

أصول الاستنباط الفقهي

(١)

القطع

دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه

تقريباً

لأبحاث سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري

بقلم

محمود نعمة الجياشي

جميع الحقوق محفوظة للناشر

القطع

دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه

دروس السيد كمال الحيدري

تأليف:	محمود نعمة الجياشي
الإخراج الفنّي:	افتخاري
منشورات:	دار فراق
الطبعة الأولى:	١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م
المطبعة:	ستاره
الكمية:	٣٠٠٠ نسخة
السعر:	٣٥٠٠ تومان

الناشر: دار فراق للطباعة والنشر

إيران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ

مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا

رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

سورة التوبة: ١٢٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله
الصيبين الطاهرين

أما بعد

فقد لاحظت ما حرره ولدنا العزيز العلامة أئمة الشيخ محمود الجبائي
- دامت تأييداته - من العتبات الأمولية التي القيت على ناله من (الفضلاء) بح
هوزة تم المشرفة، فوجدت أنها استطاعت أن تستوعب جميع
النفاصيل التي تعرضت لها، بدقة وعمق وحسن بيان، ومن ثم فهي
تعتبر من جهد طري وعلمي جليل للكاتب الفاضل، بذله من أجل توثيق
هذه الاخطار.

وإن أبارك له هذه المواهب وأقدره هذه القابليات، أدعو

الله الطيب القدير أن يجعله من العلماء العالمين، ويأخذ بيده لما فيه المزيد
من الرقي والتقدم على طريق نشر معارف القرآن العظيم وتراث أئمة
اهل البيت عليهم السلام، وإن تقر به عيني ويريني فيه علماً من أعلام الدين
والعلم، إنه ولي التوفيق.

كمال الحيدري

٢٧ ذي القعدة ١٤٢٦ هـ

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على عبده ورسوله خاتم النبيين محمد وآله الطيبين الطاهرين، سيما بقيّة الله في العالمين الحجّة بن الحسن أرواحنا لتراب مقدمه الفداء.

وبعد، من نافلة القول أن نتكلّم في مستهلّ هذه السلسلة (أصول الاستنباط الفقهي) عن مدى الأهميّة القصوى والمكانة العليا التي يحتلّها البحث الأصولي في منظومة الفكر التشريعي الإسلامي عموماً ومدرسة أهل البيت عليهم السلام خصوصاً، ذلك أنّ البحث الأصولي هو الرصيد الأساسي الذي يستمدّ منه البحث الفقهي قواعده الرئيسيّة التي يستند إليها الفقيه أثناء ممارسته لعملية استنباط الحكم الشرعيّ، والوصول إلى الأحكام الإلهيّة، من خلال الوقوف على أدلّتها التفصيليّة.

لقد أدرك علماء الأصول خطورة هذه العملية المعقّدة وأهميّة النتائج المترتبة عليها، والتي يستطيع الفقيه - في آخر المطاف - من إسناد هذه النتائج إلى قائمة الأحكام الشرعيّة الصادرة من الله عزّ وجلّ. وبعبارة أخرى فإنّ الفقيه ومن خلال استناده إلى القواعد التي يضعها البحث الأصولي بين يديه، يكون هو اللسان الناطق باسم الشريعة الإلهيّة.

في ضوء ذلك اتّسمت الأبحاث الأصوليّة ببالغ الدقّة والشمول والعمق، وأخذت بالزيادة والاتّساع كماً ونوعاً كلّما مرّ عليها الزمن، حتّى أضحت البحث الأصولي - نتيجةً لذلك - مثاراً للنقض والإبرام والتحقيق لكثير من المسائل التي تنتمي في أصلها المعرفي إلى طيف واسع من العلوم المختلفة؛ كالفلسفة والكلام والمنطق واللغة والأدب والتفسير والقانون، بل علم النفس وعلم الاجتماع أيضاً، وكان السبب الرئيسي الذي أدّى إلى اجتماع هذه المسائل المترامية الأطراف في البحث الأصولي، هو وقوعها كمقدّمات - قريبة أو بعيدة - في عملية استنباط الحكم الشرعيّ.

ولا يخفى أنّ من أهمّ المسائل التي تناولها البحث الأصولي هي مسألة «القطع» وأحكامه من الناحية الأصوليّة أو ما يعبر عنه بحجّية القطع. وبغضّ النظر عن معرفة روح العلاقة القائمة بين مسألة القطع وبين المسائل الأصوليّة، فإنّ بحث القطع يبقى محافظاً على أهمّيّته من الناحية المنهجية على أيّة حال؛ ضرورة أنّ هذا البحث غير خارج في حقيقته عن حريم البحث في نظرية المعرفة وفلسفة العلم، ومن الواضح أنّ هذا البحث يعدّ من أهمّ المسائل التي يركّز عليها الهرم المعرفي لجميع العلوم التي تتألّف منها منظومة التفكير الإنسانيّ عموماً.

سيراً على هدي هذه النتيجة فإنّنا عندما نتكلّم عن القطع في ضوء البحث الأصولي، لا بدّ أن نأخذ بنظر الاعتبار جميع الجذور المعرفيّة والمنهجية التي تنتمي إليها هذه المسألة، وإلاّ فإنّ البحث حول القطع سيكون عقيماً حينئذ لا محالة، لأنّ اقتطاعها عن أصلها العلمي الذي تنتمي إليه سيؤدّي إلى معالجتها في ضوء أدوات معرفيّة أخرى غير تلك الأدوات التي من المفترض أن تقع هذه المسألة تحت سلطانها.

ولعلّ عدم الالتفات إلى هذه الحقيقة في منهجة البحث حول القطع الأصولي، هو الذي أدّى إلى وقوع الاختلاف الشديد في جلّ أبحاث هذه المسألة، كما سيمرّ عليك في مطاوي مباحث هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

هذه المحاولة

تمثّل هذه المحاولة مجموعة المحاضرات التي ألقاها سماحة سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري حفظه الله تعالى في بحثه الأصولي حول حجّية القطع، تناول فيها البحث عمّا إذا كانت حجّية القطع مسألة أصولية؟ وهل القطع حجّة؟ كما تناول أبحاث التجريّ، وأقسام القطع، وحجّية الدليل العقلي، وبحث العلم الإجمالي. وقد بلغ مجموع هذه المحاضرات (١٣٥) محاضرة، توزّعت على طوال سنتين دراسيتين، حيث ابتدأ البحث في مسألة القطع في غرّة شهر رجب لعام ١٤٢١هـ، وانتهى في غرّة شهر صفر لعام ١٤٢٣هـ، في الحوزة العلميّة في مدينة قم المشرفّة على قاطنتها آلاف التحيّة والثناء.

وقد تميّزت هذه الأبحاث - بفضل الله تعالى - بمجموعة من الخصائص المهمّة والجوهريّة على مستوى البحث الأصولي، ابتداءً من الفهم الذي طرحته حول تعريف هذا العلم، ومعرفة حقيقة الموضوع الذي تدور عليه مسأله جميعاً، ومروراً بمعرفة المنهج المتّبع في تحقيق هذه المسائل، في ضوء ما هو التحقيق لما يسمّى بعلم الأصول.

وسوف نرى بناءً على هذه الرؤية، أنّ البحث الأصولي - في كثير من مباحثه - سيّخذ مساراً آخر يختلف اختلافاً جوهرياً عمّا هو المعروف في كلمات الأعلام عند تحقيق أمثال هذه المسائل.

العصور التي مرّ بها علم الأصول

يعتقد الشهيد السعيد السيّد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه أنّ علم الأصول الذي نشأ وترعرع وبلغ رشده على يد علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام قد مرّ بعصور ثلاثة:

«الأوّل: العصر التمهيدي، وهو عصر وضع البذور الأساسيّة لعلم الأصول، ويبدأ هذا العصر بابن أبي عقيل وابن الجنيد وينتهي بظهور الشيخ الطوسي.

الثاني: عصر العلم، وهو العصر الذي اختمرت فيه تلك البذور وأثمرت وتحدّدت معالم الفكر الأصولي، وانعكست على مجالات البحث الفقهي في نطاق واسع. ورائد هذا العصر هو الشيخ الطوسي، ومن رجالته الكبار: ابن إدريس، والمحقّق الحلّي، والعلامة، والشهيد الأوّل، وغيرهم من النوابغ.

الثالث: عصر الكمال العلمي، وهو العصر الذي افتتحته في تاريخ العلم المدرسة الجديدة التي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني، وبدأت تبني للعلم عصره الثالث بما قدّمت من جهود متظافرة في الميدانين الأصولي والفقهي.

وقد تمثّلت تلك الجهود في أفكار وبحوث رائد المدرسة الأستاذ الوحيد وأقطاب مدرسته الذين واصلوا عمله الرائد حوالى نصف قرن، حتّى استكمل العصر الثالث خصائصه العامّة ووصل إلى القمّة. ففي هذه المدّة تعاقبت أجيال ثلاثة من نوابغ هذه المدرسة:

يتمثّل الجيل الأوّل في المحقّقين الكبار من تلامذة الأستاذ الوحيد، كالسيّد مهدي بحر العلوم (المتوفّى سنة ١٢١٢هـ) والشيخ جعفر كاشف الغطاء (المتوفّى سنة ١٢٢٧هـ) والميرزا أبي هاشم القمّي (المتوفّى

١٢٣١هـ) والسيد علي الطباطبائي (المتوفى سنة ١٢٣١هـ) والشيخ أسد الله التستري (المتوفى سنة ١٢٣٤هـ).

ويتمثل الجيل الثاني في النوابغ الذين تخرجوا على بعض هؤلاء كالشيخ محمد تقي بن عبد الرحيم (المتوفى سنة ١٢٤٨هـ) وشريف العلماء محمد شريف بن حسن بن علي (المتوفى سنة ١٢٤٥هـ) والسيد محسن الأعرجي (المتوفى سنة ١٢٢٧هـ) والمولى أحمد النراقي (المتوفى سنة ١٢٤٥هـ) والشيخ محمد حسن النجفي (المتوفى سنة ١٢٦٦هـ) وغيرهم.

وأما الجيل الثالث فعلى رأسه تلميذ شريف العلماء المحقق الكبير الشيخ مرتضى الأنصاري، الذي ولد بُعيد ظهور المدرسة الجديدة عام (١٢١٤هـ) وعاصرها في مرحلته الدراسية، وهي في أوج نموها ونشاطها، وقدّر له أن يرتفع بالعلم في عصره الثالث إلى القمة التي كانت المدرسة الجديدة في طريقها إليه.

ولا يزال علم الأصول والفكر العلمي السائد في الحوزات العلميّة الإماميّة يعيش العصر الثالث الذي افتتحته مدرسة الأستاذ الوحيد. ولا يمنع تقسيمنا هذا لتأريخ العلم إلى عصور ثلاثة، إمكانية تقسيم العصر الواحد من هذه العصور إلى مراحل من النمو، ولكل مرحلة رائدها وموجّهها.

وعلى هذا الأساس يعتبر الشيخ الأنصاري قدس سره (المتوفى سنة ١٢٨١هـ) رائداً لأرقى مرحلة من مراحل العصر الثالث، وهي المرحلة التي يتمثل فيها الفكر العلمي منذ أكثر من مئة سنة حتى اليوم^(١).

(١) المعالم الجديدة للأصول تأليف سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره، المؤتمر العالمي للشهيد الصدر، ١٤١٢١ هـ: ص ١١٠.

لذا نجد أن أعلام الأصوليين بعد الشيخ الأعظم، قد جعلوا من كتاب الرسائل (فرائد الأصول) محوراً لأبحاثهم الأصولية، وهذا ما نراه واضحاً في كلمات أمثال الخراساني والعراقي والنائيني والإصفهاني والحوثي والشهيد الصدر والخميني وغيرهم، حيث لا نجد أثراً لكلمات السابقين على هذه المرحلة إلا نادراً. مع العلم أن المباحث الأصولية لم تولد على يد الشيخ الأنصاري، لكن كثرة وأهمية ما طرحه الشيخ في ثنايا المسائل الأصولية من تفريعات وتأسيس جملة من المسائل الجديدة، كان لها الأثر البالغ في دفع عجلة علم الأصول بشكل ملحوظ.

المائز بين العصر الأول والثاني

يمكن أن نُشير إلى بعض النكات التي على أساسها يتميز العصر الثاني عن العصر الأول، فمثلاً عندما نأتي إلى شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الذي انتقل علم الأصول على يده إلى دور جديد من النضج، نرى أن مساهمته قدس سره في المباحث الأصولية لم تقتصر على مجرد استمرار لما سبقه، «وإنما كانت تعبر عن تطور جديد كجزء من تطور شامل في التفكير الفقهي والعلمي ككله، أُتيح لهذا الفقيه الرائد أن يحققه، فكان كتاب العدة تعبيراً عن الجانب الأصولي من التطور، بينما كان كتاب المبسوط في الفقه تعبيراً عن التطور العظيم في البحث الفقهي على صعيد التطبيق بالشكل الذي يوازي التطور الأصولي على صعيد النظريات.

والفارق الكيفي بين اتجاهات العلم التي انطلقت من هذا التطور الجديد واتجاهاته قبل ذلك، يسمح لنا باعتبار الشيخ الطوسي حداً

فاصلاً بين عصرين من عصور العلم؛ بين العصر العلمي التمهيدي والعصر العلمي الكامل. فقد وضع هذا الشيخ الرائد حداً للعصر التمهيدي وبدأ به عصر العلم الذي أصبح الفقه والأصول فيه علماً له دقته وصناعته وذهنيته العلمية الخاصة^(١).

ولعلّ أفضل ما يبيّن لنا هذه الحقيقة هو الوقوف على ما كتبه الشيخ في مقدّمة كتاب العدة وكتاب المبسوط .

أمّا كتاب العدة فقد كتب في مقدّمته: «قد سألتكم - أيّدكم الله - إملاءً مختصراً في أصول الفقه، يحيط بجميع أبوابه - على سبيل الإيجاز والاختصار - على ما تقتضيه مذاهبتنا وتوجيه أصولنا، فإنّ من صنّف في هذا الباب سلك كلّ قوم منهم المسلك الذي اقتضاه أصولهم ولم يعهد لأحد من أصحابنا في هذا المعنى إلاّ ما ذكره شيخنا أبو عبدالله (المفيد) رحمه الله، في المختصر الذي له في أصول الفقه ولم يستقصه، وشدّ منه أشياء يحتاج إلى استدراكها وتحريرات غير ما حرّرها. وإنّ سيّدنا الأجلّ المرتضى أدام الله علوه، وإنّ أكثر أماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك، فلم يصنّف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه.

وقلتم إنّ هذا فنّ من العلم لا بدّ من شدة الاهتمام به، لأنّ الشريعة كلّها مبنية عليه، ولا يتمّ العلم بشيء منها من دون إحكام أصولها، ومن لم يُحكّم أصولها فإنّما يكون حاكياً ومقلّداً ولا يكون عالماً، وهذه منزلة يرغب أهل الفضل عنها. وأنا مجيبكم إلى ما سألتكم عنه مستعيناً بالله وحوله وقوّته، وأسأله أن يُعين على ما يقرب من ثوابه ويبعد من عقابه.

(١) العالم الجديدة للأصول، مصدر سابق: ص ٧٥.

وأبدأ في أول الكتاب فصلاً يتضمّن ماهيّة أصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب أبوابها وتعلّق بعضها ببعض، حتّى أنّ الناظر إذا نظر فيه وقف على الغرض المقصود بالكتاب وتبيّن من أوّله إلى آخره، واللّه تعالى الموفّق للصواب»^(١).

هذا النصّ من الشيخ يعكس أهميّة العمل الأصولي الذي أنجزه قدّس سرّه في كتاب العدة وطابعه التأسيسي في هذا المجال، وما حققه من وضع النظريات الأصوليّة ضمن الإطار المذهبي العامّ لمدرسة أهل البيت عليهم السلام.

أمّا ما ذكره في مقدّمة كتابه الفقهي المبسوط فهو: «أمّا بعد، فإنّي لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفكّهة والمنتسبين إلى علم الفروع، يستحقرون فقه أصحابنا الإماميّة ويستنزرونه وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون إنهم أهل حشو ومناقضة، وإنّ من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفرّيع على الأصول، لأنّ جلّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين.

وهذا جهلٌ منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا. ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا، لعلموا أنّ جلّ ما ذكره من المسائل موجود في أخبارنا، منصوص عليه تلويحاً عن أئمّتنا الذين قولهم في الحجّة يجري مجرى قول النبيّ صلى الله عليه وآله إمّا خصوصاً أو عموماً أو تصرّيحاً أو تلويحاً.

وأما ما كثّروا به كتبهم من مسائل الفروع، فلا فرع من ذلك إلّا

(١) عدّة الأصول، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمّد مهدي نجف، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة المحقّقة الأولى: ج ١ ص ٣.

وله مدخل في أصولنا ومخرج على مذاهبنا ، لا على وجه القياس بل على طريقة يوجب علماً يجب العمل عليها ، ويسوّغ الوصول إليها من البناء على الأصل وبراءة الذمة وغير ذلك. مع أنّ أكثر الفروع لها مدخل فيما نصّ عليه أصحابنا ، وإنّما كثر عددها عند الفقهاء لتركيبتهم المسائل بعضها على بعض وتعليقها والتدقيق فيها ، حتّى أنّ كثيراً من المسائل الواضحة دقّ لضرب من الصناعة وإن كانت المسألة معلومة واضحة.

وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوّق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك ، تتوق نفسي إليه فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل ، وتضعف نيّتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه وترك عنايتهم به ، لأنّهم ألقوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ ، حتّى أنّ المسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم ، لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها. وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنّفاتهم من المسائل وفرّقوه في كتبهم ، ورتّبته ترتيب الفقه ، وجمعت من النظائر ، ورتّبت فيه الكتاب ما رتّبت للعلّة التي بينتها هناك.

ولم أتعرض للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها ، بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتّى لا يستوحشوا من ذلك ، وعملت بآخره مختصر جمل العقود في العبادات ، سلكت فيه طريق الإيجاز والاختصار وعقود الأبواب فيما يتعلّق بالعبادات ، ووعدت فيه أن أعمل كتاباً في الفروع خاصّة يُضاف إلى كتاب النهاية ويجتمع معه يكون كلاماً كافياً في جميع ما يحتاج فيه.

ثمّ رأيت أنّ ذلك يكون مبتوراً يصعب فهمه على الناظر فيه ، لأنّ

الفرع إنما يفهمه إذا ضبط الأصل معه، فعدلت إلى عمل كتاب يشتمل على عدد جميع كتب الفقه التي فصلها الفقهاء وهي نحو من ثلاثين (ثمانين) كتاباً أذكر كل كتاب منه على غاية ما يمكن تلخيصه من الألفاظ، واقتصرت على مجرد الفقه دون الأدعية والآداب. وأعقد فيه الأبواب، وأقسّم فيه المسائل، وأجمع فيه النظائر، وأستوفيه غاية الاستيفاء، وأذكر أكثر الفروع التي ذكرها المخالفون، وأقول ما عندي على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجيه أصولنا، بعد أن أذكر جميع المسائل. وهذا الكتاب إذا سهّل الله تعالى إتمامه، يكون كتاباً لا نظير له في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين، لأنّي إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع مستوفياً مذهبنا، بل كتبهم وإن كانت كثيرة فليس يشتمل عليها كتاب واحد. وأمّا أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يشار إليه بل لهم مختصرات وأوفى ما عمل في هذا المعنى كتابنا *النهاية* وهو على ما قلت فيه، ومن الله تعالى أستمدّ المعونة والتوفيق وعليه أتوكّل وإليه أنيب^(١).

هذا النصّ يعتبر من الوثائق التاريخية التي تتحدّث عن المراحل البدائيّة من تكوّن الفكر الفقهي التي مرّ بها علم الشريعة لدى مدرسة أهل البيت عليهم السلام نما من خلالها حتّى أنتج أمثال الشيخ الطوسي من النوابع الذين نقلوه إلى مستوى أوسع وأعمق.

ومن خلال التأمّل في هذين النصّين اللّذين وردا في العدّة والمبسوط يمكن استخلاص حقيقتين مهمّتين:

(١) *المبسوط في فقه الإماميّة*، تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن بن علي الطوسي، صحّحه وعلّق عليه: السيّد محمّد تقي الكشفي، غني بنشره المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة، الطبعة الثانية: ١٣٨٧هـ. : ج ١ ص ١

«الأولى: أن علم الأصول في الدور العلمي الذي سبق الشيخ الطوسي، كان يتناسب مع مستوى البحث الفقهي الذي كان يقتصر وقتئذ على أصول المسائل والمعطيات المباشرة للنصوص، ولم يكن بإمكان علم الأصول في تلك الفترة أن ينمو نمواً كبيراً، لأنّ الحاجات المحدودة للبحث الفقهي الذي حصر نفسه في حدود المعطيات المباشرة للنصوص لم تكن تساعد على ذلك. فكان من الطبيعي أن ينتظر علم الأصول نموّ التفكير الفقهي واجتيازه تلك المراحل التي كان الشيخ الطوسي يضيق بها ويشكو منها.

الثانية: أنّ تطوّر علم الأصول الذي يمثله الشيخ الطوسي في كتاب العدة كان يسير في خطّ مواز للتطوّر العظيم الذي أنجز في تلك الفترة على الصعيد الفقهي، وهذه الموازاة التاريخية بين التطوّرين، تعزّز الفكرة القائلة بوجود التفاعل بين الفكر الفقهي والفكر الأصولي، أي بين بحوث النظرية وبحوث التطبيق الفقهي. فإنّ الفقيه الذي يشغل في حدود التعبير عن مدلول النصّ، ومُعطاه المباشر بنفس عبارته أو بعبارة مرادفة، ويعيش قريباً من عصر صدوره من المعصوم، لا يحسّ بحاجة شديدة إلى قواعد، ولكنّه حين يدخل في مرحلة التفريع على النصّ ودرس التفصيلات وافتراض فروض جديدة لاستخراج حكمها بطريقة ما من النصّ، يجد نفسه بحاجة كبيرة ومنتزادة إلى العناصر والقواعد العامّة، وتنتفح أمامه آفاق التفكير الأصولي الرحبية.

وينبغي أن لا نفهم من النصوص المتقدّمة التي كتبها الشيخ الطوسي، أنّ نقل الفكر الفقهي من دور الاقتصار على أصول المسائل والجمود على صيغ الروايات، إلى دور التفريع وتطبيق القواعد، قد تمّ على يد الشيخ فجأة وبدون سابق إعداد، بل الواقع أنّ التطوّر الذي

أنجزه الشيخ في الفكر الفقهي، كان له بذوره التي وضعها قبله أستاذاه السيد المرتضى والشيخ المفيد وقبلهما ابن أبي عقيل وابن الجنيد كما أشرنا سابقاً.

