكشف بالتعبد الشرعي، فلا بد من ترتيب آثاره فتترتب آثار نفس القطع- أي الحكم المأخوذ في موضوعه القطع- بالأولوية- إذ ترتيب آثار المقطوع على مؤدى الأمارة إنما هو لتنزيل الأمارة منزلة القطع، فيترتب آثار نفس القطع لأجل هذا التنزيل بطريق أولى))[1].

إلا أن هذا التعميم مبني على إطلاق دليل الأمارة والمعلوم أن عمدة دليلها هو السيرة العقلائية وهي دليل لبي لا لسان لها، وما ذكر من الأدلة اللفظية على حجية الأمارات من الظهور وخبر الثقة فهي مسوقة مساق الإمضاء لهذه السيرة، فالبحث يكون بالنظر إلى ما قامت عليه سيرة العقلاء في هذا الشأن من تنزيل الأمارة منزلة القطع الطريقي فقط أو هو مع الموضوعي؟.

---

(1) مصباح الأصول ج٢ص٤٤٠

وقد يندفع هذا الإشكال بما ذكرناه في بحث الفقه من أن إمضاء السيرة قد يقع على نكتة السيرة المرتكزة في الذهنية العامة لا على نفس السيرة الجارية خارجا، وهنا يقال أن النكتة قد تكون أوسع دائرة من العمل الخارجي الممارس، فيقال إن الاوسعية باعتبار أن جميع آثار القطع من كونه طريقا ومن كونه موضوعا كحكم خاص تعطى للأمارة فتقوم مقامه في كلا الحكمين غايته أنها لم تقم من العقلاء سيرة قائمة على هذا الاتجاه وإنما القائمة الآن هي قيامها على تنزيل الأمارة منزلة القطع الطريقي المحض، وقد قلنا ذلك وفاقا مع السيد الشهيد الأول (قده) وإلا لا نستطيع تصحيح العديد من السير الذي لا وجود لها في زمن الشارع المقدس.

وعلى هذا فإن الدليل على حجية الأمارات ليس لفظيا ليقال على فرض استحالة الجمع بين التنزيلين في خطاب واحد، بعدم إمكانه ثبوتاً، والبحث إثباتي محض[1])).

المحذور الثبوتي على تصوير الكفاية وما أجيب عنه:

فقد صور المحقق الخراساني (قده) استحالة التنزيل بلحاظ القطع الموضوعي الطريقي

بان اخذ القطع في موضوع الحكم الشرعي كما لو قال إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق فإن موضوع الحكم المذكور وهو وجوب التصدق مركب من جزأين هما وجوب صلاة الجمعة في الواقع والآخر القطع به. فإذا أريد تنزيل الأمارة منزلة القطع في الحكم المذكور فإن دليل حجية الأمارة يدل على تنزيل المؤدى منزلة المقطوع وهذا يعني قيام الأمارة مقام القطع الطريقي لأن مفاد الدليل جعل الحكم على طبق المقطوع لا القطع نفسه وإذا كان التنزيل باعتبار تنزيل نفس الأمارة

([1]) بحوث في علم الأصول ج٤ص٨٠

منزلة القطع فهو يعني قيامها مقام القطع الموضوعي بما له من أحكام ليس إلا، ذلك لأن الأثر في الأول مترتب على المؤدى والمقطوع ولا يصح التنزيل إلا بلحاظ الأثر ويكون اللحاظ على هذا آلي وطريقي إلى الواقع، والأثر في الثاني مترتب على نفس القطع بما هو موضوع كحكم شرعي وعلى هذا فهو قطع موضوعي ولحاظه استقلالي، واستفادة كلا التنزيلين من دليل الأمارة أو القطع مستلزم للجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي على شيء واحد وفي لحاظ واستعمال واحد وهو غير ممكن. فلا يقوم دليل حجية الأمارة بجعلها في مقام القطع بكلا اللحاظين في آن واحد، وقد تقدم في الشرح سابقاً.

وعلق عليه بعض المحققين (قده): بأن لزوم اللحاظين في حال تنزيل الأمارة منزلة القطع الموضوعي لا معنى له في المقام، لعدم مفعولية هذا التقسيم في مقام الجعل نعم هو معقول في مقام المستعمل للقطع والظن إلى القطع والظن بالحمل الشايع في نظر القاطع والظان وليس في مفهوم القطع والظن الملحوظين في مقام الجعل من قبل الجاعل، فهو تصور مفهومها كغيرها من المفاهيم الواردة في الخطاب وتكون فإنية في مصاديقها الخارجية))[1].

ويمكن أن يجاب عنه بـ:

أولاً: بما ذكره بعض المعاصرين، بعد تسليم أن الجاعل في مقام الجعل لا يتحقق عنده الظن والقطع بالحمل الشايع إلا انه في النتيجة عندما يريد تنزيل الظن منزلة العلم والقطع فهذا العلم له مصداقان فتارة يريد تنزيل الظن نفسه منزلة العلم نفسه، وهذا ما يحصل في القطع الموضوعي، وأخرى يريد تنزيل المظنون منزلة المقطوع نفسه، وهذا ما يحصل في القطع الطريقي، ومن الواضح- حسب مقام الاستعمال- إن تنزيل الظن منزلة العلم من باب الإسناد إلى ما هو له، إما ذكر

---

(١)بحوث في علم الأصول ج٤ص٨٠

الظن وإرادة المظنون، أو ذكر القطع وإرادة المقطوع فإسناد إلى غير ما هو له، وهذا يعني أن الاستعمال في مقام الجعل عند المولى يكون بنحوين في عرض واحد فيكون أشبه بقضية استعمال اللفظ في أكثر من معنى في وقت واحد وهو إما ممتنع عقلاً أو غير عرفي عقلائيا[١].

وفيه: انه تحميل الفهم العرفي للمكلفين على المولى الحقيقي وهو غير صحيح على أن تحليل ما هو موضوع الحكم وهو القطع في محل الكلام إلى قسمين باعتبار تركب الموضوع هو بمناط تحليل العقل وإلا في الخارج فإن الموضوع هو واحد بسيط وليس مركب وهو القطع بالصلاة مثلاً، وإذا أبيت عن تركبه فلا يرد عليه ما ذكر لأن المأخوذ في مقام الجعل هو مفهوم القطع ولحاظه استقلالي.

إن المولى في مقام الجعل جعل المؤدى وتنزيله منزلة الواقع بأن ينظر إلى كل من الظن والقطع بالنظر الاستقلالي وأن ينظر إلى كل من المؤدى والواقع بنظر استقلالي حين تنزيل الظن منزلة القطع، ويكون من كل منهما مورداً للالتفات، فإن ما يقال من أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع يتطلب أن يكون القطع والظن مغفول عنه غير صحيح، لأن هذا التنزيل لا يمنع من أن يكون الظن والقطع ملتفتا إليه وموردا لتوجه النفس إليهما.

فالتنزيلين معا أمر ممكن ثبوتا ولا إشكال فيه، ولكن الكلام في مقام الإثبات ووفاء دليل الحجية بكلا التنزيلين وهو أول الكلام.

إلا أن هذا الجواب وإن تخلص من محذور الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي في تنزيل واحد، إلا انه اصطدم باستعمال اللفظ في أكثر من معنى، إذ عليه فإن استعمال الظن وإرادة نفسه مرة واستعماله وإرادة المظنون أخرى في استعمال واحد وهو غير عرفي عقلائياً.

---

(١) مباحث القطع ص٣٤١

على أن تصوير اللحاظين بأنهما استقلاليان لا يمكن إلا على فرض الطولية بين التنزيلين فرجع التوقف لأحدهما على الآخر.

والصحيح في الجواب عن الإيراد، أن يقال: انه مصداق واحد وهو تنزيل الظن منزلة القطع من باب الإسناد إلى ما هو له وهو متضمن الإسناد إلى ما ليس له، إذ القطع حقيقة الطريقية والكاشفية بلا حاجة إلى ضم الجعل إليه على هذا النحو وإلا يكون لغوا على المشهور إذ لا يضيف الجعل إلى حقيقة القطع شيئا آخر، أو يقال انه لو أضيف إليه ما لم يكن فيه من الطريقية والكاشفية لزم الخلف لأن ما اخذ قطعا ليس بقطع.

وثانياً: إن هذا الجواب مبني على قبول أن في تنزيل الأمارة منزلة القطع تنزيلين عرضيين احدهما يكون اللحاظ فيه آلي وهو تنزيل مؤدى الأمارة منزلة الواقع والآخر يكون اللحاظ فيه استقلالي وهو تنزيل الأمارة منزلة القطع، مع أن الأمر ليس كذلك بل هو تنزيل واحد، وهو ما يقتضيه دليل الحجية من تنزيل مؤدى الأمارة منزلة الواقع باعتبار أن الأثر يترتب على الواقع وهو ببركة هذا التنزيل يصبح معلوما للمكلف فلا بد من ترتيب آثاره عليه. وبه تترتب آثار نفس القطع- أي الحكم المأخوذ في موضوعه القطع- بطريق أولى[1]. إذ لا معنى لترتيب آثار المقطوع على مؤدى الأمارة لولا تنزيل الأمارة منزلة القطع، فتترتب آثار نفس القطع لأجل هذا التبديل بطريق أولى، ومن هنا قلنا أن تركيب الموضوع هو فرض تحليلي للعقل إذ لا معنى للتفكيك بين القطع والمقطوع إلا بلحاظ التحليل العقلي.

إلا أن هذا الجواب مبني على مسلك جعل الطريقية والكاشفية وهو أفضل المسالك من حيث الصياغة وبيان الحكم الظاهري.

---

(١) المصباح ج٢ص٤٤

فإن قلت: إن هذه النتيجة مبنية أيضاًعلى إطلاق دليل الحجية وشموله لكلا الأثرين أو الحكمين العقلي والشرعي، وقد نفيت الإطلاق فيما سبق.

قلت: إن المقام ليس كذلك وإنما يتصور الأثر العقلي لو قيل بأن المجعول في باب الأمارات هو المنجزية والمعذرية على مختار الكفاية وأما في المقام فإن المجعول هو العلمية والكاشفية التعبدية وهي بيد الشارع كحكمه بترتب الآثار على المؤدى، فلا نحتاج القول بإطلاق الدليل ليعارض بمنعه.

هذا وقد احتمل شيخنا (حفظه الله) أن يكون مراد الكفاية من الإشكال في التعليقة معنى آخر غير ما مر في الشرح وهو متوقف على مقدمات:

المقدمة الأولى: إن احد التنزيلين هو في طول الآخر، ذلك لأن تنزيل المؤدى منزلة الواقع متقدم رتبة على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي على أساس أن التنزيل الأول محقق لموضوع التنزيل الثاني لأن موضوعه هو الظن بالواقع التنزيلي والمؤدى وإنما يتصف بالواقع التنزيلي ببركة التنزيل الأول، وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع.

المقدمة الثانية: إن حقيقة التنزيل على مسلكه (قده) عبارة عن إسراء حكم المنزل عليه إلى المنزل، بمعنى جعل الحكم المنزَّل مماثل لحكم المنزَّل عليه وهو متقوم باركان ثلاثة..

الأول: المنزل

الثاني: المنزل عليه

الثالث: الحكم المترتب على المنزل عليه، وانتفاء أي من هذه الأركان ينتفي التنزيل حقيقة.

ثم أن التنزيل على قسمين: حقيقي كما في مثل (الطواف في البيت صلاة) والفقاع خمر وغيرهما فإن هذا التنزيل هو إسراء حكم الصلاة إلى الطواف واقعا

بعد تنزيله منزلتها وجعله فردا أدعائيا (عنائيا لها)، ومعنى الإسراء هو جعل أحكام الطواف مماثلة لأحكام الصلاة.

وظاهري كتنزيل مؤدى الأمارة منزلة الواقع فإن معناه جعل حكم ظاهري مماثل للحكم الواقعي، وعلى كلا التقديرين فالمعتبر فيه تنزيل الشيء منزلة جزء الموضوع المركب من جزأين أن يكون هذا التنزيل في عرض التنزيل الأول ولا يمكن أن يكون في طوله كما هو الحال في المقدمة.

المقدمة الثالثة: إن موضوع الحكم إذا كان مركب من جزأين، فلا يمكن تنزيل شيء منزلة جزءه مستقلا على أساس انه باستقلاله ليس موضوعا للحكم ومعه لا يمكن التنزيل لما مر من انه متقوم بثلاثة أركان، منها أن يكون المنزل عليه ذا اثر شرعي عملي وإلا فلا موضوع للتنزيل ولا مجال له. وعلى هذا لو أريد تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع فلا بد أن يكون جزءه الآخر محرزا إما بالوجدان أو بالتعبد في عرض الأول والتنزيلان بمثابة تنزيل واحد بلحاظ تمامية الموضوع.

وبعده يقال، إن الموضوع مركب من الواقع والقطع به والحكم مترتب عليه باعتبار انه هو الموضوع للحكم لا الواقع، وعليه فلا يمكن إحراز كلا الجزئين بالتنزيلين الطوليين، وعليه فلا يمكن تنزيل المؤدى منزلة الواقع لكي يكون هذا التنزيل محققا لموضوع التنزيل الثاني.

والخلاصة إن التنزيلين طوليين رتبة، فلا يمكن التنزيل الأول إلا إذا فرض كون الجزء تمام الموضوع للأثر الشرعي، وهذا خلف فرض وحدة الحكم والموضوع في المقام.

وبكلمة إن التنزيلين إذا كانا عرضيين، كانا بمثابة تنزيل واحد بالنسبة إلى إحراز الموضوع بكلا جزئيه، وكان كلا منهما تنزيلا ضمنياً بالنسبة إلى الموضوع

باعتبار أن كلا منهما متكفل لتنزيل جزء منه. وأما لو كانا طوليين فلا يصح التنزيل الأول. إلا على فرض هو خلف وحدة الموضوع والحكم.

وعلى هذا فالإحراز بالتنزيلين الطوليين للموضوع غير ممكن بأن يكون احدهما مدلولا لدليل الحجية مطابقة والآخر مدلولا لها التزاما وفي طوله، لتوقف الأول على الثاني لعدم توفر أركانه، إما بالنسبة إلى الجزء فلفرض انه ليس موضوعا للأثر شرعا، وإما بالنسبة إلى تمام الموضوع فلفرض انه لا يثبت تمام الموضوع إلا بضم الثاني إليه في عرضه من دون توقفه عليه، والمفروض انه متوقف عليه من باب توقف موضوعه عليه.

وناقش في المقدمتين الأولى والثانية:

أما حاصل المناقشة في الأولى: إن تقدم تنزيل المؤدى منزلة الواقع رتبة على تنزيل الظن بالمؤدى منزلة القطع بالواقع الحقيقي ليس صحيحا والصحيح هو العكس تماما. فإن تنزيل المؤدى منزلة الواقع تنزيل ظاهري، لأن دليل الحجية يدل على ثبوت حكم ظاهري لمؤدى الأمارة الذي قد اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي بينما تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي تنزيل واقعي، حيث أن الشك غير مأخوذ في موضوعه لأن المنزل عليه القطع الموضوعي وهو مقطوع العدم فلا يشك في حكمه لأنه يرتفع بارتفاع موضوعه، وعليه فالثابت للمنزل وهو الظن حكم واقعي لا أن الثابت له حكم المنزل عليه ظاهرا، لفرض انه يرتفع بارتفاع موضوعه لا انه يشك فيه، وعلى هذا فالتنزيل الواقعي متقدم رتبة على التنزيل الظاهري.

وفيه.. أولاً: إذا كان دليل التنزيل يثبت حكما ظاهريا بمناط اخذ الشك في موضوعه فهو حكم ظاهري في كلا التنزيلين سواء التنزيل الأول وهو تنزيل المؤدى

منزلة الواقع أو تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي لفرض إن الاستفادة لكلا التنزيلين من دليل الحجية والتنزيل هو حسب الفرض ظاهري.

وإن كانت الاستفادة للتنزيل الأول دون الثاني فهذا خلف الفرض الذي هو الاستفادة من دليل الحجية لكلا التنزيلين.

وثانياً: إن مناط الحكم بكونه ظاهريا هل هو الشك قبل الحكم بالتنزيل أو هو الشك بعد الحكم بالتنزيل؟ من الواضح انه الثاني، وما قرره في المقدمة هو الشك قبل التنزيل، فكان عنده التنزيل الثاني واقعياً لعدم اخذ الشك في موضوعه.

ثالثاً: إن التنزيل حسب المقدمة الثانية هو إسراء حكم المنزل عليه على المنزل فإذا كان المنزل عليه مما لا حكم له لفرض ارتفاعه بارتفاع موضوعه وهو القطع الموضوعي فلا معنى للتنزيل ولا مورد له، فكيف يقال بأنه تنزيل واقعي، وهو يثبت بنفس دليل التنزيل، وهو محال، لأنه إن أريد فيه النظر إلى إسراء الحكم الثابت في نفس هذا الدليل فهو محال في نفسه لأن معناه افتراض ثبوته قبل ثبوته، وإن أريد به عدم النظر إلى حكم موضوع أصلاً فهو خلف فرض التنزيل.

والغريب أن صاحب هذا الوجه الذي ذكره في تقريرات الهاشمي[1]، قد ذكر ضمن النتائج المترتبة على رده لكلام الكفاية قائلا ((وكل مورد لا يوجد فيه شك في الحكم الواقعي لا يكون مشمولا لإطلاق دليل الحجية ولا يمكن إحراز الشك بدلالة الاقتضاء، وفي المقام كذلك فإنه بقطع النظر عن التنزيل الثاني الواقعي المراد استفادته بدلالة الاقتضاء يقطع بعدم الحكم الواقعي فلا يكون مشمولا لإطلاق دليل الحجية والتنزيل أصلاً)).

---

(١) بحوث في علم الأصول ج٤ص٩٣

ورابعاً: إن التقدم والتأخر هنا باعتبار وقوع التنزيل فإذا وقع ما يؤدي إلى الحكم الظاهري كان متقدما وإن وقع ما يؤدي إلى الحكم الواقعي كان متأخرا وإن كانت حقيقة الحكم الواقعي متقدمة رتبة على الظاهري إلا أن ذلك لا يرتبط بالمقام.

خامساً: لو فرضنا أن موضوع المنزل عليه في التنزيل الثاني موجوداً، وهو القطع بالواقع فإن معنى ذلك هو ارتفاع موضوع التنزيل الأول الظاهري في المؤدى إذ لا معنى له بعد إحراز الواقع.

ثم قال: ودعوى أن الظن بالواقع التنزيلي فرع ثبوت الواقع التنزيلي حتى يتعلق به الظن، لأن كل ظن في طول متعلقه، وعليه لابد من إثبات الواقع التنزيلي بالتنزيل الأول كي يتعلق الظن به، حتى يتحقق موضوع التنزيل الثاني وهو تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

مدفوعة لأنها مبنية على الخلط بين أن يكون التنزيل بنحو القضية الحقيقية وبين أن يكون بنحو الخارجية والدعوى مبنية على الأول، ومفاد دليل الحجية هو الثاني الذي يكون الموضوع فيه مفروض الوجود.

وهذا وإن كان صحيحا كبروياً إلا انه لم يلتزم به في المقام في عكس الطولية، لأنه جعل التنزيل الثاني واقعياً في فرض عدم وجود موضوع التنزيل الثاني أي عدم القطع على نحو القضية الخارجية لا الحقيقية لوضوح أن العدم لا يؤخذ مفروض التحقق.

وأما المقدمة الثانية: وهي استحالة الطولية في المقام بين التنزيلين مع وحدة الموضوع المركب والحكم، فقد أجاب عنها: إن الاستحالة مبنية على مسلكه (قده) من أن حقيقة التنزيل عبارة عن جعل الحكم للمنزل المماثل كحكم المنزل عليه، ولكن هذا المسلك غير صحيح، فإن التنزيل كاشف عن سعة الحكم بسعة موضوعه بلحاظ الإرادة الجدية كسائر الكواشف كالقرائن المنفصلة فإنها تكشف عن

تخصيص العام وتقييده بلحاظ الإرادة الجدية، ولا فرق في ذلك بين التنزيل الذي يكون لسانه لسان الحكومة وبين سائر القرائن المنفصلة إلا في طبيعة التعبير في مقام الإثبات، فإن التنزيل قرينة بلسان الحكومة وكاشف عن سعة الحكم المجعول في الشريعة المقدسة بهذا اللسان من الأول.

فإذا فرض انه ورد في الدليل، الطواف في البيت صلاة، كان ذلك كاشفا عن سعة أحكام الصلاة بسعة موضوعها من الأول وانه اعم من الصلاة الحقيقية والصلاة التنزيلية، غاية الأمر أن الكاشف عن ذلك يكون متأخرا. وليس التنزيل جعل حكم المنزل مماثلا لحكم المنزل عليه.

وفيه: انه جواب مبنائي في ما هو المراد من التنزيل، ويفترض أن الجواب يكون على ما هو المراد للكفاية منه، لا ما هو المراد منه عند المجيب كما هو واضح.

ولو سلمنا أن المراد من التنزيل هو الكاشف الإثباتي عن سعة موضوع الحكم وانه من الأول يشمل الفرد التنزيلي، فمن الواضح أن هذا خارج عن محل النزاع، لأنه يرجع إلى ما قلناه في محل تحرير النزاع، بأن المنزل عليه- وهو في المقام- القطع الموضوعي إذا اخذ بما هو حجة منجز ومعذر فلا إشكال في قيام الأمارات بل الأصول مقامه لأن العمل هنا بما هو حجة لا لخصوص القطع من حيث كونه حجة، بل العمل هنا هو لأحد مصاديق الحجة، فليس من قيام في البين ليبحث عن صحته من عدمها، وهذا الأمر مما وقع فيه صاحب التقريرات للهاشمي، حيث قال في جوابه على بطلان كلام المحقق الخراساني (قده) في الكفاية، بطلان المقدمة الثانية (في ترتيبه) القائلة باستحالة الطولية بين التنزيلين لجزئي الموضوع الواحد، فإن التنزيل كما عرفت مجرد لسان إثباتي ولا يعني إسراء حقيقي للحكم إلا بلحاظ

المدلول التصديقي الجدي فتعدد التنزيل ليس إلا من باب تعدد القرينة المنفصلة الكاشفة عن جعل الحكم على الموضوع المركب.

وثانياً: إن محذور الاستحالة بالجمع بين اللحاظين غير لازم حتى على مسلك جعل المؤدى، ذلك لأن اللحاظ هنا غير متعدد ليلزم الجمع بل هو لحاظ واحد منبسط على أجزائه أي على المؤدى وعلى الأمارة المنزلة منزلة القطع وإن تفاوتا من جهتين، كما مثلنا له فيما سبق من وجوب الصلاة المنبسط على الأجزاء المتفاوتة من حيث التحقق بالموقع والركنية، فإنها من حيث توقف بعضها على البعض متفاوتة رتبة ومن حيث توقف الأثر عليها فهي في رتبة واحدة ولا منافاة في ذلك.

أما منع التعدد فقد مر منا في التعليقة باعتبار أن التنزيل الأول إما أن يتحقق به جزء الموضوع وهو مما لم يكن متعلقا للأثر فلا يصح التنزيل بإزائه وإما أن يتحقق به تمام الموضوع وبه يتحقق الأثر بلا حاجة إلى التنزيل الثاني، إذا كان الجزء الثاني متحققا وجدانا أو بتنزيل آخر تعبدا، والثاني من الأخيرين يؤدي إلى ما فر منه الآخوند من محذور الجمع بين اللحاظين فيبقى الأول منهما وبه يتحقق تمام موضوع الحكم بلا حاجة لتنزيل ثانٍ.

نعم يرد على صاحب الكفاية فيما ذكره فيها، من الطولية بين التنزيلين، بأن التنزيل الأول غير معقول في نفسه على تقدير ولا يمكن استفادته على تقدير آخر على ما ذكره الشهيد الأول (قده) على ما في تقريرات الهاشمي. ذلك أن تنزيل المؤدى إذا لم يكن معلقا على جزء آخر فلا يعقل مطابقته للواقع لأن الواقع وحده لم يكن له حكم واقعي لكي يجعل بلحاظ الشك فيه حكم ظاهري، وإن فرض انه معلق على الجزء الآخر فإن كان الجزء الآخر هو القطع بالواقع فهو أيضاًغير معقول، لأن فرض القطع بالواقع فرض ارتفاع موضوع التنزيل الظاهري في

المؤدى، وإن فرض انه معلق على القطع بالواقع التنزيلي الجعلي فالمفروض انه بقطع النظر عن دليل الحجية لا دليل على توسعة الحكم الواقعي لفرض اجتماع الخمر الواقعي مع شيء آخر غير القطع بالواقع[١].

وفيه.. أولاً: ما يرد على شقه الأول، لفرض أن الحكم مترتب على الموضوع المركب من الواقع والقطع به فافتراض تعلقه على احدهما وهو الواقع من دون أن يكون الواقع معلقا على جزء آخر خلف الفرض.

على أن الواقع ليس هو إلا جزء الموضوع المحقق للحكم فإذا ما انكشف بالتعبد الشرعي أي بالتنزيل الأول وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فلا محالة تترتب آثار الواقع عليه وتترتب آثار نفس القطع كذلك بالأولوية، لما ذكرناه من أن ترتب آثار المقطوع على المؤدى لا يمكن تحصيله إلا بتنزيل الأمارة منزلة القطع فيترتب آثار نفس القطع لأجل هذا التنزيل بطريق أولى، فلا حاجة إلا لتنزيل واحد وهو ما مر منا بتعبير آخر، تعبير الانبساط.

وإن شئت قلت: كما قال بعض المعاصرين (قده) إن التنزيل باعتبار الحصة الخاصة من المؤدى المقارنة مع ما قام عليه، فلا اثنينية، لأن لحاظ الحصة بما هي تلك حصة عين لحاظ ما قامت (ما تحققت به) فقد نزلت الحصة الخاصة من غير المقطوع منزلة الحصة الخاصة منه، فاللحاظ متعلق بالحصة وهو مستلزم للحاظ ما قامت عليها من أمارة أو أصل[٢].

وثانياً: إن فرض كون الجزء الآخر هو القطع بالواقع لا يستلزم ما ذكره من عدم المعقولية إلا ذا كان القطع هو تمام الموضوع للحكم، وهو أيضاًخلاف الفرض، فرض كونه جزءا للحكم ـ نعم لو قال انه إذا كان متحققا قبل التنزيل الأول لتم به

---

(١) بحوث في علم الأصول ج٤ص٩٢ـ٩٣

(٢) تهذيب الأصول ج٢ص٢٩ـ السبزواري

موضوع الحكم كما قلناه لكان وجيها بلا حاجة إلى التنزيل الثاني، وهو ما نفينا تعدده.

وثالثاً: إن تعليقه على القطع بالواقع التنزيلي غير معقول، للزومه بثبوته قبل ثبوته باعتبار أن تعليقه عليه معناه ثبوته ليصح التعلق عليه، ومعنى عدم ثبوته لأن القطع بالواقع التنزيلي معلق على الواقع التنزيلي وهو لا يثبت إلا بعد التنزيل الأول للمؤدى، فتأمل.

هذا والصحيح أن موضوع الحكم لتنزيل الأمارات والأصول العملية منزلة القطع الموضوعي الطريقي ليس مركبا من جزأين إذ لا تركب حقيقي بين الشيء وإحرازه بل هو شيء واحد، اخذ فيه القطع على نحو الطريق لثبوته وإحرازه وليس القطع جزءا منه، وبتعبير سبق إن القطع قد اخذ فيه على نحو الحيثية التعليلية لا الحيثية التعبدية الموجبة لتحيث المحيث وتعدده، ولك أن تقول إن موضوع الحكم هو الواقع المقطوع به، أي المتصف بصفة القطع على أن لا يكون الوصف شيئا زائدا عن الموصوف.

وعلى هذا أمكن أن يقال: بأن القطع إذا اخذ في موضوع حكم شرعي فإذا كان لسان الدليل مما تتضمن ذكر القطع على نحو الكاشفية المختصة به دون سواه فمن الواضح أن دليل الأمارة أو الأصل لا يفي بقيامه مقامه، في هذه الحال.

وإن لم يذكر في لسان الدليل وعلم بأخذه في الدليل فمن الممكن القول بقيام الأمارة أو الأصل مقامه في هذه الحالة لأن خصوصية القطع بما هو قطع غير مأخوذة وإلا لذكر في لسان الدليل، باعتبار أن أخذه نصا في الدليل مع إمكان قيام غيره مقامه في موضوعيته للحكم يلزم من جعله اللغوية وإلا لِمَ جعله.

على أن اخذ القطع في الأدلة الشرعية في غاية الندرة كما أشار إليه فيما سبق المحقق الخوئي (قده) وعليه فلا تترتب على هذا البحث من ثمرات مهمة تتطلب تعميق البحث وتوسيعه إلى أكثر مما ذكرنا.

الثمرات المترتبة

وقد قالوا في الثمرات المترتبة عليه

الثمرة الأولى: جواز أو عدم جواز الإسناد للحديث إلى الإمام (عليه السلام) مع عدم العلم بصدقه، والوجه لعدم الجواز لأمور:

الأول: حرمة الكذب بمعنى الخبر المخالف للواقع، فنحن نعلم إجمالا بأن هذا الإسناد أو نفيه كذب.

الثاني: حرمة إسناد ما لم يعلم انه من الشارع واليه، وهو عنوان آخر غير عنوان الكذب ويصطلح عليه بالتشريع وهو التشريع القولي في قبال التشريع العملي.

والأول غير متفرع على ما نحن فيه بل هو متفرع على حجية الخبر الواحد في الموضوعات وعدمه. فالخبر الذي ينقل شيئا عن الإمام (عليه السلام) يدل بالملازمة على إسناده له ليس كذبا وهذا إخبار في الموضوعات.

وأما تطبيق حرمة التشريع فهو متفرع على محل كلامنا فإن إسناده إلى الإمام (عليه السلام) إسناد إليه بغير علم تكوينا، فإن قلنا بالقيام وإسناده إليه إسناد عن علم تعبدي فتنتفي الحرمة وإلا فلا، وعليه فلا يجوز إسناد شيء مما ورد من أخبارنا في خصوصيات الصراط والجنة ما لم يكن متواترا عن الإمام (عليه السلام).

الثالث: إذا قلنا بالقيام فكما يترتب على آثار العلم وينتفي بها آثار عدم العلم هل يترتب عليها آثار عدم الشك وتنتفي آثار الشك أولا؟

وهنا يقال: إن مجرد قيامها لا يكفي في انتفاء آثار الشك فإن الشك عبارة عن عدم العلم مفهوما وإن كان مساوقا له موردا وإنما هو أمر وجودي في مقابل

العلم وهو حالة نفسية خاصة من الترديد كما أن العلم- أيضا- له حالة نفسية فتحتاج في نفي آثار الشك إلى احد أمرين:

أولاً: أن يستظهر من الدليل في عرض استظهار ترتب آثار العلم عليها.

ثانياً: أن تدعى الملازمة العرفية بين ترتب آثار العلم تعبداً وبقاءً وانتفاء اثر الشك تعبداً، فمجرد استظهار احدهما من الدليل يستفاد الآخر بالملازمة والثاني هو الصحيح[1]

(١)مباحث الأصول ج١ص٢٣٦

المقام الثالث: قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي على نحو الصفتية.

تفسيرات الصفتية: تقدم في التعليقة أن المراد من الصفتية في كلمات الأصوليين هو احد أمور ثلاثة:

الأول: ما ذكره زبدة المحققين الشهيد الصدر على ما في تقريرات بحثه للحائري([1]) بالتفسير العرفي، التفسير بملازمات القطع الوجودية النفسانية من اطمئنان النفس وذهاب حيرتها وسكوتها.

والثاني: الذي سماه التفسير الدقي العقلي، بأن ما ثبت في النفس فهو صفتي إذا لوحظت هذه النسبة، وأما إذا لوحظت بالثبوت لها فهو الطريقي، وقد مرت مناقشته فيما سبق.

والثالث: وهو ما يساعد عليه معنى القطع، بالنظر إلى إضافته إلى المعلوم بالذات في مقابل المعلوم بالعرض، فالأول يعبر عنه الموضوعي الصفتي والثاني الموضوعي الطريقي.

وعلى هذا فإذا التزمنا بعدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي فعدم قيامها مقام القطع الصفتي أولى وأوضح، لأن قيامها مقام الصفتي يحتاج إلى مؤونة زائدة لا يوفرها دليل الحجية للأمارة إذ غاية ما يوفره هو كون القطع طريقا إلى الواقع، والأمارة بمقتضى دليل اعتبارها كذلك فهي تقوم مقامه في الطريقي المحض، وأما قيامها مقامه في الطريقي على نحو كونه موضوعا فضلا عن قيامها مقامه على نحو كونه صفة فلا.

وإن صححنا الإطلاق في دليل اعتبارها فهي تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي أما حسب قيامها مقام القطع الصفتي فلا، ذلك لأنه لم يعهد لدى العقلاء أخذهم الأمارة على نحو الصفتية على معنى القطع وتعاملهم مع الأمارة كذلك، هذا

([1]) مباحث أصولية ص – الحائري.

إذا كان دليلها لفظيا وأما لو كان عمدته السيرة فعدم القيام لها مقام القطع الموضوعي الصفتي واضح بعد عدم قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي.

والقول بقيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي، هل ينفع في قيامها مقام الصفتي أولا؟

وهذا يتوقف على تفسير القطع الصفتي، فإذا أخذنا التفسير العرفي فلا تقوم الأمارة مقام القطع بهذا النحو سواء استفيد من دليلها العلمية والطريقية أو تنزيل المؤدى منزلة الواقع على المسلكين للنائيني (قده) والخراساني (قده). لأن تنزيلها منزلة القطع لا يفيد هذه المعلولات النفسانية عند القاطع بل لا بد من عناية زائدة وهي غير موجود في المقام.

وكذا لو فسرنا الصفتية بالمعنى الدقي العقلي، لأنه يرجع بحسب الظاهر إلى نفس المعنى العرفي ولكنه حيث الناظر فيه العقل اختلف عن الأول حيث الناظر فيه العرف الساذج.

وإن فسرناه بالمعنى الثالث من حيث إضافته إلى المعلوم بالذات في مقابل المعلوم بالعرض، وهنا يختلف الحال فعلى مسلك جعل العلمية للنائيني فقيامها مقام القطع الموضوعي على نحو الصفتية بمكان من الإمكان سواء أكان للواقع اثر كما لو كان جزء الموضوع حيث يتركب من القطع والواقع أو كان لا اثر له، ذلك لأن الدليل يحقق فردا آخر من أفراد العلم فيتحقق موضوع القيام، وعلى مسلك التنزيل فلا يتم إلا إذا كان الواقع مما له اثر لا ما إذا لم يكن له اثر ومع عدم الأثر للواقع لا معنى للتنزيل كما هو واضح.

إلا أن هذا التفصيل في اخذ القطع تمام الموضوع أو جزئه غير صحيح على ما تقدم في التقسيمات للقطع لأن الواقع إما أن يؤخذ جزءا أو قيدا إذ القطع بما هو

قطع لا يكون موضوعا للحكم وإنما القطع المتعلق بموضوعه خصوصا دون غيره، ومن هنا أسقطنا هذا التقسيم للقطع الموضوعي

وأما على المختار من عدم تركب الموضوع من القطع والواقع بل هو موضوع واحد والتركيب إنما هو بمناط التحليل العقلي لا الواقع الخارجي، وهو لا يؤثر في تركيب الموضوع واقعا، فلا تقوم الأمارة بدليل الحجية مقام القطع الموضوعي الصفتي، لعدم وفائه بنكتة القيام وهي إضافته إلى المعلوم بالذات، كما يلحظ به القطع ـ المسمى الصفتي، وهذا واضح. بلا فرق بين كون دليل الأمارة لفظيا أو لبيا وصححنا التنزيل الثاني بالدلالة الالتزامية، فإن أقصاه قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي لا الصفتي وأما قيامها مقام الأخير فلا لأنه بمنزلة أن يكون المأخوذ هو القطع من حيث هو قطع فلا يقوم مقامه شيء آخر.

هذا كله على تقدير عدم اخذ القطع الموضوعي في لسان الدليل وإلا فلا يمكن تصحيح قيام الأمارة بدليل حجيتها مقامه مطلقا سواء الموضوعي الطريقي، أو الموضوعي الصفتي.

هذا وقد ذكر السيد الحائري في تقريرات أستاذه الشهيد الأول (قده)([1]) فرض التسليم أن السيرة الجارية قائمة على القطع الموضوعي الطريقي، فعلى التفسير الدقي العقلي وهو الفرق بين عنوان (له) وعنوان (فيه) فبما أن هذا الوجه دقي لا يلتفت إليه العرف نقول: إن مقتضى ما هو المناسب لحالة العقلاء المتعارفين عمومية سيرتهم لكلا القسمين، لعدم خصوصية في نظرهم بالنسبة إلى احدهما.

ويلاحظ عليه: انه غريب لوضوح أن قيام السيرة عند العرف على أمر معروف ومفهوم عندهم ارتكازا لا ما إذا كان بعيدا عن أذهانهم ومع بعده فكيف تقوم السيرة عليه؟. وعدم الخصوصية المدعاة لأن نظرهم غير متوجه إليها بالمرة فهي

([1]) مباحث الأصول ج١ق١ص٣٣٨

من قبيل السالبة بأنتفاء الموضوع لا السالبة بأنتفاء المحمول فلا يقع تحت نظر العرف أصلاً وإلا ما فرض كونه معنى دقيا لم يكن كذلك.

وفي إشارة ذكرها صاحب كتاب مبحث القطع([1]) انه قسم القطع الموضوعي إلى أقسام ثلاثة على ضوء طرحه السؤال، بأنه هل يشترط في قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي قيامها مقام القطع الطريقي أو لا؟ محل هذه الإشارة في نهاية البحث السابق وليست هنا.

القسم الأول: أن يكون للواقع والقطع اثر مستقل عن الآخر مترتب على كل واحد منهما، فبجعل الواقع المقطوع به موضوعا لأثر وأخرى بجعل القطع موضوعا لأثر آخر، كجعل العدالة موضوعا لحرمة السب، وجعل العلم بها موضوعا لجواز الائتمام.

القسم الثاني: أن يكون لكل من القطع والواقع اثر واحد على نحو تركب الموضوع منهما بأن كل واحد منهما جزء.

القسم الثالث: أن يكون القطع بنحو الاستقلال موضوعا للأثر بلا اثر للواقع مطلقا لا بالاستقلال ولا بالتضمن كعدالة زيد الواقعية إذا جعل العلم بها موضوعا لجواز الائتمام.

وأنت خبير بأن الأول خارج محل النزاع باعتبار وحدة الموضوع والحكم وهنا كلاهما متعدد والأخير غير معقول لما قلناه بأن الواقع يكون قيدا في الموضوع وإلا لكان في التأثير قيام القطع مقام قطع آخر- وهو غير ممكن ـ ومنه يتضح لا معنى لهذا التقسيم.

([1]) مبحث القطع للحيدري ص٣٥٦

قوله (قده): ((الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم؛ للزوم الدور ولا مثله؛ للزوم اجتماع المثلين، ولا ضده، للزوم اجتماع الضدين، نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبه أخرى منه أو مثله أو ضده.

وأما الظن بالحكم، فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون، إلا أنه لما كان معه مرتبه الحكم الظاهري محفوظة، كان جعل حكم أخر في مورده – مثل الحكم الظنون أو ضده – بمكان من الإمكان.))

الأمر الرابع: أخذ القطع والظن في موضوع نفسه أو مثله أو ضده

أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه كما إذا أخذ القطع بوجوب صلاة الجمعة موضوعاً لشخص ونفس هذا الحكم أي تجب عليك الجمعة بنفس الوجوب الذي قطعت به لا بوجوب آخر مثله وهذا هو معنى ما يقال من اختصاص الأحكام بخصوص العالم بها، وهذا القسم ليس بممكن للزوم الدور منه، (بيانه) إن ثبوت الحكم موقوف على القطع به على الفرض، توقف الحكم على موضوعه، والقطع بالحكم موقوف على ثبوت الحكم توقف القطع على المقطوع، فيصير ثبوت الحكم موقوفاً على ثبوته وهذا هو الدور(٤٦).

وأما أخذ القطع بحكم في موضوع مثله، كما لو قيل إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتجب عليك ألجمعه بوجوب آخر مثله، وهو غير ممكن للزوم اجتماع المثلين **(٤٧)** منه وهما الوجوبان على شيء واحد وهو نفس صلاة الجمعة.

وأما أخذ القطع بحكم في موضوع ضده **(٤٨)** كما لو قبل إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتحرم عليك صلاة الجمعة، وهو غير ممكن أيضاً للزوم اجتماع الضدين على شيء واحد.

وأما اخذ القطع بحكم في موضوع آخر مخالف للمقطوع به كما إذا قيل إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق وقد تقدم الكلام فيه في الأمر الثالث وتبين انه ممكن.

وبهذا يتضح إن الأقسام المتصورة أربعة الثلاثة الأولى منها غير ممكنه بخلاف الأخير.

نعم لا بأس بأخذ القطع في مرتبه من الحكم موضوعاً لمرتبه أخرى منه. بأن يؤخذ القطع بالحكم في مرتبة الإنشائية كوجوب صلاة الجمعة الإنشائي موضوعاً لمرتبه أخرى هي الفعلية، كما لو قال: إن قطعت بوجوب صلاة الجمعة بمرتبة الإنشائية فتجب عليك بنفس وجوب ألمرتبه الفعلية. أو يثبت وجوب آخر بمرتبة الفعلية أو تثبت الحرمة بمرتبتها **(٤٩)**.

والوجه في ذلك: هو عدم لزوم محذور الدور في الأول واجتماع المثلين أو الضدين في الثاني والثالث، ففي محذور الدور أن القطع بوجوب صلاة الجمعة الإنشائي غير موقوف على وجوبها الفعلي وإن كان الأخير موقوف على الأول. فلا دور وإنما يلزم الدور لو كان القطع بوجوبها الإنشائي موقوفاً على القطع بوجوبها الإنشائي، والوجه في إمكان الآخرين هو أنه لا اجتماع للضدين أو المثلين بعد اختلاف المرتبة كما لا تنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي لاختلافهما كذلك

وألا لا يمكن يجمع بينهما. هذا كله في القطع بالحكم المأخوذ موضوعاً لحكم نفسه أو مثله أو ضده.

وأما الظن بالحكم فهو أيضاً قد يؤخذ موضوعاً لحكم آخر مخالف للأول، وهذا لا يختلف عن القطع في إمكانه ولوضوح ذلك لم يذكره المصنف (قده).

وأما الأقسام الثلاثة الأخرى، وهي فيما إذا أخذ الظن بالحكم موضوعاً لحكم نفسه أو لحكم مماثل أو مضاد، والأول منها غير ممكن للزوم الدور كالقطع باختلاف أن في القطع يلزم الدور القطعي وفي الظن يلزم الدور الظني وهو محال كالقطع بل احتمال الدور محال فضلاً عن الظن به.

بيان ثبوت الدور بالظن: هو أن ثبوت الحكم موقوف على الظن به على الفرض، والظن موقوف على المظنون الذي هو نفس الحكم فيلزم توقف ثبوت الحكم على ثبوته.

وأما الثاني والثالث فهما ممكنان والوجه في ذلك: إن الحكم الواقعي المظنون مجهول الحال ومع الجهل به يمكن جعل حكم ظاهري مماثل أو مضاد في مورده دون صورة القطع به، ولا محذور في لزوم اجتماع الضدين أو المتماثلين على شيء واحد إذا كان أحد الحكمين ظاهرياً والآخر واقعياً، بل يمكن القول بأنهما ليسا من قبيل الضدين أو المثلين لأن الحكم المظنون بسبب الجهل به فهو حكم فعلي غير منجز على فرض وجوده والحكم الذي قد أخذ الظن موضوعاً له يكون فعلياً ومنجزاً فاختلفت المرتبة ومع اختلافها فلا اجتماع للضدين ولا للمثلين، ويكون حالها حال الحكمين الظاهري والواقعي.

****

(٤٦) وقد أجيب عن محذور الدور بوجوه نذكر منها

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) أن الحكم الذي توقف عليه العلم ليس هو نفس الحكم الذي توقف العلم عليه، فإن الحكم المتوقّف (بالكسر) الذي أخذ في موضوعه العلم بالحكم هو الحكم المجعول من قبل الشارع أي الحكم بالحمل الشايع، والحكم الذي توقف العلم عليه هو خصوص الصورة الذهنية، إذ العلم متوقف على المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض وألا لكان كل علم مصيباَ، وعليه فلا اتحاد بين المتوقِّف والمتوقَّف عليه لكي يلزم الدور.[١]

وقد أورد أن هذا الجواب مبني على أن يكون العلم المأخوذ في الموضوع هو العلم الطريقي أي حيثية إضافته إلى المعلوم بالعرض، فحينئذٍ يلزم الدور، لأن الحكم يتوقف على العلم من باب توقفه على موضوعه، والعلم يتوقف على الحكم من باب توقفه على متعلقه.

أي أن القطع هنا مأخوذ جزءً للموضوع وجزءهُ الآخر هو الحكم (المعلوم بالعرض).

وحينئذٍ فإن الحكم المأخوذ جزء من الموضوع هو نفس الحكم المترتب عليه على الفرض وعليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه مباشرة وهو محال بلا حاجة إلى أثبات محاليته بالدور الذي يكون محالاً من جهة استلزامه تقوم الشيء على نفسه لا في ذاته. وعليه فلا حاجة إلى فك التوقف من الطرفين فإنما يراد إذا كان المحذور هو الدور لا فيما إذا كان توقف الشيء على نفسه كما هو الحال في

---

[١]) نهاية الدراية –ج٢ص٢٢- عن مبحث القطع للحيدري ص٣٧١.

المقام. كما يمكن مع نفس الدور لوضوح أن القطع لا يتوقف على متعلقه الفعلي بل على متعلقه الفرضي، على فرض وجود متعلقه لا على فرض وجوده بالفعل فلا دور فيبقى محذور تقدم الشيء على نفسه كما هو.

وفي هذا الصدد قال الشيخ الفياض(حفظه الله): إن كان تمام الموضوع (يقصد أن العلم قد يكون جزء من الموضوع وتقدم إشكاله، وقد يكون تمام الموضوع في هذا الفرض، فلا يلزم المحذور المزبور(يقصد محذور التقدم) لأن الحكم وإن كان متوقفاً على العلم، ألا أنه لا يتوقف على الحكم، فإذن لا يلزم في هذا الفرض تقدم الشيء على نفسه.[١]

ولكن المحذور المتقدم لازم لوضوح أن القطع وإن كان هو تمام الموضوع على الفرض لكن حيث يكون القطع به دون سواه هو موضوعاً للحكم فإن ذلك يكشف أنه له دخل في ثبوت الحكم لا محالة وعليه يكون الحكم متوقفاً عليه فيعود المحذور المذكور.

على أن أخذ القطع تمام الموضوع مما لا معنى له على ما تقدم في إلغاء التقسيم إلى كونه جزء الموضوع وتمام الموضوع وإنما هو على كل تقدير أما له دخل في الموضوع ولا يكون ألا جزءً وأما لا دخل له إذ هو صرف طريق إلى متعلقه، فافتراض كونه تمام الموضوع لا معنى له.

---

[١]) المباحث ج٧ ص١٧٥.

وقد مر فيما سبق أن أخذه تمام الموضوع في مقابل الجزء للثمرة المترتبة على هذا التقسيم في باب الأجزاء فعلى الجزء لا يجزي بخلافه على الكل إذ لا دخل للواقع على الفرض.

الوجه الثاني: ما قرره السيد الشهيد الأول (قده) بقوله ((وإن أريد أخذ القطع دون المقطوع به أي القطع بما هو مضاف إلى المقطوع به بالذات، ففي الصياغة المذكورة للمحذور إشكال واضح، وهو أن الحكم الذي أخذ في موضوعه العلم به وإن كان موقوفاً على العلم، ولكن العلم به غير موقوف على الحكم بل يتوقف بحسب بنائه ووجوده التكويني على المعلوم بالذات فإن من يقوِّم العلم هو المعلوم بالذات القائم في نفس العالم، لا المعلوم بالعرض الموجود في الخارج ببرهان تخلفه عنه في موارد خطأ القطع وعدم أصابته للواقع)).[١]

وهذا التقريب يرجع روحاً إلى ما ذكرناه من أن تمام الموضوع للحكم هو القطع بلا دخل للحكم فيه أي للمعلوم بالعرض، فيرد عليه ما ذكرناه آنفاً.

مع أنه مستلزم للدور في نظر القاطع لكونه في نظره مصيباً للواقع فيعود محذور الدور.

وقد قرّبه الشيخ الأستاذ: إن النكتة هي إن القاطع دائماً لا يُرى إلا أن قطعه مطابق للواقع ولا يحتمل عدم المطابقة ما بين المقطوع بالذات والمقطوع بالعرض، لأنه يرى دائماً تبعية المقطوع بالذات للمقطوع بالعرض، ولولاه لما كان للمقطوع بالذات وجود، لأنه بنظره صورة في أفق الذهن ويتوقف على المقطوع

---

[١])بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٠١.

بالعرض كتوقف الصورة على ذيها، وعلى هذا فإذا فرض أن المعلوم بالذات قد أخذ في موضوع المعلوم بالعرض لزم الدور بنظر العالم لا في الواقع، لأن المعلوم بالعرض يتوقف على المعلوم بالذات من باب توقف الحكم على موضوعه، والمعلوم بالذات يتوقف على المعلوم بالعرض من باب توقف الصورة على ذيها، فلذلك لا يمكن للمولى أن يأخذ قطع القاطع بحكم في موضوع نفسه لأنه بنظره مستحيل ولا يعقل جعل مثل هذا الحكم الذي يستحيل فعلية فاعليته ومحركيته خارجاً.[١]

وفيه.. أولاً: أنه لا دور في المقام لاختلاف الجهة لأن توقف الحكم على القطع ذهني وتوقف القطع على الحكم خارجي فاختلف المتوقف والمتوقَّف عليه فلا دور.

وثانياً: أن الجعل في مثل هذه الحالة ليس مستحيلاً بل يكون من باب تأكيد الداعي وهو حسن، بل قد يلزم في بعض الأحيان، لما ذكرناه مراراً من أن داعوية الحكم العقلي نحو الامتثال قد لا تكون كافيه لتحريك المكلف إلا إذا ضم إليها داعوية الحكم الشرعي أو داعويته لنفس الحكم العقلي من باب الإرشاد.

الوجه الثالث: هو ما ذكره بعض المعاصرين (قده)[٢] بعد أن صور الدور أن كان الموضوع نفس هذا الحكم بعينه يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور.

---

[١]) المباحث ج٧ ص١٧٦.
[٢]) تهذيب الأصول ج٢ ص٣٠ للسبزواري.

وفيه.. **أولاً**: إن الدور المحال ما إذا تعدد المتوقف والمتوقف عليه وجوداً حقيقياً، وليس المقام كذلك إذ التعدد فيه اعتباري محض، كما هو كذلك بين كل علم ومعلوم، وقد ثبت في محله إتحاد العاقل والعقل والمعقول وجوداً بالأدلة القطعية.. فراجع وتأمل.

وثانياً: أنهما مختلفان جهة؛ لأن متعلق القطع ذات الحكم وماهيته، لما ثبت في محله من تعلق العلم بالذوات والماهية، وأما الحكم فهو بوجوده العيني الخارجي يتوقف على القطع به فيختلف المتوقف والمتوقف عليه فلا دور.

وفيه.. أولاً: أن تقدم الشيء على نفسه ليس هو الدور بل هو محال بنفسه وأما محالية الدور فهي به أي يتقدم الشيء على نفسه، فلا يكون هو هو.

وثانياً: إن ما ذكره من عدم التعدد إلا بالاعتبار لاتحاد العقل والعاقل والمعقول إنما هو بالنسبة لإضافته إلى المعلوم بالذات وهو ما ثبت في محله.

وأما بالنسبة إلى المعلوم بالعرض فليس كذلك للانفكاك بين المعقولية ونفس المعقول فقد يعقل ولا وجود له أو قد يوجد ولا يعقل، وإذا كان كذلك فيرد عليه ما ذكر في سابقيه.

وأما بالنسبة إلى المعلوم بالعرض فليس كذلك أي لا إتحاد بينهما.

وثالثاً: إن ما ذكره من التفريق في الجهة، قد خلط فيه بين مقام الجعل للجاعل ومقام تعلق الحكم بالمكلف، فإن توقف الحكم بوجوده العيني على

القطع به أنما هو بالنسبة إلى المكلف، وأما توقف القطع على ذات الحكم وماهيته أنما هو بالنسبة للجاعل.

الوجه الرابع: وهو أن وصول الحكم إلى المكلف مستلزم للدور وليس الدور في الحكم نفسه، وبهذا يمتاز عن تصوير الدور عن سابقه.

بيانه: إن فعلية الحكم الشرعي متوقفة على فعليه موضوعه، وعليه يتوقف العلم بالحكم الفعلي على العلم بالموضوع الفعلي، لأنه نسبة الموضوع إلى الحكم كنسبة العلة إلى المعلول، وعليه فإن نسبة العلم بالحكم هي نسبة المعلول إلى علته التامة وهي العلم بالموضوع الفعلي، إذ لا طريق لنا إلى فعلية الإحكام الشرعية إلا من طريق فعلية موضوعاتها وإحرازها في الخارج، فمتى أحرز موضوع الحكم خارجاً صار فعلياً وإلا فلا.

وعلى هذا فإذا كان العلم بالحكم مأخوذاً في موضوع نفسه، ففي مرحلة الفعلية يتوقف العلم بالحكم على العلم بالعلم، على أساس أن العلم الثاني بالحكم هو الموضوع على الفرض، فوصول الحكم يتوقف على وصول موضوعه، وحيث أن العلم بالعلم ليس علماً آخر بل هو نفس العلم بالحكم لما تقدم من أن حضور كل شيء بالعلم وحضور العلم بالذات وليس بعلم آخر وألا لذهب إلى لا نهاية، ضرورة أن في النفس حضور واحداً هو حضور الحكم وهو بالذات لا بحضور آخر، ونتيجة ذلك هي أن العلم بالحكم يتوقف على العلم بالحكم وهو من توقف الشيء على نفسه.[1]

---

[1]) المباحث ج٧ ص١٧٨.

ويمكن المناقشة فيه:

أولاً: ما ذكره الشيخ الأستاذ (حفظه الله)، لو أمكن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة الجعل ولا يلزم منه محذور، فلا مانع من فعلية هذا الحكم ووصوله إلى المكلف باعتبار أن وصوله بنفس العلم به فإذا علم المكلف به في مرحلة الفعلية فقد وصل إليه بنفس هذا العلم، ضرورة أنه ليس هنا ألا علم واحد في أفق النفس وهو العلم بالحكم سواءً عبر عنه بالعلم بالحكم أو بالموضوع، فما ذكره الوجه من أن العلم بالحكم ووصوله إلى المكلف يتوقف على العلم بالحكم ووصوله من باب توقف العلم بالحكم على العلم بموضوعه، لا يرجع لمعنى محصل، بداهة أن فرض تعدد العلم بالحكم خلاف الوجدان.

ثم فرق بين الموضوع المأخوذ فيه العلم بالحكم والمأخوذ غيره، كالقصر على المسافر، لأن علم المكلف بوجوب القصر على المسافر علم بالكبرى وأنها وصلت إليه، ولكن الصغرى غير متحققة، فإذا كان مسافراً فقد تحققت الصغرى مع وصول الكبرى وهي العلم بوجوب القصر على المسافر العالم بالجعل، وهذا العلم كما أنه فرد للموضوع المأخوذ في عالم الجعل كبروياً كذلك أنه علم بالحكم المجعول وبدون لزوم أي محذور من الدور أو توقف الشيء على نفسه.

وهذا الجواب على وجاهته ولكنه جواب عن الدور بلحاظ تعدد المرتبة وهو مما لا أشكال فيه كما يظهر من تمثيله بمسألة القصر فإن العلم بالكبرى، أي علم بالجعل ويطبق على الصغرى إذا تحقق موضوعها وهو كون العالم مسافراً.

مع أن مراد المستدل هو الدور بلحاظ مرحلة وصول الحكم إلى المكلف، ذلك لأن العلم بالحكم المعلول متوقف على العلم بالموضوع، والمفروض أن الموضوع أخذ فيه العلم بالحكم، فيلزم أن يكون العلم بالحكم قد أخذ فيه العلم بالحكم فيتوقف العلم بالحكم على العلم بالحكم وهو دور.[١]

وثانياً: أن العلم بالحكم الذي قد أخذ في موضوع نفس الحكم، إذا تحقق من المكلف فإنما يتحقق به موضوع الحكم والحكم معاً وليس موضوع الحكم شيئاً آخر غير الحكم ليقال بأن العلم هنا متعدد بتعدد متعلقه، بل هو علم واحد لوحده متعلقه وهو الحكم لا غير وإن عُبّر عنه تارة بالموضوع وأخرى بالحكم، ويكون من قبيل ((إذا علمت بحكمي فأته)) ويكون من قبيل تأكد الحكم الذي هو متعلق العلم في دائرة الموضوع.

ودعوى أن الحكم في مرتبة الموضوع والمحمول طوليان ويستحيل تأكدهما لأنه يعني توحدهما وجوداً مع أنهما في مرتبتين فيلزم تأخر المتقدم وتقدم المتأخر بحسب عالم الرتب وهو محال.

غير مسموعة لأن التأكد أنما يكون في ما بعد المتأكَد أي بعده، أو لا يؤثر سواءً أكانا في رتبة واحدة أو رتبتين، لأن كونها من رتبتين أنما يؤثر لو كانا متغايرين والفرض أنهما واحد.

---

[١]) فوائد الأصول ج١ ص١٤٦، عن مباحث القطع ص٣٧١.

وهذا هو الصحيح بأن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم لا محذور فيه من الدور ومن تقدم الشيء على نفسه إذ لا تقدم لأنه بالعلم يتحقق نفس الموضوع وهو مستلزم لتحقق حكمه كما هو واضح.

(٤٧) علّق في العناية بقوله (وفيه): إن اجتماع المثلين في الأحكام التكليفية إذا كانا الحكمان من سنخ واحد كوجوبين أو وجوب واستحباب أو تحريمين أو تحريم وكراهة مما لا محذور فيه فيندك بعضها في بعض ويتأكد بعضهما ببعض فيكون هناك حكم واحد أكيد متعلق بشيء واحد نظير الأوامر التأكيدية المتعلقة بشيء واحد فيندك الثاني في الأول ويتأكد الأول بالثاني.

توضيح الاندكاك: الظاهر أن مراد الأصوليين من الاندكاك ليس هو دمج أحد الجعلين في الآخر تكويناً فإن هذا المعنى غير معقول في نفسه، بأحد بيانين:

البيان الأول (ما عن الشيخ الفياض (حفظه الله)): إن الجعل فعل المولى صادر منه بالاختيار والإرادة مباشرة، فكيف يعقل إتحاد جعل مع جعل آخر، فإذا صدر منه جعلان مستقلان استحال إتحادهما بالاندكاك وصيرورتهما جعلاً واحداً قهراً، ضرورة أنه خلف فرض كونه فعلاً اختيارياً للمولى مباشرة من جهة وأمراً اعتبارياً من جهة أخرى، لأن الاندكاك والتأكد لا تتصور في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج غير وجودها في عالم الاعتبار والذهن وإنما تتصور في الأمور الواقعية الخارجية.

وتصوير الخلف فيه غير سديد لأن الجعل الجديد بعد الاندكاك ليس فعلاً للمولى وقع قهراً عليه وبلا اختيار ليقال انه خلف كونه فعلاً اختيارياً بل هي مجرد صيرورة للجعلين في عالم التكوين واحداً بلا دخل للمولى، وإلا لو كان جعلاً منه لكن اختيارياً له وحينئذٍ لا يأتي برهان الخلف (لاعتبارية الجعل).

البيان الثاني: أننا نسأل أن الاندكاك بعد تحققه فإن الحكم لا يخلو إما هو عين الحكم الأول– الجعل الأول– أو الجعل الثاني أو غيرهما، فعلى الأول هو تأكد الأول دون الثاني، وهو غير مراد، و على الثاني هو تأكده وهو غير مراد كذلك وعلى الثالث فهو ليس الأول ولا الثاني فما معنى اندكاكهما.

ومن الغريب ما صوره بعض الأصوليين[١]، بأنه يرجع إلى التأكد بأن الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه، كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق ويوجب التأكد، ولا يلزم اجتماع المثلين، وكذا الحال لو كانت النسبة بين الموضوعين هي العموم المطلق فيكون في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق كما إذا تعلق النذر بواجب مثلاً فإنه موجب للتأكد لا اجتماع المثلين والمقام من هذا القبيل، فإن النسبة بين الصلاة بما هي هي والصلاة بما هي مقطوعة الوجوب هي العموم المطلق...الخ.

---

[١]) المصباح ج٢ ص٥٤- ٥٥.

ويلاحظ عليه..

١- إن التمثيل في مثل هذه الموارد ليس بصحيح إذ الحكم لا يتأكد في مورد الاجتماع وإنما تبان جدية مطلوبيته، أي أنه جداً لا يكون مراداً إلا في موارد الاجتماع كما هو الحال في حمل المطلق على المقيد فإنه يكشف عن المراد الجدي الواقعي للطلب فليس هنا إلا عنوان واحد، وأما في مورد اجتماع العنوانين على نسبة العموم والخصوص من وجه فإنما هو امتثال للعنوان الأول وامتثال للعنوان الثاني كما هو واضح لا التأكد.

وبهذا يظهر ما ذكره السيد الحائري في حاشيته على تقريرات أستاذه الشهيد بأن التفصيل بين فرض العموم المطلق والعموم من وجه في المقام ليس إلا مجرد بحث لفظي لا محتوى معقول فيه معللاً إياه أن واقع الأمر بناء على استحالة الاجتماع حتى في الاعتباريات لا يمكن أن يكون العلم بالحكم مأخوذاً موضوعاً لمثله بالمعنى الحقيقي للحكم في كلا الموردين، ففي مورد الاجتماع قد تساقط الحكمان وتولد ثالث مؤكد في كلا الفرضين، باعتبار أن الحكمين قد اندكا في مورد الاجتماع وحققا التأكد في كليهما.

وجه الظهور: أنه بعد التساقط كيف يحصل التأكد إذ هو فرع التعدد وحيث لا تعدد بالمقام بعد تساقطهما وجعل ثالث بعد بدلهما فمن أين يحصل التأكد. مع أن العنوان في مورد العموم المطلق واحد وفي مورد العموم من وجه متعدد. مع ما ذكره من أن استحالة سقوط الإطلاق للدليلين في مورد العموم من وجه لا يأتي في مورد العموم المطلق وقد بسط الشيخ الفياض تصوير الاستحالة بـ

وإذا كان الاندكاك في مقام الجعل غير متصور، إلا إذا كان المراد منه أن الجعل والمجعول في مورد الاجتماع واحد بمعنى إخراج مورد الاجتماع عن إطلاق كل واحد من الجعلين وتقييد إطلاق كل واحد منهما بغير هذا المورد واختصاصه بجعل مستقل.

وهذا وإن كان ممكناً ثبوتاً ولكنه غير محتمل إثباتاً، بداهة أن هناك جعلين كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه لا جعول ثلاثة.

وأما في المقام غير ممكن ثبوتاً، وذلك لأنه يتوقف على تقييد إطلاق كل من الجعلين بغير مورد الاجتماع وإخراجه عن إطلاقهما وهو غير ممكن.

بيانه: في المقام قضيتان

الأولى: ما دل على جعل الحرمة للخمر- إذا قطعت بحرمة الخمر- فتحرم عليك.

والثانية: ما دل على جعل الحرمة للخمر المقطوع حرمتها.

والأولى تشمل بإطلاقها المكلف القاطع بالحرمة وغير القاطع بها، والثانية تشمل بإطلاقها القطع بحرمة الخمر سواءً أكان مطابقاً للواقع أو لا، فإذن خروج مورد الاجتماع، لأنهم يقولون أن ثبوت كلا الجعلين في مورد الاجتماع مستحيل للزوم اجتماع المثلين، وسقوط أحدهما دون الآخر من الترجيح بلا مرجح فيتساقطان، ويتحقق حكم ثالث مؤكد في مادة الاجتماع، وعليه فالحكمان الأولان لم يبقيا على إطلاقهما، بل اختصا بغير مادة الاجتماع ويثبت لهما حكم ثالث.

وإذا سقط الحكمان في مورد الاجتماع فإن ذلك يعني تقييد إطلاقهما بغير مورد الاجتماع، فيتقيد إطلاق الأولى بالخمر الذي لا يكون المكلف قاطعاً بحرمته ومعناه أن الحرمة جعلت لحصة خاصة من الخمر وهي الحصة المقيدة بعدم القطع بحرمتها وأما الحصة المقيدة بالقطع بحرمتها فهي خارجة عن إطلاق الدليل لتساقطها مع حصة الدليل الآخر في مورد الاجتماع.

ويقيد إطلاق الثانية، بالقطع غير المطابق للواقع والحرمة مجعولة لحصة خاصة وهي الحصة المقطوع حرمتها بالقطع غير المطابق للواقع، وأما الحصة المقطوع حرمتها المطابقة للواقع فهي خارجة عن إطلاق الدليل لتساقطهما[1] مع حصة الدليل الأول في مورد الاجتماع وهو القطع بالحرمة المطابقة للواقع.

فهل يصح هذا التقييد لكل واحدة لكل واحدة من القضيتين بذلك أو لا يصح ؟

لا يصح لاستحالته، أما التقييد الأول، وهو تقييد موضوع الحرمة، بعدم القطع بها فهو غير ممكن، لأن تقييد الحرمة بعدم القطع بها على حد تقييدها بالقطع بها، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، لأن الحكم يتوقف على موضوعه بتمام قيوده، ومنها عدم القطع بالحرمة، أي كان الحكم مأخوذ فيه، لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال.

---

[1]) التعبير بالتساقط مسامحي من جهة عدم تضمن الدليل بعد التقييد لمورد الاجتماع فيكون حال التعارض فيه الموجب للتساقط.

وأما التقييد الثاني فهو غير قابل للتنجيز لأن القاطع لا يرى قطعه إلا مصيباً للواقع دائماً فلا يرى موضوع هذا الحكم متحققاً بحقه فلا يصل إليه ليكون قابلاً للمحركية.

والخلاصة: إن القاطع يرى بالوجدان أن قطعه مطابق للواقع ومع احتمال الخلاف لا قطع فضلاً عن القطع بالخلاف، وعليه لا يمكن جعل الحكم لموضوع لا يمكن وصوله إلى المكلف لأنه لغو.[1]

إلا أن التأكد هنا لو كان مستحيلاً لاستحالة تقييد إطلاق الدليلين بما هو خارج عن مورد الاجتماع إنما يلزم فيما لو كانت النسبة بين الجعلين هي العموم من وجه، وأما فيما لو كانت النسبة هي العموم المطلق فلا استحالة في البين لأن تقييد أحد الجعلين بما هو خارج عن مورد الاجتماع إنما يأتي في المطلق خاصة دون المقيد ولا يكون من الترجيح بلا مرجح لأن التقييد في طرف هو مستحيل دون الطرفين.

وهذا المورد خارج عن دعوى الاندكاك من اختصاص مورد الاجتماع بجعل مستقل إذ لا جعل هنا غير جعل الأول وهو مورد المقيد إذ لا مورد له خارج مورد الاجتماع ليصار إلى تقييده بما هو خارج عنه فهو من السالبة بانتفاء الموضوع.

وأما دليل المطلق فلا حاجة إلى تقييد إطلاقه بما هو خارج عن مورد الاجتماع لأن الحاجة إليه لتهيئة مورد الاجتماع لجعل جديد ،وهو مجعول

---

[1]) المباحث ج٧ ص١٦٤- ١٦٥ مع بعض التوضيح منا.

بجعل المقيد. ومن هنا مر منا أنه لا معنى لتأكده بمعنى الاندكاك المدعى عندهم.

نعم هو تأكيد بالمعنى المعروف من امتثال الأمر بمحركين، محركية الدليل المقيد، ومحركية الدليل المطلق، وإذا شئت أن تقول هو امتثال لكلا الدليلين في مورد الاجتماع.

هذا إذا قلنا أن النسبة في محل الكلام هي ما قالوه، وأما على عدم كون القطع ليس عنواناً للصلاة، لتوصف بالصلاة المقطوعة، وهذا أخص من عنوان الصلاة بما هي لتكون النسبة بينهما هي العموم المطلق، وإذا لم يتضيق عنوان الصلاة بالقطع بل يبقى على سعة دائرته كان هو والصلاة متساويين.

على أن أصل الإشكال في هذا التصوير من منع الإطلاق في كلا الجعلين إنما يتم لو لم نقل بعدم استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوعه، وأما إذا قلنا بعدم الاستحالة كما هو الصحيح، إذ من الممكن الالتزام بسقوط الإطلاق في الجعل الأول دون الثاني، ولا يلزم محذور الترجيح بلا مرجح، لاستحالة التقييد في هذا الطرف دون ذاك الطرف.[١]

والفرق بين هذا الجواب وسابقه، هو أن السابق لا يتوقف على مقدمة إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوعه، فسواء قيل بها كما هو الصحيح عندنا، أم لم يقل بها كما عند الآخرين، لا يأتي تصوير استحالة التقييد، بخلافه على هذا الجواب فإنه متوقف على هذه المقدمة.

---

[١]) السيد الحائري في هامش ص٣٤٤ من مباحث الأصول ج١ ق٢.

يضاف إلى الإشكال عليه بأنه مبتني على تصور أن في المقام جعلين مع أن الأمر ليس كذلك، إنما هو جعل واحد أخذ القطع بالحكم في موضوع مثل ذاك الحكم، وتوهم كونه جعلين من خلال القول بالمثلية المستدعية للتعدد، ليس بصحيح بل هو جعل واحد والمثلية إنما هي بلحاظ الحكم الذي تعلق به القطع وكان موضوعاً لحكم مثله.

وكونه في مقام التحليل جعلين لا يجعله كذلك ثبوتاً وواقعاً.

٢- أن تعدد العنوان في مثال الصلاة المنذورة واضح فإن الحكم في الأول تعلق بعنوان الصلاة الأولي والثاني تعلق بعنوان أنها منذورة، وما نحن فيه ليس كذلك فإن كلا الوجوبين قد تعلق بعنوان واحد هو الصلاة.

٣- أن القطع ليس عنواناً للصلاة بل هو طريق لها وعليه تعلق الوجوب الثاني بالصلاة المقطوعة الوجوب ليس عنوناً آخر لأن القطع هو طريق لها.

وإذا شئت قلت: إن عنوان القطع من الحيثيات التعليلية لا التقييدية الموجبة لتعدد المحيث.

وعلى هذا فإن النسبة بين موضوع الحكمين هي التساوي إذا قلنا بالتعدد وأما إذا لم نقل فهو موضوع واحد وهو الصلاة والجعل تعلق به مرتين فلا تكون الثانية إلا تـأكيداً للأول لا تأسيساً إذ هو جعل واحد حقيقته جعل الوجوب للصلاة المقطوعة الوجوب.

استحالة اخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل

هذا، وقد برهن على استحالة أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل له ببرهان أنه في مورد الاجتماع للحكمين لا يخلو الأمر أما أن يلتزم بتعددهما أو بتأكدهما على أساس أن كل واحد منهما إما أن يكون باقياً بحدّه أو لا يكون بل يتحد مع الآخر ويتأكد الحكم بهما، والتالي بكلا شقيه من التعدد أو التأكد باطل فالمقدم مثله.