وكان لتلك البذور أهميتها من الناحية العلميّة، حتّى نُقل^(١) عن أبي جعفر بن معد الموسوي - وهو متأخّر عن الشيخ الطوسي - أنّه وقف على كتاب ابن الجنيد الفقهي واسمه *التهديب* فذكر أنّه لم يرَ لأحد من الطائفة كتاباً أجود منه ولا أبلغ ولا أحسن عبارة، ولا أرقّ معنىً منه، وقد استوفى فيه الفروع والأصول، وذكر الخلاف في المسائل، واستدلّ بطريق الإماميّة وطريق مخالفيهم.

فهذه الشهادة تدلّ على قيمة البذور التي نمت حتّى أتت أكلها على يد الطوسي. وقد جاء كتاب *العدة* - الذي يمثل الفكر الأصولي في أعقاب تلك البذور - تلبيةً لحاجات التوسّع في البحث الفقهي^(٢).

المائز بين العصر الثاني والثالث

من أهمّ الخصائص التي امتاز بها العصر الثالث من عصور هذا العلم، هو تميّز فكرة الأصل العملي عن فكرة الأمانة. ولكي نقف على الآثار المترتبة على هذه الحقيقة ينبغي بيان مقدّمة حاصلها:

إنّ عمليّة استنباط الحكم الشرعي في فقه مدرسة أهل البيت عليهم السلام تقوم على أساس مرحلتين؛ ففي المرحلة الأولى يفتش الفقيه عن الدليل على الحكم، فإنّ وجده أخذ به، وإن لم يجد ذلك فلا يفكر في التعويض عن الأدلة المعتبرة شرعاً، بأدلة قائمة على أساس

(١) نقله عنه العلامة في إيضاح الاشتباه، ترجمة ابن الجنيد: ص ٢٩١.

(٢) العالم الجديدة للأصول، مصدر سابق: ص ٨٠.

الاعتبارات والتخمينات والاستحسانات، وإنما يبحث عن المرحلة الثانية وهي: ما هو مقتضى الوظيفة العملية في مقام الخروج عن عهدة التكليف المحتمل غير المعلوم.

والفرق بين المرحلتين كما يقول الشهيد الصدر قدس سره: «إن تلك (أي الأدلة في المرحلة الأولى) تكون أدلة ومستتداً للفقهاء بلحاظ كاشفيتها عن الواقع وإحرازها للحكم الشرعي، وأمّا هذه (أي المرحلة الثانية) فتكون أدلة من الوجهة العملية فقط، بمعنى أنها تحدّد كيف يتصرّف الإنسان الذي لا يعرف الحكم الشرعي للواقعة»^(١). ومن المعلوم أنّ الدليل الذي يحرز الحكم الشرعي مقدّم على الأصل والقاعدة التي تحدّد الوظيفة العملية كما يتّضح في مباحث تعارض الأدلة الشرعية. وهذه المنهجية في عملية الاستنباط في فقه مدرسة أهل البيت عليهم السلام تعتبر إحدى المميّزات الجوهرية التي تميّز الفقه الإمامي عن الفقه عند أتباع الخلفاء.

توضيح ذلك: أنّ المدار في فقه أتباع الخلفاء دائماً هو التوصل إلى الحكم الواقعي، من هنا فهم يتمسّكون أولاً بالأدلة المشروعة من الكتاب والسنة، فإن لم يجدوا ذلك تمسّكوا بمطلق الأمارات الظنية وإن لم يقدّم دليل على حجّيتها كالقياس والاستحسان ونحوهما، وإن لم يظفروا بذلك أيضاً تمسّكوا بأيّ مناسبة واعتبار وتخمين. وهذان طرزان من التفكير الفقهي في عملية استنباط الحكم الشرعي؛ الأوّل: الطرز الذي سار عليه فقهاء الإمامية قدس أسرارهم. والثاني: الطرز الذي سار عليه فقه أتباع الخلفاء.

(١) دروس في علم الأصول، تأليف سماحة الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره، الحلقة الثانية. تحقيق وتعليق: مجمع الفكر الإسلامي: ص ٤٩.

وعلى هذا الأساس «نجد أنّ الفقه الإمامي توسّع في بحث الأصول العمليّة وأقسامها وشرائط كلّ منها، بينما فقه العامّة لم يتعرّض لتلك البحوث، بل على العكس من ذلك نجد أنّ للبحث عن الأمارات والظنون ومحاولات إثبات الحكم الشرعي على أساسها مجالاً واسعاً في أصول فقه العامّة، في الوقت الذي يكون البحث عنها عندنا محصوراً في حدود ما هو في معرض قيام دليل شرعيّ على حجّيته»^(١).

إلا أنّ هذا المميّز للفقه الإمامي لم يطرح من أوّل الأمر بهذه الصيغة المطروحة في العصر الثالث من مراحل تطوّر علم الأصول، بل إنّ الأصل العملي الذي كان يبنى عليه في عملية الاستنباط، أدرج تحت دليل العقل الذي يعتبر أحد الأدلّة الأربعة، ومعنى ذلك أنّه لم يفرّق في تلك المرحلة بين الاستدلال بالأصل العملي أو الاستدلال بالدليل.

من هنا ذكر السيّد المرتضى وابن إدريس في مقام بيان المصادر والأدلّة التي يعتمدون عليها في مقام الاستنباط، ذكراً أنّهم يعتمدون على أدلّة كلّها تفيد العلم بالحكم الشرعي، ولا يجوز - عندهم - إعمال دليل لا يفيد الحكم كخبر الواحد والقياس ونحوهما من الأدلّة الظنيّة. والأدلّة القطعيّة عندهما هي: الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الطائفة والعقل، واعتبروا البراءة - التي هي أصل عمليّ - إحدى تطبيقات دليل العقل في فقههما.

فجوهر الأصل العملي كان موجوداً عندهم، بمعنى أنّهم لم يكونوا يجوّزون - حيث لا يوجد دليل مشروع - أن يرجعوا إلى

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العمليّة، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر طاب ثراه، بقلم: السيّد محمود الهاشمي. مكتب الإعلام الإسلامي، رمضان ١٤٠٥هـ: ج ٥ ص ١٠.

الاستحسان والتخمين ونحوهما، بل كانوا ينتهون إلى تشخيص الوظيفة العملية، لكنهم كانوا يسمونها دليلاً عقلياً.

واستمر الحال على هذا مدة من الزمان، ثمّ حينما توسّع البحث في الدليل العقلي، ذكروا تحته عنواناً مستقلاً هو الاستصحاب، وجعلوا البراءة ترجع إلى الاستصحاب بوجه من الوجوه، وقالوا: إنّ البراءة عبارة عن استصحاب براءة الذمة الثابتة بحكم العقل، وسموها باستصحاب حال العقل، وكذلك وُجد في كلماتهم تقريب البراءة بحكم العقل وذلك من باب قبح التكليف بما لا يطاق، كما هو في كلمات المحقق الحلّي، وأضيف بعد ذلك - في المعتبر والذكري - إلى تقريبات البراءة تقريب مفاده: إنّ عدم الدليل، دليل على العدم، ببيان أنّ المبلغين بلغوا الأحكام الشرعيّة، ففي المورد الذي لا نجد دليلاً على الحكم، نستكشف منه عدم وجود ذلك الحكم، وكلّ هذا كان بروح معاملة أصالة البراءة معاملة دليل عقلي قطعيّ في عرض الأدلّة الثلاثة الأخرى، وهي الكتاب والسنة القطعية والإجماع.

ثمّ لما شاع العمل بالأمارات الظنّية عموماً وبخبر الواحد خصوصاً، وتوسّع البحث في نطاق الأمارات الظنّية تدريجاً، جعلت أصالة البراءة دليلاً ظنّياً وأمارة ظنّية، وميّز بينها وبين الاستصحاب، وجعلوا الاستصحاب أيضاً حجّة بملاك الظنّ في بعض كلمات الأصوليين، بل يظهر من صاحب المعالم أنّ هناك تصريحات دالة على أنّ بناءهم على حجّية أصالة البراءة من باب الظنّ، بل امتدّت هذه الفكرة لتؤثّر على بعض المتأخّرين، كالمحقق القميّ صاحب القوانين على ما ينقل عنه الشيخ الأنصاري قدّس سرهما.

ثمّ بعد هذا بدأ علم الأصول يحدّد مفهوم الأصل العملي على يد المتأخّرين عن صاحب المعالم والشيخ البهائي، ولعلّ من أوائل من نبّه

إلى ذلك - كما أشار إليه الشيخ الأنصاري - صاحبُ شرح الوافية السيّد جمال الدين. لذا نجد أنّ البحراني صاحب الحدائق قدّس سرّه في الدرر النجفية في درّة عقدها ليبحث أصالة البراءة الأصليّة، وتكلّم عنها بالمعنى الذي يناسب مع كونها دليلاً، وناقش في ذلك وأبطل كونها كذلك، قال: لأجل هذا ذهب بعض فضلاء متأخري المتأخريين إلى أنّ أصالة البراءة مرجعها إلى نفي تكليف اجتناب الحكم لا إلى كونها دليلاً على نفي الحكم. وعبارته: «فعدم الاطلاع عليه لا يدلّ على العدم، نعم يرجع الكلام إلى عدم ثبوت التكليف بالحكم بعدم الوقوف على الدليل، فيصير حجّية البراءة من هذا القبيل»^(١).

وكيفما كان، فإن تحدّد هذا المفهوم الذي عندنا الآن بشكل دقيق، كان على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني قدّس سرّه ومدرسته خصوصاً الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية، ثمّ بعد ذلك على يد الشيخ الأنصاري قدّس سرّه وبلغ تحقيقه بيده الشريفة إلى الغاية التي بلغ إليها اليوم من حيث الدقّة والعمق. فأصبح الأصل العملي - بحسب هذا التحديد - عبارة عن وظيفة عمليّة لا يطلب فيها الفقيه العلم بالحكم الشرعيّ الواقعي ولا الظنّ بذلك، بل يطلب فيها بيان الوظيفة العمليّة التي يخرج بها عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال.

وهذه أحد العوامل التي دعت الشهيد الصدر إلى أن يجعل ظهور الوحيد البهبهاني وما تلاه عصرًا ثالثاً من عصور تطوّر علم الأصول. فإنّ تحدّد فكرة الأصل في قبال فكرة الدليل، يعتبر ركناً أساسياً في عملية الاستنباط، وهو من المظاهر الرئيسيّة في هذا العصر.

(١) الدرر النجفية، لمؤلفه: العلامة المحدث الشيخ يوسف بن أحمد البحراني رحمه الله، الطبعة الحجرية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث: ص ٢٦، س ١١.

مباحث هذا الكتاب

تأسيساً على ما تقدّم فإنّ المباحث التي تطرح في هذا الكتاب، سوف تأخذ نفس المنحى الذي تبلورت مسائله في العصر الثالث من عصور هذا العلم، مع التركيز على المباني والنظريات التي طرحها السيّد الشهيد الصدر، والذي يعتبره بعض أعلام تلامذته أنّه يمثلّ عصراً رابعاً من عصور هذا العلم؛ قال السيّد الحائري دام ظلّه: «لئن كان الفارق الكيفي بين بعض المراحل وبعض، حينما يعتبر طفرة وامتيازاً نوعياً في هويّة البحث يجعلنا نستخدم على ذلك بالأعصر المختلفة للعلم، فحقاً أنّ علم الأصول قد مرّ على يد أستاذنا الشهيد بعصر جديد، فلو أضفناه إلى الأعصر التي قسّم إليها فترات العلم في المعالم الجديدة، لكان هذا عصراً رابعاً هو عصر ذروة الكمال»^(١). وإن لم يكن كذلك فلا أقلّ أنّه يمثلّ مدرسة جديدة في هذا العصر.

وقد اشتمل هذا الكتاب على: بحث تمهيدي في أقسام الحجج والأصول العملية، وخمسة مباحث هي:

المبحث الأوّل: حجّة القطع.

المبحث الثاني: التجري.

المبحث الثالث: أقسام القطع.

المبحث الرابع: حجّة الدليل العقلي.

المبحث الخامس: العلم الإجمالي.

(١) مباحث الأصول، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، السيّد كاظم الحسيني الحائري، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ: الجزء الأوّل من القسم الثاني، ص ٥٨.

في الختام، أسأل الله عزّ وجلّ أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتقبّله بقبول حسن، وأن ينفعنا به يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون. ولا يفوتني في هذه الفرصة أن أتقدّم بالشكر الجزيل لأستاذي السيّد كمال الحيدري، على الجهد الذي بذله في متابعة مراحل إنجاز هذا البحث، وما وهبني به من أوقاته الثمينة في سبيل إكماله وإظهاره بالصورة الماثلة بين يديك، وأسأل الله سبحانه أن يوفّق سماحته إلى مواصلة هذه البحوث على أحسن وجه، وأن يأخذ بأيدينا إلى ما فيه رضاه تعالى.

كما لا يفوتني أيضاً أن أتقدّم بالشكر الجزيل لجناب الأخ العزيز عبد الرضا الإفتخاري الذي قام بمهمّة الإخراج الفنّي والمراجعة النهائيّة للكتاب، وأثمن ما قام به من جهد كبير في تبويب الأبحاث وتقويم بعض النصوص وإضافة بعض آخر حسبما تقتضيه الصياغة الفنّية لعبارات البحث متمنياً له التوفيق في مجال عمله.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

محمود نعمة الجياشي

١٠ ذو الحجّة ١٤٢٣هـ

قم المقدّسة

تهيد

في أقسام الحجج والأصول العملية

■ المراد من المكلف

■ ملاك التقسيم

■ متعلق الأقسام

قبل الدخول في مباحث القطع لا بأس بالإشارة إلى ما جرت عليه عادة المتأخرين من الأصوليين من تقسيم الحجج والأصول العمليّة إلى أقسام، إلاّ أنّهم اختلفوا في كيفية التقسيم. فذهب الشيخ الأنصاري في *الرسائل* إلى تقسيم حالات المكلف إلى القطع والظنّ والشكّ؛ قال: «فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيّ، فإنّما أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ»^(١).

وقع الكلام في هذا التقسيم من جهات ثلاث:

الأولى: ما هو المراد من «المكلف»؟

الثانية: ما هو الملاك الذي استند إليه هذا التقسيم الثلاثي؟

الثالثة: ما هو متعلّق الأقسام الثلاثة؟

الجهة الأولى: تحديد المراد من المكلف

ذكرت في كلمات الأعلام اتجاهات ثلاثة:

الأوّل: وهو المشهور، يبتني على أنّ المراد هو المكلف الشرعي أي

من وُضع عليه القلم، لهذا عدل الخراساني في *الكفاية* عن عبارة

(١) *فرائد الأصول* وهو رسائل أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: عبدالله النوراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة: ج ١ ص ٢.

«المكّلف» إلى «من وضع عليه القلم»؛ قال: «فاعلم أنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم...»^(١).

الثاني: أنّ المراد هو المكّلف العقلي لا الشرعي، وهو الذي يمكن توجيه التكليف إليه وإن لم يكلف فعلاً كالصبيّ المميّز، فإنّه يمكن أن يكلف لكن الدليل الشرعي قام على عدم تكليفه، فلا يوجد ثمة مانع عقليّ من تكليفه، وعليه فالمراد من المكّلف في المقسم هو المكّلف العقلي، وهو أوسع مورداً من المكّلف الشرعي.

الثالث: أنّ المراد هو خصوص المجتهد، فيكون أضيّق مورداً من الاتّجاهين السابقين.

فهذه أقوال ثلاثة، أوسعها الثاني، وأوسطها الأوّل، وأضيّقها الثالث. أمّا القول الأوّل وهو حصر المكّلف الذي وقع مقسماً بخصوص المكّلف الشرعي، فهو غير تام؛ لأنّه يمكن أن نتصوّر الحالات الثلاث التي ذُكرت، في المكّلف غير الشرعي أيضاً، وذلك كما لو استقلّ العقل بالحكم بقبح شيء كالخيانة مثلاً، وقلنا إنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، فهنا بعد أن يُدرك العقل قبح الخيانة، فإنّ الشرع يحكم بحرمتها أيضاً وفقاً لقاعدة الملازمة.

ومن الواضح أنّه ليس هناك أي قرينة تدلّ في المقام على اختصاص هذا الحكم بالمكّلف الشرعي، بل يمكن أن يكون شاملاً لغيره، لكن بشرط أن يكون هذا الغير لديه القدرة على الالتفات. ومعنى ذلك أنّ هذا الحكم بالرغم من كونه شرعياً فإنّه يشمل المكّلف غير الشرعي أيضاً،

(١) كفاية الأصول، الأستاذ الأعظم المحقّق الكبير الآخوند الشيخ محمّد كاظم الخراساني قدس سره، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث: ص ٢٥٧.

اللَّهْمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ بِتَقْيِيدِ إِطْلَاقِ هَذَا الْحُكْمِ بِأَدَلَّةٍ «رُفْعِ الْقَلَمِ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ». وَهَذَا الْكَلَامُ يُمْكِنُ قَبُولُهُ بِشَرَطِ أَنْ نَفْتَرِضَ أَنَّ مَلَائِكَةَ الْحُكْمِ الْعَقْلِيِّ بِالْقَبْحِ هُوَ مِنَ الْمَلَائِكَاتِ الْقَابِلَةِ لِلتَّخْصِيسِ؛ لِأَنَّ بَعْضَ مَلَائِكَاتِ الْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ غَيْرُ قَابِلَةٍ لَهُ. وَمَعَ تَحَقُّقِ هَذَا الشَّرْطِ يُمْكِنُ أَنْ نَخْصِّصَ إِطْلَاقَ الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ بِأَدَلَّةٍ رُفْعِ الْقَلَمِ. أَمَّا إِذَا لَمْ يَتَحَقَّقْ هَذَا الشَّرْطُ وَقَلْنَا بِأَنَّ مَلَائِكَةَ حُكْمِ الْعَقْلِ بِالْقَبْحِ غَيْرُ قَابِلٍ لِلتَّخْصِيسِ، فَلَا تَصِحُّ دَعْوَى التَّقْيِيدِ.

عَلَى هَذَا فَالصَّحِيحُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَكْلُوفَ هُوَ كُلُّ مَنْ التَفَتَ إِلَى حُكْمٍ شَرْعِيٍّ أَعْمٍ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَكْلُوفًا شَرْعِيًّا أَوْ لَا. وَهَذَا مَا اخْتَارَهُ سَيِّدُنَا الْأَسْتَاذُ الشَّهِيدُ الصِّدْقُ قَدْ سَرَّهُ حَيْثُ قَالَ: «إِنَّ الْمَوْضُوعَ لِهَذَا التَّقْسِيمِ هَلْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ خُصُوصَ الْبَالِغِ بِأَيِّ تَعْبِيرٍ عَبَّرْنَا عَنْهُ، أَوْ لَا وَجْهَ لِاخْتِصَاصِهِ بِهِ، بَلْ يَنْبَغِي شُمُولُهُ لَغَيْرِ الْبَالِغِ الَّذِي يَكُونُ مُمَيَّزًا، بِحَيْثُ يَكُونُ رُفْعُ التَّكْلِيفِ عَنْهُ مِنْ بَابِ الْمَنَّةِ لَا مِنْ بَابِ عَدَمِ قَابِلِيَّتِهِ لِتَوَجُّهِ التَّكْلِيفِ إِلَيْهِ؟ الصَّحِيحُ هُوَ الثَّانِي، وَذَلِكَ لِأَنَّ غَيْرَ الْبَالِغِ أَيْضًا رُبَّمَا تَحْصُلُ لَهُ شَبْهَةٌ حُكْمِيَّةٌ لِأَبْدَلِهِ عَقْلًا مِنْ تَحْصِيلِ مُؤْمِنٍ تَجَاهُهَا»^(١).

نظريّة الاختصاص

ذَهَبَ الْمِيرْزَا النَّائِنِي قَدْ سَرَّهُ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمَكْلُوفِ فِي الْمَقْسَمِ هُوَ خُصُوصُ الْمُجْتَهِدِ، فَالْأَقْسَامُ غَيْرُ شَامِلَةٍ لِلْمَكْلُوفِ الْمُقَلَّدِ؛ قَالَ: «وَالْمُرَادُ مِنَ الْمَكْلُوفِ هُوَ خُصُوصُ الْمُجْتَهِدِ، إِذِ الْمُرَادُ مِنَ الْإِلْتِفَاتِ هُوَ الْإِلْتِفَاتُ التَّفْصِيلِيّ الْحَاصِلُ لِلْمُجْتَهِدِ بِحَسَبِ إِطْلَاعِهِ عَلَى مَدَارِكِ

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: الجزء الأول من القسم الثاني، ص ١٧٨.

الأحكام، ولا عبرة بظن المقلد وشكّه. وكون بعض مباحث القطع تعمّ المقلد لا يوجب أن يكون المراد من المكلف الأعمّ من المقلد والمجتهد، إذ البحث عن تلك المباحث وقع استطراداً وليست من مسائل علم الأصول، ومسائله تختصّ بالمجتهد ولا حظّ للمقلد فيها. ولا سبيل إلى دعوى شمول أدلة اعتبار الطرق والأصول للمقلد، غاية أن المقلد عاجز عن تشخيص مواردها ومجاريها ويكون المجتهد نائباً عنه في ذلك، فإنّه كيف يمكن القول بشمول خطاب مثل لا تنقض اليقين بالشكّ في الشبهات الحكميّة للمقلد، مع أنّه لا يكاد يحصل له الشكّ واليقين، بل لو فرض حصول الشكّ واليقين له فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجّية الاستصحاب»^(١).

ولعلّ روح دعوى الميرزا في الاختصاص ترجع إلى أنّ الأحكام الشرعيّة تنقسم إلى واقعيّة وظاهريّة، والأحكام الواقعيّة وإن كانت مشتركة بين العالم والجاهل، إلاّ أنّ الأحكام الظاهريّة مختصة بمن وصلت إليه، وقد استند النائيني في ذلك إلى دليلين:

الدليل الأوّل: إنّ أدلة الأحكام الظاهريّة - من الأمارات والأصول العمليّة - متوقّفة على عدم المعارض والفحص عنه، وهذا من شأن المجتهد لا المقلد، إذ لا قدرة له على الفحص عن معارض الخبر مثلاً والجزم بعدمه. بتعبير آخر: إنّ أدلة الأحكام الظاهريّة وإن كان فيها اقتضاء الشمول للمجتهد وغيره، لكن يمتنع جريانها في غير المجتهد

(١) فوائد الأصول، من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني، تأليف: العلامة الربّاني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مع تعليقات خاتم الفقهاء والأصوليين الشيخ آقا ضياء الدّين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٦هـ - ج ٣ ص ٣

لوجود المانع، وهو الفحص المختص بالمجتهد.
قال العراقي في مقام توضيح هذا الدليل: «لا وجه لتخصيصها بالمجتهد بعد إطلاق أدلتها، عدا توهم كونه من مقتضيات اختصاص عناوين موضوعاتها بخصوص المجتهد، بتقريب: أنّ حصول تلك الصفات من القطع والظنّ والشكّ إنّما هو فرع الالتفات التفصيلي إلى الحكم الشرعي، ومثله مختص بالمجتهد، وإلا فالعامي من جهة غفلته لا يكاد يحصل له تلك الصفات . وعلى فرض حصولها لا عبرة بظنه بعد عجزه عن تشخيص موارد الأصول والأمارات ومجاريها وعدم تمكنه من فهم مضامينها والفحص التامّ في مواردّها، والحال أنّ اختصاص تلك الخطابات بالمتكّن من تشخيص مجاريها والقادر على الفحص التامّ في مواردّها في الوضوح كالنار على المنار، كوضوح اختصاص خطاب لا تنقض أيضاً بمن أيقن الحكم الفعلي وشكّ في بقاءه وعدم شموله لغيره»^(١).

جوابه: إنّ هذا البيان يمكن أن يكون تاماً فيما لو كان وجوب الفحص مأخوذاً من دليل خاصّ يدلّ على أنّ كلّ من أراد أن يجري حكماً ظاهرياً فلا بدّ من الفحص أولاً، ومن الواضح عدم وجود ما يدلّ على أنّ الفحص مأخوذ بنحو القطع الموضوعي في جريان الأحكام الظاهرية. نعم، الأحكام الظاهرية لا يمكن جريانها مع وجود حجة مخالفة لتلك الأحكام في معرض الوصول إلى المكلف. فالظهور

(١) نهاية الأفكار، تقرير بحث أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ ضياء الدين العراقي قدس سره لحضرة حجة الإسلام الشيخ محمد تقي البروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة: القسم الأول من الجزء الثالث: ص ٢.

الإطلاقي مثلاً حجة بشرط أن لا يكون ثمة دليل على التقييد. فالفحص لم يؤخذ بعنوانه في جريان الأحكام الظاهرية، حتى يقال: إن المقلد غير قادر على الفحص، فيختص الحكم الظاهري بالمجتهد. وإنما المأخوذ في جريان الحكم الظاهري أنه لا يشمل موارد وجود حجة مخالفة في معرض الوصول إلى المكلف الخبير.

فإذا كان مقتضى الإطلاق في الحكم الظاهري شاملاً للمجتهد والمقلد، لكن عدم وجود حجة على الخلاف هو المانع من تامة ذلك المقتضي، ففحص المجتهد يكون طريقاً لإحراز عدم وجود شرط ذلك الحكم الظاهري.

قال الشهيد الصدر: «إن الشرط وهو فحص الخبير البصير وعدم وجدانه، أمر واقعي نفس أمري، وهو أن لا يتواجد في معرض الوصول ما يكون حجة على الخلاف - سواء أفحص أحد أم لا - ويكون فحص كل مجتهد طريقاً إلى إحراز هذه المرتبة من عدم الوجدان لا موضوعاً للحجية والوظيفية. وعلى هذا تكون الوظيفة الظاهرية حكماً وموضوعاً أمراً واقعياً مشتركاً بين المجتهد والعامي، ويكون نظر المجتهد مجرد طريق إلى إحرازه موضوعاً وحكماً. ويكون تقليد العامي له من باب رجوعه إلى أهل الخبرة والعلم بهذا الحكم المشترك، لا الحكم الواقعي بالخصوص»^(١).

الدليل الثاني: يقوم على أساس نفي وجود أي مقتضى للشمول في الأحكام، بل هي مختصة بالمجتهد، ويمكن توضيح هذا الدليل ببيانين:
البيان الأول: وهو بيان إثباتي. فحينما نرجع إلى مثل قوله عليه السلام:

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٥.

«يأتي عنكما الخبران المتعارضان فبأيّهما نأخذ؟» نجد أنّ عنوان الإتيان مأخوذ في لسان الرواية، وكذلك في رواية: «العمرى ثقني فما أدّى إليك فعني يؤدّي»^(١) إذ أخذ فيه الأداء، فعنوان الوصول مأخوذ في أدلة الأحكام الظاهريّة، فإذا لم يصل فلا حكم ظاهريّ.

والجواب: إنّ أدلة الأحكام الظاهريّة غير مختصّة بأمثال هذه الألسنة، وإلاّ فماذا يقال في قوله: «رفع ما لا يعلمون»^(٢) فإنّه مطلق على أيّ حال، بل يمكن أن يقال: إنّ أمثال لسان «فعني يؤدّي» وغيره مأخوذ على نحو الطريقة لا الموضوعيّة.

البيان الثاني: وهو بيان ثبوتيّ مفاده: إنّ حقيقة الأحكام الظاهريّة أنّها طريقيّة أي أنّها ليست لها مبادئ في متعلقاتها وإنّما وظيفتها هي التنجيز والتعذير بلحاظ الحكم الواقعيّ. أمّا المبادئ فهي مختصّة بمتعلقات الأحكام الواقعيّة، وهذا هو معنى الطريقيّة عند النائني وأتباع مدرسته، من هنا قالوا في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي: إنّ الأحكام الظاهريّة لا تتضادّ مع الأحكام الواقعيّة؛ لعدم وجود مبادئ لها في متعلقاتها ليقع التنافي بينها وبين مبادئ الأحكام الواقعيّة.

تأسيساً على هذه الحقيقة يقول النائني: إنّ الشارع عندما يريد أن يجعل الحكم الظاهري في حقّ الجاهل، أي جعل مبادئ الحكم الظاهري

(١) جامع أحاديث الشيعة الذي ألّف تحت إشراف سيّدنا ومولانا فقيده الإسلام المحقّق العلامة الإمام آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، سنة الطبع ١٤٢٢ هـ: ج ١، ص ٣٠٥، باب حجّية أخبار الثقات، الحديث رقم (١).

(٢) الخصال للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ (ت: ٣٨١ هـ)، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الرابعة، ١٤١٢ هـ: ج ٢ ص ٤١٧، باب التسعة.

في حقّه، أم يجعل نفس الحكم الظاهري؟ فإن أراد جعل الأوّل فالمفروض أنّ الحكم الظاهري لا مبادئ له، وإن أراد جعل الثاني، فلا أثر له لأنّه غير قادر على التنجيز والتعذير عند من لم يصل إليه، فيكون جعله لغواً. وبهذا يستتج أصحاب هذا الاتّجاه أنّ المراد من المكلف هو خصوص المجتهد.

إلاّ أنّ برهان اللغوية يمكن الإجابة عنه بوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ هذا البيان مبني في روحه على الأصل الذي يقول: إنّ الأحكام الظاهريّة مفرّغة من المصالح والمفاسد في متعلقاتها، ومعنى ذلك أنّه إذا قام عند المكلف احتياط يقول: لا تشرب هذا المائع، فالنهي هنا ليس لأجل وجود المفسدة في متعلّق هذا النهي، بل لأجل أنّ لا يقع المكلف في الحرام الواقعي، وهذا الأصل وإن كان مشهوراً في كلمات جملة من الأعلام بعد الميرزا النائيني، إلاّ أنّه غير تامّ، وذلك لما حقّق في محلّه أنّ حقيقة الحكم الظاهري وإن كانت طريقيّة، إلاّ أنّ طريقيّتها ليست بمعنى أنّ لا مبادئ لها، وإنّما طريقيّتها هي أنّ لها مبادئ، غاية الأمر أنّها ليست مستقلّة عن مبادئ الحكم الواقعي وإنّما هي ناشئة عنها، من هنا فلا يقع التضادّ بينها وبين مبادئ الأحكام الواقعيّة.

الوجه الثاني: لو سلّمنا بأنّ معنى الطريقيّة في الأحكام الظاهريّة هو ما ذكر في مدرسة الميرزا، وقبلنا أنّ الحكم الظاهري يختصّ بمن وصل إليه، نقول: ما هو المراد من الوصول؟

إن كان المراد هو خصوص الوصول الوجداني فهو وإن كان مختصّاً بالمجتهد، إلاّ أنّه لا موجب لهذا الاختصاص، لأنّ الأمانة تقوم عندكم مقام العلم، فلا بدّ أن يكون المراد من الوصول الأعمّ من الوجداني

والتعبدي، وفتوى المجتهد بالنسبة إلى المقلد هي إيصال للحكم الظاهري، فيتم وصول الحكم الظاهري إلى الجاهل، غاية الأمر أنه من خلال فتوى المجتهد وهو وصول تعبدي.

إذن فالأحكام الظاهرية حتى في حال كونها مختصة بمن وصلت إليه، فإنها تشمل المقلد أيضاً، فتكون بهذا البيان مشتركة بين العالم والجاهل على حدّ سواء، ومع فرض اشتراكها يكون رجوع المقلد إلى المجتهد من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

نظرية التعميم

في قبال نظرية اختصاص المقسم بالمجتهد، ذهب جملة من أعلام الأصوليين إلى التعميم، بدعوى أنه لا وجه لاختصاص الأدلة بالمجتهد، سواء كان بلحاظ الحكم الأصولي وهو الحكم بحجية الخبر مثلاً أو الحكم الفرعي وهو الحكم الذي يتكفله الخبر، بل الحكم الأصولي والفرعي يعمّ المجتهد والمقلد؛ قال السيّد الخوئي قدس سره: «الظاهر أنّ المقلد كالمجتهد في الأحكام المذكورة، فإن حصل له القطع بحكم من الأحكام عمل به بلا حاجة إلى الرجوع إلى المجتهد، وإن لم يحصل له القطع، فإن قام عنده طريق معتبر وليس إلاّ فتوى المجتهد عمل به، وإن فقد أيضاً وبقي شاكاً في الحكم رجع إلى الأصول العملية على نحو يأتي.

هذا كلّ في الحكم الواقعي، وكذا الحال في الحكم الظاهري، فإن حصل له القطع به كما إذا قطع بفتوى المجتهد في مورد عمل به، وإلاّ فإن قام عنده طريق معتبر كما إذا أخبر عدلان بأنّ فتوى المجتهد كذا أخذ به، وإلاّ رجع إلى الأصل العملي، فإن كان متيقناً بفتوى المجتهد

سابقاً وشكاً في تبدلها يستصحب بقاءها. وإن أفتى أحد المجتهدين بالوجوب والآخر بالحرمة، دار الأمر بين المحذورين فيتخير، وإن أفتى أحدهما بوجوب القصر مثلاً والآخر بوجوب التمام وجب عليه الاحتياط، إلا أن يثبت قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي على ما ادّعاه شيخنا الأنصاري، إذن فيتخير.

والحاصل أنه لا فرق بين المجتهد والمقلد إلا في خصوصية الطريق والأمارات، فإنّ طريق المجتهد إلى الأحكام هو الكتاب والسنة، وطريق المقلد هو فتوى المجتهد فقط، وكما أنّ ظواهر الكتاب والسنة حجة للمجتهد، كذلك ظاهر كلام المجتهد حجة للمقلد، فلا وجه لاختصاص المقسم بالمجتهد»^(١).

وقال الشهيد الصدر قدس سره: «ويكفي في هذا المقام لإثبات عموم المقسم أن ثبت مورديّة غير المجتهد للوظائف المقررة ولو في الجملة، وهذا ثابت، توضيحه: أنّ غير المجتهد يعلم بأنّه مكلف بأحكام الله سبحانه، فإذا التفت إلى واقعة، فإمّا أن يحصل له القطع بالحكم سلباً أو إيجاباً ولو لكون المسألة ضروريّة كحرمة الخمر أو يقينيّة بإجماع ونحوه كحرمة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب الثلثين، أو لا يحصل له ذلك.

فعلى الأوّل يكون قطعه حجة في حقّه كقطع المجتهد، وعلى الثاني، فإمّا أن يحصل له الظنّ المناسب في شأنه وهو فتوى المجتهد ويحصل له القطع بحجّيته من ضرورة أو إجماع فأيضاً يعمل بقطعه ويكون ظنّه

(١) مصباح الأصول، تقرير بحث سماحة آية الله العظمى السيّد أبي القاسم الخوئي، لمؤلّفه: السيّد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي. مطبعة النجف، ١٣٨٦هـ. ج ٢ ص ٦.

حجة، وإن لم يحصل له لا قطع ولا قطعي، إمّا لأنه لم يتمكن من الوصول إلى فتوى المجتهد أو لا مجتهد لكي يصل إلى فتواه، أو لم يقطع بحجية الفتوى، فينتهي لا محالة إلى الشك، فلا بد وأن يستقلّ عقله بوظيفة إمّا البراءة أو الاشتغال أو التفصيل حسب الموارد.

فنفس المراحل المتحققة في حقّ المجتهد تتحقّق في غير المجتهد أيضاً، لكن مع فرق بينهما في عدم توفرّ بعض مصاديق العلم أو العلمي في حقّ غير المجتهد، وهو لا يجعله خارجاً عن المقسم ولا يؤدي إلى تخصيص منهجة التقسيم بخصوص المجتهد^(١).

الرد: إلاّ أنّ هذا البيان غير كاف لإثبات التعميم؛ لأنّ القائلين بالاختصاص يمكنهم أن يجيبوا عن ذلك ببيان: أننا عندما نقول إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ، فإنّه ليس المراد بالظنّ هنا مطلق الظنّ حتّى الحاصل من فتوى المجتهد، بل المراد هو الظنّ المعبر الذي هو مسألة أصوليّة، لذا قال البجنوردي: «وإنّما قيّدنا المكلف بكونه مجتهداً؛ لما مرّ سابقاً أنّ المسائل الأصوليّة عبارة عن الكبرى التي تقع في طريق استنتاج الأحكام الشرعيّة. ومن المعلوم أنّ وجود هذه الحالات (القطع، الظنّ، الشكّ) لغير المجتهد لا ربط له بتلك الكبرى التي هي مسائل علمنا، فالبحت عنها باعتبار حدوثها لغير المجتهد خارج عن هذا الفنّ؛ لأنّ الأصولي - بما هو أصولي - لا يهتمّ البحث عن حدوث هذه الحالات لغير المجتهد لعدم ارتباطها بفنّه»^(٢).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٩.

(٢) منتهى الأصول، تأليف سماحة آية الله العظمى السيّد ميرزا حسن البجنوردي، الطبعة الثانية، منشورات مكتبة بصيرتي، قم - إيران: ج ٢ ص ٣.

والحاصل أنّ هذا البيان لإثبات التعميم فيه خلط بين الظنّ المعتمد في البحث الأصولي وبين الظنّ المعتمد مطلقاً.

الثمرّة المترتبة على الاتّجاهين

من الثمرات الأساسيّة التي تترتب على هذين الاتّجاهين؛ هو أنّه بناءً على القول بالاختصاص لا يمكن تخريج مسألة جواز التقليد.

توضيح ذلك:

إنّنا لو قلنا بأنّ الأحكام الظاهريّة شاملة للعالم والجاهل على حدّ سواء، فإنّه لو أراد المقلّد حينئذ أن يرجع إلى المجتهد في حكم من الأحكام التي توصل إليها، يكون رجوعاً إليه في حكم مشترك بينهما، كرجوع المريض إلى الطبيب، فإنّ العلاج الذي يصفه الطبيب عن ذلك المرض المعيّن، يكون شاملاً لهما معاً على حدّ سواء، غاية الأمر أنّ الطبيب عالمٌ به والمريض جاهلٌ به، فيكون الرجوع من باب رجوع الجاهل إلى العالم. وهذه القاعدة إنّما تصحّ فيما لو كان هناك واقع محفوظ مشترك بين العالم والجاهل على حدّ سواء.

أمّا إذا قلنا بأنّ الأحكام الظاهريّة مختصّة بالعالمين بها دون الجاهلين، أي كانت مختصّة بمن وصلت إليه كما هو مبني نظرية الاختصاص، فحينئذ عندما يصل المجتهد إلى معرفة حكم من الأحكام الظاهريّة، وأراد المقلّد أن يرجع إلى المجتهد في ذلك الحكم، ففي هذه الحالة ما هو الحكم الذي يفتي به المجتهد لكي يرجع إليه المقلّد؟

فإن أراد أن يفتيه بالحكم الواقعي، فإنّه إفتاءً بغير علم؛ لأنّ المفروض أنّ المجتهد غير عالم بالحكم الواقعي، وإن أراد أن يفتيه

بالحكم الظاهري، فالحكم الظاهري الذي توصل إليه المجتهد غير موجود في حقّ المقلّد حسب الفرض، فمثلاً جريان الأصل موضوعه المكلف الشاك، والمقلّد الذي يتوجّه إليه التكليف ليس له شكّ في الحكم لكونه غير ملتفت إليه، فكيف يفتي المجتهد في حقّه بمؤدّي الأصل، والمجتهد وإن كان شاكاً إلا أنّ التكليف غير متوجّه إليه على الفرض. فمن توجّه إليه التكليف غير شاك في الحكم، ومن شكّ فيه لم يتوجّه إليه التكليف، فلا موضوع للرجوع إلى الأصل العملي.

وعلى هذا الأساس لا يمكن للمقلّد أن يرجع إلى المجتهد في الأحكام الظاهريّة؛ لعدم وجود واقع مشترك محفوظ بينهما، بل يمكن أن يزداد الإشكال تعقيداً فيما لو قام المجتهد باستنباط الأحكام الظاهريّة الخارجة عن محلّ ابتلائه أصلاً كأحكام النساء.

إذن لابدّ من تخريج جواز عمليّة الإفتاء من جهة، وجواز رجوع المقلّد إلى المجتهد من جهة أخرى، بناءً على اختصاص الأحكام الظاهريّة بالعالمين بها؛ لأنّ الالتزام بمبنى الاختصاص، وتخريج رجوع المقلّد إلى المجتهد على أساس رجوع الجاهل إلى العالم، يستبطن تهافتاً منهجياً كما هو واضح.

بيان النائي لتخريج عملية الإفتاء

أجاب النائي عن هذا الإشكال من خلال الالتزام بمباني الطريقيّة والكاشفيّة، فإنّه بناءً على ذلك تصير الأمانة علماً بعد جعل الحجية لها من قبل الشارع، وعليه فإنّ المجتهد حينئذ وإن لم يكن عالماً بالحكم الواقعي وجداناً، إلا أنّه سيكون عالماً به تعبداً ببركة قيام الأمانة على الحكم الواقعي. والمفروض أنّ الحكم الواقعي مشترك بين العالم

والجاهل، فيكون فتوى المجتهد فتوىً بذلك الحكم الواقعي المشترك بينه وبين المقلد، وهذا الحكم معلومٌ تبعداً للمجتهد، فيكون التقليد من باب رجوع الجاهل إلى العالم ولو تبعداً.

قال الشهيد الصدر: «قد يقرب تخريج عملية الإفتاء في موارد الوظائف الظاهرية على القاعدة حتى على فرض اختصاصها بالمجتهد، بأنّ الحكم الظاهري وإن كان مختصاً بالمجتهد لتحقيق موضوعه فيه دون المقلد، ولكنه بذلك يصبح عالماً بالحكم الواقعي المشترك بين المجتهد والمقلد تبعداً، فيكون حاكماً على دليل الإفتاء بالعلم والخبرة بمقتضى دليل التعبدية، فيفتي المجتهد مقلديه بالحكم الواقعي المعلوم لديه بهذا العلم. وهذا أمر على القاعدة لا يحتاج فيه إلى عناية زائدة بعد فرض دلالة دليل الحجية على الحجية والعلمية التعبدية»^(١).

إلا أنّ هذا البيان واجه عدة ملاحظات :

الأولى: أننا حتى لو سلّمنا بصحة مبنى الطريقتين والكاشفية، فإنّه يكون تاماً في باب الأمارات دون الأصول العملية؛ لأنّ الأصول العملية تكتسب حجيتها باعتبار أنها بيان للوظيفة العملية، على هذا يكون البيان المذكور أخصّ من المدعى.

من هنا حاولت مدرسة الميرزا أن تتمّ هذا البيان على مستوى الأصول العملية التي لا كاشفية فيها عن الواقع. قال السيّد الخوئي: «والتحقيق في الجواب أن يقال: «إن كان الحكم ممّا يلتفت إليه المقلد أيضاً فيشكّ فيه كما شكّ فيه المجتهد، كما إذا شكّ في طهارة الماء القليل المتنجّس المتمّم كراً ونجاسته، فللمجتهد أن يجري الاستصحاب

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١١.

بلحاظ يقين المقلد وشكّه، فإنه كان متيقناً بنجاسة الماء قبل التتميم وشكّ في بقائها بعده، فيجري الاستصحاب في حقه ويفتي بمؤداه، وله أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقين نفسه وشكّه، فإنه متيقن بالحكم في حقّ مقلده شكّ في بقائه، فيجري الاستصحاب ويفتي بمؤداه، ويرجع المقلد إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم، إذ لا اختصاص لوجوب رجوع الجاهل إلى العالم بما إذا كان علم العالم مستنداً إلى العلم الوجداني أو الأمانة.

وإن كان الحكم ممّا لا يلتفت إليه المقلد، كما إذا لم يكن فعلياً في حقه ومورداً لابتلائه إلى الآن، فلا بدّ للمجتهد أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقينه وشكّه، لكونه متيقناً بالحكم في حقّ مقلده شاكاً في بقائه على ما تقدّم^(١).

الثانية: أنه في الأمارات أيضاً لا يتمّ هذا البيان إلا على بعض المسالك، أي بناءً على أن تكون الحجية بمعنى جعل ما ليس بعلم علماً. أمّا على مبني المنجزية والمعدرية أو مبني جعل الحكم المماثل، فلا يتمّ.

الثالثة: أنّ الأمانة تقوم مقام القطع الطريقي بلا شكّ، وتقوم مقام القطع الموضوعي كما ذهب إليه النائي قدس سرّه، عندئذ يكون الفقيه عالماً بالواقع تعبداً، ويجوز له إسناد ما قامت عليه الأمانة إلى الشارع، ويجوز له الإفتاء بذلك أيضاً، وهذا هو أثر قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي. إلا أنّ جواز الإسناد إلى الشارع وجواز الإفتاء هو حكم شرعيّ خاصّ بالمجتهد، والمهمّ هو الحكم الشرعي الخاصّ بالمقلد، وهو أيجوز له الرجوع إلى ذلك المجتهد أم لا؟ فإذا كان المجتهد عالماً

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٨.