أما بطلان التعدد، فلا اجتماع المثلين في شيء واحد حيث أن الأحكام الشرعية بلحاظ موضوعاتها كالأعراض الخارجية فكما أن الأعراض لا تتحقق إلا بتحقق موضوعاتها خارجاً فلا يمكن اجتماع عرضين متماثلين في موضوع واحد فكذا الأحكام الشرعية فلا يمكن اجتماع حكمين متماثلين في موضوع واحد.

وأما بطلان التأكد فبأحد بيانين، وقد مر الثاني منهما في تصوير الاندكاك.

وأما الأول فهو أن يقال أن الحكمين بحسب الفرض طوليان والتأكد أنما يكون إذا كانا عرضيين أي في عرض واحد فيتأكد الأول بالثاني في مورد الاجتماع ويكون الحكم فيه أشد وأقوى.

وأما لو كانا طوليين فيستحيل توحدهما وتأكدهما لأن ذلك يعني وحدة وجودهما مع أنهما في مرتبتين فيلزم من إتحادهما تأخر المتقدم وتقدم المتأخر بحسب عالم الرتب وهو محال.

وأما تأخر الثاني عن الأول فواضح لأن الحكم الأول مأخوذ في موضوع الحكم الثاني والموضوع مقدم رتبة عن الحكم فيستحيل إتحادهما وإلا لزم محذور تقدم الشيء على نفسه.

وكلا الأمرين من الاجتماع للمثلين، والتأكد غير صحيح.

وأما عدم صحة الأول، فإن ما ذكره في وجه البطلان هو خلط واضح بين عالم الاعتبار وعالم الخارج الذي هو ظرف الأعراض الخارجية، فإن وجودها متقوم بوجود موضوعاتها بخلاف الأحكام الشرعية فهي أمور اعتبارية لا واقع موضوعي لها في الخارج ما عدا وجودها في عالم الاعتبار، ومعه لا مضادة ولا اجتماع فيها، وإنما يتصوران في الموجودات الخارجية فلا يجتمع بياضان على موضوع واحد، ولا بياض وسواد كذلك، وأما الوجوب والحرمة أو الوجوبان بما هما أمران اعتباريان في عالم الاعتبار فلا مانع من اجتماعهما.

نعم المضادة واجتماع المثلين إنما تكون في الأحكام الشرعية بلحاظ مبادئ هذه الأحكام من الحب والبغض والإرادة والكراهة لأنها أمور واقعية.

وفي هذه الحالة لا بد من الالتزام بالشق الثاني وهو التأكد والتشدد، بتقريب ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله)، من أنه لا مانع من جعل حكم مماثل في المقام و لا يكون لغواً – لفرض أن الحكم الأول مقطوع به على الفرض فجعل حكم آخر مماثل له يكون كذلك — وأما عدم كونه لغواً لأنه كاشف عن اهتمام المولى بالحفاظ على الملاك الواقعي والتأكيد على داعويته وأنه لا يرضى بتفويته فمن أجل ذلك يدرك العقل استحقاق العقوبة والإدانة بدرجة أكبر على

المخالفة حيث أنه يؤكد داعوية الأمر الأول وبضمه إليه تصبح محركيته أكبر وأقوى من الأول، وهذا المقدار يكفي في صحة جعله ولا يكون لغواً.[١]

ولا ينشأ محذور من ناحية الطولية بين الحكمين إذ يكفي في دفعه أن يقال أن التقدم والتأخر بين الحكمين في المقام من التقدم والتأخر بالطبع لا بالعلية لوضوح أن الحكم الأول ليس علة للحكم الثاني وتوحد المتأخر بالطبع مع المتقدم بالطبع لا محذور فيه كما هو الحال بين الجزء والكل والجنس والنوع.[٢]

وفي مقام التعليق عليه

أولاً: إن الدليلَ لاستحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم مماثل المذكور على نحو القياس الاستثنائي إنما يتم لو كان في البين دليلين وجعلين وقد مر أنه جعل واحد وتصويره على الجعلين قريب من متمم الجعل للشيخ النائيني (قده) الذي دفع به استحالة التقييد المستلزم لاستحالة الإطلاق على ما اختاره من كون النسبة بين الإطلاق والتقييد هي نسبة العدم والملَكة، وحيث لا يعقل الإهمال في الواقع فلابد من تضمين الأمر بما سماه متمم الجعل، باعتباره متمماً للجعل الأول. فصوروا الجعل الأول الذي أخذ موضوعاً للجعل الثاني،

---

[١]) المباحث الاصولية ج٧ ص١٦٨.

[٢]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٠١ – الدليل بطوله مع جوابه وإيضاحات منا.

جعلاً مستقلاً ثم الجعل الثاني الذي أخذ الأول موضوعاً له بعد تعلق القطع به أي الأول.

ثانياً: أن ما ذكره الوجه من البيان الأول لبطلان التأكد من استحالته لتعدد الرتبة وبتقدم الشيء على نفسه إنما يكون لو كان الحكم الثاني هو شخص الحكم الأول لا أن يكون مماثلاً له، وإلا لم يكن هذا البحث مستقلاً عن سابقه، وهو ما أخذ القطع بالحكم موضوعاً لشخص الحكم. ومع تعدد الحكم فلا يأتي المحذور المذكور.

ثالثاً: أن ما ذكره في الجواب عن الشبهة من التأكد لو كان الملحوظ مبادئ الحكم من أنه كاشف عن اهتمام المولى....الخ)) غريب لوضوح أن الاهتمام متحقق بالحفاظ على الملاك الواقعي لفرض أن المكلف كان قاطعاً بالحكم وهو ما أخذ موضوعاً نعم لو لم يكن قاطعاً به لكان للكشف عن اهتمام المولى بالحفاظ وجه وجيه. وعدم الرضا بتفويته قد تم من خلال أخذ القطع فيه.

على أن قوله: لوضوح أن الحكم الأول ليس علة للحكم الثاني، إنما يصح إذا لوحظت العلّة الفاعلية وأما لو لوحظت العلة المادية، باعتبار أن الحكم علة مادية لتأكده بالثاني إذ لولاه لما كان لمعنى التأكد والتوحد من وجود، فلا يصح.

وشيء من هذه الإيرادات لا يأتي لو قلنا بأن في المقام جعل واحد فقط لا جعلين وأخذ القطع بحكم موضوعاً لحكم مثله ممكن ولا محذور فيه، بعد أن كان أخذه في موضوع شخصه كذلك.

(٤٨) قال في العناية على ما ذكره الاخوند من لزوم اجتماع الضدين فيما لو أخذ القطع بحكم موضوعاً لضده: فيه (ما لا يخفى) فإن أخذ القطع بوجوبها موضوعاً لحرمتها على نحو تبدّل الحكم بحكم آخر مما لا محذور فيه، ولعل مراده (قده) غير هذا النحو بأن يبقى الوجوب على حاله وتضاف إليه الحرمة أيضاً)).[١]

وما ذكره غير صحيح لأن تبدل الحكم بآخر وهو مما لا محذور فيه، واضح عند الجميع فلا مورد للبحث عنه، يبقى ما ذكره من الاحتمال الآخر عند الآخوند.

وهنا يقال أن يرجع البحث إلى البحث عن إمكانية الردع عن كاشفية القطع والمشهور على العدم، لعدم المعقولية لأن جعل حكم رادع عن طريقية القطع وكاشفيته أما أن يكون حكماً ظاهرياً أو حكماً واقعياً وكلاهما مستحيل، أما على الأول فواضح إذ لا ملاك للحكم الظاهري في مورد القطع، وأما على الثاني، فللزوم التضاد ونقض الغرض.[٢]

هذا وإذا كانت الأحكام الشرعية من الاعتباريات فلا موضوع لاجتماع الضدين فيها ليمتنع فلا وجود للأحكام الشرعية إلا في وعاء الاعتبار وعليه فلا

---

[١]) العناية ج٣ ص٤٠.
[٢]) بحوث في علم الاصول ج٤ ص٩٩.

ضدية فيها، كما لا ضدية بين العوارض الخارجية التي لا موضوع لها تحل فيه.

نعم لو كان الملحوظ في الأحكام مبادئ هذه الأحكام من الإرادة والكراهة فقد يقال بلزوم اجتماع الضدين، وهما الكراهة والإرادة في النفس، وهو ممتنع.

وقد أجيب عنه، أنه ليس من اجتماع الضدين لاختلاف موضوعهما فإن موضوع أحدهما قائم باعتقاد القاطع وموضوع الآخر بنفس الحاكم فلا يكون الموضوع واحداً حتى يلزم المحذور.[١]

ويرد عليه ما ذكرناه في جواب الدور باختلاف الجهة فإن فيه خلط بين فعل المولى وفعل المكلف، وهنا كذلك.

مع أن اعتقاد المكلف (القاطع) إنما هو بالنسبة للوجوب وهو مراد المولى ولو أمكن ما ذكره في محذور اجتماع الضدين لجاء مثله في لزوم اجتماع المثلين والمجيب قد ذكر، بل يكون من التأكيد والاشتداد، ولا معنى له إلا إذا كانا في نفس الجاعل وإلا لا تأكيد كما هو واضح.

وأجيب ثانياً عنه: إن محذور اجتماع الضدين يرد لو كان الموضوع للحكمين المتضادين، صورة وحدانية له صورة واحدة في النفس، وأما مع الاختلاف العنواني فتكون صورها مختلفة، ولأجل اختلافها تتعلق الإرادة بصورة والكراهة بأخرى وليست الصور الذهنية مثل الموضوعات الخارجية

---

[١]) تهذيب الأصول ج٢ ص٣١.

حيث أن ذات الموضوع الخارجي محفوظة مع اختلاف العناوين بخلاف الصور الذهنية فإن الموضوع مع كل عنوان له صورة على حدة)).[١]

ونوقش بأن التضاد واقع على مستوى الإرادة والكراهة لا محالة؛ ضرورة أن من تحقق عنده الحب لعنوان ما، أو البغض لعنوان ما، إنما يقصد بالعنوان بما هو حاك عن مصداقه لا العنوان بالحمل الأولي، ومع فرض أن المحكي لعنوانين مختلفين هو أمر واحد لزم اجتماع الضدين وهما الحب والبغض اللذان هما أمران وجوديان، فلا مناص حينئذ محذور اجتماع الضدين.[٢]

وهذه المناقشة غير واردة لأن حكاية العنوان عن مصداقه الذي تعلق به الحب غير العنوان الحاكي عن مصداقه الذي تعلق به البغض، وصورة الأول غير صورة الثاني، لأن الكلام في مرحلة الجعل عند الجاعل، ومن الواضح تعدد الصور الذهنية بتعدد ما يتعلق بها، فما تعلقت بها الكراهة غير ما تعلقت بها الإرادة فلا اجتماع.

وكون المحكي أمراً واحداً أنما هو في عالم الخارج والامتثال فهو محفوظ مع اختلاف العنوان، فالصلاة مثلاً هي متعلقة بعنوان الحب ومتعلقة بعنوان البغض، وليس الكلام في الموضوع الخارجي فإنه ليس هو مناط الاجتماع المحال إذ من الممكن أن يكون من جهة مبغوضاً ومن جهة أخرى محبوباً إذا كان العنوانان مأخوذين على نحو الحيثية التقييدية لا التعليلية.

---

[١]) تهذيب الأصول للخميني ج٢ ص٩٥ عن مبحث القطع ص٣٦٧.
[٢]) مبحث القطع - الحيدري

(٤٩) وقد مر في مباحث القطع بإمكان الردع عنه من قبل الشارع المقدس، بعد أن كان الجعل في مورده أمراً ممكناً لما قلناه من أن محركية الحكم العقلي قد لا تحقق الغرض من التشريع فلا بد من إتمامه بالحكم الشرعي. وإذا أمكن الجعل أمكن الردع، خصوصاً إذا كان القطع غير مصيب للواقع وإنما هو واقع باعتقاد القاطع لا بوجوده الحقيقي..

إلا أن هذا النحو من أخذ القطع بالحكم موضوعاً لحكم ضده غير معقول في الاعتبارات العقلائية ولذا لم يقع عندهم، فكيف يقع عند الشارع المقدس إلا إذا رجع إلى ما ذكره في العناية من تبدل الحكم.

إن ما ذكره من اختلاف المرتبة يرفع محذور اجتماع الضدين والمثلين كما لو أخذ القطع بالحكم الإنشائي في موضوع حكم آخر فعلي مثلاً كان أو ضداً.

عُلّق عليه: أن الإنشاء بلا داع أصلاً محال على الشارع، وإن كان بداع آخر من غير أن يصير فعلياً، فلا يكون فعلياً عند تحقق الشرائط، وهو خلف، وإن كان بداعي صيرورته فعلياً عند تحققها فيعود المحذور بعد الفعلية.[١]

وعليه عدة تعليقات

التعليق الأول:- ما ذكره من الشق الثاني لاستلزام الخلف غير صحيح، لأنه لم يبين أنه خلف فرض كونه ماذا؟ فإن كان كونه بداعي آخر فلا خلف بالبين، إذ الخلف إنما يصح إذا كان خلاف الفرض والفرض هنا هو من غير أن

---

[١]) تهذيب الأصول ج٢ ص٣٢ السبزواري.

يصير فعلياً، ويبقى على ما هو عليه بعد تحقق الشرائط، أي لم يصر فعلياً، فأين الخلف؟.

وإن أريد بكونه بداعي صيرورته فعلياً فلم يصر فعلياً بعد تحقق الشرائط فهو عين الشق الثالث لا الثاني وإن صدق الخلف هنا.

وإن أراد معنى آخر فلابد من تعقله ليُرد عليه. على أننا لا نتعقل داعٍ آخر غير داعي الإنشاء.

التعليق الثاني: أن الشق الثاني وهو بكونه بداعي آخر من غير أن يصير فعلياً غير معقول في نفسه إذ لا معنى لحكم لا يصير فعلياً، وهل عدم صيرورته فعلياً إلا كونه إنشائياً صرفاً بدون داع له، فيكون الشق الأول والثاني واحد وإنما الاختلاف في العبارة فقط، مع أن التشقيق بلحاظ صيرورته فعلياً وعدمه لا معنى له إذ مجرد جعل الحكم في عالم الاعتبار هو كونه فعلياً ففعلية الإحكام بنفس جعلها في عالم الاعتبار.

التعليق الثالث: أن المحذور في مرحلة الفعلية غير صحيح، لأن المراد من فعلية الأحكام بفعلية موضوعاتها في الخارج هو فعلية فاعليتها ومحركيتها لا فعلية نفسها، لاستحالة تحقق الأحكام الشرعية في الخارج بتحقق موضوعاتها فيه وإلا لكانت خارجية، وهذا خلف فرض كونها اعتبارية لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار، ومن هنا تكون فعلية الأحكام بنفس جعلها في عالم الاعتبار، لا بفعلية موضوعاتها في الخارج، لأن الفعلي في هذا العالم إنما

هو فاعليتها ومحركيتها فيه وهي أمر تكويني[١] « ويناقش في صياغته» والحكم هنا أمر تكويني مجعول من قبل المولى ومقصود الأصوليين من كونه اعتبارياً أنه لا واقع موضوعي يحكي عنه ويشير إليه في مرتبة سابقة عليه، وإنما هو بجعله يحكي عن أمر وراءه وأما جعله وإبرازه فهو تكويني، ومن هنا تكون فاعليته أمر تكويني وإلا لم يصح كونها أمر تكويني بل الأثر المترتب عليها هو التكوين ومن هنا يسمونه جعل الداعي.

وأما ما يتعلق بمباحث القطع فسيأتي الحديث عنها في مقامها الخاص من مباحثها.

[١]) المباحث ج٧ ص١٦٠- ١٦١.

قوله (قده) ((أن قلت: أن كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً- بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي- لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع طابق النعل بالنعل.

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعلياً؛ بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه في الحال، لَتنجّز واستحق على مخالفته العقوبة، ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف – برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن – بل يجوز جعل أصل أو أمارة مؤدية إليه تارة، والى ضده أخرى، ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده، كما لا يخفى فأفهم.

إن قلت: إن ما ذكرتم من إمكان أخذ الظن بالحكم الواقعي في موضوع حكم آخر ظاهري مضاد أو مماثل غير ممكن في بعض الصور، فلو ظن المكلف بوجوب فعلي كصلاة الجمعة وكان موضوعاً لحكم فعلي آخر مثله أو ضده مع أنه محال من جهة لزوم الظن باجتماع المثلين أو الضدين على شيء واحد بمرتبة واحدة هي المرتبة الفعلية، والظن باجتماع المثلين أو الضدين على حد القطع باجتماعهما فكما أن الأخير محال فكذا الأول.

نعم يصح أخذ الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر مخالف للحكم الأول كما هو الحال في القطع طابق النعل بالنعل على ما مر في الأمر الثالث المتقدم.

قلت: إنه بالإمكان أن يكون الحكم الذي تعلق به الظن فعلياً ولكنه غير منجز وإنما يتنجز إذا تعلق به القطع في الحال فيستحق على مخالفته العقوبة.

أي أن الحكم الذي تعلق به الظن على فرض وجوده فعلياً ولكنه غير منجز(٥٠) إلا إذا تعلق به العلم ولكن لم يتعلق به العلم ليتنجز وأما الحكم الذي أخذ الظن بالحكم في موضوعه فهو فعلي منجز لتحقق موضوعه وهو الظن، وعليه فلا تنافي بين الحكمين من جهة اختلاف المرتبة، فإن مرتبة الحكم في دائرة الموضوع وهو متعلق الظن غير منجز مع كونه فعلياً، ومرتبة الحكم في دائرة الحكم وهو ما اخذ في موضوعه الظن فعلي منجز فاختلفت المرتبة للحكمين. وسيأتي توضيحه في مبحث الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي.

دفع دخل: أما الدخل فإنه إذا كان الحكم الذي تعلق به الظن فعلياً بحيث لو علم به المكلف لتنجز، فلم لا يرفع المولى جهل المكلف لو أمكن كي يأتي به ويمتثله ولا أقل يجعل وجوب الاحتياط في مورده إن أمكن كما في مورد لا يدور الأمر فيه بين المحذورين.

وأما الدفع: أنه لا يجب على الحاكم دفع ذلك الجهل خصوصاً إذا كانت مصلحة الحكم الواقعي ليست قوية إلى الدرجة التي تستدعي رفع الجهل به أو جعل الاحتياط بل تكون ضعيفة بحيث يصح للمولى أن لا يرفع جهله ببعث رسول ولا يجعل وجوب الاحتياط وإنما يجعل أصل أو أمارة في مورده قد تؤدي إليه تارة وتؤدي إلى خلافه أخرى وذلك لحكمة مقتضية للجعل هي أهم من مصلحة الواقع.

ولا يمكن جعل حكم آخر مثله أو ضده في مورد القطع بالحكم الواقعي فإن كون الحكم الواقعي فعلياً على الفرض فتعلق القطع به فينجزه ومع تنجزه كيف يمكن

جعل حكم آخر في مورده مماثل أو مضاد للزوم اجتماع المثلين أو الضدين(٥١) فأفهم.

****

(٥٠) قد يقال كما قيل أنه بالإمكان تفسير الحكم الفعلي في عبارة المتن بتفسيرين هما:

الأول: أن يكون الحكم واصلاً إلى مرحلة الإرادة والكراهة وعلى نحو لو علم المكلف به لتنجز عليه واستحق العقوبة على مخالفته، وهذا المعنى من الحكم الفعلي هو ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الثاني: أن لا يكون على طبق الحكم إرادة وكراهة لأجل أنه لا مصلحة شديدة فيه مثلاً، ولكن لو علم به المكلف لاستحق العقوبة على مخالفته، وهذا المعنى للحكم الفعلي معنى متوسط بين الحكم الإنشائي وبين الحكم الفعلي بالمعنى الأول المتقدم فإنه من جهة كونه لو علم المكلف به لتنجز عليه فلا يكون حكماً إنشائياً لأن الحكم الإنشائي لا يتنجز على المكلف حتى لو علم به، ومن جهة أخرى عدم وجود الإرادة والكراهة على وفقه فلا يكون حكماً فعلياً بالمعنى الأول المتقدم بمعنى أنه لا إرادة و لا كراهة على وفقه، ولكن لو علم به المكلف لتنجز عليه، والحكم الفعلي بهذا المعنى يجوز للمولى أن لا يرفع جهل المكلف به وإن أمكن ذلك ولا يجب على المولى جعل وجوب الاحتياط لإحراز امتثاله بل يجعل حكماً ظاهرياً بالأمارة أو الأصل يماثل الحكم الواقعي أو يضاده.

ويلاحظ عليه: أنه إذا كان النوع الثاني مما لا كراهة ولا إرادة فيه فهو غير مطلوب للمولى وإذا لم يكن مطلوباً له فكيف يستحق المكلف العقوبة على مخالفته، إذ لا مخالفة في البين وإنما يكون لو كان التكليف مطلوباً ولا يكون كذلك إلا إذا كانت هناك إرادة على طبقه كما هو المفروض. ومع عدم الإرادة على طبقه على الفرض لا اعتبار له لينشئه المولى ومع عدم إنشائه لا تصل النوبة إلى مرحلة الفعلية لتُفسَّر بما ذكر.. هذا **أولاً**.

وثانياً: أن صاحب الكفاية كما هو المعروف جعل مراتب الحكم أربعة وعلى هذا التفسير للحكم الفعلي تصبح المراتب خمسة لا أربعة.

وثالثاً: أن عبارة الكفاية في المتن ظاهرة في إرادة المعنى الذي ذكرناه في الشرح حيث قال تفسيراً للفعلية؛ بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه في الحال، لتنجز وأستحق على مخالفته العقوبة.

(٥١).. تفسير الفهم المأمور به في المتن بأحد وجوه..

الوجه الأول: ما ذكره في العناية بأن الامتناع للاجتماع إذا كانا ضدين وأما إذا كانا مثلين فلا بأس باجتماعهما كما في الحكم الواقعي الذي قام الظاهري على طبقه أي ما أدت إليه الأمارة فإن الواقعي حينئذ منجز بأداء الأمارة إليه والظاهري المجعول على طبق الأمارة منجز أيضاً لتحقق موضوعه وهو القيام فكما لا محيص في مثله عن الالتزام باجتماع الحكمين المتماثلين واندكاك بعضهما في بعض وتأكد بعضهما ببعض، فكذلك فيما أخذ القطع بحكم

فعلي موضوعاً لحكم آخر مثله غايته أنه يلزم حينئذ اجتماع المنجزين الواقعيين لا أحدهما واقعي والآخر ظاهري وإحداهما لا يوجب التفاوت في المقام.[١]

وفيه: أنه تصوير لاجتماع الحكمين بناء على جعل الحكم الماثل في باب الأمارات وأما بناء على الطريقية والكاشفية أو غيره فلا اجتماع للحكمين كما هو واضح، وسيأتي تصوير الأمر في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

نعم لو كان قد مثل بمن نذر أن يصلي الظهر كان وجهاً لاجتماع الحكمين وتأكدهما واندكاك أحدهما بالآخر لوضوح أن محركية الجعلين لامتثال الفعل أقوى وأشد.

الوجه الثاني: أنه قد مر أن المولى يمكنه الجعل في موارد القطع كما يمكنه الردع، ويرجع معنى جعل حكم مضاد إلى معنى الردع عن القطع شرعاً وعدمه، وإمكانه غير وقوعه، وحيث لا يعقل في الاعتبارات العقلائية فلا يقع في الجعل الشرعي.

الوجه الثالث: أن ما ذكره الآخوند من الجواب عن الإشكال المذكور بعنوان (إن قلت) لا يتوافق مع الإشكال إذ الإشكال يفترض اجتماع الحكمين الفعليين الظنيين، والجواب يفترض تنجز أحدهما بما إذا تعلق به القطع، فإن المتعلق للقطع هو الحكم الواقعي لا الظاهري ومع تعلق القطع به لا مورد للحكم الظاهري، وهذا خلف.

---

[١]) العناية ج٣ ص٤٣.

اللهم إلا أن يريد (قده) من تعلق القطع به هو وصوله إلى المكلف ليعلمه على ما هو عليه من كونه ظنياً، ويؤيد هذا المعنى ما ذكره بقوله ((ومع ذلك لا يجب على الحاكم...)).

قوله (قده): ((إن قلت: كيف يمكن ذلك ؟ وهل هو إلا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثلين أو الضدين ؟

قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذلك المعنى – أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز – مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الأصل أو الأمارة، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص، على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي)).

إشكال بعنوان إن قلت: كيف يمكن أن يكون الحكم الواقعي فعلياً. بمعنى أنه لو تعلق به العلم لتنجز، مع جواز جعل أصل أو أمارة مؤدية إليه تارة والى ضده أخرى، وهل هذا إلا اجتماع المثلين أو الضدين اللذين فررت منهما قبل ذلك، أي أن ما أجبت به عن الإشكال السابق هو ما يستلزم المحذورين المتقدمين.

قلت: أنه لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي– بهذا المعنى– أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز، مع حكم فعلي آخر في مورده بمقتضى أصل أو أمارة أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص، على ما سيأتي تحقيقه في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

والوجه في الجمع ما ذكرناه سابقاً من أن الحكم الأول فعلي غير منجز من جهة عدم تعلق العلم به، والحكم الآخر فعلياً لتحقق موضوعه، وهو فيما أخذ الظن موضوعاً له ومعه لا تنافي بين الحكمين لتعدد المرتبة إذ مرتبة الحكم الأول الفعلية، ومرتبة الحكم الآخر التنجيز.

قوله (قده): ((الأمر الخامس: هل تنجّز التكليف بالقطع – كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته التزاماً، والتسليم له اعتقاداً وانقياداً، كما هو اللازم في الأصول الدينية والأمور الاعتقادية بحيث كان له امتثالان وطاعتان: إحداهما بحسب القلب والجنان، والأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً، أو لا يقتضي، فلا يستحق العقوبة عليه، بل إنما يستحقهما على المخالفة العملية ؟

الحق هو الثاني؛ لشهادة الوجدان – الحاكم في باب الإطاعة والعصيان – بذلك، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة، ولو لم يكن مسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده؛ لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف به العبد من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً، مع موافقته عملاً كما لا يخفى)).

التكليف المتنجز بالقطع والذي يجب امتثاله خارجاً، فهل يكون القطع الذي تنجز به التكليف منشأ لتكليف آخر غير الامتثال؟ وهو ما يسمى عندهم بالموافقة الالتزامية أي أن التكليف الذي يجب امتثاله عملاً هل يجب امتثاله

التزاما وموافقته اعتقاداً بأن يعتقد ويلتزم به، فيلتزم بتكليف ما كوجوب الصلاة مثلاً أن يكون له امتثالان، امتثال عملي وآخر التزامي، ومخالفتان كذلك مع صحة التفكيك بينهما، بأن يأتي به عملاً ولا يلتزم به فعلياً، أو بالعكس، كما في مورد دوران الأمر بين المحذورين حيث لا يمكن المخالفة العملية مع إمكانها التزاماً، أو لا يجب ؟.

والصحيح هو عدم الوجوب للموافقة الالتزامية وذلك لقضاء الوجدان**(٥٢)** وحكم العقل**(٥٣)** بعدم استحقاق غير الموافق التزاماً للعقاب وإن كانت درجة العبد غير الموافق التزاماً ضعيفة عند مولاه لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف به العبد من الالتزام بإحكام المولى، وبعبارة أخرى أن الموافقة الالتزامية حسنة لأنها نوع من الطاعة والانقياد ومن دواعي الصلاح والسداد خصوصاً للعوام وأهل السداد ولكنها ليست واجبة كوجوب الموافقة العملية، ولا يستحق العبد العقوبة على مخالفته لأمر**(٥٤)** مولاه ونهيه التزاماً، مع موافقته عملاً كما لا يخفى.

****

(٥٢) قال المشكيني (قده): الاستدلال على تنجز القطع لتكليف واحد متعلق بالجوارح أو لتكليفين أحدهما متعلق بالجوارح والآخر بالجوانح، بالوجدان لا فائدة فيه إذ المهم التكلم في انه هل دل الدليل على وجوب الالتزام أو لا ؟

أقول: لا علاقة بالوجدان فيما نحن فيه ليتخذ طريقاً ودليلاً على الوجوب وعدمه، والأصل هو عدم الدليل على الموافقة الالتزامية، فهل هناك

من دليل عقلي أو نقلي على وجوبها أو لا ؟ وسيأتي تحقيقه بعد التعليق إن شاء الله تعالى.

(٥٣) قال في العناية: لا أشكال في أن هذا النزاع غير جار في التعبديات بلا كلام كما يظهر من استدراك الشيخ أعلى الله مقامه بقوله ((نعم لو أخذ....الخ)) وذلك لوضوح أنه لا يجتمع فيها عدم الالتزام بالوجوب مع الإتيان بها بقصد القربة بل يختص هذا النزاع بالتوصليات فقط، (توهم) أن النزاع في التوصليات من حيث وجوب الالتزام بها وعدمه مساوق للنزاع فيها في اعتبار قصد القربة وعدمه.

(**فاسد جداً**) فإن وجوب الالتزام بها غير وجوب الالتزام بها متقرباً إلى الله تعالى إذ من الممكن أن يلتزم بها ويعقد القلب عليها ولا يؤتي بها بداعي وجوبها متقرباً بها إلى الله تعالى.

الظاهر أن النزاع أعم من التوصليات و التعبديات إذ هو جار فيهما معاً واختصاصه بالتوصليات لما ذكره من انه لا يجتمع فيها عدم الالتزام بالوجوب مع الإتيان بها بقصد القربى (مردود) لما مر في الشرح من أنه لا ارتباط لأحدهما بالأخرى فإن الالتزام بالوجوب وغيره مرتبط بالقلب، والآخر وهو الإتيان بها (بالوظيفة) خارجاً ومعه لا دخل للاجتماع وعدمه في تخصيص النزاع بالتوصليات بل هو أعم.

مع اجتماع الالتزام بها (بالوجوب) مع عدم الإتيان بها بقصد القربة وهذا واضح للعلة المتقدمة من عدم ارتباط أحدهما بالآخر.

هذا وقد قرر المحقق الشهيد الأول في هذا التفريق بقوله ((المراد من الموافقة الالتزامية ذلك الفعل الاختياري النفساني للإنسان الذي هو من سنخ التوجه النفساني الخاص المنتزع منه مفهوم الخضوع والانقياد. وهذا غير اليقين والقطع و الاعتقاد الذي هو من مقولة الانفعال لا الفعل، فيقال أن الحكم الشرعي كما يستدعي فعلاً خارجياً من المكلف فهل يستدعي فعلاً نفسياً والتزاماً قلبياً أم لا ؟.[١]

وقد يكون صاحب العناية فهم أن الالتزام هو العلم بالتكليف فذهب إلى عدم الاجتماع، وقد عرفت أنه غيره وسيأتي تصريح المشكيني بذلك.

نعم لكلام العناية وجه، وهو أن يكون وجوب الموافقة الالتزامية على القول به طريقاً للإتيان بالامتثال العملي والإتيان الخارجي، وإذا كان كذلك فمن الواضح أن عدم الالتزام بالوجوب لا يجتمع مع الإتيان بقصد القربى ولكنه سيصرح بعد ذلك بأنها نفسية، وحينئذ لا بد من استئناف بحث، بأن الموافقة الالتزامية على القول بوجوبها فهل وجوبها نفسي أو طريقي؟ وهو متفرع على بحث وجوبها.

ومن الغريب ما ذكره هو في وجه عدم مساوقة النزاع في التوصليات من حيث الالتزام وعدمه للنزاع في اعتبار قصد القربى وعدمه.

فإن قصد القربى ليس هو الالتزام بالحكم، إذ الأخير هو عقد القلب عليه وهو شيء وراء التقرب المعتبر في العبادة، وما خصص به النزاع في التوصليات،

---

[١]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١١٣.

ودفع توهم المساوقة بينها وبين وجوب الالتزام مبني على إنهما واحد على ظاهر عبارته.

قال المرحوم المشكيني (قده): إن المراد من الالتزام بالحكم عقد القلب عليه، وهو شيء وراء العلم به (لما تقدم من أن الأول من مقولة الفعل والثاني من مقولة الانفعال) ووراء الرضا بجعله، ووراء العزم على الطاعة، ووراء التقرب المعتبر بالعبادة وهو مقابل التشريع الذي عبارة عن عقد القلب بخلاف ما علم أو المشكوك.[1]

ثم أنه ليس النزاع في وجوب الالتزام بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) من شريعة فإن ذلك مما لا ريب به، ومن لوازم الإيمان بنبوة النبي (صلى الله عليه وآله) هو الإقرار بما جاء به وعقد القلب على كل ما جاء به من أحكام (بنحو الجملة والإجمال، وهو غير مختص بالتكاليف الشرعية بل يشمل كل ما جاء به {صلى الله عليه وآله} تكليفاً كان أو غيره، فما يظهر من البعض كصاحب العناية ذلك، لا وجه له قال: (ثم أن الحق) أن وجوب الالتزام بالأحكام الشرعية والإلهية التي جاء بها النبي (صلى الله عليه وآله) من الحلال والحرام مع قطع النظر عن العمل بها ثابت لازم عقلاً وليس وجوبه مقدمياً محضاً لأجل العمل بها على نحو لا يكون فرق بين من لم يعمل بالأحكام ولم يعتقد بها أصلاً وبين من لم يعمل بها وأعتقد بها وخضع لها، (بل الظاهر) أن الالتزام بالأحكام الشرعية الإلهية واجب نفسياً من حيث هو

---

[1]) تعليقة المشكيني ج٣ ص١٠١- على الكفاية تحقيق الخفاجي.

كالأصول الاعتقادية عيناً على نحو لا يكون المؤمن مؤمناً إذا لم يذعن بأحد الأحكام الإلهية بعد حصول العلم له واليقين به فضلاً عما إذا لم يذعن بجميعها ولم يلتزم بشيء منها وأستظهر من الأخبار ذلك من كتاب الإيمان والإسلام، ففي بعضها قلت: لأبي عبد الله (عليه السلام) أوقفني على حدود الإيمان فقال شهادة أن لا أله إلا الله وإن محمد رسول الله والإقرار بجميع ما جاء به من عند الله.[1]

وقد عرفت أن هذا شيء آخر غير ما نحن فيه وهو مما لا يقع فيه نزاع وبحث كيف وهو من لوازم الإيمان والنبوة والإقرار بها، كما يشهد له الرواية التي أستدل بها وأين هذا مما نحن فيه، فإن محل البحث هو في وجوب الالتزام بالتكاليف الفرعية بأن يكون بالنسبة إلى كل واجب أو حرام كالصلاة والزنا مثلاً تكليفان مستقلان لا ربط لأحدهما بالآخر، فإن الأولى وظيفة مرتبطة بالقلب والأخرى مرتبطة بالجوارح.. ومحل البحث أنه متفرع على ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) لا أنه هو.

وقد جعل البعض أن ما دل على وجوب تصديق النبي (صلى الله عليه وآله) دليلاً على وجوب الموافقة الالتزامية.

وقد أجاب المشكيني (قده) على هذه الدلالة بقوله وفي دلالته نظر.

أما أولاً: فلأن المستفاد من تصديق شخص فيما أخبره وجوب الاعتقاد بكونه صادقاً في خبره، لا وجوب عقد القلب بنفس المخبر به.

---

[1]) **العناية ج٣ ص٤٥.**

وأما ثانياً: فلما قيل من أنه لو سلم فإنما يدل على وجوب العقد بالأحكام إجمالاً لا تفصيلاً، وهو محل البحث، ولكن فيه ما لا يخفى، والمتعين هو الوجه الأول، ويقصد بقيد ما- لا يخفى- أنه بعد التسليم بأن المستفاد من التصديق هو وجوب عقد القلب بنفس المخبر به، فهذه الدلالة لا تقبل التخصيص الذي يعني الإجمال بل تقتضي التفصيل أي بكل المخبر به تفصيلاً.

ودفع الأول واضح هو أن يقال أن المتفاهم العرفي في تصديق شخص ليس هو كونه صادقاً في خبره، إذ كونه صادقاً محرز مقدماً ومعه لا معنى للقول هو وجوب الاعتقاد بكونه صادقاً، وإلا لكان صدقه مستفاد من خبره وخبره مستفاد من صدقه وهو دور.. بل هو الإقرار والإذعان بوقوع ما أخبر به وأنه صادق في دعاوى الإخبار. نعم هو يفيد الإذعان والتصديق لا وجوب الالتزام.

(٥٤) قد علق في العناية على قول الكفاية ((واستقلال العقل بعدم استحقاق....الخ)) أن فيه (مسامحة واضحة) فإن العقل وإن كان يستقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة ولكن ذلك مما لا يجتمع مع عدم التسليم لأمره وعدم الالتزام به وكأن المصنف لا يرى التنافي بين قصد الامتثال وبين عدم الالتزام لأمره وعدم الالتزام به ولعله لذلك لم يفرق في عدم وجوب الالتزام بين التوصليات والتعبديات أصلاً كما فرق بينهما الشيخ...))

وقد عرفت أنه لا منافاة بينهما– لأن أحدهما غير الآخر فلا مساوقة بينهما لتستلزم التنافي– والالتزام على القول بوجوبه متقدم على قصد القربة إذ هي مقارنة للإتيان بالعمل خارجاً، نعم يرد على الكفاية أن العقل غير مستقل بوجوب الالتزام إذ لا يدل على أزيد من وجوب امتثال أمر المولى.

قال المرحوم المشكيني: نعم لا يبعد استقلاله بحرمة الالتزام بخلافه، وذلك واضح لأن عقد القلب بخلاف التشريع المعلوم أو بالمشكوك من التشريع المحرم.

قوله (قده): ((ثم لا يذهب عليك أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية– لو كان المكلف متمكناً منها– تجب – ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً– ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً؛ لامتناعهما كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمته – للتمكن من الالتزام بما هو ثابت واقعاً– والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الالتزامية– حينئذ – ممكنة، ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً، فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلاً، ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة، مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام، لم يكد يقتضي إلا الالتزام بنفسه عيناً، لا الالتزام به أو بضده تخييراً)).

ثم أنه بناء على لزوم الموافقة الالتزامية، أمكن أن يقال بوجوبها حتى في مورد عدم وجوب الموافقة القطعية العملية، وعدم حرمة الموفقة القطعية العملية على المكلف أيضاً، لامتناعها كما في دوران الأمر بين المحذورين فيما لو دار أمر الصلاة في يوم الجمعة بين الوجوب والحرمة، فإن المكلف في هذا المورد متمكناً من الموافقة الالتزامية إذ يمكن الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من دون

تشخيصه في أحد التكليفين من الوجوب والحرمة(٥٥) وذلك لعدم الربط بين التكليفين العملي والالتزامي القلبي كما هو الحال في كل تكليف فإن له التزامين هما الإتيان بالوظيفة خارجاً والالتزام به قلباً، على هذا التقدير – تقدير وجوب الموافقة الالتزامية.

ولو قيل: إن هذا لا يكفي و لابد من الالتزام بعنوانه الخاص من الوجوب والحرمة.

قيل: إن الالتزام كذلك غير ممكن أي الالتزام بواحد بعينه لأنه من الترجيح بلا مرجح والالتزام بهما معاً غير ممكن لأنه من التكليف بالمحال.

فإن قيل: أنه إذا لم تجب الموافقة القطعية الالتزامية التفصيلية في هذا المورد لعدم التمكن منها وجبت الموافقة الاحتمالية فيلتزم فيه بأحد الحكمين على نحو التخيير ما بين الوجوب والحرمة.

قلت: أن هذا مما لا يجب لوجهين:

الوجه الأول: إن الالتزام بأحدهما تخييراً مما لا يؤمن من الالتزام بضد التكليف كما لو ألتزم المكلف بالوجوب مثلاً فلا يمكن أن يكون الحكم الواقعي هو الحرمة ومعه يكون التزامه بالوجوب التزاماً بضده ومحذور الالتزام بضد التكليف ليس بأقل من محذور عدم الالتزام بنفس التكليف.

الوجه الثاني: إن التكليف على القول باقتضائه الالتزام فإنما يقتضي الالتزام بنفسه ولا يقتضي الالتزام بنفسه أو بضده تخييراً كما هو واضح.

****

(٥٥).. قد يقال كما قيل بمانعية وجوب الالتزام لجريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي بوجوب شيء أو حرمته، وقد أجيب عن هذه المانعية بوجوه ذكر المصنف بعضها وهي:

أولاً: منع وجوب الموافقة الالتزامية لعدم الدليل عليها من عقل أو نقل.

ثانياً: ما ذكر في الشرح من أنه لا منافاة بين وجوب الالتزام بالواقع على ما هو عليه على نحو الإشارة الإجمالية.

ثالثاً: إنه لو سلم كون موضوع الالتزام هو أحد التكليفين متميزاً بعنوانه الخاص، وحينئذ حيث لا يمكن الموافقة القطعية لهذا التكليف– أقصد الالتزامية– فتجب الموافقة الاحتمالية وقد منع منها المصنف بالوجهين المتقدمين، من الاصطدام بضد التشريع، ومن أن الواجب هو الالتزام بنفس الواجب لا به أو بضده على نحو التخيير.

ويضاف جواب ثالث للمنع هو أن يقال بسقوط التكليف في الفرض لعدم القدرة عليه وذلك لعدم معرفة التكليف بشخصه حتى يلتزم به، وبعد السقوط لا مانع من جريان الأصل.

ولكن هذا الجواب الأخير تتوقف صحته على أن يكون وجوب الالتزام عقلياً وفي طول تنجز التكليف بأن يقال أن العقل كما يحكم بلزوم الموافقة العملية للتكليف المنجز كذلك يحكم بوجوب الموافقة الالتزامية والنفسية لما تنجز من التكاليف، وحيث تكون التكاليف الواصلة بالعلم الإجمالي الدائر بين المحذورين غير منجزه، فعلى هذا فلا يعقل مانعية الموافقة الالتزامية عن

جريان الأصول لأن موضوع هذا الحكم هو التكليف المنجز والمفروض أن جريان الأصول يرفع التنجز حقيقة فلا تكون هناك مخالفة.

وقد تصور المانعية **بوجوه**.. نذكر واحداً منها

أن موضوع وجوب الالتزام هو الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال، فإذا جرت الأصول العملية في تمام أطراف العلم ينتفي ذلك الواقع المعلوم بالإجمال، ومعه ينتفي موضوع وجوب الالتزام ظاهراً احتمالاً أو تفصيلاً، والفرض أنه معلوم التحقق إجمالاً فيكون جريان الأصول ترخيصاً بالمخالفة من هذه الناحية، وهو على هذا الترخيص في المخالفة العملية، لأن الميزان في منع الجريان هو تأديته إلى الترخيص في مخالفة التكليف المعلوم إجمالاً سواء تعلق بالجوارح أو بالجوانح كما لا يخفى.[١]

ودائرية هذا التقريب واضحة، إذ جريان الأصول متوقف على عدم لزوم الموافقة الالتزامية إذ مع وجوبها لا تجري كما هو واضح، فإذا جرت ولزم من جريانها نفي وجوب الموافقة الالتزامية، كان دوراً وهو ما أورده الاخوند على الشيخ الأنصاري (قده).

إلا إذا كان مراد الأنصاري (قده) هو طولية وجوب الموافقة الالتزامية لوجوب الموافقة العملية على ما تقدم من الوجه.

---

[١]) **بحوث في علم الأصول ج٤ ص١١٥.**

قوله (قده): ((قد أنقدح: أنه لا يكون من قبل الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم، لو كانت جارية مع قطع النظر عنه، كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به، [بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه- حينئذ- أيضاً، إلا على وجه دائر؛ لأن جريانها موقوف على عدم المحذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها، وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض. اللهم][1] إلا أن يقال إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لو لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والاقتحام في الأطراف، ومعه لا محذور فيه، بل ولا في الالتزام بحكم آخر.

إلا أن الشأن- حينئذ- في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية، مضافاً إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه؛ للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما أدعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، وإن كان محل تأمل ونظر، فتدبر جيداً)).

---

[1]) قد حذفت العبارة ما بين المعقوفين من المصنف (قده). وأثبتها في نسخة أخرى لورود حاشية المشكيني (قده) على فقرة منها.

وقد تبين إلى هنا من خلال ما مر، عدم وجوب الموافقة الالتزامية، وعلى تقدير وجوبها فهي لا تلازم وجوب الموافقة العملية، فتجب الأولى حتى في موارد دوران الأمر بين المحذورين، للتمكن من الموافقة الالتزامية الإجمالية بالالتزام بالواقع على ما هو عليه، وعدم وجوب الموافقة الالتزامية التفصيلية لعدم التمكن منها.

وقد أنقدح انه لا يكون من قبل وجوب الالتزام مانع من إجراء الأصول العملية مطلقاً، الحكمية والموضوعية فيما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة إذا لم يكن مانع عنه من جهة أخرى وهي العلم الإجمالي، فلو دار أمر الصلاة- صلاة الجمعة- بين الوجوب والحرمة، أو دار الأمر في إناء معين بين وجوب شربه أو حرمة شربه من جهة تعلق النذر بشربه أو بترك شربه، فإنه لا مانع من جريان البراءة عن كل من الوجوب والحرمة لصلاة الجمعة وجريان أصالة عدم تعلق الخلف بشرب الإناء وأصالة عدم تعلقه بترك شربه، ذلك أن وجوب الالتزام لا يمنع من جريان الأصول في أطراف الشبهة الحكمية والموضوعية فيجمع فيهما بين حليتها ظاهراً بمقتضى الأصول العملية وبين الالتزام بما هو الثابت لها في الواقع من الحكم الشرعي الإلهي، كما لا تنافي في الشبهات البدوية بين البناء على حليتها ظاهراً بمقتضى الأصل العملي وبين الالتزام بما هو الثابت لها واقعاً من الحكم الشرعي المشترك بين الكل من العالم والجاهل.

هذا وقد ذكروا وجوهاً لعدم إمكان جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي سيأتي الحديث عنها مفصلاً.. **منها:** أن العلم الإجمالي بنفسه مانع عن جريانها لأن جريانها في أطرافه معناه العلم بكذب أحدهما.

ومنها: أن جريان كلا الأصلين موجب لعدم الالتزام بالحكم الواقعي لأن الحكم الواقعي أما الوجوب وأما هو الحرمة فإذا نفيناهما بالأصل فسوف لا يلتزم المكلف بأحدهما مع أن الموافقة الالتزامية لكل تكليف واجبة على الفرض.. ولكن

قد أتضح بما مر أنه لا مانع من جريان الأصلين من جهة المانع الثاني، وهو لزوم الموافقة الالتزامية إذ لا مانع من الالتزام بالحكم الواقعي بما هو ثابت مع جريان كلا الأصلين، لأن جريانهما يثبت عدم الوجوب والحرمة وبالثاني الإباحة الظاهرية، ومن المعلوم أنه لا منافاة بين الالتزام بالحكم الواقعي وبين الالتزام بعدم وجوب شيء أو حرمته ظاهراً، وإن أمكن أن يكون هناك مانع من جريانها من غير جهة المانع الثاني.

هذا وقد أجاب الشيخ الأنصاري (قده) عن المانع الثاني بغير ما ذكرناه، فقد دفع محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي في دوران الأمر بين المحذورين بوسيلة الأصول العملية الجارية فيه سواء كانت جارية في الشبهة الموضوعية أو الحكمية ففي مثال النذر بشرب الماء أو بترك شربه بأن أصالة عدم تعلق النذر بالشرب وأصالة عدم تعلقه بترك الشرب جارية وإذا ثبت عدم تعلق النذر به أصلاً لا يشربه ولا يترك شربه فلا يجب الالتزام بوجوب شربه ولا بحرمة شربه لأنه أنما يجب الالتزام بأحدهما لو كان الحكم الواقعي باقياً فإذا نفيناه بالأصل أي تعلق النذر بشربه أو بترك شربه فلا يكون واجب الشرب ولا محرم الشرب فلا يبقى حكم يجب الالتزام به عقلاً أو نقلاً.

ورده المصنف: بأن جريان الأصلين لو علم توقفه على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم منه فلا يمكن في هذه الحالة نفي محذور عدم الالتزام بنفس جريان الأصول للزوم الدور كما هو واضح، إذ أن عدم المحذور في عدم الالتزام لو كان موقوفاً على جريان الأصلين مع كون جريانهما موقوفاً على عدم محذور في عدم الالتزام، لزم الدور.

نعم يدفع عنا الالتزام بخلافه أي الإباحة الظاهرية الثابت للشرب بعد نفي الوجوب لشربه والحرمة كذلك بجريان الأصلين، أصالة عدم تعلق النذر بشربه وأصالة عدم تعلق النذر بترك شربه.

نعم يمكن أن يقال: بأن حكم العقل بالمحذور في ترك الموافقة الالتزامية حكم معلق على عدم الترخيص الشرعي في ارتكاب الأطراف وليس هو حكم تنجيزي، فإنه لا يرد عليه إشكال الدور المتقدم **(٥٦)**، إذ مع ترخيص الشارع في أطراف العلم الإجمالي فإن محذور عدم الالتزام لا يأتي فلا يحكم العقل بالالتزام بعد الترخيص الشرعي في الأطراف بعد تعليقه على عدم الترخيص الشرعي والمفروض هو الترخيص في جريان الأصول في الأطراف.

ولكن الثاني في إمكان إثبات الترخيص بجريان الأصول وقد أشار المصنف إلى وجهين الأول منهما: إن جريان الأصل موقوف على ترتب أثر شرعي على جريانه وإلا فلا يجري لأنه حكم عملي للشاك كسائر الأحكام الفرعية التي شرعت لأجل العمل بها من الوجوب والحرمة وغيرها فكذلك الأصول العملية أنما شرعت لأجل العمل بها في موارد جريانها، والمقام من دوران الأمر بين المحذورين فلا يترتب أثر عملي على جريان الأصول لنفي التكليف من الوجوب والحرمة إذ أقصى ما يترتب على جريانها التخيير للمكلف بين الفعل والترك ومن الواضح أن التخيير ثابت للمكلف قبل جريان الأصول العملية، فلا يتحقق من جريانها شيء جديد.

الثاني منهما: عدم شمول أدلة الأصول لأطراف العلم الإجمالي في إشارة إلى ما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) في خصوص الاستصحاب من أن دليله؛ لا يشمل أطراف العلم الإجمالي للزوم التهافت بين صدرها وذيلها، فإن مقتضى قوله (عليه السلام) لا تنقض اليقين بالشك، هو أن كل طرف يجري فيه الاستصحاب لأن

فيه يقيناً سابقاً وشكاً لاحقاً فلا ينقض اليقين السابق بالشك اللاحق ولكن مقتضى ذيلها وهو قوله (عليه السلام) ولكم أنقضه بيقين آخر هو أنه لا يمكن جريان الاستصحاب في الطرفين لأنه يوجد في مقابل اليقين السابق يقين آخر وهو العلم الإجمالي بالتكليف فلا بد من نقضه به، ومعنى لزوم نقضه أنه لا يجري، وإن كان ما أفاده الأنصاري (قده) محل تأمل ونظر من جهة أن جميع الروايات لا تشتمل على الذيل المذكور ومعه يصح التمسك بهذه الروايات لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي فتدبر جيداً**(٥٧)**.

****

(٥٦) أورد عليه في العناية بقوله و(فيه): أن مع الترخيص في الإقدام في الأطراف وإن لم يكن محذور في عدم الالتزام اللازم منه ولكن الكلام في شمول الترخيص وأدلة الأصول العملية لأطراف العلم الإجمالي فإنه يتوقف على أن لا يلزم منه محذور فلو أرتفع المحذور بشموله لدار عليه فرجوع المصنف عن الدور في غير محله.

أقول: مقصود الكفاية قبل الاستدراك هو أن العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز ومقصوده بعد الاستدراك أنه مقتضي للتنجيز ومؤثريته لا تتم إلا بعد عدم المانع والمانع هو جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي كلاً أو بعضاً.

وكلامه في مقام الثبوت، وأما كلام العناية في مقام الإثبات والدلالة وإن الأصول تجري بحسب أدلتها أو لا تجري فهذا مقام آخر.

(٥٧) وقد أمر بالتدبر جيداً، ويمكن تفسيره بـ:

أولاً: أن ما ذكره من المناقضة بين الصدر والذيل لأدلة الأصول العملية على تقدير شموله لأطراف العلم الإجمالي أنما هو موجود في رواية زرارة الأولى وهي قوله لا تنقض اليقين بالشك وإنما أنقضه بيقين آخر لا في ساير الروايات.

وثانياً: أن ما ذكره من المانع الأول من عدم ترتب أثر عملي مختص بدوران الأمر بين المحذورين فقط ولا يشمل غير مورده.

مع إمكان القول بأن عدم ترتب الأثر لا يكون مانعاً من جريانها لو لم يكن مانع آخر في البين لأن لزوم الأثر العملي من قبيل الحكمة لجريانه لا العلة التامة فيجري الأصل وتثبت الإباحة الظاهرية ويلتزم بالواقع على ما هو عليه. هكذا قيل.

الموافقة الالتزامية

والكلام فيها يقع من جهات

الجهة الأولى: فيما هو المراد من الموافقة الالتزامية

الجهة الثانية: في تصوير وجوبها

الجهة الثالثة: في مانعية الموافقة الالتزامية عن جريان الأصول المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي

أما الكلام في الجهة الأولى: وقد تقدم أنها الفعل الاختياري المتعلق بالقلب فيعقد القلب على الالتزام بالحكم الشرعي ويخضع له تسليماً به وانقياداً له. وعلى هذا فهو من مقولة الفعل وهو غير العلم واليقين والاعتقاد الذي هو من مقولة الانفعال وهنا يقال أن القطع بالحكم الشرعي كما يستدعي الموافقة العملية هل يستدعي الموافقة الالتزامية أو لا؟ هكذا تعرض الأصحاب للمسألة.

ولا يقصد منها الإقرار بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) من شريعة، فإن ذلك مما لا ريب فيه، وهو من لوازم الإيمان بنبوة النبي (صلى الله عليه وآله). والإقرار والإيمان بما جاء به (صلى الله عليه وآله) يشمل التكاليف وغيرها من المعارف الحقة.

وإنا الكلام في أن كل واجب كالصلاة مثلاً، هل له تكليفان مستقلان لا ربط لأحدهما بالآخر، أحدهما الالتزام وعقد القلب بوجوب الصلاة والآخر هو

الإتيان بها خارجاً، فيكون لكل تكليف موافقتان ومخالفتان كذلك، مع إمكان التفكيك بينهما.

وهي غير قصد القربة المأخوذة في العبادات بحيث لا يصح العمل بها من دون هذا القصد لدخالته في الغرض ويكون النزاع لو كان هو مختصاً بالتعبديات والبحث هنا أعم من التعبديات والتوصليات على ما أتضح في التعليقة.

وما يقال كما قيل بأن محل النزاع هو وجوب البناء على الامتثال في الظرف المقرر لذلك التكليف وعدمه غير تام، لأنه أن أريد شرطية الالتزام لصحة العمل الذي علم به المكلف، فهو باطل لتطابق أراء المحققين إلى الرجوع إلى البراءة مع الشك في الشرطية.

وأن أريد بها العزم على الطاعة فهو شيء آخر غير وجوب الالتزام المبحوث عنه في المقام.

وإن أريد بها الرضا بجعله فهو كذلك أي هو شيء آخر غير الموافقة الالتزامية.

الجهة الثانية: وقيل الحديث عنها، لا بأس بالإشارة إلى ما ذهب إليه بعض الأعلام (قدس سره) من عدم معقولية هذا البحث في نفسه؛ ضرورة أن الإنسان لو حصل له العلم بشيء فلا يمكنه عقد القلب على خلافه، ولو لم يحصل فلا يمكن عقد القلب عليه أساساً.[1]

[1]) تهذيب الأصول للخميني ج٣ ص١٦٨.

ورده بعض المعاصرين: بتقريب أن هناك نوعين من الوجوب، الوجوب عليه ويراد منه عدم اختيارية الفعل الصادر كصدور الحرارة من النار والوجوب عنه ويراد به بقاء الفعل اختيارياً على الرغم من كونه واجباً، لأنه واجباً عنه لا عليه وذلك من قبيل صدور الجود من الجواد الذي هو عين الجود، إذ لا يمكن أن يتخلف عنه وقوعاً لا ذاتاً. ثم رتب على ذلك أنه لو حصل العلم للإنسان فسيكون عقد القلب المترتب عليه من قبيل الوجوب عنه لا عليه، فكم منا يعلم أموراً كثيرة لكنه لا يعقد القلب عليها، ويمكن التنبيه على ذلك بما نجده من إمكان الانفكاك بين حصول المقدمات التي تورث العلم واليقين وبين حصول الانقياد النفسي والتسليم القلبي، وقد شهد لذلك قوله تعالى ((فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً)) النساء ٦٥ استناداً إلى ذلك يظهر معقولية البحث في الموافقة الالتزامية.[١]

وفي كليهما نظر واضح

أما النظر فيما ذهب إليه بعض الأعلام فلأن عقد القلب لو توقف على العلم بشيء كما هو واضح أي أن العلم به مقدمة لعقد القلب عليه، ومن هنا قلنا أن العلم بشيء والانقياد القلبي– الالتزام– شيء آخر، ولكن مع حصول العلم به لا يكون العلم مقدمة إلا له في الانقياد وعقد القلب له لا له ولخلافه كما هو

[١]) مبحث القطع – للسيد الحيدري ص٣٩٢.

واضح، إذ لو كان كذلك فما فرض مقدمة له لم يكن مقدمة له وإنما هو مقدمة له ولخلافه وهذا خلف. وإن العلم لم يتعلق بخلافه ليعقد القلب عليه.

و لا يلزم من عقد القلب عليه وقوعه خارجاً امتثالاً إذ ليس هو علة للامتثال خارجاً بل العزم على الطاعة هو العلة لامتثاله خارجاً وقد مر أن العزم على الطاعة غير لزوم الالتزام.

وعلى هذا يظهر ما في الجواب من نظر، إذ ليس مقصود المستدل أنه لو عقد القلب عليه فلا بد من وقوعه خارجاً ليقال أنه واجب عليه لا عنه كما فرق بينهما، إذ من غير المعقول أن لا يكون المستدل مفرقاً بين الوجوبين، والكلام أساساً في الوجوب عنه أي الفعل الاختياري للمكلف سواءً تعلق بالجوانح كما هو المبحوث عنه أم تعلق بالجوارح الذي هو القدر المتيقن من تنجيز التكليف على المكلف بالقطع.

كما أن ما ذكره من التفريق ليس تاماً لأن الوجوب عليه عام يشمل الوجوب عنه إذا كان الفاعل اختيارياً ويشمل الفاعل غير الاختياري إذ على كليهما يقال أنه واجب عليه غاية الأمر أن أحدهما يبقى اختياره محفوظاً ويقال له مكلف ومسؤول والآخر ليس كذلك فهو غير مكلف ومسؤول، وبه تعرف أنه خلط بين مقام الالتزام وبين مقام الامتثال، والكلام أساساً في مقام الالتزام لا الامتثال، فهل يكون الالتزام واجباً عليه، بغض النظر عن أدائه له أو لا يكون واجباً.

وحصول العلم للإنسان بشيء سيحقق موضوع الالتزام ويكون من قبيل الوجوب عليه لما ذكر من مقدمة العلم لذلك، لا الوجوب عنه فإنه أمر آخر وراء الوجوب عليه وهو ما يقع في دائرة اختيار الإنسان، وليس هو إلا عقد القلب والانقياد لهذا التكليف كما أن إمكان انفكاك بين حصول العلم وبين حصول الانقياد أمر آخر غير مانع فيما نحن فيه إذ ليس كل علم موجب للانقياد وإنما خصوص العلم بالتكاليف الشرعية لا غير وهو المبحوث عنه هنا. وهذا يعني من وجه أن دائرة الاختيار فيما هو الواجب عليه فيبقى لدى المكلف فإن شاء انقاد له جناناً إن كان مطلوباً وإن شاء لم ينقاد له كذلك.

وبعبارة أخرى: هو فهم أن العلم أوسع من الانقياد ولذا ذهب أنه قد يحصل العلم ولا انقياد، وهذا صحيح ولكن البحث في التكاليف الشرعية التي هي متعلق العلم، وهي مقدمة الانقياد فلا يكون العلم إلا مساوياً للانقياد لو حصل فإن في حصول العلم يحصل الوجوب عليه، ولكن انقياده وامتثاله بمعنى الوجوب عنه، أي أن مجرد حصول العلم لا يتحقق الانقياد كيف وهو حسب التعريف فعل اختياري للنفس والانفكاك هو انفكاك بين الإلزام وبين امتثاله جناناً لا بين العلم والوجوب عليه إذ هو بمجرد علمه بالتكليف سيكون واجباً عليه التزاماً ويبقى امتثاله بعقد القلب بيده. ومن هنا يعلم ما مر أن الموافقة الالتزامية هي الفعل الاختياري النفسي وهي لا تكون ألا بعد توجه شيء إليه، وهو ما سماه الوجوب عليه.

تصوير الموافقة الالتزامية

وما صور به وجوب الموافقة الالتزامية وما يمكن تصويرها عدة وجوه:

الوجه الأول: على ما في تقريرات السيد الحائري (حفظه الله) وهو افتراض أن الحكم الشرعي موضوع لحكم العقل بانصياع القلب له بالالتزام والخضوع النفسي، فهنا حكمان عقليان عرضيان الثاني منهما– وهو وجوب الامتثال– مشروط عند القائلين بقاعدة القبح بالوصول، والأول منهما– وهو وجوب الالتزام– يمكن افتراض اشتراطه بالوصول أيضاً، أو افتراض عدم اشتراطه بذلك، والثاني منهما خاص بالتكاليف الإلزامية المتوجهة إلى المكلف في حين أن الأول منهما يشمل الأحكام الترخيصية والأحكام المتوجهة إلى شخص آخر فعلى الرجال– مثلاً– أن يلتزموا قلباً بالأحكام المتوجهة إلى النساء، وكذا العكس.

وعلى هذا لا يكون ما ذكره في الكفاية يراد به هذا الوجه حيث قال ((هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته التزاماً... الخ)) فإن الالتزام على هذا هو أحد شقي التنجّز أو هو مترتب على التنجّز، والوجه المذكور قد جعل وجوب الالتزام حكماً عقلياً في عرض التنجز وليس شقاً من شقي التنجز أو مترتباً على التنجز، ومن هنا لا بد من بيان وجه آخر يتلاءم مع عبارة الكفاية.

وأما الوجه الثاني: وهو افتراض أن الحكم الشرعي موضوع لحكم العقل بوجوب الالتزام ولكنه يفترض أن هذا الوجوب في طول حكمه بوجوب الامتثال، أي أن الحكمين هنا عقليين ولكنهما طوليان، الثاني وهو وجوب الالتزام في طول الأول وهو وجوب الامتثال، وإن أردت أن تقول أن وجوب الالتزام عقلياً وفي طول تنجز التكليف أي أن العقل كما يحكم بلزوم الموافقة العملية للتكليف المنجز كذلك يحكم بوجوب الموافقة الالتزامية والنفسية لما يتنجز من التكاليف، فوجوب الامتثال مأخوذ في موضوع حكم العقل بوجوب الالتزام، وعلى هذا التصوير تختص وجوب الموافقة الالتزامية بالأحكام الالتزامية لا الترخيصية إذ لا تنجز لها ولا الأحكام غير الواصلة لأنها كذلك ولا الأحكام الواصلة بالعلم الإجمالي في مورد دوران الأمر بين المحذورين.

وهذا التفسير يتلاءم مع عبارة الكفاية المتقدمة فإن الالتزام مترتب على التنجيز، وجريان الأصول على هذا التفسير لوجوب الالتزام واضح ولا تمنع المخالفة الالتزامية عن جريان الأصول لأن موضوع الموافقة الالتزامية هو الحكم المتنجز والمفروض أنه بجريان الأصول يرفع التنجز حقيقة فلا تكون هناك مخالفة للتكليف المعلوم بالإجمال وهو الموافقة الالتزامية.

ولا يخفى ما فيه: فإن جريان الأصول إما أن يكون بعد تنجز التكليف للموافقة العملية أو قبله، وعلى الأخير فإن جريان الأصول موقوف على عدم التنجّز، فلو كان عدم التنجّز موقوف على جريان الأصول لدار.

وعلى الأول فلا تجري الأصول العملية لتنجز التكليف بالمرتبة السابقة على جريانها، ولا يعقل جريانها ورفعه بها؛ لأنه خلف منجزيته.

نعم لو كان مراد المستدل أن الأصول جارية لو لا الموافقة العملية الامتثالية، فإنه في هذا الفرض ينتفي التنجز الذي هو موضوع الموافقة الالتزامية كحكم عقلي أخذ في موضوعه التنجيز ووجوب الامتثال، والظاهر أن مراده هو هذا.

ويكون تصريح الآخوند (قده) في كفايته بأن الموافقة الالتزامية بناء على وجوبها تجب حتى في موارد دوران الأمر بين المحذورين، لوضوح عدم تنجيز التكليف في المورد المذكور. وظاهر عبارة الخراساني بأن للحكم امتثالين وطاعتين أحدهما بحسب القلب والجنان والأخرى بحسب العمل بالأركان ينفي هذا الوجه الذي يفيد الطولية وعبارة الكفاية تفيد العرضية.

وأما الوجه الثالث: افتراض أن حكم العقل بوجوب الامتثال له شقان شق تعلق بالموافقة الالتزامية والشق الآخر تعلق بالموافقة العملية، ولكن شق العمل بالأركان خاص بالأحكام الإلزامية المتوجهة إلى شخص المكلف في حين أن شق الموافقة الالتزامية بالجنان أوسع من شق العمل بالأركان إذ هو شامل له ولغيره.

ووجوب الالتزام على هذا الوجه لا يمكن أن يشمل الحكم غير الواصل بناء على المشهور من أن حكم العقل بوجوب الامتثال متقوم بالوصول، ومع عدمه تجري قاعدة القبح بلا بيان.

وهذا الوجه يتلاءم مع عبارة الكفاية المتقدمة وإن الموافقة الالتزامية هي شق من شقي التنجّز.

وعلى هذا الوجه يمكن تصوير المنافاة بين جريان الأصول ووجوب الموافقة الالتزامية بأن يقال أن جريانها يؤدي إلى انتفاء التنجّز ونفي وجوب الامتثال، والموافقة الالتزامية هي شق من شقي التنجّز على هذا الوجه، فهي منتفية بجريان الأصول الأمر الذي يلزم منه الترخيص بالمخالفة القطعية، وهي المانعة عن جريان الأصول سواء تعلقت بالعمل بالأركان أو العمل بالقلب والجنان.

إلا أن هذا المنع تابع لمفاد الأصل وأنه هل يرفع الواقع بجميع آثاره ولو أثره في الامتثال الالتزامي أو يكون مفاده ناظراً إلى جانب العمل فقط، ولا علاقة له بحق الالتزام حتى تمنع الموافقة الالتزامية عن جريانه.

وهذا الجواب أساساً يتوقف على المبنى في العلم الإجمالي وأنه ما هو متعلق العلم هل هو الواقع أو الجامع، وإن الأصول حال جريانها فإن نفيها هل يكون ظاهرياً أو واقعياً فتختلف النتائج باختلاف المباني.

حاول السيد الحائري دفع المنافاة ما بين جريان الأصل ووجوب الالتزام بدعوى أن دليل الأصل ينفي التنجيز العقلي مباشرة أو عن طريق حكم تكليفي كما الترخيص بالمخالفة أو إيجاب الاجتناب.

وعلى هذا فيتعقل التفكيك، وحينئذ أن لم يكن لدليل الأصل إطلاق يشمل نفي وجوب الالتزام فلا منافاة بين الأصل ووجوب الالتزام.

وجوابه: بغض النظر عن صحة الفرض المذكور، فإن أطلاق دليل الأصل أنما ينفي وجوب الالتزام إذا كان قيداً في متعلق التكليف وإن التكليف مطلق سواءً امتثله مع القيد أو بدونه هذا مع الشك في أصل أخذ القيد وأما مع عدم الشك فلا معنى لنفيه بالإطلاق، وفي المقام فإن وجوب الالتزام ليس شكوكاً لينفي بالأصل كيف وهو أحد شقي التنجّز بحسب الفرض.

على أن نفيه بالأصل ليس بأولى من نفي وجوب الامتثال بالأصل إذا لم يكن أولى لفرض أن وجوب الالتزام متعلق بالحكم أي وجوب الامتثال.

هذا مع أن المقتضي للإطلاق غير موجود بالنسبة إلى وجوب الالتزام وذلك لأن المتيقن من دليل الأصل هو نفي وجوب الامتثال وشموله لنفي الالتزام مشكوك فيه والتمسك به لنفيه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، مع أن الالتزام لم يرد في دليل شرعي أو قام الاتفاق بينهم على تحديد المراد منه ليكون الدليل شاملاً له بلحاظ نفي الحكم كما هو شامل للامتثال.

ووجوب الالتزام في هذه الوجوه الثلاثة المتقدمة عقلي على الفرض، وإن العقل هل يحكم بثبوت حق للمولى تجاه تكاليفه زائداً عن حق الامتثال خارجاً وهو الالتزام بها قلباً والخضوع والتسليم لها جناناً أو لا يحكم.

قال الأصوليون، بما فيهم صاحب الكفاية (قده) بأن الوجدان حاكم بانتفاء حق من هذا القبيل، وإن العبد إذا امتثل التكليف بالعمل بالأركان ولم يلتزم بها جناناً فلا يستحق إلا المثوبة.

وهذا الجواب قياس لتكليف المولى الحقيقي على العبد على تكاليف الموالي العرفيين وهو مع الفارق لوضوح أن المولى العرفي لا يكون مطلوبه إلا الامتثال وأما الخضوع القلبي والالتزام الجناني فلا شأن له به، بخلاف المولى الحقيقي.

ومن هنا ذكر السيد الحائري في تقريراته وينبغي أن يكون المقصود بذلك، دعوى أن العقل العملي الحاكم في تشخيص علاقات العبد والمولى الحقيقي يدرك عدم حق من هذا القبيل، لا الاستشهاد على المقصود بالنسبة إلى العبد وخالقه بحالة العبيد والموالي الاعتياديين (إذ يرد على ذلك أن مولوية الله تعالى ذاتية، ويستحيل أن تكون مجعولة ومولوية الموالي مجعولة ويستحيل أن تكون ذاتية، ودائرة الحق المجعول سعةً وضيقاً تتبع دائرة الجعل، ولا تكون سعة دائرة جعله وضيقها دليلاً على سعة دائرة الحق الذاتي وضيقها كما هو واضح).[1]

ولو كان قد قال لا يدرك حقاً من هذا القبيل لكان أصح، وعدم الإدراك لا يدل على عدم الوجود إذ قد يكون موجوداً ومع ذلك لا يدركه العقل، والوجدان قاض بالفرق بين من يمتثل ولا يلتزم ويمتثل مع الالتزام لا أقل في علاقة العبد مع المولى الحقيقي. وهو نوع من الطاعة الزائدة والانقياد، ومن دواعي صلاح العبد في امتثاله لأمر مولاه.

وقد يقرب ذلك مما سيأتي من الدليل النقلي.

---

[1]) مباحث الأصول ج١ ق٢ ص٣٧٤

قال الشهيد السعيد محمد باقر الصدر (قده): فهذا الوجه الثالث الذي عليه مدار البحث عند الأصحاب نفياً أو أثباتاً الحق فيه هو النفي، وذلك لوضوح أن التكليف لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، وهو لم يتعلق إلا بالعمل، وحكم العقل بتنجز التكليف ليس إلا ضماناً عقلياً لتحقق ما أراده التكليف من التحرك، إذن الالتزام غير مشمول لا لتحريك التكليف ودعوته؛ إذ لم يتعلق به، ولا لحكم العقل بالتنجز؛ إذ لم يكن داخلاً في تحريك التكليف كي ينجزه العقل، فلو فرضنا حكم العقل بوجوبه، فليس إلا حكماً جديداً غير داخل في صميم حكم العقل بتنجز التكليف، وليس شقاً من شقي وجوب الامتثال)).[1]

وهذا الدليل أشبه بالمصادرة، وإن الدعوى عين الدليل، إذ قال، وهو لم يتعلق إلا بالعمل، وهذا أول الكلام؛ إذ ما هو الوجه بتعلقه بالعمل خاصة، ولعله لكلمة التكليف مدخلية في ذلك، لأن في العمل كلفة ومشقة، وهو كما ترى ولا يعقل من المحقق المذكور ذلك.