بالحكم الواقعي وجداناً فلا إشكال في الرجوع، أمّا إذا كان عالماً بالواقع تعبداً فنقول: لا إشكال في أنّ قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي يجعل المجتهد عالماً بالواقع تعبداً، لكن أتحقّق لنا هذا القيام عنوان «ذو الخبرة» في المجتهد أم لا؟ فإنّ ملاك رجوع المقلّد إلى المجتهد ليس هو كونه عالماً تعبداً، بل الملاك هو أن يكون ذا خبرة وفنّ وبصيرة، والعالم بالواقع تعبداً لا يتحقّق فيه العنوان المذكور، فلا يمكن الرجوع إليه حينئذ، فالإشكال يبقى قائماً من طرف المقلّد.

بيان آخر: أيكون القطع الموضوعي المأخوذ في جواز رجوع المقلّد إلى المجتهد، قطعاً موضوعياً على نحو الكاشفيّ أم هو على نحو الصفتية؟ والمراد من القطع الموضوعي على نحو الصفتية هو أن يكون العلم حاصلًا عن طريق خاصّ، وذلك لأنّ سيرة العقلاء في باب رجوع الجاهل إلى العالم إنّما تجري فيما إذا كان علم العالم حاصلًا عن طريق الصناعة والفنّ، لا من أيّ طريق كان ولو من طريق الرؤيا والعلوم الغريبة. فإن رأى شخص المعصوم في المنام فقطع من قوله بجميع الأحكام لا يجوز لغيره تقليده في ذلك؛ لعدم جريان السيرة في مثله. والمفروض أنّ النائني يقول بأنّ الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي إذا كان مأخوذاً على نحو الكاشفيّ، أمّا إذا كان على نحو الصفتية فلا تقوم مقامه.

إذن، ما هو المطلوب لكي يتحقّق موضوع رجوع الجاهل إلى العالم وهو الصفتية غير موجود، وما هو موجود لا يكفي لجواز الرجوع على مقتضى القاعدة، فهذا التخريج غير تامّ لتفسير عمليّة الإفتاء على أساس رجوع الجاهل إلى العالم.

بيان الصدر لتخريج عملية الإفتاء

أتضح من البيان السابق أنه لا يمكن تخريج رجوع المقلد إلى المجتهد على أساس قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة، بلا ضمّ مؤونة زائدة، فهل يمكن إبراز مؤونة زائدة بضمّها يتمّ المطلوبُ ثبوتاً ويندفع الإشكال، وكيف يمكن استفادتها من دليل جواز التقليد أعني السيرة العقلانية إثباتاً؟

قال السيّد الصدر: «إنّ تلك المؤونة يمكن أن تكون افتراض التنزيل؛ أيّ تنزيل حال المجتهد منزلةً حال العامّي، ففحصه منزلة فحص العامّي، وكذلك يقينه بالحالة السابقة أو بالمعلوم الإجمالي ينزل منزلة يقين العامّي، فتشمله حينئذ الوظائف المقرّرة التي انتهى إليها المجتهد لا محالة. نعم، بالنسبة إلى الوظائف العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو منجزية العلم الإجمالي لا بدّ وأن يفترض جعل حكم مماثل لحكم العقل بحيث ينتج البراءة والاحتياط الشرعيّين في حقّ العامّي، لأنّ التنزيل يلحظ الحكم العقلي غير معقول كما هو واضح.

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

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٣.

لازمان على التخریج وردهما

وهذا التخریج له لازمان:

الأول: «أنه بناءً على هذا التخریج لا يجوز للمجتهد الإفتاء إلا إذا أحرز جواز تقليد العامي له، بأن أحرز عدالة نفسه وعرف أنه أعلم من غيره أو تساويه لغيره - بناءً على جواز تقليد أحد المتساويين - وذلك لأن حكمه الظاهري إنما يثبت كونه حكماً ظاهرياً للعامي بجواز تقليده الدال على ذلك التنزيل، فلو لم يعلم بذلك لم يعلم بكون ما يفتي به حكماً للعامي كي يفتيه به. وهذا بخلاف ما لو قلنا باشتراك الحكم بين المجتهد والعامي ابتداءً وبغض النظر عن جواز التقليد»^(١).

إلا أنه يمكن الإجابة عن هذا اللازم بأن «للمجتهد أن يفتي بفتواه بأن يقول: هذا حكم الله في حقّي وحقّ من يجوز له تقليدي، وليس عليه تشخيص الصغرى»^(٢).

الثاني: أنه بناءً على هذا لا يمكن الاستدلال على جواز التقليد بالسيرة العقلانية، لأنها لا تقتضي أكثر من رجوع الجاهل إلى العالم وأهل الخبرة لتشخيص الحكم المشترك ولا دلالة فيها على التنزيل. من هنا لا بدّ من التماس دليل شرعي لفظي أو عقلي ينزل علم المجتهد منزلة علم العامي وفحصه بمنزلة فحص المقلّد.

إلا أن هذا الكلام أيضاً يمكن الجواب عنه، بأن هذه السيرة يمكن التمسك بها بعد ضمّ شيء إليها يشبه الإطلاق المقامي.

(١) مباحث الأصول، السيّد كاظم الحائري: الجزء الأول من القسم الثاني، ص ١٨٦.

(٢) المصدر نفسه، الحاشية رقم: ١.

توضيح ذلك: إنّ حكم العامّي - بناءً على الاختصاص - قبل جواز التقليد غير حكم المجتهد «فحكم المجتهد مثلاً هو البراءة للفحص وانحلال العلم الإجمالي، بينما حكم العامّي هو الاحتياط؛ لعدم الفحص وعدم انحلال العلم الإجمالي. فكان على المجتهد أن يفتي العامّي بالاحتياط، وإنّما أفتاه بالبراءة؛ لغفلته عن هذه النكته واعتقاده بوحدة الحكم بينه وبين العامّي قبل جواز التقليد. فالواقع أنّ المجتهد فهم من دليل التقليد أنّ الشارع أمضى وحدة الحكم الظاهري الثابت قبل جواز التقليد واشتراكه بين المجتهد والعامّي.

وعندئذ نقول: إنّ كلّما تكلم المتكلم بكلام يتخيّل الناس منه شيئاً لا لقصور في العبارة، بل لقصور في فهمهم، يكون مقتضى الإطلاق المقامي إمضاء ذلك الشيء، فنستنتج من ذلك كون الأحكام مشتركة بين المجتهد والعامّي بغض النظر عن التقليد»^(١).

حاصل الجهة الأولى من البحث

والحاصل: فإنّ تمّ هذا البيان الثاني لتخريج عملية الإفتاء والاستفتاء فهو، وإلاً فالصحيح هو المصير إلى ما ذكرنا من أنّ الأحكام الظاهريّة ليست مختصّة بالعالمين بها، بل هي مشتركة بين العالم والجاهل، كما هو الحال في الأحكام الواقعيّة، فيكون رجوع المقلّد إلى المجتهد فيها على أساس رجوع الجاهل إلى العالم، على مقتضى القاعدة.

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ص ١٩٥.

الجهة الثانية: الملاك الذي استند إليه التقسيم الثلاثي

قلنا إنَّ الشيخ الأنصاري جعل حالات المكلف عند الالتفات إلى حكم شرعيّ إحدى ثلاث.

وقد أشكل الخراساني على ذلك، بأنّه يلزم من هذا التقسيم تداخل الأقسام؛ لأنّ المكلف إذا ظنّ بالحكم الواقعي وقام دليل قطعيّ على اعتبار ذلك الظنّ، يكون هذا القسم داخلاً في القطع، وهذا معناه كون الظنّ المعتمد ملحقاً بالقطع. وإن لم يقدّم دليل قطعيّ على اعتبار الظنّ، فيكون الظنّ داخلاً في الشكّ. والحاصل أنّه لا توجد هنا أقسام ثلاثة، بل قسمان: القطع والشكّ.

قال في *درر الفوائد*: «لا يخفى أنّ الظنّ والشكّ يتداخلان بحسب الحكم، فربّ ظنّ لا يساعد على اعتباره دليل، فيلحقه ما للشكّ من الرجوع في مورده إلى الأصول، وربّ شكّ اعتبر في مورده ما لا يورث الظنّ أصلاً أمانةً وطريقاً، كما إذا اعتبر مثلاً خبر من لم يتحرّز عن الكذب غالباً من جهة حكايته ونظره، فلا يبقى مجال للرجوع إلى الأصل منها أصلاً. فالأولى أن يقال: إمّا أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا؟ حتّى لا يتداخل الأقسام بحسب ما ذكر لها من الأحكام»^(١).

(١) *درر الفوائد في الحاشية على الفرائد*، تأليف: المحقّق الأصولي الآخوند الخراساني (ت: ١٣٢٩ هـ)، تحقيق: السيّد مهدي شمس الدين، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ: ص ٢٢.

الردّ على إشكال الخراساني

وأجيب عن إشكال تداخل الأقسام بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيّد الخوئي أنّ التداخل إنّما يحصل فيما لو حملنا الظنّ المذكور على مطلق الظنّ، أمّا إذا حملناه على الظنّ المعترّب خاصّة، فلا يحصل التداخل؛ لأنّ القطع شيء والظنّ المعترّب شيء آخر والشكّ شيء ثالث. قال في *الدراسات*: «وبما بيّنا ظهر الجواب عن تداخل الأقسام، لأنّ المراد من الظنّ هو الكاشف المعترّب شرعاً، فلا يدخل في الشكّ ولا يدخل الشكّ فيه أصلاً، والظنّ غير المعترّب يكون داخلياً في الشكّ فقط»^(١).

إلا أنّ هذا الجواب يمكن أن يلاحظ عليه بملاحظتين:

الأولى: كما أنّ المراد من الشكّ هو مطلق الشكّ لا المعترّب فقط، كذلك لا معنى لأن نجعل الظنّ هو الظنّ المعترّب، بل لا بدّ أن يُراد من الظنّ أيضاً مطلق الظنّ؛ بقرينة جعل الشكّ قسيماً له. لا يقال: إنّ جعل الشكّ معترّباً ممتنع عقلاً.

فإنّه يقال: سيأتي بعد ذلك بأنّ ما يقوله القوم من امتناع جعل الحجّية للشكّ عقلاً كلام غير تامّ، فإنّه إذا حصل قطع بنجاسة شيء ثمّ حصل بعد ذلك ظنّ بطهارته، فنستصحب النجاسة، بالرغم من أنّ الباقي هو وهم فضلاً عن الشكّ، فيكون الوهم معترّباً شرعاً.

(١) *دراسات في علم الأصول*، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد أبي القاسم الخوئي قدس سره، تأليف: آية الله السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩: ج ٣ ص ٩.

الثانية: أنه وقع الخلط بين الموضوع والمحمول، فإنّ الاعتبار وعدمه هو المحمول في المسألة، أمّا القطع والظنّ والشكّ فهو الموضوع فيها، ولا معنى لأن يؤخذ المحمول قيداً في الموضوع. فلو أُريد من الظنّ خصوص المعبر منه، للزم أن يكون المحمول قيداً في الموضوع، فلا يمكن أن يكون مراد الشيخ هو خصوص الظنّ المعبر.

الوجه الثاني: ما ذكره جملة من الأعلام كالنائيني والعراقي وهو: «أنّ تثليث الأقسام في المقام إنّما هو بلحاظ ما للأقسام المذكورة من الخصوصيّات الموجبة للطريقيّة والحجّيّة من حيث الوجوب والإمكان والامتناع، لا بلحاظ مرحلة الحجّيّة الفعلية، حيث إنّ القطع من جهة تماميّته في الكشف عن الواقع ممّا وجب حجّيّته عقلاً ولا يعقل المنع عنه، والظنّ من جهة نقصه في الكاشفيّة ممّا أمكن حجّيّته شرعاً، وأمّا الشكّ فحيث إنّ لا كشف فيه أصلاً لكونه عبارة عن نفس التردد بين الاحتمالين الذي هو عين خفاء الواقع، كان ممّا يمتنع حجّيّته ويستحيل اعتباره حجة في متعلّقه، لأنّ اعتبار الحجّيّة والطريقيّة إنّما يكون فيما من شأنه الكشف عن الواقع ولو ناقصاً، لا فيما لا يكون كذلك»^(١).

وإلى ذلك نظر الشيخ الأنصاري في تثليث الأقسام كما صرّح به في أوّل مبحث البراءة بقوله: «إنّ القطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل، والظنّ يمكن أن يعتبر في متعلّقه لكونه كشافاً ظنياً ومرآة لمتعلّقه، لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيّات موقوف على وقوع التعبّد به، وهو غير واقع إلّا في الجملة. وأمّا الشكّ فلمّا لم يكن فيه كشف أصلاً لم

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: القسم الأوّل من الجزء الثالث، ص ٤.

يعقل فيه أن يعتبر»^(١).

وهذا الوجه أيضاً وقعت فيه المناقشة من جهتين:

الأولى: إن كان مرادكم جعل الحجية للشك بمعنى تساوي الاحتمالين، فهذا صحيح لأنه لا يمكن جعلها للطرفين، إلا أنه لا ملزم له، لهذا لم يُرد من الظن أيضاً إلا أحد الاحتمالين وهو الراجح منهما، وإن أُريد منه أحدهما، فيعقل جعل الحجية له بنكتة طريقيّة نوعيّة أو بنكتة نفسيّة كما هو واضح.

الثانية: إنّ الجواب المذكور وقع فيه الخلط بين البحث الفلسفي والبحث الأصولي، فإنّ البحث عن الوجوب والإمكان والامتناع هو بحث فلسفي، وأمّا البحث الأصولي فيختصّ في البحث عن الاعتبار وعدم الاعتبار.

إلا أنّ هذه الملاحظة غير تامّة، ذلك لأننا وإن سلّمنا أنّ البحث عن الموادّ الثلاث بحث فلسفي بطبيعته، إلا أنّ البحث عن الاعتبار وعدمه هو فرع إمكان جعل الاعتبار، وإلاّ لما أمكن البحث عن الاعتبار وعدمه أصلاً.

الوجه الثالث: هو أنّ لزوم تداخل الأقسام قد وقع فيه الخلط بين ما هو موضوع المسألة الأصوليّة وبين ما هو محمولها، فإنّ البحث عندما يقع عن حجّية شيء أو عدم حجّيته، فلا بدّ أولاً من بيان ما هو الموضوع ثمّ البحث عن محموله وهو الحجّية وعدمها. وفيما يخصّ تقسيم حالات المكلف إلى الأقسام الثلاثة التي هي القطع والظنّ والشكّ، فإنّ هذه موضوعات المسائل الأصوليّة وهي متعدّدة؛ لأنّ عنوان القطع

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٠٨.

شيء وعنوان الظنّ شيء وعنوان الشكّ شيء آخر. نعم، قد تتداخل هذه العناوين الثلاثة في بعض أحكامها، كما إذا صار الظنّ حجة، فسوف يكون حكم الظنّ كحكم القطع من ناحية الحجّية، وإذا لم يكن الظنّ حجة فسوف يلحقه حكم الشكّ الذي هو عدم الحجّية، وليس معنى هذا أنّ الظنّ صار قطعاً في الحالة الأولى، ولا الظنّ صار شكّاً في الحالة الثانية، بل يبقى الظنّ ظناً، غاية الأمر أنّ حكمه قد يتغيّر من ناحية الحجّية وعدمها، وتغيّر الأحكام لا يلزم منه تداخل الأقسام فيما بينها.

فإشكال التداخل نشأ من الخلط بين الموضوعات وبين الأحكام التي تترتّب عليها، وتعدّد الموضوع لا يستلزم بالضرورة تعدّد المحمول، فإنّه قد تعدّد الموضوعات لكن أحكامها ومحمولاتها تكون متداخلة بعضها مع بعض. قال النائيني في *الفوائد*: «إنّ عقد البحث في الظنّ إنّما هو لأجل تميّز الظنّ المعتبر الملحق بالعلم عن الظنّ الغير المعتبر الملحق بالشكّ، فلا بدّ أولاً من تثليث الأقسام ثمّ البحث عن حكم الظنّ من حيث الاعتبار وعدمه. نعم، لازم اعتباره هو أن يكون كالعلم، كما أنّ لازم عدم اعتباره هو أن يكون كالشكّ»^(١).

والحاصل: كأنّ الشيخ يقصد من التقسيم المذكور فهرسة مواضيع كتابه وبحوثه، فلا بدّ من جعل موضوع القسم الثاني الظنّ، لكي يبحث فيه عن اعتباره وعدمه لا الظنّ المعتبر بالخصوص.

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٤.

الجهة الثالثة: في متعلق الأقسام

بعد الفراغ عن تثليث الأقسام، يُسأل عن المراد بالحكم الذي أُخذ في المقسم؛ أهو خصوص الواقعي أم الأعم منه ومن الظاهري؟ ذكر الآخوند الخراساني، أنه حتى لو سلّمنا بتمامية التقسيم الثلاثي الذي ذكره الأنصاري، فإنّما يتمّ فيما لو كان المراد من الحكم الملتفت إليه هو خصوص الحكم الواقعي، فإنّه إمّا أن يتعلّق به القطع أو الظنّ أو الشكّ، وحيث إنّّه لا موجب لتخصيص الحكم الملتفت إليه بالواقعي، بل يمكن أن تتصوّر هذه الحالات الثلاث حتى لو كان الحكم ظاهرياً، فلا يكون التقسيم الثلاثي صحيحاً، بل لا بدّ أن يكون التقسيم ثنائياً؛ وذلك بالبيان التالي:

إذا حصل لدى المكلف ظنّ بالحكم الواقعي، وقام دليل معتبر على حجّية هذا الظنّ - ولا بدّ أن يكون الدليل على حجّية الظنّ قطعياً - فسوف تكون هذه الحالة داخلة في القطع. وأمّا إذا لم يقدّم دليل قطعيّ على اعتبار الظنّ وحجّيته، فسوف يكون الظنّ بحكم الشكّ، وعليه فالمكلف إمّا أن يكون قاطعاً بالحكم الشرعيّ أو شاكاً فيه، فيكون التقسيم ثنائياً لا ثلاثياً. قال في الكفاية: «فاعلم أنّ البالغ الذي وُضع عليه القلم، إذا التفت إلى حكم فعليّ واقعيّ أو ظاهريّ، متعلّق به أو بمقلّديه، فإنّما أن يحصل له القطع به أو لا؟ وإنّما عمّنا متعلّق القطع؛ لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلّقاً بالأحكام الواقعية.... ولذلك عدلنا عمّا في رسالة شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الأقسام. وإنّ أبيت إلاّ عن ذلك فالأولى أن يُقال: إنّ المكلف إمّا أن يحصل

له القطع أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا، لثلاً تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام»^(١).

ويمكن الملاحظة على هذا الكلام بأنه لا بدّ من التمييز بين حيثيتين من البحث؛ فتارةً نبحث عن النتائج التي تنتهي إليها من خلال البحث الأصولي، وأخرى نبحث عن الموضوعات والملاكات التي ينصبّ عليها البحث الأصولي، وإحدى حيثيتين غير الأخرى. هنا نتساءل عن التقسيم الثنائي الذي اقترحه الخراساني أهو بلحاظ الحيثية الأولى أم بلحاظ الحيثية الثانية؟

فإن كان بلحاظ الحيثية الأولى وهي نتيجة البحث الأصولي، فالإشكال على التقسيم الثلاثي وارد. إلا أنّ ما ذكره من التقسيم الثنائي لا ضرورة له، لأنّه يمكن حينئذ أن يكون هناك قسم واحد لا قسمان من حيث النتيجة، لأننا لانحتاج إلا إلى تشخيص الوظيفة الفعلية سواء كانت حكماً شرعياً واقعياً أو ظاهرياً أو حكماً عقلياً.

وأما إذا كان بلحاظ الحيثية الثانية وهي بيان ملاكات ومناطق كلّ وظيفة بإبراز موضوعاتها، فمن الواضح أنه لا بدّ أن يكون التقسيم ثلاثياً كما صنعه الشيخ. غاية الأمر أنّها تداخلت من حيث الأحكام والآثار المترتبة عليها كما مرّ.

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٥٧.

المبحث الأول

حجية القطع

- الفصل الأول: هل حجية القطع مسألة أصولية؟
- الفصل الثاني: هل القطع حجة؟

الفصل الأوّل

هل حجّية القطع مسألة أصوليّة؟

- ضابط المسألة الأصوليّة
- المنطق العام والمنطق الخاصّ
- علم الأصول منطق الفقه
- أقسام الموجّهات العامّة في الاستنباط الفقهي
- أجوبة النقض بالقواعد الفقهيّة واللغوية والرجالية
- الملاك في العرض الذاتي
- اختصاص قاعدة «لكلّ علم موضوع» بالعلوم البرهانية
- حقيقة علم الأصول

وقع الاختلاف بين علماء الأصول في أصولية مسألة حجية القطع وعدم أصوليتها. والمشهور بين الأعلام أنها ليست أصولية، فيما ذهب بعضهم كالسيد الخميني رحمه الله إلى أنها من المسائل الأصولية، قال في تهذيب الأصول: «والبحث عن أحكامه ليس كلامياً، بل بحث أصولي؛ لأنّ الملاك في كون الشيء مسألة أصولية، هو كونها موجبة لإثبات الحكم الشرعي الفرعي بحيث يصير حجة عليه، ولا يلزم أن يقع وسطاً للإثبات بعنوانه، بل يكفي كونه موجباً لاستنباط الحكم كسائر الأمارات العقلية والشرعية»^(١).

وتأتي أهمية هذا البحث من جهة أنّ انتساب مسألة إلى علم من العلوم، يستلزم أن يكون المنهج المتبع في تحقيق تلك المسألة هو ذات المنهج الذي يحقق مسائل ذلك العلم. فلو كانت هناك مسألة فلسفية، فالمنهج المتبع في تنقيحها هو المنهج البرهاني المنتج لليقين المنطقي، أمّا إذا كانت المسألة فقهية، فالمنهج المتبع في تحقيقها هو المنهج التعبدي النقلي، وهكذا لو كانت المسألة لغوية أو نحوية. وقبل الدخول في تحقيق أصولية حجية القطع، لابدّ من الوقوف على الضابط العامّ للمسألة الأصولية

(١) تهذيب الأصول، تقريراً لبحث سيدنا آية الله العظمى الإمام روح الله الموسوي الخميني، بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، مطبعة مهر - إيران: ج ٢ ص ٨١.