مع إمكان القول بأن التكليف كما يتعلق بالعمل فهو يتعلق بالضمن بالالتزام القلبي والخضوع الجناني، إذ لو لاه لما أقدم العبد على الامتثال والطاعة وكيف يقدم مع عدم الخضوع القلبي والانقياد للتكليف، وعليه متعلق التكليف بالعمل لا بما هو هو بل بما هو مخضوعاً له قلباً ومنقاداً له جناناً.

وبعبارة أخرى أن الهدف من التكليف هو الطاعة والامتثال وهما لا يتحققان إلا بالالتزام القلبي والانقياد والخضوع وإلا لم يكن المكلف مطيعاً وإن

---

[1]) مباحث الأصول ج١ ق٢ ص٣٧٤

أتى بالعمل خارجاً وخصوصاً وإن ملاك التكليف يعود للمكلف لا للمولى وإن الامتثال مع عدم استبطان التسليم والالتزام القلبي لا قيمة له.

وأجاب الشيخ الفياض (حفظه الله) على عدم الدليل العقلي، بأن العقل لا يحكم بوجوب الالتزام قلباً بالأحكام الشرعية الواصلة إلى المكلف؛ وذلك لأن حكم العقل بشيء لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مبرر ولا مبرر لحكمه بوجوب الالتزام؛ لأنه أن أريد به الوجوب الشرعي، فالعقل لا يكون مشرعاً، وإن أريد به أنه من صغريات حكم العقل بحسن العدل، فيرد عليه أن ما هو عدل هو الموافقة العملية وأما الموافقة الالتزامية فلا، لأن كونها عدلاً متوقف على وجوبها شرعاً حتى تكون موافقتها مصداقاً للعدل وإلا فلا، فإذن إثبات كونها عدلاً بوجوبها شرعاً يستلزم الدور، هذا إضافة إلى أنه لا ملازمة بين حكم العقل بالحسن وحكم العقل بالوجوب كما تقدم.[1]

ويمكن اختيار الشق الثاني، وإن الموافقة الالتزامية من صغريات حكم العقل العملي بحسن العدل وأنه مما ينبغي فعله، واختصاص العقل بذلك من دون حاجة إلى إحراز كونها عدلاً بوجوبها شرعاً إذ ذلك مخالف لمذهب العدلية وإن العدل حسن قبل تحسين الشارع له على ما هو مذهب الأشاعرة، وكونها واجبة شرعاً ينفي الحاجة إلى الدليل العقلي، والمفروض أن الكلام عن الدليل العقلي لا الشرعي.

---

[1]) المباحث ج٧ ص٣٢٨- ٣٢٩.

وتكون إضافة وجه آخر بقوله هذا مضافاً إلى أنه لا ملازمة....الخ)) كلام مستأنف، ثم قال: وأما نفس الحكم الشرعي المتعلق بالفعل بوجوب الصلاة مثلاً أو الحج أو غير ذلك، فهي لا تقتضي وجوب الالتزام قلباً، لأن اقتضاءه أن كان بنحو العلية التامة فهو غير معقول؛ لأن الحكم أمر اعتباري صادر من المولى مباشرة، ولا يمكن أن يكون معلولاً لحكم آخر ومترشحاً منه كترشح المعلول عن العلة، ضرورة أن العلية والمعلولية لا يتصوران في الأمور الاعتبارية التي لا واقع لها ألا في عالم الاعتبار والذهن وإن كان بنحو الاقتضاء والداعوية.

فيرد عليه: أنه يدعو إلى الإتيان بمتعلقه في الخارج لا إلى الالتزام بنفسه زائداً على دعوته إلى الإتيان بمتعلقه.

ولا يعرف هل هذا من متممات الشق العقلي في بيانه أو هو وجه مستقل؟ وعلى كل حال فإن ما ذكره من عدم تصور العلية والمعلولية أنما هو بلحاظ الحكم، وأما بلحاظ مبادئه وهي أمور واقعية فيمكن أن تتصور فيها، كيف وقد صوروا ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي باعتبار أن الأول علة لتحقق الأخير.

وأما الشق الثاني منه فيرد عليه ما أوردناه على الوجه السابق عيناً، وإن ما ذكره من داعويته للإتيان خارجاً هو أول الكلام، فهو قد يدعو إلى إتيانه خارجاً وإتيانه جناناً وأنه لو لا الأخير لا قيمة للامتثال إذ يشك في كونه مصداقاً للطاعة.

وذهب بعض المعاصرين[١]: إن العقل مما لا يحكم بوجوب الالتزام مضافاً إلى وجوب الامتثال خارجاً لأن ذلك مما لا يدركه الوجدان، فإن الحاكم في باب الإطاعة والعصيان والثواب والعقاب إنما هو العقل، وهو لا يحكم إلا بوجوب إطاعة التكاليف بحسب العمل، ضرورة استقلال العقل باستحقاق المثوبة عند إطاعة التكليف عملاً وإن لم يلتزم به قلباً وجناناً)).

ويرد عليه: أن حصر الحكم العقلي بالموافقة عملاً هو أول الكلام؛ واستقلاله بالمثوبة مع الإطاعة عملاً وإن لم يلتزم قلباً، يفهم منه أنه لا مثوبة ولا عقوبة على الموافقة الالتزامية مع أنه خلاف ظاهر جملة من الروايات والآيات في ترتب الثواب على الأعمال الجوانحية.. فتأمل.

وهل يستقل العقل باستحقاق العقوبة على ترك الإطاعة عملاً وإن ألتزم بها قلباً وجناناً، وهو لا يناسب سعة الرحمة الإلهية.

ثم أجاب عن إيراد بعنوان إن قلت أن العقل لا يدرك تحقق وجوبين في تكليف المولى، بل المراد أن التكليف الواحد بنفسه ينحل إلى أمرين، كما أن الوجوب للصلاة يبعث المكلف نحو الامتثال خارجاً كذلك يبعثه نحو الالتزام بذلك قلباً، وحيث أن العقل يحكم بوجوب امتثال التكليف ولو كان متعلقه أمرين، فيدرك العقل حينئذ وجوب الامتثال والموافقة الالتزامية، لا أن العقل يبعث المكلف نحو امتثالين لكي يرد الكلام المتقدم.

---

[١]) مبحث القطع – للحيدري ص٣٩٢.

فأجاب عنه بقوله كان الجواب: أن ذلك راجع إلى إمكان الانحلال إلى الأمرين المذكورين وعدمه، وحيث أن هذا الانحلال لا واقع له عرفاً والشارع قد بنى تكاليفه على ما جرى عليه العقلاء في تشريعاتهم فينتج عدم تصور الانحلال المذكور في تكاليف المولى أيضاً، ولو كان للشارع تكاليف من هذا النوع لكان بيّنه وحيث لم يبيّن فيكون مجرى لأصالة البراءة.

والإيراد هو عين ما ذكره الكفاية من شقي التنجز، وإن أحدهما متعلق بالجوارح والآخر بالجوانح.

والجواب فيه خلط بين العقل والعقلاء وقياس تكاليف المولى الحقيقي على تكاليف الموالي العبيد الاعتياديين، وهو قريب من الجواب الأول عن عدم الدليل العقلي المتقدم فيأتي عين الجواب عليه.

هذا وقد تبين أن الأدلة العقلية المقامة على وجوب الموافقة الالتزامية غير تامة، ولكن مع ذلك مما لا يمكن إقامة الدليل العقلي على وجوبها إلا باعتبار ما قلناه سابقاً من أن العقل يدرك فرقاً بين وجوب الامتثال مع الالتزام القلبي وبين وجوبها من دونه، وهذا المقدار من الفرق لا يؤسس لحكم شرعي بقدر ما يؤسس لدرجة متقدمة من الطاعة التي يستحق العبد عليها الثواب زيادة على أصل الامتثال، من دون أن يحكم بالقبح والعقوبة إذا لم يلتزم إلا بلحاظ عدم الامتثال خارجاً، وتحقق المعصية عملاً.

ويمكن تشبيه الحال في المقام بأحمزية المقدمة المستتبعة لمزيد من الثواب على ذي المقدمة، ولو لم يأت بها وعصى ذي المقدمة استحق العقاب على ذيها

دونها، وكما أن ذي المقدمة لا يتحقق إلا بالمقدمة كذلك الموافقة عملاً لا تتحقق إلا بالموافقة التزاماً، وما قيل من تحققها بدونها لا يشكل عنوان الطاعة التي هي مثار الثواب.

ويمكن تقريب المطلب، بإبراز المعنى في الضمير باللفظ، فكما أن اللفظ تعبير عن المعنى وإبرازه خارجاً والمعنى هو هو، غايته أن الأول هو المعنى من حيث وجوده الذهني واللفظ هو المعنى من حيث إبرازه أو إخراجه خارجاً، والحال في المقام هو كذلك، فإن الالتزام هو واحد بالنسبة إلى الحكم الشرعي ولكنه في مرحلة الأولى التزاماً قلبياً وخضوعاً نفسياً وفي مرحلته الأخرى هو التزاماً خارجياً وعملاً جوارحياً، فليس بالبين من حكمان بل هو حكم واحد وله متعلق واحد بموقعين، وما طرحه الشيخ الأنصاري (قده) من الوجوب الالتزامي في رسائله ناظر فيه إلى عدم ترجمته وإبرازه خارجاً، أي على تقدير عدم إمكان امتثاله خارجاً هل يبقى واجباً جناناً أو لا يبقى.

ومن هنا ما ذكروه من عدم الدليل العقلي فتام من جهة عدم النظر إلى التكليف إلا بلحاظ موقعه الثاني (الجوارحي)، وغير تام بلحاظ موقعه الأول (الجوانحي) ومن هنا أوردنا على أدلتهم ما قد مر.

الوجه الرابع: افتراض أن الالتزام القلبي واجب شرعي مستقل في قبال سائر الواجبات الشرعية، وموضوعه الحكم الشرعي وهذا متوقف على ورود دليل شرعي على ذلك في الأحكام كما ورد في أصول الدين ويدور- حينئذ- سعة وضيقاً مقدار مفاد هذا الدليل المفترض لو وجد ولكنه لا يوجد نص شرعي

يدل على وجوب الموافقة الالتزامية، إلا ما قد يدعى بأن مضامين بعض الروايات قد تدل على ذلك منها..

١- ما ورد من تخليد أهل النار وخلود أهل الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا.

٢- ما ورد عنه (صلى الله عليه وآله) أن الناس يحشرون على نياتهم.

٣- ما ورد في دخول المقتول النار مع قاتله، معللاً في الخبر لأنه أراد قتل صاحبه والجواب عنها، بأن هذه الروايات ذات مضمون يتعلق بالنية، وهي على ما تقدم غير ما هو محل البحث من عقد القلب لإمكان التفكيك بينهما، فقد ينوي الإنسان فعل شيء من دون وجود عقد قلبي على ذلك الشيء.[١]

ولكنه غير تام، لأن المراد من الروايات المتقدمة هو أما العزم على الفعل سواء كان طاعة أو معصية فهو غير الالتزام القلبي الذي هو فعل القلب، والعزم هو من مقدمات تحصيل الفعل.

أو يراد بها الرضا على ما في بعض الروايات ((من رضي بفعل قوم كان منهم...الخ)) فهو شيء آخر وراء الموافقة الالتزامية.

والتعبير (بالنية) لا يراد بها المعنى المصطلح وهو قصد القربة كما هو واضح. أما أن إمكان تصوير الانفكاك فيما لو فسرت النية بأن ينوي فعل شيء

---

[١]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١١٧

فقد يقال بأن الإنسان لا ينوي فعل شيء إلا إذا كان قد عقد القلب عليه والتزم به باطناً والتعدد هنا موجود لأن الالتزام بمنزلة المقدمة لنية إتيان الفعل ولو رتبة إذ رتبة الالتزام القلبي مقدمة على رتبة نية إتيانه خارجاً.

وعلى ما تقدم من إمكان تصوير الموافقة الالتزامية بالمعنى قبل إبرازه باللفظ فيتضح أن المراد من هذه الروايات، هو أن المخلد في النار أو في الجنة قد علم منه الالتزام القلبي على المعصية أو على الطاعة وباعتبارهما خلد ولكن ليس لأجلهما بل لأجل ما يمكن أن يقع منه من عمل لو بقي مخلداً في الدنيا – أي أن حالهم هو التزام طريق الطاعة للمؤمن والتزام طريق المعصية للكافر ولا يكون الخلود باعتبارهما بل باعتبار ما سيقع منهما من عمل. ولكنه لم يقع لفرض موتهما نسب الخلود إلى النية أي القصد لو فسرناه بالالتزام القلبي.

ذكر شيخنا الفياض (حفظه الله): أن الكتاب والسنة يدلان على وجوب الموافقة العملية في الخارج، ولا يدلان على وجوب الالتزام القلبي بالحكم الشرعي، بل لا يمكن أن يكون الكتاب والسنة ناظرين إلى ذلك لأن مدلولهما جعل الحكم المتعلق بالفعل الخارجي لا بالفعل النفسي، ولا يمكن أن يكون متكفلاً لجعل حكمين طوليين يكون أحدهما موضوعاً للآخر، فإن الحكم المتعلق بالفعل الخارجي موضوع لوجوب الالتزام به في أفق النفس، لأن الالتزام النفسي متعلق له، والحكم المتعلق بالفعل الخارجي موضوع له، لأنه متعلق المتعلق)).[1]

[1]) المباحث الاصولية ج٧ ص٣٢٨.

ويمكن مناقشته بأن يقال: أن مدلول الكتاب والسنة هو جعل الحكم أما كونه متعلقاً بالفعل الخارجي أو بالفعل النفساني خاصة فلا، لما تقدم من أن الحكم واحد غاية الأمر أن متعلقه له موقعان أو مرتبتان احدهما يُعبر عنها الالتزام القلبي والآخر الامتثال العملي ولولا الأول لما تحقق الثاني الذي هو المتعلق الحكم لكن لا بما هو هو بل بما هو ملتزم به قلباً. فليس في البين من حكمين احدهما في طول الآخر، ويكون الحكم المتعلق بالعمل خارجاً متقدم على الالتزام لكونه موضوعاً له. بل ما هو موضوع الالتزام هو الحكم، وما هو موضوع العمل هو الحكم، فالحكم موضوع لأمر واحد هو الالتزام مفرّقاً بين القلب والجوارح فإذا نسب إلى الأول كان التزاماً قلبياً وإذا نسب إلى الثاني كان عملاً خارجياً.

ولَك أن تقول إن مدلول الكتاب والسنة هو جعل الحكم مطابقة وله لازمان احدهما الالتزام القلبي والآخر الالتزام العملي ألجوارحي على تأمل في الأخير.

الجهة الثالثة:

في مانعية الموافقة الالتزامية عن جريان الأصول

وقبل البحث لابد من بيان أمرين..

الأول منهما: إن منهجية البحث تقتضي تأخيره عن مبحث منجزية العلم الإجمالي لأن البحث هنا متوقف على ما هو المختار هناك، وما هي القواعد التي يلتزم بها من قواعد العلم الإجمالي، وإلا سيكون البحث هنا افتراضياً على محتملات متعددة.

وهذا الأمر مطلوب سواءً قلنا بالموافقة الالتزامية تنزلاً كما هو الحال عند المشهور أو قلنا بأنها لا تختلف عن الموافقة العملية، فالبحث هنا هو البحث هنا على المختار.

الثاني منهما: إن البحث هنا سيكون على أساس مختار الكفاية ورأيه في المسألة من اجل تنمية الملكة وتعميق الفهم. مع انه بحث افتراضي بعد عدم وجوب الالتزام قلبياً.

هذا وقد أجاب في الكفاية عن مشكلة ما تعنيه الموافقة الالتزامية عن جريان الأصول بما عرفت مفصلاً في الشرح والتعليقة، بأن الالتزام بالواقع على ما هو عليه من الإجمال لا يمنع من جريانها، وأما الالتزام بالواقع تفصيلياً، فهو مانع عنها لمحذورين تقدما في الشرح.

وهو عدم القدرة من الالتزام بهذا التكليف أي الالتزام بواحد بعينه لأنه من الترجيح بلا مرجح مع أن الالتزام بهما غير ممكن.

(**بيانه**) إن التكليف منجز بمقدار الجامع وموضوع الجامع بالنسبة للموافقة الالتزامية هو الصورة الذهنية والصورة الذهنية بمقدار ما وصل من التكليف وهو الجامع يمكن الالتزام به ولا يلزم من الترخيص في الطرفين الترخيص به كما في الجامع الخارجي الذي لا وجود له إلا في احد أطرافه، فإذا رخص في ترك الطرفين رخص في ترك الجامع، وهذا بخلاف الموافقة الالتزامية فإن الصورة الذهنية للجامع مباينة مع كل من الصورة الذهنية لكل من الطرفين بعينه فالترخيص فيهما لا يستلزم الترخيص فيه، فيمكن الامتثال بمقدار الجامع مع ترك الالتزام بهما معاً.

هذا، وقد يقال أن جواب صاحب الكفاية بالالتزام بالواقع على إجماله، لا الالتزام به بعنوانه التفصيلي لما عرفت من عدم القدرة من الجمع بينهما معاً أو لزوم الترجيح بلا مرجح، والالتزام بالواقع على إجماله لا ينافي الأصول.

فلو أريد بحثه على تقدير وجوب الالتزام بالواقع بعنوانه التفضلي، فإن ظاهر العبارة على هذا التقدير أن له جوابان، إلا إن مقتضى الفن هو أن يكونا شقين لجواب واحد على فرضين مختلفين، بأن يقال..

الفرض الأول: إن التكليف يتطلب الالتزام به بعينه، ولكننا نتنزل عن الموافقة القطعية إلى الموافقة الاحتمالية بالالتزام بأحد الطرفين، لعدم القدرة على الأول لاستحالة الالتزام بالطرفين

والفرض الثاني: إن التكليف ابتداءً لا يتطلب عدا الالتزام به أو بضده تخييراً.

فإذا فُرض الأول: إن الالتزام بأحدهما موافقة احتمالية، لكنه في نفس الوقت يحتمل أن يكون التزاماً بضد التكليف، وليس محذوراً الالتزام بضد التكليف عقلاً بأقل من محذور عدم الالتزام بالتكليف.

وإذا فرض الثاني: فإن إشكال حرمة الالتزام بضد التكليف لا يكون وارداً، لأن المفروض أن التكليف هو الذي يتطلب منا تخييراً الالتزام به أو بضده، إلا أن هذا الفرض في نفسه ضروري البطلان، بداهة إن التكليف لو كان يقتضي الالتزام فإنما يقضي الالتزام به عيناً، لا الالتزام به أو بضده تخييراً.

وأورد عليه: إن فرضية عدم كون محذور الالتزام بضد التكليف عقلاً اقل من محذور عدم الالتزام بالتكليف، لا تكفي لإسقاط وجوب الالتزام في المقام، نعم يمكن إسقاطه لو فرض كون محذور الالتزام بضد التكليف أقوى، أما مع التساوي فستترجح كفة وجوب الالتزام بالتكليف على كفة قبح الالتزام بضد التكليف لأن في ترك الالتزام بشيء من الحكمين مخالفة قطعية لوجوب الالتزام، وفي الالتزام بحدهما مخالفة احتمالية لقبح الالتزام بضد التكليف، والمخالفة الاحتمالية أهون من المخالفة القطعية.[1]

والظاهر أن مقصود الكفاية هو أن محذور الالتزام بضد التكليف أقوى من محذور عدم الالتزام والقرينة على ذلك استعماله لصيغة المفاضلة اقل التي تعين

---

[1]) الحائري – مباحث الأصول ج١ ق٢ ص٣٨٧

أن مقابلة أقوى، ولو كان قد استعمل صيغة الفعل لا تقل لكان لما ذكره من احتمال التساوي وجه.

وذهب المحقق الخوئي (قده) في الدراسات على عدم وجوب الالتزام بالحكم بعنوانه التفصيلي حتى يمنع عن جريان الأصول بل يكفي الالتزام به بعنوانه الإجمالي وهو عين ما ذهب إليه في الكفاية.

وقد أجاب عنه المحقق الشهيد الأول على ما في تقريرات الحائري، بأن الجواب في غير محله على تقريب: إن مانعية الموافقة الالتزامية، بفرضية أن جريان الأصول ينافي وجوب الالتزام، وذلك لأن جريان الأصول في تمام الأطراف والترخيص فيها جميعاً يوجب الترخيص في ترك الامتثال الجناني للحكم المعلوم ثبوته في احد الأطراف، ولا يفرق في ذلك بين كون الامتثال الجناني عبارة عن الالتزام بالحكم بعنوانه التفصيلي أو الالتزام به بعنوانه الإجمالي.

وهذا الجواب غير تام لرد مقالة المحقق الخوئي، لأن الالتزام بالجامع ما لا تنفيه الأصول بجريانها لأنها إنما تنفي وجوب الالتزام بخصوصية الفرد بحده ولا ينفي وجوب الالتزام بالجامع، لأنه هنا لا ينطبق كما في الجامع الخارجي على احد فرديه قهراً إذ متعلقه الصورة الذهنية، وهي في الجامع غيرها في كل واحد من الفردين.

وعلى تقريب أن المانعية، هو أن تجعل الالتزام في الحكم غير ممكن.

فإن منشأ هذه الدعوى هو أن الالتزام بشيء من التعبد بضده ظاهراً التزام بالضدين مع توهم أن الالتزام بالضدين محال. وهذا – أيضاً– لا يفرق فيه بين

فرض الالتزام بالعنوان التفضلي، والالتزام بالعنوان الإجمالي، فإن الالتزام بشيء مطلقاً مع الالتزام بضده التزام بالمتضادين والمفروض استحالته.[١]

وجوابه: بعد التنزل عن صحة الفرض، وهو أن الالتزام بالمتضادين محال أن يقال بالفرق بين الالتزامين، لأن المخالفة على تقدير الالتزام بالعنوان التفضلي مخالفة قطعية، والمخالفة على تقدير الالتزام بالعنوان الإجمالي مخالفة احتمالية، وهي أهون من المخالفة القطعية.

[١]) مباحث الأصول – ص ٣٨٥.

الأمر السادس:

قوله (قده): ((لا تفاوت في نظر العقل أصلاً – فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً– بين أن يكون حاصلاً بنحو متعارف، ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطّاع؛ ضرورة أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله وصحة مؤاخذة قاطعة على مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنها، بأنه حصل كذلك، وعدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه، وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك، ولو مع التفاتة إلى كيفية حصوله.

نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، والمتّبع – في عمومه وخصوصه– دلالة دليله في كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد، وعدم اختصاصه به في آخر، على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات وغيرها من الأمارات.

وبالجملة: القطع – فيما كان موضوعاً عقلاً– لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب؛ لا عقلاً وهو واضح، ولا شرعاً؛ لما عفرت من انه لا تناله يد الجعل نفياً ولا إثباتاً وإن

نسب إلى بعض الإخباريين انه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة بل تشهد بكذبها، وإنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكي عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع.

ولما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية؛ لأنها لا تفيد إلا الظن كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي رحمه الله، حيث قال..)).

الأمر السادس وقد عقده المصنف لينبه به على أمرين:

الأول: في قطع القطاع، والمراد منه هنا هو من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب غير المتعارفة بحيث لو كانت هذه الأسباب عند غيره لم يحصل له القطع منها، وليس المراد هو من يحصل له القطع كثيراً لكونه عالماً بالملازمات في غالب الأشياء بالفراسة الفطرية أو بالاكتساب إذ قطعه حاصل من المبادئ المتعارفة التي لو اطلع عليها غيره حصل له القطع أيضاً **(٥٨)** على ما ذكره المحقق الخوئي في المصباح، وهو متين.

الثاني: انه لا فرق في حجية القطع ألطريقي **(٥٩)** الحاصل من المقدمات العقلية ومن غيرها كما نسب إلى الإخباريين.

فقد وقع البحث بينهم على أن القطع الحاصل للقطاع هل يكون حجة كما هو الحاصل لغيره أو لا يكون؟ والصحيح عدم الفرق فإن العقل يرى ثبوت المنجزية والمعذرية لقطع القطاع أيضاً بلا تفاوت أصلاً بين قطعه وقطع غيره ممن يحصل له القطع من الأسباب المتعارفة؛ ضرورة أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل من الأسباب التي لا ينبغي حصوله منها، وصحة مؤاخذة صاحبه على مخالفته، كما يرى عدم صحة الاعتذار عن القطع بأنه حصل من أسباب غير متعارفة، أي انه لا تفاوت في نظر العقل في المنجزية بين أقسام القطع الحاصلة من الأسباب المتعارفة والحاصلة من الأسباب غير المتعارفة.

كما ويرى العقل عدم صحة المؤاخذة لو اخطأ وعدم حسن الاحتجاج عليه، ولو كان ملتفتاً إلى كيفية حصوله؛ أي أن العقل لا يفاوت في المعذرية بين قطع القطاع وقطع غيره لو اخطأ.

هذا كله في القطع الطريقي، وأما في القطع الموضوعي فهو تابع لمقدار دلالة دليله للأخذ به تعميماً أو تخصيصاً بالنسبة إلى الأسباب الحاصل منها والأشخاص الحاصل لهم والموارد الحاصل فيها والمراتب الحاصلة، فهو مما يناله الجعل من كل جهة، كما في غيره من الحجج المجعولة العقلانية والشرعية إذ هي مما يصح فيها التعميم من كل جهة كما يصح تخصيصها ببعض الأسباب دون البعض وببعض الأشخاص دون البعض وببعض المراتب دون البعض، وقد تكون دلالة الدليل بواسطة القرائن كقرينة مناسبة الحكم والموضوع أو غيرها من القرائن الحالية أو المقالية.

فقد يدل دليل الحكم على ثبوته بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف كما في حكم العقل بحق إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً له فإن مدخلية القطع بالمطلوبية أو

بالمبغوضية في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض الأفراد، وكما في حكم الشارع بحرمة ما علم انه خمر أو نجاسته بناء على أن الحرمة والنجاسة الواقعيين إنما تعرضان مواردهما بشرط العلم لا في نفس الأمر كما في قول البعض.

وقد يدل الدليل على ثبوت الحكم لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص مثل ما ذهب إليه بعض الإخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة، وما ذهب إليه البعض ممن منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى. ذكره الأنصاري (قده) في أول حجية القطع.

ثم أن القطع ألطريقي حيث لا فرق في منجزيته ومعذريته بين أن يكون حاصلاً للقطاع أو غيره كذلك لا فرق في منجزيته ومعذريته من جهة الموارد كما في مورد حقوق الله أو في مورد حقوق الناس، أو من جهة الأسباب أي سواءً كان حاصلاً من مقدمات عقلية أو من مقدمات شرعية، ووجه عدم الفرق، لأن الفرق أما أن يكون من جهة العقل أو من جهة الشرع وكلاهما باطل، أما الأول لما عرفت من أن العقل لا يفرق في القطع من حيث الحجية بين جميع أقسامه وأنحائه، وأما من جهة الشرع فلأن يد الجعل الشرعي لا تناله نفياً ولا إثباتاً كما مر في الأمر الأول، ومع عدم الفرق فلا نقبل دعوى أن الشرع قد جعل بعض أقسام القطع حجة ولم يجعل البعض الآخر حجة.

هذا وقد نسب إلى الإخباريين بأن القطع الحاصل من مقدمات غير شرعية ليست بحجة. إلا أن النسبة بعد مراجع كلماتهم غير صحيحة إن لم تشهد بكذب هذه النسبة، فإن مراجعتها نجد أنها أما بصدد إنكار الملازمة ما بين حكم العقل وحكم الشرع (٦٠) كما هو ظاهر كلام السيد الصدر صاحب شرح الوافية، وأما

بصدد إنكار الحكم العقلي الظني وعدم جواز التعويل على المقدمات العقلية التي لا تفيد القطع بل تفيد الظن كما هو ظاهر كلام المحدث الأمين الاسترآبادي، وأين هذا الكلام من إنكار حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

****

(٥٨) ذكر المشكيني (قده) بأن الفرق بين أقسام القطع من وجوه ثلاثة:

الأول: الإجراء وعدمه.

الثاني: قيام الأمارات بأدلة اعتبارها المطلقة مقامة وعدمها، وقد تقدما سابقاً.

أقول: أقسام القطع هي ألطريقي المحض، والموضوعي بقسميه من ألطريقي والصفتي.

الثالث: في التفاوت فيه من حيث الخصوصيات الناشئة من الأسباب والقاطع والمقطوع به، والزمان وغير ذلك من الأحوال، وعدمه.

ويفرق فيه بين القطع ألطريقي، فلا يمكن التفاوت في تلك الجهات، لما تقدم سابقاً من البراهين، وبين القطع الموضوعي بجميع أقسامه؛ فإن أخذه مطلقاً أو مقيداً بقيد خاص باعتبار الجاعل، فإنه من هذه الجهة نظير سائر العناوين المأخوذة في الموضوعات.

أقول: كما أن القيود المأخوذة في الموضوع بيد الجاعل سعة وضيقاً، تعميماً وتخصيصاً كذلك القطع المأخوذ كقيد في الموضوع، هذا بحسب مقام

الثبوت، وأما الإثبات فالمتبع في السعة والضيق هو دلالة الدليل الدال على الأخذ أو قيام دليل خارجي آخر، فإن كان نفس الدليل مجملاً ولم يكن دليل خارجي في البين فيؤخذ بالقدر المتيقن.

ولابد من أن يريد من الإجمال، الإجمال من حيث السعة والضيق، فيؤخذ بالمتيقن منه أما الإجمال من حيث الدلالة فلا يؤخذ لسقوطها بالمرة.

(٥٩) وقد قيل بعدم اعتبار قطع القطاع– أي كل من يحصل له القطع بأدنى شيء على خلاف المتعارف بين الناس من الأسباب حصول القطع عندهم–.

قال بعض الأصوليين (قده)[١]: ((وهو قول حسن لصحة دعوى عدم بناء ن العقلاء على ترتيب الأثر لهذا النحو من القطع، بل يلومون هذا القاطع على ترتبه الأثر على قطعه، كالشكاك الذي يكون ملوماً عند الناس، نعم حين حصول قطعه هو مجبول على إتباعه، ولكن لابد له حين التفاته إلى حاله ولو في الجملة من الرجوع إلى العالم لتنبيهه على تكليفه إن كان عامياً أو بالرجوع إلى الأدلة إن كان مجتهداً)).

أقول: القائل هو كاشف الغطاء على ما صرح به الشيخ الأنصاري (قده) من قوله الثالث: قد اشتهر في السنة المعاصرين إن قطع القطاع لا اعتبار به ولعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء (قده)، بعد الحكم بأن كثير

---

[١]) تهذيب الأصول ج٢ ص٣٦ – السبزواري.

الشك لا اعتبار بشكه قال: «وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنه فيلغوا اعتبارهما في حقه».

ويظهر من التنظير بكثير الشك في كلام كاشف الغطاء (قده) هو إن الشارع المقدس له أن يحكم في اعتبار وعدم اعتبار الأمور الوجدانية الحاصلة للمكلف لا انه يتصرف في آثارها التكوينية من حيث هو شارع فإن ذلك غير ممكن، ولكن له أن يعتبر هذه الأمور وإن لا يعتبرها ولا محذور في ذلك.

وما قيل من الشارع لا يمكنه الجعل في مورد القطع إنما يصح لو رجع الأمر إلى تصرفه في هذه الأمور تكويناً وأما لو تصرف فيها اعتباراً لمصالح يعرفها فلا ضير فيه.

وكما تصرف في مورد الشاك المتصف بالكثرة، كذلك تصرف في مورد ألوسواسي وهو المقابل للقطاع الذي لا يحصل له القطع بشيء من الأسباب المتعارفة لحصول القطع عند متعارف الناس، وهو ملوم عندهم، كما هو عند الشارع أيضاً، لما ورد في صحيح ابن سنان، من تعليله (عليه السلام) انه من عمل الشيطان.

وقد يرجع هذا الأمر إلى أن الشريعة قد دعت الناس إلى فطرتهم السليمة ومرتكزاتهم العقلائية الصحيحة التي يتبانى عليها العقلاء واتفقوا عليها جميعاً، وكل ما لم يكن كذلك فلا اعتبار به عندها، فالقطع الحاصل من أسباب غير متعارفة وكذا مقابلة الوسواس الذي لا يحصل لمتعارف الناس لا يكون مجعولاً في الشريعة.

وإذا رجع تصرف الشارع في أسباب هذه الأمور لا فيها كان له أن يعتبر ما كانت أسبابه متعارفة عند العقلاء ومتفق عليها ومرتكزة في نفوسهم وما لم يتعارف فلا اعتبار فيه.

ومنه يظهر أن قول المصنف (قده) ((لا تفاوت في نظر العقل... الخ)) إنما هو من حيث الآثار لا من حيث الأسباب كي يمنع تصرف الشارع فيه.

وقد عرفت أن بإمكان الشارع الجعل في مورد القطع ولا محذور فيه وما قيل من انه تحصيل بالحاصل غير صحيح.

لما تقدم منا من أن حكم العقل لا يشكل باعثاً وزاجراً قوياً لعموم الناس إلا للاوحدي منهم وأما الزجر والبعث المولوي المتقوم بالثواب والعقاب فهو من مختصات الشرع وليس من شأن العقل. ومن الواضح أن البعث والزجر المتقوم بهما هو أقوى داعوية من البعث والزجر بدونهما، وهو مورد حكم العقل.

فالحاجة إلى الجعل الشرعي هو لتأكيد الداعي، وإتمام الحجة وتصحيح الثواب والعقاب، فصح أن يكون حكم الشارع في مورد حكم العقل مولوياً لا إرشادياً.

هذا ما أشار إليه بعض المعاصرين (قده) وذكرناه في مناسبات سابقة.

وإذا صح الجعل صح الردع وعليه فلا مانع من عدم اعتبار قطع القطاع، وهو الصحيح.

(٦٠) الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل.

قد اشتهر بين الأصوليين قضية الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل وانه كل ما حكم به الشرع حكم به العقل والعكس صحيح، والظاهر أن مصب بحثهم هو القضية الثانية، وهي كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وأما الأولى فلا بحث لهم فيها إذ بعد حكم الشرع لا حاجة إلى حكم العقل، ومن هنا يقال أن قضية كلما حكم به الشرع حكم به العقل ثابتة، بخلاف القضية العكس فهي محل البحث.

والمراد بحكم العقل هنا هو إدراكه.

ويقسم العقل عندهم إلى قسمين نظري وعملي، ويفرق بينهما باتجاهين:

الاتجاه الأول: ما عليه جماعة من الفلاسفة والمتكلمين فقد ذهبوا إلى أن الفرق بين العقلين غير صحيح بل هما عقل واحد والاختلاف بينهما في (المدركات) وهو ما يقع عليه الإدراك، وهو فعل العقل ويسمى عندهم علاّم درّاك، يدرك نحوين من المدركات..

النحو الأول: هي القضايا التي لا تستدعي جرياً عملياً على وفقها، كإدراكنا بأن الكل أعظم من الجزء أو كإدراكنا السماء والأرض، فالقوة التي تدرك هذا النحو تسمى العقل النظري.

والنحو الثاني: هي القضايا التي تستلزم جرياً عملياً على وفقها، كإدراكنا بأن الصدق حسن، فالقوة التي أدركت هذا النحو من القضايا تسمى العقل العملي.

الاتجاه الثاني: إن العقل العملي غير العقل النظري وليس هما واحد، فالعقل النظري وظيفته الإدراك، بينما العقل العملي وظيفته البعث والتحريك، فهنا قوتان والكاشف عن تغايرهما هو الآثار الصادرة عن كل واحد منهما. فما هو اثر الأول وهو الإدراك يغاير اثر الثاني وهو البعث والتحريك، ويسمى الأول درّاكاً والثاني عمّالاً وما هو وظيفة احدهما لا تقوم به الأخرى كما هو الحال في قوى النفس الأخرى فإن كل واحدة منها مختصة بعمل لا تقوم به غيرها. وعلى هذا التقسيم للعقل فتارة يقع البحث في ثبوت الملازمة على مستوى العقل النظري، وأخرى على مستوى العقل العملي.

ثبوت الملازمة على مستوى العقل النظري

وإدراك العقل النظري قد يكون في احد بابين..

الباب الأول: هو أن يدرك وجود المصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال وحيث أن الأحكام الشرعية على مذهب الأمامية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فإذا أدرك العقل ما هي المصلحة في فعل أو ما هي المفسدة في فعل، حكم بوجوب الأول وحرمة الثاني، وحكم العقل هنا يمكن أن يستقل في إثبات الحكم الشرعي بلا ضم أية مقدمة إليه.

الباب الثاني: هو أن يدرك العلاقات والاستلزامات الواقعية بين الأحكام مع قطع النظر عن ثبوت شرع وشريعة، كإدراكه استحالة اجتماع الأمر والنهي أو إدراكه إمكان الخطاب ألترتبي أو إدراكه الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته أو حرمة ضده، وهذه الأحكام وإن كانت تنفي الحكم الشرعي في مورد

كنفي اجتماع الضدين مثلاً حيث يكفي في انتفاء حكم ثبوت استحالته، ولكنها لا تكفي وحدها في إثبات حكم شرعي بل لابد من ضم ضميمة إليها، وإلا فمجرد إمكان الشيء أو استحالته أو ثبوت الملازمة بينه وبين شيء آخر لا يكفي ما لم تضم إليه الملزوم لثبوت اللازم في الأخيرة،[1] وقد سميت هذه المدركات غير المستقلات العقلية.

وهنا لا يستقل العقل في إثبات حكم شرعي لوحده.

ويرد الأول: بأنه لا يستلزم ثبوت الحكم الشرعي إلا إذا كان ما يدركه العقل من المصلحة أو المفسدة تام وغير مزاحم بمضاده كأن تزاحم المصلحة بالمفسدة أو بالعكس والعقل وإن أمكنه إدراك المصلحة والمفسدة ولكن مزاحماتهما مما لا يمكنه الإحاطة بها، ومجرد إدراك المصلحة أو المفسدة لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعي إذ لعل في الواقع مزاحم أو بشرط ما اعتبره الشارع في حكمه لم يدركه العقل؛ نعم لو أدرك العقل المصلحة التامة في الفعل وأنه لا مزاحم لها، فإنه يستكشف ترتب الحكم الشرعي عليها من دون حاجة لضم مقدمة أخرى ضرورة تحقق المعلول عند تحقق علته التامة.

وعلى تقدير تمامية هذه الكبرى، فإن صغراها ممنوعة أو متعذرة بعد إثبات عجز العقل غير المعصوم عن إدراك ما هو تام من المصلحة غير المزاحمة بمانع من الموانع.

---

[1]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٢٠.

وقد ادعى بعض الأصوليين أن قضية حفظ النفس المحترمة من صغريات تلك الكبرى، وعهدة الدعوى على مدعيها.[١]

والظاهر أن ذهاب فقهاء المدارس الأخرى إلى حجية هذا الدليل العقلي إذ بإمكان العقل أن يدرك ما هي المصلحة في العقل من خلال القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وهي طرق قد واجهها الأئمة بقوة وحسم، لما ورد عنهم « **إن دين الله لا يصاب إلا بالعقول**» و « **ليس شيء ابعد من دين الله عن عقول الرجال**».

وأما الثاني فلا إشكال في ثبوت الحكم الشرعي لأن العقل إذا أدرك الملازمة مثلاً بين وجوب شيء ووجوب مقدمته أو بين وجوبه وحرمة ضده وثبت وجوب احد المتلازمين عن طريق الشرع، فلا محالة يحكم بوجوب المقدمة أو بحرمة الضد، إذ العلم بالملازمة والعلم بثبوت الملزوم علة لثبوت اللازم، ويعبر عن هذا الحكم بغير المستقلات العقلية، لأن إحدى مقدمتيه ليست عقلية بل شرعية.

وأما ثبوت الملازمة على مستوى العقل العملي.

إن حكم العقل العملي في حسن الأشياء وقبحها مما لا مساغ لإنكاره إذ إدراكه لحسن بعض الأشياء أو قبحها ضروري، ولكن إثبات حكم شرعي بالحكم العقلي العملي غير كاف ما لم ينضم إليه حكم عقلي نظري « سواءً كان حكماً منطبقاً على فعل العبد كحكم العقل بقبح الكذب مثلاً فإنه بحاجة إلى

---

[١]) مباحث القطع ص٤٠٤.

ضم حكم العقل النظري بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو كان منطبقاً على فعل المولى كحكمه بقبح تكليف العاجز مثلاً فإنه لا يستنبط منه حكم شرعي إلا بضم حكمه النظري باستحالة صدور القبيح من المولى، ولذا يسمى الدليل هنا بالمستقلات العقلية. لاستقلال العقل بكلا مقدمتيه»[١].

قال بعض المحققين (قده)[٢]: وقد توهم بعضهم أن الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل بديهية واضحة باعتبار أن الشارع سيد العقلاء فإذا حكم العقلاء بحكم بما هم عقلاء كان في طليعتهم وأول الحاكمين به، ومن هنا ذكر أن التعبير بالتلازم مسامحة، وإنما الأصح التضمن لاندراج الشارع في العقلاء فيكون حكمه ضمن حكمهم.

وهذا ما لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم أن الحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع الأوسع من لوح الوجود وليسا أمرين تشريعيين، فحكم العقلاء في المقام يراد به إدراكهم لا تشريعهم أو بنائهم، ثم لو فرض ذلك جرياً مع مشرب هذا الأصولي في باب الحسن والقبح مع ذلك لا موجب لدعوى الملازمة بين حكم العقلاء وحكم الشرع الذي هو سيدهم إذ حكمهم إنما يصدر عنهم باعتبار وقوعه في طريق مصالحهم وحفظ أنظمتهم والشارع سبحانه وتعالى خارج عن دائرة تلك المصالح والنظام فأي ملزم لأن يحكم بأحكامهم وتشريعاتهم.

---

[١]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص ١٢١.
[٢]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص ١٣٨.

ويلاحظ عليه.. أولاً: إن القائل بذلك لا يشرك الشارع في حكمهم من جهة وقوعه في دائرة مصلحته كما هي واقعة في دائرة مصلحتهم فإن ذلك مما لم يقله بل لا يعقل إرادته منه. فجعل ذلك علة لعدم الملزم للحكم بحكمهم غير صحيح. وهو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

ثانياً: إن مقصودهم هو أن الشارع قد بنا تكاليف على ما جرى عليه العقلاء في تشريعاتهم، وإن ما تطابقت عليه أرائهم كافة فالشارع بعث إليه في الجملة وإذا تطابقت على قبحه زجر عنه كذلك. والظاهر أن هذا المعنى من البديهيات التي لا ينبغي الارتياب فيه من احد، بل من أهم مقاصد الشرابع الإلهية دعوة الناس إلى فطرتهم السليمة ومرتكزاتهم العقلائية الصحيحة، هكذا علله بعض المعاصرين.

وفيه: إن ما جرى عليه الشارع وفق ما جرى عليه العقلاء هو طريقته في تشريع أحكامه وبيانها، وأما جريانه على وفق ما حكم به العقلاء فهو ليس بصحيح فالكلام المتقدم قد خلط فيه صاحبه بين بيان الشارع لأحكامه وفق طريقة العقلاء ومرتكزاتهم العقلائية وبين حكمه، ولكنه لم يحكم بما حكم به العقلاء فإن هذا شيء آخر.

والصحيح في الجواب أن يقال: إن حكم العقل العملي بحسن فعل أو قبح آخر هو إعطاء صفة الحسن للفعل أو مقابلتها وأما تحريك المكلف نحو الفعل بتوسط هذا الحكم العقلي على مستوى تحريك الشارع له فلا لما ذكرناه من أن محركية العقل للمكلف لا تبلغ مرتبة الالتزام لعموم الناس إلا للقلة منهم

فلا يتحقق مقصود الشارع. إلا أن يضمن الشارع التزام المكلفين بالفعل عن طريق الثواب والعقاب ومعناه أن مع عدم انضمام حكم الشارع إلى حكم العقل لا يحصل داعي تحريك المكلف نحو الفعل.

هذا وقد ذكر السيد الشهيد (قده) أن الشارع تارة يكون غرضه حفظ الحسن وترك القبح بنفس مرتبة ودرجة حافظية ومحركية المرتبة الذاتية الموجودة في الفعل نفسه (بقصد الحسن الذاتي له) من حيث اقتضائه للحسن أو القبح واستحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب، وأخرى بفرض أن غرضه يتعلق بمرتبة أقوى وأشد من ذلك.

فعلى الأول: لا موجب لافتراض أن المولى يعمل مولويته ويجعل على وزان الحكم العقلي حكماً شرعياً وإنما يرشد إلى ما هو واقع من الحسن أو القبح الذاتيين في الفعل.

وعلى الثاني: فلا محالة متصدى من اجل تأكيد تلك الحافظية وتشديدها وإعمال المولوية والأمر به أو النهي عنه وتشخيص مرتبة الاهتمام قد يكون بدليل شرعي وقد يكون راجعاً إلى مناسبات وأذواق عقلائية لا يمكن التعويل عليها ما لم تبلغ مرتبة الجزم واليقين، ومن هنا يظهر انه لا برهان على الملازمة.

وما ذكره (قده) يتوقف على.. **أولاً**: على أن يكون المراد من المدح هو الثواب والمراد من الذم هو العقاب، والأمر ليس كذلك فإن المدح غير الثواب وكذا مقابليه لوضوح أن المدح يعطي معنى التشجيع على الفعل والثواب يعطي

معنى المكافأة عليه، والذم يعطي معنى التوبيخ عليه والعقاب يعطي معنى الجزاء عليه. كما أن المدح قد يكون من المجتمع ومن المولى سبحانه كما مدح بعض الناس، ولكن الثواب لا يكون إلا منه تعالى والحال في ما بين الذم والعقاب كذلك، وعلى هذا فالمدح اعم من الثواب ومجرد المدح لا يلازم الثواب.

وثانياً: يفترض أن الكلام عن أداء حسن الفعل أو قبحه إلى الجعل الشرعي وإن الجعل الشرعي هل يمكن ويثبت في مورد هذا الحسن الذاتي أو لا يثبت؟

أما أن يجعل اهتمام المولى وحافظيته على أعمال مولويته في الجعل الشرعي للفعل الحسن فهو خروج عن محل البحث من أن يكون محله حسن الفعل الذاتي الذي يحكم به العقل إلى أن يكون هو واهتمام المولى بأعمال مولويته.

على أن أعمال المولوية لا تزيد في حسن الفعل شيئاً لتكون باعثاً إلى جعله وتشريعه لفرض أن حسنه ذاتي، ومجرد الاهتمام لا يزيده.

والشق الأول من كلامه يفترض تمامية محركية الحكم العقلي وقد عرفت منعه.

كما يمكن أن يجاب على دعوى الملازمة، بأن يقال إذا كان الحسن يرجع إلى المصلحة والقبح يرجع إلى المفسدة كان جعل الحكم على القاعدة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فإذا رجع الحسن والقبح إلى المصلحة أو المفسدة كانت الملازمة تامة وإلا فلا.

إلا أن احدهما غير الآخر فإن الفعل قد يكون حسناً بمعنى من المعاني كالملائمة للنفس ولكنه مما لا مصلحة فيه وكذا في جانب القبح، ومع ذلك لا مفسدة فيه فالغناء فعل حسن بالنسبة إلى النفس إذ يعد كمالاً لها باعتباره كمالاً للصوت ولكن لا مصلحة فيه بل توجد فيه مفسدة كما هو واضح.

ويمكن التفريق بوجه آخر فإن أطار المصلحة والمفسدة هو الإطار الاجتماعي لتعلقه بحياة الناس الاجتماعية، وأما الحسن والقبح فهو وصف للفعل الاختياري أو متعلقه فيقال العلم حسن، والتعلم حسن، وأما المصلحة والمفسدة فهي من آثار الفعل الحسن أو القبيح فيقال هذا فعل حسن لما فيه من مصلحة، وذاك قبيح لما فيه من مفسدة.

وعلى هذا فإن إدراك العقل لحسن شيء غير إدراكه للمصلحة فيه والنافع من مقام استكشاف الجعل الشرعي هو الثاني لا الأول.

وفي قبال دعوى الملازمة دعوى استحالة جعل حكم شرعي وبالتالي استكشافه على طبق الحكم العقلي، وذلك لأن الحكم الشرعي إنما يكون بداعي التحريك بتوسيط حكم عقلي في النهاية بقبح المعصية ولزوم الطاعة للمولى، والمفروض أن الوسيط المحرك ثابت منذ البداية، ومع كونه محركاً كفى بلا حاجة إلى جعل شرعي، وإلا فلا فائدة في جعله لأن وحده لا يكون محركاً من دون محركية الحكم العقلي بقبح المعصية.

وبطلان هذه الدعوى واضح. لما ذكرناه من أن الجعل الشرعي في موارد حكم العقل لتأكيد الداعي وتصحيح الثواب والعقاب، فيكون مولوياً في مورده بلا إشكال.

أو لما ذكره بعض المحققين (قده) من أن أعمال مولوية المولى في موارد الحسن والقبح يوجب تحقق ملاك ثانٍ للحسن والقبح زائداً على الحسن والقبح الثابتين في الفعل بعنوانه الأولي حيث يتحقق عنوان إطاعة المولى أو معصيته فيتأكد الملاك العقلي وقد يكون محركاً حينئذ للعبد.

ولو قال لتحقق ملاك ثانٍ هو العقاب والثواب كان أولى، لأن صاحب الدعوى يفترض أن حكم العقل بقبح المعصية ثابت منذ البداية.

وقد أشار هو (قده) إلى ذلك في جوابه عن مقاله الإخباري بأنه لا يمكن التعويل على مدركات العقل العملي كدليل على إثبات الحكم، لقصوره في مقام الكشف.

قال: وأما إذا كان التشكيك ثبوتاً فلأنه يقال بعدم الحاجة من أول الأمر إلى إثبات قبح المعصية في مقام تحريك العبد نحو الطاعة إذ يكفي فيه وجود العقاب لذلك وقد ثبت وجوده بالأدلة القطعية والتعرض له كاف لمنع العبد عن المعصية، كما أن حصول الثواب كاف لتحريكه نحو الطاعة.

قوله (قده): ((في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام (الرابع: إن كل مسلك غير ذلك المسلك – يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام– إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً انه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو نفيها).

وقال في جملتها أيضاً بعد ذكر ما تفطّن [إليه][1] بزعمه من الدقيقة ما هذا لفظه: (وإذا عرفت ما عهدناه من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم (عليهم السلام) فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً؛ ألا ترى أن الأمامية استدلوا على وجوب العصمة: بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده بإتباع الخطأ، وذلك الأمر محال؛ لأنه قبيح وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه انه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى). انتهى موضع الحاجة من كلامه.

---

[1]) إضافة يقتضيها السياق.

وما مهّده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة – أعلى الله مقامه– في الرسالة.

وقال في فهرست فصولها أيضاً:

(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). انتهى.

وأنت ترى أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه، هو العقلي الغير المقيد للقطع، وإنما همه إثبات عدم جواز إتباع غير العقل فيما لا قطع.

وكيف كان، فلزوم إتباع القطع مطلقاً، وصحة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، فلابد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة، من المنع عن حصول العلم ألتفضلي بالحكم الفعلي؛ لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو إجمالاً فتدبّر جيداً.»

شروع في نقل كلام المحدث الاسترآبادي لتأييد ما ادعاه المصنف من ظاهر كلام الإخباريين وانه أما بصدد نفي الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع، وأما بصدد عدم التعويل على المقدمات العقلية الظنية وإن كان ما نقله المصنف من كلام المحدث المذكور إنما هو بصدد الأمر الثاني، وهو عدم التعويل

على الدليل الظني في استنباط الأحكام الشرعية وإن كانت مقدماته عقلية، وأين هذا الكلام من إنكار حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية، وفي مقطع الكلام المنقول عن الشيخ الأنصاري (قده) في الرسالة ما يؤيد أن الإخباري بصدد إبطال التمسك بالاستنباطات الظنية عند فقد القطع بحكم الله تعالى، أو بحكم ورد عنهم (عليهم السلام).**(٦١)**

وكيف كان فإن لزوم إتباع القطع وترتب المنجزية والمعذرية عليه من أي قسم كان، سواء الحاصل من المقدمات العقلية أو النقلية أو الحاصل من القطاع وغيره، وما في بعض الأخبار مما يوحي خلاف ذلك وأنها بصدد النهي عن العمل بالقطع الناشئ من غير الشرع كقوله (عليه السلام) ((حرام عليكم أن تقولوا شيئاً ما لم تسمعوه منا وغيرها من الأخبار التي نقلها الشيخ الأنصاري (قده) في الرسائل، هذه الأخبار لابد من تأويلها وحملها على المنع من حصول العلم التفضيلي بالحكم الفعلي لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له، كانتفاء الشرط أو وجود المانع، وأما ما هو الشرط المفقود أو المانع الموجود فلا علم تفضيلي به، وإن الأخبار المذكورة مما لا تعين هذه المقدمات المانعة عن حصول القطع بالحكم الشرعي. لا انه بعد فرض حصوله أحياناً لم يجب إتباعه شرعاً. **(٦٢)**

والوجه في تقييد العلم بالتفضلي باعتبار أن منجزية العلم الإجمالي محل خلاف بين الأعلام كما سيأتي في الأمر النابع، وفي تقييد الحكم بالفعلي لأن الحكم الإنشائي مما لا اثر له ولو فرض تعلق العلم ألتفضلي به.

وقد أمر الشيخ الآخوند (قده) بالتدبّر جيداً. **(٦٣)**

****

(٦١) قال الشيخ الأنصاري (قده) بعد نقل كلام لصاحب الوافية في حكم ما يستقل به العقل (قال ما هذا لفظه): أن المعلوم هو انه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم أو فعله أو تقريره لا انه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان. (انتهى)

وعلق عليه في العناية بعد نقل الفقرة بقوله „ فإنه صريح في عدم حجية القطع بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما الحاصل من غير جهة النقل".

ثم قال بعد نقل كلام الأنصاري (قده) في فهرست فصول فوائده، وما حكاه عن المحدث الجزائري في أوائل شرح التهذيب وما حكاه عن المحدث البحراني في مقدمات الحدائق المذكورين في الرسائل، إنهما غير ظاهرين في عدم حجية الحكم العقلي القطعي إن لم ندع ظهورها في العقلي غير القطعي.

ثم رتب على هذا، وعليه فلا يبقى في البين سوى ما تقدم حكايته عن السيد الصدر في الوافية فهو المساعد لما نسب إلى الإخباريين من عدم حجية القطع الحاصل من غير جهة النقل فتأمله جيداً.[١]

أقول ولعل وجه التأمل في كلامه أن ما نقله حكاية الأنصاري (قده) عن السيد الصدر في شرح الوافية، هو بصدد نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وذلك لأن حصول القطع بوسيلة العقل إنما هو بما في الفعل من حسن أو

---

[١]) العناية ج٣ ص ٥٦.

قبح أو بما فيه من مصلحة أو مفسدة نوعية في الفعل وما لم ينضم إليه الملازمة لا يمكن فعله أو تركه كما هو واضح.

أو لعل التأمل فيه، من جهة أن ما حكاه الشيخ (قده) عن الوافية صريح بنفي حجية القطع بالوجوب أو الحرمة – – – وإن خصوص القطع الحاصل من التشرع هو الحجة. ولكنه غير صحيح لما تقدم في وجه التأمل الأول وإن متعلق القطع هو حسن الفعل أو المصلحة فيه، لا القطع بوجوبه وكذا في مقابله من القبح والمفسدة أو الحرمة. إذ بعد القطع بالوجوب فلابد من متابعته، لأن متعلقه مقدم عليه فهو واجب قبل القطع به كما هو واضح، وأما أن العقل يقطع هكذا بالوجوب من دون كونه واجباً في الرتبة السابقة فلا.

(٦٢) ذكر المرحوم الشكيني (قده): ثم أن الاحتمال في كلام الإخباريين الثلاثة المتقدمة سبعة (يقصد بالثلاثة صاحب شرح الوافية السيد الصدر، والأمين الاسترآبادي والمحدث البحراني).

الأول: ما ذكره الماتن مستظهراً إياه منها – كما هو التحقيق– من أن مرادهم من العقلي الذي لا يجوز [الاستناد] إليه هو خصوص الظني منه، وأما العقلي المقيد للقطع فهو حجة.

الثاني: ما احتمله الشيخ في الرسالة: من أن مرادهم عدم جواز الخوض في المطالب العقلية أولاً، وإن كان يلزم عقلاً إتباع القطع الحاصل منها.

الثالث: أن يكون مرادهم شرطية السماع عن المعصوم في صحة العمل، لا في تنجيز الأحكام المتعلقة به. والظاهر أن هذه المقالة ذهب إليها المحقق العراقي (قده).

الرابع: أن يكون مرادهم تقيد الأحكام بمرتبة إنشائها بالسماع عنهم عليه السلام وقد سميت في كلمات الأصوليين المعاصرين بالقصور في عالم الجعل.

الخامس: أن يكون مرادهم شرطية السماع عنه (عليه السلام) في فعلية الواقعيان والظاهر هي المقالة التي سميت عندهم بالقصور في عالم الكشف.

السادس: ما ذكره بعض من عاصرناه من أن مرادهم موضوعية القطع، بأن يكون القطع بالحكم عن طريق غير عقلي موضوعاً في نفس هذا الحكم بنتيجة التقييد لا بنفسه، وهو ممكن عنده؛ وهو غير معقول للزوم التهافت.

السابع: ما نسب إليهم من عدم حجية القطع بالحكم العقلي الحتمي الحاصل من الدليل العقلي. ولكن قد عرفت أن الظاهر في كلماتهم هو الأول، وعلى تقدير عدم ظهورها فيه فهي مجملة مرددة بين السبعة، فلم يعلم كون مرادهم الأخير.

وما ذكره هو الظاهر من كلماتهم، والسابع يرجع إلى إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع لما تقدم من بيان وجهه.

(٦٣) لعل وجهه ازدحام كلمات الاخباريين وصعوبة الوصول الى وجه المراد منها.

لو لعله لدقة المطلب وعمقه لا ان في كلامه إشكالاً.

تحرير محل النزاع بالنسبة للدليل العقلي

لا يخلو كلام الأصوليين المتقدمين من تشويش فبما هو المراد من الدليل العقلي كما يتضح ذلك جلياً من متابعة كلماتهم في هذا المضمار على ما ذكره الشيخ المظفر (قده) في أصوله.

ولكن النزاع فيما هو المراد منه قد ينقح شيئاً فشيئاً عندما وقع بين

أولاً: ما بين الإمامية والعامة في مجال حجية الأدلة العقلية الظنية التي اعتمدها العامة من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع وغيرها، وقد تابع الإماميون أئمتهم في ذلك وقالوا بعدم حجية هذه الطرق العقلية.

وثانياً: النزاع الواقع بين الإمامية أنفسهم، فقد ذهب الإخباريين إلى عدم حجية الدليل العقلي القطعي على ما يظهر أو ما استظهره البعض من كلماتهم في هذا المجال بينما ذهب الأصوليون إلى حجيته وانه مما يمكن الاعتماد على الادراكات العقلية القطعية في استنباط الأحكام الشرعية كما هو الحال في استنباطها من الكتاب والسنة.

ثم أن المراد من الدليل العقلي –الإدراك العقلي الذي هو موضع الخلاف– هو الإدراك المورث للقطع والجزم بالحكم الشرعي والواقع في عرض الكتاب والسنة لا الواقع في الرتبة المتقدمة عليهما والذي به يثبتان ويكونان حجة، ولا الواقع في طول الكتاب والسنة كحكمه بحسن الطاعة وقبح المعصية، فإن الأخيرين خارجان عن محل النزاع بين الأصوليين جزماً.

قال السيد الحائري بعد الإشارة إلى محل النزاع: « نعم لو أريد إثبات وجوب الإطاعة وحرمة المعصية شرعاً عن طريق حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية بناءً على قاعدة الملازمة فهذا داخل في محل النزاع جزماً ».[١]

ولا بأس بالتعرض إلى ما ذكره المشكيني (قده) في الأمر السادس وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني (قده) صاحب نظرية متمم الجعل. وبيان مراده يقع في ضمن مقدمات.

المقدمة الأولى: انه لا يمكن اخذ العلم بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، للزوم الدور كما تقدم بيانه في الأمر الرابع.

المقدمة الثانية: ما ذكره في مبحث التعبدي والتوصلي من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الملكة وعدمها، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، فكل مورد لا يكون قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للإطلاق، فلا يكون هناك تقييد ولا إطلاق، والنتيجة هي الإهمال بالنسبة إلى علم المكلف بها وجهله، لأن تقييدها بالعلم حسب المقدمة الأولى غير ممكن.

المقدمة الثالثة: الإهمال في مقام الثبوت غير معقول لأن الملاك أما أن يكون في جعل الحكم بحق العالم به فلابد من تقييده به، وأما أن يكون بحق الأعم منه فلابد من تعميمه، وحيث أن الأول غير ممكن فكذا الثاني. وعليه فلابد من تتميمه بجعل ثانوي يعبر عنه بمتمم الجعل، وهو أما أن يفيد التقييد فيسمى بنتيجة التقييد، أو يعمم الحكم وسماه بنتيجة الإطلاق، فهنا جعلان،

---

[١]) مباحث الأصول ج١ ق٢ ص ٣٩٦.

الجعل الأول متعلق بنفس الحكم بنحو الإجمال والجعل الثاني يبين اختصاصه بالعالم به أو شموله للجاهل أيضاً. وهذا غير مستلزم للدور لأن الحكم الثاني متعلق بالحكم الأول. وهو غير متعلق على الثاني.

والحاصل: إن تقييد الحكم بالقطع. الحاصل من سبب خاص أو بعدم كونه مقطوعاً به من طريق خاص – مما لا مانع منه بمتمم الجعل– فالمنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة – على هذا النحو– ممكن ثبوتاً إلا انه غير تام إثباتاً لعدم تمامية ما ذكره الإخباريون من الأدلة على المنع بالعمل بالقطع الحاصل من غير النقل.

وبهذا يكون المحقق النائيني (قده) قد تصرف في المقطوع به لا في القطع ليرد عليه بأن حجيته ذاتية لا يمكن المنع عن العمل به.

وهذا النحو يسمى بالقصور في عالم الجعل، ومعناه أن الشارع قد ألزم المكلفين في خصوص الأحكام الشرعية الواصلة عن طريق المعصوم (عليه السلام) دون غيره من الطرق؛ فإذا ما وصل الحكم من طريق آخر فرضاً غير ما بيّته الشارع فهو فاقد من حيث الحجية، ويسمى بالقصور في عالم الجعل. وقد استند أصحاب هذا الرأي إلى جملة من الروايات التي يمكن أن تدل على هذا المعنى.

وعلى هذا الأساس فيمكن للنافي لحجية الدليل العقلي أن يدعي عدم الإهمال في الجعل الأولي للأحكام وانه مقيد بالعلم من الطريق الخاص، وهو

السماع من المعصوم (عليه السلام). وذلك استناداً إلى جملة من النصوص الدالة على اخذ الأحكام الشرعية من الحجة المعصوم دون غيره من الطرق.

وقد أجاب عنه المحقق النائيني (قده) بعد توجيه مقاله الإخباري بما ذكره (ما حاصله): إن الحجة الشرعية غير منحصر بالدليل ألنقلي بدعوى أن الدليل العقلي حجة شرعاً أيضاً لأن المولى سبحانه قد جعل حجتين للإنسان هما العقل الحجة الباطنية، والشرع الحجة الظاهرية، ويترتب عليه أن الأحكام الشرعية الواصلة إلى المكلف عن الحجة الباطنية وهي العقل لا تختلف من حيث الحجية عن تلك الواصلة عن الطريق الثاني الحجة الظاهرية.

إلا أن هذا الجواب من مجرد الدعوى في مقابل دعوى الإخباري الذي استظهر من بعض الأخبار انحصار طريق العلم بالأحكام الشرعية بخصوص السماع من المعصومين (عليهم السلام) ومع الانحصار فإن وصول الحكم بطريق العقل لا يكون حجة.

وليس الكلام في سعة وضيق الحجة الشرعية، وإنها خصوص الدليل الشرعي أو الشامل للعقل أيضاً. هكذا ذكره بعض المحققين على ما في تقريرات الهاشمي.

ويمكن للمحقق النائيني (قده) أن يدعي إن استظهار الانحصار لدليل بخصوص النقل من خلال بعض الأخبار لا يمنع من تعميم الدليل إلى العقل أيضا بأدلة أخرى غير التي ذكرها الإخباري وليس هو بصدد بيان سعة الدليل الحجة أو ضيقه ليرد عليه ما ذكر.

ومن الواضح انه لا تنافي بين الطائفة الأولى التي استدل بها الإخباري وبين الطائفة الثانية التي يمكن للنائيني (قده) الاعتماد عليها. بعد دفع الانحصار المدعى استظهاره من الأدلة كما يريده الإخباري.

هذا وقد أجاب على دعوى تقيد الحكم الأولي للجعل بالعلم من طريق خاص هو السماع عن المعصوم (عليه السلام). أو أن يؤخذ العلم به مانعاً عن فعلية الحكم كما يظهر من بعض المحاولات أو غيرهما من الأنحاء المصورة لتصوير الضيق أو القصور في عالم الجعل.

إن فرض ضيق الجعل وتقيده بعدم العلم العقلي إنما يجدي في تخطئة الأحكام التي يجعلها الشارع ابتداءً لا الحكم الشرعي المستكشف بالدليل العقلي، فإنه بحسب الفرض لا إشكال في كاشفية الدليل العقلي القطعي وإنما يراد دعوى ضيق الجعل المستكشف ومع فرض تمامية الكاشفية لا يعقل ضيق الجعل فإنه خلف مستحيل، كما لو فرض إدراك العقل لحكم على أساس قانون الملازمة وإن كل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع فمع التسليم بصحة هذه الكاشفية لا يبقى مجال لضيق في الجعل فإنه خلف إدراك العقل النظري للملازمة أو إدراك العقل العملي للحكم العملي وكلاهما مستحيل. نعم لو كان حكم العقل من باب إحراز ما هو الملاك في نظر الشارع فقد يفترض الخطأ في تشخيصه لتمام ما هو ملاك الحكم بافتراض أن حمله ما هو دخيل فيه العلم الخاص مثلاً.

والملاحظ في كلمات الإخباريين بقرينة ما استدلوا عليه من أن دين الله لا يصاب بالعقول، هو الثاني أي إحراز ما هو ملاك الحكم.

على أن ما ذكره (قده) من إجداء الحكم الشرعي في تخطئة الأحكام المجعولة لا المستكشفة بالدليل العقلي غير تام لوضوح أن الحكم في نظر الإخباري لا يمكن استكشافه بالدليل العقلي وإن هذا الدليل مما لا يمكن أن يوصل إلى الأحكام الشرعية أي انه ليس بحجة (أي القطع) الحاصل من الدليل العقلي لا يكون حجة في باب السالبة بانتفاء المحمول لا انه ليس يقطع من باب السالبة بانتفاء الموضوع على ما أشار إليه الشيخ الفيض (حفظه الله).[1]

فكيف يقيد الحكم به؟

والمجدي في التخطئة إنما هو عدم العلم لا عدم العلم العقلي كما هو واضح، إذ على الأخير لا إشكال في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل غاية الأمر أن العالم بالحكم هنا هو العالم فيه عن طريق النقل لا العقل، نعم على الأول وهو عدم العلم يجري في التخطئة.

والحاصل أنهم لا يقولون بتقييد الأحكام بخصوص العالم بها من الكتاب والسنة.

وأجاب أخيراً بأن الدليل العقلي قد يكون برهاناً على عدم الحكم لا على ثبوته، كما لو جعل يقين بعدم الخطاب الترتيبي لاستحالته مثلاً ولا يعقل جعل إلزام مشروط يقطع المكلف بعد الإلزام كما هو واضح.

---

[1]) المباحث ج٧ ص٣٠٣.

وعدم معقولية الإلزام...الخ ،، إن أراد به اخذ عدم العلم في موضوع الحكم فقد تم عنده عدم المحذور فيه من جهة الدور على ما قرره في اخذ العلم بالحكم في موضوعه.[١]

والصحيح في الجواب أن يقال: إن تصوير المراد على هذا النحو من القصور في عالم الجعل..... وإن كان تاماً ثبوتاً إلا انه في مقام الإثبات مما لا دلالة عليه بل الدلالة على خلافه وهي أطلاقات أدلة الكتاب والسنة، فإن مقتضى إطلاقاتها عدم تقيدها بالعالم بها فضلاً عن تقيدها بالعالم بها عن طريق السماع خاصة، بل هي ثابتة للعالم والجاهل بها، وإلا لزم التصويب الباطل عندنا.

والظاهر أن هذا ليس مراداً للإخباري من عدم التعويل على المقدمات العقلية في استنباط الأحكام الشرعية. ولا حاجة للتعرض لما يمكن أن يستدل به الإخباري على التقييد في هذا المقام من الأخبار المروية عن أهل بيت العصمة.

ولا بأس بالتعرض على ما ذكره صاحب كتاب القطع في وجه مناقشته لأدلة الإخباري النافي لحجية حكم العقل بعد أن قسم الأخبار إلى طوائف، والتعرض لخصوص الطائفة الرابعة

قال (بتلخيص منا): الطائفة الرابعة وهي الطائفة الأقرب لمدعى النافي لحجية الدليل العقلي، منها ما ورد صحيحاً عن الإمام الصادق (عليه السلام) حيث قال..

---

[١]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١١.

« والله لو أن إبليس سجد 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 نبييها (صلى الله عليه وآله) وبعد تركهم الإمام الذي نصبه النبي (صلى الله عليه وآله) لهم فلم يقبل الله لهم عملاً ولن يرفع لهم حسنة حتى يأتوا الله من حيث أمرهم ويتولوا الإمام الذي أمروا بولايته ويدخلوا من الباب الذي فتحه رسوله لهم ».[1]

حيث يمكن الاستدلال بها على نفي حجية الدليل العقلي من خلال أن الحكم الشرعي لو كان مستنداً إلى السماع من المعصوم (عليه السلام) لكان مصداقاً لقوله « ويدخلون من الباب الذي فتحه الله ورسوله لهم» ولا يكون فيما لو كان مستنبطاً من دليل عقلي.

ويلاحظ على هذا الاستدلال بهذا المقدار ما يلي:

١- كون السماع من المعصوم (عليه السلام) مصداقاً للدخول من الباب الذي فتحه الله ورسوله صحيح ولكن لا قرينة في الرواية على كونه المصداق الوحيد لينفي ما عداه ويترتب عليه عدم حجية الدليل العقلي لأن العقل قد يكون مصداقاً للدخول وإن لم تكن في الرواية إشارة إليه.

٢- إن مدلول الرواية هو قبول الأعمال لا أجزائها والنافع في المقام الاستنباط هو الثاني لا الأول والتصريح فيها بالأول واضح، وقد يجعل قوله

---

[1]) الوسائل – مقدمة العبادات ب٢٩ –ج٦ عن كتاب القطع ص٤٢٣.

(عليه السلام) ولن يرفع لهم حسنة قرينة على القبول الذي به ترفع الحسنات أي تقبل وتزداد.

٣- مع جعل قوله ويتولوا الإمام تفسيراً للفقرة قبلها حتى يدخلوا الباب، فإن الرواية تدل على أن الولاية للائمة الأطهار شرط في صحة العبادة كسائر شروط صحتها ولا نظر لها إلا تقييد الأحكام بالعالم بها عن طريق السماع من المعصوم (عليه السلام)، كما عليه المشهور أو نحملها على معنى أخلاقي هو عدم قبول الأعمال إلا بالولاية للائمة الأطهار (عليهم السلام).

٤- توصيف الأمة بالعاصية، بعد التمهيد لها بمعصية إبليس لترك الأمر الإلهي سواء بلغ به المكلف مباشرة أو بواسطة الرسول (صلى الله عليه وآله)، لا لاتخاذهم طريق العقل مسلكاً للوصول إلى الأحكام الشرعية، بل لتركهم الطريق المرسوم لهم وهو اعم من كونه نقلياً أو عقلياً.

ثم ذكر قاعدة عامة في فهم النصوص الشرعية – قد نبهنا عليها في مبحث الفقه– حاصلها أن الأحكام الشرعية سواء كانت قرآنية أو روائية تنقسم إلى قسمين.

القسم الأول: الصادرة على نحو القضية الحقيقية ولا علاقة لها بحدود زمانية أو مكانية أو ظروف اجتماعية من قبيل وجوب إقامة العدل وأمثالها.

القسم الثاني: المحكومة بظروف اجتماعية وسياسية وظروف زمانية ومكانية في عصر صدورها من قبيل النصوص الصادرة حول مسألة الجبر والتفويض في علم الكلام، لانتشار مدارس الجبر وأقوالها في ذلك الزمان، والأمر

نفسه بالنسبة للأحكام الشرعية المأخوذة من الباب الذي فتحه الله ورسوله وتكون في قبالها من قبيل العمل بالقياس والاستحسان والنصائح المرسلة، فالحصر في هذا الباب الذي فتحه الله ورسوله إضافي أي أن السماع من الحجة المعصوم هو الحجة فقط، وكذا روايات ناهية عن العمل بالرأي وهو مصطلح يطلق ويراد به خصوص المدارس الفقهية التي استندت إلى قواعد القياس وغيرها، وليس المراد بالرأي معناه اللغوي والعرفي.

وقد أطلقت على هذه المدارس أنها عقلية تورث اليقين بالحكم الشرعي، والحق أنها ليست كذلك؛ بل حتى لو ادعي أن الرأي في النصوص المذكورة مأخوذ بمعناه اللغوي العام فهو ليس شامل لممارسة الاستدلال العقلي لفهم كلمات الأئمة (عليهم السلام). ضرورة أن التمسك بالإطلاق فرع إحراز كون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد شمولها بالإطلاق وهو غير محرز، لأن الكلام في الروايات حول قضية خارجية، بل نحرز عدمه.

وهذا المقدار من التقديم لفهم الروايات هذه صحيح، فهي بصدد علاج قضية خارجية تنافي الطريق المرسوم للوصول إلى الأحكام الشرعية فكان لابد من مواجهتها بقوة وحسم من قبل أمناء الرسالة المعصومين (عليهم السلام).

ثم قال: ومع التنزل وإنها تامة من هذه الجهة أي لها إطلاق يشمل الممارسة الاستدلالية العقلية، فتكون معارضة بطائفتين من الروايات الأخرى بنحو العموم من وجه، والنتيجة التساقط في مورد المعارضة كما هو محقق في محله، والطائفتان هما:

الأولى: الروايات الحاثة على الاستناد على العقل مطلقاً، اعم من أن يكون فطرياً بديهياً أو نظرياً.

الثانية: الروايات الحاثة للمكلف على العلم والتعلم وإن العلم مبرئ للذمة اعم من كونه حاصلاً من دليل عقلي أو نقلي.

ويلاحظ على الطائفة الأولى أمران

الأمر الأول: انه يمكن أن يقال إن هذه الطائفة هي بصدد معالجة قضية خارجية راجت في ذلك العصر وشكلت أساساً فكرياً للسلاطين والخلفاء الحاكمين، والقضية هي مبدأ الجبر الذي راجت بضاعته آنذاك لتمرير السلوك المنحرف عن الإسلام الذي يقوم به الخلفاء الأمويون وغيرهم، لأن الإنسان إذا كان مجبوراً على أعماله ولا قدرة له عليها فإنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً وإن الله يخلق له أعماله كما يخلق غيرها؛ فكل عمل هو صادر من الله ولا حق للإنسان في الاعتراض عليه، وإنما ينسب للإنسان بالمجاز..

والغاية من هذه الفكرة هو شل حركة الإنسان وقتل روح الإبداع والتفكير لديه، فشلت الحركة الفكرية وعطلت الإنسان في أن يتقدم إلى الأمام باستعمال عقله الذي يرشده إلى مواطن الصح والحسن وينفره عن مواطن الظلم والفساد. فحاربت هذه الروايات الحاثة على العقل كإجراء علاجي لهذه الأفكار الرائجة آنذاك، فهي بصدد علاج قضية خارجية.

وإن أبيت إلا إنها كما يريده المستدل فيأتي

الأمر الثاني: انه بالإمكان أن يقال بأنها بصدد بيان حجية العقل الفطري الخالي من شوائب الأوهام لا مطلق العقل وإن كان نظرياً والأول مما لا إشكال في حجيته عن الإخباري كما هو عند الأصولي، فتخرج هذه الطائفة عن دائرة المعارضة وأما العقل النظري فإنما يكون حجة إذا أدى إلى القطع بالحكم الشرعي لا ما إذا أدى إلى الظن فإنه ليس بحجة وسيكون مدرجاً تحت قائمة الطائفة الناهية عن متابعة تلك المدارس العقلية من الاستحسان والقياس.

ويلاحظ على الطائفة الثانية المعارضة أنها بصدد الحث على العلم والتعلم لأجل امتثال الأحكام الشرعية وتحصيل براءة الذمة بامتثالها؛ أي أن العلم مقدمة للعمل، ومعنى ذلك أنها ليست بصدد الوصول إلى الحكم الشرعي بقدر ما هي بصدد معرفة الحكم الشرعي وتعلمه، بعد فرض وصوله بالطريق الصحيح الشرعي المقرر عند الشارع والمرضي لديه، لغرض امتثاله، كما تذكر بعضها، لِمَ لم تعمل قال: لأني لم اعلم فيجاب: هلا تعلمت.

وعلى هذا فهي أجنبية عما نحن فيه، فلا معارضة بينها وبين الطائفة المعبر عنها بالرابعة في تقسيم المستدل للروايات.

ثم قال: إلا انه يمكن القول بأن هاتين الطائفتين في مقام الإرشاد إلى نفس الحكم العقلي لا في مقام التأسيس لحجية الدليل العقلي، وبذلك ترتفع المعارضة، إذ أن الحكم العقلي الذي ترشد إليه الطائفتان هو حكم تعليقي، والمعلق عليه هو عدم الردع والمفروض أن الردع متحقق فتكون الروايات الناهية رافعة لموضوعها.

وفيه: إن حملها على الإرشاد وإن كان ممكناً إلا انه بعد فرض كون المرشد إليه حجة وإلا لا معنى لحملها كذلك. وإذا كان حجة فلا يتعارض مع الطائفة الناهية لتقدم رتبته عليها، بعد فرض المعارضة بينها وبين المرشد وهو الطائفتان المذكورتان.

والمرشدية لا تجتمع مع التعليق، لأن كونه مرشد إليه هو أنه حجة فعلاً وكونه تعليقياً انه ليس بحجة فعلاً فكيف يجتمعان؟

فإن قلت: إنها ترشد إلى كون المرشد إليه تعليقياً.

قلت: فإن المرشد لا يزيد عن المرشد إليه، فتكون الطائفتان دالتين على أن الحكم العقلي حجة إذا لم يردع عنه. والحجية التعليقية لا تعارض الحجية الفعلية. وإنما تصح المعارضة بعد فرض كونها حجة بالفعل.

ثم أن حملها على الإرشاد إلى نفس الحكم العقلي، وهو أما أن يكون حجة أو ليس بحجة ولا معنى للإرشاد إلى الثاني، فيبقى الأول فنسأل من أين أتت حجيته. فإن كان من الطائفتين فهذا خلف، لأنها ليست في مقام التأسيس لحجية العقل. وإن كان من غيرها فما هو؟

وعلى كل مما ذكره تطويل بلا طائل، وإن الأصل هو حمل على التأسيس إلا إذا دل ما يمكن حملها على الإرشاد.

ثم قال: وهذا الكلام متوقف على عدم إمكان حمل الطائفتين على التأسيس للحكم العقلي، والحال ليس كذلك، إذ لو كان الحمل على التأسيس

ممتنعاً لكان الحمل على الردع ممتنعا أيضاً، فبدليل إمكان الردع عن العمل بالدليل العقلي يكون الحمل على التأسيس ممكن أيضاً.

وهذا الكلام مع صحته فإنه غريب لوضوح أن المسألة ليست دائرة بين الحمل على التأسيس أو الإرشاد بعد كون مقتضى الأصل هو التأسيسية إلا ما دل على حملها على الإرشادية، لأن الأخيرة بحاجة إلى مئونة زائدة ومع عدمها فالأصل يقتضي التأسيسية لا الإرشادية، ليقال أن أمكن الردع أمكن الجعل والحمل على التأسيس.

ثم تابع، والكلام ليس في إمكان التأسيس وعدمه كي يقال بورود الإشكال مع الإمكان وعدمه مع (عدم)[1] الإمكان، إذ الإمكان اعم من الوقوع، وإذا أمكن حملها على التأسيس ثبوتاً فلابد من النظر إلى مفادها الاثباتي، وهل هو التأسيس أو الإرشاد إلى الحكم العقلي، فإذا ثبت التأسيس فالتعارض متحقق وإلا فيرد الإشكال المذكور.

وهو كما ترى تطويل للمسافة بما لا فائدة فيه، لأن فرص الكلام هو في مقام الإثبات والدلالة، وهو محل التعارض ومقامه، فالصعود إلى مقام الثبوت ثم الرجوع إلى مقام الإثبات، تطويل بلا طائل. لوضوح انه لا محذور في حمل الطائفتين ثبوتاً على الإمكان– أي إمكان الحمل على التأسيس أو الإرشاد– إذ لا محذور فيه البتة.

---

[1]) إضافة يقتضيها السياق.

وإذا أمكن انتقل البحث إلى مقام الدلالة، والمفروض أن البحث ابتدأ من هذا المقام.

ثم قال: ومع تمامية المعارضة من وجه فلا يبقى دليل على الردع– الدليل العقلي النظري– كما لا يبقى دليل على الإثبات؛ لأن المفروض الوصول إلى المعذرية من خلال الدليل العقلي، ومع عدم حجيته لا يمكن الاستناد إليه.

ومقتضى القاعدة هو الاحتياط العقلي، في صالح المنكرين لحجية الدليل العقلي.

ثم أجاب عنه بأن الحكم العقلي الذي حكم بحجية الإدراك العقلي هو حكم تعليقي معلق على عدم الوصول لا على عدم الوجود واقعاً، والوصول غير متحقق ببركة التعارض بالعموم من وجه بين الطائفتين، وهذا الجواب يتم على مسلك قبح العقاب لأنهم يفسرون البيان بالوصول لا بالوجود واقعاً، أما بناء مسلك حق الطاعة فاحتمال الوصول منجز أيضاً. ومقتضاه الاحتياط العقلي.

والصحيح بعد سقوط كلتا الطائفتين عن المعارضة للطائفة الناهية لحمل الطائفة الأولى على القضية الخارجية، والثانية على ما عرفت من إرادة التعلم للحكم الشرعي الواصل لغرض امتثاله على وجهه الصحيح.

ومع التنزل عن ذلك، فإنهما يحملان على التأسيس على ما تقتضيه القاعدة، وبه تتم المعارضة.

الأمر السابع

قوله (قده) : ((انه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف العقلي علة تامة لتنجزه، لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً، فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال.

ربما يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكان مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً، إلا محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهة البدّوية.

[لا يقال: أن التكليف فيهما لا يكون بفعلي. فإنه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصورة، أو في الشبهات البدّوية مع القطع به، أو احتماله أو بدون ذلك] ؟!

ضرورة عدم التفاوت في المناقضة [بين التكليف الواقعي والإذن بالاقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً] فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً، كما لا يحظى [وقد اشرنا إليه سابقاً، ويأتي إن شاء الله مفصلاً].

بعد الفراغ عن منجزيته العلم التفصيلي للتكليف يقال: هل العلم الإجمالي(٦٤) كالعلم التفضيلي في تنجيز التكليف المتعلق به، هذا هو المقام الأول في البحث في هذا الأمر السابع، وفيه مقام ثانٍ للبحث هو أنه هل يسقط التكليف بالامتثال الإجمالي أي الاحتياط بالإتيان بتمام الأطراف للعلم الإجمالي مع إمكان تحصيل العلم ألتفضلي وسيأتي الحديث عنه عند قول المصنف (قده) (وأما سقوطه..).

أما الكلام في المقام الأول: إن العلم الإجمالي مما لا إشكال في منجزيته للتكليف المتعلق به كالعلم ألتفضلي من هذه الناحية ولكن الأخير هو علة تامة للتنجيز لم يمكن الترخيص في ترك العمل به وقد تقدم مفصلاً انه مما لا تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً وإن لم يعبر عنه بلفظ العلية التامة كما هو هنا، فلو علم إجمالاً بوجود الخمر في احد إنائين كان العلم الإجمالي المذكور منجزاً لحرمة الخمر المعلوم بالإجمال كما ينجزه العلم ألتفضلي لو علم بخمر في إناء معين، وإذا كان الأخير هو علامة تامة للتنجيز فهل الأول وهو العلم الإجمالي كذلك أو ليس كذلك، بل هو منجز للتكليف على نحو الاقتضاء لا العلية التامة، بمعنى انه في المثال المتقدم يقال أن العقل يحكم بمنجزية حرمة الخمر المردد بين الإنائين وعدم جواز ارتكاب احدهما معيناً أو على البدل أو ارتكابهما معاً بشرط أن لا يرخص الشارع المقدس في ارتكاب احدهما معيناً أو على البدل أو ارتكابهما معاً فحكم العقل بالمنجزية وعدم جواز الارتكاب كلاً أو بعضاً يكون معلقاً على عدم ترخيص الشارع في ذلك، فعلى هذا الاحتمال يعبر عن العلم الإجمالي بأنه منجز للتكليف على نحو الاقتضاء فيقال انه متقض للتنجيز.

وتارة أخرى يقال: إن حكم العقل بالمنجزية للتكليف وعدم جواز الارتكاب لا كلاً ولا بعضاً للأطراف من غير توقف على عدم ترخيص الشارع في ارتكاب

احدهما أو كليهما، بل يقال أن الشارع لا يمكن أن يرخص في ذلك، ويعبر عن العلم الإجمالي في هذه الحالة بالعلة التامة لتنجيز التكليف كالتفضلي.

وبعبارة أخرى: إن تأثير العلم الإجمالي في التنجيز هل هو نحو الاقتضاء بمعنى انه قابل للترخيص في أطرافه كلاً أو بعضاً فإذا لم يرد ترخيص من الشارع في أطرافه كلاً أو بعضاً بأن لم يكن من أصل عملي يصلح بدليله للجريان فيها اثر العلم الإجمالي في التنجيز للتكليف لا محالة وإلا فيمنعه الأصل العملي من التأثير في التنجيز فيكون الأصل الجاري من قبيل المانع عن تأثير مقتضي العلم في التنجيز.

أو هو بنحو العلية التامة بمعنى انه غير قابل للترخيص من قبل الشارع في بعض أطرافه أو كلها. ولا يمكن للشارع أن يرخص في ذلك كالعلم ألتفضلي علة تامة للتنجيز مما لا تناله يد الجعل نفياً ولا إثباتاً، فإنه لو علم تفصيلاً بحرمة ارتكاب إناء معين لكونه خمراً فلا يمكن الترخيص الظاهري في ارتكابه. كذلك الإجمالي لو علم بحرمة احد إنائين.

والصحيح هو الأول وإن العلم الإجمالي منجز للتكليف على نحو الاقتضاء وانه يجوز أن يرخص في ارتكاب بعض الأطراف أو كلها، وقد استدل المصنف لمختاره بالوجه التالي: إن العلم الإجمالي مما لا ينكشف به التكليف تمام الانكشاف كالعلم ألتفضلي بل مرتبة الحكم الظاهري وموضوعه محفوظة وهي الشك والجهل في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي فلا يعلم أن هذا الطرف بالخصوص هو الحرام أو ذاك الطرف هو الحرام للشك في الحكم الواقعي في كل طرف على حدة، ومع تحقق موضوع الحكم الظاهري أمكن جعله في بعض الأطراف أو كلها، فيرخص الشارع بالمخالفة في بعض الأطراف، مخالفة احتمالية أو في تمام الأطراف مخالفة قطعية(٦٥).

لا يقال: إن الترخيص الظاهري في كلا الطرفين يناقض المنع الواقعي المعلوم بالإجمال ومعه فكيف يمكن جعل الترخيص الظاهري في كليهما.

فانه يقال: النقض بالمناقضة الموجودة في الشبهة غير المحصورة، حيث أن الترخيص الشرعي بتمام الأطراف يناقض المنع الواقعي المعلوم بالإجمال، وإن عدم وجوب الاجتناب فيها أمر متسالم بين الأصحاب فما به التقصي عن المحذور فيها كان به التقصي عن المحذور في المقام على ما سيأتي تفصيله في بحث الاشتغال إن شاء الله تعالى.

والنقض بالمناقضة في الشبهة البدوية، فإن الترخيص الظاهري في ارتكاب الإناء الذي يحتمل خمريته بدواً يناقض المنع الواقعي، غاية الأمر أن المناقضة الأخيرة احتمالية والمناقضة في العلم الإجمالي قطعية، ولكنه غير فارق لأن احتمال المناقضة محال كالقطع بها، فما به التقصي فيها به التقصي هنا أيضاً.

وبالجملة محذور المناقضة موجود في هذين الموردين أيضاً، والجواب عنها فيهما هو الجواب عنها في المقام. وقد تقدم ملخصه في الأمر الرابع عند قول المصنف هناك؛ قلت: يمكن أن يكون الحكم فعلياً بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله لو أمكن أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن بل يجوز جعل أصل أو أمارة مؤدبة إليه تارة، والى ضده أخرى ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى[1] **(٦٦)**.

****

[1]) **الكفاية ج٣ ص٩٨ تحقيق سامي الخفاجي.**

(٦٤) نطلق كلمة الإجمال كوصف للعلم إذا تردد متعلقه، وهو المعلوم بالعرض المتحقق في الخارج من جهة سراية الجهل إليه. فقد تطلق كلمة الإجمال ويراد بها الارتكاز أي المعنى غير الملتفت إليه، كما يقال في الفقه بأن النية ارتكازية أي معنى غير ملتفت إليه، فإذا ما التفت إليه أمكنه الإخبار عنه.

ويطلق أيضاً ويراد بالإجمال هو الكمون كما يقال في المنطق بأن النتيجة كانت كامنة في الكبرى. وإن أقصى ما يؤديه القياس الأرسطي هو معرفة النتيجة تفصيلاً بالاستنتاج من القياس، ومن هنا قالوا بأن المنطق الأرسطي لا يزيد على المعارف البشرية شيئاً بقدر ما هو إلفات تفصلي إلى نتيجة كانت كامنة، ومختفية في مقدماتها.

ويطلق لفظ الإجمال على الكلام الذي يحتمل وجوهاً متعددة ويقابله التفصيل فيعين احد هذه المحتملات.

ويطلق كمصطلح خاص عند أهل العقول.

وأما هنا فيطلق ويراد به توصيف العلم لكن من باب الوصف بحال المتعلق لا بحال الموصوف، إذ لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي في نفس العلم من حيث هو علم، بل ولا في متعلقه من حيث هو طرف الإضافة إلى المعلوم بالذات، وإنما الفرق فيهما من حيث طرف الإضافة للمعلوم بالعرض المتحقق خارجاً لتردده بين أكثر من طرف في الإجمالي دون التفصيلي.

قال المرحوم المشكيني (قده): وإشكال البعض على المشهور، بأن العلم هو الانكشاف، ولا يتصور الإجمال فيه وقع في غير محله.

أقول: وذلك لأن المستشكل تصور أن لفظ الإجمال هو وصف للعلم لا هو وصف للمعلوم بالعرض، وهنا لابد من بيان الفرق بين العلمين الإجمالي والتفصيلي ليتبين ما هو الفارق بينهما الذي أدى إلى الفارق في بعض آثارهما.

العلم الإجمالي: حيث يكون طرف الإضافة؛ المعلوم بالعرض مردداً بين طرفين أو أطراف عديدة، فالعلم في هذه الحالة يشتمل على حيثيتين.

الحيثية الأولى: هي العلم بالجامع بين الأطراف أو الطرفين.

الحيثية الثانية: إن أي واحد من الأطراف هو ما ينطبق عليه الجامع.

بخلاف العلم التفصيلي: فإنه ليس له إلا حيثية واحدة، وهي حيثية العلم وأما الحيثية الثانية فلا وجود لها لأن المعلوم بالعرض في العلم التفصيلي منكشف للعالم تمام الانكشاف، ومن جميع الجهات، كما لو تعلق العلم بوجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة، فإن المعلوم بالعرض وهو صلاة الجمعة منكشف بالتمام للعالم بدون أي غموض في البين، أم لو تعلق علمه بوجوب أما صلاة الجمعة أو الظهر من يوم الجمعة فإن المعلوم بالعرض فيه شائبة غموض من تردده بين أن يكون هو الجمعة أو الظهر، ولا يمكن للمكلف أن يجزم بأن أيهما هي منطبق الجامع، المعلوم بالذات. وهو العلم بوجوب إحدى الصلاتين، أي هو علم بالكلي الجامع المردد الانطباق على كل من صلاة الظهر وصلاة الجمعة، لأن كل واحدة منهما ممكن أن تكون واقعاً هي منطبق الجامع، وإنما

قلت ممكن لأن الشك في الأطراف اوجب شك في انطباق الجامع على كل واحدة من الصلاتين.

وعلى هذا فالمعلوم بالذات هو الجامع وهو إحدى الصلاتين والمشكوك هو منطبق هذا الجامع هل هو صلاة الظهر أو صلاة الجمعة؟ أما في العلم التفصيلي فإن المعلوم بالذات ينطبق تمام الانطباق على المعلوم بالعرض إذ لا تردد فيه من جهة التعدد في المصداق بل هو مصداق واحد، وهو منطبق المعلوم بالذات، المعلوم بالتفصيل.

تحصل أن الفرق بين العلمين أن الإجمالي فيه متعلق العلم كلي، وهو احد الأطراف وفي العلم التفصيلي المتعلق فيه شخصي.

والانطباق في العلم الإجمالي مردد من جهة الشك في انطباق الكلي على احد الأطراف وأما الانطباق في التفصيلي متعين إذ لا شك في انطباقه على معلومه بالعرض. لأن المعلوم بالذات يساوي المعلوم بالعرض، لا اقل منه كما هو في العلم الإجمالي.

ومن هنا يمكن طرح السؤال التالي، وهو أن العلم الإجمالي من الحيثية الأولى هل يلحق بالعلم التفصيلي، ومن الحيثية الثانية قد يلحق بالشك البدوي، وعلى الثاني يقال أن العلم الإجمالي لا ينجز التكليف كما أن الشك البدوي لا ينجزه، وقد أشار إلى ذلك المحقق النائيني (قده) في الفوائد الأصولية[١]، والمحقق الخوئي في الدراسات[١]، ومنشأ الشبهة هو إن العلم الذي

[١]) فوائد الأصول ج٣ ص٧٥.

يكون منشأ لحكم العقل بالتنجيز للتكليف على مستوى المخالفة القطعية حرمه، ووجوب الموافقة القطعية هل يشترط فيه كون متعلقه مشخصاً ومميزاً في الخارج عند المكلف أو لا يشترط، فإذا اشترط فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف كما هو واضح، لأن المعلوم بالجمال خارجاً غير مميز لدى المكلف.

ولكن هذا التوهم فاسد لعدم دلالة دليل من عقل أو نقل على هذا الشرط. وإن التكليف لكي يدخل في عهدة المكلف ينبغي أن يكون متعلقه مميزاً لدى المكلف ومعلوماً عنده بالتفصيل، نعم كلما ثبت هو قبح العقاب بلا بيان على مختار المشهور من قاعدة القبح، والمفروض أن البيان تام، واعتبار كونه تفصيلاً لا اعتبار فيه، إذ لا دخل لهذا الوصف في إدخال التكليف بعهدة المكلف، وإن التكليف معلوم عنده والإجمال وصف للعلم بحال متعلقه لا وصف للعلم نفسه ليلحق بالشك، والعلم كذلك أي الإجمالي واصل للمكلف فهو منجز للتكليف كالتفصيلي.

قال المحقق العراقي (قده): إن التفصيل والإجمال خصوصيان لا دخل لهما لإدخال التكليف بعهدة المكلف. أقول لأنهما ليسا وصفاً للعلم الذي به يتنجز التكليف، بل هما وصفإن للمتعلق الخارجي عند المكلف. وإذا تنجز التكليف ينفتح السؤال عن كيفية هذا التنجيز؟!.

(٦٥) أشار في العناية إلى ضعف ما استدل المصنف به على كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز؛ وانه مما لا يخلو من ضعف فإن مجرد عدم

---

[١]) الدراسات ص ١٤٨.

الانكشاف للتكليف بالعلم الإجمالي تمام الانكشاف وبقاء الشك والجهل في كل طرف من الأطراف بالخصوص مما لا يسوغ الإذن في الأطراف كلاً أو بعضاً لجواز دعوى لزوم المناقضة مع التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال أو لزوم احتمالها المحال.

(فالصحيح) إن يستدل عليه بالجواب عن المناقضة التي هي مدرك الوجه الأول وهو كون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف بنحو العلية التامة فإذا اجبنا عن المناقضة فقد سلمنا من الوجه الأول بل ومن الوجه الثالث أيضاً فإنه وإن وافق الثاني في جواز الترخيص في بعض الأطراف ولكنه قد وافق الأول في عدم جواز الترخيص في تمام الأطراف فإذا ثبت بطلان الأول ثبت بطلانه قهراً.

وبينه في الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي بالشكل التالي

١- إن الأحكام مشتركة بين الجاهل والعالم ويقصد بها الأحكام الواقعية وإن العلم علة لتنجيزها لا لفعليتها فما لم يتعلق بها العلم فهي فعلية ولكنها غير منجزة.

٢- إن الأحكام الظاهري فعليه منجزة وعلى هذا فلا تنافي بين الحكمين، لأن التنافي بينها ليس إلا في ناحية الإرادة والكراهة التي تجعل الأحكام على طبقها، وإلا فنفس الأحكام من مجرد الاعتبار لا تنافي بينها.

٣- انه ما لم تتنجز الأحكام الواقعية بوسيلة العلم والقدرة لا تنقدح الإرادة والكراهة على طبقها في نفس المولى كي تضاد الأحكام الظاهرية الفعلية المنجزة، وذلك لأن الجاهل الغافل أو العالم العاجز لا يكاد يمكن إرادة الفعل أو

الترك منه لعجزه عنه أما الجاهل الملتفت وإن أمكن إرادة الفعل أو الترك منه ولكنه معلق إذا لم يأذن المولى بنفسه ويرخص هو في الترك أو في الفعل في ظرف الجهل والحيرة ويجعل له أصلاً عملياً كالبراءة أو قاعدة الحل وشبههما بل يجعل له الاحتياط كما قاله الإخباري في الشبهة التحريمية الحكمية، ومع الإذن في الترك في الشبهة الوجوبية أو في الفعل في الشبهة التحريمية كشف ذلك عن عدم انقداح الإرادة والكراهة على طبق الأحكام الواقعية المجهولة ما لم يعلم بها المكلف ويتعلق بما يعينه.

٤- فإذا جاز للشارع الإذن في الترك أو في الفعل وكشف ذلك عن عدم الإرادة في الشبهات مطلقاً جاز له الإذن في الترك أو الإذن في الفعل عند العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة ويكشف ذلك عن عدم تعلق الإرادة على طبق الأحكام الواقعية المعلومة بالإجمال كي يناقض الإذن والترخيص على خلافها ما لم يتعلق بها العلم التفصيلي وتعرف هي بعينها على وجه التفصيل.

٥- مثل له، بأن الخمر حرام وجاز للشارع جعل الترخيص في ظرف الجهل رأساً بالحرمة أو بالموضوع وكشف عن عدم انقداح الكراهة على طبق الحرمة ما لم يعلم بالحرمة أو بالموضوع (فكذلك) جاز منه الترخيص في ظرف العلم الإجمالي بالحرمة أو الموضوع وكشف عن عدم انقداح كراهة على طبق الحرمة المعلومة بالإجمال أو الخمر المعلوم بالإجمال ما لم يعلم تفصيلاً بالحرمة بعينها أو الخمر كذلك. فالحرمة الواقعية وإن كانت مشتركة بين الكل سواءً علم

بالحكم أو الموضوع تفصيلاً أو إجمالاً أم لم يعلم أصلاً ولكن الكراهة على طبقها مما تنحصر بما إذا علم بهما بعينه على وجه التفصيل فتدبر.

أقول:- أن ما ذكره لرفع المناقصة في موارد الشبهات ومنها في موارد العلم الإجمالي مبني على أن متعلق التكليف متميزاً لكي يدخل في عهدة المكلف وقد عرفت عدم الدليل عليه. لا عقلاً، وأما نقلاً فسيأتي الحديث عنه في مباحث الأصول العملية. ولعله بهذا أمر بالتدبر والتأمل في ذيل كلامه.

هذا وقد اخذ في كلامه إمكان الترخيص لعدم انقداح الإرادة والكراهة مع أن الإمكان لوحده لا يكفي بل لابد من إحراز الترخيص، وهذا موكول إلى محله من البحث.

على أن الإرادة والكراهة على طبق التكليف المعلوم بالإجمال متعينه لأن المهم هو تعلق العلم بالتكليف فإذا تعلق به تنجز وانقدحت الإرادة والكراهة على طبقه كما هو الحال في العلم التفصيلي إذ لا فرق بين العلمين إلا من ناحية المتعلق بالعرض وليس هذا من وظيفة المولى بعد تمامية بيانه ووصوله إلى المكلف. فإن تردد الأطراف خارجاً خارج نطاق ما على المولى بيانه. ومع تمامية البيان في مورد العلم الإجمالي كيف يشابهه بالشبهة البدوية التي لم يكن البيان فيها تاماً، فما به رفع النقض هناك غير تام.

أضف إلى ذلك أن قول الكفاية لم ينكشف تمام الانكشاف انه خلل في العلم لم يكن به البيان تاماً، لأنه قال لم ينكشف تمام الانكشاف، وقد مر أن

العلم حقيقته الانكشاف لا غير، فما لم ينكشف كذلك فهو ليس بعلم ولعله لهذا رجع عن مختاره في الحاشية.

هذا وقد وجه بعض المحققين كلام الشيخ الاخوند (قده) بأن العلم له دخل في فعلية الحكم، مع انه لا دخل له وإنما دخله في تنجيز الأحكام بعد تحقق فعليتها بفعلية موضوعها.

والى هذا أشار المحقق الخوئي (قده) في مصباحه، ولكن البناء المذكور مما لا أساس له (يقصد عدم المنافاة بين الحكم المعلوم بالإجمال وبين الترخيص لعدم كون المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات لعدم انكشافه تمام الانكشاف). لأن العلم لا دخل له في فعلية الحكم، وإنما هو شرط لتنجزه. ثم قال: وليس العلم مأخوذاً في موضوعه كي تكون فعليته متوقفة عليه لما دل الدليل على اشتراك الأحكام مضافاً إلى ما تقدم من عدم إمكان اخذ العلم بالحكم في موضوعه.[١]

وأنت خبير بأن صاحب الكفاية قد التزم بالاشتراك وعدم إمكان اخذ العلم بالحكم في موضوعه ولكن مراده من اخذ العلم هو كون الحكم الواقعي فعلياً غير منجز لا انه ليس بفعلي، لكونه قد جعل العلم بالحكم مأخوذ في فعلية الأحكام الواقعية، بل هو منجز للتكليف لا غير. وقد ذكره صريحاً في ذيل الأمر الرابع المتقدم، قال هناك: قلت يمكن أن يكون الحكم فعليا؛ بمعنى انه لو

[١]) مصباح الأصول ج٢ ص ٨٨.

تعلق به القطع على ما هو عليه في الحال لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة.. الخ.[١]

ويمكن جعل عبارة المصنف بين المعقوفتين [لا يقال إن التكليف فيهما لا يكون فعلياً.. الخ]

التي حذفها المصنف خير شاهد على ما نقول، فما ذهب إليه المحقق الخوئي وتبعه الشيخ الفياض من أن صاحب الكفاية قد جعل العلم من شروط فعلية الحكم لا وجه له.

ولكن يرد على صاحب الكفاية، بأن مجرد عدم انكشافه تمام الانكشاف إنما هو للمرتبة العالية من الانكشاف لا عدم الانكشاف الذي هو النافع في محفوظية الحكم الظاهري الذي موضوعه الجهل والشك بالحكم الواقعي، والمفروض انه منكشف لكن لا بتمام الانكشاف.

نعم لو أراد أن عدم الانكشاف التام عدم منجزية التكليف بمرتبة العلم الإجمالي، ولكنه منجز بمرتبة مطلق الانكشاف كان لقوله بقاء محفوظية الحكم الظاهري وجه، لأنه مع العلم بالتكليف لا مورد للحكم الظاهري ومع عدمه كانت مرتبة الحكم الظاهري محفوظة.

إلا أن هذا الكلام مبني على أن الإجمال وصف للعلم لا للمعلوم بالعرض، ليقال أن التكليف ليس بمنكشف تمام الانكشاف، وأما لو كان وصفاً للمعلوم بالعرض فيبقى مرتبة العلم بمنجزه للتكليف الواقعي، ويترتب عليه عدم

---

[١]) الكفاية ج٣ ص٩٨.

الموضوعية للحكم الظاهري. وهذا ما وجهتنا إليه عبارته في الحاشية التي رجع فيها عن اختيار التنجيز على نحو الاقتضاء إلى التنجيز على نحو العلية التامة.

وكلام الشيخ في مرتبة التنجيز التي جعلها آخر مراتب للحكم والذي على طبقها تنقدح الإرادة والكراهة في النفس الشارعية، وليس كلام في مرتبة الفعلية ليورد عليه بما ذكره مما لا يرجع إلى مراد كلامه. وقد تقدم أن العلم المأخوذ في التكليف طريق مرآتي لا انه موضوعي لاحتياج الأخير إلى مئونة زائدة بعد اقتضاء الأصل وما سارت عليه العقلاء من جعل العلم طريقاً إلى متعلقه.

(٦٦) قال في العناية: إن النقض في الشبهات غير المحصورة في غير محله لما سيأتي في محله من أن الوجه الوجيز لجواز الاقتحام فيها هو لزوم العسر والحرج المنفيين في الدين، فالتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال فيها إنما لم يجب موافقته القطعية لأجل فقد شرط من شرائط تنجز التكليف وهو عدم لزوم العسر والحرج المنزَلين عند الشارع بمنزلة فقد القدرة نظير فقد العلم أو البلوغ أو غير ذلك من شرائط التكليف فالقصور في الحقيقة إنما هو من ناحية التكليف المعلوم بالإجمال لا من ناحية العلم الإجمالي المتعلق به ولذا لو تعلق العلم التفصيلي بتكليف إلزامي قد تعسر امتثاله لم يؤثر هو في التنجيز قطعاً لفقد شرط من شرائط التنجيز وإن وجد سائر الشرائط من العلم والبلوغ وغيرهما فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي فما ظنك بالعلم الإجمالي فكما أن المراد من كون العلم التفصيلي علة تامة للتنجيز أي بعد اجتماع كافة شرائط التنجيز فكذلك المراد في العلم الإجمالي عيناً

(وبالجملة) إن النقض بالترخيص في الشبهات غير المحصورة في غير محله (والصحيح) هو الاكتفاء بالنقض بالترخيص في الشبهات البدوية فقط وذلك لما فيه من احتمال المناقضة مع التكليف الواقعي المحتمل فيها، واحتمال المناقضة كالقطع بالمناقضة فما به التقصي فيها كان به التقصي في المقام أيضاً.[١]

وعلى العكس من ذلك ذهب المحقق الخوئي إلى عدم ورود النقص بالنسبة إلى الشبهة البدوية وورود بالنسبة إلى الشبهة غير المحصورة، ببيان أن في الشبهة غير المحصورة وصول الحكم فيها أيضاً بالعلم الإجمالي، ومجرد قلة الأطراف وكثرتها لا يوجب الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال (وهو يقول بعدم الفرق بين قلة الأطراف وكثرتها في حكم العقل بلزوم الامتثال) فكما لا نلتزم بجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي مع قلتها كذلك نقول بعدم جريانها مع كثرتها.

نعم لو كانت الشبهة بما لا يمكن إحراز الامتثال فيها – أصلاً– لعدم قدرة المكلف على الإتيان بجميع الأطراف مع الشبهة الوجوبية أو على ترك جميع الأطراف في الشبهة التحريمية، أو كان فيه ضرر أو حرج على المكلف لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، إذ لا يكون امتثال الحكم الواقعي حينئذ لازماً لعدم التمكن منه أو لكونه ضرراً أو حرجاً، ومع عدم لزوم امتثاله لا مانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي. بلا فرق بين قلتها وكثرتها.[٢]

---

[١]) العناية ج٣ ص ٦١.
[٢]) المصباح ج٢ ص ٩٢.

وقال لم يرد النقض بالشبهة البدوية، لأن التنافي بين الحكمين الظاهري والواقعي أما في المبدأ ويقصد فيه المصلحة والمفسدة كما عليه الإمامية والمعتزلة، أو في المنتهى ويقصد فيه مقام الامتثال، فلعدم تمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين، يقع التنافي والتضاد في حكم العقل بلزوم الامتثال.

وفي الأمرين لا تنافي أما في المبدأ فلأن مصلحة الحكم الظاهري في الجعل لا في المتعلق كما هو في الحكم الواقعي، سواء كان الحكم الظاهري ترخيصياً للتسهيل على المكلف أو إلزامياً لغرض من الأغراض فلا يلزم من مخالفته للحكم الواقعي اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد.

وأما من ناحية المنتهى، فلأن الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجزه لعدم وصوله إليه فما لم يصل لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، فلا مانع من الامتثال الحكم الظاهري، وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف وحكم العقل بلزوم امتثاله لا يبقى مجال للحكم الظاهري؛ لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

محاكمة القولين

وفي مقام محاكمة الوجهين مع أصل الوجه الذي ذكره المحقق الخراساني (قده) لابد من التنبيه إلى بعض الأمور..

الأمر الأول:- إن موضوع المناقضة وجود حكمين فعليين حتميين أي أن التكليف فعلي حتمي من جميع الجهات غير جعل العذر من جهة الجهل. وأما إذا كان احدهما فعلياً تعليقياً والآخر فعلياً حتمياً فلا مناقضة بينهما، التي هي المانع عن جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، وعلى هذا فلو فرض حصول العلم الإجمالي بتلك المرتبة الفعلية وفرض شمول أدلة الأصول للأطراف فلا مناقضة بين الحكم الواقعي والظاهري، لأن الأول فعلياً تعليقياً معلقاً على عدم جعل الجهل عذراً حسب الفرض، والثاني فعلياً حتمياً مطلقاً وهما من قبل المتخالفين، لا المتناقضين أو الضدين. وهذا ما أشار إليه المرحوم المشكيني.[1]

وهذا بخلاف العلم التفصيلي فإذا حصل مع فرض التكليف على النحو السابق يكون الواقع فعلياً حتمياً؛ لعدم حالة منتظرة في البين غير جعل الجهل عذراً وهو مفقود فرضاً؛ لانتفاء الجهل.

الأمر الثاني:- وهو متفرع على الأمر الأول وإن محل الكلام هو ما كان التكليف واصلاً مرتبة الحتم؛ ليقع الكلام في تأثير العلم وعدمه، كما هو الحال في سائر ما يتوهم حجيته غير العلمين

---

[1]) تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ ص ١٢٢ تحقيق الخفاجي.

الأمر الثالث:- إن الكلام في العسر والحرج هو رفع التكليف المنجز بهما أي انه بعد تنجيزه إذا صادم العسر والحرج فهو مرتفع بهما وأما قبل طروهما فالتكليف فعلي وحتمي فإذا تعلق به العلم أو ما يكون حجة فيكون منجزاً.

الأمر الرابع:- إن يقال بالفرق بين موارد العلم الإجمالي وموارد الشك البدوي لأنه في الأول إن الشارع قد حكم بحكم معين واقعاً وهو أما انه اوجب هذا الفرد أو انه اوجب الفرد الآخر، ولكن المكلف لا يعلم ما هو الذي أوجبه الشارع، فالاشتباه حصل من قبل المكلف كما في موارد الشبهة الموضوعية وقد يحصل من الشارع كما في موارد الشبهة الحكمية، لعدم الدليل أو لإجماله أو غير ذلك. وبعبارة أخرى إن التكليف واصل للمكلف في موارد العلم وغير واصل في موارد الشبهة البدوية.

وعلى ضوء هذه الأمور – فإن الأمر الثاني- يوضح أن التكليف ينبغي أن يكون فعلياً حتمياً وقد تعلق به العلم الإجمالي لبيان تأثيره وعدمه. وحيث أن ما ذكره صاحب الكفاية من أن فعلية التكليف إلى مرتبة الحتم غير موجود في كلا الشبهتين، المقرونة بالعلم الإجمالي، غير المحصورة والبدوية، أما الأولى فإن التكليف فعلي تعليقي معلق على عدم ورود الترخيص في أطراف العلم الإجمالي.

وعليه وعلى الأمر الرابع تخرج الشبهة البدوية لما ذكر وإن التكليف فيها ليس بفعلي فضلاً عن أن يكون حتمياً، ومجرد احتماله غير كاف، فإن عدم مطابقة الحكم الظاهري المجعول في موردها مع الواقع المحتمل موجود حتى في

موارد القطع التفصيلي فضلاً عن الإجمالي إذ لا يجب أن يكون كل علم تفصيلي مطابق للواقع.

على أن الأمر الأول كاف في إخراج الشبهة البدوية؛ وبهذا فما ذكره المحقق الخوئي من عدم ورود النقض بالشبهة البدوية صحيح.

وأما النقض بالشبهة غير المحصورة فواضح لأن العسر والحرج على ما تقدم من الأمر الثالث إنما يكون بعد تنجز التكليف إذا كان حتمياً فعلياً وقد تعلق به العلم الإجمالي وهذا المعنى متحقق في مورد الشبهة غير المحصورة وهو فعلي حتمي، وكذا جريان الأصول في أطرافه لأن الجهل الذي هو العذر لجعل الأصول متوفراً في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي.

نعم يبقى أن يقال: إن الفرق بين العلم الإجمالي في مورد الشبهتين المحصورة وغير المحصورة غير فارق، لأن كثرة الأطراف أو قلتها من جهة الاشتباه الحاصل عند المكلف وهو ليس من وظيفة المولى، فإن العلم الإجمالي في كليهما مؤثر ومنجز، وطرو العسر والحر ج قد يكون في موارد الشبهة المحصورة كما هو في موارد الشبهة غير المحصورة وإن كان أكثر وقوعاً.

وهو لا يستلزم رفع الاحتياط رأساً من جميع الأطراف، وإنما يستلزم رفع بعض الأطراف بقدر ما يرتفع به العسر والحرج وتبقى بقية الأطراف التكليف فيها منجز بالعلم الإجمالي، وعليه فلا فرق بين موردي الشبهتين ليصح النقض، لأنه يصح في حال تعدد المورد لا في حال اتحاد المورد فتأمل.

والنتيجة أن ما ذكره من النقض في الموردين خارج عن محل الكلام فلا يصلح دليلاً على دعوى الاقتضاء للمحقق الخراساني (قده). فلابد من التفتيش عن دليل آخر لدعوى الاقتضاء. كما أن مجرد النقض مما يدفع به دعوى الخصم وأما إثبات الدعوى فبحاجة إلى دليل كما هو واضح.

قوله (قده): ((نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا فـــــي العليّة التامة * فيوجب تنجّز التكليف – أيضاً – لو لم يمنع عنه مانع عقلاً كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعاً كما في إذن الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر ((كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه))[1].

وبالجملة: قضية صحة المؤاخذة على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصورة، وعدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الاقتحام فيها، هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجز، لا علة تامة.

وأما احتمال انه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية، فضعيف جداً؛ ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معهما موجباً لجواز الإذن في الاقتحام، بل لو صحّ معهما الإذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضاً، فافهم.

ولا يخفى أن المناسب للمقام، هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال – بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجّز

---

[1]) الكافي ج٥ باب النوادر ق٣٩ ص٣١٣.

بنحو الاقتضاء لا العلية- هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على انه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلا، كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف وتنجزه به.))

((ما ذكره في حاشية الكتاب))

* لكنه لا يخفى أن التقصي عن المناقضة – على ما يأتي- لما كان بعدم المنافاة بين الحكم الواقعي – ما لم يصّر فعلياً- والحكم الظاهري الفعلي، كان الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات المؤدية إلى خلافه – لا محالة- غير فعلي، فحينئذ فلا يجوّز العقل – مع القطع بالحكم بالفعلي- الإذن في مخالفته، بل يستقل –مع قطعه ببعث المولى أو زجره ولو إجمالاً- بلزوم موافقته وإطاعته.

نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً أو عقلاً، كما إذا كان مخلاً بالنظام، فلا تنجّز حينئذ، لكنه لأجل عروض الخلل في المعلوم، لا القصور العلم عن ذلك، كما كان الأمر كذلك فيما إذا أذن الشارع في الاقتحام، فإنه- أيضاً- موجب للخلل في المعلوم، لا المنع عن تأثير العلم شرعاً.

وقد أنقدح بذلك: انه لا مانع عن تأثيره شرعاً أيضاً، فتأمل جيداً.

المحقق الخراساني (قدس سره). انتهى ما ذكره في الحاشية.

النتيجة إن العلم الإجمالي منجز للتكليف على نحو الاقتضاء بمعنى انه لو لم يكن هناك مانع عقلي من التنجز أو مانع شرعي عنه، ومقصوده من المانع العقلي عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي في أطراف كثيرة غير محصورة هو العسر الشديد المخل للنظام كما يظهر من المصنف في غير هذا المقام **(٦٧)**، فالعقل يرخص حينئذ بارتكاب الأطراف وبذلك لا يكون العلم الإجمالي منجزاً للمانع العقلي وهو العسر. ومقصوده من المانع الشرعي هو قوله (عليه السلام) ((**كل شيء لك فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه**)) وظاهره هو الإذن في الاقتحام في الأطراف وإن كانت محصورة كما لو علم إجمالاً بخمرية احد الإناءين أو الأواني جاز الاقتحام فيهما أو فيها جميعاً ولكنه مشكل جداً حيث لم يعمل به احد من الأصحاب على الظاهر إلا النادر ولذا فالأولى رد علمه إلى أهله فإنهم أولى بتأويله على ما ذكره في العناية..

ويكون الحديث مانعاً شرعياً عن تنجيز العلم الإجمالي مطلقاً في الشبهة المحصورة وغير المحصورة بخلاف المانع العقلي عن تنجيز العلم الإجمالي فهو مختص بالشبهة غير المحصورة على ما مثّل له.

إذن العلم الإجمالي منجّز للتكليف على نحو الاقتضاء لا على نحو العلية التامة، فهو مقتض بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية وبالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، وأما احتمال انه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية

وبنحو العلية بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية والموافقة الاحتمالية، فهو ضعيف جداً.

والوجه في ضعفه: إن كون العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ليس إلا انه لو رخص الشارع في المخالفة القطعية وارتكاب كلا الطرفين أو جميع الأطراف يلزم منه القطع بثبوت المتناقضين وإذا كان هذا هو الوجه في المنع فلازمه أن يكون العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية أيضاً وعدم جواز الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف أو احد الطرفين لأن الترخيص كذلك يلازم ثبوت المتناقضين أيضاً ولكن على مستوى الاحتمال، وهو مستحيل أيضاً فإن المناقضة مستحيلة سواءً أكانت محتملة أو مقطوعة. وإذا كان احتمال المناقضة كالقطع بها محال فما هو الوجه في منع المفصِّل عن الأولى وتجويزه الثانية، والمفروض أن عليه أن يحيلها معاً كما أن القطع بالمناقضة محال فكذلك احتمالها. فهذا التفصيل غير صحيح.**(٦٨)**

وقد اتضح من خلال ما تقدم أن العلم الإجمالي مقتض لحرمة المخالفة القطعية كما هو مقتض لوجوب الموافقة القطعية، ومعنى كونه مقتضياً انه لو لم يرخص الشارع بعض الأطراف أو جميعها فإن العلم الإجمالي منجز للتكليف.

وعلى هذا فلابد من البحث بعد هذا المقام - مقام الثبوت- عن مقام الإثبات والدلالة، وهو إن أدلة الأصول العملية، هل تشمل أطراف العلم الإجمالي كلاً أو بعضاً ليثبت الترخيص الشرعي ومع ثبوته فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف أو أن أدلتها لا تشمل مورد العلم الإجمالي؟.

وهذا هو المناسب في مقام البحث، فإنه بعد الفراغ عن كون العلم الإجمالي مقتض للتنجيز أو علة تامة له، ينفتح البحث في مقام الإثبات على التقدير الأول لمنجزية العلم الإجمالي، وهو الاقتضاء. وإنه هل هناك ترخيص من قبل الشارع

وإن أدلة الأصول العملية صالحة للجريان في أطراف العلم الإجمالي كلاً أو بعضاً أو ليس هناك من ترخيص؟ والبحث الثاني موضعه في الأصول العملية في بابي البراءة والاشتغال.

وعلى هذا فالبحث في العلم الإجمالي يقع في موردين من مباحث العلم، ففي الجهة الأولى من البحث عن منجزية العلم الإجمالي وإنها على نحو العلية التامة فلا مورد للبحث الثاني لوضوح انه على هذا القول من العلية التامة للتنجيز فلا معنى للترخيص الشرعي أصلاً لما تقدم من أن العلم علة تامة للتكليف لا تناله يد الجعل إثباتاً ولا نفياً على ما تقدم في مباحث القطع المتقدمة.

هذا وقد جعل الشيخ الأنصاري (قده) المنهجية للبحث على نحو آخر، فقد جعل البحث هنا في مباحث القطع في حرمة المخالفة القطعية وجعله في البراءة والاشتغال في وجوب الموافقة القطعية، بعد أن جعل للعلم الإجمالي مرتبتين، الأولى في حرمة المخالفة القطعية والثانية في وجوب الموافقة القطعية، والمتكفل لبيان الجهة الأولى هو هذا المقام من مباحث العلم، والمتكفل للجهة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به.**(٦٩)**

والشيخ قد أمر بالفهم. وجوابه لعله لضعف قوله لو صح معها الإذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية وأنه لا ملازمة بين صحة الإذن في المخالفة الاحتمالية وبين صحته في المخالفة القطعية، لما تقدم من الشيخ من جواز الترخيص في بعض الأطراف بجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع دون الترخيص في تمام الأطراف بترك الواقع بلا بدل على ما أشار إليه في العناية. هذا أولاً.

ثانياً: لعله لا وجه لقوله فافهم بعد جواز الترخيص في تمام الأطراف (لأن الترخيص في جميعها ترخيص بالبعض ضمناً).

ثالثاً: إن الترخيص في الكل له مجال بالنسبة لوجوب الموافقة القطعية بخلاف المخالفة القطعية فإن القدر المتيقن حرمتها القطعية ولكنها لا تمنع من جريان الأصول في بعض الأطراف مما يحفظ منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية، والنتيجة أن الجريان في بعض الأطراف لا يلازم الجريان في الكل إلا على الموافقة القطعية.

وبهذا يتم الكلام في المقام الأول من البحث عن إثبات التكليف بالعلم الإجمالي وتنجزه به.

يبقى أن ما ذكره المصنف (قده) في الحاشية بقوله ((لكنه لا يخفى... فتأمل جيداً)) من أن التقصي عن المناقضة على ما سيأتي في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي إنما هو بعدم فعلية الحكم الواقعي وفعلية الحكم الظاهري، وعلى هذا فلا منافاة بينهما. ولكن إذا حصل العلم الإجمالي بتكليف فعلي كان على طبقه فلا مجال للحكم الظاهري إذ موضوعه عدم العلم بالحكم الواقعي والمفروض وجود العلم وبه يكون الترخيص في بعض الأطراف أو كلها غير معقول لعدم الموضوع للحكم الظاهري، ومع القطع بالحكم الفعلي ولو إجمالاً فيستقل بلزوم موافقته وإطاعته وعدم الإذن في مخالفته.

ويظهر منه انه رجوع من المصنف عن القول بأن العلم الإجمالي مقتضي للتنجيز بل هو على هذا البيان علة تامة للتنجيز بما لا مجال للترخيص في أطرافه لا كلاً ولا بعضاً.

نعم لو استلزم وجوب الموافقة القطعية عسر موجب لارتفاع فعلية التكليف بالإتيان تمام أطراف التكليف شرعاً أو عقلاً كما إذا كان مخلاً بالنظام، فلا تنجز حينئذ للتكليف، ولكن عدم التنجز هنا لا لقصور في العلم بل لأجل عروض خلل في المعلوم فإن العلم من حيث هو لا يكون إلا منجزاً للتكليف

ولكن الخلل في المعلوم وهو متعلق العلم فإنه قد يكون من الكثرة الموجبة للعسر والحرج المنفيين في الشريعة أو يكون موجباً للإخلال بالنظام العام وهو ممنوع عقلاً.

وفرق هذا الذي ذكره في الحاشية عما ذكره في المتن هو أن العلم الإجمالي علم كالتفصيلي، فلا يكون إلا علة تامة للتنجيز بلا قصور في ذلك ولكن التكليف قد يكون قاصراً في الحقيقة لفقد شرط من شرائطه، كشرط القدرة مثلاً أو لعدم لزوم العسر والحرج المنزلين عند الشارع منزلة عدم القدرة، ولذا لو تعلق العلم التفصيلي بتكليف إلزامي قد يتعسر امتثاله لم يؤثر العلم في التنجيز قطعاً لفقد شرط من شرائط التكليف وإن وجد سائر الشرائط فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي فما ظنك بحال العلم الإجمالي، فعدم كونه علة تامة للتنجيز لا بخلل فيه بل الخلل في نفس التكليف بعد عدم اجتماع كافة ما يشترط فيه. وعلى هذا فلا فرق بين العلمين من جهة العلة التامة للتنجيز في كل منهما.

وأما ما ذهب إليه في المتن، فإنه جعل العلم الإجمالي مقتض للتنجيز لا علة تامة ومعناه انه يؤثر في تنجيز التكليف إذا لم يرخص الشارع في بعض الأطراف أو في كلها. أي أن الخلل في نفس العلم لا في العلوم بالإجمال وهو التكليف.

ثم أمر بالتأمل جيداً، ولعل وجهه:

إن التكليف الفاقد لشرط من شروطه ليس بتكليف أساساً، فهو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، فجعله محطاً للتفريق بين العلمين في تأثير العلم مما لا معنى له، لأن الكلام على أساس فعلية التكليف، بعد توفر تمام شرائطه وانتفاء جميع موانعه. وقد تعلق به العلم الإجمالي ثم يسأل هل هو كالعلم التفصيلي أو لا؟

ثم أن الكلام بين تأثير العلم لا عن عدم فعلية التكليف، وإن العلم هل هو مؤثر بنحو العلية التامة كالتفصيلي أو ليس بنحوه بل له حالة منتظرة هي عدم الترخيص في بعض الأطراف أو في كلها.

ويمكن أن يكون وجهه أن المصنف بكلامه هذا مدعياً حسب إذ لم يقدم وجهاً تحليلياً لرجوع هذا المانع إلى التكليف لا إلى العلم نفسه خصوصاً في قوله: فيما أذن الشارع في الاقتحام... الخ، فإن الشارع إنما له حق رفع تكليفه وحكمه أما أن يتدخل بما هو موضوع الحكم فلا.

****

(٦٧) قالوا إن المانع في الشبهة غير المحصورة إذا لم يقدر على الاحتياط عقلي وإلا فلا يكون كذلك، كما إذا كان عسراً أو بلا عسر أيضاً. وظاهره أن المانع في المقام بالنسبة للأطراف الكثيرة غير المحصورة فيحصر في العقلي فقط، وهو كما ترى ضعيف لجواز أن يكون العسر دون الإخلال بالنظام فيكون المانع شرعياً لا عقلياً.

أقول: إن صاحب الكفاية ليس بصدد بيان حصر المانع العقلي وإنما هو بصدد بيان مثال للمانع العقلي، ومثال للمانع الشرعي، هذا أولاً.

وثانياً: إن المانع في حال العسر والحرج لا يرفع وجوب الاحتياط بالمرة وإنما يرفعه بقدر ما يرفع به العسر والحرج، إذ الضرورات تقدر بقدرها، فالمقدار الموجب لرفع العسر والحرج يرتفع وأما الزائد عليه فلا، والباقي إن كان المانع العقلي باقياً فهو مرتفع جزماً وإلا فلا يرتفع، فلا موجب لرفع التكليف

بتمام أطراف الشبهة غير المحصورة لمجرد العسر والحرج، بل لبعضها دون جميعها كما يصرح به الشيخ (قده) في بعض الموارد، وربما في مبحث الاشتغال إن شاء به تعالى.

وبهذا البيان، فإن بقي المانع العقلي منع العسر والحرج كان توصيف المانع بالعقلي صحيح، لأن العسر والحرج هنا لا يؤثر شيئاً بعد تأثير المانع العقلي.

وإن لم يبق المانع العقلي كان المانع شرعياً لا محالة ولكنه لا يختص بالشبهة غير المحصورة لإتيانه بالشبهة المحصورة.

(٦٨) أورد المصنف على المفصل بأنه لا وجه لعدم جواز الترخيص في تمام الأطراف بنظر المفصل إلا لزوم المناقضة مع التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال.

وفيه: أولاً: إن منع المنفصل من جريان الأصول كما يمكن أن يكون للمناقضة على ما ادعاه المصنف، يمكن أن يكون لعدم محفوظية الحكم الظاهري في مورد العلم الإجمالي ووصول التكليف بواسطته إلى المكلف وبه يرتفع موضوع الحكم الظاهري الذي هو الشك في الحكم الواقعي. وحمل كلامه على المناقضة فرع القول بفعلية كلا الحكمين وحتميتهما، والمفصل قد لا يقول ذلك.

وثانياً: إن المفصل قد يكون نظر إلى أن البحث عن احد الجهتين متوقف على احد طرفي الترديد في الجهة الأخرى. (بيان ذلك): إن البحث عن وجوب الموافقة القطعية وعدمه متوقف على القول بحرمة المخالفة القطعية. إذ على

القول بعدم الحرمة وجواز ارتكاب تمام الأطراف في الشبهة التحريمية وجواز ترك تمامها في الشبهة الوجوبية لا يبقى مجال للبحث عن وجوب الموافقة القطعية.

والحال كذلك في الجهة الأخرى جهة البحث عن حرمة المخالفة القطعية وعدمها، هو متوقف على القول بعدم وجوب الموافقة القطعية، إذ عليه لا يبقى مجال للبحث عن حرمة المخالفة القطعية وعدمها. وهذا ما ذكره المحقق الخوئي (قده).[1]

هذا وقد ذكر المرحوم المشكيني خمسة أقوال في المسألة.

الأول: إن العلم الإجمالي ليس علة تامة ولا مقتضياً بالنسبة إلى كلتا المرتبتين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية.

الثني: أن يكون العلم الإجمالي مقتضياً بالنسبة إلى كلتيهما، وهو مختار المصنف.

الثالث: أن يكون العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة إلى كلتيهما وهو مختاره في باب الاشتغال.

الرابع: أن يكون علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، ومقتضياً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية – وهو مختار الشيخ في الرسالة –.

---

[1]) المصباح ج٣ ص ٨٤- ٨٥.

الخامس: عدم الاقتضاء ولا العلية التامة بالنسبة إلى الثانية (وجوب الموافقة القطعية) والعلية بالنسبة إلى الأولى، وهو مساوق لما اختاره المحقق ألقمي (قده) في الشبهة المحصورة كما ضعفناه في باب الاشتغال. (انتهى).[1]

(٦٩) منهجية البحث: قد ذكر الشيخ الأنصاري (قده) في الرسالة بأن لتأثير العلم الإجمالي مرتبتين:

احدهما: حرمة المخالفة القطعية، والثانية: وجوب الموافقة القطعية، والمتكفل للجهة الأولى هو باب القطع والثانية هو باب الاشتغال، وحينئذ لا يلزم تكرار عن ذكر العلم الإجمالي في كلا المقامين.

ووجهه المرحوم المشكيني (قده): انه لو لم يحرم المخالفة القطعية لكان ذلك من جهة أن العلم الإجمالي غير حجة، والمناسب البحث عنها في باب حجية القطع، بخلاف وجوب الموافقة، فإنه ملحوظ بالنسبة إلى كل طرف من الأطراف، ولما كان الجهل فيه الذي – هو موضوع الأصول– موجوداً، ناسب البحث عنه في باب الأصول، وقد أشار الماتن إلى أن المناسب في المقام ليس ذلك، بل المناسب البحث هل أن تأثيره على نحو الاقتضاء، أو العلية أو ليس له احد النحوين بالنسبة إلى كلتا المرتبتين؟ وحينئذ إن قلنا بالأخير بالنسبة إلى كلتيهما، فلا مجال للبحث عنه فيهما في باب الاشتغال، بل مورده داخل مبحث البراءة.

---

[1]) تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ ص١٢١.

وإن قلنا بالأول بالنسبة إلى كلتيهما فيبحث في باب الاشتغال عن وجود المانع وعدمه.

وإن قلنا بالثاني فلا مجال للبحث عنه فيه أيضاً، لعدم تعقل المانع حينئذ.

وإن قلنا بالاقتضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة والعلية بالنسبة إلى حرمة المخالفة، فلا يبقى مجال للبحث عنه بالنسبة إلى الثانية فيه، ويبقى له مجال بالنسبة إلى الأولى، فالتعرض لحرمة المخالفة في باب القطع أو لوجوب الموافقة في باب الاشتغال – كما ذكره الشيخ (قده)– لا وجه له.[1]

ويظهر من المحقق الخوئي (قده) في المصباح متابعة الشيخ في تقسيم البحث، فبعد أن قسم البحث في مقامين، الأول في ثبوت التكليف وتنجزه بالعلم الإجمالي وعدمه، والثاني في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي وعدمه بعد الفراغ عن ثبوته، مع إمكان الامتثال التفصيلي، كما فعله صاحب الكفاية، قسم البحث في المقام الأول إلى جهتين، أولهما في تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية والمناسب لبحث هذه الجهة مبحث البراءة، إذ البحث فيها إنما هو عن جواز ترك بعض الأطراف في الشبهة الوجوبية، وعن جواز ارتكاب بعضها في الشبهة التحريمية، وليس في بعض الأطراف إلا احتمال التكليف، كما هو الحال في الشبهة البدوية المبحوث عنها في مبحث البراءة فالبحث عنها موكول إلى مبحث البراءة.

---

[1]) تعليقة المشكيني على الكفاية ص١٣٠.

الثاني: البحث فيهما عن جواز ترك مجموع الأطراف في الشبهة الوجوبية، وجواز ارتكاب مجموع الأطراف في الشبهة التحريمية، وثبوت التكليف في مجموع الأطراف معلوم، فيكون راجعاً إلى حجية القطع فيما إذا كان متعلقه متردداً بين أمرين أو أمور المعبر عنه بالعلم الإجمالي.[١]

وأنت خبير بأن مجرد المناسبة لا تكفي في بحث الموضوع في مقامين وإن المحقق المذكور لم يبين النكتة لتوزيع البحث إلى مقامين من بحوث علم الأصول. وجواز الارتكاب الذي جعله تعليلاً للجهة الأولى هو نفسه موجود في الجهة الثانية بفارق بسيط هو البعضية والمجموعية وهو غير فارق.

والنكتة هي ما ذكره المصنف (قده) من انه بعد الفراغ من منجزية العلم الإجمالي، لابد من البحث عن أن هذه المنجزية للعلم الإجمالي هل هي كالمنجزية للعلم التفصيلي على نحو العلة التامة، أي على نحو التنجيز لا على نحو الاقتضاء (أي التعليق) على عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي فعلى المنجزية التامة (العلية) لا تصل التوبة إلى بحث جريان الأصول وعدمه لعدم تعقل المانع حينئذ، وإن كانت المنجزية توقيفية تعليقية ٠اقتضائية) انفتح باب البحث عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي كلاً أو بعضاً أو عدم جريانه.

وإذا شئت أن تقول، فإن البحث في الجهة الأولى ثبوتية، وإن منجزية العلم الإجمالي كالتفصيلي من غير حالة منتظرة في البين. فلا تصل التوبة إلى

---

[١]) المصباح ص٨٣ – ٨٤.

البحث الإثباتي إلا من باب التنبيهات كما يقول الهاشمي في تقريرات السيد الشهيد الصدر الأول، وإن لم تكن إلا مع حالة انتظارية في البين فتصل التوبة إلى البحث الإثباتي، وإن الأصول العملية هل تجري من أطراف العلم الإجمالي كلاً أو بعضاً أو لا تجري سواءً كان التنجيز على نحو الاقتضاء لكلا المرتبتين من المخالفة القطعية والموافقة القطعية أو لأحدهما دون الأخرى.

ويمكن للشيخ الأنصاري (قده) والمحقق الخوئي (قده) دعوى أن العلم الإجمالي علة تامة لتنجيز حرمة المخالفة القطعية وإن الترخيص في موارد العلم الإجمالي بالنسبة إليها مستحيل إذا كان لتمام الأطراف، بالارتكاب في الشبهة التحريمية، والترك في الشبهة الوجوبية لثبوت التكليف في مجموع الأطراف وانه معلوم فلا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وعلى هذا فهو كالعلم التفصيلي من هذه الجهة فيناسب بحثها في مبحث القطع. كل ذلك لأن حرمة المخالفة القطعية قدر متيقن من تنجيز العلم الإجمالي، وهي من آثار العلم التفصيلي كذلك.

وإن العلم الإجمالي مقتضي لوجوب الموافقة القطعية وإن الترخيص في تمام الأطراف أو بعضها ممكن على هذا النحو، فيفترق عن العلم التفصيلي ويلحق بالشك البدوي لأن احتمال التكليف في كل طرف موجود وهو مورد للبراءة.

وبعبارة أخرى: انه مع إلحاق العلم الإجمالي بالتفصيلي، وإن المعلوم بالإجمال هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار والتنجيز على المكلف، فيقع البحث

فيه في القطع، وحيث أن العلم الإجمالي كالتفصيلي في حرمة المخالفة القطعية، فيبحث هنا. وإذا لم يلحق به، وإن المعلوم بالإجمال ليس كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار والمنجزية كما في الموافقة القطعية فيقع البحث فيه من مباحث الأصول العملية من البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به، وهذا ما صرح به الشيخ الأنصاري (قده) في الرسائل.[١]

ولكن الأنصاري (قده) لم يبين وجه إلحاق العلم الإجمالي بالتفصيلي في الجهة الأولى وقد ذكرت أن العلم الإجمالي من هذه الجهة علة تامة للحرمة لقيام البيان على التكليف ووصوله إلى المكلف فلا يبقى موضوع لقاعدة القبح. وعلى مبنى حق الطاعة فالأمر واضح لأن الاحتمال منجز للتكليف.

[١]) العناية ج٣ ص٦٩ عن الرسائل.

قوله (قده): „ وأما سقوطه به؛ بأن يوافقه إجمالاً، فلا إشكال فيه في التوصيات.

وأما في العباديات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردد أمر عبادة بين الأقل والأكثر؛ لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر – أو يحتمل اعتباره– في حصول الغرض منها، مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه إن نشأ من قبل الأمر بها، كقصد الإطاعة والوجه والتمييز فيما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال – حينئذ– إلا بعدم إتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها فيقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية.

وأما فيما احتاج إلى التكرار، فربما بشكل من جهة الإخلال بالوجه تارة، وبالتمييز أخرى، وكونه لعباً وعبثاً ثالثة.

وأنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان – مثلاً– بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غاية الأمر انه لا تعيين له ولا تمييز، فالإخلال إنما يكون به، واحتمال اعتباره – أيضاً– في غاية الضعف؛ لعدم عين منه ولا اثر في الأخبار، مع انه مما يغفل عنه غالباً، وفي مثله لابد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض، وإلا لأخل بالغرض، كما نبهنا عليه سابقاً.

وأما كون التكرار لعباً وعبثاً – فمع انه ربما يكون لداع عقلائي – إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها، كما لا يخفى، هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع – تفصيلاً– بالامتثال)).

في كفاية الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي

هذا هو المقام الثاني من البحث الذي عقد لأجله المصنف هذا الأمر السابع من مباحث القطع. والكلام فيه أن مع التمكن من الامتثال التفصيلي للتكليف، فهل يكتفي بالامتثال الإجمالي بأن يحتاط في أطراف العلم الإجمالي أو لا؟ فإذا علم بوجوب إحدى صلاتين أما الظهر أو الجمعة في ظهر يوم الجمعة في الشبهة الحكمية، أو علم بنجاسة احد ثوبين وأراد أن يصلي صلاتين احدهما في الثوب الطاهر والأخرى في الثوب النجس، وكان له ثوب آخر متيقن الطهارة غيرهما، فإذا صلى صلاتين بالثوبين المشتبهين كان الامتثال حاصلاً منه يقيناً ولكنه على نحو الإجمال بمعنى انه يعلم أن الامتثال متحقق منه أما بالصلاة الأولى وأما بالصلاة الثانية، بخلاف ما إذا صلى بالثوب المتيقن الطهارة فإن الامتثال اليقيني يحصل به على نحو التفصيل، هذا في الشبهة الموضوعية.

والسؤال المطروح في هذا المقام هو أن المكلف مع قدرته على الامتثال التفصيلي هل يسوغ له تركه والأخذ بالامتثال الإجمالي أو لا يسوغ إلا بعد تعذر الامتثال التفصيلي؟

والجواب هو أن في التوصليات مما لا إشكال فيه لأن المقصود بالتوصلي هو حصوله في الخارج كيف ما اتفق علم به المكلف بخصوصه أم لم يعلم به كذلك وإنما علم به إجمالاً بعد حصول ذات المأمور به من دون أي قيد أو شرط.

وأما في العباديات، فإن الامتثال الإجمالي فيها تارة لا يحتاج إلى التكرار كما إذا شك في جزئية السورة في الصلاة وأتى بها مع السورة أي أتى بالأكثر بعد دوران الأمر في مثل هذا الواجب المردد بين الأقل والأكثر، والاحتياط هو الإتيان بالأكثر.

وأخرى يحتاج إلى التكرار كما في دوران الأمر بين المتباينين كالظهر والجمعة أو الصلاة إلى الجهات الأربعة عند اشتباه القبلة.

فعلى الأولى فإن الامتثال الإجمالي جائز، وذلك لأن الامتثال حاصل منه حينئذ أما بما عدا السورة من الأجزاء فيما إذا كانت السورة غير واجبة واقعاً لأنها تكون حينئذ زائدة، وأما مع السورة فيما إذا كانت السورة واجبة واقعاً من دون حاجة إلى تكرار الفعل، نظراً إلى عدم الإخلال بما هو معتبر في الغرض يقيناً كقصد الإطاعة، أو بما هو محتمل الاعتبار فيها كقصد الوجه والتمييز، والمكلف حيث إتيانه بالأكثر يقصد به الطاعة والوجوب أيضاً ويكون الواجب عنده مميزاً حيث أن الصلاة التي أتى بها يعلم أنها واجبة.