ضابط المسألة الأصولية

وقع الكلام بين المحققين في إعطاء صيغة محدّدة وضابط جامع مانع لمسائل هذا العلم، وذلك لأنّ عمليّة الاستنباط التي يمارسها الفقيه تعتمد على مقدّمات عديدة لا بدّ من تحقيقها والفراغ من صحّتها، كما يتوصّل إلى النتيجة الفقهية ويحصل الحجّة على الحكم الشرعيّ. وهذه المقدّمات الدخيلة في عملية الاستنباط مختلفة في طبيعتها ومختلفة في مصادرها التي تؤخذ منها:

- فهناك مقدّمات تُطلب من علم الحديث، كما لو كان المدرك الذي يستند إليه الفقيه في عملية الاستنباط رواية خاصّة.
 - وهناك مقدّمات تطلب من علوم اللغة، كما لو احتاج إلى تحديد المعنى اللغوي لكلمة معيّنة ورد ذكرها في النصّ الذي توقّفت عليه عملية الاستنباط.
 - وهناك مقدّمات يستمدّها الفقيه من علم الرجال، كما في الروايات التي ينقلها أحاد الرواة، حيث لا بدّ من وثاقته وضبطهم في النقل، كي تتمّ عملية الاستنباط.
 - وهناك غير ذلك من المقدّمات التي يواجهها الفقيه وهو يمارس هذه العملية.
 - وبإزاء هذه المقدّمات كلّها يواجه الفقيه مقدّمات من نوع آخر، أكثر ارتباطاً بعملية الاستنباط ودنوّاً منها، وهي المصطلح عليها بالمسائل الأصولية والتي تكفّل علم الأصول بتجميعها وتنسيقها وتوفيرها في يد الفقيه.
- فيا ترى أكان اجتماع هذه المقدّمات في هذا العلم من غير ميعاد

ومن غير رابط حقيقي يربط فيما بينها ويميّزها عن غيرها من مقدّمات عملية الاستنباط، وإنّما جُمعت تحت هذا العنوان نتيجة عدم تكفّل سائر العلوم للبحث عنها، فاضطرّ إلى لمّ شتاتها وجمع متفرّقاتها في إطار موحد، وإن لم يكن بينها وحدة في المضمون، أم أنّ هناك مائزاً حقيقياً لهذه المقدّمات يقوّمها ويميّزها عمّا عداها ممّا يحتاج إليه الفقيه في عملية استنباط الحكم الفقهي، وبذلك تستحقّ أن تكون علماً برأسه، له تعريفه الخاصّ وطبيعته المتميّزة عن سائر العلوم.

المشهور بين الأعلام المتأخّرين هو الاتجاه الثاني، اعتقاداً منهم أنّ علم الأصول يعدّ من العلوم الحقيقيّة لا الاعتبارية، وتأسيساً على ذلك انصبّت كلماتهم على بيان ضابط جامع مانع لهذا العلم، يكون قائماً على إبراز مائز قبليّ موضوعيّ، يميّز بحوث هذا العلم عن غيرها من العناصر المساهمة في عملية الاستنباط.

ولكي يتّضح هذا الضابط لابدّ من البحث في أمرين:

الأمر الأوّل: شرطان أساسيان

إنّ ضابط المسألة الأصوليّة لابدّ فيه من توفرّ شرطين:

الشرط الأوّل: أن لا ترد عليه النقوض المعروفة الواردة على التعريف

المدرسي المشهور وهي:

النقض الأوّل: أن لا يبتلي بشموله القواعد الفقهيّة، فإنّه إذا عرفنا علم

الأصول كما عرفه النائيني في *الفوائد* حيث قال: «هو عبارة عن العلم

بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي

كليّ»^(١)، فسوف يرد عليه النقض بالقواعد الفقهيّة كقاعدة لا ضرر.

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ١٩.

النقض الثاني: أن لا يكون مبتلياً بشموله لبعض مسائل اللغة، فإننا إذا عرفنا علم الأصول كما عرفها الإصفهاني في *هداية المسترشدين*: «هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط حكم شرعي فرعي»^(١) فسوف يرد عليه النقض بمسألة «الصعيد» المعروفة، حيث إنها تقع ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي مع أنها ليست أصولية قطعاً.

النقض الثالث: أن لا يكون مبتلياً بشموله لمسائل علم الرجال، فإذا عرفناه: «هو العلم بكل ما له دخل في عملية الاستنباط» من دون أخذ قيد الكبروية، فسوف يرد النقض بوثيقة زرارة مثلاً، فإنها مسألة لها دخل في عملية الاستنباط مع أنها ليست أصولية بالتأكيد، بل هي من مسائل علم الرجال.

والحاصل: إن الشرط الأول الذي يجب أن يتوافر عليه ضابط المسائل الأصولية هو أن يكون مانعاً عن ورود أمثال هذه النقوض أو ما يشابهها. بيد أن هذا الضابط كما ينبغي أن يكون مانعاً من النقوض المذكورة، ينبغي أيضاً أن يكون جامعاً لجميع مسائل علم الأصول، فإذا نظرنا إلى الضابط الذي ذكره النائيني لوجدنا أنه وإن كان موقفاً في إخراج مسائل علم الرجال وعلم اللغة عن حريم المسائل الأصولية - قال في *الفوائد*: «فلأن مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط أيضاً، إلا أنها لا تقع في كبرى القياس، بل إنما تلتئم منها صغرى القياس، حتى علم الرجال الذي هو أقرب العلوم إلى الاستنباط بعد علم الأصول، فإن علم الرجال إنما يتكفل تشخيص الخبر الثقة عن غيره، والواقع في

(١) *هداية المسترشدين في شرح معالم الدين*، العلامة المحقق الشيخ محمد تقى الإصفهاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الحجرية: ص ١٢.

صغرى قياس الاستنباط هو خصوص الخبر الثقة لا مطلق الخبر، فإنّ نتيجة المسألة الأصولية هي حجّة الخبر الثقة، كما يقال: وجوب صلاة الظهر ممّا أخبر به الثقة، وكلّ ما أخبر به الثقة حجّة أو يجب اتّباعه، فينتج وجوب صلاة الظهر^(١) - لكن قيد الكبرويّة الذي أخذ في التعريف يلزم منه خروج المسائل المرتبطة بتشخيص ظواهر بعض الألفاظ أو الصيغ، كصيغة الأمر والنهي أو الجملة الشرطيّة أو أدوات العموم أو الإطلاق ونحو ذلك، فهي مسائل من صميم علم الأصول، مع أنّها لا تقع كبرى في قياس الاستنباط، بل غايتها أنّها تثبت صغرى الظهور التي تحتاج إلى ضمّ كبرى حجّة الظهور إليها، كي يتوصّل إلى النتيجة الفقهيّة والحجّة على الحكم الشرعي.

ولعلّه لهذا التزم الميرزا وأتباع مدرسته بذلك حيث قال: «إنّ علم اللغة والصرف والنحو إنّما يتكفّل تشخيص الظاهر عن غيره، والمبحوث عنه في المسألة الأصولية هو حجّة الظواهر. وبذلك يظهر أنّ البحث عن ظهور الأمر والنهي في الوجوب والحرمة لا يرجع إلى علم الأصول، بل هو من المبادي، كالبحث عن أنّ الصعيد ظاهر في مطلق وجه الأرض، وإنّما ذكر في علم الأصول استطراداً حيث لم يبحث عنه في علم آخر»^(٢).

وقال السيّد الخوئي في *المحاضرات*: «من هنا يتّضح أنّ مرتبة علم الأصول فوق مرتبة سائر العلوم ودون مرتبة علم الفقه وحدّ وسط بينهما، كما أنّه يظهر أنّ مبحث المشتقّ ومبحث الصحيح والأعمّ وبعض مباحث

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣٠٨.

(٢) المصدر نفسه: ج ٤ ص ٣٠٨.

العام والخاص كميّات وضع أداة العموم، كلّها خارجة عن مسائل هذا العلم؛ لعدم توفّر هذا الشرط فيها»^(١).

هكذا يتّضح أنّ الشرط الأوّل في ضابط المسألة الأصوليّة، هو أن يكون قادراً على دفع النقوض التي ترد في المقام، وأن لا يكون مبتلياً بإخراج ما هو مسلّم بأصوليّته من مسائل هذا العلم.

الشرط الثاني: إنّنا لا نريد إبراز أيّ ضابط كان، يكون جامعاً ومانعاً بأيّ شكل اتّفق، بل نريد أن يكون ضابطاً منسجماً مع الغرض الذي دُوّن من أجله علم الأصول؛ فإنّ لكلّ علم غرضاً يترتّب عليه. من هنا ذهب الآخوند الخراساني إلى أنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز أغراضها لا بتمايز موضوعاتها، أي أنّه حتّى لو لم نقبل أنّ لكلّ علم موضوعاً، إلّا أنّه لا إشكال في أنّ لكلّ علم غرضاً يترتّب عليه، فعلم الأصول مثلاً يترتّب عليه حصول القدرة على استنباط الأحكام الفقهيّة.

إذن فالشرط الثاني هو انسجام الضابط المبرز مع غرض ذلك العلم، وبهذا يتّضح عدم تماميّة ما ذكر من أنّ ضابط المسألة الأصوليّة هو أنّ الحكم الشرعي يستخرج عن المسألة الأصوليّة على نحو استخراج اللازم من الملزوم لا على نحو استخراج الفرد من الكلّي، بخلافه في المسألة الفقهيّة فإنّها تكون على نحو استخراج الفرد من الكلّي.

توضيحه: إذا جئنا إلى القاعدة الفقهيّة لا ضرر ولا ضرار؛ هذه الكبرى لو ضمّنا إليها الصغرى، وهي أنّ لزوم العقد الغبني ضروريّ، نستنتج نتيجة وهي أنّه لا لزوم للعقد الغبني. هذه النتيجة نسبتها إلى الكبرى

(١) محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لبحث أستاذنا فقيه الأئمة آية الله العظمى السيّد أبي القاسم الخوئي، محمد إسحاق الفيّاض، مطبعة النجف، ١٣٨٢هـ. ج ١ ص ١٣.

الفقهية وهي «لا ضرر ولا ضرار» نسبة الفرد إلى الكلّي، لأنّ هذه القاعدة تنفي كلّ حكم ضرريّ، وهذه أحد أفراد الأحكام الضرورية المنفيّة.

والحالة الأخرى هي أن تكون النسبة بين النتيجة والكبرى المستخرج منها نسبة اللازم إلى الملزوم، لا نسبة الفرد إلى الكلّي، من قبيل أن نقول: إنّ الوضوء مقدّمة للصلاة، ووجوب كلّ شيء يستلزم وجوب مقدّمته، فنستنتج من ذلك وجوب الوضوء. هذا الحكم الشرعيّ نسبه إلى قانون الملازمة ليس نسبة الفرد إلى الكلّي، لأنّ وجوب الوضوء ليس فرداً من الملازمة، بل هو فرد من أحد طرفي هذه الملازمة، أي هو نتيجة اقتضاء هذه الملازمة، فنسبته إلى الملازمة نسبة اللازم إلى الملزوم، لا نسبة الفرد إلى الكلّي.

هذا الكلام - بقطع النظر عمّا إذا كان يدخل ما هو خارج أو يخرج ما هو داخل - ليس له مبرر فنيّ، لأننا نسأل: لماذا تعدّ المسألة أصوليّة إذا كانت النسبة هي اللازم إلى الملزوم، بينما تعدّ فقهية إذا كانت نسبة الفرد إلى الكلّي؟ ولماذا لا يمكن أن نعكس الأمر؟

الأمر الثاني: المنطق العام والمنطق الخاصّ

إنّ العلوم البشرية على اختلافها وتعدّد مجالاتها وموضوعاتها، تشترك كلّها في أنّ العالم - في أيّ علم - يمارس عملية تفكير في تلك المادّة التي هي موضوع ذلك العلم. فعالم الفلكيّات مثلاً يمارس عملية التفكير في الفلك وحركاته وسكونه، وكذلك عالم العلوم الطبيعيّة فإنّه يمارس عملية التفكير في الجسم وعوارضه ولواحقه من الحركة والسكون، واللغوي أيضاً يمارس عملية التفكير في اللغة وشؤونها وهكذا.

وهذه العمليات التفكيرية تختلف من علم إلى آخر من حيث المادة؛ لأنّ المادة في الطبيعيات هي غير المادة في اللغة، لكن توجد جهات صورية متّحدة بين هذه العمليات جميعاً وإن اختلفت موادّها. فمثلاً صورة الشكل الأوّل من القياس الأرسطي نجدها عند العالم الطبيعي ونجدها عند الفيلسوف.

فالأوّل يقول: الحديد معدن، وكلّ معدن يتمدّد بالحرارة، فالحديد يتمدّد بالحرارة. هذا هو الشكل الأوّل من القياس، لكنّ المادة أخذت من عالم الطبيعة.

والثاني يقول: العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث. نفس الشكل الأوّل موجود هنا أيضاً إلاّ أنّ المادة أخذت من علم آخر موضوعه «الموجود من حيث كونه موجوداً».

إذن هناك اتّحاد في الصورة مع الاختلاف في المادة، أي أنّ هناك نقطة واحدة مشتركة بين صورة هذه العملية وصورة تلك العملية، أي أنّ هناك قوّة موجّهة واحدة وعنصراً مشتركاً يوجّه هذه العملية وتلك، وهو قانون إنتاج الشكل الأوّل من الأشكال الأربعة في القياس الأرسطي.

من هنا أسّس علم المنطق العامّ لأجل أن يدرس عملية التفكير المشتركة بين جميع هذه العلوم مع إسقاط جميع الموادّ، أي يدرسها من ناحية الصورة والهيئة فقط؛ بمعنى أنّ علم المنطق يدرس عملية التفكير في الأمور والأسباب المؤثّرة والموجّهة لعملية التفكير، بقطع النظر عن هذه المادة أو تلك، لأنّ الأسباب التي تكون موجّهة لعملية التفكير المخصوص بمادّة معيّنة يبحثها عالم تلك المادة، ولا يبحثها المنطقي بما هو منطقي. هذا هو المنطق البشري العامّ ومنطق كلّ العلوم.

وهناك منطق آخر يختصّ ببعض العلوم زائداً على ذلك المنطق العامّ. فكما أنّ عملية التفكير المطلقة لها موجّهات عامّة يبحث عنها في علم المنطق العامّ، كذلك عملية التفكير في مادّة معيّنة يوجد لها موجّهات عامّة بقطع النظر عن خصوصيّات تلك المادّة، وإن كان أصل تلك المادّة محفوظاً. ففي علم التاريخ مثلاً وهو علم اكتشاف ما وقع في العالم في الزمان الماضي، يمارس المؤرّخ عملية التفكير حينما يريد معرفة متى سقطت الدولة العباسية مثلاً؟ ومتى جاء المغول إلى بغداد؟ وماذا صنعوا حينذاك؟ وما هي أسباب مجيئهم؟ وما هي النتائج التي ترتبت على استيلائهم على بلد الإسلام؟ هذه هي الأمور التي يريد المؤرّخ أن يقف عليها، وهكذا في غيرها من الحوادث التاريخية كسقوط دولة بني أميّة، وما أشبه.

هذه العملية التفكيرية عند المؤرّخ - بلحاظ المادّة التاريخية - لها موجّهات عامّة بقطع النظر عن دولة بني العباس أو بني أميّة بالخصوص، وهذه الموجّهات صالحة بطبيعتها لأن تكون موجّهاً لعملية التفكير في كلّ مسألة من المسائل التاريخية. ومن المعلوم أنّ هذه الموجّهات العامّة لا تُبحث في الفصل الأوّل الذي عقد لبيان انقراض دولة العباسيين أو الفصل السابع الذي عقد لبيان احتلال بغداد مثلاً، بل يبحث عنها بنحو مستقلّ سواء سُمّي باسم خاصّ أو لم يسم، هي في الواقع تعبّر عن منطق علم التاريخ الذي كانت مقدّمة ابن خلدون محاولة لاكتشافه.

إذن فالمؤرّخ في منطق علم التاريخ لا يبحث عن المغول وماذا صنعوا في بغداد؟ وهل كان المحقّق الطوسي على علاقة مع المغول؟ بل يبحث عن المراحل التي تمرّ بها عملية التفكير عند المؤرّخ؛ للتوفّر من خلالها على معرفة حقيقة من الحقائق التاريخية.

علم الأصول منطق الفقه

بعد أن استبان أن هناك منطقاً خاصاً لبعض العلوم وراء المنطق العامّ نقول: إنَّ علم الأصول بحسب الحقيقة هو منطق علم الفقه، وذلك لأنَّ الفقيه في الفقه - شأنه شأن أيِّ عالمٍ آخر - يمارس عملية التفكير، وهذه العملية عبارة عن تحديد الوظيفة والموقف العملي تجاه الشريعة.

ولكي تتضح أبعاد هذه العملية التفكيرية للوصول إلى الموقف الشرعي، نحاول الاستعانة ببعض النماذج البدائية من هذه العملية في صيغ مختصرة، لنصل عن طريق دراسة هذه النماذج والمقارنة بينها إلى فهم دور الموجّهات العامّة، وبتعبيرٍ آخر: العناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي. «افرضوا أن فقيهاً واجه هذه الأمثلة:

- هل يحرم على الصائم أن يرتس في الماء؟
 - هل يجب على الشخص إذا ورث مالا من أبيه أن يؤدّي خمسَه؟
 - هل تبطل الصلاة بالقهقهة في أثنائها؟
- فإذا أراد الفقيه أن يُجيب على هذه الأسئلة فإنّه:

• سوف يُجيب على السؤال الأوّل مثلاً بالإيجاب وأنه يحرم الارتماس على الصائم، ويستنبط ذلك بالطريقة التالية: قد دلت رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام على حرمة الارتماس على الصائم، فقد جاء فيها أنه قال: «لا يرتس المحرم في الماء ولا الصائم»^(١) والجملة بهذا التركيب تدلّ في العرف العامّ على الحرمة، وراوي النصّ

(١) تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف: الفقيه المحدث الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث: ج ١٢ ص ٥٠٩، كتاب الحجّ، الباب ٥٨، باب تحريم الارتماس على المحرم، الحديث: ٤.

يعقوب بن شعيب ثقة، والثقة وإن كان قد يخطئ أو يشذّ أحياناً، ولكنّ الشارع أمرنا بعدم اتّهام الثقة بالخطأ أو الكذب واعتبره حجّة، والنتيجة هي أنّ الارتماس حرام.

• ويُجيب الفقيه على السؤال الثاني بالنفي، لأنّ رواية علي بن مهزيار جاءت في مقام تحديد الأموال التي يجب فيها الخمس، وورد فيها أنّ الخمس ثابت في الميراث الذي لا يُحتسب من غير أب ولا ابن^(١). والعرف العامّ يفهم من هذه الجملة أنّ الشارع لم يجعل خمساً في الميراث الذي ينتقل من الأب إلى ابنه، والراوي ثقة، وخبر الثقة حجّة، والنتيجة هي أنّ الخمس في تركة الأب غير واجب.

• ويُجيب الفقيه على السؤال الثالث بالإيجاب، بدليل رواية زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **القَهْقَهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة**^(٢)، والعرف العامّ يفهم من النقض أنّ الصلاة تبطل بها، وزرارة ثقة، وخبر الثقة حجّة، فالصلاة مع القهقهة باطلة إذن^(٣).

وهذا معناه أنّ الموجّهات والعناصر التي تدخل في عملية الاستنباط التي يمارسها الفقيه في الفقه على قسمين:

الأوّل: ما يكون موجّهاً للعملية في مادّة مخصوصة، بحيث لو أُبدلت هذه المادّة بمادّة أخرى، لم يكن الأمر موجّهاً. فمثلاً الرواية الواردة في حرمة الارتماس توجّه عملية الاستنباط في هذه المادّة فحسب، ولا

(١) تفصيل وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ٩ ص ٥٠٢، الباب الثامن من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث: ٥.

(٢) المصدر نفسه: ج ٧ ص ٢٥٠، الباب السابع من أبواب قواطع الصلاة، الحديث: ١.

(٣) دروس في علم الأصول، مصدر سابق: الحلقة الأولى، ص ١٤١.

تدخل كعنصر موجّه في عملية استنباط حكم القهقهة في الصلاة، وهذا ما يصطلح عليه أستاذنا الشهيد قدس سره بالعنصر المختصّ الذي يكون دليلاً خاصاً في استنتاج حكم فقهيّ معيّن، ولا يمكن أن يستند إليه كعنصر مشترك يستدلّ به في أبواب فقهية متعدّدة.

الثاني: ما يكون موجّهاً عامّاً في مختلف عمليات الاستدلال الفقهيّ، بقطع النظر عن المادة، من قبيل حجّية خبر الثقة، فإنّها قابلة لتوجيه عمليات الاستنباط الثلاث وغيرها. وهذا معنى أنّ حجّية خبر الثقة موجّه صوري لا مادّي، فهو يشابه علم المنطق من هذه الناحية، غير أنّه يبحث عن نوع خاصّ من عملية التفكير، أي عن عملية التفكير الفقهي في استنباط الأحكام، ويدرس العناصر المشتركة العامّة التي يجب أن تستوعبها عملية الاستنباط وتتكيف وفقاً لها، لكي يكون الاستنباط سليماً والفقهاء موفقاً في استنتاجه.

وعلى هذا أطلق أستاذنا الشهيد على علم الأصول اسم «منطق علم الفقه» لأنّه يلعب بالنسبة إلى علم الفقه دوراً إيجابياً مماثلاً للدور الإيجابي الذي يؤدّيه علم المنطق للفكر البشري بصورة عامّة. فهو على هذا الأساس «منطق علم الفقه» أو «منطق عملية الاستنباط» بتعبير آخر.

والحاصل أنّ المقدمات التي يستعملها الفقيه في عملية الاستدلال الفقهي هي:

- قواعد مشتركة بين جميع عمليات الاستدلال في مختلف العلوم، وهي مسائل علم المنطق العامّ، وهي التي يمكن أن يصطلح عليها بأنّها مأخوذة «لا بشرط من حيث المادة».
- قواعد مشتركة بين جميع الاستدلالات الفقهية أو أغلبها خاصة،

وهي مسائل علم الأصول، ويمكن أن نصلح عليها بأنّها «لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة» وإن كانت هي «بشرط شيء» بالنسبة إلى مسائل علم المنطق.

● الموادّ الفقهيّة التي يُراد استنباط أحكامها الخاصّة، ويمكن الاصطلاح عليها بأنّها «بشرط شيء» من حيث المادّة الفقهيّة.

ومعنى ذلك أنّ المقدمّات التي يبحثها الفقيه في علم الأصول، تقع في رتبة متوسّطة بين أبحاث علم المنطق العامّ وبين مسائل علم الفقه، فلا المقدمّات التي أخذت «بشرط شيء» من حيث المادّة الفقهيّة داخلية في علم الأصول، لأنّها أخصّ من «منطق علم الفقه» ولا المقدمّات التي أخذت «لا بشرط من حيث المادّة»، لأنّها لا تختصّ بعملية الاستدلال الفقهي وإنّما هي أعمّ من ذلك.