نعم يحتمل فقد شيء واحد وهو وجوب قصد الجزئية للجزء المشكوك(٧٠)، فإنه لم يتحقق لعدم علم المكلف بجزئيته ووجوبه مع انه قد يكون جزء واجباً واقعاً، إلا أن احتمال اعتبار ذلك باطل لعدم الدليل عليه، بل اعتبار قصد الجزئية ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية.

وعلى الثانية، وهي فيما تحتاج العبادة إلى التكرار وإلا لم يمكن الامتثال الإجمالي، كما في دوران الأمر بين المتباينين، كدوران الأمر بين وجوب الظهر أو

الجمعة في الشبهة الحكمية أو دوران الأمر بالصلاة إلى الجهات الأربعة كما في الشبهة الموضوعية، فقد يشكل ذلك بوجوه.

الأول: لزوم الإخلال بنية الوجه، لأن المكلف لا يمكنه أن يقصد الوجوب إلا بإحدى الصلاتين لأنه لا يعلم بوجوبها بعينها ولا بكليهما لعلمه بعدم وجوبهما معاً.

الثاني: لزوم الإخلال بالتمييز لأنه غير متمكن حينئذ من تمييز الصلاة الواجبة عن غيرها.

الثالث: لزوم اللعب والعبث بأمر المولى.

وجميعها باطلة ،، أما بطلان الأول: فلأن المكلف يمكنه أن يقصد الوجه بأن يقصد الإتيان بالواجب لأجل وجوبه المحتمل أي بداعي احتمال وجوبه فإنه إذا كان واقعاً واجباً فقد أتى به بقصد الوجه والقربة وإن لم يكن واجباً واقعاً فقد وقع زائداً بدون أن يقصد وجوبه جزماً.

وأما بطلان الثاني: إن فقدانه لا يقدح لعدم الدليل على اعتباره فإنه لو كان معتبراً لنبّه عليه الشارع بعد غفلة عامة الناس عنه ومع ذلك لا اثر له في الأخبار يدل على اعتباره شرعاً، كما لا وجه لاعتباره عقلاً. وقد نبّه المصنف فيما مر من مبحث التعبدي والتوصلي على عدم اعتبار قصد التمييز في الواجبات أصلاً.

وأما بطلان الأمر الثالث: فلوجهين

الأول: إن التكرار في بعض الأحيان قد لا يكون لعباً بأمر المولى لو كان بداعي عقلائي كما إذا كان السؤال عن القبلة صعباً على المكلف من جهة مشقته أو كلفته أو فيه ذل سؤال أو غيرها من الدواعي، فيتركه المكلف ويصلي على نحو تكرار الفعل إلى الجهات الأربعة.

الثاني: إن اللعب إنما يكون في مقام كيفية إطاعة أمر المولى لا في نفس أمر المولى ومن الواضح أن اللعب في مقام الإطاعة لأمر المولى(٧١) مما لا محذور منه

كمن أراد أن يصلي الظهر تحت الشمس وفي ارض صعبة. أو أراد أن يصلي على قمة جبل.

هذا كله فيما لو دار الأمر بين الامتثال الإجمالي وبين الامتثال تفصيلي.

****

(٧٠) وقبل بيان الإشكال وجوابه فيما يتعلق بقصد الجزئية، ينبغي بيان بعض الأمور بنحو الإيجاز قد مرّت الإشارة إليها في مبحث التعبدي والتوصلي.

الأول: قصد الأمر، ويقصد به أن يكون الداعي والباعث لإتيان الفعل خارجاً هو الأمر به، أي إتيانه بداعي أمره. وهو من وجوه قصد القربة، لأن من وجوهها إتيان الفعل بداعي حسنه أو لكونه محبوباً عند المولى، أو لأنه أهل للعبادة أو غيرها من المذكورات في محلها. وهل هو ممكن في الاحتياط أو غير ممكن؟

إن المكلف إذا أتى بما هو مشكوك الأمر فلا يأتي به بداعي أمره بل يأتي به بداعي أمره الاحتمالي أي أن إثباته له على تقدير وجوبه يكون بداعي أمره، فيكون إمكانه واضح.

الثاني: قصد الوجه، وهو قصد الوجوب أو الاستحباب، وقد يعبر عنه توصيفاً أو غاية، ويقصد بالأول إتيان التكليف موصوفاً بوجوبه بداعي وجوبه مثلاً أو إتيان المأتي به لوجوبه بداعي وجوبه، فالذي يأتي بمشكوك الوجوب في الشبهة البدوية أو المقرونة بالعلم الإجمالي يأتي به بما هو محتمل الوجوب بداعي احتمال وجوبه فقد وصفه بالوجوب واتاه بهذا الداعي على تقدير كونه

واجباً واقعاً، فما قيل من عدم إمكان قصد الوجه في موارد فقد العلم التفصيلي غير وجيه.

وما بين قصد الوجه والقربة عموم مطلق من جهة قصد القربة إذ كلما قصد الوجه من الوجوب والاستحباب فقد قصد القربة ولا عكس لمكان أن يقصد الأمر على إجماله ولا يقصد خصوص الوجوب أو الاستحباب. كما إذا علم إجمالا أن العمل الفلاني مما أمر به قطعاً ولم يعلم تفصيلاً انه واجب أو مستحب وقد أتى به بداعي أمر المولى إجمالاً فهو حينئذ قاصد للقربة وليس قاصد للوجه. هكذا ذكره العناية. ولكن يمكن أن يأتي به بداعي أمره الواقعي (وهو إما الوجوب أو الاستحباب) فيكون قد أتى بالأمرين معاً ويعبر عنه في عرف الفقهاء بقصد الواقع أو قصد القربة المطلقة.

الثالث: قصد التمييز، ويقصد به معرفة المأمور به وتعيينه بشخصه، ومعناه العلم إن المكلف حين الإتيان بالفعل (المأمور به) يعلم انه هو المأمور به أو لغواً، والمأمور به قد يكون واجباً أو مستحباً، وهو غير ممكن في المتباينين والشبهة البدوية.

وعلى هذا فما بين قصد الوجه والتمييز هو العموم المطلق، إذ قصد الأول قصد للثاني فإذا قصد الوجوب أو الاستحباب فقد ميز المأمور عن غيره ولا عكس إذ لعله لا يمكنه التمييز للمأمور به عن غيره فيقصد المأمور به على إطلاقه من دون أن يقصد خصوص الوجوب أو الاستحباب.

وأما قصد الجزئية فواضح وهو كون المأتي به جزءً من المأمور به. وهل يمكن الإخلال بها (الجزئية) أو لا يمكن؟ قال المرحوم المشكيني[١] في جوابه على الإخلال بقصد الجزئية

أولا: انه ممكن لأن الجزئية على تقدير وجودها مقصودة.

وثانياً: لو سلم على إمكانه فإنما هو في القسم الثاني (المتباينان) وأما في القسم الأول فهو ممكن، للعلم بالجزئية.

وثالثاً: منع اعتباره؛ للوجدان والإطلاق، وأما الأصل ألعقلائي فلا يجري هنا، لأن من جملة مقدماته كون المشكوك مما يغفل عنه العامة، وقصد الجزئية أمر مركوز لهم عند إتيان المركبات.

أقول: ويقصد بالإيراد الأول إتيانها لاحتمال جزئيتها وهو ما يستعمل في الفقه في بعض الموارد، كقراءة المأموم عند قراءة الإمام فيقال أن يقرأ لا بقصد الجزئية، لأنها ليست جزءً على المأموم في صلاة الجماعة.

والإيراد الثاني انه يكفي فيه إثبات الإخلال في القسم الثاني (دوران الأمرين بين المباينين).

واحتمل في العناية أن يكون مقصوده من الإخلال بقصد الجزئية هو الإخلال بقصد العنوان المعتبر في كل جزء من أجزاء الصلاة قطعاً ولكنه ضعيف لا يصار إليه فإن المشكوك إذا أتى به برجاء جزئيته فهو على تقدير كونه جزءً

---

[١]) المشكيني ج٣ ص١٣١ الكفاية – تحقيق الخفاجي.

واقعاً قد أتى به بقصد الجزئية (ويقصد عنوان كونه جزءً) وهو ما أشار إليه المشكيني في إيراده الأول على المصنف.

ويحتمل أن يكون مقصوده الإخلال بالتمييز فإنه إذا لم يعلم أن الواجب هل هو الأقل أو الأكثر لم يمكن الإتيان بالمشكوك الزائد عن الأقل فيقصد الجزئية.

هذا الاحتمال ضعيف، لأن صاحب الكفاية قد فرق بين قصد التمييز وقصد الجزئية ومع التمييز لا يحتمل إرادة الأول من الثاني.

ذكر صاحب العناية[1] نقلاً عن الشيخ الأنصاري (قده) في بحث الاشتغال في الشبهة الوجوبية عند التكلم حول بعض كلمات المحقق ألقمي (قده) (ما لفظه) فإن قلت: إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن فبأيهما ينوي الوجوب والقربة. قلت: له في ذلك طريقان

الطريق الأول: أن ينوي بكل منهما الواجب والقربة لكونه بحكم العقل مأموراً بالإتيان بكل منهما.

الطريق الثاني: أن ينوي بكل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقرباً إلى الله فيفعل كل منهما فيحصل الواجب الواقعي وتحصيله لوجوبه والتقرب به إلى الله تعالى فيتصور إني أصلي الظهر لأجل تحقق الفريضة الواقعية به أو بالجملة التي افعل بعدها أو فعلت قبلها قربة إلى الله تعالى. (ثم ساق) كلامه آخر هو صريح في الطريق الثاني فقط.

---

[1]) العناية ج٣ ص ٧٤.

(ثم أن) الطريق الأول وإن كان مما لا يخلو عن مناقشة ولكن الطريق الثاني مما لا بأس به.

والمناقشة في الثاني واضحة، لأن كل طرف ليس هو مما يجب ليتقرب به ويقصد وجه وجوبه وهذا واضح، والإتيان بهما لا يعني أن كل واحد منهما ينوي به الوجوب والقربة بقدر ما بعين أن الوجوب الواقعي والقربة متحققة فيهما (في ضمنهما) وهذا لا يستدعي أن ينوي بكل منهما الوجوب والقربة، وإلا فما كان واجباً واحداً صار واجبات وانقلب العلم الإجمالي إلى التفصيلي وهذا خلف. مع إخلاله بقصد التمييز على تقدير اعتباره.

ومن هنا صار إلى الوجه الثاني وصرح بكلامه بأنه الطريق الوحيد فقط.

وقد يتوهم إمكان التمييز في المقام، فإن الفعلين أما أن يحصلا دفعة واحدة أو بالتدريج. فعل الأول كما لو أمر بعتق رقبة واشتبهت بحر، فقال «أنتما حران لوجه الله» فالتمييز حاصل بالنسبة إلى كليهما، للعلم بثبوت واجب في ذمته عند الإتيان.

وجوابه بعد ما عرفت من معنى التمييز انه لا يتحقق بالعلم بوجوب شيء في الذمة عند الإتيان. وأما لو كانا حاصلين بالتدريج، فبالنسبة إلى الوجود الأول نعم في زمان إتيان الثاني لا علم بالوجوب.

وجوابه واضح فإن العلم بالوجوب في الذمة حاصل عند إتيان الفعل الثاني أيضاً بمقتضى الاستصحاب، غاية الأمر أن الوجوب المعلوم عن الإتيان

بالأول واقعي، وعند الإتيان بالثاني ظاهري. هكذا ذكره المرحوم المشكيني (قده).

إلا أن الأول مما لا ريب فيه فيما لو أتى بالفعلين دفعة واحدة، ومع الدفعة فالآتي يعلم بأن ما أتى به مأمور به وإن رفع لغوية الآخر، لأن المهم هو العلم بأن المأتي به هو الواجب حين الإتيان وهو متحقق على الفرض. نعم لو كان المطلوب هو العلم به على نحو الإشارة إليه فهو غير ممكن ولكن لا قائل به.

وأما التدريج فلا يمكن التمييز لما ذكره (قده). هذا وقد يستدل على اعتبار التمييز المانع للاحتياط بوجوه

الوجه الأول: دعوى الإجماع في كلام المتكلمين. وهو كما ترى، إجماع منقول لا حجية فيه مع انه ليس تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) واحتمال أن يكون الوجه في اعتباره الأمرين الآخرين.

الوجه الثاني: هو أن حسن الأفعال وقبحها إنما يكون بالعناوين القصدية، بمعنى انه إن كان الفعل حسناً بعنوان خاص يعتبر في حسنه الإتيان به، مع قصد هذا العنوان، وإلا فلا يتصف بالحسن، فإن ضرب اليتيم إنما كان حسناً إذا كان بقصد التأديب، وإلا فلا وإن ترتب عليه التأديب خارجاً، ففي المقام يحتمل أن يكون حسن الفعل منوطاً بعنوان خاص لا يعرفه المكلف ولا يميزه. فلابد من الإتيان به مع إشارة إجمالية إلى ذلك العنوان بأن يأتي به

بعنوان الوجوب أو الندب فإنه عنوان إجمالي لكل ماله دخل في حسن الفعل فلابد من التمييز وقصد الوجه. ذكره المحقق الخوئي مع سابقه.[١]

وأجاب عنه بأولاً: إن اعتبار قصد عنوان خاص غير محتمل، إذ الواجب بحكم العقل هو امتثال أمر المولى بإتيان ما تعلق به الأمر، وكل ما يتوهم دخله في المأمور به يدفع بالأصل اللفظي أو العملي، أو بعدم التنبيه عليه.

وثانياً: انه لا تنحصر الإشارة الإجمالية إلى ذلك العنوان الخاص بقصد الوجه بل يمكن الإشارة إليه بقصد الأمر، فإنه محرز على الفرض وإن لم يعلم الخصوصية فلا وجه لاعتبار الوجه والتمييز في المأمور به.

ويظهر من دليله الثاني إن قصد الوجه الذي عبر عنه (إشارة إجمالية) إلى عنوان حسن لتمييز المأمور به عن غيره غير تام لأن قصد العنوان الحسن لا يحقق قصد الوجه الذي قلنا انه اخص من التمييز فإذا تحقق تحقق الثاني، نعم يحقق قصد المأمور به فيما لو تمت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وإن قصد العنوان الحسن إنما يقيد مشروعية الفعل المقتضي للحسن إلا انه يفيد كونه مأموراً به ويتعين الإتيان به لزوماً أو استحباباً كما مثل له بضرب اليتيم فإن قصد التأديب وهو عنوان حسن يفيد جواز الضرب أما كونه مأموراً به على احد النحوين ليتميز بأحدها فلا.

والوجوب أو الندب مما يكشف عن حسن الفعل لا انه مما له دخل في حسنه وإلا لرجع الأمر إلى مقالة الأشعري القائل بأن الحسن هو ما حسنه

---

[١]) المصباح ج٢ ص٩٨ – ٩٩.

الشارع وكذا القبيح وعلى هذا البيان فإن حسن الفعل ناشئ من الأمر به وهو كما ترى.

وإن قصد العنوان شيء وقصد التمييز شيء آخر، فإن الأول كتمييز الداعي إلى الفعل وباعتباره قد يتصف بامتثال الأمر كما لو ارتمس في الماء لأجل غسل الجنابة لا لداعي التنظيف أو التبريد. فهنا يقال أن قصد العنوان مما لابد منه ليقع هذا الارتماس امتثالاً للأمر بالغسل أو لا يقع.

وأما قصد التمييز فهو على ما تقدم العلم حين الإتيان بكون المأتي به هو المأمور به أو لغواً، فلابد في المرتبة السابقة أن يعلم بأن هذا هو المأمور به ولا يتحقق إلا أن يقصد عنوان الغسل.

اللهم إلا أن يقال: انه بقصد الغسل فقد ميزه عن غيره (اللغو) فيرجع الأمر في قصد التمييز إلى قصد العنوان. وانه إذا قصد عنوان الغسل حين الغسل فقد ميزه عن غيره.

وأما ما اجب به المحقق المذكور (قده) بأولاً: إن امتثال أمر المولى بإتيان ما تعلق به الأمر هو قصد القربة وهو اعم من قصد الوجه فإذا قصد فلا يلازم وقوع قصد الوجه منه على ما تقدم من بيان النسبة بينهما: نعم ما ذكره من عدم الدليل عليه له وجه أن كان المراد به قصد التمييز وإن كان المراد به قصد الوجه فغير وجيه لأن الدليل على اعتبار قصد القربة هو الدليل على قصد الوجه لأن العام هو القربة فإذا ثبت بدليله ثبت الخاص أيضاً.

وأما جوابه الثاني: فإن النافع للتمييز هو قصد الوجه لا قصد الأمر إلا في العلم التفصيلي وأما في مورد العلم الإجمالي المستلزم للاحتياط فإن قصد الأمر عام وهو لا يدل على الخاص، قصد التمييز حين الإتيان بالفعل.

الدليل الثالث: ما ذكره المشكيني في حاشيته على الكفاية من إمكان الاستدلال بالأخبار على بطلان الاحتياط احتاج إلى التكرار أولاً، وذلك لاعتبار التمييز. وهما خبران

الأول: ما استدل به المحقق الشيرازي الورع التقي – طاب ثراه– من صحيح أبو أيوب إبراهيم بن عثمان الخزاز عن أبي عبد الله – عليه السلام– في حديث قال: « إن شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني».[1]

الثاني: خبر الفضل بن شاذان عن الرضا – عليه السلام– نقله الصدوق (قده) في عيون الأخبار بإسناده عن الفضل المذكور في كتابه إلى المأمون – لعنه الله– « وصيام شهر رمضان فريضة، يصم للرؤية ويفطر للرؤية.»[2]

رواه في تحف العقول مرسلاً

وفي – الخصال– بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد – عليه السلام– في حديث شرايع الدين.

وتقريب الاستدلال: إن قوله « فلا تؤدوا بالتظني» وقوله « يصام » تفريع ونتيجة للقياس المتقدم المصرح بصغراه المطوي كبراه، وهي قوله « إن كل فريضة

---

[1]) الوسائل ج٧ ص٢٠٩ ح١٠ـب١١ من أحكام شهر رمضان.
[2]) الوسائل ج٧ ص٩٨٧ ح٢٦ ب٣ـ أحكام شهر رمضان.

لا تؤدى بالظن» في الأول، وإن كل فريضة لا يدخل الشك فيه بالشك في الثاني، كما لا يخفى، فحينئذ يدل الخبران بمقتضى الكبرى الكلية على اعتبار التمييز في العبادة الفريضة، وانه لا يكفي الإتيان مع الشك في وجوب المأتي به.

وأجاب عنه بوجوه

الأول: إن احتمال إرادة الفرض الكتابي من الفريضة مساو مع احتمال إرادة مطلق الواجب؛ لكثرة إطلاقها على الأول في الأخبار، فحينئذ لا يثبت اعتبار التمييز إلا في الأقل.

الثاني: انه لو سلمنا الإطلاق فلا يثبت المطلوب أيضاً؛ لكونه اخص منه؛ لأن المدعى إثبات اعتباره في مطلق العبادة ولو كانت مندوبة.

والثالث: إن موردهما هو الشك في يوم انه من شعبان أو من رمضان؛ والغالب في عدم إمكان العلم التفصيلي ولا الظن المعتبر، فيكون موردهما مما انعقد الإجماع على عدم اعتبار التميّز؛ لأن الظاهر انعقاده على سقوطه في صورة عدم إمكانه.

الرابع: إن المراد من الخبرين هو الصيام بعنوان كونه من رمضان بقرينة ما يدل على صحته بقصد شعبان أو مع الترديد، لا مطلق الصيام مع عدم الجزم، فحينئذ لا يدلان على اعتبار التميّز، بل يدلان على اعتبار عدم قصد التشريع في الفريضة، كما لا يخفى.

الخامس: ما يرد على الأخير فقط من احتمال كون قوله «يصام» صفة لقوله «فريضة» لا انه نتيجة للقياس المطوي كبراه، فحينئذ يدل على أن الصيام

في شهر رمضان من الفريضة التي لا يدخل فيها إلا بيقين، وليس فيه قياس يدل بحسب كلية كبراه على عموم الحكم، فتأمل. انتهى بطوله.

والاستدلال المذكور بطريقة القياس بعيد عن مذاق الشارع المقدس الذي خاطب الناس على قدر عقولهم، والعقول العرفية العامة لا تلتفت إلى قياس من هذا القبيل مخفية كبراه فإن خفاء الكبرى مما لا يهتدي إليه إلا القلة من الناس ومثل هذه الطريقة بعيدة عن طريقة الشارع.

ثم أن الروايتين بصدد تحديد الوقت بشكل قاطع بعيد عن الظن والشك باعتبار أن فريضة الصوم من الفرائض المؤقتة والمحددة فلا يجوز الدخول فيها قبل الوقت ولا يصح الخروج منها قبل انتهاء الوقت وليست الروايات بصدد بيان أصل وجوب الصوم.

ثم أن لو فرض أنهما بصدد بيان وجوب الصوم، فالمرتكز في الأذهان والذي لا يقبل التردد أن صيام الشهر لا تقع فيه عبادة أخرى من صوم آخر ومعه فلا مورد للتميّز المدعى في المقام.

والفريضة المفهوم منها الفرض هنا يعني التوقيت، منه قوله تعالى ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ البقرة/١٩٧ أي وقته أو أوجبه. قاله صاحب المجمع: والمراد الأول وهو التوقيت إذ لو أراد الثاني لكان المناسب وقد فرض الحج، وأما أن القول فيهن الحج فإن معناه أن الحج الواجب في المرتبة السابقة وقته أن يقع في هذه الأشهر –أشهر الحج– كما هو واضح.

وقوله تعالى ﴿وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾ النساء/٢٤ أي بعد انقضاء مدة الأجل. ويسمى ما أوجبه الله الفرض والاسم الفريضة لأن له معالم وحدوداً. ومنه قوله تعالى ﴿لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾ النساء/١١٨ أي محدوداً.

وعلى هذا فإن الفريضة اعم من الواجب لأنها تطلق عليه وعلى غيره كالتوقيت والتقدير أي التحديد. فما قاله الطريحي في المجمع من أن الفرق بين الفريضة والواجب هو أن الفريضة اخص من الواجب، لأنها الواجب الشرعي، والواجب إذا كان مطلقاً يجوز حمله على العقلي والشرعي. غريب؟ ففي الحديث عن الزكاة أنها فريضة واجبة، لا يصح التوصيف بالواجبة إلا إذا كان الواجب اخص منها لا اعم منها.

وما أورده المشكيني (قده) لا يخلو من خدشة

أما الأول: بعد أن جعل الفريضة في مقابل مطلق الواجب فإنه أراد بها شيئاً آخر غير الواجب، كالتقدير والتوقيت، ولكن لا يقبل أن احتمال إرادتها مساو لإرادة مطلق الواجب في الفريضة التي هي اسم للفرض؛ لأن كثرة إطلاقها على الأول من مجرد الدعوى أن لم تكن الكثرة في الإطلاق على إرادة الثاني. مع انك قد عزمت أن الروايتين ليستا بصدد بيان الفرض بقدر ما هما بصدد بيان التوقيت.

وأما الثاني: وهو مترتب على الأول ومعه فلا معنى للتسليم في الإطلاق على الواجب ثم استنتاج الأخص من الدعوى، لأن الإطلاق إذا ثبت في

الروايتين فإنما ثبت لخصوص فريضة الصوم لا لمطلق الواجب، لأن المذكور فيهما هو شهر رمضان في الأولى وهي عين ما ادعيناه إذ لم تذكر المتعلق، بخلاف الثانية المذكور فيها صيام شهر رمضان، وأين هذا من مطلق الواجب؟

وأما الثالث: فإن أصل دعوى الإجماع على اعتبار التميّز ضعيفة لا يصار إليها لأنه من الإجماع المنقول الذي هو ليس بحجة. وإذا كانت أصل الدعوى محل إشكال فما رتب عليها من انعقاده على سقوطه في صورة عدم إمكان التميّز أوضح.

وأما الرابع: فإن الخبرين صريحين بإرادة الصيام بعنوان كونه من رمضان ومعه فما هي وجه الحاجة إلى جعل قرينة خارجية لإرادة ذلك ليرتب عليها ما ذكر من عدم اعتبار التميّز، ودلالتها على اعتبار عدم قصد التشريع. وقد عرفت أن عدم الدلالة على اعتبار التميّز لأن الخبرين بصدد بيان التوقيت وضبطه للعبادة المفروضة وليستا بصدد بيان وجوب الصيام.

وأما الخامس: التفريق بين الخبرين غير فارق، لأن التفريع في قوله (عليه السلام) فلا تؤدوا بالتظني، ما هو متعلق الأداء المأمور به ليس هو إلا الصيام إذا قدرنا صيام في قوله أن شهر رمضان فريضة، فتكون النتيجة فلا تؤدوا الصيام...، وأما إذا لم نقدر وإن كلمة الفريضة أريد بها التقدير والتوقيت فمتعلق لا تؤدوا يراد به الشهادة بقرينة صدر الرواية التي يسال فيها الراوي كم يجزي في رؤية الهلال.

وعلى كل حال فلا دلالة للروايتين على دعوى اعتبار التميّز.

(٧١) قد أشكل على جواز الاحتياط في العبادة بأنه لعب ولهو بأمر المولى فلا يصدق عليه عنوان الامتثال، وأجاب عنه المصنف (قده) بجوابين تقدما في الشرح.

الأول: إن تكرار العمل ألعبادي احتياطياً قد يكون ناشئاً من غرض عقلائي فلا يكون لعباً.. واعترضه المحقق الخوئي (قده)[١] بأن هذا الجواب غير واف بدفع الإشكال لأن اللعب إن سرى إلى نفس الامتثال لا يجدي كونه بغرض عقلائي، إذ الكلام في العبادة المتوقفة على قصد القربة ولا يجدي في صحتها مطلق اشتمالها على غرض عقلائي، فلا يصح التقرب به.

وأنت خبير بأن صاحب الكفاية لم يدع أن سالك طريق الاحتياط يكون تاركاً لقصد القربة اعتباطاً ومنبعثاً عن قصد اللعب، ليقال أن تبديل داعي اللعب بداعي عقلائي لا يؤثر شيئاً، فالمهم في العبادة تحقق قصد القربة، وإشكال صاحب الكفاية وما أجاب به عنه هو انه مع اللعب بأمر المولى يستحيل قصد القربة.[٢]

واصل الجواب لصاحب الكفاية انه قائل بترجيح الامتثال الإجمالي على الامتثال التفصيلي، لداعي عقلائي هو كون الامتثال التفصيلي اشد وأصعب من

---

[١]) مصباح الأصول ج٢ ص١٠٣.
[٢]) مباحث الأصول ج١ ف٩ ص٤٨.

الامتثال الإجمالي فهذا خروج عن محل البحث، إذ المفروض في عنوان المسألة كفاية الامتثال الإجمالي مع فرض التمكن من الامتثال التفصيلي.

ثم أن الداعي ألعقلائي إن كان هو إدراك الواقع فهو موجود في الامتثالين، غاية الأمر قد يقال بأن العرف والعقلاء يرون في الأخير (الامتثال الإجمالي) زيادة في الطاعة والانقياد للمولى، وهو كما ترى. لأن إتيان محتملات التكليف بلحاظ أمر المولى الواقعي لا زيادة فيها عن امتثال الأمر بطريق العلم التفصيلي، ذلك لأن صدق الطاعة هو الإتيان بما أمر به المولى مضافاً إليه، وهو معنى واحد متحقق في الاثنين وليس في الامتثال الإجمالي زيادة في الأمر ليقال بزيادة الطاعة. ومجرد أن العرف يراه كذلك لا يغير في الواقع شيئاً.

كما أن مجرد حصول المشقة والتعب في الامتثال الإجمالي يجعله أثوب من التفصيلي للرواية، غير مفيد لأن زيادة الثواب فرع كفاية الامتثال الإجمالي عند التمكن من التفصيلي، وليس مسوغاً له ابتداءً خصوصاً أن عنوان الطاعة على الامتثال التفصيلي محرز وعلى الامتثال الإجمالي محرز بتشوش خصوصاً مع اعتبار الجزم في النية.

ثم انه لابد من تحقيق عنوان اللعب، هل هو عنوان قصدي أو قهري الانطباق. فعلى الأول، فإنه من الواضح إن الآتي بالعبادة على نحو التكرار لا يقصد اللعب بأمر المولى بقدر ما يقصد امتثال أمره واليقين بفراغ ذمته من التكليف، وأين هذا من اللعب. وإذا كان اللعب من العناوين القصدية، فمن

الواضح انه لا خصوصية للاحتياط، بل كذلك الحال في المعلوم بالتفصيل أيضاً إذا كان قصد به اللعب بأمر المولى.

وانه مع ضم داعي عقلائي إليه لا ينفع في صحة التقرب، لأن ضم الداعي العقلائي لا يصحح ما وقع ليس بقربي قربياً. فما أجاب به بعض المحققين وهو السيد الشهيد الأول على ما في مباحث الأصول[1] لا يستقيم على الأول، أي على كون اللعب من العناوين القصدية فإذا قصده وإن ضم إليه داعي عقلائي غير مفيد. وعلى هذا فما أجاب به المحقق الخوئي عن جواب الاخوند (قده) صحيح لا غبار عليه.

نعم على المعنى الثاني من كون اللعب من العناوين القهرية الانطباق، فجواب المحقق غير صحيح، وإن ذلك لا يقدح بجواب السيد الصدر (قده): إذ هو مع الداعي العقلائي لا ينطبق عليه عنوان اللعب إذا امتثله بداعي عقلائي.

ولكنه يبقى جوابه قاصر إلا مع ضم قصد القربة حين الإتيان بالتكليف، وإلا مجرد تبديل داعي اللعب إلى داعي عقلائي لا يحقق قصد القربة.

وعلى الثاني: فإن اللعب لا ينطبق على تكرار العبادة لغرض إدراك الواقع بل لا يراه العقلاء إلا امتثالاً لأمر المولى وانقياداً له.

---

[1]) مباحث الأصول ج١ ف٢ ص – الحائري.

هذا كله مضافاً إلى إن أصل الإشكال وهو استلزام التكرار اللعب واللهو بأمر المولى لو تم لجاء مثله في التوصليات مما لم يلتزم به احد. ذكره السيد الهاشمي في تقريراته.[١]

وهذا النقض لا يأتي لأن الإخلال بالنسبة إلى الامتثال الإجمالي في التعبديات إذا اقتضت التكرار هو قصد القربة، والمفروض انه لا يستقيم مع قصد اللعب، وقصد القربة مما لا يعتبر في التوصليات فتأمل.

وبهذا يظهر ما في جواب الاخوند الثاني على إشكال اللعب واللهو، لأن اللعب إن كان فإنما هو في كيفية إطاعة الأمر وامتثاله، ولا بتصور اللعب بأمر المولى إذ هو على هذا يقع قبل مرحلة الامتثال والتصدي لإطاعة الأمر خارجاً، ولا يكون إلا بعصيان أمره أو تحريفه أو تلبيسه على العامة من الناس، وغير ذلك من الممارسات، وهنا قد يراد به بناء المكلف على تعلق الأمر بكل واحدة من الصلاتين مثلاً تشريعاً فإنه لعب بأمر المولى.. فإذا أتى بكل واحدة منهما بقصد أمرها خاصة فهو محرم وبه تبطل الصلاة التي تنال نفس الأمر.

مع إن الكلام في مرحلة الامتثال، وإتيان الفعل خارجاً وأين هذا من اللعب بأمر المولى، فما ذكره من التشقيق من أن اللعب مطلقاً على تقدير تسليمه، أو إذا لم يكن بداعي عقلائي يتصور على وجهين

الأول: ما كان غرضه اللعب بأمر المولى والاستهزاء به.

الثاني: أن يكون غرضه في كيفية إطاعة الأمر الواقعي الصادر من المولى.

---

[١]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٧٨.

على ما ذكره المشكيني (قده) بياناً لعبارة المصنف (قده).

واللعب لا ينطبق إلا على الثاني دون الأول كما هو واضح، إذ اللعب على تقدير كونه من العناوين القصدية فلا معنى أن يقال انه لعب بأمر المولى لأن القصد مقدمة للفعل فما لم يفعل كيف يكشف عن انه قصد كذا أو كذا.

وإن كان من العناوين القهرية الانطباق، فمن الواضح إنها لا تنال إلا مرتبة الامتثال ووقوع الفعل خارجاً كي حكم عليه بأنه مصداقاً للعب أو ليس بمصداق. ولا يتصور اللعب بأمر المولى بغير ما ذكر سابقاً.

نعم يمكن أن يقال: إن إتيان الأمر خارجاً بداعي اللعب هو لعب بأمر المولى كما لو أتاه بقصد اللعب لا بقصد القربة، فهو وإن كان إلا انه غير معقول من المكلف أن يأتي به بهذا القصد، وإلا لم يأته بالمرة وقصد اللعب غير متصور بالمرة.

إذا الكلام في مرحلة امتثال الأمر، فإن الأمر محترم عند المكلف وأراد امتثاله بصورة الامتثال الإجمالي، وهنا يقال انه لعب بأمر المولى وهو غير صحيح لأن الأمر هو المحرك والباعث للمكلف نحو الامتثال فكيف يتصور اللعب فيه؟ وموضوع المسألة في كفاية الامتثال الإجمالي.

وقد أجاب شيخنا الفياض (حفظه الله) على إشكال اللعب واللهو بأمر المولى؛ انه خلاف الواقع فإن المفروض أن اللعب واللهو محرم وقبيح سواءً أكان بأمر المولى أم في مرحلة التطبيق والامتثال.

وإن أراد أن اللعب إن كان في مرحلة التطبيق والامتثال لم يكن متحداً مع الواجب بل هو مقارن له، ولا يمنع من انطباق الواجب على الفرد المأتي به في الخارج بقصد القربة، لأنه عبارة عن ضم غير الواجب إلى الواجب.

فيرد عليه: إن اللعب واللهو إنما هو عنوان منطبق على كل من الصلاتين منضمة إلى الأخرى. فالانضمام محقق لانطباق عنوان اللعب على كل واحدة منهما. فالإتيان بصلاة الظهر وحده ليس لعباً، وأما إذا أتى بها منضمة إلى الجمعة فهو لعب. فعنوان اللعب منطبق على كل واحدة منهما في حال الانضمام لا في حال الانفراد، فإذا يكون اللعب متحداً مع الواجب، لفرض انه لا واقع موضوعي للانضمام إلا الإتيان بإحدى الصلاتين بعد الأخرى.[1]

وهذا الإيراد غير وارد، لأن الانضمام المحقق لعنوان اللعب إنما يصح بعد إتيان إحدى الصلاتين فإذا أتى بها وحدها فهي ليست لعباً لعدم ما هو علة لتحقق عنوان اللعب وهو الانضمام، فإذا قيل بتحقق عنوان اللعب بالنسبة إلى الصلاة الأولى فهو من تحقق المعلول قبل تحقق علته وهو كما ترى. والإتيان بصلاة وحدها ليس لعباً، أي أن الإتيان بالأولى ليس لعباً والإتيان بالثانية ليس لعباً فضم ما ليس بلعب إلى ما ليس بلعب كيف يحقق عنوان اللعب، والمفروض أن الانضمام لا يحصل إلا بعد إتيان التابعة بتمامها ليصح القول بانضمامها إلى الأولى. فالصحيح أن عنوان اللعب لو تحقق فهو عنوان مفارق للواجب لا متحد معه على البيان الذي ذكره.

---

[1]) المباحث الأصولية ج٧ ص٤٣٢- الفياض.

مع أن بإمكان المكلف أن يأتي بالصلاة بداعي تحقق الفريضة الواقعية بها أو بالصلاة الأخرى التي فعلها أو يفعلها بعدها ويقصد بها القربة إلى الله تعالى، وبهذا فالانضمام لا يحقق موضوع اللعب ليتحد مع الواجب بقدر ما يحقق موضوع تحقق الفريضة وتحصيل الواقع الذي لا يحصل إلا بهذا. وهذا الجواب قد تقدم من الشيخ الأنصاري (قده).

والتكرار في إتيان الفعل العبادي قد يؤدي إلى الوسواس وهو قبيح وموجب للعب بكيفية إطاعة أمر المولى، وقد يكون المستشكل بدعوى اللعب واللهو بأمر المولى هو إيجاب ذلك الوسواس الذي ينطبق عليه عنوان اللعب قهراً، مع إمكان الامتثال التفصيلي.

« وأما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامتثال الظني لو لم يقم دليل على اعتباره، إلا فيما إذا لم يتمكن منه، وأما لو قام على اعتباره مطلقاً، فلا إشكال في الاجتزاء بالظني، كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الإجمالي في قبال الظني، بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد، بناءً على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، وأما لو كان من مقدماته بطلانه – لاستلزامه العسر المخل بالنظام أو لأنه ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار –كما تُوهِم– فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك.

وعليه فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد، وإن احتاط فيها، كما لا يخفى ».

وأما لو دار الأمر بين الامتثال العلمي الإجمالي وبين الامتثال الظني التفصيلي، فهنا صور ثلاث بل أربع وإن الظن المحقق للامتثال التفصيلي لا يخلو عن واحدة منها.

الصورة الأولى: مما لم يقم دليل معتبر على الظن إلا عند تعذر العلم وفي مثل هذه الصورة يقدم الامتثال العلمي الإجمالي على الظني التفصيلي لأن

المفروض أن اعتبار الظن موقوف على تعذر العلم والعلم موجود وإن كان إجمالياً، والمكلف متمكن من الامتثال كذلك.

الصورة الثانية: إن الظن مما قام دليل اعتباره مطلقاً كالظنون الخاصة المعتبرة بأدلة مخصوصة، ويقصد بالإطلاق أنها معتبرة حتى في صورة التمكن من العلم. وفي هذه الصورة لا إشكال في إمكان الاكتفاء بكل واحد منها، بالامتثال الظني التفصيلي، وبالامتثال العلمي الإجمالي.

الصورة الثالثة: أن يكون الظن معتبراً بمقدمات دليل الانسداد ويسمى بالظن المطلق في مقابل الظن الخاص بالصورة الثانية وفي مثل هذه الصورة لابد من التفصيل بين حالتين، حالة أن المجعول من مقدمات دليل الانسداد هو عدم وجوب الاحتياط، لأجل قاعدة العسر والحرج، وفي مثل هذه الحالة يجوز الامتثال الإجمالي لأن المفروض عدم وجوب الاحتياط لا عدم جوازه. وحالة بطلان الاحتياط لاستلزامه الإخلال بالنظام أو اللعب بأمر المولى (وهذه هي الصورة الرابعة المبنية على عدم جواز الاحتياط): فالمتعين فيها هو الامتثال الظني، وبناءً على هذا المعنى من عدم الجواز يلزم الحكم ببطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وإن احتاط، لأن المفروض عدم جواز الاحتياط**(٧٢)**.

وبهذا يتم الكلام عن القطع وأحكامه، ثم يقع الكلام في. . . .

****

(٧٢) قال المحقق الخوئي (قده) إن الشيخ الأنصاري (قده) قد تعجب ممن يعمل بالطرق والأمارات من باب الظن المطلق، ثم يذهب إلى تقديم الامتثال الظني على الاحتياط.

فهل هذا التعجب صحيح وفي محله أو لا ؟

من المفروض إن نتيجة مقدمات دليل الانسداد أما هي الكشف بأن الشارع قد جعل الظن حجة في تعيين أحكامه، وهذا القول مبني على بطلان الاحتياط أما للإجماع أو لإخلاله بقصد الوجه المعتبر في العبادات، ثم أن العقل يعين الحجة في الظن، لكونه اقرب إلى الواقع من المكشوفات والموهومات. وإنما جعل الظن حجة إذا قيل ببطلان الاحتياط على الفرض وإلا لا يمكن استكشاف كون الظن حجة شرعاً لاحتمال أن الشارع قد يكتفي بحكم العقل من وجوب الاحتياط، مع العلم الإجمالي بالواجبات والمحرمات.

وأما هي الحكومة التي تبنى على عدم وجوب الاحتياط أما لعدم التمكن منه أو لاستلزامه الحرج، فإنه لا يكشف كون الظن حجة شرعية، بل العقل يحكم بتطبيق دائرة الاحتياط في المظنونات دون المكشوفات والموهومات، وعليه فلا مانع من الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الإجمالي، مع التمكن من الامتثال بالظن المطلق.

والحاصل: انه إذا اخذ في مقدمات الانسداد عدم جواز الاحتياط كانت النتيجة هي الكشف وعليه فلا مجال للامتثال الإجمالي مع التمكن مع الامتثال الظني (بالظن المطلق).

وإذا اخذ في مقدمات الدليل المذكور عدم وجوب الاحتياط كانت النتيجة هي الحكومة. وعليه فلا مانع من الاحتياط مع التمكن من الامتثال بالظن المطلق.

وعلى هذا فتعجب الشيخ الأنصاري (قده) وقع في محله على الحكومة دون الكشف. وقد أشار إلى هذا البيان المحقق الخوئي (قده) في المصباح[١] واشرنا إليه في الشرح.

[١]) مصباح الفقاهة ج٢ ص ١٠٧ -١٠٨.

مبحث العلم الإجمالي

يقع البحث هنا تارة في منجزية العلم الإجمالي وبيان حدودها على مستوى حرمة المخالفة القطعية وعلى مستوى وجوب الموافقة القطعية اللذين هما من آثار العلم التفصيلي، وأخرى في كفاية الامتثال الإجمالي وقيامه مقام الامتثال التفصيلي.

والبحث في الجهة الأولى من توابع البحث عن حجية العلم التفصيلي، بعد أن ثبت كون العلم بوصف التفصيل حجة يقع البحث عن كونه حجة بوصف الإجمالي، وإن العلم الإجمالي هل هو حجة كالعلم التفصيلي أو يختلف عنه ببعض التفاصيل والآثار؟

وقد تعرض الأصوليون للبحث عن الجهة الأولى في موضعين من مباحث علم الأصول، في موضع حجية القطع لأن البحث في حجية العلم الإجمالي من توابع البحث عن حجية العلم التفصيلي. وفي موضع الأصول العملية، وانه مشوب بالشك فيكون موضوع الأصل العملي محرزاً، وإن الأصول العملية تجري في أطراف العلم الإجمالي كلاً أو بعضاً أو لا تجري؟

ومن هنا اختلفوا في منهجية البحث على ما ذكرناه مفصلاً في التعليق وقلنا أن مقتضى المنهجية الصحيحة أن تكون بالشكل التالي:

انه بعد ثبوت منجزية العلم الإجمالي على مستوى حرمة المخالفة القطعية. وعلى مستوى وجوب الموافقة القطعية، ويعني بالأولى عدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي في مجموع الأطراف وإن جاز الرجوع في البعض بما لا يتجاوز مقدار المعلوم بالإجمال (الجامع) فلا يجوز في الشبهة الوجوبية ترك مجموع الأطراف كما لو علم بوجوب صلاتين من ثلاث صلوات كالصبح والظهر والمغرب، فهنا لا يجوز له

ترك تمام الصلوات الثلاث لوقوعه في المخالفة قطعاً لتكليف المعلوم بالإجمال وكذلك لو ترك صلاتين فإنه أيضاً يقع بالمخالفة لأن (المعلوم بالإجمال) (الجامع) هو (صلاتان) فإذا ترك اثنتين من الثلاثة فقد ترك المعلوم بالإجمال لأن المتبقي (واحدة) وهي اقل من (المعلوم بالإجمال) (الجامع)، فيقع في المخالفة القطعية. وأما لو ترك صلاة وجاء بصلاتين فإن الواجب وهو مقدار الجامع يتحقق بالإتيان بمقدار المعلوم بالإجمال وهو (الصلاتان).

فهنا وإن جاز الرجوع بالأصل في بعض الأطراف، واحد منها ولكن لا يجوز الرجوع إليه في تمام الأطراف أو البعض الأكثر من الجامع.

ويعني بالثانية عدم جواز الرجوع إلى الأصل في شيء من الأطراف، فيجب الإتيان بالجميع في الشبهة الوجوبية. ويجب الاحتياط عن الجميع في الشبهة التحريمية كما لو علم بوجوب صلاة واحدة يوم الجمعة ظهراً، وهي أما الظهر أو الجمعة يأتي بهما معاً، وإذا علم بنجاسة احد الإناءين تركهما معاً ولا يجوز له في الأولى ترك احدهما وفي الثانية ارتكاب احدهما.

وبعبارة أخرى: انه في حرمة المخالفة القطعية فالتنجز للعلم ثابت بمقدار المعلوم بالإجمال (الجامع) بدون سراية إلى الأطراف، وفي الموافقة القطعية يسري التنجز من الجامع إلى الأطراف. فتصبح كلها متعلقة للجامع ومنجزه.

والسبب كما سيأتي توضيحه مفصلاً عند بيان حقيقة العلم الإجمالي، هو أن العلم الإجمالي له حيثيتان، هي حيثية العلم المتعلق بالجامع بين الأطراف وحيثية الشك في أن أي الأطراف هي متعلق هذا الجامع منطبق هذا الجامع. باعتبار أن الجامع هو الكلي المعلوم بالتفصيل القابل للانطباق على كل طرف من أطراف العلم الإجمالي. والجامع هو اقل من عدد الأطراف في العلم الإجمالي، وهو مساو لها في العلم التفصيلي، ومن هنا لا يبقى مجال للحيثية الثانية في التفصيلي بخلاف

العلم الإجمالي، لأن كل واحد واحد من الأطراف هو محتمل أن يكون منطبق الجامع ولا يقطع بكونه منطبقه وإذا كان محتملاً فالشك في كل طرف باق ومعه يتحقق موضوع الأصل العملي.

فمن وقف على الجامع في تنجيز العلم ولم يتعداه إلى الأطراف إلا بمقدار الجامع وقف على هذا المقدار من تنجيز العلم الإجمالي، ومن تعداه إلى الأطراف كما سيأتي بيانه، كان العلم الإجمالي عنده منجز لتمام الأطراف.

وأما التركيز على حيثية الشك وإلحاق العلم به كما ربما يقال على ما أشير إليه في التعليق فغير وارد، لأن التكليف المعلوم بالإجمال واصل إلى المكلف ورافع لموضوع قاعدة القبح بلا بيان إذ العلم الإجمالي بيان غايته انه بيان مشوش عند المكلف من جهة جهله بموضع استقرار هذا العلم أو انطباقه على طرفه أو أطرافه، بلا قصور من جهة الشارع وفي وصوله إلى المكلف؛ فالتكليف منجز وكذا على مسلك حق الطاعة لكفاية الاحتمال في تنجز التكليف. وما قيل من اعتبار تميّز المعلوم وتشخصه في تنجيز العلم فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً، فاسد لما تقدم من عدم الدليل عليه من عقل أو نقل.

ثم انه بعد ثبوت تنجيز العلم الإجمالي للتكليف، هل يكون هذا المستوى من التنجيز كالعلم التفصيلي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية أو لوجوب الموافقة القطعية أو لا يكون كذلك إلا على نحو الاقتضاء أي التعليق على عدم المانع وهو الترخيص الشرعي في أطراف العلم الإجمالي؟

فإن قيل بالعلة التامة لكلا المستويين، وإن العلم الإجمالي علة تامة لهما فلا يبقى موضوع للبحث عن بيان الأصول وعدمه لينظر في أدلتها وإنها تشمل موارد العلم الإجمالي باعتبار الشبهة في أطرافه كما تشمل موارد الشبهة البدوية أو لا تشمل.

وعلى القول بالاقتضاء فالمجال للبحث عن المانع فالأصول العملية موجود ويكون بحثاً اثباتياً عن مدى شمول أدلة الأصول لموارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وعدمه، بعد أن كان البحث الأول ثبوتياً عن مقدار منجزية العلم وكيفية هذه المنجزية. بنحو العلية أو الاقتضاء على المستويين (حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية) قد مر أن البحث في احد المستويين مبني على احد طرفي الترديد في المستوى الآخر على ما أشار إليه المحقق الخوئي (قده) في المصباح وقد تقدم[1]. فإن البحث في حرمة المخالفة القطعية وعدمها أنما يصح على القول بعدم وجوب الموافقة القطعية إذ على القول بوجوبها ووجوب الإثبات لتمام الأطراف في الشبهة الوجوبية، ووجوب الاحتياط عن تمام الأطراف في الشبهة التحريمية لا يبقى مجال للبحث عن حرمة المخالفة القطعية وعدمها، لأن المخالفة الاحتمالية محرمة فكيف بالمخالفة القطعية.

والبحث في وجوب الموافقة القطعية وعدمه إنما يصح على القول بحرمة المخالفة القطعية إذ على القول بعدمها وجواز ارتكاب تمام الأطراف في الشبهة التحريمية وجواز ترك تمام الأطراف في الشبهة الوجوبية لم يبق مجال للبحث عن وجوب الموافقة القطعية وعدمه بمعنى وجوب الإتيان بتمام الأطراف في الشبهة الوجوبية وترك تمامها في الشبهة التحريمية، كما هو ظاهر.

والبحث في مقام تأثير العلم في التكليف يقع في جهتين

جهة تأثيره بلحاظ حرمة المخالفة القطعية

جهة تأثيره بلحاظ وجوب الموافقة القطعية، وفي كل من الجهتين يبحث عن تأثيره في تنجيز التكليف، هل هو بنحو العلية التامة أو بنحو الاقتضاء.

---

[1]) المصباح ج٢ ص ٨٤ – ٨٥.

تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية

لا أشكال في أصل منجزية العلم الإجمالي بحرمة المخالفة القطعية إذ هو المتيقن من تنجيز العلم بلحاظها، ذلك لأن العلم الإجمالي بيان رافع لموضوع قاعدة القبح حقيقة فلا يمكن التمسك بها لرفع التكليف المعلوم المتعلق بالجامع أو الواقع المعلوم بالإجمال أو غير ذلك من المسالك المختلفة في تفسير حقيقة العلم الإجمالي وما يتعلق به.

وأما تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى كل طرف طرف من أطراف العلم، أي بمقدار أوسع من الجامع المعلوم بالتفصيل الذي منطبقه كل طرف على نحو الاحتمال والشك في كونه معلوم الجامع ومتعلقه، ويعبر عنه المعلوم بالإجمال، فالأطراف ليست متعلقة للعلم الإجمالي مباشرة بل هي متعلقة له بواسطة المعلوم بالتفصيل وهو الجامع.

فهل يكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف فيها أو يكون موضوع القاعدة محقق فيها وهو الشك وعدم البيان لأن البيان قام على الجامع لا على الأطراف.

فنقطة الخلاف هي في الأطراف الأكثر من مقدار الجامع المعلوم بالتفصيل، وهو ما عبرنا عنه بالتنجيز فيها (من حرمة المخالفة القطعية) كقدر متيقن.

ثم أن هذا التنجيز للعلم فيها هل هو بنحو العلية التامة، فلا مورد للقاعدة فيها لتكون مانعة عنه وإلا ما فرض علة تامة للتنجيز لم يكن علة تامة بل ناقصة وهذا خلف كونه علة تامة للتنجيز والشيء نفسه بالنسبة للأصول المؤمّنة، فإن كونها مانعة عن تنجيز العلم غير معقول وإلا لزم الخلف.

أو هو بنحو الاقتضاء المعلق على عدم ورود الترخيص من قبل الشارع. وعلى هذا لابد من البحث في الاتجاهين المذكورين.

واستدل على العلية التامة بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية بعض المحققين، بما استدل له من قبل المحقق النائيني (قده) من عدم إمكان الترخيص في المخالفة القطعية لأنه ترخيص بالمعصية القطعية والترخيص فيها قبيح عقلاً؛ يمتنع على الشارع أن يرخص فيه.

ومن هنا ذهب المحقق المذكور بأن الأصول العملية لو تحقق فيها الإطلاق الشامل لجميع أطراف العلم الإجمالي فإنه لا مجال لجريانها؛ إذ لابد من رفع اليد عن الإطلاق المذكور بقرينة الاستحالة العقلية.[١]

وإذا استحال جعل الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي فإن ذلك معناه أن العلم الإجمالي علة تامة لتنجيز التكليف المتعلق بالجامع لأن الترخيص في تمامها يؤدي إلى الترخيص في مخالفة التكليف المعلوم بالتفصيل المتعلق بالجامع. وهو ممتنع.

وقد أجيب عنه من قبل الشهيد الأول السيد الصدر (قده) على ما في تقريرات الهاشمي[٢] بنا حاصله: إن هذا البيان يستبطن دعوى أن حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية أي منجزية العلم الإجمالي حكم تنجيزي لا تعليقي وإلا كان الترخيص الشرعي رافعاً لموضوع العصيان والقبح.

ثم بين أن إثبات منجزيته للعلم الفعلي لابد أن يكون على أساس افتراض خصوصه فيه تمنع عن إمكان رفعه من قبل الشارع بالترخيص، أي إن منشأ المنجزية هو واحد من أمور أو جميعها وهي:

الأمر الأول: أن تكون مولوية المولى غير مجعولة من قبل جاعل بل هي مولوية ذاتية يدركها العقل وملاكها كونه سيداً وله حق الطاعة على العبد، ومع

---

[١]) فوائد الأصول ج٣ ص٧٦ – نقلاً عن مبحث القطع.
[٢]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٥٢.

كونها ذاتية وهي منشأ حكم العقل بالمنجزية فلا يعقل تعليقيته لعدم معقولية تعليقية الأمر الذاتي.

وأجاب عنه: إن الترخيص من قبل المولى ناشئ من حقه في الطاعة الذي هو موضوع حكم العقل بالتنجيز، فالترخيص إنما هو رفع لموضوع الحكم العقلي لا رفع محمول الحكم العقلي بعد ثبوت موضوعه ليقال باستحالته.

الأمر الثاني: إن الحكم بقبح المعصية ليس بالذات بل من جهة ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد في المرتبة السابقة. وعليه يحكم العقل بقبح المخالفة ليس تنجيزياً بل هو معلق على عدم ورود الترخيص فيها من المولى نفسه، فإذا رخص فيها فمعناه انه رفع حقه في الطاعة وأذن في المخالفة. فلا تكون معصية ومخالفة له بل هي موافقة لإذنه وقراره. وهذا هو الأمر الثاني مع جوابه.

خصوصية قبح ظلم المولى وهتكه والخروج عن قوانين الرقية ورسوم العبودية بالنسبة إليه بالعصيان وعدم إطاعته، وهذه الخصوصية ذاتية أي إن قبح هتك المولى أمر ذاتي.

وقد أجاب عنه بأن هذا الأمر الذاتي غير حاصل في المقام لأن الارتكاب مستند إلى ترخيص نفس المولى وبذلك لا يكون خروجاً عليه بل على العكس موافقة لقراره وتشريعه الذي اتخذه نتيجة التزاحم بين ملاكاته الإلزامية والترخيصية في مقام الحفظ.[1]

الأمر الثالث: دعوى إن العقل يمنع المولى من أعمال مولويته في مقام التزاحم الحفظي بتقديم جانب المصالح الترخيصية، وهذه الخصوصية غير معقولة لأن

[1]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٥٣.

معناها تضييق مولوية المولى وتحديدها مع إن حرمة المخالفة إنما تكون على أساس احترام مولويته كما لا يخفى.[١]

وبهذا التحليل يتضح عدم تمامية ما ذكره المحقق النائيني (قده) لإثبات دعوى علية العلم الإجمالي لتنجيز التكليف بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية.

وقد استدل المحقق العراقي (قده) على العلية التامة: وهذا الوجه يرتكز على عدم معقولية الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي في المنجزية، وذلك لرجوع الإجمال إلى الأطراف وهي خارجة عن موضوع حكم العقل بالمنجزية ووجوب الامتثال، وما هو موضوع حكم العقل إنما هو البيان الواصل بالأمر والنهي الصادرين من المولى وهما متعلقان بالجامع المعلوم بالتفصيل. وأما خصوصية كون التكليف متعلقاً بهذا الفرد أو ذاك فهي مجهولة وغير واصلة إليه وعليه فلا تكون منجزة بالعلم الإجمالي وتدخل في عهدة المكلف لتكون موضوعاً لحكم العقل بقبح المعصية وحسن الطاعة وإنما التكليف هو خصوص الواصل المنجز، وحيث أن الواصل بالعلم الإجمالي هو خصوص الجامع المعلوم بالتفصيل فيكون العلم الإجمالي المتعلق به علة تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي.[٢]

وأجاب عنه الشيخ الفياض (حفظه الله)

إن حكم العقل بتنجيز التكليف الواصل بالعلم الإجمالي المتعلق بالجامع المعلوم تفصيلاً كما هو الحال في العلم التفصيلي بلا فرق بينهما. ولكن حكم العقل متعلق على عدم ورود الترخيص من قبل الشارع، وهذا المعلق عليه في موارد العلم التفصيلي ضروري الثبوت، لاستحالة الترخيص فيه. لأن الترخيص إما نفسي فيلزم التضاد ولو في نظر القاطع، وأما طريقي فهو غير معقول لأن القاطع لا يرى

---

[١]) نفس المصدر السابق.
[٢]) نهاية الأفكار ج٣ ف١ ص٤٧.

نفسه مشمولاً له. فلا يقبل التزاحم الحفظي فيه، وهذا بخلاف العلم الإجمالي لأن موضوع الحكم الظاهري باعتبار كل طرف طرف محفوظ فيه فيكون لجعله سبيل.

والحاصل إننا نسلم بعدم الفرق بين العلمين في المنجزية لكن بأصل الإلزام أما كيفية هذا الإلزام وهل هو بنحو العلية التامة في كليهما أو بنحو الاقتضاء فيهما فلا، بل هو بكيفية العلية التامة في العلم التفصيلي إذ لا موضوع للحكم الظاهري في مورده بخلاف العلم الإجمالي إذ هو بكيفية الاقتضاء بالنسبة لتنجيز حرمة المخالفة القطعية لا بكيفية العلية التامة كالتفصيلي.[1]

وقد استدل إلى حرمة المخالفة القطعية بنحو العلية التامة المحقق الخوئي (قده). وقد أسس دليله على أن المضادة بين الحكم الواقعي والظاهري غير موجودة لأن الحكم ليس إلا اعتبار شيء في ذمة المكلف، والاعتبار سهل المئونة فلا تنافي بين الأحكام في مرحلة الاعتبار وإنما التنافي بينهما أما في مرحلة المبدأ أو في مرحلة المنتهى، ويقصد بالمبدأ هو المصلحة والمفسدة التي على طبقها أنشأت الأحكام على رأي العدلية، ويقصد بالمنتهى مقام امتثال الأحكام الشرعية.

أما التنافي من حيث المبدأ فلأنه يلزم من اجتماع الحكمين كالوجوب والحرمة مثلاً اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق وهو من اجتماع الضدين، والإشكال في استحالته. وكذا الحال في امتناع الوجوب والترخيص أو الحرمة والترخيص، فإنه يلزم وجود المصلحة وعدمها في شيء واحد أو وجود المفسدة الملزمة وعدم وجودها، وهو من اجتماع النقيضين المحال.

أما التنافي في مقام الامتثال فلعدم تمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين كما هو ظاهر، فيقع التنافي والتضاد في حكم العقل بلزوم الامتثال.

---

[1]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص ٣٥٤.

وعلى هذا فلا تنافي في الشبهات البدوية لا من حيث المبدأ ولا من حيث المنتهى أما من الناحية الأولى فلأن المصلحة في الحكم الظاهري إنما تكون في نفس الحكم لا في متعلقه كما في الحكم الواقعي، سواء كان الحكم الظاهري ترخيصياً لمجرد التسهيل على المكلف، أو إلزامياً لغرض آخر من الأغراض فلا يلزم من مخالفة الحكم الظاهري للواقعي اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد.

وأما من ناحية المنتهى، فلأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، وعدم تنجزه لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري، وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف وحكم العقل بلزوم امتثاله لا يبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

إذا تجلى ذلك ظهر أن التنافي بين الحكمين الواقعي والظاهري في أطراف العلم الإجمالي إنما هو في مرحلة الامتثال (المنتهى والمعلول)؛ لما تقدم من أن الواقع يكون واصلاً بالعلم الإجمالي، ولا يفرق بينه وبين العلم التفصيلي فيحكم العقل بلزوم امتثال الواقع الواصل إليه، وإذا كان الحكم الظاهري على خلافه، يلزم محذور اجتماع المتنافيين من ناحية الامتثال. فلا يقاس المقام بالشبهة البدوية أبداً وعليه لا يكون الحكم الظاهري في العلم الإجمالي محفوظاً.[1]

ونوقش بعده منا قشات

الأولى: انه يبني على كون ملاك الحكم الظاهري في نفس جعله، وسيأتي عدم معقولية ذلك في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

---

[1]) ذكره في مصباح الأصول ج٢ ص ٩٠ – ٩١ – والدراسات في علم الأصول ج٣ ص٨٨.

الثانية: النقض بورود المرخص في الشبهات قبل الفحص، وقد اتفقوا على تنجيزها وعدم جريان البراءة العقلية فيها. وكذلك يمكن النقض بورود المرخص عند الشك في المحصّل في عالم الامتثال مع انه منجز عقلاً.

الثالثة: يقرر الوجه أن إمكان ورود المؤمن من قبل الشارع وعدم إمكانه متوقف على ثبوت التنجيز العقلي في الرتبة السابقة وعدم ثبوته، فإن كان ثابتاً فلا يمكن الترخيص الشرعي، وإلا فهو ممكن.

وأما ما هو محقق هذا التنجيز في الرتبة السابقة؟ فالجواب: إن البيان لو كان تاماً فالتنجيز متحقق، وإلا فلا. ومثال ذلك في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي فإن التنجيز موجود لوجود البيان، ومعه لا يمكن ورود الترخيص الشرعي الظاهري على الخلاف؛ وهذا يعني أن جريان البراءة الشرعية يكون في طول جريان البراءة العقلية، ويلزم منه كون جعل الأولى لغواً، وأيضاً عدم إمكان ورود المرخص الشرعي. لابد أن يتجه البحث إلى مقام الإثبات وانه هل ورد فعلاً ترخيص من الشارع.

اتفقت كلمة الأصوليين على أن حكم العقل بالتنجيز ليس تنجيزياً على الإطلاق وفي جميع الحالات ضرورة أن الحكم العقلي بالتنجيز في الشبهة قبل الفحص معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي الرافع لموضوع هذا الحكم.

وعلى هذا نستطيع القول: إن مقتضى الحكم العقلي لا يمكن أن يكون هو التنجيزية وإلا لما كان قابلاً للتخصيص والاستثناء، فسينكشف بطريق – الأن- ولد في بعض الموارد كالشبهات قبل الفحص أو الشك في المحصل للتكليف -إن الحكم العقلي ليس تنجيزياً بمقتضى طبعه وذاته- وعليه ففي كل مورد يدعى فيه التنجيزية للحكم العقلي لابد من إقامة الدليل على ذلك.[1]

---

[1]) القطع – للحيدري – ص ٤٥٥ – ٤٥٦.

مناقشة في الإجابات المتقدمة

أما مناقشة الجواب على إشكال المحقق النائيني (قده)، فإن التحليل الذي ذكره يرجع لباً إلى إمكان جعل الترخيص. باعتبار أن حق المولى في الطاعة له لا عليه، فبإمكانه أن يرخص ويرفع هذا الحق، وبإمكانه أن لا يرخص. بلا فرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي من هذه الجهة، فكما أن منجزية العلم التفصيلي للتكليف ليست علة تامة لإمكان رفع المولى حقه في الطاعة في مورده فكذلك في مورد العلم الإجمالي.

فالإمكان موجود في كلا الموردين، وإن الحكم العقلي حكم تعليقي منوط بعدم استناد ذلك إلى ترخيص الشارع نفسه فيرتفع بترخيصه، غاية الفرق أن الترخيص المذكور لا يعقل في موارد العلم التفصيلي، لعدم معقولية التزاحم الحفظي فيها بحسب نظر القاطع لاستلزامه التناقض في نظر القاطع، أو انه غير مشمول بهذا الخطاب.

وأما في موارد العلم الإجمالي المشوبة بالشك والاشتباه فهو معقول وعلى تقدير ثبوته يكون رافعاً لموضوع الحكم العقلي بحرمة المخالفة القطعية.[1]

أي أن المكلف يرى نفسه مشمولاً بهذا الخطاب. أما كيف يرى نفسه مشمولاً له، أو لماذا هو يرى نفسه مشمولاً هنا؟ بخلاف هناك، ليس أمامنا إلا وصول الخطاب إليه، فوصول الخطاب قد جعله هنا مؤثراً في الترخيص ورفع التكليف، فلماذا لم يجعل الوصول مؤثراً في التكليف الإلزامي في مورد العلم الإجمالي باعتبار وصوله إلى المكلف. فإذا قبلناه هنا فلنقبله هناك والنتيجة أن المؤثر في التكليف ليس هو حق الطاعة بغض النظر عن وصوله، وإلا فحق طاعة المولى مما لا كلام فيه لأحد.

---

[1]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص ١٥٣.

ثم أن المكلف بعد أن علم بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال في حقه بلحاظ حق الطاعة للمولى، فإنه من الواضح أن لا يرى نفسه كذلك مشمولاً لخطاب الترخيص بلحاظ هذا الحق، كيف، وقد تم عنده أن حق الطاعة بالتزامه تكليفه الأول؟

فإن قلت: انه كذلك في موارد احتمال التكليف، كالشبهات البدوية فهنا كذلك، حيث يرى نفسه مشمولاً بخطاب الترخيص.

قلت: إن مورد تشريع الأحكام الترخيصية الظاهرية ليس هو الجهل المطلق ليجري في الموردين، بل هو خصوص الجهل الذي هو ليس مورداً لاحتمال التكليف الفعلي المنجز بالعلم الإجمالي، فمثل هذا الاحتمال خارج تخصصاً كما قيل.

ثم إن الظاهر من كلام السيد الشهيد (قده). بأن المعصية الحقيقية غير حاصلة في مورد العلم الإجمالي، لأن التكليف المتعلق بكل طرف من الأطراف مشكوك. ومع كونه مشكوكاً فرفعه بجعل الترخيص فيه لا يفضي إلا إلى المعصية الظاهرية لا المعصية الحقيقية، وأما في موارد العلم التفصيلي فإن جعل الترخيص يفضيها - أي المعصية الحقيقية (الواقعية)- ويترتب عليه عدم معقولية جعل الترخيص في مورد العلم التفصيلي دون الإجمالي.

ولكنه أي تحقق المعصية - الحقيقية- غير حاصل جزماً في موارد العلم التفصيلي وإلا لكان كل علم تفصيلي مطابق للواقع، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم، إذ تحقق المعصية قد يكون كما لو كان القطع مطابق للواقع وقد لا يكون كما لو لم يكن كذلك.

وكلام المحقق النائيني يختص بالمعصية القطعية لا المعصية الاحتمالية ليقال بجريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، إذ جريانها في مورد احتمال المعصية ممكن لكن في مورد القطع بالمعصية غير ممكن، ويترتب عليه أن إمكان جريان

الأصل في بعض الأطراف مما لا يمنع عنه في كلام المحقق المذكور، أما جريانها في الجميع فهو الممنوع للوقوع في المعصية القطعية والتي يقبح العقل ارتكابها ويعتبرها ظلماً وهتكاً للمولى.

وبعبارة أخرى: إن جريان الأصل في الأطراف التي هي ليست الواجب وإنما هي مصداق للواجب، وجريانها في الأخير ممكن لأن التمسك به في إلزام التكليف تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية بخلاف تمسكه في ما هو الواجب.

فإذا اجري في بعض الأطراف لا في جميعها الشامل لمقدار المعلوم بالإجمال بالتفصيل المتعلق (الجامع) كان من الجريان فيما هو مصداق الواجب، وأما في مقداره فهو من الجريان فيما هو الواجب.

فإن قلت: إن في ما هو الواجب حق الطاعة محفوظ للمولى وبإمكانه أن يرفع هذا الحق كما في ما هو مصداق الواجب

قلت: هذا بالنسبة للمولى أما بالنسبة إلى العقل فيرى فرقاً بين ما هو حق الطاعة في إلزامات المولى وما بين هو حق الطاعة في ترخيصات المولى، فلا يرى إلزاماً للمكلف في موارد الاستحباب والإكراه، مع إن حق المولى محفوظ هنا ولو بلحاظ إتيان المستحب وارتكاب المكروه.

ولم يظهر من كلام المحقق النائيني (قده) انه يمنع جريان الأصل بالنسبة لحرمة المخالفة في تمام أطراف العلم الإجمالي ليقال بأن أساس هذه المنجزية ما هو، إما الأول أو الثاني، وهما رفع لمورد أعمال لمولوية المولى وموافقة لقراره وإذنه، وأما الثالث وهو حاكمية العقل على المولى وهو غير معقول لأن فيه تضييق لمولويته، وحرمة المخالفة تكون على أساس احترامه. بل هو قائل بعدم جريانها في مجموع الأطراف أما في بعضها فلا يظهر منه، فهو لا يمنع من جريانها في بعض الأطراف مما لا يصل إلى مرتبة المخالفة القطعية والمعصية كذلك.

ويمكن تصوير الأمر في ما يتعلق بالمخالفة القطعية بالبيان التالي.

إن جريان الأصل في احد الأطراف لا يكون إلا على نحو احتمال التكليف. فإذا كان أطراف العلم الإجمالي اثنين، كان الاحتمال في كل منهما هو (٥٠%) فإذا أريد جريان الأصل في الطرف الثاني، والمفروض أن نسبة احتمال المخالفة ستكون (١٠٠%) بعد ضم الاحتمال الأول إلى الثاني، ومع كون احتمال المخالفة في مقدار المعلوم بالتفصيل - هو أعلاها الذي به يلغى الاحتمال ويتحول إلى القطع- فكيف تجري الأصل؟.

وكذا لو كانت الأطراف ثلاثة، فإن احتمال التكليف بكل طرف هو (٣٣%) فإذا جرى الأصل في الأول، فالاحتمال هو المذكور ولكن جريانه في الطرف الثاني ليس هو الـ(٣٣%) ليقال بجريانه، بل هو (٢١٣٣ + ٣٣)% =٥٠%) وفي الطرف الأخير هو(١٠٠%) لأن الاحتمالات تتراكم في الأطراف بعد خروج البعض بوسيلة جريان الأصل. لا أن الاحتمال يبقى ثابتاً في تمام الأطراف. أي أن الاحتمال الذي يجري فيه الأصل (وهنا هو احتمال وجود الجامع وكونه منطبق هذا الجامع) يقسم على عدد الأطراف المتبقية ويضاف الناتج إلى كل طرف منها فلو كان عدد الأطراف(٤) فإن الاحتمال المتعين فيها يقسم على المتبقي من الأطراف وهو (٣=٣١٢٥ = ٨,٣) يضاف إلى احتمال كل طرف =(٢٥+ ٨,٣= ٣٣,٣%)، وما قبل الأخير يقسم على (٢ = ٢١٣٣,٣ = ١٦,٧ + ٣٣,٣ =٥٠%) وما قبل الأخير يقسم على (١=١١٥٠+٥٠ =١٠٠%).

أما لماذا يتراكم الاحتمال في الأطراف الأخرى بعد خروج البعض لأن العلم الإجمالي للتكليف المعلوم يبقى كما هو. غايته اعتبار أطرافه بعدد اقل بعد خروج بعضها إلى أن يصل الأمر إلى عدد منها هو بمقدار المعلوم بالتفصيل - متعلق العلم- لا المعلوم بالعرض لأن سريان الجهل إلى الأطراف في العلم الإجمالي دون

التفصيلي هو مصب الفرق بينهما مورداً، وبجريان الأصل فإننا نرفع حصة من الجهل لا إننا نرفع حصة من العلم لنصل في نهاية الجريان إلى رفع تمام العلم، فإن العلم لا يرفع بجريان الأصل وإنما برفع الجهل والشك فيه برفع مورده.

وإذا شئت التعبير أن العلم منتشر بتمام الأطراف وينحسر في البعض بعد جريان الأصل في بعض الأطراف، وأما الجهل فهو يرتفع بجريان البعض ويقل حتى يصل إلى الصفر في ما هو بمقدار المعلوم بالتفصيل ومتعلق العلم الإجمالي.

والحاصل إن جريان الأصل في الجهل لأمرين

١- إن الجهل طارئ على العلم، ولذا يوصف العلم بالإجمالي، فإن وصف الإجمال عارض على العلم بعد صيرورة الأطراف أكثر من مقدار المعلوم بالتفصيل - الجامع-.

٢- انه لا يمكن جريان الأصل في العلم لرفعه بسبب الأصل فإن الأصل لا يرفع العلم وإنما يرفع الجهل الذي عرض وطرأ على الأطراف حتى إذا تراكم العلم في الأطراف أو الطرف الباقي وكان بمقدار المعلوم التفصيلي - متعلق العلم- امتنع جريان الأصل لخلوها أو خلوه عن موضوع الأصل.

والتعبير بأن الأصل إنما يرفع ما هو طارئ لا ما هو أصيل وهو العلم الذي لا يمكن رفعه بالأصل.

هذا وقد ذكرنا في التعليق أن الكلام إنما يكون بعد فرض كون التكليف فعلياً وواصلاً مرتبة الحتم ليقع الكلام في تأثير العلم الإجمالي وعدمه. وإنه هل يمكن جعل الترخيص في مورده أو لا يمكن. وهذه المسألة من أحكام العقل الذي يرى تنجز التكليف ووصوله بالعلم، مع التفاته إلى أن حق الطاعة للمولى محفوظ في المرتبة السابقة وإلا لو لم يكن محفوظاً فكيف أصبح التكليف فعلياً وحتمياً.

وأما فرض عدم كون التكليف واصلاً مرحلة الحتم، فإن إمكان جعل الترخيص واضح من جهة حق المولى في تكاليفه ولكنه ليس محلاً للبحث، وإنما محله هو تعلق العلم الإجمالي به، فهل يكون له نفس العلم التفصيلي من المنجزية التامة أو لا يكون. أي أن الكلام على مستوى حكم العقل بمنجزية التكليف الذي تعلق به العلم الإجمالي، وهذا الحكم العقلي لا يرى مجالاً لجعل الترخيص بعد فرض كونه حتمياً. وليس في ما هو متعلق حق الطاعة من التكاليف.

مضافاً إلى ما يمكن أن يقال: بأن حق المولى في الترخيص قد يكون له ما يبرره في الشبهات الوجوبية باعتبار أن الترخيص معقول في ترك ما يلزم به العبد، وغير معقول في ارتكاب ما ينهى عنه العبد كما في الشبهات التحريمية لأن الأخير انتهاك للمولى وهتك لحرمته والتمرد عليه والاستخفاف بالتزاماته.

والشاهد على ذلك هو الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان فإن عدم الفعل وإن كان معصية وتمرداً ولكن ارتكاب الجرم اشد معصية وأكثر تمرداً، ومعقولية الترخيص في الأول باعتبار حق الطاعة للمولى، دون الثاني.

وإذا كان قبح هتك المولى أمر ذاتي فكيف يرخص فيه؟ وكونه موافقاً لقراره وإذنه صحيح ولكن بعد إحراز ذلك منه، لا مجرد إمكانه. والعقل لا يرى إمكانه في ارتكاب ما هو منهي عنه وإن كان يرى إمكان ترك ما هو مأمور به للمكلف.

وليس في ذلك تحديداً لمولوية المولى بقضاء من العقل بقدر ما هو صيانة لهذه المولوية واحتراماً لها بحسب الإدراك العقلي.

وإذا تم هذا الأخير فجوابه اخص من المدعى الذي رامه المحقق النائيني (قده) وبهذا البيان ظهر الجواب على الإيراد المذكور على بيان المحقق العراقي (قده) الذي لم يفرق بين العلمين التفصيلي والإجمالي في أصل المنجزية والإلزام. وهو بمقدار المعلوم بالتفصيل - أي الجامع- الذي به يكون الفرق منتفياً بين

العلمين، لأن سراية الجهل إلى الأطراف الأزيد من مقدار المعلوم بالإجمال لا يدخل في موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال وبالتالي فإن جريان الأصول في هذا المقدار مما لا محذور فيه.

وبعد إرجاع العلم الإجمالي إلى التفصيلي لا يبقى مجال للأصل كما هو واضح لعدم معقوليته. وأما إرجاع العلم الإجمالي إلى التفصيلي بتمام أطراف العلم الإجمالي كما هو مراد المحقق العراقي من عدم الفرق بين علية العلم الإجمالي لتنجز حرمة المخالفة القطعية وبين عليته لوجوب الموافقة القطعية على ما سيأتي تفصيله وبيانه. بنص عبارته.

((إن متعلق العلم الإجمالي ومعروضه وإن كان هو الجامع بين الطرفين ليس إلا لبداهة خروج الخصوصيتين عن متعلق العلم رأساً، ولكن لا بما انه في حيال ذاته ولا بما انه حاكٍ عن منشأه كما في الطبيعي المأخوذ في حيز التكاليف، بل بما هو مرآة إجمالي عن الخصوصية الواقعية المرددة في نظر القاطع بين احدهما بنحو تكون نسبته إليها نسبته إلى الإجمال والتفصيل بحيث لو كشف الغطاء كان المعلوم بالإجمال عين المعلوم التفصيلي وينطبق عليه بتمام لا بجزئه التحليلي كالطبيعي الصرف والفرق بين النكرة والجامع للعلم الإجمالي أن النكرة يراد بها الخصوصية المبهمة بنحو لا تعيّن لها في الواقع أيضاً، بخلاف المقام بحيث أن للعنوان المعلوم بالإجمال واقعاً محفوظاً بنظر القاطع، ولكنه مجهول عنده فلم يدر إن هذا أو ذاك، والسر في الفرق المزبور هو أن الجامع في متعلق الأحكام عبارة عن نفس الطبيعة لا بوصف تعينها وموجوديتها خارجاً، بل في ظرف عدمها بنحو يكون الطلب محركاً لإيجادها في الخارج ويكون تعينها بإيجادها في الخارج وإلا فقبل إيجادها تكون لها قابلية الانطباق على كل واحد من الأفراد، وهذا بخلاف الجامع المتعلق للعلم الإجمالي فإنه عبارة عن المهية بوصف موجوديتها وتعينها في الخارج، إلا انه من جهة

عدم تعينه في نظر القاطع يتردد انطباقه في نظره على هذا أو ذاك، ولذا لم تكن له قابلية انطباقه على كل واحد من الطرفين إلا احتمالياً محضاً، ومن المعلوم بداهة سراية التنجز من مثل هذا الجامع إلى نفس تلك الخصوصية الواقعية، ومع احتمال وجودها في كل من الطرفين يحتمل في كل واحد منهما وجود الواقع المنجز، ولازمه يحكم العقل ألجزمي بالاشتغال ولزوم الإتيان بجميع المحتملات لأن الاقتصار على بعضها مساوق لاحتمال عدم الخروج عن عهدة ما تنجز عليه.

وإن أبيت عن سراية التنجز من الجامع إلى الخصوصية الواقعية فنقول بعد انحصار فرد هذا الجامع بإحدى الخصوصيتين لابد في مقام الخروج عن عهدة التكليف بهذا الجامع المنحصر فرده بإحدى الخصوصيتين، من الإتيان بكلتاهما إذ مع الإتيان بأحدهما مع احتمال انحصاره بالأخرى، يشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم.[1]

ويتلخص بـ

أولاً:- إن متعلق العلم هو الجامع بين الطرفين لبداهة خروج الخصوصيتين عن متعلق العلم رائعاً. وهذا الجامع لا بما هو هو كمفهوم ذهني صرف وصورة ذهنية لأن العلم هو الصورة الذهنية الحاضرة بنفسها في الذهن.

ولا بما هو حاك عن منشأه كما في الكلي الطبيعي المأخوذ في خير التكاليف، حيث يكون منشأ هذا الجامع هو كلي الطلب المذكور، بل بما هو مرآة إجمالية بمعنى لا تكشف عن تمام معالم الذات الواقفة أمامها.

وثانياً:- إن الصورة الذهنية في موارد العلم الإجمالي تحكي عن الواقع الشخصي لمعلومها ومتعلقها وهو ما عبرنا عنه المعلوم بالتفصيل في الواقع ولكن الصورة الذهنية الحاكية عنه ضبابية وغامضة وهي التي جعلت من العلم إجمالياً،

---

[1]) نهاية الأفكار ج٣ ص٤٨ - العراقي.

بمعنى أن واقع متعلق العلم ليس فيه غموض وهو متعين ومتشخص في نفسه، لكنه عند القاطع مشوش.

وهذا الواقع هو منطبق الجامع المعلوم واقعاً. فيكون هو المنجز بالعلم - أي المنجز هو الواقع-.

توضيح ذلك: إن العلم الذي هو الصورة الذهنية الحاضرة بنفسها في الذهن والتي هي متعلق العلم وليس متعلقه هو الواقع الخارجي لاستحالة ذلك. ولكن هذا الواقع الخارجي تحكي عنه الصورة الذهنية.

ففي موارد العلم الإجمالي فإن الصورة الذهنية تحكي عن الواقع الشخصي لمعلومها ومتعلقها، لأنه متى تعلق العلم بالواقع الخارجي فإن العلم - الصورة الذهنية- تكون مسانخة لمعلومها، فإذا كان معلومها متشخصاً في نفس الأمر والواقع باعتبار العلم بالوجود الخارجـــي - والشيء ما لم يتشخص لم يوجد- فهذا يقتضي أن المعلوم الخارجي الذي نحرز وجوده متشخص في نفسه، ولهذا وبمقتضى السنخية بين العلم والمعلوم تكون الصورة الذهنية - الحاكية عن معلومها- في موارد العلم الإجمالي شخصية تبعاً لشخصية معلومها ومتعلقها.

إذن متعلق العلم الإجمالي هو الواقع المتشخص في نفسه والمتميز في واقعه، فلو وقعت قطرة بول في احد إناءين فمتعلق هذا العلم هو الإناء الذي وقعت فيه القطرة واقعاً فلو كان الإناء الأول فمتعلق العلم هو الإناء الأول، وهذا عين ما كنا نعلمه تفصيلاً.

غاية الأمر أن في موارد العلم الإجمالي تكون الصورة الذهنية مشوشة وهي التي جعلت من العلم إجمالياً، فالتشويش ليس هو في متعلق العلم وإنما هو في العلم نفسه. ذلك لأن المتعلق متعين ومتشخص في ذاته وواقعه. هذا هو ما ينجزه العلم الإجمالي لأنه معلومه وهو منكشف به واقعاً.

وثالثاً: إن هذا الجامع (الذي له منطبق واقعاً وهو المنجز) الذي هو كلي فيختلف عن الطبيعي، في انه ينطبق على متعلقه، ومعلومه بتمامه لا بجزئه التحليلي كالطبيعي، الذي ينطبق على معلومه بجزء لا بتمامه كالإنسان في انطباقه على زيد.

والجامع في متعلق الأحكام عبارة عن نفس الطبيعة لا بما هي موجودة ومتعينة بل بما هي في ظرف عدم موجوديتها بنحو يكون طلب الطبيعة محركاً للمكلف لإيجادها خارجاً وبالتالي يكون تعينها بإيجادها في الخارج وإلا فقبل إيجادها تكون لها قابلية الانطباق على كل واحد من الأفراد.

والجامع المتعلق للعلم الإجمالي عبارة عن الطبيعة بوصف موجوديتها وتعينها في الخارج، ولكن من جهة القاطع فهي غير متعينة إذ تردد انطباقها في نظرة على هذا أو ذاك ومن هنا فليس لها قابلية الانطباق وعلى كل طرف إلا احتمالياً محضاً.

رابعاً: ثم يرتب سراية التنجز من الجامع إلى نفس الواقع المتشخص واقعاً وبلحاظ احتمال وجوده في كل طرف يحكم العقل بلزوم الاشتغال بالإتيان بجميع المحتملات إذ لو اقتصر على بضعها احتمل عدم الخروج من عهدة التكليف المتنجز عليه.

ويترتب عليه أن يكون العلم الإجمالي منجز للتكليف بنحو العلية التامة لوجوب الموافقة، كما هو منجز كذلك لحرمة المخالفة.

وقبل التعرض لما اختاره (قده) في بحث الموافقة القطعية.

فإن العلم الإجمالي على ما تقدم من حيث تردد منطبقه على هذا الفرد أو ذاك لا يرتفع بجريان الأصل احتمال التنجز بقدر ما يرتفع مقدار الجهل بالحكم الواقعي بهذا الطرف مع صيرورة مقدار التنجز بالعلم في بقية الأطراف إلى

الوصول إلى تنجز تام لا يمكن للأصل الجريان في مورده على ما تقدم بيانه مفصلاً.

فالمنفي هنا هو احتمال الجهل بالواقع وليس المنفي احتمال الحكم المنجز لتجري قاعدة الاشتغال في تمام الأطراف. وسيأتي مزيداً إيضاح بعونه تعالى لهذا الأمر.

فغاية ما فعله المحقق العراقي انه ارجع العلم الإجمالي إلى التفصيلي بتمام ما له من منجزية وإن تعددت الأطراف، وكأنه وسّع من دائرة العلم التفصيلي ليشمل تمام الأطراف وكأنها معلومة بالتفصيل بقاعدة الاشتغال وعدم الخروج عن عهدة التكليف، أما ما اخترناه فهو إرجاع العلم الإجمالي إلى التفصيلي، لتقتصر منجزيته على حدود الجامع لا أكثر منه.

هذا وقد بين الشيخ الأستاذ (حفظه الله) مراد المحقق العراقي (قده)

١) انه لا فرق بين العلمين التفصيلي والإجمالي في التنجيز وإن كلاً منهما علة تامة لتنجيز التكليف. إذ كل منهما ينجز المعلوم بالتفصيل الواصل إليه وهو في مورد العلم الإجمالي (الجامع).

٢) ولا يتعلق العلم بالخصوصية الفردية لكونها مجهولة وغير واصلة إلى المكلف فلا تكون متنجزة بالعلم لأن المنجز هو التكليف المتعلق بالجامع دون المتعلق بالفرد بحدة الفردي لأنه مشكوك.

٣) إن موضوع حكم العقل بقبح المخالفة والمعصية وبحسن الطاعة إنما هو التكليف الواصل المنجز، وأما التكليف المشكوك غير الواصل فلا تكون موضوعاً لحكم العقل وإذ لا فرق بين العلمين فإن التكليف الواصل بالعلم الإجمالي هو المتعلق بالجامع، فيكون علة تامة لتنجزه كالعلم التفصيلي.

ثم أجاب عليه: بأن الحكم العقلي ليس تنجيزياً بل هو حكم تعليقي معلق على عدم إذن من المولى في المخالفة، وإلا فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه لأن موضوعه بالقبح ثبوت حق الطاعة للمولى مسبقاً، وعلى هذا فجعل المولى الترخيص الظاهري في أطراف العلم الإجمالي معناه انه رخص في معصيته ومخالفته وأذن فيها وهي مع الإذن ليست معصية ولا تفويتاً لحقه وهو حق الطاعة بل هي موافقة لقراره.

ثم يفرق بينهما بعين ما فرق فيهما السيد الشهيد الصدر بإمكان جعل الترخيص في موارد العلم الإجمالي وعدم إمكانه في موارد العلم التفصيلي، وانه لا موضوع له.

ويلاحظ عليه..

أولاً: انه لم يقدم وجهاً لذهاب المحقق العراقي إلى القول بالعلية التامة للعلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية، بل غاية ما ذكره هو أن متعلق العلم ومعلومه هو الجامع الواصل إلى المكلف فينجز دون الأطراف للجهل بالخصوصيات.

أما كيفية تعلقه بالجامع فلم يذكره، فهل هو متعلق - بما هو في ذاته (صورة ذهنية)- أو هو متعلق به بما هو مرآة تحكي عن متعلقه ومنطبقه وهو الواقع الشخصي المتميز في الواقع ولكن بصورة حاكية عنه مشوشة وغير صافية، فالحاكي وهو الصورة الذهنية مشوشة والمحكي عنها هو الواقع غير مشوش بل مشخص ومتميز في نفسه. هذا فيما يتعلق ببيان الدليل للمحقق العراقي.

وأما فيما أجاب به عنه: فقد اتضح جوابه في الرد على جواب السيد الشهيد على المحقق النائيني واتضح انه غير تام. لأن جواب شيخنا الأستاذ هو عين جواب السيد الشهيد (قده).

وأما مناقشة الجواب على ما استدل به المحقق الخوئي (قده) فقد تبين في تعليقتنا على عدم ورود النقض في مورد الشبهة البدوية كما وصفه المحقق الخوئي (قده) في بيانه المار الذكر.

ومع عدم ورود النقض على المحقق المذكور في الشبهة البدوية فإن موردها غير متحد من حيث النتيجة، لينقض عليه بما ذكره لأن صحة النقض على تقدير اتحاد المورد، ومع عدم الاتحاد لا معنى للنقض عليه في مورد الشبهة البدوية. إذ لا تناقض فيها بين الحكمين الواقعي والظاهري، بخلاف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

ويرد على الملاحظة الثالثة: انه بعد فرض كون الحكم حتمياً وقد تعلق به العلم الإجمالي فهو منجزه وعلة تامة له من غير حالة منتظرة، وعليه فلا مورد لقاعدة القبح، وإنما الكلام في إمكان جعل الترخيص الشرعي وعدمه، وليس البحث في إمكان البراءة الشرعية بعد إمكان العقلية حتى إذا جرت تصبح الشرعية لغواً وفي طولها وإذا لم تجر البراءة العقلية أمكن جريان البراءة الشرعية.

فإن المحقق الخوئي (قده) يفترض أن التكليف الذي تعلق به العلم الإجمالي كان منجزاً وعلى نحو العلية التامة لعدم الموضوعية للحكم الظاهري بعد أن كان في طول الواقعي، وحيث أن الأخير منجز بالوصول إلى المكلف بالعلم فلا مورد لقاعدة القبح، لا اقل لخصوص الجامع الذي هو متعلق العلم.

وأما ملاحظته الأولى، فيتضح الحق فيها في مبحث الظن.

إلى هنا تبين أن ما أورد على مسلك العلية بالنسبة إلى المخالفة القطعية غير تام وبه اتضح ما يمكن إيراده على مسلك الاقتضاء الذي اختاره السيد الشهيد الصدر (قده) وتابعه شيخنا الفياض. فقد اتضح أن أساسه هو حق الطاعة للمولى فله أن يرخص في الارتكاب بلحاظ هذا الحق وإن كان التكليف

منجزاً وواصلاً إلى المكلف بالعلم التفصيلي فضلاً عن العلم الإجمالي، ولكنه معلق على عدم الترخيص من قبل من له حق الطاعة وهو المولى. وقد مر أن العقل بعد وصول التكليف إلى مرحلة الحتم وتعلق العلم به وتنجيزه للتكليف لا يرى نفسه مشمولاً لخطاب الترخيص في خصوص ما علم به من مقدار المعلوم بالإجمال بعد جريانه فيما هو أكثر من مقدار المعلوم بالإجمال على ما تقدم بيانه، وليس ذلك تجاوزاً على حق الطاعة والثابت للمولى بل هو احترام لهذا الحق ومراعاة له وإن الترخيص في المعصية قبيح لا يصدر من المولى.

وبعبارة أخرى: إن المؤثر في التكليف ليس هو حق الطاعة بما هو، بغض النظر عن وصوله وإلا فحق الطاعة محفوظ للمولى وهذا لا كلام فيه.

ثم أن القائل بالإفضاء قد منع إطلاق أدلة الأصول العملية في الشمول لموارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، لأنه غير عقلائي، فإنه بحسب أنظارهم يعتبر هذا مناقضاً وتنافياً للحكم الواقعي المعلوم بالإجمال رغم كونه ممكناً عقلاً.

وإن شئت قلت: إن الأغراض الإلزامية التي يدركها العقلاء ويتعاملون معها على أساس انه لا يوجد غرض ترخيصي يكون بالغاً درجة يرفع اليد عنها لمجرد تردد بين الأطراف المحصورة. وهذا باعتباره أمراً ارتكازياً يكون بمثابة القرينة اللبية المتصلة بالخطاب المانعة عن انعقاد إطلاق فيه لتمام أطراف العلم الإجمالي.[1]

وأنت خبير بأن هذا البيان ليس بأولى من جعل المانع الإثباتي عن شمول الإطلاق كاشفاً عن عدم إمكان الترخيص ثبوتاً بطريق (الإن).

هذا هو الكلام في جهة تأثير العلم بحرمة المخالفة القطعية

وأما الكلام في جهة تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية.

والكلام في هذه الجهة يقع في عدة أبحاث

---

[1]) **بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٥٥.**

البحث الأول: في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية وانه ينجزها بنفسه ومباشرة أو ينجزها بعد تساقط الأصول في أطراف العلم الإجمالي كما هو مذهب المحقق النائيني، وإتباع مدرسته كالمحقق الخوئي (قدهما).

البحث الثاني: إن منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، هل هي بنحو العلية التامة أو بنحو الاقتضاء. وليس لهذا البحث من مجال إلا على مسلك القائل بأن العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية، إذ عليه يقع الكلام في أن العلم الإجمالي علة تامة كذلك بالنسبة لوجوب الموافقة العملية أو يكون بنحو الاقتضاء بالنسبة لها.

وأما على مسلك القائل بالاقتضاء لحرمة المخالفة العملية القطعية، فلا مجال له وذلك لعدم معقولية البحث هنا على القول بالاقتضاء، إذ بناءً عليه يكون التنجيز معلقاً على عدم ترخيص الشارع فيها. فلا يعقل كونه علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية بأن يكون تنجيزه غير معلق على عدم الترخيص لعدم احتمال أن يكون الحكم العقلي الأول منجزاً وغير معلق وفي الثاني يكون معلقاً وغير منجز، إذ لو كان العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، كان علة تامة لحرمة المخالفة الاحتمالية فضلاً عن حرمة المخالفة القطعية، وذلك لعدم إمكان فرض المانع على القول بوجوب الموافقة القطعية، لكانت حرمة المخالفة الاحتمالية أيضاً كذلك، وإلا لم يكن وجوب الموافقة منجزاً وهذا خلف. نعم في صورة العكس ليس الأمر كذلك. هكذا ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله).

ولو كان قد قال انه على القول باقتضاء العلم الإجمالي لحرمة المخالفة العملية، وانه معلق على عدم جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي لم يبق مجال للقول بوجوب الموافقة القطعية، إذ إمكان جعل الترخيص في تمام الأطراف يرفع موضوع

وجوب الموافقة القطعية بخلاف إمكان جعل الترخيص في بعض الأطراف دون تمامها، كما لو كان العلم الإجمالي على تامة لحرمة المخالفة القطعية.

وأما على مسلك بأن العلم الإجمالي لا ينجز التكليف بوجوب الموافقة بنفسه ومباشرة بل يتوقف على جريان الأصول المؤمنة وتساقطها بالمعارضة الداخلية لا مجال لهذا البحث أيضاً، لوضوح أن العلم الإجمالي لا يقتضي بنفسه تنجيز الموافقة القطعية مباشرة حتى يبحث عن إن تنجيزه لها بأي نحو من النحوين من العلية والاقتضاء.

وإذ كان العلم الإجمالي ينجز الموافقة القطعية بعد فرض جريان الأصول في تمام الأطراف وتساقطها من جهة المعارضة استحال أن يكون مانعاً عنها إذ معنى كونه مانعاً عنها انه علة تامة لوجوب الموافقة القطعية بنفسه ومباشرة وهذا خلف الفرض. وسيأتي التعرض لهذا المسلك مفصلاً.

البحث الأول: فقد وجدت عدة نظريات لبيان منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

النظرية الأولى: وهي ظاهر عبائر أجود التقريرات للمحقق الخوئي (قده) وإن العلم الإجمالي لا يقتضي بنفسه تنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، وإن تنجيزه لها موقوف على تساقط الأصول المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي بعد تعارضها. (بيان ذلك): إن التكليف المنجز هو التكليف المتعلق بالجامع إذ هو المقدار المعلوم فيكون خارجاً عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وأما التكليف المتعلق بالفرد فهو مجهول وغير معلوم فيكون مورداً للتامين. والمفروض أن التكليف المتعلق بالجامع لا يقتضي التنجيز إلا بمقدار الجامع الذي يكفي الإتيان به الإتيان بفرد من أفراده أو بعض الأفراد، معنى ذلك أن العلم الإجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية بنفسه ومباشرة وأقصى ما يقتضيه هو وجوب

الموافقة الاحتمالية بنفسه ومباشرة، وأما الموافقة القطعية فهي متوقفة على تعارض الأصول المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي وتساقطها بعد المعارضة، وأما سقوط بعضها دون البعض الآخر فهو ترجيح بلا مرجح.

وبعبارة المقرر الخوئي (قده): ((إن العلم الإجمالي لا ينجز بنفسه ومباشرة وجوب الموافقة القطعية، بل انه يؤثر في التنجيز ووجوب الموافقة من خلال تساقط الأصول المؤمنة في جميع الأطراف بعد وقوع التعارض بينها، فإن العلم الإجمالي باعتباره علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فلا يمكن الترخيص في تمام الأطراف وشمول دليله لبعض دون بعض، ترجيح بلا مرجح فتتساقط الأصول بالمعارضة، وبعده يكون كل طرف شبهة دون أصل مؤمن وهو كاف في التنجيز.))[١]

ولكن من حيث أن سقوط الأصول في تمام الأطراف أو بعضها مستند في نهاية المطاف إلى العلم الإجمالي، فيكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية بالواسطة لا بالمباشرة.

أما كيفية المعارضة: إن الترخيص في تمام الأطراف باعتبار أن كل طرف مشكوك التكليف يتصادم مع التكليف المعلوم بالإجمال المتعلق بالجامع والذي قد يكون طرفه هو الأول أو الثاني، ومع الترخيص في الترك فهذا يعني الترخيص في ترك امتثال الوجوب المعلوم بالإجمال المتعلق بالجامع، ومؤدى ذلك هو اجتماع الوجوب المتعلق بالجامع مع الترخيص على موضوع واحد وهو المعلوم بالإجمال.

فإن قلت: أن جريان الأصول المؤمنة لا يجري إلا بمقدار ما لم يتم البيان عليه وهو مقدار خارج عن المقدار المعلوم بالإجمال كي لا يتعارض الإلزام مع الترخيص.

---

[١]) أجود التقريرات ج٢ ص٢٤٢ – للخوئي.

قلت: جريانها في بعض الأطراف المعينة دون الأخرى، من الترجيح بلا مرجح. ولم يرفع المعارضة بين الإلزام والترخيص إلا بنحو الاحتمال، واحتمال المعارضة، والمضادة محال كالقطع فيها. وبعد تساقط الأصول المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي - يبقى كل طرف مورداً للتكليف من دون مؤمن في البين الذي سقط ببركة العلم الإجمالي- صح أن يقال بأن العلم الإجمالي منجز لوجوب الموافقة القطعية العملية وليس ذلك من منجزية الاحتمال لأن الكلام على مستوى قاعدة القبح بلا بيان.

وبتعبير آخر: إن تحديد مقدار المعلوم بالإجمال الممنوع من إجراء الأصل المؤمن في مورده، مما لا طريق للتعرف عليه - أي على الطرف الذي هو منطبق الجامع-. ومقتضى ذلك هو جريان الأصل في كل طرف على حدة، لاشتمال كل طرف على موضوع الأصل المؤمن وهو الشك في مطابقته للواقع، وبالتالي تتعارض الأصول فيما بينها لأن إجراء الأصل في هذا الطرف يعارضه إجراءه في الطرف الآخر، وهذا يقتضي تساقط الأصول المؤمنة.

ومنشأ التعارض أمران

أولهما: إن العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ولهذا لا تجري الأصول في جميع الأطراف لاستلزامه المخالفة القطعية والترخيص بالمعصية.

وثانيهما: عدم جريان الأصول في بعض الأطراف دون البعض لأنه ترجيح بلا مرجح. ولهذا تقع المعارضة بين الأصول المؤمنة في أطرافه جميعاً فتسقط في تمام الأطراف، لأن موضوع الأصل متحقق في كل طرف، ولما كان من المستحيل جريانه في الأطراف أو الطرفين معا، يسقط كل منها فلا مؤمن لهذا الطرف أو ذلك لتجري البراءة.

هذا المسلك ينحل إلى دعويين..

احدهما: إن تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية لا يكون بالمباشرة وإن تأثيره يكون بحدود الجامع المعلوم بالإجمال لأنه متعلق التكليف وعليه فالاشتغال اليقيني بمقداره لا أكثر. أي إن تأثيره في وجوب الموافقة الاحتمالية مباشرة لا أكثر.

ثانيهما: إن منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية إنما يكون بعد تساقط الأصول في تمام أطراف العلم الإجمالي واستدل له بأن العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فلا يمكن الترخيص في تمام الأطراف وشمول دليل الأصل للبعض دون الآخر من الترجيح بلا مرجح فتتساقط الأصول بالمعارضة.

والجواب عنه: إن جريان الأصول العملية في تمام أطراف العلم الإجمالي ممنوع، لا لاستلزامه المخالفة القطعية والمعصية كذلك، بل لأن جريانها في خصوص ما لم يتم عليه البيان وأما ما تم عليه البيان، وهو بمقدار الجامع المعلوم بالتفصيل فلا تجر وإذا لم تجر كذلك، فجريانها في البعض دون البعض الآخر ليس من الترجيح بلا مرجح، كيف، فإن البعض الذي نقوله هو ما لم يتم عليه البيان. والذي تجري فيه الأصول، وما تم عليه البيان لا تجر الأصول فيه وهو بمقدار المعلوم بالإجمال المتعلق بالجامع[1].

وعلى هذا فمع تسليم كبرى الترجيح بلا مرجح فإن الصغرى في المقام ممنوعة.

---

[1]) فإن قلت: ما تم عليه البيان، وما لم يتم عليه البيان غير مشخص، فكيف يجري الاصل في الثاني ولم يجر في الاول، فإنه اذا تمت كبرى القول المذكور فإن صغراها غير مشخصة.
قلت: تقدم منا ان أي طرف رفعنا اليد عنه هو بما لم يتم عليه البيان وبعد جريان الاصل فيه للنكتة المتقدمة تبقى الاطراف الاخرى هي مما تم عليها البيان، ولا مجال فيها للاصل.
واذا شئت القول: ان ما لم يتم عليه البيان هو طبيعي الطرف مما لا يكون احتمال التكليف فيه الا اقل من المعلوم بالاجمال، وهو ما قل عن النصف اذا كان اطراف العلم اثنين وهكذا..، باعتبار ان جريان الاصل يرفع الجهل الموجود في الطرف، واما احتمال التكليف فيضاف الى الاطراف البقية، وهكذا الى حين الوصول الى طرف يكون الاحتمال فيه مساوياً للمعلوم بالاجمال ا والى اطراف تساوي المعلوم بالاجمال.

وكان بإمكان المحقق النائيني (قده) أن يقول إن العلم ينجز معلومه وهو متعلق العلم الإجمالي وهو الجامع، وحيث أن الجامع موجود بالأفراد، إذ الفرد هو الجامع منضماً إليه الخصوصية الفردية للفرد. وعلى هذا فنسبة الجامع إلى تمام الأفراد متساوية وإن كان واقعه هو احد الأطراف، ولكن ذلك لا يبرر انطباق الجامع عليه بنسبة أعلى من غيره عند المكلف الذي يرى أن كل طرف يصلح أن يكون هو منطبق الجامع بلا فرق بين طرف وآخر، وحيث يكون منطبق الجامع واقعاً مما لا يمكن التأمين في مورده فكذا بقية الأطراف بعد أن كانت نسبة الجامع إلى كل واحد من أطرافه على حد النسبة بينه وبين الطرف الواقعي.

وبهذا تكون الموافقة القطعية واجبة بنفسها لا بوسيلة تساقط الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

فإن قيل أن تنجز التكليف مختص بالطرف الواقعي الذي هو منطبق الجامع فيكون تنجز البعض دون الآخر من الترجيح بلا مرجح.

فإنه يقال: بما أن الطرف الواقعي ليس معلوماً بنفسه وإنما المعلوم هو الجامع فيكون تنجز بعض الأطراف دون الآخر من الترجيح بلا مرجح.

ولكن – بملاحظة أن العلم من المفاهيم ذات الإضافة، وعليه فلابد من معلوم يكون هو متعلق العلم، وحينئذ يسأل ما هو متعلق العلم الإجمالي؟ فيجاب هو مقدار المعلوم بالإجمال وإلا لكان العلم أوسع من معلومه. وهذا ينافي كون العلم من المفاهيم ذات الإضافة، فلا يمكن الالتزام بسريان التنجز إلى أطراف العلم الإجمالي زائداً عن مقدار المعلوم بالإجمال، وإلا لكان علماً تفصيلياً وهذا خلف.

فالتنجز بمقدار - الجامع المعلوم بالتفصيل- المجهول موضع استقراره وبهذا لا يمكن القول بوجوب الموافقة القطعية.

واستدلال المحقق المذكور بحرمة المخالفة القطعية إنما يكون فيما لو تجاوز جريان الأصل مقدار المعلوم بالتفصيل - الجامع- ولم يحصل إذ لم يترك مقدار الجامع المعلوم وإنما ترك ما زاد عن هذا المقدار فحرمت المخالفة القطعية ولم تجب إلا الموافقة الاحتمالية لا القطعية.

هذا وقد أجاب عن هذا المسلك السيد الشهيد الصدر (قده) على ما في تقريرات الهاشمي[1] فيقول ولنا على الدعوى الأولى:

أولاً: إن إثباتها لا يتوقف على اختيار المبنى المختار من قبل مدرسة المحقق النائيني (قده) في حقيقة العلم الإجمالي بل هو صحيح في الجملة على تمام المباني في حقيقة العلم.

وثانياً: إنها على إطلاقها غير صحيح وإنما تصح في الشبهات الحكمية وبعض الشبهات الموضوعية فلابد من التفصيل.

ولنا على الدعوى الثانية: انه إن قصد من تساقط الأصول المؤمنة هي العقلية، ففيه أن التعارض والتساقط في البراءة العقلية غير معقول لأنها حكم عقلي لا يعقل فرض التعارض فيه، لأن التعارض إنما يكون بحسب عالم الإثبات لا الثبوت وأحكام العقل أحكام ثبوتية نابعة لملاكاتها الواضحة لدى العقل بها دائماً، وحينئذ لابد من ملاحظة الملاك وقد تقدم أن الخصوصيتين بما هما خصوصيتان لا يتم عليهما البيان فلا بأس بالمخالفة ولا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية لأن التامين في الخصوصية لا يلزم منه التامين في الجامع المعلوم - ولو الجامع الانتزاعي- وهو عنوان احدهما، ومثل هذا التحليل العقلي لا يمكن إجراءه في الأصول الشرعية لأنه ليس بعرفي فإن تحليل الوجوب إلى وجوب الذات ووجوب الخصوصية غير عرفي.

---

[1]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٦٤- ١٦٥.

وإن قصد تساقط البراءة الشرعية فقط فسقوطها غير مضر بعد فرض جريان قاعدة القبح بلا بيان بلحاظ الخصوصية.

وإن قصد عدم المقتضي لجريان القاعدة لكفاية هذا المتدارس البيان فهذا رفع لليد عن تطبيق حرفية القاعدة كما اشرنا إليها، وقد كان الصحيح أن يرفع اليد عنها في تمام الموارد.

وجوابه عن الدعوى الأولى سيأتي الحديث عنه عند بيان حقيقة العلم الإجمالي وبيان مختاره في وجوب الموافقة القطعية.

وأما جوابه عن الدعوى الثانية: إننا نختار الشق الأول ولم يصح ما ذكره لأن المعارضة إنما هي بين الأصول فيما لو جرت والتي تؤمن عن التكليف المعلوم، وترفع الإلزام وبين الإلزام المتنجز بوسيلة العلم الإجمالي المتعلق بالجامع فيما لو جرت في تمام الأطراف. وليس التعارض بين نفس الأصول ليقال بعدم معقوليته.

وقد تبين فيما ذكرناه من مسلك الشيخ انه يريد المناقضة بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري باعتبار تحقق موضوعه وهو الشك في الحكم الواقعي.

وهي متحققة لو فرض جريان الأصل المؤمن لقاعدة القبح في جميع الأطراف وقد منعه المحقق المذكور، وجريان في البعض قد منعه أيضاً لأنه ترجيح بلا مرجح. إذ لا يعقل أن المحقق النائيني (قده) لم يلتفت إلى أن الأحكام العقلية أحكام ثبوتية لا يعقل التعارض فيها.

وتوجيه كلامه (قده) بأن العلم تعلق (بالجامع) وهو ما تم عليه البيان بخلاف الخصوصيات الفردية بحدها الفردي وهو مما لم يقم عليه البيان فتجري البراءة بإزائها، غير صحيح لأن تعلق العلم بالجامع وهو مفهوم ذهني لا قيمة له إلا بلحاظ وجوده في احد الفردين أو الأفراد. وإلا فتعلق التكليف به بحده الجامعي بدون أي خصوصية لا يرجع إلى معنى صحيح، وإنما مقصوده أن الخصوصية التي

تعلق بها الجامع مجهولة عند المكلف، وإذا كانت مجهولة أمكن جريان البراءة بلحاظها، لا بلحاظها ولحاظ الجامع الموجود فيها وإلا للزم من جريان البراءة في الخصوصيات البراءة عن الجامع المعلوم - وهو عنوان إحدى الخصوصيين أو إحدى الخصوصيات-.

وبعبارة أخرى إن الفصل بين الجامع بحده والفرد بحده غير معقول، كما ويمكن اختيار الشق الثالث: لأن عدم المقتضي لجريان القاعدة هو لوجود البيان ولو بمقدار الجامع. فإن الجامع مما قام عليه البيان التام، فلا معنى لجريان القاعدة ولكن - هل إن عدم الجريان في تمام الأطراف؟ كما ربما يوحي كلام المحقق النائيني (قده) أو في البعض خاصة وهو مما قام عليه البيان لا غير.

يحتمل الأول: وإن العقل كما يمنع عن جريان القاعدة في الجامع كذلك يمنع عن جريانها في الخصوصيات لأن جريانها في الخصوصيات يؤول إلى ترك الجامع. وهو ترخيص بالمعصية القبيحة عند العقل.

وإذا شئت قلت: كما إن الوقوع في الضرر يمنع العقل عن جريان التأمين في مورد البيان كذلك احتمال الوقوع في الضرر يمنعه، وهو مورد جريان الأصل في الخصوصية. ولا معنى لجريان الأصل في الخصوصية بما هي هي إذ الخصوصية لا تتعين إلا بعد تعين الجامع.

ويحتمل: إن العقل إنما يمنع الجريان في البعض دون البعض وهو ما قام عليه البيان والبيان هو مقدار الجامع المعلوم، وإذا منع من الجريان في البعض لوجود البيان، كان ذلك تطبيقاً حرفياً للقاعدة، وإن كان المحقق المذكور قد وقع في محذور الترجيح بلا مرجح ولم يتخلص منه.

النظرية الثانية: إن منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية بنفسه ومباشرة بدون الحاجة إلى تساقط الأصول المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي

لتعارضها كما بنت عليه مدرسة المحقق النائيني (قده)، بل إن الأصول العملية لا تجر في أطراف العلم الإجمالي لتتعارض ثم تتساقط. وقد اختار هذا المسلك المحقق العراقي (قده) حيث ادعى أن اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة على نحو العلية التامة.

وإن كان هذا المسلك ظاهر عبارة المحقق النائيني (قده) في فوائد الأصول.[١]

وما ذكره المحقق العراقي في بيان ذلك لا يخلو من تشويش وتداخل، وقد استخلص منها بيانين ذكرهما المحقق الصدر (قده) على ما في تقريرات الهاشمي.[٢]

البيان الأول: وهو مركب من عدة أمور لو تمت يثبت بها المطلوب

الأمر الأول: إن التنجز لا يقاس بالعلم فإن الأخير إنما يتعلق ويعرض على صورة في الذهن ويستحيل أن يتعلق بالواقع الخارجي، وأما التنجز فهو صفة للحكم الشرعي وهو أمر واقعي ثابت في لوح التشريع.

الأمر الثاني: إن الواقع الخارجي الموضوعي للحكم إنما يتنجز بشرط العلم به، ولكن لا بمعنى تعلق العلم به وعلى واقعه فإن هذا غير معقول لما تقدم من أن العلم لا يتعلق بالواقع الخارجي بل يتعلق العلم بالصورة الذهنية المنطبقة عليه والحاكية عنه.

الأمر الثالث: إن الصورة العلمية المنطبقة على الواقع الخارجي كما تكون تفصيلية كذلك قد تكون إجمالية، وهذان الحدّان التفصيلي والإجمالي بحسب الحقيقة حدّان للصورة الحاكية لا الواقع المحكي بها الذي لا يكون إلا تفصيلياً.

ولو تمت هذه الأمور يكون المكلف قد علم بالواقع من خلال العلم الإجمالي الذي هو الصورة الحاكية عنه وإن كانت إجمالية لا تفصيلية، وإذا كان الواقع

---

[١]) فوائد الأصول ج٤ ص ٢٤.

[٢]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص ١٦٦.

معلوماً عند المكلف فقد تنجز عليه التكليف الواقعي لا خصوص الجامع. التكليف الواقعي بما له من الخصوصيات وعيه لا تجر قاعدة القبح بلا بيان، فيكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية على حد تنجيز العلم التفصيلي لها.

وبعبارة أخرى: يصبح كل طرف بعد معرفة التكليف الواقعي وتعلق العلم به مورداً لأصالة الاشتغال لا لأصالة البراءة العقلية فلا يحرز الامتثال إلا بالإتيان بتمام الأطراف. وهو معنى وجوب الموافقة القطعية.

وأجاب عنه بملاحظتين

الملاحظة الأولى مرتبطة بالأمر الأول: إن التنجز من شؤون الوجود العلمي للحكم لا الخارجي إذ المراد به هو حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة وتمام موضوع ذلك هو الوجود العملي للحكم ولو لم يكن حكم في الواقع ونفس المولى. ولهذا قلنا بقبح التجري واستحقاق فاعله العقاب على حد العاصي وبنفس الملاك، وعليه فإذا لم يكن العلم سارياً إلى الواقع فكذلك التنجز لا يسري إليه بل يضع قدمه حيث يضع العلم قدمه، فلا يثبت التنجيز بأكثر من الجامع.

والملاحظة الثانية، أن المفروض اشتراط تنجز الحكم بوجوده الواقعي بشرط العلم به لكي يكون مبيناً ومن الواضح أن الحد الشخصي للحكم الواقعي غير مبين في موارد العلم الإجمالي، فلا معنى لأن يكون منجزاً لأكثر من الجامع.

والجواب عنه: الفرق بين الجامع في متعلق الأحكام الشرعية وبين الجامع في العلم الإجمالي على ما أشار إليه المحقق العراقي (قده) كما نقلنا عبارته فيما سبق، والسر في الفرق المزبور هو أن الجامع.....الخ.[1]

وبعد وضوح هذا الفرق فإن التنجز يسري من الجامع إلى الخصوصية، لأن انطباق الجامع الذي هو متعلق الأحكام الشرعية على كل طرف قبل إيجاده تام،

---

[1]) نهاية الأفكار ج٣ ص٤٨ - العراقي.

فيقال هذا هو متعلق الحكم أو هذا أو ذاك. بخلاف الجامع في متعلق العلم الإجمالي الذي هو عبارة عن المهية بوصف موجوديتها وتعينها في الخارج والتردد إنما هو بنظر القاطع ولذا لم يكن قابلية انطباقه على كل طرف إلا احتمالياً محضاً وهو معنى التنجز لكل طرف من الأطراف لسراية التنجز من الجامع إلى الأطراف.

فوقوف التنجز إلى حد الجامع إنما هو في جامع الأحكام الشرعية لا في جامع متعلق العلم الإجمالي هذا أولاً.. وثانياً: إن القول بأن الجامع قد تم عليه البيان فرع كون الجامع هو متعلق أمر الشارع مع إن الأمر ليس كذلك إذ الشارع واقعاً أما انه اوجب صلاة الجمعة أو اوجب صلاة الظهر في ظهر يوم الجمعة، فأمره قد تعلق بالفرد ولكن حصل الاشتباه لدى المكلف في الواقع الخارجي وحيث أن العلم لا يتعلق بالواقع بل يتعلق بالصورة الذهنية فيخترع العقل مفهوماً جامعاً ليشير به إلى متعلق التكليف بإشارة مرددة، وليس هذا الجامع الانتزاعي هو متعلق التكليف لأن انتزاعه بعد العلم بتعلق التكليف بالواقع. غايته أن المكلف جاهل بحده الخاص في الخارج وإلا كان العلم تفصيلياً لا إجمالياً.

والشاهد إن المكلف يعلم وجداناً انه مخاطب بأحد الفردين بخصوصيته وهو المعلوم إجمالاً وغير مخاطب بالجامع بحده الجامعي، وأما أخذه فواضح في متعلق العلم لعدم تعلق الأخير بالواقع مباشرة وإنما يتعلق بالمفهوم المشار به إلى الواقع.

وثالثاً: إن كون الحد الشخصي للحكم الواقعي غير مبين لا ينقح موضوع قاعدة القبح بلا بيان إذ المجهول هو جهة الخصوصية لا ذات الخصوصية إذ هي معلومة للمكلف بالوجدان وإن لم تكن محددة لفرض كون العلم إجمالياً لا تفصيلياً لتكون محددة، وهذا المقدار من البيان لواقع الخصوصية يمنع من جريان قاعدة القبح في مورد الخصوصية.

ولا يقاس الأمر بالشبهة البدوية، لما ذكرناه في التعليق من الفرق بينهما لعدم إمكان الإشارة بالصورة الذهنية للحكم إلى واقع الحكم، بخلاف الشبهة في مورد العلم الإجمالي فإن الصورة الذهنية مما يشار بها إلى الواقع الخارجي، متعلق التكليف وإن كانت الإشارة مرددة وإجمالية.

البيان الثاني:- إن العلم وإن تعلق بالجامع إلا انه قد تعلق بجامع قد فرغ عن انطباقه وتخصصه بخصوصية لا بجامع بحده الجامعي كما في موارد الوجوب التنجيزي.

وأجاب عنه: انه أن أريد إن الجامع في مرحلة تعلق العلم به مفروغ عن تخصصه فهذا ليس بصحيح إذ في هذه المرحلة لا يعلم بالخصوصية، وإن أريد العلم بجامع الخصوصية فهذا أيضاً جامع لا يوجب الاشتغال به إلا التنجز بمقداره المنطبق قهراً على كل من الطرفين.

والحاصل هذا خلط بين الخصوصية بالحمل الأولي والخصوصية بالحمل الشايع وما يراد تنجيزه بالموافقة القطعية واقع الخصوصية بالحمل الشايع.

ويرد عليه: نختار الشق الأول. وإن الجامع مفروغ عن تخصصه في مرحلة تعلق العلم، إذ المكلف يعلم وجداناً أن الخصوصية معلومة لديه بحدها الخاص إذ هي أما الجمعة بحدها الخاص أو الظهر كذلك، وأما التردد والاشتباه فقد حصل في مرحلة تطبيق ما علم به على الخارج، وبعبارة أخرى أن ذات الخصوصية معلومة للمكلف، ولكن حدها المخصوص وتشخيصها غير معلوم وقاعدة القبح لا تجر مع العلم بالخصوصية والجهل بشخصها.

وذلك للفرق واضح بين الجهل بالخصوصية من حيث حدها الخاص المؤدي إلى الجهل بذاتها والجهل بحدها غير المؤدي إلى الجهل بذاتها كما في مورد العلم الإجمالي.

والجامع في الوجوب التخييري لا يشك في انطباقه على احد أطرافه وبه يحصل الامتثال وفراغ الذمة، بخلاف الجامع في العلم الإجمالي حيث اعتبار الخصوصية واقعاً لدى المكلف فيشك في انطباقه على ما أتى به ليحرز به فراغ ذمته وخروجه عن عهدة التكليف ومن هنا اجروا البراءة عن التعيين فيما لو دار الأمر بينه وبين التنجيز. وقد اجمعوا على أن الواجب في الوجوب التنجيزي معلوم تفصيلاً لا إجمالاً وهو كذلك إذ لا تردد عند المكلف في تطبيقه على أي فرد شاء من أفراده وبه يحرز خروجه من عهدة التكليف.

النظرية الثالثة: للسيد الشهيد الصدر (قده)[1] حيث فصّل في هذه المسألة لمنجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة بين موارد الشبهة الحكمية وبين موارد الشبهة الموضوعية، ففي موارد الأولى لا يكون العلم الإجمالي منجزاً لها ويكون منجزاً في موارد الثانية.

وتقوم الدعوى الأولى على مقدمتين

المقدمة الأولى: إن العلم الإجمالي في الشبهات الحكمية لا ينجز إلا التكليف المتعلق بالجامع وهو المقدار الذي تم عليه البيان فهو خارج عن موضوع قاعدة القبح أي انه خارج عن التأمين إلى التنجيز. وأما انطباقه على كل من الفردين أو الأفراد حيث انه مشكوك الحال وغير معلوم، فيكون مورداً للتأمين لعدم تمامية البيان بالنسبة إليه، وبعبارة أن العلم لا يجعل المكلف عالماً بأزيد من الجامع.

المقدمة الثانية: إن الجامع الذي اشتغلت الذمة به وتنجز على المكلف عقلاً لا يتحقق إلا بالإتيان بأحد الفردين أو الأفراد، لأن الجامع يوجد بوجود احد أفراده، فتكون موافقته القطعية بالمقدر المعلوم بالإجمال - مقدار الجامع- فلا يقتضي وجوب الموافقة القطعية بقدر ما يقتضي وجوب الموافقة الاحتمالية.

---

[1]) **بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٦٣.**

وأما الدعوى الثانية: ففيها تفصيل، لأن بعض الشبهات الموضوعية ترجع إلى الحكمية فتأخذ حكمها وهو عدم وجوب الموافقة القطعية، لأن التردد هنا في أصل الوجوب لا في قيد الواجب كما إذا كان الموضوع المشتبه شرطاً للتكليف أو للمكلف لا للمكلف به. مثاله لو ثبت وجوب صلاة ركعتين عند قدوم الحاج ووجوب التصدق بدرهم عند قدوم الزوار وعلم إجمالاً بقدوم احدهما فهو يعلم حينئذ بوجوب الصلاة أو التصدق كعلمه بوجوب الظهر أو الجمعة.

والمقدار المعلوم من الوجوب هو إضافته إلى الجامع بين الوجوبين لا الوجوب الأول بحده الخاص ولا الثاني بحده الخاص. وعليه فلا يستدعي الشغل اليقيني أكثر من تحقيقه، وهو يتحقق بأحد فرديه فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية.

وبعض الشبهات يكون التردد في قيد الواجب بحيث يكون هذا القيد داخلاً تحت الأمر وقد تردد المكلف في مرحلة التطبق في دخوله، كما إذا علم بوجوب إكرام العالم وتردد بين زيد وعمرو، فقد علم بوجوب إكرام ذات مقيدة بالعلم بحيث يكون التقيد داخلاً في العهدة، وتكون الذمة مشغولة به يقيناً فلابد من الخروج عنه يقيناً، لأنهما معاً معلومان والفراغ منهما لابد وإن يكون بالاحتياط. وعليه فيكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية.

وأنت خبير بأن ما ذكره من الفرق يجعل التمييز في الشبهة المفهومية للموافقة القطعية تام هو عين ما ذكره المحقق العراقي (قده) من الوجه بجعل الخصوصية المبهمة داخلة في الواجب على نحو التقيد، ولذا ذهب إلى وجوب الموافقة القطعية لاشتغال الذمة بما لا يحرز الخروج عن العهدة فيما لو جاء المكلف بإحدى الخصوصيتين وعليه لابد من الإتيان بالثانية ليحرز فراغ ذمته اليقيني من التكليف، فذهاب المحقق العراقي (قده) إلى وجوب الموافقة القطعية من جهة اخذ

الخصوصية المبهمة المعلومة وجداناً عند المكلف في متعلق التكليف وإن كانت مجهولة عنده بخصوصها من الظهرية والجمعة فيما لو دار الأمر بين صلاة الجمعة أو الظهر إذا علم بوجوب احدهما إجمالاً.

وإذا كانت المسألة على هذا النحو فما ذكره من النقد على مسلك العراقي (قده) من البيان الثاني إما أن لا يكون تاماً لالتزامه به هنا أو أنه ينبغي عليه عدم التزامه هنا.

مع إمكان القول بأن ما ذكره (قده) من وجوب الموافقة القطعية في الشبهة الموضوعية غير الراجعة إلى الحكمية، لا يستند إلى العلم الإجمالي في التنجيز بنفسه وإنما يثبت التنجيز لوجوب الموافقة القطعية بالرجوع إلى قاعدة الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وهي قاعدة أخرى تختلف عن مسألة تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، بل أن قاعدة الشغل اليقيني ترجع بالتحليل إلى العلم الشخصي الذي اشتغلت الذمة به.[1]

ويلاحظ عليه:

١- إن السيد الصدر (قده) ملتفت إلى ذلك فقد ذكر في وجه الدعوى الثانية للمنجزية في الشبهة الموضوعية انه من باب أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

٢- إن قاعدة الشغل اليقيني في المقام ترجع إلى منجزية العلم الإجمالي، وليست شيئاً مغايراً له ليسند التنجيز إليها لا إلى العلم، ذلك لأن القاعدة هنا لا تقتضي الإتيان بعين الفرد الذي أتى به ولم يُحرز من خلاله إفراغ ذمته من التكليف كما في التكاليف في مورد العلم التفصيلي، فلو أتى المكلف بمتعلق التكليف وشك في إحراز الامتثال به فيأتي بفرد آخر مثله يحرز به التكليف

---

[1]) **مباحث القطع ص٤٧٦ ـ للسيد كمال الحيدري.**

وحصول الامتثال، وأما في مورد العلم الإجمالي فالمكلف يأتي بفرد آخر مغاير بالتمام للفرد الأول من جهة العلم الإجمالي وتردد متعلق التكليف بين فردين أو أفراد بسبب العلم الإجمالي، فأين هذا من ذاك.

وبعبارة أخرى إن الشك في فردية الفرد لإحراز الامتثال في مورد العلم التفصيلي بالتكليف فيأتي المكلف به ثانياً إلى أن يحرز الامتثال، أي أن النقص بنفس ما أتى به.

وأما النقص في مورد العلم الإجمالي فليس في نفس الفرد وإنما يحتاج هذا إلى ضمّ فرد آخر مغاير له ليحرز الامتثال وفراغ الذمة.

والمحصّل للفرق المذكور هو العلم الإجمالي وعليه أمكن إرجاع التنجيز له لا لقاعدة، وإلا - وإن لم نقل بالفرق المذكور - وإن سببه العلم الإجمالي لما أمكن للمكلف أن ينتقل إلى الفرد الآخر المغاير إلا بعد إحراز فردية الأول وقد لا يتم إلا بأكثر من امتثال وهو لا قائل به. كما لو كرر مثلاً الإتيان بأحد الفردين إلى حين حصول اليقين بأن ما أتى به حقق الامتثال ولو بنسبة هذا الفرد إلى مجموع أطراف العلم الإجمالي، لأن هذا هو معنى رجوع القاعدة بالتحليل إلى العلم التفصيلي الذي اشتغلت الذمة به على حد قوله، مما يعني أن العلم الإجمالي يتحلل إلى علمين تفصيليين لتجري القاعدة في كل منهما وهو كما ترى.

نعم لو كان قد قال: إن تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة إنما يكون باعتبارات تنجيز الطرف الأول أو الأطراف الخارجة عن مقدار المعلوم بالإجمال من باب المقدمة العلمية لإحراز الامتثال المتعلق بالجامع المقيد بقيد داخل في العهدة، لكان أفضل.

هذا مضافا إلى ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) بالنقض في الشبهة الحكمية من حيث أن الجامع المقيد بقيد خاص وهو قيد أحدهما المردد بين قيدين

متباينين في الخارج فلا يتم ما ذكره، كما لو علم المسافر بوجوب الصلاة المرددة بين القصر والتمام، من جهة تردده بأن الواجب عليه هو القصر أو التمام، كما لو سافر أربعة فراسخ ولم يرجع في نفس اليوم إلى بلده وأراد البقاء إلى ما دون العشرة ففي هذه الحالة خلاف بين الفقهاء، فذهب البعض إلى القصر والبعض الآخر إلى التمام ولم يحصل للمكلف القناعة لا بالقول الأول ولا بالقول الثاني فبطبيعة الحال يجمع بينهما إذ به يحصل فراغ ذمة من التكليف المتيقن الداخل في العهدة من الصلاة الواجبة المقيدة بقيد مردد بين قيدين متباينين هما القصر والتمام مع أن هذه الشبهة شبهة حكمية.[1]

إلا أن هذا النقض غير تام لوضوح أن الكلام في ما هو الحكم الشرعي عند المجتهد لا عند المقلد والأول إما قائل بالقصر أو قائل بالتمام، والمقلد عليه أن يرجع إلى احدهما فوظيفته إما القصر وإما التمام لا الجمع بينهما، نعم الجمع بينهما حسن لكنه غير متعين ليكون صالحا للنقض.

نعم يصح النقض لو كانت الشبهة موضوعية كما لو دار الأمر عند المكلف بين أن يكون مسافراً سفراً شرعياً أو لا إذا تردد بين كونه قد قطع المسافة الشرعية الموجبة للقصر أو لم يقطعها وحيث يكون قطع المسافة شرطاً للتكليف بالقصر، رجعت الشبهة إلى شبهة حكمية ليدور الأمر فيها بين الصلاة قصراً أو تماماً فلابد من الاحتياط.

على أن ما ذكره السيد الشهيد من مورد الشبهة الموضوعية يمكن توجيهه بأن عدم إحراز الامتثال إلا بالإتيان بالفرد الآخر من باب أن التمسك هنا هو من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فلا يحرز الامتثال به خاصة بل به وبالفرد الآخر بعد إحراز موضوع التكليف الذي لا يتحقق إلا بعد ضم الفرد الآخر إلى

---

[1]) المباحث الأصولية ج٧ ص؟؟؟.

الفرد الأول، وبه يتحلل التكليف إلى تكليفين يحرز الامتثال بكليهما لا محالة وأما بأحدهما فلا يحرز الامتثال، فلابد من ضم الآخر.

هذا هو الكلام في البحث الأول من الجهة الثانية وإن العلم الإجمالي منجز بنفسه ومباشرة وجوب الموافقة القطعية.

البحث الثاني

إن منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية هل هي بنحو العلية التامة أو بنحو الاقتضاء؟

وقبل الخوض في هذه المسألة، فقد ادعي أن الاختلاف فيها يرجع إلى اختلافهم في بيان حقيقة العلم الإجمالي وهويته، وعليه فينبغي البحث عن حقيقة العلم الإجمالي، وبيان وجوه تصوير هذا العلم.

وقد مر في ما سبق من أبحاث القطع بعض أحكام العلم بشكل عام **وقد أجملها بعض المعاصرين**[1] **بـ :**

أولاً: إن العلم نحو من أنحاء الوجود الخارجي، وعليه سوف تترتب عليه جميع الأحكام العامة للوجود الخارجي، ومن جملتها إن هذا الوجود لا يتحقق إلا بعد تشخصه، ضرورة عدم تحقق الوجود في متن الأحيان مع إبهامه أو تردده.

ثانياً: إن الصفات القائمة في النفس على قسمين، الأول: الصفات التي لا يتقوم وجودها وهويتها بما تضاف إليه كالحياة. والآخر: الصفات التي يتقوم وجودها بما تضاف إليه كالعلم. فانه من الصفات النفسية الداخلة في القسم الثاني، ولذا يطلق عليه انه صفة حقيقية ذات إضافة، فلا يتحقق العلم بدون تحقق معلومه، لأن الإضافة مأخوذة في وجود العلم وهويته.

ثالثاً: إن متعلق العلم هو المعلوم بالذات وليس هو المعلوم بالعرض الخارجي بل هو الصورة الذهنية التي يطلق عليها((المعلوم بالذات)) وهي صورة قائمة في أفق النفس، والمعلوم بالعرض هو المعلوم الخارجي الذي تحكي عنه الصورة الذهنية وقد تطابقه أو لا تطابقه، ومن هنا فيكون العلم قابلا للصحة أو الخطأ.

---

[1]) **مباحث القطع ص٤٦ - الحيدري.**

هذا وإن توصيف العلم بالإجمالي أو التفصيلي، هل هو توصيف لنفس الموضوع أي نفس العلم وعليه يكون الاختلاف بين العلمين يعود إلى نفس العلم وحقيقته أو انه توصيف لحال متعلق الموصوف أي المعلوم بالعرض فلا يعود إلى نفس العلم وحقيقته، فلا يختلف العلمان سنخا وإن كلاهما انكشاف حقيقة، بل يعود إلى متعلق العلم فهو الموصوف بالإجمال والغموض أو التفصيل والوضوح. إذ لا يعقل دخول الإبهام والإجمال في حقيقة العلم، وحقيقته هي الكشف والإراءة والوضوح، وهذا المعنى في طرف النقيض مع الإجمال والغموض فكيف يتصور الإبهام في حقيقة العلم. ومن هنا ذهبوا إلى أن الإبهام في متعلق العلم بالعرض، وأما متعلقه بالذات فهو عين العلم فلا يتصور الإبهام والإجمال فيه، وإلا فما فرض علم ليس بعلم وهذا خلف.

ويمكن لأصحاب الاتجاه الآخر دعوى أن المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنية في كلا العلمين مما يشار بها إلى الواقع الخارجي، هذه الصورة مع كونها واضحة ومبينة عند العقل ولكن الإشارة بها إلى الخارج لا يجعل الخصوصيات الفردية متميزة ولا تحكى بالجانب التوضيحي من العلم والانكشاف، أي أن الانكشاف فيها مجمل مخلوط لا إنها مجملة مخلوطة.

والاتجاهات في شرح العلم الإجمالي متعددة:

الاتجاه الأول: ما يظهر من كلمات المحقق الخراساني (قده) في مبحث الواجب التخييري من أن الوجوب فيه متعلق بالفرد المردد، بلا مانع في ذلك، معللاً بأن الوجوب أمر اعتباري لا بأس بتعلقه بالفرد المردد، كيف وصفة العلم التي تكون حقيقية قد يتعلق بالفرد المردد كما في موارد العلم الإجمالي.

وعلى هذا فالعلم الإجمالي لا يتعلق بالفرد بخصوصيته الفردية، بل يتعلق بالفرد المردد بالانطباق على أحد أطراف العلم الإجمالي.

وقد أشكل عليه: بأن الفرد المردد مستحيل في كل وعاء، إن الفردية مساوقة للتشخص والتعين، سواء في عالم الذهن أو عالم الخارج. فلابد من تعين المعلوم بالذات كوجود ذهني، وإذا كان الوجود متعيناً كانت ماهيته كذلك لأنها حد الوجود فبترددها يتردد الوجود أيضا فلا يكون متشخصاً وهو خلف)).[1]

وكما لا واقع للفرد المردد ذهناً كذلك لا واقع له في الخارج إذ كل وجود في الخارج يستحيل أن يكون مردداً بين وجود نفسه ووجود غيره وإلا فما فرض كونه متعيناً ومتشخصاً لم يكن كذلك فلا يعقل أن يكون الفرد في الخارج مردداً.

وعلى هذا فالفرد المردد لا وجود له في الخارج ومع عدم الوجود فهو ليس بشيء كي يتعلق به الوجوب على تصور الواجب التخييري عند الخراساني (قده) فلا يشفع له كون الوجوب أمراً اعتباريا، لأنه مع ذلك لابد أن يتعلق بشيء، والفرد المردد ليس بشيء كي يتعلق به الوجوب.

نعم لو كان مراد الآخوند (قده) في الفرد المردد هو مفهوم الفرد المردد وهو عنوان أحدهما أو أحدها لم يرد عليه هذا الإشكال ولكنه خلاف ظاهر كلامه.[2]

وبإمكان صاحب الكفاية القول بأن تعلق الوجوب بالمردد لا الفرد المردد في الذهن بل المردد خارجا من حيث انطباق ما تعلق الوجوب به، وهو الجامع بين أفراد الوجوب التخييري هذا الجامع المتعين في أفق الذهن والذي تعلق به الوجوب غايته أن ما يحكي عنه هذا الجامع خارجا مردد بين أفراد الوجوب

---

[1]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٥٦.
[2]) المباحث الأصولية ج٧ ص٣٤٢.

التخييري. وهذا الدفاع عن المحقق الخراساني (قده) من جهة أن عدم معقولية الفرد المردد من الوضوح بمكان بحيث لا يتوقع أن يقع المحقق فيها.

وإن كان مراده هو هذا فمعنى التردد في مورد الوجوب التخييري هو صلاحية كل فرد لأن يكون هو المشار إليه، كما في خصال الكفارة الثلاث.

وحيث مثّل الآخوند بالوجوب التخييري فكذا متعلق العلم الإجمالي، غايته إن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي لا يتعين أن يكون هو المشار إليه من ناحية متعلق العلم الإجمالي بالذات لأن الإشارة به إلى الواقع المردد بين وجودين أو وجودات متعددة.

مع أن كل طرف منها قد يكون هو المشار إليه أو غيره ومن هنا فالمشار إليه بما هو مشار إليه مردد وليس هذا بابه باب وجود الفرد المردد ذهنا أو خارجا ليقال انه مستحيل، وقد أشار إلى هذا المعنى السيد الشهيد الصدر (قده).[1]

ولكن يرد على الآخوند بالفرق بين الجامعين على ما تقدم بيانه.

الاتجاه الثاني: وهو مذهب مدرسة المحقق النائيني (قده) وتلامذته كالسيد الخوئي (قده) بأن متعلق العلم الإجمالي هو الجامع بحده الجامعي بين أفراد العلم الإجمالي، وهذا الجامع مما تم البيان عليه فيكون معلوما تفصيليا، وأما أفراده فهي مما لا يتم عليها البيان فهي مجهولة، وعلى هذا فلا فرق بين العلمين الإجمالي والتفصيلي إذ كل منهما متعلق بالجامع وهو معلوم تفصيلا، وأما تسميته بالعلم الإجمالي باعتبار أن متعلقه وهو الجامع الانتزاعي، عنوان احدها أو احدهما مردد الانطباق في الخارج على هذا الفرد أو ذاك، فالإجمال إنما هو في مرحلة تطبيق العلم لا في مرحلة تعلقه، فإذا علم إجمالا بنجاسة احد إناءين، كان متعلق العلم هو

[1]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٥٦.

نجاسة الجامع وهو عنوان احدهما الذي لا واقع موضوعي له إلا في الذهن، وهو الصورة الذهنية للجامع المعلومة بالذات ومعلومية هذه الصورة تفصيلية، بلا فرق بين العلمين من هذه الناحية، لأن كل منهما هو علم تفصيلي بالنسبة إلى المعلوم بالذات، والفرق بينهما هو من ناحية انطباق هذا المعلوم على المعلوم بالعرض، فان كان انطباقه عليه بتمام خصوصياته وحدوده الشخصية سُمي العلم تفصيليا وإن كان انطباقه عليه ليس بهذه الصورة سمي العلم إجماليا فنجاسة احد الإناءين وهي المعلومة بالذات لا تنطبق على نجاسة هذا الإناء بحده الفردي بل على تقدير كونه هو النجس في الواقع، وإلا لانحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وهذا خلف الفرض، والحال نفسه في عدم انطباقه على نجاسة الإناء الآخر بنفس الملاك وهذا هو معنى انه ليس للمعلوم بالذات في العلم الإجمالي واقع موضوعي ولا موطن له إلا الذهن، ولا ينطبق على ما في الخارج بخلاف المعلوم بالذات في العلم التفصيلي فان له واقع موضوعي ينطبق عليه في الخارج.

وقد برهن لذلك بوجهين

الوجه الأول: لو كان العلم الإجمالي متعلق بالواقع فماذا يقال في الموارد التي لا تعين لها في الواقع ثبوتا كما لو علم بنجاسة احد الإناءين بالنجاسة البولية، وكانا واقعا نجسين بالبول، فان نسبة النجاسة المعلومة بالإجمال إلى كل منهما على حد سواء. فتطبيقه على كل منهما بعينه جزاف محض، وتطبيقه على كليهما معا خلف كون النجاسة المعلومة واحدة لا نجاستين فلا مناص من الالتزام بتعلقه بالجامع الذي هو أمر واحد.

وبعبارة أخرى: فان العلم بنجاسة احدهما وكانا في الواقع نجسين بعين النجاسة المعلومة، فالواقع لا تعين له حتى للعالم بالنجاستين معا، إذ لا يعلم أيهما

نجس واقعا لأن كلاهما صالح لأن يكون هو المعلوم بالإجمال، فلو انكشف لهذا العالم لا يستطيع أن يقول هذا هو المعلوم بالإجمال لأن النجاسة فيهما معا على حد سواء.

ومن هنا يقال لو كان العلم متعلقا بالواقع كما يدعيه أصحاب الاتجاه الآخر، كالمحقق العراقي (قده) هل يقولون انه عالم بالنجاستين فهذا واضح البط لأن لأنه يعلم بنجاسة احدهما لا كليهما، أو يقولون أن احدهما معينا هو المعلوم بالخصوص فهذا ترجيح بلا مرجح، إذ لماذا يكون هذا هو المعلوم بالإجمال دون ذاك، وافتراض العلم بنجاسة فرد ثابت غير الفردين،خلاف الفرض لأنه يعلم بنجاسة احد الفردين.

وإذا لم يصلح العلم للتعلق بالواقع في موارد عدم تعيين الواقع معناه انه لا علم إجمالي، والمفروض أن العلم الإجمالي موجود وليس له إلا المتعلق بالجامع، وهو أمر واحد فهو يعلم بنجاسة الجامع الذي هو أمر واحد والتعدد إنما هو للخصوصيتين.

((وهذا الجامع الذي هو عنوان احدهما أو احدها لا واقع موضوعي له في الخارج، ولهذا لا يطبق في الخارج لا على هذا الطرف ولا على ذاك الطرف، وأما انطباقه على الفرد المردد فلا وجود له حتى ينطبق عليه، فلو علمنا بنجاسة احد إناءين وكان احدهما ابيضا والآخر احمرا، ثم علمنا بسبب ما بأن الإناء الأبيض هو النجس،فلا يمكن القول بأن نجاسة الإناء الأبيض هي النجاسة المعلومة بالإجمال، ضرورة أن نجاسة الأبيض بحده الشخصي لم تكن معلومة لنا، والمعلوم هو نجاسة احدهما (الجامع) الموجود في أفق الذهن، وهو عبارة عن المعلوم بالذات ولا واقع موضوعي له في الخارج ينطبق عليه)).[1]

[1]) المباحث الأصولية ج٧ ص٣٤٥.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) من أن متعلق العلم الإجمالي لا يخلو أن يكون احد شقوق أربعة:

١- أن لا يكون متعلقا بشيء أصلا.

٢- أن يكون متعلقا بالفرد بعنوانه التفصيلي.

٣- أن يكون متعلقا بالفرد المردد.

٤- أن يكون متعلقا بالجامع.

أما الشق الأول: فواضح البطلان، إذ هو خلف فرض كون العلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ويستحيل تحققه بدون إضافة ومتعلق.

وأما الشق الثاني: ف لأن العلم هنا تفصيلي لا إجمالي وهو خلف الفرض.

وأما الشق الثالث: فلما تقدم من دفع مقالة المحقق الخراساني (قده) من أن الفرد المردد مستحيل خارجا لأن كل ما في الخارج فهو متعين ومتشخص ولا يعقل أن يكون وجود الشيء هو وجود نفسه أو غيره، وأما التردد في الذهن فغير صحيح لأن المفهوم بوجوده الذهني متشخص لا ترديد فيه.