أقسام الموجّهات العامّة في الاستنباط الفقهي

ثمّ إنّ القواعد والمقدمّات المأخوذة على نحو «اللابشرط» من حيث المادّة الفقهيّة على قسمين:

● «أن تكون مأخوذة «بشرط شيء» بالنسبة إلى الحكم الذي يثبت بها. فمثلاً ظهور صيغة «إفعل» في الوجوب، هي من حيث المادّة مأخوذة على نحو اللابشرط لأنّه يمكن أن يثبت بها وجوب أيّ فعل من أفعال المكلف، لكنّها مأخوذة «بشرط» من حيث نوعيّة الحكم، حيث إنّّه لا يمكن أن يثبت بها إلاّ الوجوب، فهي لا تثبت غيره من الأحكام.

● هو ما كان مأخوذاً على نحو «اللابشرط» من الحثيئين، أي من حيث المادّة ومن حيث نوع الحكم كالاستصحاب مثلاً، فيجري في كلّ

٧٠.....القطع

فعل من أفعال المكلفين، كما أنه لا يختصّ بنوع معيّن من الحكم، فهو كما يثبت الوجوب يثبت الحرمة والكراهة وغيرها من الأحكام الخمسة. والجامع بين هذين القسمين هو كونهما مأخوذين في الاستدلال على نحو «اللابشرط» من حيث المادة، ويكفي في أصولية المسألة أن تكون كذلك من حيث المادة فقط، وإن كانت مأخوذة «بشرط شيء» من حيث نوع الحكم»^(١).

على هذا الأساس نستطيع أن نفهم التعريف الذي اختاره أستاذنا الشهيد حيث قال: «هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلّي»^(٢). والملاحظ أنّ هذا التعريف يضع لضابط المسألة الأصولية عدّة خصائص:

- أن يكون عنصراً مشتركاً لا يختصّ بباب فقهيّ دون باب.
- أن يكون هذا العنصر المشترك من عناصر الاستدلال الفقهي.
- أن يكون هذا العنصر المشترك مرتبطاً بطبيعة الاستدلال الفقهي خاصة. وفائدة هذا القيد أنّ هناك كثيراً من المسائل تكون عناصر مشتركة في عملية الاستدلال الفقهي، إلاّ أنّها تدخل في عمليات الاستدلال الأخرى في العلوم المختلفة غير علم الفقه أيضاً. فلكي يكون

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر، سماحة العلامة الحجّة الشيخ حسن عبد الساتر، رئيس المحاكم الشرعيّة الجعفرية، الدار الإسلاميّة، بيروت - لبنان. ١٤١٧هـ. ج ١ ص ٤٩.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٣١.

الضابط مانعاً عن دخول أمثال هذه المسائل جاء هذا القيد. ومنشأ هذا القيد هو ما أشرنا إليه في بيان الشرط الثاني، وهو أن يكون الضابط منسجماً مع الغرض الذي دُوّن من أجله علم الأصول.

وعلى هذا ستكون المسائل الكلامية وأشباهها خارجة عن حريم المسائل الأصولية وإن كانت عناصر مشتركة في عملية الاستدلال الفقهي، لأنها تفتقد قيد «خاصة».

• أن يكون هذا العنصر المشترك ممّا يستعمله الفقيه في الاستدلال الفقهي، دليلاً على الجعل الشرعي الكلّي، توضيح ذلك: حين حكمت الشريعة بوجوب الحجّ على المستطيع وجاء قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) أصبح الحجّ من الواجبات في الإسلام وأصبح وجوبه حكماً ثابتاً في الشريعة، ولكن إذا افترضنا أنّ المسلمين وقتئذ لم يكن فيهم شخص مستطيع تتوفر فيه خصائص الاستطاعة شرعاً، فلا يتوجّه وجوب الحجّ إلى أيّ فرد من أفراد المسلمين، لأنهم ليسوا مستطيعين، والحجّ إنّما يجب على المستطيع، أي أنّ وجوب الحجّ لا يثبت في هذه الحالة لأيّ فرد بالرغم من كونه حكماً ثابتاً في الشريعة، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً اتّجه الوجوب نحوه وأصبح ثابتاً بالنسبة إليه^(٢).

والفرق بين القسمين أنّ الأوّل هو وجوب كلّي عام، بخلاف الثاني فإنّه جزئي خاصّ بمصداق معيّن. والفقيه عندما يمارس عملية استنباط الأحكام الشرعية، يكون ناظراً إلى استنباط الأحكام من القسم الأوّل، أي

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) دروس في علم الأصول، مصدر سابق: الحلقة الأولى، ص ٢٣٦.

٧٢.....القطع

المجعولات الشرعية الكلية، ولا علاقة له بالأحكام الجزئية الخاصة بهذا الفرد أو ذلك.

إذن المسألة الأصولية هي خصوص المسألة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي.

بعد أن اتضح الضابط للمسألة الأصولية، فإنّ جميع النقوض والاعتراضات يمكن الإجابة عنها:

الجواب عن النقض بالقواعد الفقهية

ذكر أستاذنا الشهيد أنّ ما يسمّى بالقواعد الفقهية على أقسام. وقبل بيان هذه الأقسام لا بأس بالإشارة إلى تعريف القاعدة عنده، قال: «إنّ المعنى الفني للقاعدة يتقوم بأن تكون القاعدة أمراً كلياً ذات نكته ثبوتية واحدة بحيث ترجع إلى حقيقة واحدة. فإن كانت القاعدة من المجعولات التشريعية كحجّة خبر الثقة أو قاعدة الضمان باليد، فوحدتها بوحدة الجعل الموجد لها تشريعاً. وإن كانت القاعدة من غير المجعولات كقاعدة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فوحدتها بوحدة تقرّرها الثبوتية بوصفها حقيقة واحدة ثابتة في نفس الأمر»^(١).

• الأوّل: «ما يكون بنفسه حكماً واقعياً كلياً مجعولاً بجعل واحد، كقاعدة «ما يضمن» الراجعة إلى الضمان باليد، وهذا يصدق عليه القاعدة بالمعنى الفني للقاعدة؛ لوحدته الثبوتية جعلاً وكليته، غير أنّه لا يمكن أن تقع في طريق إثبات جعل شرعيّ، لأنّها هي بنفسها الجعل الصادر من الشارع، وإنّما تقع في طريق تطبيقات وتحصّصات هذا الجعل.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٤.

ومن الواضح أنّ هذا القسم يخرج إذا علمنا أنّ المراد بالحكم الذي مهّدت القاعدة الأصوليّة لإثباته الجعل، لا ما يعمّ حصصه وتطبيقاته، فضمنان المشتري للسلعة في البيع الفاسد وإن كان يستخرج من القاعدة المذكورة، ولكنّه ليس مجعولاً برأسه، بل هو حصّة من الحصص المجعولة بذلك الجعل الواحد^(١).

● الثاني: ما ليس قاعدة بالمعنى الفنيّ لها، بل هناك أحكام إلهية واقعيّة كثيرة على مواد عديدة، إلاّ أنّ الدليل جمعها في عبارة واحدة كقاعدة «لا ضرر» بناءً على التفسير المشهور لها^(٢)، فهنا لا توجد قاعدة بالمعنى الفنيّ، وإنّما هي مجموعة من التشريعات العدمية جُمعت في لفظ واحد.

بيانه: إنّ وجوب الوضوء مقيد بعدم الضرر واقعاً، ولزوم العقد مقيد بعدم الضرر كذلك، وهكذا وجوب الغسل والحجّ... الخ. وكلّ تقييد من هذه التقييدات هو حكم واقعيّ إلهي غير الحكم المستفاد من الآخر، غاية الأمر أنّ الشارع جمع بين هذه التشريعات العدمية المتعدّدة بجعلها جميعاً في عبارة واحدة. وهذا صار منشأً للتوهم، حيث قد يتشكّل قياس بهذا النحو فيقال: إنّ لزوم العقد على المغبون ضرريّ، وكلّ حكم ضرريّ فهو مرفوع، فلزوم العقد الضرري مرفوع. فتكون القاعدة الفقهيّة كبرى في قياس الاستنباط، فينبطق عليها ضابط المسألة الأصولية. إلاّ أنّ هذا التوهم غير صحيح، لأنّه - بحسب الحقيقة - ليس عندنا

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٥.

(٢) يمكن مراجعة ذلك في كتاب «لا ضرر ولا ضرار» من أبحاث سيّدنا الأستاذ آية الله العظمى الشهيد محمّد باقر الصدر، بقلم السيّد كمال الحيدري، دار فراق، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ: ص ١٧٣.

قاعدة فقهية، أي لا يوجد حكم إلهي واقعي واحد، وإنما هي أحكام كثيرة استظهرناها من عبارة واحدة، فيكون من قبيل أن يُقال: إن كل حكم يثبت للرجل في المعاملات مثلاً فهو ثابت للمرأة أيضاً، ومن الواضح أن ذلك ليس قاعدة بالمعنى الفني، بل هو تجميع لجعول وأحكام متعددة ثابتة بأدلتها، تحت عنوان ثانوي مشترك وإبرازها بمبرز واحد.

وهذا القسم أيضاً خارج عن ضابط المسألة الأصولية؛ وذلك لعدم وجود حكم شرعي في المقام، فيكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

● الثالث: «ما يكون حكماً ظاهرياً يحرز به صغرى الحكم الشرعي، من قبيل قاعدة الفراغ وأصالة الصحة، وهذا يخرج بنفس نكتة خروج القسم الأول، لأنه لا يقع في طريق إثبات جعل شرعي، بل في طريق إثبات مصداق لمتعلق جعل أو موضوعه»^(١).

● الرابع: ما يكون حكماً ظاهرياً يمكن أن يتوصل به إلى الحجّة على الحكم الشرعي، أي على أصل الجعل، كقاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية أيضاً^(٢).

● الخامس: القواعد الفقهية الاستدلالية، وهي القواعد التي يقرّها الفقيه في الفقه ويستند إليها في استنباط الحكم الشرعي، كقاعدة ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد إلى النجاسة التي تشبه قاعدة ظهور الأمر بشيء في وجوبه.

وهذان القسمان لا يمكن إخراجهما على الأسس التي خرجت

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٦.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى، تأليف: محمد باقر الصدر، مطبعة الآداب في النجف الأشرف: ١٣٩٢هـ - ج ٢ ص ١٩٧.

بموجبها الأقسام الثلاثة السابقة، وإنما يخرجان على أساس أنّ الميزان في أصوليّة المسألة عدم اختصاص مجال الاستفادة والاستنباط منها بباب فقهيّ معيّن؛ «لأنّ قاعدة الطهارة أو القواعد الاستدلالية وإن كانت عامّة في نفسها، لكنّها لا تبلغ درجة من العموميّة تجعلها مشتركة في استنباط الحكم في أبواب فقهيّة متعدّدة. وهذا هو الذي يبرّر أن يكون البحث عن كلّ واحدة منها في المجال الفقهي المناسب لها، بخلاف القواعد الأصوليّة المشتركة في أبواب فقهيّة مختلفة، فإنّه لا مبرّر لجعلها جزءاً من بحوث باب فقهيّ معيّن دون سائر الأبواب»^(١).

بتعبير آخر: إنّ هذه القواعد لا يمكن أن تكون موجّهات عامّة وعناصر مشتركة في عملية الاستدلال الفقهي، وإنما هي موجّهات خاصّة ترتبط بمادّة معيّنة، فتكون موجّهات مادّية. غايته أنّ المادّة تارة تكون جزئية وأخرى كليّة لها مصاديق متعدّدة، وعليه فلا يمكن البحث عنها في مسائل علم الأصول؛ لما عرفنا من أنّ هذا العلم يبحث عن الموجّهات الصوريّة التي هي لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة.

الجواب عن النقض بمسائل اللغة

ظهر الجواب عن هذا الاعتراض ممّا مرّ في ضابط المسألة الأصولية أيضاً، فلفظ الصعيد مثلاً «وأنّه ظاهر في مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب، فإنّ هذه المسألة لا يثبت بها إلّا الحكم الذي أخذ في موضوعه لفظ الصعيد، وأمّا ما عداه ممّا لم يؤخذ في موضوعه هذا اللفظ، فلا يثبت بها. فهذه المسألة أيضاً بشرط شيء من حيث المادّة، حيث لا

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٦.

يستنبط منها إلا في هذه المادة الخاصة. وحينئذ فلا يصدق عليها أنها قاعدة مشتركة في الاستنباط الفقهي خاصة.

وهذا هو الذي جعل علماء الأصول يتعرّضون لبعض المسائل اللغوية في الأصول دون بعضها الآخر، فنراهم قد تعرّضوا لكل مسألة كانت مأخوذة على نحو اللابشرط من حيث المادة، كمسألة ظهور الصيغة في الوجوب، فإنها مسألة لغوية تعرّض لها علماء الأصول، باعتبار أنها مأخوذة على اللابشرط من حيث المادة، ولم يتعرّضوا للمسائل اللغوية المأخوذة بشرط شيء من حيث المادة، كظهور لفظ الصعيد^(١).

الجواب عن النقص بمسائل علم الرجال

أمّا النقص بمسائل علم الرجال كوثاقة الراوي مثلاً، فإنه قد يقال إنّ وثاقة زرارة موجّه صوريّ لا مادّي، فهو عنصر مشترك لا مختصّ، لأنها تصلح للدخول في عملية الاستنباط مهما اختلفت الموادّ، فهي لا بشرط من حيث المادة الفقهيّة، لأنّ زرارة قد يروي رواية في وجوب السورة وقد يروي في حرمة النبيذ... وهكذا، فهو موجّه صوريّ لا مادّي.

أجاب أستاذنا الشهيد عن هذا النقص في مقدّمة بحث حجّية خبر الواحد وبحث الاستصحاب^(٢)، ما حاصله: أنّ هذا النحو من المسائل وإن كانت من الموجّهات الصورية بهذا المعنى، إلاّ أنّه لا يُبحث عنها

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج ١ ص ٥٠.

(٢) أفاد سيّدنا الأستاذ الحيدري هذه الأبحاث استعارة من تقريرات السيّد الشهيد محمّد الصدر قدّس سرّه الذي كان يتحلّى في هذا المجال بروح كريمة وأريحية عالية؛ لأنّ ما حضره من أبحاث السيّد الشهيد الأصولية مباشرة لم يتجاوز خمس سنوات، استوعبت آخر مباحث المطلق والمقيّد إلى مباحث الاشتغال من الدورة الثانية.

في علم الأصول، لأنّ الموجّهات الصورية التي يبحث عنها في هذا العلم لا بدّ أن ترجع إلى الشارع إمّا تأسيساً أو إمضاءً. أمّا التي لا علاقة لها بالشارع، فلا يبحث عنها في هذا العلم؛ ذلك لأنّ المفروض أنّ هذا العلم علم شرعيّ، فلا بدّ أن يكون البحث فيه عن الموجّهات العامّة لعملية الاستنباط التي ترجع إلى الشارع - بمعنى أن تكون شأناً من شؤونه - :

• إمّا باعتبار أنّها حكم مجعول منه كالحكم بحجّية خبر الواحد، إمّا تأسيساً أو إمضاءً للسيرة العقلانية، وكذا سائر أحكام المنجزية والمعدّرية.

• وإمّا باعتبار أنّها حالة تشريعيّة عامّة في تشريعاته، وإن لم تكن حكماً من أحكامه الشرعيّة، كأن يقال: إنّ الشارع إذا أمر بشيء أمر بمقدّمته، أو إذا أمر بشيء نهى عن ضده، ونحو ذلك من المسائل التي تعتبر حالة تشريعيّة عامّة عنده. فيتكلّم عمّا إذا كانت موجودة عنده أم لا؟ وقيام البرهان العقلي على وجودها عنده، لا ينافي كونها حالة تشريعيّة عامّة ترجع إليه وتكون شأناً من شؤونه.

• أو أن يكون ذلك العنصر المشترك عبارة عن بناء الشارع والتزامه في مقام المحاوراة والمخاطبة كالظهورات، فإنّ ظهور صيغة «إفعل» في الوجوب - بحسب الحقيقة - هو ظهور في لسان الشارع لا في لسان العرف، غاية الأمر نحن نتكلّم عن الظهور العرفي باعتبار المقدّمة المطويّة، وهي جريان الشارع على طبق الطريقة العرفيّة، وإلاّ ففي المورد الذي يحتمل وجود اصطلاح خاصّ بالشارع، حينئذ يقع البحث فيه. لهذا قال صاحب المعالم وغيره في خصوص صيغة «إفعل» أنّها وإن كانت حقيقة في الوجوب لغةً، لكنّها نقلت شرعاً إلى الاستحباب أو إلى الأعمّ من الوجوب والاستحباب، فهذا البحث مرجعه إلى التزام الشارع

بالطريقة الخاصة في مقام التفهيم، سواء كان التزاماً تأسيسياً أو إمضائياً.

بعبارة أخرى: إنّ البحث في علم الأصول، يكون تارةً عن أصل صدور الحكم من الشارع، من قبيل هل صدر منه حجّة خبر الواحد؟ وأخرى عن اقتضاءات الحكم الشرعي بحسب أحد العوالم الثلاثة:

• إمّا في عالم الجعل، وهو عبارة عن الملازمات العقلية، من قبيل أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده؟

• أو في عالم الإبراز وعالم الخطاب الذي هو عبارة أخرى عن الدلالات والظواهر.

• أو في عالم التنجيز والتعذير الذي هو عبارة عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان على مسلك المشهور، أو أصالة الاشتغال على المبنى المختار.

ومن الواضح أنّ البحث عن وثاقة الراوي مثلاً لا يرجع إلى الشارع، ولا يعتبر شأناً من شؤونه، بل هو بحث عن موضوع من الموضوعات الخارجيّة التي لا ربط لها بالشارع. وهذا الارتكاز هو الذي أدّى إلى عزل علم الرجال عن مباحث علم الأصول، لذا نجد أنّ البحث عن تشخيص كمّية الشهرة بحسب الخارج أو تشخيص مقدار علم العلماء، لأجل أن يعرف من ذلك مقدار أثر الإجماع، لأنّ التحقيق في محله أنّ دقّة المجمعين له أثر، فكلّما كانوا أعلم وأعمق نظراً يكون حصول العلم على طبق فتواهم أقرب وأسرع.

فهذه المسائل وأمثالها وإن كانت موجّهات عامّة صورية، وتعتبر عناصر مشتركة، لكن حيث إنّها ليست من شؤون الشارع، فلا يبحث عنها في علم الأصول. كذلك المسائل المرتبطة بعلم الرجال، فإنّها وإن كانت موجّهات عامّة بنحو من الأنحاء، إلّا أنّها لا يبحث عنها في

الأصول لعدم ارتباطها بالشارع.

ولعلّ هذا هو المراد ممّا ذكر في الدورة الثانية حيث جاء: «إنّ مسائل علم الرجال كوثاقة الراوي وأدلة الرجالي كقاعدة إنّ ترخّم الإمام يدلّ على الوثاقة أم لا؟ أو أنّ من روى عنه أحد الثلاثة، أيكون ثقة أم لا؟ لأنّ مثل هذه المسائل وإن كانت عناصر مشتركة في الاستدلال الفقهي - بمعنى أنّ الفقيه يستفيد منها في مختلف الأبواب - ولكنها لا تكون لديه أدلة على الجعل الشرعي الكلّي، كما هو شأن المسألة الأصولية. أمّا وثاقة الراوي فهي يحتاج إليها الفقيه باعتبارها موضوعاً لدليّة الدليل، حيث إنّ دليّة الخبر منوطة بوثاقة المخبر، وما هو الدليل نفس الخبر. فالبحث عن الوثاقة بحث عن ثبوت موضوع ما هو حكم شرعيّ ظاهريّ، وليس بحثاً عمّا يكون بنفسه دليلاً للفقيه على الجعل الشرعي الكلّي. وأمّا أدلة الرجالي فهي أدلة على تلك الوثاقة، لا على الجعل الشرعي الكلّي، فالفقيه يستعملها دليلاً لإثبات موضوع الحكم الظاهري بحجّية الخبر، لا لإثبات الجعل الشرعي ابتداءً»^(١).

خلاصة نظرية الصدر

حاصل الملاك الذي ذكره قدس سرّه في بيان ضابط المسألة الأصولية، هو أن تكون لا بشرط من حيث المادة الفقهية، لكنّها قد تكون لا بشرط من حيث نوع الحكم المستفاد منها أيضاً، كحجّية خبر الواحد والاستصحاب ونحوهما. وقد تكون بشرط شيء من حيث نوع الحكم، من قبيل صيغة إفعال، فإنّها بشرط شيء من حيث نوع الحكم، فيثبت بها

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٤.

الوجوب ولا يثبت بها الكراهة مثلاً، وهذا يكفي في أصولية القاعدة،
لكن متى يكون هذا؟

«يكون فيما إذا كان نوع الحكم سيّلاً في الفقه لا يختصّ بباب دون باب، من قبيل الوجوب وسائر الأحكام التكليفيّة الخمسة، فإنّها سيّالة في الفقه لا تختصّ بباب دون باب. فإنّ هذه القاعدة وإن كانت مخصوصة بنوع خاصّ من الحكم وهو الوجوب، ولكنّ الوجوب سيّال في الفقه، فكما أنّ الوجوب يأتي في باب الطهارة يأتي في باب الصلح وفي باب الإجارة؛ يمكن أن يكون الصلح واجباً، ويمكن أن تكون الإجارة واجبة، ويمكن أن يكون فسخ العقد واجباً... وهكذا، فهذا الحكم التكليفي - الوجوب - لا يختصّ بباب دون باب.

أمّا إذا فرض أنّ هناك قاعدة تختصّ بباب دون باب، من قبيل الدليل الدالّ على مطهّرية شيء، أيّدلّ على طهارته أم لا؟ مثل هذه القاعدة وإن أخذ فيها الشيء المجمل والمبهم القابل للانطباق على أيّ شيء في العالم؛ إذن فهي من حيث المادّة لا بشرط، لكن من حيث نوع الحكم أخذ فيها نوع حكم مخصوص وهو الطهارة، وحيث إنّ الطهارة مخصوصة في كتاب مخصوص أيضاً، لا يحتمل ولا يتوقّع أن تذكر هذه القاعدة في كتاب الصلح مثلاً، لهذا تركت إلى باب الفقه لكي تذكر في كتاب الطهارة لا في كتاب الصلح.