إذا تعين الشق الرابع وإن متعلق العلم الإجمالي هو الجامع.

هذا وقد أجاب الشيخ الفياض (حفظه الله) على ما تبنته مدرسة المحقق النائيني (قده) على تصوير المحقق الخوئي (قده) بأن ما ذكره تام من جهة وغير تام من جهة أخرى.

أمّا جهة تماميته؛ فلأنه لا شبهة أن متعلق العلم الإجمالي هو الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما أو احدها، وجدانا وبرهانا، أما الأول فواضح، وأما الثاني ف لأن متعلقه لو كان الفرد فلا محالة يكون الفرد المعين في الخارج، لأن الفرد المردد غير معقول، وعليه يلزم كونه علما تفصيليا لا إجماليا، وهذا خلف.

وأما جهة تماميته، ف لأن للمعلوم بالأجمال واقعا موضوعيا، على أساس أن تعلق العلم بالجامع المفهومي إنما هو بلحاظ استخدامه للإشارة إلى ما في الخارج لا بلحاظ أنه موجود في عالم الذهن، والنكتة أن العلم لا يمكن أن يتعلق بالفرد الخارجي مباشرة، باعتبار أنه من الصفات النفسية فلا محالة يتعلق بالمفهوم الذهني لكن لا بما هو موجود في الذهن بل بلحاظ أنه إشارة إلى الفرد الواقعي، لأن الأثر مترتب عليه في الخارج لا على المفهوم الموجود في الذهن، فإنه لا أثر له.[1]

ثم قال، إن المفهوم الذي هو متعلق العلم مأخوذ على نحو الطريقية لا الموضوعية كما لسائر المفاهيم، وعليه كما أن للمعلوم بالذات في العلم التفصيلي مطابق في الخارج كذلك للعلم الإجمالي مطابق فيه أيضا، غاية الأمر أن مطابق العلم التفصيلي معين في لخارج ومطابق العلم الإجمالي غير معين ومردد بين فردين أو أفراد، وأحدهما في الواقع مصداق له، فالعلمان مشتركان بأن المعلوم بالذات فيهما هو الصورة العلمية في النفس، والاختلاف في المعلوم بالعرض فهو معين في التفصيلي ومردد في الإجمالي.

وعلى هذا فما بنت عليه مدرسة المحقق النائيني(قده) من أنه لا واقع موضوعي للمعلوم بالإجمال في العلم التفصيلي مبني على الخلط بين المعلوم بالإجمال بوصف كونه معلوما وبين ذات المعلوم، لأن الذي لا واقع موضوعي له خارجا هو الأول إذ لا موطن له إلا في الذهن ولا ينطبق على ما في الخارج، ضرورة أنه بهذا الوصف لا يمكن أن يوجد في الخارج بل الأمر كذلك في المعلوم بالذات في العلم التفصيلي، وأما ذات المعلوم بالذات فله واقع وهو المعلوم بالعرض وينطبق عليه، بلا فرق في ذلك بين المعلوم بالذات في العلم التفصيلي وبينه في العلم الإجمالي.

ولم يورد على الوجه الثاني للمحقق الأصفهاني (قده).

---

[1]) نفس المصدر السابق ص٣٤٧.

ويلاحظ على هذا المسلك مع ما أقيم من البرهان عليه:

أولاً: إن الوجه الأول من البرهان كان نقضا على المحقق العراقي (قده) القائل بأن متعلق العلم الإجمالي هو الواقع لا الجامع، وليس مراده (قده) من الواقع هو الواقع الخارجي لوضوح أن متعلق العلم هو المعلوم بالذات- الصورة الذهنية- لا الواقع الخارجي إذ لا يعقل تعلقه بالخارج، ببرهان أنه قد لا يكون واقعاً أصلاً ومع ذلك علم به الفرد كما في موارد الجهل المركب، وأنه من الصفات القائمة بالنفس فلا محالة يتعلق بالمفهوم الذهني ولو تعلق بالواقع الخارجي كما في العلم التفصيلي لكان مصيبا دائما، فإذا لم يتعلق بالواقع الخارجي في العلم التفصيلي فكيف يتعلق به في العلم الإجمالي؟

ومقصود العراقي من المعلوم بالأجمال هو الواقع - أي المعلوم بالذات - وهو الصورة الذهنية في أفق النفس، والخارج هو المعلوم بالعرض لهذا المعلوم بالذات، وهذا المعلوم بالذات المعبر عنه عند العراقي (قده) بالواقع وهو صورة الفرد لا الجامع، فهو صورة مطابقة مع الفرد الخارجي على تقدير وجوده وبإزائه لا صورة تتطابق مع الجامع وبإزاء الحيثية الخارجية المشتركة على تقدير وجودها، أي أن متعلق العلم هو الجامع مع الخصوصية ولكن خصوصية مبهمة لا معينة كما في موارد العلم التفصيلي، فله صلاحية الانطباق على هذا الفرد أو ذاك الفرد في مورد الإجمال بين فردين، فهو مردد الانطباق.

وهذا التردد لا يلازم القول بأن متعلق العلم الإجمالي هو الجامع في مورد عدم تعيين الواقع لأن الجامع أيضا متعدد في الخارج وإن كان متحداً مفهوما فإن نسبة الطبيعي إلى أفراده كنسبة الآباء المتعددين إلى الأبناء المتعددين فإن كل طبيعي في فرد هو غير الطبيعي في فرد آخر.

فما تعلق به العلم الإجمالي لو كان هو الجامع فأيضا له صلاحية الانطباق على هذا أو ذاك في مورد عدم التعين فما جُعل مناطا للقول لتعلق العلم بالجامع يرد على نفس هذا القول.

((ففي مورد عدم تعين المعلوم بالعرض واقعا حيث تكون الصورة إجمالية أي أن انكشافها مشوب بالإجمال وليس واضحا كما أن الجامع بالذات يمكن أن يجعل بإزاء الحيثية المشتركة في كل من الفردين أي بإزاء الحيثيتين الخارجيتين التي تكون أحدهما معلومة بالعرض لا كليهما بحسب الفرض)).[1]

وثانياً: إن النقض لا يثبت مدعى الناقض بقدر ما يبطل مدعى المنقوض عليه وعليه فلابد من استئناف البحث عن دليل في صحة المدعى، الذي هو تعلق العلم بالجامع - وهو ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده)- .

وأورد عليه: بعد أن أُشكل عليه بأن نكتة انحصار الجامع بأفراد العلم الإجمالي دون غيرها، ما هي؟ إذ الجامع هو الجهة المشتركة مع إلغاء خصوصية الأفراد؛ لا يمتنع انطباقه حتى على الأفراد غير الداخلة في أطراف العم الإجمالي، ذُكر أن العلم الإجمالي ينحل إلى علمين، علم بالجامع، وعلم يكون هذا الجامع غير خارج عن أحد الفردين أو الأفراد.

بأن متعلق العلم الآخر الذي يقيّد العلم بالجامع إما أن يكون وجوديا أو عدميا ونعني بالوجودي أن العلم مختص بهذه الأفراد دون غيرها ومن ثم يسأل أن هذا القيد الوجودي أهو مفهوم جامع في الذهن أو موجود خارجي؟ والأول لا ينفع شيئا ضرورة أن إضافة مفهوم إلى مفهوم لا يجعل الأخير مختصا كما هو المعروف في البحث المنطقي، فإن ضم المفهوم ما دام مفهوما له قابليته للصدق

---

[1]) **بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٥٩.**

على كثيرين وإن كان هذا القيد موجودا خارجيا؛ فهو رجوع إلى دعوى المحقق العراقي.

وإن كان هذا القيد المذكور عدميا بمعنى أن المتعلق ليس غير هذه الأفراد فلا يكون هذا المعنى متضمنا لمحتوى العلم الإجمالي، لأن العلم الإجمالي يحتوي على العلم بالفرد أو الأفراد، ومن الواضح عدم قدرة المعنى السلبي والعدمي على تأدية هذا المستوى.[1]

وبعبارة أخرى إن أريد وجود علمين أحدهما علم بالجامع والآخر علم بعدم خروج الجامع عن الفردين أو الأفراد فمن الواضح أن العلم الإجمالي فيه زيادة على هذين العلمين وهو العلم بوجود الجامع ضمن أحد الفردين لا مجرد عدم وجوده في الأفراد الأخرى.

ومن الواضح أن الجامع منتزع من الأول من هذه الأفراد التي تمثل أطراف العلم الإجمالي بلا نظر لمتعلق العلم إلى غير هذه الأفراد وهي الخارجة عن أطراف العلم الإجمالي فالعالم بالجامع هو الجامع المحصور لأطرافه لا مطلق الجامع ليحتاج تقييده بما ذُكر والشاهد على ذلك هو الوجدان.

مع أنه لو فرض الحاجة إلى التقييد بعدم خروج الجامع عن هذه الأفراد إنما يصح لجامع الأفراد المتشابهة من حيث الطبيعة بينها كأفراد صلاة الظهر، أمّا بالنسبة للأفراد المتباينة من حيث الجهة المشتركة، كأفراد الوجوب لمتعلقات محتملة، فإن اختلافها طبيعة كاف في خروجها عن حدود الجامع الذي هو متعلق العلم الإجمالي والمنحصر في أفراده خاصّة، وإلا لو شملها الجامع (لو شمل الأطراف الخارجة) كما هو شامل لأطراف العم الإجمالي، فما فرض كونه جامعا لأفراده لا يكون جامعا لها، بل لها ولغيرها، وهذا خلف.

---

[1]) **بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٥٧.**

ولو تنزلنا وقلنا بالحاجة إلى التقييد لمتعلق العلم الإجمالي وهو الجامع فإن كون هذا القيد أمراً وجودياً لا معنى له لأن هذا القيد إما هو مفهوم جامع ولا معنى لتقييد مفهوم الجامع بمفهوم جامع لأنه تقييد للشيء بنفسه، وإما هو موجود الفرد الخارجي أو الأفراد الخارجة، والأخير مأخوذ في أصل الجامع إذ هو منتزع منها خاصة، والأول خلاف الفرض وإلا لكان قولا بتعلقه بالفرد المعين وقد أخرجه المحقق المذكور.

وكون هذا القيد أمرا عدميا وإن المتعلق ليس غير هذه الأفراد فلا يكون متضمنا لمحتوى العلم الإجمالي، وهو العم بالجامع ضمن أحد الفردين، لأنه لو لم يتضمن ذلك لما كان علماً بعد إذ لم يكن منضمّاً للجامع الشامل للأجزاء الخارجة عن حريم أطرافه العلم الإجمالي وإذا لم يشمل أطرافه على ما فرضه المستشكل فهو جامع لأي شيء ولأي فرد.

على إن أصل القيد غير متصور إلا على تقدير نادر.

ومن ما ذكر تعرف ما في جواب الشيخ الفياض (حفظه الله).

فإن إيراده مبني على أن متعلق العلم الإجمالي هو الفرد الخارجي - المعلوم بالعرض- وهو غير متعين عند العالم، ولكن مراد القائل يتعلق العم بالفرد هو صورة الفرد التي تزيد على صورة الجامع بخصوصية غاية الأمر أن هذه الخصوصية مجملة، مما يجعل الصورة الذهنية التي هي متعلق العلم الإجمالي إجمالية أي إن انكشافها مشوب بالإبهام والإجمال وليس الوضوح.

كما أن ما جعله دليلا على أن متعلق العم الإجمالي هو عنوان أحدهما أو أحدها وهو الجامع الانتزاعي من الوجدان، غير صحيح بل الوجدان شاهد على أن متعلق العم الإجمالي هو الجامع بخصوصه بل الجامع مع الخصوصية المبهمة عند المكلف، أي صورة الفرد غير المتعين عنده من جهة انطباقه على هذا الطرف أو

ذاك الطرف فهو متعين في الواقع وعند الله ولكن غير متعين بالنسبة لموضع استقراره على أي طرف.

بل لا معنى لتكون الصورة الذهنية للجامع مرآة للإشارة بها إلى الخارج على فرض تعلق العلم بالجامع خاصة وبما هو موجود في الذهن، إلا إذا انضم إليه معنى إضافي جعله صالحا للإشارة به إلى الخارج.

هذا، ومن الغريب ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) بأن دعوى أنه ليس لذات المعلوم بالذات في العلم الإجمالي واقع خارجي ينطبق عليه، للبرهان المتقدم. لأن ذات النجاسة المتعلقة بالجامع لا تنطبق على هذا الفرد أو ذاك وإلا لزم كون العلم تفصيليا، والفرد المردد ليس بفرد حتى ينطبق عليه، مدفوعة بأن المصداق في العلم الإجمالي للمعلوم بالذات هو أحد الفردين في الواقع وهو متعين وهو متعين في علم الله ومردد بين هذا وذاك عندنا، فإذن يكون المعلوم بالعرض في العلم الإجمالي متعينا في الواقع ومردد عندنا.

وجه الغرابة ما ذكرنا قبل قليل بأن الفرد لو كان متعينا عند الله والمفروض إن المكلف يعلم أنه متعين عند الله مجهول عنده فلا محالة تكون دعوى تعلق العلم بالفرد (الجامع بين الجامع والخصوصية الفردية) هو متعلق العلم الإجمالي لا الجامع، لأن الفرد الذي هو متعلق العلم معلوما عند المكلف في الجملة من الفردين أو الأفراد ولكن تشخصه وحدوده الشخصية مجهولة عنده.

الاتجاه الثالث: الذي يرى بأن الفرق ليس هو في متعلق العلم، إذ هو واحد في العلمين وهو صورة الفرد المعين في الواقع، بل الفرق بين العلمين بأن العلم الإجمالي علم مشوب بالإجمال كالمرآة غير الصافية بخلاف العلم التفصيلي وإن الفرق بينهما نظير الفرق بين الإحساس المشوب والإحساس الواضح، وليس الفرق

من جهة المتعلق بأن يكون بلا فرق بين العلمين، وإن متعلقه في التفصيلي صورة الفرد وفي الإجمالي صورة الجامع مع الشك في الخصوصية الفردية.

وقد برهن المحقق العراقي (قده) على هذا الاتجاه، إن العلم الإجمالي لو كان متعلقا بالجامع فلا يمكن انطباقه على الفرد بحده الفردي. وإنما ينطبق على خصوص الحيثية الجامعة بين الأفراد أو الفردين، وهي الحيثية المنتزعة من الفرد بإلغاء الخصوصية الفردية، فتكون هذه الحيثية جزءاً تحليليا للفرد لأن الفرد ينحل إلى الحيثية الجامعة المشتركة بينه وبين الأفراد وحيثية خاصة وهي الخصوصية الفردية، وعلى هذا لو كان متعلق العلم هو الجامع - الحيثية المشتركة - فهي لا تنطبق على الفرد بحده الفردي أي بتمامه. وقد تبرع عنه في البرهان عن هذه الدعوى المحقق الشهيد الأول (قده) على ما في تقريرات السيد الهاشمي.[1]

وبإيضاح أكثر : أنه لو تعلق العلم بالجامع من دون ضم لبعض الخصوصيات الفردية للزم عدم انطباقه على أحد الأفراد بخصوصه بعد الانكشاف أيضا، والتالي باطل لأننا نجد أن المعلوم بالإجمال ينطبق على أحد أفراده، فالمقدم مثله، أما بط لأن التالي فواضح، وأما وجه الملازمة فإن الفرق واضح ما بين الجامع والفرد إذ الجامع ليس هو الفرد مع خصوصياته بل هو جزء تحليلي من الفرد، والفرد هو المجموع من الجامع والخصوصية الفرية، فلو كان العلم متعلقا بالجامع- كما يدعيه المحقق الأصفهاني والنائيني (قدهما)- للزم أن لا ينطبق الجامع على فرد بخصوصه حتى بعد الانكشاف، لأن الجامع ليس هو الفرد بل هو جزء منه، وهذا كما يثبت دعوى المحقق العراقي (قده) يبطل دعوى المحقق الأصفهاني (قده).

وأورد عليه من قبل بعض المعاصرين بإمكان المناقشة فيه: بأن الصورة الذهنية التي هي المعلوم بالذات إما أن تكون مأخوذاً فيها الخصوصية الفردية أو

---

[1]) **بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٥٧.**

لا، وعلى الثاني فهو رجوع إلى مقالة المحقق الأصفهاني (قده) من القول بالعلم الجامع، وعلى الأول فإن الخصوصية الفردية إما أن تكون مأخوذة بخصوصيتها المعينة أولاً بخصوصيتها المعينة، وعلى الأول يكون علما تفصيليا لا إجماليا وعلى الثاني يلزم أن يكون الفرد مرددا وهو باطل على ما تقدم تفصيله وعليه فلم تفلح نظرية المحقق العراقي بالخروج بنتيجة واضحة في تفسير العلم الإجمالي.

ولا يخفى ما فيه فإن الخصوصية المأخوذة بالمعلوم بالذات هي المعنية بلا فرق بين العم الإجمالي والتفصيلي، فإن المعلوم فيهما هو الواقع أي الفرد المعين، ولا يلزم من أخذها كذلك كون العم تفصيليا بل هو إجمالي والفرق بينهما في نفس العلم لا في المعلوم بالذات فإن الانكشاف في العلم الإجمالي مجمل بحيث لا تتميز الخصوصيات فيه ولا تحكى بالجانب التوضيحي من العم والانكشاف، وقد أشار إلى هذا الدفع في تقريرات الهاشمي.[1]

ثم إن شيخنا الفياض (حفظه الله) أورد على المحقق العراقي (قده) بعد إرجاع ما ذكره إلى:

أولاً: إن متعلق العلم الإجمالي هو الفرد بحده الفردي، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي من هذه الناحية.

وثانياً: إن اختلاف العلم التفصيلي عن الإجمالي في نفس العلم فإن الأول غير مشوب بالإجمال بينما الثاني مشوب به.

وثالثاً: أن متعلق العم الإجمالي لا يمكن أن يكون الجامع بحده الجامعي. ثم ناقش في الأمور الثلاثة.

---

[1]) **مباحث القطع ص٤٦٥.**

أما الأمر الأول: إن أريد من تعلق العلم بالفرد في حده الفردي تعلقه به مباشرة، فيرد عليه أنه مستحيل، لأن العلم صفة قائمة بالنفس، فلا يعقل أن يتعلق بالواقع الخارجي.

وقد علل عدم تعلقه بالخارج بأن المعلوم بالذات في العلم التفصيلي لا يمكن أن يكون هو الواقع الخارجي فضلا عن الإجمالي **لسببين:**

أولهما: أن لازم ذلك كون العم مصيبا للواقع دائما باعتبار أن الواقع هو المعلوم بالذات وهو مقوم للعلم ذاتا وبدونه لا علم، حيث أن العلم عين المعلوم بالذات، والاختلاف بينهما بالاعتبار كالإيجاد والوجود.

وثانيهما: إن العلم صفة نفسانية يستحيل تعلقه بالواقع الخارجي، وإلا كان خارجيا وهذا خلف.

وإن أريد به تعلقه في الفرد المتعين بالذهن وهو المعلوم بالذات لا بالفرد الخارجي المعلوم بالعرض **فيرد عليه:**

أولاً: إنه خلاف الوجدان، لوضوح أن العم الإجمالي لم يتعلق بصورة الفرد المعين في أفق الذهن، وإنما متعلق بالجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما أو أحدها.

وثانياً: إن المتعلق للعلم الإجمالي لو كان الفرد المعين لكان العم تفصيليا وهذا خلف، وإن أريد تعلقه بصورة الفرد المبهم فيرجع ذلك إلى أن تعلقه بالجامع المفهومي وهو صورة أحد الفردين أو الأفراد في الخارج المبهمة.

والنتيجة لا يرجع إلى القول المقابل بتعليقه بالجامع الانتزاعي، بل هو هو والاختلاف في التعبير فقط.

وهذا التشقيق مما لا يمكن أن تساعد عليه كلمات المحقق العراقي فإنه لا وجه له لوضوح أن المحقق العراقي (قده) يقول بتعلقه بالفرد المعين كالعلم التفصيلي بلا فرق فيها من هذه الناحية، والاختلاف في نفس العلم كما تقدم في دفع المناقشة

السابقة لبعض المعاصرين، وإن تعلقه بالفرد المعين هو المطابق للوجدان وليس المطابق تعلقه بالجامع الانتزاعي.

هذا وقد تقد في بيانه لرد دعوى المحقق الخوئي (قده) في تعلق العلم بالجامع بحده الجامعي أي بدون خصوصية لا يرجع إلى معنى صحيح. وإن انتزاع هذا الجامع من قبل العقل إنما هو بعد العلم بتعلق التكليف بالواقع، غاية الأمر أن المكلف جاهل بحده الخاص في الخارج من العلم الإجمالي، وإن كان عالما بالحد الخاص فهو علم تفصيلي.

ومن الواضح أن العلم الذي تعلق بالتكليف المتعلق بالواقع هو تعلق العلم بالواقع ليس إلا، والتفريق بينهما بأن العلم تعلق بالصورة الذهنية للحكم أي مفهومه في الذهن لا يعني تعلقه بالجامع الاختراعي، بل هو متعلق بصورة التكليف المعلوم بالواقع، أي صورة ذلك الواقع لا الجامع الإختراعي الذي يأتي في طول العلم بتعلق التكليف بالواقع. كما أفاد في قوله (كيف ؟ فإن انتزاع هذا الجامع واختراعه إنما هو بعد العلم بتعلق التكليف بالواقع).[1]

ومن هنا يظهر أن مقصود العراقي (قده) تعلق العلم بصورة الفرد في الواقع، وشاهده الوجدان، لا أن الوجدان على خلافه كما أفاد الفياض، ثم أن دعوى انقلاب العلم إلى تفصيلي غير واردة على العراقي (قده) لأنه بالأساس يفرق بين العلمين سنخاً وإن اتفقا متعلقا فكلاهما قد تعلق بالمعلوم بالذات، وهو الواقع (الفرد).

وأجاب عن النقطة الثانية: بأنه لا يتصور الإبهام والإجمال في حقيقة العلم، كيف وحقيقته هي الكشف والوضوح وهي في طرفي النقيض مع الإجمال والإبهام،

---

[1]) المباحث الأصولية ج٧ ص٣٩٠.

والإبهام المتصور إنما هو في متعلقه بالعرض لا في متعلقه بالذات الذي هو عين العلم.

ويمكن للعراقي (قده) ردها بأنا نقول أن الفرق بين العلمين لا بين المتعلقين بالذات فإن المتعلق بالذات في كليهما هو الواقع وإنما الفرق بينهما في نفس العلمين فلا يرد عليه أن العلم هو عين الكشف والوضوح فيناقضه الإبهام، فإن ذلك في العلم التفصيلي لا في العلم الإجمالي، والنقض مبني على عدم الفرق بين العلمين فإن كشف العلم الإجمالي على متعلقه بالعرض عمل مردد، بخلاف كشف العلم التفصيلي، فإنه تام بلا تردد فيه، فالعلم الإجمالي أيضا انكشاف لكن كشفه عن متعلقه بالعرض أنقص من العلم التفصيلي.

وإذا كان العلم عين المعلوم بالذات والاختلاف اعتباري، وحيث إن المعلوم بالذات عند العراقي (قده) واحد في العلمين، ومع الفرق بين العلمين وإتحاد المعلوم بالذات فيهما فلازمه رجوع الفرق إلى العلمين لا إلى المتعلقين.

ثم لو كان الاختلاف في متعلق العلم بالعرض فكيف فرّق هو والمشهور في متعلق العلمين بالذات مع أنه لا فرق بينهما بجعل متعلق العلم الإجمالي هو صورة الجامع المنتزع، ومتعلق العلم التفصيلي هو صورة الفرد المعين، إذ لازمه أما قبول مقالة المحقق العراقي (قده) أو كون متعلقه في العلمين واحد، إما هو الجامع أو هو الفرد.

وأما النقطة الثالثة: فأورد عليه بعد تسليمه بصحة ما ذكره بعض المحققين من البرهان على دعوة المحقق، بأن الحيثية المشتركة لا تنطبق على الفرد بحده الفردي على أساس أن حد الفرد غير داخل في متعلق العلم الإجمالي ((إن ذلك يتم (بقصد عدم الانطباق) في الجامع الذاتي ونقصد به المفهوم المنتزع من الجهة الذاتية المشتركة بين الأفراد كمفهوم إنسان ونحوه، فإنه لا ينطبق على الخارج إلا على تلك

الحيثية المشتركة بين أفراده دون الفرد بحده الفردي، ولا يتم في الجامع العرضي كمفهوم الفرد ومفهوم الشخص ومفهوم الجزئي، فإنها مفاهيم عرضية اخترعها العقل واصطنعها لاستخدامها كإشارة إلى الخارج وليست منتزعة من الجهة الذاتية المشتركة، ومن هنا تكون نسبة الأفراد إليها عرضية لا ذاتية، بخلاف الجامع الذاتي فإن نسبة أفراده إليه ذاتية)).[1]

ويلاحظ عليه: أن ما ذُكر برهاناً على دعوى المحقق العراقي (قده) لا يمكن الأخذ به لأنه مبني على أن متعلق العلم الإجمالي هو متعلق الأحكام، وهو الجامع فيهما معاً- أي الحيثية المشتركة- وهذا لا يمكن جعله برهاناً على صحة الدعوى لأنه فرق بين الجامعين باعتبار أن جامع الأحكام عبارة عن نفس الصيغة لا بوصف تعيينها وموجوديتها خارجاً، بل في ظرف عدمها بنحو يكون الطلب محركاً لإيجادها في الخارج ويكون تعينها في إيجادها في الخارج، ومن هنا فهي قبل الإيجاد لا تنطبق على الفرد المطلوب إيجاده إلا بجزء تحليلي فيكون لها قابلية الانطباق على كل فرد من الأفراد تصوراً، فهي تنطبق على الفرد الأول لو أوجده المكلف لأن إيجاده إيجاد للطبيعة وكذا على الثاني.

وأما قبل الإيجاد، فلا وجود للفرد أساساً ليقال بأن الجامع بحده الجامعي ينطبق على الحيثية المشتركة دون الخصوصيات إذ لا وجود لهذه الخصوصيات ليقال بأنها خارجة على الانطباق، وإذا لم تؤخذ الخصوصيات في حيز الطلب فتصوير الانطباق بما ذكره المتبرع من السالبة بانتفاء الموضوع، بعد الجمع بين الجامعين وإلغاء الفرق الذي ذكره العراقي (قده) بينهما.

وهذا بخلاف الجامع في متعلق العلم الإجمالي، فإنه عبارة عن الطبيعة بوصف موجوديتها وتعينها في الخارج. والتردد إنما هو في نظر القاطع من جهة عدم

---

[1]) المباحث ج٧ ص٣٥٣.

تعينه، ولذا لم تكن له قابلية انطباقه على كل فرد من الأفراد إلا احتمالياً محضا لتعين الخصوصية الفردية واقعا وهي لا تخرج عن إحدى الخصوصيتين أو الخصوصيات.

كما انه لم يبين الفرق بين الجامع الذاتي والجامع العرضي الانتزاعي، وهو ليس بجامع اختراعي اخترعه العقل وإن كان للعقل مثل هذه الخصوصية المخلوق عليها كما شاء الله تعالى، والفرق أن الجامع الذاتي منتزع من مقام الذات بعد طرح ما به الامتياز للأفراد الموجودة في الخارج، فهو يمثل الجنس بالنسبة لأفراده، ويعبر عنه بالمفهوم الماهوي لأنه قائم بماهية الإنسان مثلاً.

وأما الجامع العرضي الانتزاعي بالنسبة إلى ماهية الإنسان فهو كالإمكان بالنسبة لها، وكالجزئي بالنسبة لمفهوم زيد وعمرو وغيرهما، فإن الإمكان وصف للماهية وهذا الجامع لا يمكن تحصيله بعد فرز ما به الامتياز للماهيات المختلفة فإننا لا نحصل على مفهوم الإمكان وإنما نحصل على مفهوم الجنس، والإمكان قائم بكل ماهية بخصوصيتها وبفصلها المميز لها عن الماهيات الأخرى، فالإمكان وصف للماهية، ويعبر عنه بالمفهوم الفلسفي أو المعقول الثانوي.

فإذا أريد الإشارة بالمفهوم الماهوي إلى أفراده فلا تكون الإشارة إلا على نحو إشارة الجزء إلى الكل، بخلاف الإشارة بالمفهوم الفلسفي فإن حكايته عن أفراده بخصوصيتها الفردية، فمن هنا فالمرآتية والحكاية تتحقق بالثاني لا بالأول، وهذا ما يسمى- أي الأخير- بالجامع العرضي الانتزاعي، أي إن مناشئ انتزاعه نفس الأفراد.

وبتعبير آخر أن الحيثية المشتركة (الجامع) على **نحوين**:

الأول: أن تكون قائمة بالأفراد ضمنا فلا يعقل حكايته عن الأفراد بتمام خصوصياتها لأنه حكاية للجزء عن الكل وهذا في الجامع الذاتي مع أفراده.

الثاني: أن تكون قائمة بالأفراد قياما عرضيا على نحو تكون قائمة بكل فرد بخصوصه ومثل هذا الجامع يجعل حكايته ومرآتيته عن الأفراد بخصوصياتها ويكون فانياً فيها، ولا يمكن أن تكون المرآتية بواسطة الجامع لأفراد إلا إذا كان قائما بهذا الفرد بخصوصه، وبذاك الفرد بخصوصه.

وهنا إشكال ذكره السيد الشهيد الصدر[١]، إن قيل أن قيام الحيثية المشتركة بكل فرد بخصوصه غير معقول أيضاً، لأن الأفراد بخصوصياتها متباينات فيلزم من قيام الحيثية المشتركة بكل واحد منها صدور الواحد بالنوع من الكثير بالنوع بما هو كثير.

وجوابه: انه لا مجال لتطبيق هذه القاعدة هنا، لأن القيام هنا ليس من قيام المعلول بالعلة على نحو التأثير والإيجاد، وقيام الحيثية بالفرد ليس من قيام المعلول بعلّته، ومفهوم الشيء ليس قائم بماهية بخصوصها (كما هو الإنسان) وكذا بماهية الماء بخصوصية وليس الشيئية قائمة بالقدر المشترك بينهما، لأن ما به امتياز أحدهما عن الآخر شيء أيضا بلا إشكال.

والنافع هو الثاني لا الأول، ويعبر عنه بالمفهوم الفلسفي تفريقاً له عن الأول المفهوم الماهوي.

والملاحظ في عبارة المحقق العراقي (قده) المنقولة سابقاً عندما ميز بين الجوامع قال: دائما يراد بالجامع بما هو مرآة ((إجمالي عن الخصوصية الواقعية المرددة في نظر القاطع من أحدهما بنحو تكون نسبته إليها نسبة الإجمال والتفصيل بنحو لو كشف الغطاء كان المعلوم بالإجمال عين المعلوم بالتفصيل، وينطبق عليه لا بجزئه التحليلي منه كالطبيعيات الصرفة))[٢]، وهذا واضح بما لا غبار عليه من أن

---

[١]) بحوث في علم الأصول ج١ ص٦٠.
[٢]) نهاية الأفكار ج٣ ص٤٧.

العراقي (قده) يريد الجامع التام الحكاية عن معلومه الواقعي وبخصوصياته وهو لا يتم في الأول- الجامع الذاتي- .

ولعل مقصود العراقي (قده) من الجامع ذات الحكاية والمرآتية عن أفراده الواقعية هو سنخ جامع اخترعه العقل لا يحصل بطريق التجريد وإلغاء الخصوصيات كالجامع الذاتي، بل بإنشاء الذهن صورة تنطبق على الفرد بتمامه[١]، وبالتالي لا يرد عليه النقض المذكور.

ويمكن صياغة نظرية جامعة للنظريات السابقة، بنحو لا يرد عليها ما أورد على السابقات، وهي قريبة من نظرية المحقق العراقي (قده).

النظرية الرابعة: هي ما حاوله السيد الشهيد الصدر (قده) وقد تركزت هذه النظرية على مقدمة منطقية حاصلها: إن انقسام المفاهيم إلى كلية وجزئية، والأول ما لا يمتنع صدقه أو فرض صدقه على كثيرين والآخر ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وذلك يجعل المفهوم مقسما لهذا التقسيم، وقد ذكر في الأبحاث الفلسفية والمنطقية أن ذلك غير تام من جهة أن أهم خصائص المفهوم- بما هو مفهوم في الذهن- قابلية الانطباق على كثيرين سواء وجد لذلك المفهوم أفراد كثيرة أو لم يكن له فرد أصلاً بل ولو استحال وجود فرد له.

ومن هنا فإن إضافة أي قيد أو خصوصية لو لوحظت فهي خصوصية كلية في نفسها قابلة للصدق على كثيرين، يستحيل أن تحصل على مفهوم لا يصدق على كثيرين فإن إضافة الكلي إلى الكلي لا يصيّره جزئيا حقيقيا بل إضافياً.

فإن قيل إن بعض المفاهيم كمفهوم زيد المعين بخصوصياته لا ينطبق على كثيرين.. قالوا: إن عدم الانطباق على كثيرين ليس ناشئا من خصوصية في المفهوم حتى يقال أنه صار جزئياً، بل هو ناشئ من الارتباط الموجود بين المفهوم وبين

---

[١]) مقالات الأصول ج١ ص١٩- نقلاً عن تقريرات الهاشمي.

زيد الموجود خارجاً، وإلا لو قطع هذا الارتباط ولوحظ هذا المفهوم مجردا عن هذا الارتباط لرجعت إليه خصوصية قابلية الانطباق على كثيرين.

أما كيف يحصل هذا الارتباط، يحصل من خلال إشارة عقلية بواسطة المفهوم في الذهن إلى هذا الموجود الخارجي، كما يُشار بالإصبع على شيء في الخارج.

قال في بحوث علم الأصول: ((فالإشارة العقلية، نحو استخدام للمفهوم من قبل الذهن كالإصبع الخارجية عندما نشير بها إلى شيء وهي غير الفنائية وملاحظة المفهوم فانيا في مصاديقه الخارجية، فإن ذلك لا يقتضي التشخص، ولا ينافي الصدق على كثيرين وإنما الذي يقتضيه هو الإشارة فحسب)).[1]

وعلى هذا فالعلم الإجمالي متعلق بمفهوم كلي، إلا إن هذا المفهوم ملحوظ بنحو الإشارة للخارج، وبهذا يختلف عن الجامع الذي تعلق به الوجوب في مرحلة الجعل مثلاً، لأنه غير ملحوظ كذلك وإن كان ملحوظا بما هو فانٍ في الخارج.

أقول: وهذا بالتقريب عين ما ذكره العراقي (قده) بقوله لكن لا بما هو حاك عن منشأه كما في الطبيعي المأخوذ في حيز التكاليف، بل بما هو مرآة إجمالي عن الخصوصية الواقعية ...الخ)).

لأن الحكاية عن المنشأ تعبير آخر عن الفنائية في الخارج، ومرآتيته هي للإشارة إلى ما يقابل هذه المرآة، وليس هو إلا ما في الخارج. والاختلاف بينهما في التعبير.

وعلى هذا **صحّت الاتجاهات الثلاثة المتقدمة:**

أما الاتجاه الأول والقائل يتعلق العم الإجمالي بالفرد المردد، لوضوح أن الإشارة في موارد العلم الإجمالي لا يتعين المشار إليه من ناحية الإشارة نفسها لأنها

---

[1]) **بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٦٠.**

إشارة إلى واقع الوجود المردد بين الوجودين الخارجيين لا محالة، فالتردد في الإشارة بمعنى أن كل منهما صالح لأن يكون هو المشار إليه، وليس هذا من باب وجود الفرد المردد خارجا ليقال أنه مستحيل.

ولعل مراد صاحب الكفاية فيما هو مراد الصورة الذهنية خارجاً فعبر عن التردد في مرادها لصلاحية كل فرد أن يكون هو المراد، بالفرد المردد، أي هو فرد موجود خارجاً ولكن مصداقه مردد بين هذا الفرد وذاك الفرد.

وأما الاتجاه الثاني القائل بتعلق العلم بالجامع، فقد لاحظ المفهوم وهو كلي بقطع النظر عن استخدامه، والإشكال عليه بأن الجامع ينطبق على ما خرج عن أفراد العلم الإجمالي، أي إن العلم يكون بأكثر من الجامع.

جوابه: إنه علم بالجامع بنحو الإشارة إلى الخارج، وبهذا النظر يكون جزئيا بلا حاجة إلى ضم خصوصية بل لا فائدة في ضمها ما لم تكن إشارة.

وأما الاتجاه الثالث القائل بتعلق العلم بالفرد لا بالجامع لأن مفهوم الكلي مستخدم بنحو الإشارة إلى الخارج، وحقيقة الفردية والجزئية هي ذلك.

والإشكال عليه: بأن حد الفرد إن كان داخلا في الصورة العلمية فهو علم تفصيلي لا إجمالي وإلا فهو علم بالجامع.

جوابه: إن الجزئية ليست بدخول الحد في الصورة العلمية بل بالإشارة، وبما إن الإشارة في المقام ليست إلى معين، اختلف عن العلم التفصيلي.

وأنت خبير بأن الإشكال على العراقي غير وارد، لأن عبارته، إذ تقول أن متعلق العلم الإجمالي ومعروضه وإن كان هو الجامع بين الطرفين ليس إلا لبداهة خروج الخصوصيتين عن متعلق العلم رأسا.. بل بما هو مرآة إجمالي عن الخصوصية ..الخ)).

إلا إنه يبقى على هذه النظرية الإجابة عن تحديد مدار العلم بخصوص الأفراد الخارجية، لأن مناط العلم بالجامع بنحو الإشارة إلى الخارج قد يوهم بعدم اختصاص أفراد الجامع بالأفراد التي هي أطراف العلم الإجمالي، من ناحية شموله إلى أفراد أخرى يمكن الإشارة بالجامع إليها فيعود محذور الأصفهاني (قده) على ما كان عليه.

ولو قيل بأن الجامع الذي هو متعلق العلم الإجمالي من المفاهيم (الفلسفية الوجودية)، وهي متعلقة بخصوص الوجودات الخارجية فإن مفهوم الفرد أو الجزئي أو الشيء إنما تنتزع من الوجودات الخارجية ليس إلا، وعليه فهي لا تشمل بهذا اللحاظ غير الوجودات مما يمكن فرضها ليشار بالجامع إليها. ومجرد الإشارة لا ينافي كون العلم بأكثر من الجامع إلا إذا قلنا بأن الإشارة هنا يراد بها الإشارة بالحمل الشايع أي بما هو مشار إليه في الخارج كطرف للعلم الإجمالي.

ويمكن التقريب بين الاتجاه الجامع واتجاه المحقق العراقي (قده).

إن القول بتعلق العلم الإجمالي بالجامع على نحو الاختصاص به دون العلم التفصيلي ليس بصحيح. فإنه قد يحصل في العلم التفصيلي علم بالجامع مع الشك في عدد الأطراف كما هو الحال في الواجب التخييري، وقد مر عندهم إن هذا الواجب معلوم تفصيلا لا إجمالاً، ورتبوا عليه جريان البراءة عن التعيين فيما لو شك بينه وبين التخيير.

وعلى هذا فإنه يمكن أن يقال بأن متعلق العلم الإجمالي إما هو هذا الفرد أو ذاك الفرد أو أحدهما هو ما كلف به الشارع واقعا فالتكليف لم يتعلق بالجامع واقعاً وإنما تعلق بالفرد، وقد قلنا أن الوجدان شاهد على ذلك والاشتباه حصل في مرحلة المكلف لا في مرحلة الجعل، فما يقال بأن الجامع قد تم عليه البيان غير مقبول لأن التكليف لم يتعلق به ليتم عليه البيان بل الذي تعلق به التكليف هو

الفرد وهو إما صلاة الظهر مثلا أو الجمعة لا الجامع بينهما، ومن هنا لو امتثل أحدهما لم يحصل له الفراغ لذمته من الاشتغال فلابد من الإتيان بالفردين معا لإحراز الفراغ.

وعندما يقال بأن العراقي يختار تعلق العلم بالواقع ومراده صورة الفرد وهو المعلوم بالذات وهو ما تم عليه البيان في العلم الإجمالي وهو خصوصية الفرد (المبهمة) لا الجامع والمقصود من إبهام الخصوصية لأنها تارة تكون تفصيلية وأخرى إجمالية فلا تجري قاعدة القبح في الخصوصيات لأنها مبينة ومعلومة وعند الاتجاه الرابع فإن الخصوصية تحصل بالإشارة بواسطة الجامع إلى ما في الخارج. وحيث تكون الإشارة مرددة في موارد العلم الإجمالي فإنه لا يمكن الجزم بأن هذا هو متعلق التكليف أو ذاك ومقتضى قاعدة الشغل الإتيان بهما معا وقلنا بأن الجامع لا يمكن أن يكون متعلق التكليف، بأحد اعتبارين، إما لأن الجامع معنى دقي غير مدرك من قبل الأذهان العرفية وقد بنى الشارع بياناته على المحاورات العرفية. وإما إن متعلق التكليف هو الفرد والاشتباه قد حصل من جهة المكلف في مرحلة تطبيق الحكم لا في مرحلة جعله فما يقال بأن الجامع كمتعلق للتكليف موجود في الواجب التخييري.

قلت: كونه موجود في الواجب التخييري من فهم الفقهاء لا من خطاب الشارع بحيث تعلق به بل التكليف متعلقه أحد الأمور المذكورة ومن جهة حصول الامتثال التام بواحد منها قالوا التكليف متعلق بالجامع ويقصدون به الجامع الوجودي لا الماهوي.

يبقى هل من ثمرة لبيان حقيقة العلم الإجمالي- فقد قالوا بأن نتيجة القول بمنجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة تختلف باختلاف الأقوال في بيان حقيقة

العلم الإجمالي- وقد نفاها بعض المعاصرين[1] بقوله بعد أن ذكر صياغة المحقق النائيني وإن متعلق العلم هو الجامع وهو مما تم عليه البيان وأما الخصوصيات فهي مشكوكة وهي مما لم يتم عليها البيان فتكون مجرى لأصالة البراءة العقلية، ولكنها تؤول إلى التساقط بسبب المعارضة فيها.

وهي تنسجم مع جميع النظريات، فإن المتعلق عند العراقي هو الواقع المبهم غير الواضح، وهو مما لم يتم البيان عليه فيكون مجرى للبراءة العقلية وكذا على مبنى الإشارة العقلية، إذ الإشارة مبهمة إلى الخصوصيات..

ولكن متعلق العلم عند العراقي هو الواقع المعين لا المبهم، نعم في نظر القاطع هو مبهم لا أنه مبهم واقعا، وقد يكون الشك في الخصوصية موردا لأصالة الاشتغال كالشك في الامتثال مثلا، على ما قاله هذا القائل.

ويمكن أن يقال أن الثمرة واضحة، لأن الالتزام بتعلق العلم بالجامع مؤداه وجوب الموافقة الاحتمالية، والالتزام بتعلق العلم بالواقع مؤداه وجوب الموافقة القطعية وكذا مؤدى القول بتعلق العلم في الفرد المردد كما ينسب إلى صاحب الكفاية.

---

[1]) مباحث القطع ص٤٧٠.

كيفية تنجز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية

هل إن تنجيز العلم الإجمالي لها هو بنحو الاقتضاء بحيث يمكن للشارع جعل الترخيص في بعض الأطراف، أو هو بنحو العلية التامة فيكون جعل الترخيص مستحيلا في شيء من أطراف العلم؟

وقد مر فيما سبق بأن هذا البحث لا يتأتى على مسلك القائل بأن منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية هي على نحو الاقتضاء لا العلية، كما لا يتأتى على مسلك المحقق النائيني والخوئي (قدهما) بأن منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة إنما يتحقق بعد تساقط الأصول المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي بعد تعارضها، لما مر أن التأثير في هذه الحالة إنما هو للاحتمال من دون مؤمن لا للعلم الإجمالي. وكيف يكون التنجيز المتفرع عن تساقط الأصول بعد تعارضها في الأطراف مانعاً من جريان الأصل ولو في بعض الموارد.

وهنا مسلكان:

المسلك الأول: للاقتضاء وقد اختاره المحقق النائيني (قده) الذي فرق بين منجزية العلم الإجمالي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية وبلحاظ وجوب الموافقة القطعية فذهب إلى انه على نحو العلية التامة بالنسبة للأولى وعلى نحو الاقتضاء بالنسبة إلى الثانية، بمعنى إمكان جعل الترخيص الشرعي في بعض الأطراف.

هذا وقد استدل على مدعاه كما في فرائد الأصول[1] بقوله ((بأن الذي لابد منه عقلا هو القطع بالخروج عن عهدة التكليف، والعلم بحصول المؤمن من تبعات مخالفته، وهذا كما يحصل بالموافقة القطعية الوجدانية بترك الاقتحام في جميع الأطراف، كذلك يحصل بالموافقة القطعية التعبدية بترك الاقتحام في بعض

[1]) فوائد الأصول ج٤ ص٣٥ – نقلاً عن مباحث القطع ص٤٨٠.

الأطراف، مع الإذن الشرعي في ارتكاب البعض الآخر ولو بمثل أصالة الإباحة والبراءة إذا فرض جريانها في بعض الأطراف بالخصوص ولم يجريا في الطرف الآخر، ليقع المعارضة بينهما.

نعم: لا يجوز الإذن في جميع الأطراف، لأنه إذن بالمعصية، والعقل يستقل بقبحها، وأما الإذن في البعض فهو مما لا مانع منه، فإن ذلك يرجع في الحقيقة إلى جعل الشارع الطرف غير المأذون فيه بدلا عن الواقع)).

وأشكل عليه بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق العراقي (قده) بأن ما ذكره النائيني (قده)إنما يتم فيما لو قبلنا اختصاص منجزية العلم الإجمالي بالجامع فقط دون الأطراف، والحال- كما هو الصحيح عندنا- أن الواقع قد تم عليه البيان بالعلم الإجمالي، وعليه يستحيل الترخيص في الأطراف لأنه ترخيص في المعصية المعلومة.[1]

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) إن إمكان جعل الترخيص في بعض الأطراف متفرع على كون تنجيز العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء دون العلية التامة، وعلى هذا فإن أراد (قده) بذلك إثباتي كون تنجيز العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء بإمكان جعل الترخيص الظاهري في بعض أطرافه، فيرد عليه أنه دوري.

بيان ذلك: لأن إمكان جعل الترخيص الظاهري في بعض أطراف العلم الإجمالي، يتوقف على أن يكون تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء في المرتبة السابقة، إذ لو كان بنحو العلية التامة، فلا يمكن جعل الترخيص الظاهري في بعض أطرافه أيضا، فلو كان تنجيزه بنحو الاقتضاء متوقفا على إمكان جعل الترخيص الظاهري في بعض أطرافه لدار، فالنتيجة أنه لا يمكن

---

[1]) نهاية الأفكار ج٣ ص٤٦.

أن يكون تنجيزه بنحو الاقتضاء متوقفا على جعل الترخيص الظاهري في بعض أطرافه، لأنه من آثار كون تنجيزه له بنحو الاقتضاء ومتوقف عليه.

وإن أراد (قده) بذلك أن هذا الدليل كاشف عن أن تنجيز العلم الإجمالي يكون بنحو الاقتضاء في المرتبة السابقة فيرد عليه، أن هذا الدليل لا يكون كاشفا عن ذلك، بل إمكان جعل الترخيص في بعض الأطراف يتوقف على إثبات كون تنجيزه له بنحو الاقتضاء في المرتبة السابقة بدليل آخر لا هذا الدليل فإنه متوقف عليه لا أنه كاشف عنه.

وإن أراد بذلك كون تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية بنحو الاقتضاء أمر وجداني وارتكازي، فلا يتوقف إثباته على إقامة برهان، ويتفرع على ذلك إمكان جعل الترخيص الظاهري في بعض الأطراف، فيرد عليه أنه ليس بأمر وجداني ارتكازي ثابت في أعماق النفوس، وإلا لم يقع خلاف فيه بين الأصوليين بل هو أمر نظري وإثباته بحاجة إلى دليل.[1]

الوجه الثالث: المستفاد من كلمات الشهيد الصدر (قده) بأن عدم إمكان الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي لأنه يعني الإذن في المخالفة القطعية للحكم المقطوع بتنجيزه بحكم العقل، وهذا معنى الإذن في المعصية التي يحكم العقل بقبحها أو (بقبحه).

إن هذا الدليل أشبه شيء بالمصادرة، لأن البحث في إمكان الترخيص في تمام الأطراف معناه البحث عن أن منجزية العلم الإجمالي هل هي منجزة أو معلقة على عدم الترخيص الظاهري فإذا قيل باستحالة جعل الترخيص لتمام الأطراف فهذا هو عين الدعوى المبحوث عن دليلها، إذ معنى الاستحالة هو أن منجزية العلم الإجمالي منجزة وغير معلقة، لأن التعليق على عدم الترخيص الشرعي لا

[1]) المباحث الأصولية ج٧ ص٣٩٩-٤٠٠.

يجعل الترخيص في تمام الأطراف مستحيلا لأنه في مثل هذا الفرض لا يكون الترخيص منافياً لمنجزية العلم الإجمالي المقيدة بعدم الترخيص،فإذا ورد الترخيص انتفت المنجزية بانتفاء قيدها. وبه يكون الترخيص رافعا لموضوع المنجزية، التي موضوعها عدم الترخيص، وبالترخيص يرتفع موضوعها، وبهذا يظهر أن هذا الدليل مصادرة.

أما مناقشة المحقق العراقي (قده) بأن تعلق العلم بالواقع لا يوسع من دائرة منجزية العلم الإجمالي إلى أزيد من دائرة الجامع باعتبار أن الخصوصية الواقعية مبهمة وغير معلومة عند المكلف، وهي مما لم يتم عليها البيان، فيجري الأصل فيها وإنما لا يجري بتمام الخصوصيات الخارجة للمعارضة، على حد القول بتعلق العلم بالجامع.

ثم إنه لو قلنا بأن الواقع (مما تم عليه البيان) فإن عدم جريان الأصل في تمام الأطراف إنما هو لقاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وليس تنجيز تمام الأطراف لا يستند إلى العلم الإجمالي نفسه،فتأمل.

مع أن المحقق النائيني (قده) لا ينفي عمل القاعدة في المقام، لأن اليقين الذي عنده إنما هو بالمقدار المعلوم بالإجمال وهو (الجامع) الذي اشتغلت الذمة به يقيناً، وهذا المقدار هو ما يستدعي الفراغ منه يقينا وذلك من خلال الإتيان بقدر المعلوم بالإجمال لا أزيد منه، كما يرومه العراقي (قده).

وإذا شئت القول إنه بعد الفراغ من منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية التي لا تقتضي الالتزام بأكثر من مقدار المعلوم بالإجمال، فكذلك في وجوب الموافقة القطعية، لأن الأولى تتحقق بذلك المقدار من الامتثال ليس إلا، كان جريان الأصل فيما زاد مما لا إشكال فيه.

وبهذا يتضح الإيراد على ما أسسه المحقق العراقي (قده) من وجوب الموافقة القطعية عليه بدعوى الملازمة بين تأثير العلم في الجهتين، جهة المخالفة القطعية وجهة الموافقة القطعية، فإذا قلنا في الأولى بالعلية فلازمه القول فيها في الثانية وإن قلنا في الاقتضاء في الأولى فلازمه كذلك في الثانية، ومن هنا لم يقبل التفكيك بين التأثيرين.

وقد يكون العراقي (قده) لم ينتبه إلى أن المخالفة القطعية لا تقتضي الالتزام بتمام الأطراف بل ببعضها إلا إذا كان مراده من القطعية في المخالفة القطعية هو عدم جواز الترخيص ولو في بعض الأطراف، أي مطلق المخالفة.

وأما مناقشة شيخنا الفياض (حفظه الله) أن البرهنة على كيفية منجزية العلم الإجمالي وأنها بأي نحو من النحوين، ليس هو من جهة إمكان جريان الأصل وعدم إمكانه لتوقفه في الرتبة السابقة على أن العلم منجز بأي نحو ليلزم الدور كما في الشق الأول من كلام الشيخ، أو لكونه متوقفا عليه لا أنه كاشف عنه كما في الشق الثاني.

إنما تقع بعد الفراغ عن كون العلم الإجمالي منجز، فالبحث إنما يتجه بعد الالتزام بأنه منجز، كما تم عليه البرهان ثم يفتح البحث عن كيفيته وأنه بأي نحو وبرهان النائيني (قده) إنما هو بعد التسليم عن كونه منجزا لحرمة المخالفة القطعية لأن البيان تام عليها، كما تم البيان على منجزيته للموافقة القطعية في المبحث السابق، وهنا يراد زيادة ذلك البيان لتحصيل أنه منجز للتكليف بجهة الموافقة على نحو الاقتضاء أو على نحو العلية.

فلم يتوقف البحث هنا على إثبات كون العلم منجزا بنحو العلية كي لا يكون مجال لجريان الأصل أو بنحو الاقتضاء ليكون لجريانه مجال، وإنما ا لأن يراد إثبات أحدهما.

وقد استند المحقق النائيني (قده) في البرهنة على الاقتضاء من خلال برهانه على كون العلم الإجمالي منجز، وإن منجزيته لحرمة المخالفة القطعية علة تامة، بحدود الجامع لا أكثر، ومعنى جريان الأصل في ما هو زائد عنه، وهذا هو معنى الاقتضاء عنده.

فإذا كانت من مناقشة فيناقش فيما أفاده من العلية التامة لحرمة المخالفة وقد مر بيانها والجواب عليها بالتقريب الذي ذكرناه.

وإذا اتضح من خلال ما تقدم أن المقصود بالاستحالة من جريان الأصول في تمام أطراف العلم الإجمالي، بوصف التمام لأنه مخالفة قطعية عملية يستقل العقل بقبحها، وأما دون وصف التمام، بما هو زائد عن مقدار المعلوم بالإجمال فليس بمستحيل، لأنها مخالفة احتمالية وهي مما لا يستقل العقل بقبحها، ولو كانت قبيحة لما أمكن جريان الأصل حتى في الشبهات البدوية من جهة أن احتمال التكليف فيها موجود وجريان الأصل هو مخالفة احتمالية، ولكنها كذلك لو قيل بأن المعصية هي مخالفة التكليف الواقعي، وأما لو قيل بأن المعصية هي مخالفة التكليف المنجز المعلوم فلا تكون مخالفة ولو احتمالاً، ومن هنا التزم بأن المعصية التي هي حكم العقل بقبح مخالفة المولى في تكاليفه المنجزة والواصلة، لا الواقعية.

والمعلّق على عدم جريان الأصل في تمام لأطراف هو معلقية التنجيز لا نفس التنجيز ليرتفع بارتفاع موضوعه، وهو جريان الأصل أو وروده، وقد فرض أن البحث بعد الالتزام بأن العلم الإجمالي منجز للموافقة القطعية العملية وإن البحث ا لأن عن كيفيتها هل هي منجزة غير معلقة أو معلقة على عدم جعل الترخيص؟

وما ذكر من المصادرة في الوجه الثالث، فمبني على كون المسألة في مبدئها التصوري فيقال أن معنى التعليق، هو إمكان جعل الترخيص فإذا أمكن لم يكن

منجزا مع إن النزاع في المبدأ التصديقي وأنه هل يمكن جعل الترخيص في موارد العلم الإجمالي ليكون تنجيزه للموافقة معلق على عدم الجعل، فالبحث عن جعل الترخيص وعدمه ليكون العلم تنجيزه منجز وغير معلق لو قيل وثبت عدم جعل الترخيص، وأما إذا ثبت جعل الترخيص فهو مقتضٍ للموافقة القطعية العملية، والمحقق النائيني (قده) يرى عدم جعل الترخيص في تمام الأطراف، من جهة أنه غير ممكن لاصطدامه بالمخالفة القطعية العملية وهي مما يستقل العقل بقبحها، وإذا قبحت فلا مجال لجعل الترخيص.

وبعبارة فإن البحث ليس في إمكان الترخيص بل في جعل الترخيص وإن هذا الجعل هل هو واقع أو ليس بواقع فإذا وقع كان العلم الإجمالي معلق على عدمه بالنسبة لتنجيزه للموافقة على نحو التعليق.

النقض النائيني

وقبل الخوض في مسلك العلية التامة للعراقي (قده)، فإن النائيني (قده) قد وجه نقضاً على هذا المسلك.

حاصله: إمكان جعل الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي، والاكتفاء في مقام الامتثال بالفراغ التعبدي دون الحاجة إلى الفراغ الوجداني بعد الاشتغال الوجداني بالتكليف وذلك من خلال إمكان ذلك في موارد العلم التفصيلي الذي هو أشد انكشافا من العلم الإجمالي فإمكان جعل الترخيص في مورده يجعل إمكانه في مورد العلم الإجمالي من باب الأولوية.

بيانه: إن غاية ما تمسك به المحقق العراقي (قده) للقول بالعلية هو قاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وإذا قيل ما هو وجه الفراغ المطلوب وأنه مختص بالفراغ الوجداني أو الأعم منه ومن الفراغ التعبدي؟.

قيل هو الثاني كما هو الحال في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز، فإن الاشتغال فيهما يقيني، ولكن اكتفى الشارع في موردهما بالفراغ التعبدي ولم يلزم المكلف بتحصيل الفراغ اليقيني الوجداني، بعد الاشتغال كذلك.

وإذا اكتفى بالفراغ التعبدي في موارد العلم التفصيلي كان الاكتفاء به في موارد العلم الإجمالي بالأولوية.

وهنا يقال بأن الشارع بعد حكمه بالاكتفاء بالفراغ التعبدي لا الوجداني، يكون قد رخص في معصية تكليفه المفروض أنه متيقن بالوجدان، ولم يرتفع كذلك، فكيف يقول أصحاب العلية بعدم إمكان جعل الترخيص، فإنه إذا أمكن في مورد العلم التفصيلي فكيف لا يمكن في مورد الإجمالي.

وأما كيفية حصول اليقين التعبدي، فإن الشارع لو رخص في أحد أطراف العلم الإجمالي مثلا، فإن المدلول الالتزامي لهذا الترخيص هو حرمة الطرف الآخر، لئلا يبقى المعلوم بالإجمال بلا امتثال،وهذا هو معنى جعل البدل، فإن إجراء الأصل في أحد طرفي العلم يدل بالالتزام على جعل الطرف الآخر بدلا من المعلوم بالإجمال.

وأجيب عن هذا النقض بـ:

أولاً: إن جعل الطرف الآخر بدلا عن المعلوم بالإجمال أما أن يكون مستفادا من نفس دليل الأصل أو مستفادا من نفس مؤدى الأصل، وعلى الثاني كما هو واضح هو مدلول التزامي عقلي، وعليه يكون من الأصل المثبت الفاقد للحجية.

وعلى الأول: وإن كان المدلول الالتزامي ثابتا لأن دليل الأصل أمارة (كخبر الثقة ونحوه) والأمارة مدلولاتها الالتزامية حجة، إلا أن هذا لا يفيد أيضا في المقام للزوم الدور وذلك إن المدلول الالتزامي للأمارة تابع للمدلول المطابقي فلا يثبت إلا بعد ثبوت المطابقي، وحيث أن المدلول المطابقي لدليل الأصل لا يثبت إلا بعد إحراز كون الطرف الآخر منجزا وإلا لا يمكن الاستناد إلى هذه الأمارة لإثبات البراءة في الطرف الأول، من جهة أن العلم الإجمالي منجز لتكليف أحد الطرفين فإذا تنجز الطرف الثاني في المرتبة السابقة أمكن جريان الأصل في الطرف الأول وإمكان جريانه معناه أن مدلول دليله المطابقي يكون متوقفا على ثبوت المدلول الالتزامي للطرف الآخر،وإذا توقف عليه مع كون الثاني وهو المدلول الالتزامي متوقفا على الأول وهو المدلول المطابقي كان دورا.

ويمكن دفعه بأنا نختار الشق الأول، وإن جعل الطرف الآخر بدلا عن المعلوم بالإجمال مستفاد من الأصل ومع ذلك لا يرد ما ذكر ه من كونه أصلا مثبتا لأن كون الطرف الآخر هو المعلوم بالإجمال لا يستفاد من نفس إجراء الأصل في الطرف الأول بل منه ومن العلم الإجمالي، إذ لولا الأخير لما أمكن جعل الطرف الآخر هو المعلوم بالإجمال.

هذا مع أنه لا جعل في مورد الأصل وغاية ما يفيده الأصل انحصار المعلوم بالإجمال في الطرف الآخر لا جعل الطرف الآخر هو المعلوم بالإجمال ليرد المحذور المتقدم.

وقد مر في تقريب المخالفة القطعية العملية للعلم الإجمالي، وإن جريان الأصل يرفع احتمال وجود التكليف في الطرف الذي يجري فيه، لا أنه يرفع التكليف الموجود في هذا الطرف إذ لا يعقل رفع التكليف المعلوم ولو احتمالا بالأصل.

ولك أن تقول بأن الأصل يرفع طرفية هذا الطرف من كونه طرفا للعلم الإجمالي بعد إن كان التكليف فيه محتملا.

وثانياً: إن التمييز بين السنة جعل الأحكام الظاهرية ليست على نسق واحد كما هو مبنى المحقق النائيني (قده) فإن بعضها يكون بلسان جعل البدل كقوله (بلى قد ركعت) حيث يجعل الشارع المشكوك بمنزلة المعلوم تعبداً، وفي مثل هذا اللسان فإن النقض للنائيني يكون تاما.

وأما في مثل لسان (كل شيء لك طاهر حتى تعلم بنجاسته) فإن مفاده ليس هو جعل البدل، وإنما يفيد الحكم بالطهارة للمورد الذي يجري فيه الأصل، وأما إثبات أن الطرف الآخر هو النجس الواقعي أو لا فلا يثبت إلا بالأصل المثبت وهو فاقد للحجية.

وحيث أن المحقق النائيني (قده) قد التزم بهذا التفريق في السنة جعل الأحكام الظاهرية كما أشار إلى ذلك في مسألة تخصيص القاعدة العقلية للقبح وقد مر بعض ما يتعلق بها، فإن الجواب عليه بهذا المقدار يكون تاما.

وأما لو التزم بأن المجعول في الأحكام الظاهرية أمر ثابت لا دخل لصياغة الحكم الظاهري فيه، أي إن المجعول واحد وإن اختلفت الصياغات وتعددت، وإن المجعول بها هو مدلولها الواقعي سواء أكانت قاعدة في مرحلة ثبوت الحكم وجعله أو في مرحلة امتثال الحكم وهي أنها مجعولة في مقام التزاحم الحفظي بين الملاكات الواقعية الترخيصية والالتزامية مطلقا فقد تقتضي الترخيص في موارد حكم العقل بالتنجيز والتعذير وقد تقتضي الإلزام في موارد حكم العقل بالترخيص ولا دخل للصياغة في ذلك فلو جعل لسان قاعدة الطهارة (عدم اعتباره نجسا) كانت حجة في موردها لأن المدلول الواقعي لها هو اعتبار الشك في النجاسة، سواءً قال طاهر أو عدم اعتباره نجساً.

وعلى هذا فلا يتم الجواب الثاني المذكور.

ثالثاً: إن الاكتفاء بالبدل الشرعي في مقام الامتثال وإن الشارع يكتفي من المكلف بما صدر عنه دون حاجة إلى إعادته مع اشتغاله اليقيني به وعم فراغه اليقيني الوجداني، لأن حكم العقل بالفراغ اليقيني، هو تحصيل اليقين، وهو ما وفّره الشارع للمكلف، فإذا حصل اليقين بالفراغ التعبدي فقد ارتفع حكم العقل بالاشتغال اليقيني، بعد حصول اليقين ولو تعبدا، فقوله (عليه السلام) بلى قد ركعت... الخ، يفترض الشارع أن المكلف قد صدر منه ما يحصل الامتثال فهذا امتثال تعبدي ليس إلا وأين هذا من جعل الترخيص في المعصية، ومع عدم جعل الترخيص في المعصية في مقام الامتثال، كيف يمكن تطبيقه في موارد العلم الإجمالي.

ويمكن دفعه مع متانته بأن يقال: إنه وإن كان اكتفاء الشارع بما وقع من المكلف تعبدا في مقام الامتثال، ولكنه في مقام الجعل مخالفة للحكم العقلي، باشتغال الذمة اليقيني المستدعي لفراغ الذمة اليقيني، وفي هذا المقام فهو ترخيص بالمعصية.

اللهم إلا أن يقال : كما عليه المحقق العراقي (قده) بأن المقصود من علية العلم الإجمالي للتنجيز، إنما هو عليته لاستحقاق العقوبة على ترك الموافقة بأحد الوجهين وجدانا أو تعبدا ولزوم تطبيق العمل على طبق المعلوم بأحد الوجهين.[1]

ولكن المكلف في مقام تطبيق العمل على طبق المعلوم إنما هو بالنسبة للتطبيق الوجداني لا التعبدي الذي يأتي بعد إتمام العمل وقبول الشارع به، فلا مجال للتطبيق من قبل المكلف ليقال طبقه بوجه جعلي تعبدي.

---

[1]) نهاية الأفكار ج٣ ص٤٧.

المسلك الثاني: مسلك العلية لمحقق العراقي (قده) ومن تبعه وقد برهن عليه حلا ونقضا على القول بالاقتضاء.

أما الحل: لا شبهة بأن العلم التفصيلي ينجز معلقه وهو الفرد المعين المنكشف بالعلم تمام الانكشاف، كما لا شبهة بأن العلم الإجمالي متعلقه هو الواقع ـ أي الفرد بحده ـ فهو المعلوم ولكنه لا يتعين بفرد معين كالتفصيلي بل هو مردد بين فردين أو أكثر بحسب عدد أطراف العلم الإجمالي، وعليه يكون العلم الإجمالي منجز لهذا الطرف ومنجز لذاك الطرف إذ كل منهما معلوم كما هو حال معلومية متعلق العلم التفصيلي وحينئذ لا يمكن جعل الترخيص لا في كل الأطراف كما هو واضح، ولا في بعضها لاحتمال أن يكون هو الفرد الواقعي وعليه ينجز التكليف به بما لا مجال للترخيص فيه.

ويمكن صياغته بوجه آخر: هو أن المحقق العراقي (قده) قد التزم بعلية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية لا على مستوى الجامع بل على مستوى تمام أطراف العلم الإجمالي فإذا كان العلم الإجمالي علة على هذا المستوى من المخالفة كان علة على مستوى الموافقة القطعية، وإن كان الأول مقتضياً كان الثاني كذلك.

والملازمة واضحة بين المستويين بعد إن التزم بسراية التنجز من الجامع إلى نفس الخصوصية الواقعية، لأن انطباق الجامع على كل فرد احتماليا محضا، ومع هذا الاحتمال في كل طرف من كونه مصداقا للواقع، فلازمه بحكم العقل اليقيني بالاشتغال لزوم الإتيان بجميع المحتملات وإن الإتيان ببعضها مساوق لعدم الخروج من عهدة التكليف المتنجز.

ولو قيل بعدم سراية التنجز من الجامع إلى الخصوصية الواقعية فأيضا لابد من الإتيان بكلتا الخصوصيتين لأن الإتيان بأحدهما مع احتمال انحصار الجامع في

الفرد الآخر يشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، وعلى هذا لا يبقى مجال للتفكيك بين المخالفة القطعية والموافقة كذلك.[١]

ويمكن لقائل أن يقول أنه قياس مع الفارق أي قياس العلم التفصيلي بالعلم الإجمالي لأن الأول انكشاف تام وفي مثله يحكم العقل بتنجيز التكليف بنحو لا يمكن جعل الترخيص في مورده، ويرى أن الترخيص في مورده ترخيص بالمعصية وأما في مورد الانكشاف المجمل (المبهم) كمورد العلم الإجمالي فإن العقل لا يرى إن الترخيص في هذا الطرف أو ذاك الطرف هو من الترخيص في المعصية لاحتمال عدم مصادمته مع حكم العقل بالتنجيز وإن حكم العقل هنا تعليقي لا تنجيزي يمكن أن يرتفع مع جعل الترخيص. فقياس العلم الإجمالي بالتفصيلي قياس مع الفارق.

وأما النقض فبأمرين:

الأمر الأول: لازم كون العلم الإجمالي مقتضيا لوجوب الموافقة القطعية هو جريان الأصول المؤمنة حتى في مورد العلم التفصيلي مع الشك في الامتثال وهو باطل، ضرورة أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ كذلك.

أما الملازمة: فإن الالتزام بالاقتضاء مع إمكان جريان الأصول المرخصة في أطراف العلم الإجمالي ـ باعتبارها غير معلومة حسب ما يتبناه النائيني (قده)، تؤدي إلى رفع اليد من قاعدة الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني والتي لابد من جريانها.

وإذا ثبت ذلك على مستوى العلم الإجمالي يثبت جريانها على مستوى العلم التفصيلي عند الشك في الامتثال، إذ الشك في بقاء التكليف متفرع عن العلم التفصيلي بالتكليف حدوثا، فلو شك المكلف بأن ما فعله هو مصداقا

---

[١]) نهاية الأفكار ج٣ ص٤٨.

للواجب؟ فيتحمل إن ما أتى به امتثالا للتكليف المعلوم ويحتمل عدمه، ومع الشك في التكليف ولو بقاءً أمكن جريان أصالة البراءة عنه بلا فرق في هذه الحالة بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، مع إنه لا إشكال عند الجميع بعدم إمكان إجراء أصل البراءة في المقام.

فإن قيل إن عدم جريان البراءة في المقام لا لعدم وجود المقتضي بل لوجود المانع الذي هو إما استصحاب عدم الإتيان بالفعل أو استصحاب بقاء الحكم بعد ثبوته بالعلم التفصيلي فتكون البراءة محكومة لأحد هذين الأصلين.

فإن يقال : إنما هو لعدم وجود المقتضي أصلا لا لثبوت المانع، والقرينة عدم إجراء البراءة في المقام حتى عند القائلين بعدم حجية الاستصحاب.

وجوابه:

أولاً: إن جريان البراءة في بعض أطراف العلم الإجمالي وعدمها في موارد الشك في الامتثال من جهة أن البراءة لا ترفع التكليف المنجز وهو كذلك في مورد الشك في الامتثال وإن كان احتمالا، وإنما ترفع احتمال التكليف، وهو كذلك في بعض أطراف العلم الإجمالي فهي لا ترفع ما تنجز من التكليف بقدر ما تجعل الطرف الآخر بدلا عن المعلوم بالإجمال.

وما قيل من كونه من الأصل المثبت لو كان الجعل باللازم قد تم دفعه فيما سبق.

وثانياً: إن المحقق النائيني (قده) إنما هو من القائلين بالاشتغال جزما في مورد الشك في الامتثال، ولكن حيث اكتفى الشارع المقدس من المكلف بتحصيل الفراغ التعبدي لجريان القواعد المؤّمنة من التكليف كالفراغ والتجاوز، كان فيها رفع اليد عن قاعدة الاشتغال.

وفي مورد العلم الإجمالي فإن للشارع أن يجري الأصل في بعض الأطراف دون جميعها ورفع اليد عن التكليف المحتمل في هذا البعض بعد جعل الطرف الآخر بدلا فما يكون موافقا لمبنى الشيخ النائيني هو جريان القواعد المؤّمنة من الفراغ والتجاوز بعد الشك في الامتثال، وليس هو عدم جريانها ليصح النقض المذكور، ومن هنا نقض هو على مبنى العلية التامة بما تقدم، من أن جريان الأصول المرخصة في مورد العلم التفصيلي مع كونه انكشافا تاما يجعل جريانها في مورد العلم الإجمالي من باب الأولوية، نعم لا تجري الأصول في الطرفين أو الأطراف من جهة المخالفة القطعية العملية.