من هنا يتّضح أنّ القاعدة الأصوليّة هي التي تكون لا بشرط من حيث المادّة، وتكون من حيث نوع الحكم، إمّا لا بشرط شيء وإمّا بشرط شيء، بشرط نوع مخصوص، لكن على شرط أن يكون هذا النوع سيّلاً سارياً في مختلف أبواب الفقه، وأمّا إذا كان بشرط من حيث

الحكم، وكان نوع الحكم موقوفاً على باب معيّن من أبواب الفقه فقط، إذن فهذا أيضاً يذكر في ذلك الباب، ويصبح - بحسب الحقيقة - من أصول ذلك الباب، لا من أصول الفقه كلّه، فأصول الفقه شيء، وأصول كتاب الطهارة شيء آخر، فهنا يصبح من أصول كتاب الطهارة أو من أصول كتاب الضمان مثلاً، لا من أصول الفقه بتمامه»^(١).

ملاحظتان

لعلّ هذا الضابط الذي تبناه الأستاذ الشهيد هو أفضل ما ذكر في كلمات الأعلام لبيان ماهية المسألة الأصولية. لكن يمكن ذكر ملاحظتين بإزاء هذا التحقيق:

الأولى: اتّضح أنّ من خصائص المسألة الأصولية، كونها عنصراً مشتركاً في عمليات الاستدلال الفقهي خاصة. بناءً على ذلك يمكن أن ينتقض هذا الضابط بأهمّ مسألتين أصوليتين؛ هما حجّية الظهور وحجّية خبر الثقة، لأنّهما غير مختصّين بالاستدلال الفقهي، بل يمكن الاعتماد عليهما في أبحاث أخرى غير الفقه. فإنّ حجّية الظهور يمكن الاعتماد عليها في فهم القرآن الكريم في غير الأمور الفقهيّة أيضاً، وكذلك حجّية خبر الثقة، فإنّها قد يعتمد عليها في مجالات من المعارف الدينيّة غير الفقه. ومع الالتزام بقيد «خاصّة» تخرج هاتان المسألتان الأساسيتان عن حريم المسائل الأصولية.

لا يقال: إنّ الحجّية في علم الأصول لا يعنى بها إلاّ المنجزية والمعدّرية، وهما من مختصّات الأحكام الفقهيّة، كما هو واضح.

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج ١ ص ٥٦.

فإنه يقال: نقبل أن معنى الحجية ما ذكر، لكن هذا يتم في خصوص الأحكام التكليفيّة، وإلاّ فما هو معنى الحجية في الأحكام الوضعيّة. فالصحّة والفساد والجزئية والشرطية والمانعيّة وغيرها، لا يتصور فيها المنجزية والمعدريّة، ومع ذلك تثبت هذه الأحكام بأمثال حجية الظهور وحجية خبر الثقة.

الثانية: ما هو المراد من قولكم: إنّ المسألة الأصولية، يجب أن تكون عنصراً مشتركاً في عملية الاستدلال الفقهي خاصّة. أهي كذلك بلا واسطة، أم مع الواسطة؟

فإن كان الأوّل، فأمثال حجية الظهور وحجية خبر الثقة وإن كانت تدخل في ضابط المسألة الأصولية؛ لأنها تقع كبرى في قياس الاستنباط الفقهي مباشرة وبلا واسطة، إلاّ أنه يلزم خروج أمثال ظهور صيغة فعل الأمر في الوجوب، لأنها لا تدخل في عملية الاستدلال الفقهي مباشرة، بل تستعمل بتوسط كبرى أصولية وهي حجية الظهور، وهذا الكلام جار في كلّ صغريات كبرى حجية الظهور.

وإن كان الثاني، فلماذا تخرج قاعدة «حجية القطع» عن المسائل الأصولية، والحال أنها عنصر مشترك في عملية الاستدلال الفقهي، لكن مع الواسطة. وما الفرق بين أن تكون هناك مسألة تقع صغرى لكبرى أصولية وبين أن تكون هناك كبرى لمسألة أصولية كحجية القطع؛ فإنها عنصر مشترك بين العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي بكلا نوعيهما: ما كان قائماً على أساس الدليل، وما كان قائماً على أساس الأصل العملي. وهذا معناه أنّ «حجية القطع» تكون دليلاً على الجعل الشرعي الكلّي مع الواسطة، إلاّ أنّ الأستاذ الشهيد لا يعتقد بذلك. قال: «والتحقيق أنّ حجية القطع خارجة عن المسائل الأصولية، لأنها غير

حجّة القطع ٨٣
دخيلة أصلاً في عملية الاستنباط في الفقه ولا تشكّل أي مقدّمة في
القياس الفقهي»^(١).

التحقيق في ضابط المسألة الأصولية

قبل الدخول في بيان ضابط المسألة الأصولية، ينبغي من الناحية
المنهجية إثبات أنّ علم الأصول علم بالمعنى الفني والاصطلاحي أو أنّه
ليس كذلك. ومن الواضح أنّ هذا البحث يضطرنا إلى الوقوف - ولو
قليلاً - لبيان ما ذكره أعلام المحقّقين في هذا المجال.

قال الطباطبائي في حواشيه على الأسفار: «حدّ العلم هو مجموع قضايا
يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد، هو المأخوذ في حدود
موضوعات مسائله ومحمولاتها»^(٢).

ومن الواضح أنّ تعريف العلم بهذا النحو يستلزم أن يكون للعلم
موضوع واحد تدور حوله بحوثه ويمتاز به عن غيره من العلوم، ولا
يمكن أن يتحقّق ذلك حقيقةً إلاّ إذا كانت هناك علاقة ذاتية غير قابلة
للانفكاك بين الموضوع والمحمولات التي تعرض عليه. من هنا جاءت
المقولة المعروفة: إنّ موضوع العلم هو ما يبحث عن عوارضه الذاتية.

الملاك في العرض الذاتي

ذكر المحقّقون من الفلاسفة والمناطقة وعلماء الأصول ضوابط
متعدّدة وتعريف مختلفة لبيان المراد من «العرض الذاتي» ولسنا بصدد

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: الجزء الأوّل من القسم الثاني، ص ٢١٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: لمؤلفه الحكيم الإلهي صدر الدين محمّد
الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١: ج ١ ص ٣١.

الدخول في تلك التفصيلات التي بينوها، وما وقع فيها من النقص والإبرام، وإنما نكتفي ببيان ما هو التحقيق في هذا المجال.

إنّ ضابط العرض الذاتي هو أن يعرض المحمول على الموضوع لذاته من دون حاجة إلى واسطة في العروض أصلاً، سواءً كان العارض أخصّ أو مساو أو أعمّ - لو كان ممكناً - .

بعبارة أخرى: إنّ كلّ عَرَض كان ثبوته لموضوع بذاته أو لأمر يرجع إلى ذاته من دون أن يساهم في ذلك واسطة خارجة عن حريم الموضوع فهو عرض ذاتي، وكلّ ما كان ثبوته لموضوعه بأمر خارج عن ذات الموضوع فعرض غريب. وبهذا يتبيّن أنّ العرض الذاتي هو ما يكون مستخرجاً من ذات الموضوع محمولاً عليه.

ولعلّ هذا هو مراد أستاذنا الشهيد حيث ذكر أنّ ظاهر كلمات الحكماء، هو أنّ ملاك ذاتية العرض هو: ما يكون بينه وبين موضوعه المنشئية الحقيقيّة، سواءً كانت بينهما نسبة المحليّة أو لا.

توضيح ذلك: «أنّ ثمة نسبتين مختلفتين بين الشيء وما يعرض عليه: إحداهما: نسبة المحليّة.

الثانية: نسبة المنشئية.

ونقصد بالمحليّة: أن يكون الشيء محلاً وموضوعاً للعرض، ونقصد بالمنشئية: أن يكون سبباً لوجود العرض. وهاتان النسبتان قد تتطابقان وقد تفترقان. فالحرارة تنتسب إلى النار بالمحليّة والمنشئية معاً، بينما لا تنتسب إلى الماء إلاّ بالمحليّة، وإلى المجاورة مع النار إلاّ بالمنشئية.

وليس المراد بالمنشئية خصوص العلية الفاعلية، بل مطلق الاستتباع والاستلزام الحقيقي، بحيث يكون فرض وجود الموضوع مساوياً مع

وجود العرض وإن لم يكن علّة فاعلية له، فإذا اتّفق أن كان المحلّ -
العلّة المادّية - مثلاً لشيء مستتبعاً لوجود العرض أيضاً؛ لكون علّته
الفاعلية مفروضة على كلّ حال، صحّ أن يعتبر ذلك العرض ذاتياً لذلك
المحلّ ومندرجاً في مسائل العلم الذي يبحث عن عوارضه»^(١).
وهنا يوجد تساؤلان:

الأوّل: هل وجود الواسطة بين المحمول والموضوع يخلّ بكون
المحمول عرضاً ذاتياً؟

الثاني: هل المحمول إذا كان أخصّ أو أعمّ من الموضوع يكون
عرضاً ذاتياً؟

أمّا الجواب عن الأوّل فهو أنّ الواسطة على ثلاثة أنحاء:

الواسطة في الثبوت وهي التي تكون علّة لتحقق الوجود العينيّ فمثلاً
لو قلنا: هذه النار علّة لحرارة الماء، فهذا يعني أنّها واسطة في الثبوت
الواقعي لحرارة الماء في الخارج، وهي المصطلح عليها بالحيثيّة التعليليّة.
الواسطة في العروض وهي التي تكون سبباً لعروض المحمول على
الموضوع خارجاً، فمثلاً عندما تحمل الحرارة على الماء، والبياض على
الجسم، فإنّه ما لم ينضمّ إلى الماء والجسم شيء من الخارج لا يُحمل
الحرارة والبياض عليهما. وهذا هو الفرق بين الخارج المحمول أو
المحمول من صميمه وبين المحمول بالضميمة. فإنّ الأوّل هو الذي
ينتزع من ذات الموضوع ثمّ يحمل عليه بلا حاجة إلى واسطة في
العروض تقع بينه وبين المحمول، بخلاف الثاني فإنّه ما لم ينضمّ شيء
إلى الموضوع، لا يمكن حمل المحمول عليه، وهو المصطلح عليه

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٦ - ٤٩.

بالحيثية التقييدية.

الواسطة في الإثبات وهي التي تتعلّق بعالم التصديق والمعرفة ولا علاقة لها بعالم الخارج والثبوت. فإذا كان هناك شيء سبباً لمعرفة شيء آخر فهي الواسطة في الإثبات، من قبيل أن يكون المعلول سبباً للعلم بالعلّة.

والذي يجعل المحمول عَرَضاً غريباً هو وجود الواسطة في العروض، لا الواسطة في الإثبات، وذلك لأننا في الواسطة في الإثبات لا نحتاج إلى أن ينضمّ إلى الموضوع شيء وراء ذاته أو ما يرجع إلى ذاته لكي يستحقّ حمل المحمول عليه، فمثلاً عندما نقول: «الإنسان ممكن» لا نحتاج إلى أن ينضمّ إلى ماهية الإنسان شيء به يستحقّ حمل الإمكان عليه، بل نفس تحليل الموضوع عقلياً يوصلنا إلى استخراج هذا المحمول منه ثمّ حمله عليه. من هنا قالوا إنّ المراد من الخارج المحمول هو المستخرج المحمول، وإلاّ لو كان خارجاً لكان محمولاً بالضميمة لا محمولاً من صميمه. فمثلاً عندما نلاحظ المسائل الفلسفية نجد أنّ المحمولات فيها ليست جميعاً تعرض الموضوع بلا واسطة، بل بعضها يعرض الموضوع بلا واسطة كقولنا: «الوجود مشكّك، الوجود أصيل، الوجود واحد، الوجود إمّا واجب أو ممكن» ونحوها، وبعضها ليست كذلك وإنّما تعرض الموضوع بواسطة المحمول أو محمول المحمول فيقال مثلاً: «الممكن إمّا جوهر أو عرض، والجوهر إمّا مادّي أو مجرد، والمجرد إمّا عقل أو نفس» وهكذا.

والمحمولات في القسم الثاني ترجع جميعها إلى أنّ الواسطة بينها وبين الموضوع هي في الإثبات لا العروض ولا الثبوت. من هنا فليست هي محمولات غريبة، بل هي عوارض ذاتية لموضوع العلم وتقع في

عَرَضَ محمولات القسم الأوّل بلا طولية في الواقع ونفس الأمر بين هذين القسمين من المحمولات.

نعم، في مقام استكشاف هذه الأعراض الذاتية والعلم بها، نوسّط بعضها للوصول إلى بعضها الآخر، فهي طولية في عالم الكشف والتصديق لا في الواقع ونفس الأمر، وهذا من قبيل ما ذكر في بحث الملازمات العامّة التي لا توجد بينها طولية واقعيّة في نفس الأمر، وإنّما الطولية فيها في مقام الإثبات، بأن يجعل ما هو بيّن حدّاً أوسط في البرهان للوصول إلى الذي ليس بيّن.

فمثلاً عندما نقول: «الموجود إمّا واجب أو ممكن» فإنّ الوجوب والإمكان ليسا - بحسب المصداق الخارجي - شيئين غير الوجود، بل الوجوب هو شدّة الوجود وغناه، والإمكان ضعفه وفقره. كذلك الحال عندما نقول: «الممكن إمّا جوهر أو عَرَض» بناءً على أنّ مفهوم الجوهر مفهوم فلسفي كالعرض «والجوهر إمّا مادّي أو مجرد، والمجرد إمّا عقل أو نفس» فإنّ الجوهرية والتجرد والنفسية ونحوها إنّما تعرض الموضوع بعروض الإمكان لا أنّها متأخّرة عنها في الواقع ونفس الأمر، وذلك لأنّ هذه المفاهيم وإن غايرت الإمكان مفهومًا إلاّ أنّها جميعاً عينه مصداقاً، وبعروض الإمكان على الموجود تعرض هذه الأمور أيضاً، نعم في عالم التحليل المفهومي فإنّ بعضها يقع في طول الآخر.

وأما الجواب عن الثاني فهو أنّ الملاك في العرض الذاتي - كما مرّ - هو أن يكون مستخرجاً من ذات الموضوع ومحمولاً عليه، وهذا قد يكون مساوياً للموضوع وقد يكون أخصّ وقد يكون أعمّ، ولا دليل على ضرورة مساواة المحمول للموضوع. نعم، في بعض العلوم لا يمكن أن

يكون أعمّ لأنّ موضوع العلم أعمّ الموضوعات جميعاً، كما قيل في الفلسفة الأولى. والشاهد على ذلك عروض الفصل على الجنس، فإنّ الفصل أخصّ من الجنس، ومع ذلك فهو عرض ذاتي ولا يحتاج في عروضه إلى واسطة أصلاً.

قال ابن سينا في بيان الأعراض الذاتية والغريبة: «ولو احق الشيء من جهة ما هو هو، هي ما ليس يحتاج الشيء في لحوقها له إلى أن يلحق شيئاً قبله آخر، أو إلى أن يصير شيئاً آخر بعده فيلحقه. ومن هذه اللواحق التي تلحق الشيء من جهة ما هو هو، منها ما هو أخصّ منه، ومنها ما ليس أخصّ منه. والتي هي أخصّ منه، منها فصول ومنها أعراض...»^(١).

وقال صدر المتألهين: «ولم يتفطنوا بأنّ ما يختصّ بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو، وأخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو، وذلك كالفصول المنوعة للأجناس، فإنّ الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنّه أخصّ منها»^(٢).

ولعلّ السبب الذي دعا البعض إلى أن يلتزم بضرورة كون العرض الذاتي مساوياً للموضوع، هو عدم الالتفات إلى نكتة ذكرها الشيخ الرئيس في مصنّفاته، وهي أنّ العارض إذا كان لأمر أخصّ فهو غريب، وإذا كان عارضاً أخصّ فهو ذاتي، فلا بدّ من التمييز بدقّة بين العارض الأخصّ والعارض لأمر أخصّ.

توضيحه: عروض المحمول على الموضوع تارةً يحتاج إلى أن

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ابن سينا، انتشارات جامعة طهران: ص ٤٩٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٣.

يتخصّص الموضوع بخصوصية تهيئه لذلك، وتعتبر آخر لابدّ أن تتضيق دائرة الموضوع أولاً ليتمكن حمل المحمول عليه، كالضحك فإنه لا يعرض الحيوان لذاته، بل لابدّ أن يتخصّص الموضوع بخصوصية الناطقية حتى يمكن حمل الضحك عليه. وهذا معناه أنّ الضحك لا يعرض الحيوان إلاّ لأمر أخصّ وهو الناطق، ففي مثل ذلك فالعرض غريب.

وأخرى أنّ العارض هو الذي ينخصّص الموضوع بلا حاجة إلى أن يتخصّص في الرتبة السابقة على عروض المحمول، بل المحمول بعروضه ينخصّص الموضوع ويخصّصه، كعروض الفصل على الجنس، فإنّ الفصل وإن كان أخصّ من الجنس إلاّ أنّه بعروضه يخصّص الجنس ويقسمه، وهذا هو العارض الأخصّ وهو ذاتي للموضوع.

قال ابن سينا: «فإنّ الذكورة والأنوثة والمصير من موضع إلى موضع بالاختيار هو للحيوان بذاته، وأمّا التحييز والتمكّن والحركة والسكون فذلك له لا بأنّه حيوان بل ذلك له بما هو جسم»^(١).

وقال الشيرازي في تعليقه على *الإلهيات الشفاء*: «كلّ ما يلحق الشيء لذاته ولا يتوقّف لحوقه على شرط ولا أيضاً على أن يصير نوعاً خاصاً من أنواعه، فذلك الشيء من عوارضه الذاتية وأحواله الأولى، ولا ينافي ذلك كون اللاحق العارض أمراً أخصّ من ذلك الشيء كما توهمه بعض أجلة المتأخّرين، ونسب كلام الشيخ إلى التناقض... ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الأخصّ وبين العارض لأمر أخصّ...»^(٢).

(١) النجاة، ابن سينا، مصدر سابق: ص ٤٩٤.

(٢) *الإلهيات من الشفاء*، الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، مع تعليقات صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، انتشارات بيدار، الطبعة الحجرية: ص ١١.

نخلص ممّا سبق أنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز الموضوعات، لأنّ لكلّ موضوع حقيقيّ عوارض ذاتية تختصّ به ولا تتجاوزه إلى غيره.

اختصاص قاعدة « لكلّ علم موضوع » بالعلوم البرهانية

من أهمّ النتائج التي تترتّب على ما قدّمناه في ضابط العرض الذاتي، أنّ هذه القواعد التي أسّسها الحكماء وعلماء الميزان، كقاعدة *إنّ لكلّ علم موضوعاً* وقاعدة *إنّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية* ونحوهما، إنّما تختصّ بالعلوم الحقيقيّة لا الأعمّ منها ومن الاعتبارية، وذلك لأنّ الموضوع في العلوم الاعتبارية ليس منشأً وعلةً لشيء حتّى يكون البحث عن المحمولات فيها بحثاً عن العوارض الذاتية لموضوع العلم. وهذا ما صرّح به أساطين الحكمة والمحقّقون من علماء الأصول.

قال العراقي: «وحيث إنّ فإين الموضوع الوحداني في هذه العلوم (الفقه والأصول والنحو) يمتاز به بعضها عن البعض الآخر، كي يبقى مجال القول بكون ميز العلوم بقول مطلق بتمايز موضوعاتها، خصوصاً بعدما يرى من تعريفهم إيّاه بأنّه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، فإنّه فيما ذكرنا من العلوم لا يتصوّر موضوع وحداني فيها حتّى يكون البحث عن عوارضه الذاتية، لأنّه إذا نظرنا إلى موضوعات مسائلها المعروضة للعوارض المبحوث عنها في العلم، نرى بأنّها لا تكون إلاّ عبارة عن المتكثّرات بلا جامع ذاتيّ بها، وأمّا الجامع العرضي فهو وإن كان متصوّراً فيها، ولكنّه لا يكون مثل هذا الجامع العرضي الانتزاعي معروضاً لعارض حتّى يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية كما هو ظاهر»^(١).

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠.

وقال الطباطبائي في حاشيته على الكفاية: «وقد عرفت أنّ المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضية يقينية يصحّ إقامة البرهان عليها، وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ القضايا التي ليست ذاتية المحمول للموضوع فهي غير يقينية ولا يقوم عليها البرهان، فما يقوم عليها البرهان من الأقيسة المنتجة لها، ليس من البرهان في شيء.

ثم إنّ القضايا الاعتبارية وهي التي محمولاتها اعتبارية غير حقيقية، حيث كانت محمولاتها مرفوعة عن الخارج، لا مطابق لها فيه في نفسها إلاّ بحسب الاعتبار، أي أنّ وجودها في ظرف الاعتبار دون الخارج عنه، سواءً كانت موضوعاتها أموراً حقيقية عينية بحسب الظاهر أو اعتبارية، فهي ليست ذاتية لموضوعاتها، أي بحيث إذا وضع الموضوع وقطع النظر عن كلّ ما عداه من الموضوعات، كان ثبوت المحمول عليه في محله؛ إذ لا محمول في نفس الأمر فلا نسبة. فالمحمول في القضايا الاعتبارية غير ذاتي لموضوعه بالضرورة، فلا برهان عليها.

من هنا يظهر أنّ لا ضرورة تقضي بوجود جامع فيها بين موضوعات المسائل. نعم، ربّما أذعنت العقلاء بين الأمور الاعتبارية المتّحدة في الغرض، بالنظر إلى وحدة الغرض والغاية، وعدّها من آثار ذي الغاية، بوجود جامع واحد بينها يجمعها جميعاً بحسب الموضوع، غير أنّه ليس من الضروري كون نسبة هذا الجامع مع كونه جامعاً - إلى أفراده - كون نسبة الكلّيات الحقيقية إلى أفرادها الحقيقية^(١).

وقال البجنوردي في منتهى الأصول: «والتحقيق أنّ العلوم على قسمين:

(١) حاشية الكفاية، العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، بنياد (أي مؤسّسة) علمي وفكري علامة طباطبائي، إيران، ص ١٠ - ص ١٢ بتصرف.

● قسم دُونَ لأجل معرفة حالات حقيقة من الحقائق، وما هو مفاد هليتها المركبة، وليس الغرض من التدوين إلا معرفة محمولاتها العرضية التي تحمل عليها بالحمل الشائع حملاً حقيقياً لا يصح سلب ذلك المحمول عن تلك الحقيقة. وبعبارة أخرى: المتصدون لمعرفة الحقائق لما التفتوا إلى أن معرفة حالات جميع الحقائق بالنسبة إلى شخص واحد صعب، بل غير ميسور غالباً، فلذلك وضعوا الحقائق أنواعاً وأجناساً، وبحثوا عن حالات كل واحد منها على حدة، فصار البحث عن حالات كل واحد منها علماً غير سائر العلوم.