وثالثاً: بناءا على ما هو المشهور عند الأصوليين من سقوط فعلية التكليف بالامتثال والعصيان - بأن أدلة البراءة الشرعية تجري في المورد الذي لم يكن فيه التكليف معلوما حدوثاً- وأما مع العلم بحدوث التكليف فلا تجري، لانصراف أدلتها إلى موارد الشك في أصل ثبوت التكليف لا الشك في امتثاله.

فلا إطلاق لأدلة البراءة بالنسبة إلى موارد الشك في الامتثال.

وبعبارة أخرى: إن تطبيق البراءة إما بلحاظ حدوث التكليف وإما بلحاظ بقائه وحيث لا موضوع للتطبيق بلحاظ الحصة الحدوثية لمعلومة التكليف في هذه الحالة وأما بلحاظ الحصة البقائية فلا يمكن تطبيقها إذ ليس هي مؤّمنة بلحاظ الحصة الحدوثية منه المعلومة لأن أثرها هو وجوب الاحتياط بتحصيل اليقين بفراغ الذمة في هذه الحالة وإنما المؤمّن هو اليقين التعبدي الحاصل من قاعدتي الفراغ والتجاوز.

رابعاً: يمكن أن يقال، بأن جريان البراءة في مورد العلم الإجمالي وعدمها في مورد التفصيلي مع الشك في الامتثال، بأن العقل يرى إن احتمال التكليف في مورد العلم الإجمالي لا يكون تنجيزيا بل تعليقيا، بخلاف احتماله في مورد العلم

التفصيلي فإن هذا الاحتمال تنجيزي لا تعليقي، من جهة أن الانكشاف تام للأخير دون الأول لكونه مخلوطا بالإبهام والإجمال الذي يجعل إمكان الترخيص فيه ممكنا لأن محذور المصادمة مع الواقع ليس بقطعي الذي هو كذلك في مورد العلم التفصيلي.

الأمر الثاني: إن العلم الإجمالي لو لم يكن علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، فإنه لا يمنع عن جريان الأصول المؤمّنة في بعض أطراف العلم المستلزم للترخيص في المخالفة الاحتمالية، وذلك لأن جريانها في تمام الأطراف مستحيل لاصطدامه بالمخالفة القطعية العملية، وجريانها في البعض دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح، وجريانها في البعض غير المعين ليس معقول لأنه ليس بطرف للعلم، وهنا شق رابع وهو جريانها في أحد الطرفين مشروط بترك الآخر.

لأن المانع عن إطلاق دليل الأصل في كل طرف هو الوقوع في المخالفة القطعية ولذا يمنع من إطلاق الدليل ويرفع اليد عنه بقدر التخلص من هذا المحذور وذلك يتم برفع اليد عن إطلاق الدليل الأحوالي، لا رفعها عن إطلاق دليل الأصل الأفرادي فإنه يتحفظ عليه، والضرورة تقدر بقدرها وهو رفع اليد عن إطلاق دليل الأصل الأحوالي، وإن جريان دليل الأصل في كل طرف مشروط بعدم جريانه في الطرف الآخر، الأمر الذي ينتج براءتين شرعيتين في كل طرفين مشروطة بترك الأخرى في الطرف الآخر، وهذا من الجمع بين الترخيصين وليس من الترخيص في الجمع بين الطرفين، وما هو المستحيل هو الأخير دون الأول، ويرفع اليد عن إطلاق دليل الأصل الأحوالي برفع ما هو مستحيل وهو الترخيص في الجمع بين الطرفين وأما الجمع بين الترخيصين فهو أمر

ممكن وبه يرتفع تنجيز العلم الإجمالي حتى على مستوى الاقتضاء فضلا عن العلية لابتلائه بالمانع دائما.

وأجيب عنه بوجوه:

الوجه الأول: ما عن المحقق النائيني (قده)، من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، وهو يقتضي استحالة أحدهما عند استحالة الثاني، وصحته عند صحة الثاني، وعلى هذا فلو استحال الإطلاق استحال التقييد واستحالة الإطلاق الأحوالي للأصل في كلا الطرفين استحال التقييد.

وجوابه لأمرين:

الأول على فرض قبول ما تبناه المحقق النائيني (قده) من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الملكة وعدمها، واستحالة الإطلاق مؤدية إلى استحالة التقييد، ولكن في المقام المستحيل هو الجمع بين الإطلاقين، لا الإطلاق للأصل في نفسه، وما يجعل التقييد مستحيلا هو الثاني لا الأول الموجود في المقام.

ويمكن للمحقق النائيني (قده) دفعه بأن نفس أدلة الأصول العملية لا أطلاق لها لتشمل أطراف العلم الإجمالي كي يقال بأنه لا مانع في شمول إطلاق الأصل المؤمّن لكل من طرفي العلم الإجمالي مشروطا بترك الآخر، حتى نصل إلى نتيجة الترخيص في ارتكاب أحدهما. وإذا منع من شمول إطلاق الأصل لمورد العلم الإجمالي فلا معنى أن يقال إن هذا من الجمع بين الإطلاقين وليس من الإطلاق نفسه.. هذا الأول.

والثاني: إننا نسأل إن هذا الجمع هل بين إطلاقين مختلفين أو إطلاقين متماثلين أو عينيين؟ من الواضح أنه من الإطلاقين العينيين أي إن الإطلاق في هذا الطرف هو عينه الإطلاق في الطرف الآخر فإذا استحال الجمع بينهما، فلا

يكون ذلك إلا باستحالة الإطلاق في نفسه، وإلا لا يعقل الاستحالة في الجمع بينهما بعد فرض إمكان كل واحد منهما لو قلنا بتعددهما فضلا عن عينيتهما.

على إن معنى الجمع بين الإطلاقين ليس هو نوع من إطلاق آخر غير الإطلاق في نفسه، قد أُعمل في هذا الطرف وأُعمل في الطرف الآخر، فهو نفس الإطلاق قد أُعمل في طرفين، أي هو نفس الإطلاق وليس نوعا آخر من الإطلاق ليرد عليه ما ذكر.

نعم لو كان قد قال هو من نتيجة إعمال الإطلاق مرتين لكان وجها وحينئذ يرد عليه: بأن المحقق النائيني (قده) يمنع من جريان الأصل في كل طرف باعتبار أن إعماله في طرف يلازم جعل الطرف الآخر بدلا، وقد دفعنا عنه محذور أنه من الأصل المثبت على ما تقدم.

ولعل مقصود المحقق النائيني (قده) من استحالة الإطلاق بمعنى عدم إمكان إعماله في كل طرف، فإن جرى في طرف منع عن جريانه في الطرف الآخر، وهذا معنى استحالة الإطلاق عنده المقتضي إلى استحالة التقييد بالنسبة إلى الإطلاق مرة أخرى أما في المرة الأولى، فهو مما لا مانع منه، وهذا ما يتوافق مع مبنى المحقق النائيني (قده) في منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية على حاشيته في نقضه على مسلك العلّية.

أي إن الاستحالة الاطلاقية، هي إعماله ثانياً بعد الإعمال الأول للوقوع في المخالفة القطعية العملية، وقد عبر عنه بأن جريانها في الجميع مستلزم للوقوع في المخالفة القطعية وهذا واضح.

الأمر الثاني: إن البحث المنطقي يقرر أن الاستحالة الموجودة في هذا التقابل ليست ثابتة من الطرفين، بمعنى إنه إذا استحال أحدهما استحال الآخر وبالعكس بل هي ثابتة من طرف الوجود فقط، بمعنى إذا صح اتصاف شيء

بالبصر صح اتصافه بالعمى، وليس العكس، وذلك أن الله تعالى يتصف بالبصر مع إمكان أن يسلب منه العمى، وإن كان اتصافه بالأول ضروريا وسلب الثاني عنه كذلك، وحيث يكون التقييد أمرا وجوديا والإطلاق أمرا عدميا، فلابد من أن يكون استحالة التقييد مؤدية إلى استحالة الإطلاق طبقا للقاعدة المنطقية، والمحقق قد عكس إعمالها.[١]

ويمكن دفعه أيضا بأن يقال بأن الشيخ النائيني (قده) قد ذهب إلى عدم إمكان الإطلاق في عالم الثبوت من جهة المحذور العقلي، وفي هذا العالم فإن مرتبة الحكم الظاهري غير منحفظة، فلم يمكن جعله ثبوتا وإذا لم يمكن جعله ثبوتا كيف يتصور التقييد في دليله في عالم الإثبات، وكأنه قد قال إن استحالة التقييد في عالم الإثبات والدلالة لاستحالة الإطلاق في عالم الثبوت، وإن كان تعبير في عالم الإثبات والدلالة فإن استحالة التقييد هي المتوفرة فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، وإن كان التعبير باستحالة الإطلاق فإنما هو في عالم الثبوت والواقع المؤدي إلى استحالة التقييد إثباتا. وعبارة أجود التقريرات تعطي هذا التوجيه.[٢]

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخوئي (قده) وقد ذكره في الدراسات[٣] لو كان المانع عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو استلزامه الترخيص في الجمع، لارتفع بما ذكر من تقييد كل من الترخيصين بعدم ارتكاب الآخر، إلا إنه ليس المانع ذلك، وإلا للزم الالتزام بشمول أدلة الأصول لجميع الأطراف إبتداءً فيما إذا كانت أمورا متضادة لم يمكن الجمع بينها عقلا، مع إن المفروض خلافه.

---

[١]) مباحث القطع ص٤٨٧ ـ السيد الحيدري.
[٢]) أجود التقريرات ج٢ ص٢٤٥.
[٣]) دراسات في علم الأصول ج٣ ص٣٦٠.

بل المانع عن الشمول هو استلزامه الجمع في الترخيص، وذلك لا يرتفع بتقييد الترخيص في كل منهما بعدم ارتكاب الآخر، فإن المكلف إذا لم يرتكب شيئا من الأطراف كان الترخيص في جميعها فعلياً لا محالة، وهو مستلزم للعلم يترخص ما علم حرمته بالفعل وهو قبيح)).

وحاصله: إن الممكن عقلا قد يكون مستحيلا وقوعا، فهو لا يصدر من الحكيم بحسب الوقوع، لأنه يكشف عن إنه ليس بحكيم فهو لا يقع منه لا أنه غير ممكن.

وحاول المحقق الخوئي (قده) تطبيق ذلك في المقام، فإن هنا محذوراً آخر غير محذور المخالفة القطعية الذي يرتفع بجعل الترخيص المشروط في طرف بترك الآخر. وهو محذور الترخيص القطعي في المخالفة، كما لو ترك كلا الطرفين ولم يجر الأصل لا في هذا الطرف ولا في ذاك الطرف، فلم يجر الأصل فيهما معا، فهو يرخص في هذا وفي ذاك، فهذا ترخيص قطعي بالمخالفة وإن المولى رخص له وإن لم تكن هناك مخالفة قطعية، وهذا الترخيص القطعي قبيح على المولى وإنما لم يرتكب المخالفة القطعية العملية لأنه في جريانه الأصل في أحد الطرفين يمنعه عن جريانه في الآخر، ولكن مجرد الترخيص القطعي لو تركهما معا قبيح لا يصدر من المولى وإن كان ممكنا.

فهنا محذور آخر غير محذور المخالفة القطعية وهو لا يلازم التخيير المشروط، وهو محذور الترخيص القطعي في المخالفة وهو ما يلزم من التخيير، فلو علم المكلف إجمالا إن الجلوس في أحد المكانين حرام شرعا ـ لكون المكان مغصوب ـ في آن واحد ومن الواضح إن المكلف لا يستطيع في آن واحد المخالفة القطعية لو قال له الشارع رخصتك في أن تجري الأصل فيهما معا فهذا ترخيص قطعي في المخالفة وإن لم يمكن حصولها وهو قبيح عقلا لا المخالفة فقط قبيحة.

وأجيب عنه: إن ترتب الثواب والعقاب هو على الأحكام الواقعية لا على الأحكام الظاهرية الذي لا يترتب على نفس جعلها وإنما يترتب على نفس مطابقتها أو مخالفتها للواقع، فلا أثر للثواب والعقاب على الحكم الظاهري بما هو حكم ظاهري، ومن هنا فإن جعل الحكم الظاهري في موارد منافاته مع الحكم الواقعي مستحيل لو فرض.

وفي المقام فإن استحالة جعل الحكم الظاهري تتصور على **مستويات ثلاث:**

المستوى الأول: أن تكون المنافاة في مبدأ الجعل، وهي غير موجودة لأن المحقق المذكور (قده) يلتزم بأن المصلحة في نفس الجعل للحكم الظاهري لا في متعلقه كما هو في الحكم الواقعي.

المستوى الثاني: أن تكون المنافاة في نفس الجعل والاعتبار، وهو سهل المؤونة كما هو مقرر عند الأصوليين وعليه فلا معنى للتنافي في الاعتبار.

المستوى الثالث: في الأثر المترتب على الجعل، وأثر الحكم الواقعي للمعلوم بالإجمال إما هو حرمة المخالفة القطعية العملية وهي غير حاصلة بناءا على التخيير المتقدم، وإما هي وجوب الموافقة القطعية، والمفروض أنه منجز على نحو الاقتضاء لا العلية، فهو معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي، والمفروض وروده يكون رافعا لموضوع حكم العقل.

وأجيب عنه أيضاً: إن الترخيص في كل طرف مشروطا بترك الآخر لا يؤدي إلى المخالفة القطعية العملية حتى يكون ترخيصا في المعصية فلا يحكم العقل بقبحه فالعقل لا يحكم بالقبح جزافا وبلا ملاك، وملاك حكمه هو المخالفة القطعية العملية وعليه فهو لا يحكم بقبح الترخيص القطعي في المخالفة للواقع إذا لم يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية العملية خارجا كما هو المفروض، والمفروض أنه جعل

الترخيص المشروط يؤدي إلى الترخيص القطعي لا إلى الترخيص في المخالفة القطعية العملية وما هو قبيح بحكم العقل هو الثاني دون الأول، بنكتة أن الترخيص المشروط في أطراف العلم الإجمالي لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية وإنما يؤدي إلى الترخيص القطعي في المخالفة، وما هو قبيح عقلا هو الأول دون الثاني عندما يتركهما المكلف معاً، وأما إذا ارتكب أحدهما انتفى الترخيص عن الآخر لانتفاء شرطه فلا يجوز له ارتكابه.[1]

وهذا الجواب عن الجواب غير تام، لأن هنا أمران، هما، أن يرتكب المكلف أحدهما وبه يتخلص من محذور المخالفة القطعية العملية، لعدم تحقق شرط الثاني بارتكاب الأول وإن لا يرتكب شيئا منهما فيتحقق شرط كل واحد منهما، وهو ما عبر عنه المحقق الخوئي بالترخيص القطعي في المخالفة، واعتباره قبيحاً بملاك أنه لا يصدر من المولى الحكيم وإلا لم يكن حكيما. وليس اعتباره قبيحا بملاك تفويت حق الطاعة للمولى، وهذا محذور آخر غير محذور القبح بملاك حق الطاعة، ومن هنا مثّل المجيب بمورد لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية على ما ذكر من المثال كما أن هذا المحذور لا يؤدي إلى ذلك، بل يُرفع موضوع حكم العقل بالقبح في ما لو رخص الشارع قطعا في مخالفته لفرض أن حكم العقل تعليقي لا تنجيزي، فإذا رفع صاحب الحق حقه في الطاعة انتفى حكم العقل بالقبح.

ويمكن الجواب عنه: بأن ما ذكره المحقق العراقي (قده) من التخيير المشروط يرجع لبا إلى جعل البدل الذي ذكره المحقق النائيني (قده) باعتبار أن ارتكاب أحد الطرفين يمنع من إجراء الأصل في الطرف الآخر لانتفاء شرطه وهو ترك الآخر الذي ارتكبه المكلف ولا معنى لعدم جريان الأصل هناك إلا بكونه هو البدل من

---

[1]) **المباحث الأصولية ج٧ ص٤٠٧.**

المعلوم الإجمالي، لأن المانع من جريانه هناك على مسلك التخيير هو الترخيص في المخالفة القطعية العملية، وجعل البدل على مسلك النائيني (قده) يمنع من ذلك.

وأما ما ذكره المحقق الخوئي (قده) من محذور الترخيص القطعي فهو غير ممكن لأن الترخيص القطعي في مورد التكليف القطعي (للمعلوم بالإجمال) وهو غير متصور لا على مسلك قبح العقاب بلا بيان، ولا على مسلك حق الطاعة، لأن القطع بالتكليف مع شمول الترخيص له قطعا يجعل القاطع يرى نفسه غير مشمول بهذا الترخيص.

وعلى أي حال فلابد من الرجوع إلى أدلة الأصول المرخصة وبيان ما تدل عليه ألسنتها من الإطلاق الشامل لموارد العلم الإجمالي المنافية للمعلوم بالإجمال، وإن ما ذكره العراقي (قده) هل يمكن استفادته من أدلتها أو لا يمكن؟ وسيأتي بحثه مفصلا إن شاء ربي تعالى.

ولو قيل بالإطلاق فمن الواضح تخصيصه إثباتا بالروايات المقيدة لهذا الإطلاق كما في قوله (عليه السلام) في رجل معه إناءان وقع في أحدهما قذر ولا يدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيرهما قال (عليه السلام)((يهريقهما ويتيمم))[1]، وظهورها في منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية ولو كان التخيير ممكنا إثباتا لما أمر بإراقتهما، كما هو واضح.

وبهذا ينتهي الكلام عن المقام الأول في تأثير العلم الإجمالي في تنجيز التكليف.. ثم الكلام في المقام الثاني، في تأثير العلم الإجمالي في امتثال التكليف والكلام في هذا المقام يقع في أمرين:

الأول: في كفاية الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي في باب التوصليات.

---

[1]) الوسائل ج١ ص١٦٩.

الثاني: في كفاية الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي في باب التعبديات.

وأما الكلام في المقام بالنسبة للتوصليات، فإنه لا إشكال فيها في كفاية الامتثال الإجمالي، وحسن الاحتياط وسقوط التكليف بذلك سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم، كانت الشبهة موضوعية أو حكمية قبل الفحص أو بعده، كان التردد بين الوجوب أو الاستحباب أو احتمال الإباحة أيضا فإنه في جميع ذلك يسقط التكليف بالامتثال الإجمالي ولو مع التمكن من التفصيلي لحصول الغرض فيها من مجرد تحقق المأمورية خارجا كيفما اتفق ولو بالإتيان بجميع المحتملات، فإنه إذا علم إجمالا أنه مديون بألف دينار إما إلى زيد وإما لحسن،و وأعطى كل واحد منهما ألف دينار فقد حصل فراغ الذمة.

وأضاف المحقق الخوئي إليها الوضعيات- كالطهارة والنجاسة- فلو غسل المتنجس بماءين طاهرين يعلم إجمالاً بأن أحدهما ماءً مضاف، طهر بلا إشكال وكذا في العقود والإيقاعات، فيما لو احتاط المكلف وجمع بين عدة صيغ للإنشاء يعلم إجمالاً بصحة أحدها، كفى ذلك في حصول المنشأ، وإن لم يتميز عنده الإنشاء المؤثر.[1]

هذا وقد يستشكل في كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي في بعض أقسام التوصليات كما في العقود والإيقاعات، لاستلزامه الإخلال بالجزم المعتبر في الإنشاء، إذ الترديد ينافي الجزم، ومن هنا قالوا بعدم صحة التعليق بالإنشاءات إجماعا.

وأجيب عنه: بأن المراد من الجزم المعتبر في الإنشاء هو الجزم بالاعتبار النفساني من قبل المنشئ بأن يكون جازما على الاعتبار من قبل نفسه لا مترددا

---

[1]) **مصباح الأصول ج٢ ص٩٦.**

فيه، والتعليق في الإنشاء يوجب الترديد من قبل نفس المنشأ في اعتباره النفساني فلو قال وهبتك الكتاب إذا كنت ابن عباس مثلا، لم يتحقق منه الاعتبار النفساني لأنه علقه على أمر لا يدري حصوله، وعلى هذا فهو شاك في تحقق الاعتبار النفساني منه. وهذا الترديد مناف للجزم بالقصد الإنشائي إجماعاً.

ولكن الترديد في السبب الممضى شرعا هل هو هذا أو ذاك؟ كما لو أوقع الصيغة باللغة الفارسية أو جعلها معاطاة، فلا إشكال فيه إذ لا ترديد في الإنشاء الصادر منه غاية الأمر كونه مترددا في ما وقع عليه إمضاء الشارع، فهو يعلم بالإمضاء ولكن يشك في متعلقه هذا أو ذاك.

وربما يكون قصد المستشكل من الإخلال بالجزم في الإنشاء هو تردده من جهة تعلق صحة العقد على أمر مشكوك فيه فيفترض في إنشاءه للعقد على ذلك التقدير من تحقق الأمر المشكوك، ويكون حال العقد التعليق وهو باطل بالاتفاق،لا كما رامه المجيب من أن الإنشاء يتحقق من المنشئ بصيغ متعددة يعلم أحدها صحيحة.

وأما التعبديات: والكلام هنا يقع فيما لو اشتغلت ذمة المكلف يقينا بتكليف فيقع الكلام في أنه لو تمكن من الامتثال التفصيلي، ولكنه امتثله إجمالا، فهل تحقق منه فراغ الذمة اليقيني من التكليف أو أنه لابد له من الامتثال التفصيلي ليحصل فراغ الذمة اليقيني؟ أو قل هل الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي أو في طوله؟

فقد ذهب جماعة إلى أنه في طول الامتثال التفصيلي، واستدلوا عليه **بعدّة وجوه:**

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) من تقوّم عبادية العبادة بعنوان حسن عقلا مقرباً للمولى، وعلى هذا فلابد أن يكون العمل المأتي به معنونا

بعنوان حسن ومقرب، وفي المقام لا يحكم العقل بحسن الامتثال الإجمالي مع فرض التمكن من الامتثال التفصيلي، فلا يكون الامتثال الإجمالي مقربا في عرض الامتثال التفصيلي.[١]

وهذا الوجه مضافا إلى كونه من مجرد دعوى بلا دليل فإنه لا يرجع لمعنى محصل لأن العنوان الحسن بأي معنى فرض فإن حكم العقل به لا يكون جزافا وبلا ملاك وملاكه هو حق الطاعة والانقياد إلى المولى وتعظيمه، وهذا حاصل في الامتثال الإجمالي كما هو حاصل في الامتثال التفصيلي، بل قد يقال إن لم يكن الانقياد بالامتثال الإجمالي أشد فليس هو بأقل عن الانقياد في موارد الامتثال التفصيلي.

فعنوان الحسن والقرب عنوان مشترك بين الامتثالين الإجمالي والتفصيلي لا أنه متوفر في التفصيلي دون الإجمالي.

وقد يريد به كما احتمله الشيخ الفياض (حفظه الله) عبارة عن قصد القربة المعتبر في العبادات وهو مما لا يمكن قصده في الامتثال الإجمالي، فيرد عليه إن إمكان قصد القربة في الامتثال الإجمالي كقصده في الامتثال التفصيلي، إذ لا فرق بينهما في إمكان قصد القربة إذ لا يعتبر الجزم فيه بوجود الأمر، بقدر ما يكون الفعل مضافا إلى المولى، ويكفي في قابلية الإضافة احتمال الأمر به، وكونه حسنا ومحبوبا للمولى.

وهذا التفريع مما لا وجه له، مع أن كون الفعل حسنا ومحبوبا للمولى لا طريق له إلا أمر المولى، ولا طريق للعقل إليه، كما ذكره هو في شق سابق بأن مراد المحقق النائيني (قده) من الحسن هو الحسن الفعلي والمحبوبية الذاتية، وهو

---

[١]) أجود التقريرات ج٢ ص٤٣.

أغرب من سابقه بأن الكلام في العبادات، وهي حسنة ومحبوبة ذاتا بما لا تأمل فيه.

هذا وقد حاول المقرر لبحث المحقق النائيني (قده) إقامة صورة برهان على هذه الدعوى. بما (**حاصله**): إن الامتثال التفصيلي امتثال عن أمر المولى وأما الامتثال الإجمالي فهو امتثال عن احتمال أمر المولى وهو في طول الامتثال التفصيلي ذلك أن الانبعاث في الامتثال التفصيلي عن شخص الأمر وأما الانبعاث في الامتثال الإجمالي عن احتمال الأمر وهو في طول الانبعاث عن شخص الأمر ومتأخر عنه، وما دام المكلف متمكنا من الامتثال التفصيلي على الفرض أي متمكنا من الانبعاث عن شخص الأمر، فلا تصل النوبة إلى الانبعاث عن احتمال الأمر.[١]

فإن قلت: أنه بعد الإتيان بالعمل العبادي بالإتيان بكلا الطرفين، سيكون الامتثال أيضا عن الأمر المولوي المعلوم لا محالة.

فإنه يقال: إن الانبعاث عن الأمر المولي المعلوم حال الامتثال الإجمالي إنما يكون في طول الامتثال لا حين الامتثال، وأما الامتثال التفصيلي فيكون منبعثا عن الأمر المولوي حين الامتثال أي انبعاثه من قبل شخص الأمر في التفصيلي، وانبعاثه في الإجمالي لا يكون عن شخص الأمر حين الشروع بالعمل، نعم بعد انتهائه يكون عن الأمر المعلوم، وهو غير الانبعاث عن الأمر حين العمل فما ذكر خلط بين المعلوم حين العمل والأمر المعلوم بعد العمل.

ودفعه: بأن يقال أن الانبعاث حين العمل من نفس الأمر المعلوم حين العمل إجمالاً، ولإجماله كان له فردان لابد للمكلف من الإتيان بهما، ولولا الأمر

---

[١]) مصباح الأصول ج٢ ص١٠١.

المعلوم حين العمل لما أتى بالفردين معا، فهو علة لإتيانهما معا ولولاه لما أتى إلا بفرد واحد وهو غير تام.

أما أولاً: إن كلا الانبعاثين ليسا عن شخص الأمر بل عن احتمال الأمر أو القطع به، لوضوح أن الأمر بوجوده الواقعي لا يكون محركا بل يحرك بوجوده الواصل فالانبعاثات من هذه الناحية في مرتبة واحدة.

وثانياً: لو سلمنا الطولية التكوينية بينهما في الوجود، فأي ربط لذلك بمحل الكلام؟ إذ الكلام في الطولية بنظر العقل وحكمه بأن الامتثال الإجمالي حسن مع إمكان الامتثال التفصيلي أولاً؟ وملاك هذا الحكم هو انتساب العمل إلى المولى سواء أكان بتوسط احتمال الأمر أم بشخص الأمر إبتداءً، فهذا خلط بين التقدم والتأخر التشريعي في نظر العقل والتقدم والتأخر التكويني في عالم الخارج.

ذكرهما السيد الهاشمي في تقريراته للسيد الشهيد (قده).[1]

وفي كليهما مناقشة

أما مناقشة الأول: فمن الواضح أن شخص الأمر أي وجوده الواقعي مما لا دخل للعقل فيه، وإنما يكشف عن وجوده تعلق أمر الشارع به، فإن تعلق به أمر الشارع تصل النوبة إلى أن المكلف يعلم به أو يحتمله، ومن الواضح أن العلم به يجعل انبعاث المكلف مما لا مجال لتركه للوقوع في المعصية، وأما احتماله لا يجعل انبعاث المكلف على ذلك النحو وإنما هو بنحو له مجال لتركه، وليس مقصود النائيني من المرتبة الوجودية ليقال أنها بحركة واحدة، بل مقصوده هو المرتبة الانبعاثية، وإن الانبعاث عن العلم بالأمر أقوى من مرتبة الانبعاث عن احتمال الأمر.

---

[1]) **بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٧٤.**

وأما مناقشة الثانية: أما الربط فواضح بعد بيان التقدم والتأخر التشريعي فإن انتساب العمل إلى المولى بتوسط العلم بالأمر أقوى في نظر العقل في انتسابه بتوسط احتمال الأمر، من جهة ما ذكرناه من أنه لا محال لتركه على الأول دون الثاني.

والصحيح في جواب الشيخ النائيني (قده) هو أن يقال بأن الانبعاث في كليهما عن العلم بالأمر غايته أن أحدهما تفصيلي والآخر إجمالي، ولا يفرق بينهما في حسن العقل ومقربيته بعد العلم به وانتسابه إلى المولى، غايته أن تطبيقه في الإجمالي إجمالي، وفي التفصيلي تفصيلي، وهو غير مخل بالعنوان الحسن والمقرب لنفس العبادة.

ولو شك في إمكان الاكتفاء في الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، فما هو الحكم حينئذ؟

ذكر الشيخ النائيني (قده) على تقدير الشك المرجع فيه قاعدة الاشتغال لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير، والمرجع في مثله هي قاعدة الاشتغال دون البراءة.

فهنا دعويان:

الأولى ـ إن مرجع الشك في المقام إلى الشك في التعيين والتخيير.

الثانية ـ إن المرجع في مثله هي قاعدة الاشتغال لا البراءة.

والدعوى الأولى: هي إن مرجع الشك في المقام إلى الشك في التعيين والتخيير إذا رجع الشك في ذلك إلى أن عنوان الطاعة لا يتحقق بدون التفصيلية باعتبار أنها العنوان المقرب والحسن، وإن هذا العنوان هل يحصل بالامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي؟ فرجع هذا الشك إلى الشك في المحصل، وإن الامتثال الإجمالي هل هو محصل لعنوان الطاعة من المقربية والحسن

المعتبر في العبادات أولاً؟ والمرجع في هذا الشك إلى قاعدة الاشتغال لا البراءة، لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وإذا رجع الشك إلى الشك في أن الانبعاث عن احتمال الأمر هل هو في طول الانبعاث عن شخص الأمر أو لا؟ كانت المسألة من دوران الأمر بين التعيين والتخيير والمرجع فيه إلى أصالة البراءة عن التعيين، هذا كله فيما إذا كان اعتبار قيد التفصيلية المحقق لعنوان الحسن والقرب شرعيا.

وأما لو كان اعتبار القيد عقليا، فهو واجب عقلا زائد عن الواجبات الشرعية أي عن أصل الطاعة المعتبرة شرعا، فمن الواضح أن المعتبر لزومه هو أصل الطاعة والقرب لا أكثر من ذلك، ولعل مقصود المحقق النائيني (قده) هو مما يجب الإتيان به عقلا مع عدم الاعتبار به شرعا ككل القيود الثانوية للواجب. وقد ذكر المحقق الخوئي (قده) إن دليل البراءة ناضر إلى ما يكون وضعه ورفعه بيد الشارع، فإن كل محتمل كذلك كان موردا لجريان أصالة البراءة فيه، وأما إذا لم يكن رفعه ووضعه بيد الشارع كما لو حكم به العقل، وحيث لا مؤمن لهذا الاحتمال كان الأصل فيه الاشتغال دون البراءة.

ولكن ـ معنى كون هذا القيد وغيره من القيود الثانوية كقصد القربة والوجه والتمييز واجبا عقلا، ليس هو إن العقل هو الجاعل لها في مقابل جعل الشارع ضرورة أن العقل ليس مشرعا ولا جاعلا وإنما شأنه الإدراك للشيء لا الحكم به وجعله فإن ذلك وظيفة الشارع، نعم العقل يدرك أن هذا القيد دخيل في الملاك فتكون واجبة بالوجوب الشرعي ملاكا لا خطابا لعدم تعلق التكليف بها.

فإذا شك في قيد من هذا القبيل كان المرجع فيه أصالة البراءة لنفي دخله في الملاك الذي هو روح الحكم وأما الحكم فهو اعتبار لا قيمة له بل إن الشك في جزئية أو شرطية شيء يرجع إلى الشك في دخله في ملاك الحكم وترتبه على

الواجب خارجا، وعلى هذا فلا مانع من التمسك بأصالة البراءة لنفي دخله في الملاك غاية الأمر إن الدليل الدال على اعتباره تارة يكون عقليا وأخرى يكون شرعيا، لأن كلا ًمنهما يكشف عن دخله في الملاك شرعا، هذا إذا قيل بأن البراءة الشرعية تجري في موارد الشك في القيود الثانوية، وأما إذا منع عن ذلك فالمرجع فيه هو البراءة العقلية لأن موضوعها عدم البيان الشرعي.

فإن قيل: إن القيود الثانوية مما لا يمكن أخذها في متعلق الأمر الأول على ما تقدم بيانه في مبحث التوصلي والتعبدي.

فإنه يقال: إن بإمكان الشارع أخذها بالأمر الثاني أو بجملة خبرية، كأن يقول الشارع إن قصد القربة معتبر في صحة العبارة، فإذا أمكن بيانها من قبل الشارع ولم يبين حكم العقل بالتأمين عن العقاب.

هذا فيما لو كان العمل العبادي غير مستلزم للتكرار.

وأما لو كان التكليف محرزا والاحتياط فيه يستلزم التكرار.

فقد استدلوا على المنع عن كفاية الامتثال الإجمالي مع القدرة على التفصيلي بوجوه ذكرناها عند التعرض إلى مطلب الكفاية والتعليقات عليه، فلا فائدة في إعادة عرضها من جديد فإن ما ذكر سابقا فيه غنى وكفاية، وقد تبين من خلالها أنه لا مانع من الاجتزاء بالامتثال الإجمالي في حال التمكن من الامتثال التفصيلي سواء كان الامتثال الإجمالي غير مستلزم لتكرار العمل أو استلزم تكراره.

وعلى ما تقدم فإن الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي مطلقا ومن الثمرات المترتبة على ذلك هي:

إن الاحتياط هل يكون في عرض طريقي الاجتهاد والتقليد أولاً يكون؟

فإن قيل بكفاية الامتثال الإجمالي مع القدرة على الامتثال التفصيلي كان الاحتياط في عرضهما، ويكون المكلف قادرا على ترك طريقي الاجتهاد والتقليد

وإن يعمل بالاحتياط، وإن لم يكن الامتثال الإجمالي في عرض التفصيلي، فلا يكون المكلف حينئذ قادرا على تركها.

وهنا تنبيهات ذكرت:

التنبيه الأول: إن الامتثال التفصيلي لو كان غير ممكن فإنه مما لا إشكال في الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في هذه الحالة، وملاك هذا الاستثناء هو إن الوجوه التي قيلت في المنع من الاكتفاء بالامتثال الإجمالي كلها مبنية على إمكان الامتثال التفصيلي.

أما الإجماع فواضح لأن مورده التمكن من طريق الاجتهاد أو التقليد، وأما اللعب واللهو، ف لأن داعي تكرار العمل هو الاحتياط وإحراز الامتثال وأي داع أوضح منه، وأما الطولية التي ذكرها المحقق النائيني (قده) فإن موردها ما إذا كان الانبعاث عن شخص الأمر ممكنا وإلا فلا طولية.[1]

التنبيه الثاني: لو قيل بالطولية بين الامتثالين الإجمالي والتفصيلي فما هو المراد من الامتثال التفصيلي ؟ هل هو خصوص الوجداني أو الأعم منه ومن التعبدي؟ فالجواب يختلف باختلاف الوجوه التي منعت من الطولية فإن كان المانع هو الإجماع المدعى، فإنه لا يبعد انعقاده على التعميم إلى التعبدي، لأنه قد نقل بصيغة بط لأن عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد مع وضوح أنه بالتقليد يكون الامتثال تفصيليا تعبديا لا وجدانيا، بل وكذلك الامتثال بالاجتهاد في أكثر الموارد.

وأما بناءا على كون المانع هو اللعب واللهو بأمر المولى وهو ينافي الامتثال فهو غير جار في المقام، لوضوح أن الامتثال الإجمالي في مقابل التفصيلي التعبدي يكون بداعي عقلائي لأنه إما أن يكون بدلاً عن الامتثال التفصيلي التعبدي فقط

---

[1]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٨٠.

فداعيه حفظ غرض المولى احتياطا وإحراز إصابته للواقع وأي لغوية فيه؟ وإن كان بداعي الجمع بين الامتثال التعبدي والإجمالي فداعيه العقلائي هو الاختصار ودفع المؤونة الزائدة.

وإن كان المانع هو ما ذكره المحقق النائيني (قده) من إن الانبعاث عن الأمر مقدم على الانبعاث عن احتمال الأمر، فلابد أن يكون التفصيلي في خصوص الوجداني، ضرورة أن الامتثال التعبدي لا يكون انبعاثا عن أمر المولى بل عن احتمال أمره، ومن هنا يمكن التأمل في ما ذكره في فوائد الأصول قال: الامتثال التفصيلي سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطرق والأمارات والأصول المحرزة التي تقوم مقام العلم.....)).[1]

وعلى التنبيه الثاني لا يتم، اللهم إلا أن يقال بتنزيل الظن منزلة العلم وهو لا ينتج شيئا، لأن الظن لا يصير علما واقعا.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري (قده) إن الثمرة المترتبة على هذا التنبيه إن التفصيلي لو كان هو الأعم من الوجداني والتعبدي ،كان مقتضى الاحتياط عدم جواز ترك الاحتياط في جميع موارد التكرار بتحصيل الواقع أولاً بواسطة ظنه المعتبر ثم الإتيان بالواجب مع نية الوجه ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط.[2]

وبهذا يتم الكلام في مباحث القطع جميعا إلا فيما يتعلق بمبحث العلم الإجمالي إثباتا وسيأتي الحديث عنها في مباحث الأصول العملية إنشاء الله تعالى.

---

[1]) فرائد الأصول ج٣ ص٧٠ منقولاً عن مبحث القطع ص٥٠٤ للسيد الحائري.
[2]) فرائد الأصول ج١ ص٢٦ منقولاً عن مبحث القطع ص٥٠٤ للسيد الحائري.

فهرست الموضوعات

المقدمة ٣
المقصد السادس في الأمارات ٧
في بيان الأمارات المعتبرة، مقدمة في القطع وأحكامه ٩
تقسيم الحكم المجعول على البالغ ٢١
تعميم متعلق القطع ٣١
بيان أحكام القطع ٣٥
الأمر الأول: حجية القطع هي بالمعنى الأصولي لا بالمعنى المنطقي ٣٥
استحالة الجعل لحجية القطع يستلزم استحالة المنع عنه ٣٩
تفسير كلام المصنف (فلاحظ وتدبر) ٤١
الأمر الثاني: في التجري وفيه مقامات ٧٥
الأول: استحقاق المتجري العقاب ٧٥
الثاني: وهل العقاب على القصد أو الفعل ٧٥
الثالث: انقلاب الفعل المتجرى به عن حكمه الشرعي أو لا؟ ٧٦
الكلام في المقام الأول وهو استحقاق المتجري العقاب ٧٧
حسن السريرة بمجرده لا يستتبع المدح وكذا سوءها لا يستتبع الذم ٨٣
الدليل الأول على عدم انقلاب صفة الفعل المتجرى به أو المنقاد إليه عما هو عليه من الحسن والقبح ٨٥
الدليل الثاني للمصنف ٨٩
دفع المصنف لعدم اختيارية مقدمات الإرادة ٩٣
جواب المصنف عن سبب اختيار الكافر الكفر وكون الإنسان ناطقاً ٩٩
بيان الفائدة من بعث الرسل مع كون سوء السريرة من اللوازم الذاتية ١٠١
جواب المصنف عن دليل القائل باستحقاق المتجري للعقاب ١١١
الأمر الثالث: في أقسام القطع ١٣٩
الكلام في مقام اقسام القطع ١٤٠

قيام الطرق والأمارات مقام القطع الطريقي الصرف ١٧١
فساد توهم كفاية دليل الاعتبار للأمارة بإلغاء الخلاف ١٧٩
عدم وفاء دليل اعتبار الأمارة إلا بأحد التنزيلين ١٨٧
قيام الأصول مقام القطع ١٩١
مقالة المصنف في الحاشية على كفاية لحاظ واحد في التنزيل ٢٠١
الأمر الرابع: اخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم أو مثله أو ضده .. ٢٥٧
ما ذكره المصنف من الإشكال بعنوان (إن قلت) .. وجوابه ٢٨٧
ما ذكره المصنف من الإشكال بعنوان (إن قلت) .. وجوابه ٢٩٣
الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية ٢٩٥
تقدير لزوم الموافقة الالتزامية ٣٠٣
عدم ملازمة الموافقة الالتزامية لوجوب الموافقة العملية ٣٠٧
إيراد العناية على المصنف في إن وقوعه عن الدور في غير محله ٣١١
تفسير ما ذكره من التدبر ٣١١
الأمر السادس: التنبيه على أمرين قطع القطّاع وعدم الفرق بين في حجية
القطع الطريقي من المقدمات العقلية ٣٣٩
نقل جملة ما أستدل به صاحب الفوائد الأسترآبادي (قده) ٣٥٧
الأمر السابع: منجزية العلم الإجمالي كالتفصيلي أو لا؟ ٣٧٩
العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا العلية ٣٩٩
ما ذكره المصنف في الحاشية ٤٠٠
شرح ما ذكره في الحاشية ٤٠٤
بيان التأمل الذي ذكره ٤٠٥
في كفاية الامتثال الإجمالي عن التفصيلي ٤١٥
دوران الأمر بين الامتثال العلمي الإجمالي والظني التفصيلي ٤٣٩

فهرست التعليقات والبحث

مسألة القطع أصولية أو ليست أصولية، فيه قولان ١٠
القول الأول: دخولها في مسائل العلم ١٠
القول الثاني: عدم دخولها في مسائل العلم، وهو مذهب المحقق الخوئي (قده) .. ١٣
الجواب عما أفاده في وجه عدم الدخول ١٣
عدم صحة اطلاق الحجة على القطع – مذهب النائيني ويتبعه في العناية ١٤
الجواب عما أفاده (قده) ١٥
شيخنا الفياض من القائلين بعدم كونه من مسائل العلم ١٦
دفع ما أفاده (حفظه الله) ١٧
عدول المصنف عن المكلف الذي جعل مقسماً للوجه المذكور مما لا وجه له ٢٣
الجواب على عدول المصنف من لفظ المكلف الى البالغ ٢٤
صحة التقسيم الثلاثي للشيخ الأنصاري ٢٥
وقوع الشك في الحكم الظاهري كما هو في الواقعي وتصحيح جواب العناية ٢٥
جواب المحقق الخوئي عن تداخل الأقسام والملاحظة عليه ٢٦
رد ما قيل من عدم تمامية جعل الحجية للشك عقلاً ٢٧
الملاحظة الثانية – وقوع الخلط بين الموضوع والمحمول ٢٨
تفسير التدبر الذي ذيل صاحب العناية كلامه به ٣٠
الشيخ الآخوند ونحوه على منوال التقسيم الثلاثي ٣٢
غرابة ايراد السيد الخوئي على الآخوند ٣٣
اعتمادنا التقسيم الثلاثي ٣٤
متابعة القطع أمر تكويني ٣٧
حجية القطع من باب الذاتي باب البرهان ٣٨
فعلية الأحكام الواقعية التي قامت الأمارات والأصول على خلافها ٤١
عدم استبعاد كون الأحكام الإنشائية حقيقية ٤٢
تحقيق حجية القطع ٤٢

بيان أمور – الأول – المراد من القطع ٤٢
الأمر الثاني: الانكشاف التام للقطع ما هي نسبته للقطع ٤٣
الأمر الثالث: الجعل على قسمين، بسيط ومركب ٤٤
الأمر الرابع: من المعاني المتأصلة الإضافية ٤٥
الأمر الخامس: تقسيم آخر للجعل، تشريعي وتكويني ٤٥
أحكام القطع – العمل على وفقه ٤٦
بيان مراد السيد الخميني (قده) في كون الكاشفية عين القطع ٤٧
الحكم الآخر الحركة على طبقه ٤٧
دفع كون المحقق الغرض هو المعلوم بالعرض لا المعلوم بالذات ٤٨
الجواب عن تخلفه كما مثل له بترك أبي الفضل العباس الماء ٤٩
الفرق بين المنجزية والمعذرية ٥٠
المحركية والكاشفية غير الحجية ٥٢
جواب شيخنا الفياض (حفظه الله) على مقالة الأنصاري بإن الكاشفية عين القطع .. ٥٤
جوابنا على جواب الشيخ الفياض ٥٥
بيان حجية القطع ٥٦
القول الأول: الاستدلال له ببناء العقلاء ٥٦
إيضاح شيخنا الفياض للدليل، وجواب الخوئي عليه ٥٦
رد أجوبة السيد الخوئي (قده) ٥٨
وجوه للنظر فيما ذكره الفياض بإن القبح والحسن من القضايا الوجدانية ٦٠
جواب الشهيد الأول الصدر (قده) على المقصود بكون القطع حجة ببناء العقلاء
والجواب عليه ٦٠
توجيه القول المذكور ٦١
القول الثاني: بإن حجية القطع هي بإلزام العقل وجواب المحقق الخوئي ٦٣
الايراد على ما أفاده (قده) ٦٤
تفسير الزام العقل العمل بالقطع ٦٤
القول الثالث: إن حجية القطع من لوازمه العقلية، وهو مختار الكفاية ٦٥
لا علاقة بين مسألة الحسن والقبح وبين مسألة حجية القطع ٦٥

بيان حجية القطع ٦٦
بيان أقسام الحيثيات ٧٠
الفرق بين الحيثية التقيدية والتعليلية ٧١
جعل الحيثية تعليلية بالنسبة لأوامر المولى غير صحيح ٧٢
نقد كلام السيد الحائري في عدم قابلية القطع للحجة الشرعية ٧٣
دفع ما ذكره في العناية من المسامحة في كلام المصنف (قده) ٧٧
عدم اختصاص التجري بخصوص القطع ٧٨
استحقاق العقاب على القطع المخالف للواقع عند معصيته ٧٩
تقريب الشهيد الصدر الأول لاطلاقات الأدلة لشمولها للتجري ٨٠
بيان وجه أخصر مما قاله (قده) ونقده ٨١
تفسير عبارة المصنف بما يستتبعانه ٨٤
مختار المصنف بإن طرو العناوين الثانوية لا يصير الفعل حسن إلا مع القصد
والجواب عليه ٨٧
تعليق العناية على المصنف ٨٧
الجواب على تعليق العناية، وإن كلام المصنف ليس في التجري الذي هو
فعل النفس ٨٨
اجتماع القطع مع الغفلة وبه يندفع نقد العناية للمصنف ٨٩
نقد العناية للمصنف، وإن العقاب على قصد العصيان لا على الفعل غير
الاختياري، ودفعه ٩١
الايراد على جواب المصنف باختيارية بعض المقدمات ٩٥
دفع مقالة العناية بعدم تطابق جواب المصنف ٩٥
الايراد على المصنف بإن العقاب من سوء السريرة وهي من لوازم الذات ٩٧
بيان الفرق بين السؤال المطروح، ولم كان الحمار ناهقاً ٩٩
سوء السريرة وحسنها من مقتضيات الطاعة والمعصية لا علة تامة لهما ١٠٣
مقالة المحقق الخوئي، بروايات دالة على العقاب بالقصد ١٠٣
بيان النظر فيما ذكره الخوئي (قده) ١٠٥
بيان المشكيني عن بطلان كون استحقاق العقاب على قصد العصيان ١٠٧

التعليق على ما ذكره (قده) ١٠٨
رد ما أقامه المصنف من الاستدلال بالوجدان ١١٣
كون استحقاق المتجري عقاباً لا عقابين كما أفاده في الفصول ١١٥
بيان كلام الفصول من قبل العناية، وانه بصدد التجري المصادف للواقع ١١٦
عدم تمامية ما اورده بعض المعاصرين على صاحب الفصول ١١٧
مذهب بعض المحققين وإن ملاك الحكم في نفسه ١١٧
تحليل متعلق المصلحة ١١٩
التحقيق في مسألة التجري ١٢٠
الكلام في المقام الأول – منشأ حكم العقل بالقبح ١٢٠
عنصران لملاك حق الطاعة ١٢١
وجوه القبح للفعل المتجرى به ١٢٢
الوجه الأول – للمحقق الخوئي (قده) ١٢٢
الجواب على ما أفاده (قده) ١٢٣
الوجه الثاني – عن المحقق النائيني (قده) ١٢٥
الجواب عما فسر به كلامه ١٢٦
توضيح مراد المحقق المذكور ١٢٧
الوجه الثالث – ما عن المحقق الشهيد الصدر الأول (قده) ١٢٧
الجواب عما أفاده وأنه لا يختلف عما ذكرناه ١٢٨
غرابة ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) ١٣١
بيان غرابته ١٣١
المقام الثاني: في استحقاق المتجري للعقاب ١٣٣
الوجوه لأتيان الاستحقاق ١٣٥
الوجه الأول – ما عن المحقق النائيني (قده) ١٣٥
الجواب عنه وعن ما أشكل عليه ١٣٦
ما أجيب عن جواب النائيني (قده) وانه غير تام ١٣٧
الوجه الثاني: ما ذكرناه في شرح الكفاية مع مناقشته ١٣٧
بيان المشكيني لأقسام القطع المأخوذ موضوعاً لحكم شرعي ١٤٣

الإشكال على المصنف من جهة تقسيم القطع المأخوذ في الموضوع
على نحو الصفتيه ١٤٤
الدفاع عن المصنف ودفع الإشكال لصاحب المصباح ١٤٥
الإشكال على القطع الموضوعي الطريقي على نحو تمام الموضوع ١٤٧
الجواب عليه ١٤٧
لا يعرف الوجه في قول المشكيني من أخذ القطع على نحو الصفتيه ١٤٨
ثمرات القول بأقسام القطع ١٤٨
دفع جعل بعض أقسام القطع مطلق الكشف ١٤٩
بيان أقسام الصفات الحقيقية مع الإضافة وبدونها والفرق بينهما ١٥٠
تعليق العناية على كلام المصنف، وبيان الخلل في التعليق ١٥٠
زيادة المصنف على أقسام القطع الصفتي، والإيراد عليه من قبل الحائري ١٥١
رد ما افاده (حفظه الله) ١٥٢
جعل الأقسام ستة كما قاله بعض المعاصرين ١٥٤
الايراد عليه ١٥٥
تعليق العناية على قول المصنف (بإلغاء جهة كشفه) والتوجيه له ١٥٥
التحقيق في المسألة ١٥٧
الجواب عما أفاده المحقق الخوئي (قده) من عدم صحة التقسيم ١٥٩
تعميق الإشكال من قبل الأصفهاني (قده) والإيراد عليه ١٥٩
دفع مقالة الشيخ الأستاذ (حفظه الله) في رد التقسيم ١٦١
تقسيم الكفاية للقطع الموضوعي، ومناقشاته ١٦٣
الإيراد عليه من شيخنا الأستاذ (حفظه الله) ١٦٤
الصحيح في رد الإشكال للمحقق النائيني (قده) ١٦٤
إشكال الجمع بين المتناقضين، منشأ ١٦٥
الأقسام الثلاثة للقطع ١٦٦
تتمة، للعراقي في عدم معقولية أخذ القطع الموضوعي الطريقي تمام الموضوع .. ١٦٦
الجواب عليه من قبل بعض المعاصرين ١٦٧
الصحيح في الجواب ١٦٨

تصوير القطع الموضوعي الصفتي للسيد الصدر الأول ١٦٩
الملاحظة على ما أفاده (قده) ١٦٩
مقالة صاحب العناية، والتعليق عليه ١٧٣
تفاسير القطع الموضوعي الصفتي ١٧٥
تفسير بعض عبارات الكتاب ١٧٧
تعليق العناية على الجمع بين اللحاظين ١٨١
الخلل في جواب العناية ١٨٢
شرح السيد الشهيد لعبارة المصنف ١٨٢
ما ينبغي تفسير عبارة المصنف (قده) ١٨٣
إن أدلة الحجية للأمارات ليست لفظية ١٨٤
الحاجة الى القرينة المقيدة لفرز التنزيل المراد ١٨٨
نقد العناية للمصنف، وإن التنزيل بلحاظ واحد ولو بدليلين ونقده منا ١٨٩
نقد المصنف فيما ذكره من حكم العقل ١٩٤
نقد آخر للعناية على المصنف ١٩٥
الإيراد عليه مع بيان الصحيح في الجواب ١٩٥
جواب الفهم الذي ذكره المصنف ١٩٧
نقد المصنف بعدم الطائل في بحث محذور الجمع ١٩٨
نقد العناية للمصنف ١٩٨
شرح بعض عبارات المصنف ٢٠٤
تعليق العناية على بيان المصنف للدور ٢٠٨
ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) لمنع التوقف الثاني ٢١٠
مبنى إشكال الآخوند على الطولية بين التنزيلين ٢١٢
جواب صاحب المباحث والبحوث، بإمكان قيام الأمارة مقام القطعين ٢١٦
عدم ورود الإشكال من مقرر الكتاب ٢١٧
تحقيق في قيام الأمارات والأصل مقام القطع ٢١٩
المقام الأول: قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض ٢١٩
الإشكال الثبوتي في قيام الأمارة مقام القطع ٢٢٠

الجواب عن الشبهة – الوجه الأول ٢٢٢
جواب المحقق العراقي (قده) ٢٢٢
الإيراد على ما ذكره العراقي (قده) ٢٢٣
الظاهر عدم ورود الإيراد ٢٢٣
البيان الثاني للعراقي (قده) والجواب عنه والجواب عن الجواب ٢٢٤
الإيراد على العراقي (قده) على كلا بيانيه ٢٢٥
البيان الثالث للشيخ الفياض (حفظه الله) ٢٢٦
دفع ما أفاده ٢٢٧
رد على ما أفاده فيما لو قيل الحجية للأمارة مع المطابقة ٢٢٨
محاولة المحقق النائيني (قده) ٢٢٩
مناقشة المحاولة ٢٢٩
الصحيح في الجواب ٢٣٢
المقام الثاني: قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقية
تحرير محل النزاع ٢٣٤
قولان في المسألة ٢٣٥
ذهاب صاحب الكفاية الى عدم كفاية دليل الحجية للقيام، وتعليق بعض المحققين .. ٢٣٥
المحذور الثبوتي على تصوير الكفاية والجواب عنه ٢٣٧
تعليق بعض المحققين (قده) ٢٣٨
نقد ما أفاده ٢٣٩
الصحيح في الجواب عن الإيراد ٢٤٠
احتمال الشيخ الفياض ان يكون مراد الكفاية ٢٤١
المناقشة في المقدمتين الأولى والثانية ٢٤٣
المقدمة الثانية: وهي استحالة الطولية في المقام ٢٤٥
ما يرد على صاحب الكفاية (قده) من قبل صاحب البحوث ٢٤٧
رد ما ذكره ٢٤٨
بيان ما هو الصحيح، وإن موضوع التنزيل غير مركب من جزئين ٢٤٩
ثمرات البحث ٢٥١

المقام الثالث: قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الصفتي ٢٥٣
ما ذكره السيد الحائري من فرض جريان السيرة .. مع الملاحظة عليه ٢٥٥
الإشارة لما ذكره السيد الحيدري في بحث القطع ٢٥٦
نقد ما ذكره ٢٥٦
ما أجيب عن محذور الدور ٢٥٩
الوجه الأول للأصفهاني ٢٦٠
دفع ما ذكره الشيخ الفياض من عدم لزوم المحذور ٢٦١
الوجه الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (قده) ٢٦٢
الإيراد على ما ذكره الشيخ الأستاذ من التقريب ٢٦٣
الوجه الثالث: للسيد السبزواري ٢٦٣
الإيراد عليه ٢٦٤
الوجه الرابع: ما ذكره شيخنا الأستاذ (حفظه الله) في مباحثه ٢٦٥
المناقشة في ما ذكره ٢٦٦
ما ذكره في العناية من الاندكاك وتوضيحه ٢٦٨
ما ذكره بعض الأصوليين والملاحظة عليه ٢٦٩
ما ذكره السيد الحائري (حفظه الله) في حاشية تقريراته عن الشهيد (قده)
ومناقشته ٢٧٠
استحالة أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل ٢٧٦
الالتزام بالتشدد والتأكد على ما ذكره الفياض ٢٧٧
التعليق على ما ذكره ٢٧٨
إيراد العناية على الكفاية في لزوم اجتماع الضدين لو أخذ القطع بحكم موضوعاً لضده ٢٨٠
ما ذكره غير تام ٢٨٠
الإيراد على ما ذكره السيد السبزواري (قده) ٢٨١
ما ذكره السيد الخميني (قده) من محذور الضدين ومناقشته ٢٨١
دفع ما ذكره السيد الحيدري من المناقشة ٢٨٢
إمكان الردع عن القطع ٢٨٣
ما ذكره السبزواري من محالية الإنشاء بلا داع والتعليق عليه ٢٨٤

ما يمكن تفسير عبارة المصنف من الحكم الفعلي ٢٨٩
تفسير الفهم ٢٩٠
لا فائدة من الوجدان الذي ذكره المصنف كدليل ٢٩٦
ما ذكره في العناية من عدم جريان النزاع في التعبديات ٢٩٧
رد ما ذكره من الاختصاص ٢٩٧
ما ذكره المشكيني (ره) من المراد من الالتزام ٢٩٩
جواب المشكيني عن ما ذكره البعض من جعل وجوب التصديق بالنبي (صلى الله عليه وآله) دليلاً عليها ٣٠٠
تعليق العناية على قول المصنف (واستقلال العقل ..) ٣٠١
رد ما علق به وبيان عدم بعد الاستقلال ٣٠٢
هل يمنع الالتزام وجوباً عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي ٣٠٥
وجوه تصوير المانعية ٣٠٦
الموافقة الالتزامية والكلام في جهات ٣١٣
الكلام في الجهة الأولى: ما المراد من الموافقة الالتزامية ٣١٣
الجهة الثانية: تصوير وجوب الموافقة الالتزامية ٣١٤
ما ذكره السيد الخميني (قده) من التصوير ورده من قبل بعض المعاصرين ٣١٤
النظر فيما ذكره البعض ٣١٥
تصوير الموافقة الالتزامية ٣١٨
الوجه الأول: ما ذكره السيد الحائري (حفظه الله) ٣١٨
الوجه الثاني: كون الحكم الشرعي موضوع لحكم العقل ٣١٩
الإيراد عليه ٣١٩
الوجه الثالث: تشقيق حكم العقل بوجوب الامتثال ٣٢٠
محاولة السيد الحائري في دفع المنافاة والجواب عليه ٣٢١
ما قاله السيد الشهيد (قده) ٣٢٤
الطاعة لا تتحقق إلا بالامتثال القلبي ٣٢٤
ما أجاب به الشيخ الفياض (حفظه الله) بعدم حكم العقل بوجوب الالتزام ٣٢٥
الجواب عما ذكره ٣٢٦

ذهاب بعض المعاصرين الى عدم حكم العقل بالالتزام مضافاً للامتثال خارجاً والإيراد عليه ٣٢٧
تقريب ما ذهبنا إليه ٣٢٩
الوجه الرابع: كون الالتزام واجب مستقل شرعاً ٣٢٩
عدم تمامية الوجه الرابع ٣٣٠
ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) من عدم دلالة الكتاب والسنة على وجوبها .. ٣٣١
مناقشة ما ذكره ٣٣٢
الجهة الثالثة: مانعية الموافقة الالتزامية عن جريان الأصول ٣٣٣
ذهاب المحقق الخوئي (قده) الى عدم الالتزام بالحكم بعنوانه تفصيلاً ٣٣٦
ما أجاب به السيد الشهيد (قده) ٣٣٦
الجواب عنه ٣٣٧
ما ذكره المشكيني من الفرق بين أقسام القطع ٣٤٣
ما قيل بعدم اعتبار قطع القطاع ٣٤٤
إمكان جعل الشارع في مورد القطع ٣٤٥
الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ٣٤٦
المراد بحكم العقل ٣٤٧
ثبوت الملازمة على مستوى العقل النظري ٣٤٨
ثبوت الملازمة على مستوى العقل العملي ٣٥٠
نقد صاحب البحوث ما ذكره النائيني بإن الشارع من العقلاء بل سيدهم ٣٥١
الملاحظة على ما ذكره (قده) ٣٥٢
الصحيح في الجواب ٣٥٢
ما ذكره السيد الشهيد (قده) من غرض الشارع بحفظ الحسن وترك القبيح ٣٥٣
ما ذكره يتوقف على أمور كون المراد من المدح الثواب ٣٥٣
افتراض أداء الكلام عن حسن القبح الى الجعل الشرعي ٣٥٤
ما يمكن التفريق به بين المصلحة والمفسدة وبين الحسن والقبح ٣٥٥
ما ذكره بعض المحققين من إعمال المولوية في موارد الحسن والقبح يوجب تحقق ملاك ثان ٣٥٦

نقل الأنصاري لكلام الوافية وتعليق العناية عليه ٣٦٠
بيان التأمل في كلامه ٣٦٠
الاحتمالات المستظهرة من المشكيني لكلام الاخباريين ٣٦١
تحرير محل النزاع بالنسبة للدليل العقلي ٣٦٣
ما ذكره المشكيني في الأمر السادس وهو مذهب النائيني (قده) ٣٦٤
الجواب على دعوى تقييد الحكم الأولي للجعل بالعلم عن طريق المعصوم (عليه السلام) ٣٦٧
والصحيح في الجواب ٣٦٩
ما ذكره صاحب كتاب القطع في مناقشة أدلة الاخباري ٣٦٩
كلمة الإجمال تطلق على معان ٣٨٣
إشكال البعض على عدم تصور الإجمال في العلم ٣٨٤
بيان الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي ٣٨٤
تضعيف العناية لدليل المصنف من كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز ٣٨٦
نقد ما ذكره صاحب العناية ٣٨٩
توجيه بعض المحققين كلام الآخوند (قده) ونقده ٣٩٠
ما يرد على صاحب الكفاية ٣٩١
عدم قبول العناية النقض بموارد الشبهات غير المحصورة ٣٩٢
محاكمة القولين ٣٩٥
ما ذكره من النقض خارج محل الكلام ٣٩٦
ما قالوا عن المانع في الشبهة غير المحصورة ٤٠٦
ما أورده المصنف على المفصِّل ٤٠٧
ما ذكره المشكيني (قده) من الأقوال في المسألة ٤٠٨
منهجية البحث ٤٠٩
ما وجه به المشكيني تشقيق البحث ٤٠٩
متابعة السيد الخوئي (قده) للشيخ في التقسيم ٤١٠
ما ذكره المصنف من نكتة التقسيم ٤١١
ما يمكن للشيخ الأنصاري والسيد الخوئي (قدهما) من دعوى إن العلم الإجمالي
علة تامة لتنجيز حرمة المخالفة القطعية ٤١٢

بيان بعض الأمور من قصد الوجه وقصد الأمر ٤١٩
قصد التمييز ٤٢٠
قصد الجزئية ٤٢١
ما احتمله صاحب العناية ٤٢١
ما ذكره في العناية عن الشيخ من بحث الشبهة الوجوبية ٤٢٢
المناقشة في الطريق الثاني ٤٢٣
ما توهم من إمكان التمييز والجواب عليه ٤٢٣
ما يستدل على اعتبار للتمييز ٤٢٤
قصد العنوان يقيد مشروعية الفعل المقتضي للحسن ٤٢٥
الدليل الثالث ما ذكره المرحوم المشكيني ٤٢٧
الجواب عنه بوجوه ٤٢٨
ما أورده المشكيني (ره) لا يخلو من خدشة ٤٣٠
ما أشكل على جواز الاحتياط في العبادة ٤٣٢
هل الداعي هو إدراك الواقع ٤٣٣
ماذا يراد من اللعب؟ ٤٣٣
ما يظهر من جواب المصنف على إشكال اللعب ٤٣٥
جواب الفياض على إشكال اللعب ٤٣٦
إيراده غير وارد ٤٣٧
ذكر الخوئي (قده) تعجب الشيخ الأنصاري (قده) ممن يعمل بالأمارات ويذهب
لتقديم الامتثال الظني على الاحتياط ٤٤٠
التحقيق في منجزية العلم الإجمالي ٤٤٣
المنجزية بلحاظ حرمة المخالفة القطعية وبلحاظ وجوب الموافقة القطعية ٤٤٦
تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية ٤٤٧
جواب الشهيد الصدر (قده) عن استحالة جعل الترخيص المؤدي الى العلية التامة .. ٤٤٨
مولوية المولى الذاتية قد تكون منشأ المنجزية ٤٤٨
قبح المعصية من جهة ثبوت حق للمولى ٤٤٩
منع العقل المولى من إعمال مولويته ٤٤٩

ما استدل له المحقق العراقي (قده) لاثبات العلية التامة ٤٥٠
جواب شيخنا الفياض عنه ٤٥٠
ما أستدل على حرمة المخالفة القطعية بنحو العلية التامة المحقق الخوئي (قده) ٤٥١
مناقشة ما ذكره (قده) ٤٥٢
مناقشة الإجابات المتقدمة ٤٥٤
متعلق العلم الإجمالي هو الجامع وإن الصورة الذهنية في موارد العلم الإجمالي تحكي
عن الواقع الشخصي لمعلومها ٤٦١
توضيح ذلك ٤٦٢
منطبق الجامع هو الكلي غير الطبيعي ٤٦٣
غاية ما فعله العراقي هو إرجاع العلم الإجمالي الى التفصيلي بتمام ماله من المنجزية .. ٤٦٤
بيان مراد العراقي (قد) من قبل شيخنا الفياض (حفظه الله) ٤٦٤
ما أجاب به الفياض عن العراقي (قده) ٤٦٥
الملاحظة على ما ذكره ٤٦٦
مناقشة ما أستدل به الخوئي (قده) ٤٦٦
تأثير العلم الإجمالي في الموافقة القطعية وفيه أبحاث ٤٦٧
البحث الأول: في تنجيز العلم الإجمالي لوجوبها ٤٦٨
البحث الثاني: إن تنجيزها بنحو العلية التامة أو بنحو الاقتضاء ٤٦٨
البحث الأول: نظريات تنجيز العلم الإجمالي ٤٦٩
النظرية الأولى: للسيد الخوئي (قده) ٤٦٩
دعوتا هذا المسلك ٤٧١
تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية وأنه بحدود الجامع المعلوم بالإجمال ٤٧٢
إن منجزيته لوجوب الموافقة القطعية إنما تكون بعد تساقط الأصول ٤٧٢
الجواب عن هذا المسلك ٤٧٢
جواب الشهيد الصدر عن هذا المسلك ٤٧٤
جوابنا على جوابه عن الدعوى الثانية ٤٧٥
عدم جريان الأصول في تمام الأطراف أو في خصوص ما قام عليه البيان لا غير ... ٤٧٦
النظرية الثانية: للمحقق العراقي (قده) وهو ظاهر النائيني في فوائده ٤٧٦

جواب الشهيد الصدر على مبانيه بملاحظتين ٤٧٨
البيان الثاني للنظرية عن الصدر (قده) ٤٨٠
الإيراد على ما ذكره ٤٨٠
النظرية الثالثة للشهيد الصدر (قده) ٤٨١
نقد ما ذكره (قده) وإن ما ذكره يرجع الى ما ذكره العراقي (قده) ٤٨٣
الملاحظة على ما ذكره السيد الحيدري من النقد ٤٨٣
ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) بالنقض في الشبهة الحكمية وهو غير تام ٤٨٤
البحث الثاني: وإن المنجزية لوجوب الموافقة بنحو العلية التامة أو الاقتضاء ٤٨٧
بعض أحكام العلم ٤٨٧
الاتجاهات في شرح العلم الإجمالي ٤٨٨
الأول: ما يظهر من كلمات المحقق الخراساني (قده) ٤٨٨
الدفاع عن صاحب الكفاية بما أورد عليه ٤٨٩
الاتجاه الثاني: وهو مذهب مدرسة المحقق النائيني (قده) ٤٩٠
البرهان عليه بوجهين ٤٩١
الوجه الثاني للأصفهاني (قده) ٤٩٣
ما أجاب به شيخنا الفياض على تصوير السيد الخوئي ٤٩٣
الملاحظ على هذا المسلك مع ما أقيم عليه من برهان ٤٩٥
النظر فيما ذكره الفياض (حفظه الله) ٤٩٨
غرابة ما ذكره شيخنا من أنه ليس لذات المعلوم بالذات واقع خارجي ينطبق عليه ... ٤٩٩
الاتجاه الثالث وهو ما اختاره العراقي (قده) ٤٩٩
ما أورده بعض المعاصرين عليه ٥٠٠
إيراد الشيخ الفياض على العراقي ٥٠١
لا يمكن المساعدة على ما ذكره (حفظه الله) ٥٠٢
مقصود العراقي من تعلق العلم بصورة الفرد في الواقع ٥٠٣
نقد المشهور في التفرقة بين متعلقي العلمين الإجمالي والتفصيلي ٥٠٤
الملاحظة على ما أورده شيخنا ٥٠٥
بيان حيثية الجامع وإنها على نحوين ٥٠٦

ما ذكره الشهيد الصدر (قده) من الإشكال ٥٠٧
الجواب على ما ذكره (قده) ٥٠٧
ما ذكره العراقي من الجامع لا ما يحصل بالتجريد عن الخصوصيات ٥٠٧
الاتجاه الرابع – النظرية الرابعة – وهي جامعة بنحو لا إيراد عليها ٥٠٨
ما ذكره الشهيد الصدر (قده) عين ما ذكره العراقي (قده) ٥٠٩
تصحيح الاتجاهات الثلاث ٥٠٩
التقريب بين الاتجاه الجامع واتجاه العراقي (قده) ٥١١
ثمرة الاختلاف في بيان حقيقة العلم ٥١٢
كيفية تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية ٥١٤
مسلك الاقتضاء للمحقق النائيني (قده) ٥١٤
الإشكال عليه بوجوه ٥١٥
الوجه الأول للعراقي (قده) ٥١٥
الوجه الثاني للشيخ الفياض (حفظه الله) ٥١٥
الوجه الثالث للشهيد الصدر (قده) ٥١٦
بيان مناقشة المحقق العراقي (قده) ٥١٧
مناقشة شيخنا الفياض (حفظه الله) ٥١٨
النقض للمحقق النائيني (قده) ٥٢٠
ما أجيب به عن النقض ٥٢١
يمكن دفع ما ذكره من الجواب الثاني ٥٢٢
دفع الجواب الثالث ٥٢٤
المسلك الثاني مسلك العلية للعراقي (قده) ٥٢٥
ما نقض به العراقي على مسلك الاقتضاء – الأول ٥٢٦
الجواب عن ما ذكره ٥٢٧
النقض الثاني – للعراقي (قده) ٥٢٩
الجواب عنه بوجوه ٥٣٠
الاستحالة في تقابل العدم والملكة ليست من الطرفين ودفعه ٥٣١
الوجه الثاني من الجواب عما ذكره العراقي – وهو للمحقق الخوئي (قده) ٥٣٢

ترتيب الثواب والعقاب على الأحكام الواقعية لا الظاهرية ٥٣٣
مستويات تصوير استحالة جعل الحكم الظاهري من مورد منافاته مع الحكم الواقعي .. ٥٣٤
ما أجيب عنه إن الترخيص بكل طرف مشروط بترك الآخر – للفياض ٥٣٤
عدم تمامية هذا الجواب ٥٣٥
الجواب عما قاله العراقي (قده) ٥٣٥
تأثير العلم الإجمالي في امتثال التكليف في مقامين ٥٣٦
المقام الأول: في كفاية الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي من التوصليات ٥٣٧
ما يستشكل به من الكفاية مع التمكن من الامتثال التفصيلي والجواب عنه ٥٣٧
في كفاية الامتثال الإجمالي عن التفصيلي في التعبديات ٥٣٨
ما استدل به وأنه في طول الامتثال التفصيلي ٥٣٨
الوجه الأول – للنائيني (قده) والجواب عنه ٥٣٨
ما حاوله مقرر بحث النائيني من اقامة البرهان ٥٤٠
ما أجيب به كما في البحوث ٥٤٠
مناقشة ما ذكره من الإيرادين ٥٤١
الصحيح في جواب ما ذكره النائيني من الوجه ٥٤٢
ما لو استلزم الاحتياط التكرار ٥٤٤
هل الاحتياط في عرض طريق التقليد والاجتهاد أو لا؟ ٥٤٤
ما ذكره من التنبيهات ٥٤٥
ما ذكره النائيني (قده) من المانع ٥٤٦
الفهرست ٥٤٨