وتمايز هذا القسم من العلوم بعضها عن بعض لا يمكن أن يكون إلا بالموضوعات، ولا يبقى مجال للنزاع في أنه أ هو بها أم بالأعراض.

● وقسم آخر عبارة عن مجموع قضايا مختلفة الموضوعات والمحمولات جُمعت ودوّت لأجل غرض خاص وترتب غاية مخصوصة عليها، بحيث لولا ذلك الغرض وتلك الغاية لم تدون تلك المسائل ولم تُجمع، ولا فائدة في معرفتها وتسميتها باسم مخصوص.

ففي هذا القسم ليس الجامع لهذه المسائل المختلفة إلا تلك الغاية وترتب ذلك الغرض عليها. ولا أدري أي ملزم ألزمهم بالقول بوجود موضوع واحد جامع لجميع موضوعات المسائل في هذا القسم؟ حتى أنّ صاحب الكفاية بعدما يئس من تعيين موضوع كلي متحد مع موضوعات مسائل علم الأصول، قال بوجود جامع مجهول العنوان، كأنه نزل وحي سماوي أو دلّ دليل عقلي ضروري على وجود موضوع كلي جامع لجميع موضوعات المسائل في كل علم^(١).

(١) منتهى الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٦.

وقال أستاذنا الشهيد الصدر: «إنّ نظر الحكماء في مثل هذه الكلمات والتحديدات إلى ما يصطلحون عليه بالعلم البرهاني، وهو منحصر عندهم في الحكمة العالية والحكمة الطبيعيّة والحكمة التعليميّة (الرياضيات). وأمّا سائر العلوم فهي من الفنون والصناعات؛ إذ العلم البرهاني لديهم هو اليقين بثبوت المحمول للموضوع الحاصل على أساس الضرورة واستحالة الانفكاك لا الصدفة، وذلك لا يكون إلاّ فيما إذا كان المحمول ضروريّاً الثبوت لموضوعه، أي عارضاً عليه بلا واسطة أو بواسطة أمر يكون ثبوته له ضروريّاً، ليكون ثبوت المحمول ضروريّاً في النهاية، وهذا ينحصر عندهم في المسائل الفلسفيّة كما أشرنا.

وفي هذا الضوء يعرف وجه قولهم، بأنّ مسائل العلم تبحث عن العوارض الذاتية لموضوعه لا غير، إذ لو لم تكن العوارض المحمولة على موضوع العلم ذاتياً - بمعنى أنّها ناشئة منه بالذات أو بواسطة أمر ذاتي - لم يكن التصديق بثبوتها علماً بحسب اصطلاحهم. فما لا يكون مورداً للميزان المذكور كعلم الفقه والأصول ونحوهما، خارج عن هذه القاعدة موضوعاً»^(١).

حقيقة علم الأصول

في ضوء التعريف المتقدّم لعلم الأصول، نفهم أنّه علم يبحث عن العناصر والموجّهات العامّة التي تدخل في عمليات استنباط متعدّدة لأحكام مواضيع متنوّعة. ولا يحدّد علم الأصول العناصر والموجّهات العامّة فحسب، بل يحدّد أيضاً درجات استعمالها في عملية الاستنباط

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٥٠.

والعلاقة القائمة بينها، وبهذا يضع للعملية الاستنباطية نظامها العامّ الكامل.

من هنا لم يكن إفراد علم الأصول عن مباحث علم الفقه لأجل مائز ذاتي بين هذين العلمين، كالمائز الذاتي بين الطبيعيات والرياضيات مثلاً. نعم، عملية استنباط الحكم الإلهي لتعيين الموقف الشرعي تتوقّف على نحوين من العناصر؛ خاصّة ومشتركة، وقد أفرد باب لبحث العناصر المشتركة، وبمرور الزمن أُطلق عليه «علم الأصول» فهو باب من أبواب استنباط الحكم الشرعي، لوحظ فيه الاقتصار على ذكر الموجّهات العامّة المأخوذة من الشارع.

ومعنى ذلك أنّ نكتة هذا الإفراد والفصل بين علم الأصول وعلم الفقه لم تكن لأجل وجود مائز ذاتي وُفرق جوهرية بين هذين العلمين، كما هو الحال في الرياضيات والطبيعيات مثلاً، وإنما حدث ذلك لأجل نكتة تخصّ الجانب التأليفي والتدويني في عملية استنباط الحكم الشرعي.

فإذا كان الأمر كذلك، ينقدح تساؤل أساسي مفاده: إذن ما هي حقيقة ما يصطلح عليه بعلم الأصول؟

بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة، وعرف أنّه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى عن امتثال أحكامه، يصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الإسلامية، وباتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته للشريعة، ولأجل هذا كان لزاماً على الإنسان أن يعيّن هذا الموقف العملي، ويعرف كيف يتصرّف في كلّ واقعة.

ولو كانت أحكام الشريعة في كلّ الوقائع واضحة وضوحاً بديهيّاً للجميع، لكان تحديد الموقف العملي المطلوب تجاه الشريعة في كلّ واقعة أمراً ميسوراً لكلّ أحد، ولما احتاج إلى بحث علمي ودراسة واسعة، ولكن عوامل عديدة منها بُعدنا الزمني عن عصر التشريع أدّت إلى عدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض.^(١)

وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولّى دفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كلّ واقعة بإقامة الدليل على تعيينه. وهكذا كان، فقد أنشئ علم الفقه للقيام بهذه المهمة، فهو يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، والفقيه في علم الفقه يمارس إقامة الدليل على تعيين الموقف العملي في كلّ حدث من أحداث الحياة، وهذا ما نطلق عليه اسم عملية استنباط الحكم الشرعي.

وهذه العملية تحتاج إلى نوعين من الموجّهات:

□ الموجّهات الصورية، التي تختصّ بهيئة وشكل الاستدلال.

□ الموجّهات المادّية، التي تبيّن مادّة الاستدلال.

والموجّهات المادّية على قسمين، فهي

● إمّا خاصّة ترتبط بمادّة معيّنة، يبحثها الفقيه في مسألة تلك المادّة، فمثلاً في مسألة حرمة النبيذ يفتّش الفقيه هل هناك رواية صحيحة دالّة على أنّ النبيذ حرام؟ وفي مسألة جواز التيمّم بالصعيد، يفتّش الفقيه عن كلمة «الصعيد» أليها ظهور في مطلق وجه الأرض، أم أنّها ظاهرة في خصوص التراب.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٧ ص ٢٨ - ٤١.

• وإمّا عامّة، وهي على ثلاثة أنحاء:

• الموادّ العامّة التي يُحتاج إليها في كلّ علم؛ من قبيل استحالة اجتماع النقيضين. فكلّ نتيجة نصل إليها بواسطة الاستدلال أو غيره لابدّ أن يكون نقيضها كاذباً.

• الموادّ العامّة التي يحتاج إليها في علم خاصّ، كالجسم وأبحاثه في علم الطبيعيات، أو البراءة الشرعية فإنّها غير موجودة في غير الاستدلال الفقهي، ولأنّها مشتركة في عموم عمليات الاستدلال الفقهي.

• الموادّ أو العناصر المشتركة في مجموعة من فروع المعرفة، من قبيل حجّية الظهور، فإنّها مادة عامّة ومشتركة، ولكن ليس في جميع العلوم، فمثلاً لا معنى لها في الفلسفة أو الرياضيات، ومن جهة أخرى فإنّها لا تختصّ بعلم الفقه بل هي أوسع من ذلك.

فإذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: ما هي العناصر المشتركة أو الموادّ

العامّة التي يحتاجها الفقيه في عملية الاستدلال الفقهي؟

والجواب: إنّ الفقيه يحتاج إليها جميعاً وبدون استثناء، لكنّه لا يبحثها جميعاً، لأنّ بعض هذه الموادّ داخلة في باب البديهيات، وبعضها الآخر وإن كانت نظرية تحتاج إلى الاستدلال، إلّا أنّها بُحِثت في مواضعها الخاصّة وتمّ الكلام عنها، كمسائل علم الكلام مثلاً. إلّا أنّ هناك جملة من هذه الموادّ يضطرّ الفقيه لبحثها بشكل مستقلّ في بحثه عن استنباط الحكم الشرعي. ويعود السبب في ذلك إلى عدّة عوامل:

الأوّل: إمّا أنّ هذه الموادّ - وإن كانت غير مختصّة بالاستدلال الفقهي - لم تُبحث في علم خاصّ من العلوم، ولمّا كانت ممهّدة في عملية الاستدلال الفقهي، فهو محتاج لبحثها في موضع خاصّ غير علم الفقه.

الثاني: وإما أنّ هذه الموادّ قد بُحثت في أبواب أخرى من فروع المعرفة، إلاّ أنّ الفقيه لا يرتضي النتائج التي انتهى إليها البحث في تلك المواضيع، فيستأنف البحث عنها؛ كما إذا أراد أن يعتمد على مسألة التحسين والتقييح العقليين مثلاً، فإنّ هناك اتّجاهات متعدّدة في فهم هذه المقولة الكلامية والمعرفيّة، ومن هنا فهو يطرحها لاختيار الاتّجاه الصحيح منها.

الثالث: وإما أنّ هذه الموادّ وإن بُحثت في مواضعها الخاصّة، وأنّ الفقيه يرتضي النتائج التي انتهى إليها البحث، لكن توجد حيثيّة مرتبطة بالاستدلال الفقهي لم تبحث في تلك العلوم، كالبحث عن المعنى الحرفي أو البحث عن المشتقّ، فهما بحثان ينتميان في أصلهما إلى بحوث فقه اللغة، وقد جيء بهما إلى ثنايا البحث الأصولي لوجود حيثيّة غير مبحوث عنها في فقه اللغة، وهي إمكان الإطلاق في الهيئات وعدم إمكانه، ومن الواضح أنّ هذه الحيثيّة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي.

إذن حينما تطرح هذه المسائل وبهذه الحيثيّات المختلفة فيما يسمّى بعلم الأصول، فلا تكون بالضرورة مرتبطة جميعاً بعملية الاستدلال الفقهي خاصّة، بل هي مجموعة من المسائل التي تنتمي إلى علوم مختلفة كالفلسفة والكلام واللغة وفقه اللغة والمنطق والآداب والقانون والاجتماع وعلم النفس وغيرها. وإذا كان الأمر كذلك فمن غير المعقول إبراز ضابط حقيقيّ يجمع هذا الكمّ المتنوع من المسائل، لأنّ كلّ واحد منها داخل في موضوع علمه الخاصّ به.

تأسيساً على ما تقدّم فنحن نعتقد بأنّ ما يصطلح عليه بعلم الأصول

ليس علماً بالمعنى الفني للعلم، فلا يتميز عن باقي العلوم الحقيقية بمائز واقعي ذاتي، وإنما هو مجموعة من القواعد التي يحتاج إليها الفقيه في عملية استنباط الحكم الشرعي، وهذه القواعد تنتمي في جذورها إلى علوم مختلفة كالفلسفة والكلام واللغة وغيرها. لذا ذكر جملة من الأعلام آثار فروع المعرفة الإنسانية على البحث الأصولي.

قال أستاذنا الشهيد تحت عنوان مصادر الإلهام في الفكر الأصولي: «لا نستطيع - ونحن في الحلقة الأولى - أن نتوسع في دراسة مصادر الإلهام للفكر الأصولي، ونكشف عن العوامل التي كانت تلهم الفكر الأصولي وتمده بالجديد تلو الجديد من النظريات:

فمنها: علم الكلام، فقد لعب دوراً مهماً في تموين الفكر الأصولي وإمداده وبخاصة في العصر الأوّل والثاني، لأنّ الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين حين بدأ علم الأصول بشقّ طريقه إلى الظهور، فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه. ومثال ذلك، نظرية الحسن والقبح العقليين» وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ونحوهما من القواعد التي استفيد منها في تنقيح وتحقيق البحوث الأصولية. وكانت لها آثار جمّة على ذلك، لعلنا نوفّق للإشارة إليها لاحقاً.

«ومنها: الفلسفة، وهي لم تصبح مصدراً لإلهام الفكر الأصولي في نطاق واسع إلا في العصر الثالث تقريباً، نتيجة لرواج البحث الفلسفي على الصعيد الشيعي بدلاً عن علم الكلام، وانتشار فلسفات كبيرة ومجدّدة كفلسفة صدر الدّين الشيرازي (المتوفّى سنة ١٠٥٠هـ) فإنّ ذلك أدّى إلى إقبال الفكر الأصولي في العصر الثالث على الاستمداد من

الفلسفة واستلهاها أكثر من استلها علم الكلام، وبخاصّة التيّار الفلسفي الذي أوجده صدر الدّين الشيرازي، ومن أمثلة ذلك ما لعبته مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية في مسائل أصولية متعدّدة، كمسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة تعلّق الأوامر بالطبائع والأفراد»^(١).

وقال السيّد السيستاني دام ظلّه في *الرافد*: «إنّ الفترة التي نعيشها الآن بمقتضى العوامل الاقتصادية والسياسيّة تمثّل الصراع الحادّ بين الثقافة الإسلاميّة والثقافات الأخرى على مختلف الأصعدة، فلا بدّ من تطوير علم الأصول وصياغته بالمستوى المناسب للوضع الحضاري المعاش. وقد ركّزنا في بحوثنا على بعض الشذرات الفكرية التي تلتقي مع حركة التطوير لعلم الأصول من خلال الاستفادة من العلوم المختلفة قديمها وحديثها، كالفلسفة وعلم القانون وعلم النفس وعلم الاجتماع، ومن خلال محاولة التجديد على مستوى المنهجية وعلى مستوى النظريات الكبرى، استمداداً من كلمات الأعلام في عدّة حقول:

الحقل المنطقي^(٢): اعتمدنا على الدليل الرياضي المعروف، وهو دليل حساب الاحتمالات الذي هو عبارة عن تراكم الاحتمالات حول محور معيّن في عدّة نظريات أصولية.

منها: شرح معنى التواتر وأقسامه المعنوي واللفظي والإجمالي الذي يعتمد قوامه على تراكم الاحتمالات.

ومنها ما ذكرناه في بحث القطع من الفرق بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي، فإنّ اليقين الذاتي هو الناشئ عن العوامل النفسية والمزاجية

(١) المعالم الجديدة للأصول، مصدر سابق: ص ١١٥.

(٢) ملاحظة: تصرفنا في التقديم والتأخير في الحقول التي أشار إليها في الكتاب.

١٠٠.....القطع

والمحيطة، وهذا لا قيمة له في المنجزية والمعذرية بحسب نظرنا وإن ذهب الأعلام إلى كون حجية القطع ذاتية مطلقاً، واليقين الموضوعي هو النابع عن مقدمات علمية وقرائن موثوقة بالاعتماد على دليل حساب الاحتمالات وتمركزها حول محور معيّن.

الحقل اللغوي: لقد طرحنا في بعض البحوث بعض النظريات الأدبية المساهمة في تحليل المفاهيم الأصولية، ومن جملتها نظرية التورية وانقسامها للتورية البديعية والتورية العرفية.

فالتورية البديعية، تعني إطلاق لفظ له معنيان: قريب وبعيد مع إرادتهما جداً، وقد استفدنا من هذه النظرية في بحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى، حيث ذهب كثير من علماء الأصول لعدم جواز الاستعمال في المعاني المتعددة، وذهبنا لجواز ذلك استناداً لوقوعه في شعر العرب وخطبهم، والوقوع خير دليل على الإمكان.

والتورية العرفية، هي الستر على المراد الجدّي بعدة أساليب، وقد ذكرنا في بحث علل اختلاف الأحاديث في باب تعارض الأدلة الشرعية، أنّ من أسباب اختلاف الحديث الصادر عنهم عليهم السلام هو استخدامهم عليهم السلام للتورية العرفية كما ورد عنهم: **إنّ كلامنا لينصرف إلى سبعين وجهاً لنا منها المخرج**^(١).

وهكذا يسترسل السيّد دام ظلّه في بيان آثار الحقول الأخرى من فلسفية واجتماعية وقانونية ورجالية وأدبية على البحث الأصولي.

فتحصّل إلى هنا أنّ هذه المسائل والقواعد التي يبحث عنها في علم

(١) الرافد في علم الأصول، محاضرات آية الله العظمى السيّد علي الحسيني السيستاني دام ظلّه، بقلم السيد منير السيّد عدنان القطيفي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: ج ١ ص ٢٢.

الأصول، وإن لم يكن بينها جامع ذاتي حقيقيّ يكون محوراً للمحمولات التي تعرض عليه، إلا أنّها جميعاً تشترك في كونها تحقّق غرضاً للعالم بها، وهذا ما صرّح به بعض الأعلام؛ قال الخراساني: «والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشكّته، جمعها اشتراكها في الدخّل في الغرض الذي لأجله دُوّن هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل، ممّا كان له دخل في مهمّين لأجل كلّ منهما دُوّن علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين»^(١).

تلخيص

أولاً: إنّ ما ذُكر من أنّ العلم هو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد، وأنّ العلم لا بدّ فيه من موضوع وهو الموضوع في جميع قضاياها، وأنّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وأنّ العرض الذاتي هو ما يعرض الشيء لذاته، وأنّ محمول المسألة كما أنّه ذاتي لموضوعها ذاتي لموضوع العلم أيضاً، وأنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز الموضوعات... إنّما يختصّ بالعلوم البرهانية من حيث جريان البرهان فيها، لا العلوم الاعتبارية، فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلاً.

ثانياً: إنّ ما يسمّى بعلم الأصول ليس علماً بالمعنى الفني للعلم، وعليه فإنّ البحث فيه عن وجود ضابط حقيقي لمسائله ليس صحيحاً من الناحية المنهجية.

ثالثاً: عدم وجود ثمرة للبحث عن أصولية المسألة وعدمها، لأنّ علم

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٧.

الأصول لو كان علماً حقيقياً يختصّ بموضوع واحد، وذلك الموضوع يقتضي نهجاً استدلالياً خاصاً، لكان البحث عن أصولية المسألة ذا فائدة من حيث تحديد المنهج المتبع في تحقيق مسأله.

رابعاً: إن من المهمّ تجذير المسائل في علم الأصول، وإرجاع موضوع كلّ مسألة إلى أصلها ومصدرها الذي نشأت منه، لأنّ معرفة هذه الحقيقة يسهّل لنا الطريق للوقوف على المنهج الصحيح في تحقيق تلك المسألة. وبهذا يتّضح أنّه لا يمكن أن توزن جميع مسائل علم الأصول بميزان واحد وبمنهج واحد.

وتأسيساً على هذه الحقيقة فإنّه وإن لم تكن هناك ثمرة من البحث في أصولية حجّية القطع وعدم أصوليّتها، إلا أنّ البحث في انتماء مسألة حجّية القطع إلى أيّ فرع من فروع المعرفة يسهّل لنا البحث عنها وفقاً للمنهج الذي تستند إليه تلك المسألة.

في ضوء هذا الميزان سنحاول في البحوث اللاحقة، أن نميّز المسألة الأصولية من حيث العلم الذي تنتمي إليه، ثمّ نقيّمها من خلال المنهج المتبع في تحقيق مسائل ذلك العلم.

الفصل الثاني

هل القطع حجّة؟

■ ١. الفرق بين اليقين المنطقي والقطع الأصولي

■ ٢. المراد من الحجية وتوضيح استعمالاتها

■ ٣. الأقوال في حجية القطع الأصولي مع أدلتها

■ ٤. هل يمكن الردع عن العمل بالقطع؟

خاتمة: في حق الطاعة والمالكية الحقيقية لله سبحانه

(١)

الفرق بين اليقين المنطقي والقطع الأصولي

اليقين المنطقي

يقصد منطق البرهان الأرسطي بكلمة اليقين: العلم بقضية معينة،
والعلم بأنّ من المحال أن لا تكون القضية بالشكل الذي عُلم.
فاليقين المنطقي مركّب من علمين، وما لم ينضمّ العلم الثاني إلى
العلم الأوّل لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان. قال الطباطبائي: «اليقين: هو
العلم بأنّ كذا كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا».^(١) لذا عرفه بعض
الفلاسفة المعاصرين بأنه: «الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم
باستحالة سلب المحمول عن الموضوع، وأنّ الجزم الأوّل لا يزول، وأنّ
الجزم الثاني أيضاً لا يزول»^(٢).

وأوضح ابن سينا العلة في ذلك بقوله: «اليقين هو ثبوت المحمول
للموضوع عن طريق معرفة العلة الحقيقية لثبوت له. فكلّ قضية علم فيها
بثبوت المحمول للموضوع وكان ذلك عن طريق معرفة العلة التي من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٠، الحاشية ١.

(٢) شناخت شناسي در قرآن، آية الله جوادي آملي (بالفارسية): ص ٢٣٧.

أجلها ثبت المحمول للموضوع فهي قضية برهانية. وهذه العلة قد تكون نفس الموضوع حيث يكون المحمول ذاتياً للموضوع، وقد تكون شيئاً آخر. ففي الحالة الأولى تكون القضية من المبادئ الأولى للبرهان، وفي الحالة الثانية تكون القضية برهانية ثانوية يثبت محمولها لموضوعها بعلّة معيّنة. وأمّا القضية التي يعلم فيها بثبوت المحمول للموضوع ولا يعلم بعلّة هذا الثبوت فليست برهانية، ولا يمكن أن تدخل في البرهان على أيّ قضية أخرى»^(١).

ثم إنه كما ينصبّ اليقين المنطقي من وجهة نظر منطق البرهان على قضية واحدة حين يكون ثبوت محمولها لموضوعها ضرورياً - فعلمنا مثلاً بأنّ الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين، يعتبر يقيناً لأننا نعلم بأنّ من المستحيل أن لا يكون الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين - كذلك يمكن أن ينصبّ على العلاقة بين قضيتين بوصفها علاقة ضرورية من المستحيل أن لا تكون قائمة بينهما. فإذا فرضنا مثلاً تلازماً منطقيّاً بين قضيتين على أساس تضمّن إحداهما للأخرى من قبيل «زيد إنسان» و «زيد إنسان عالم» فنحن نعلم بأنّ زيدا إذا كان إنساناً عالماً فهو إنسان، أي نعلم بأنّ القضية الثانية إذا كانت صادقة فالقضية الأولى صادقة، وهذا العلم منطقيّ لأنّه يستبطن العلم بأنّ من المستحيل أن لا يكون الأمر كذلك.

«وأمّا اليقين الرياضي فهو يندرج في اليقين المنطقي بمفهومه الذي

(١) كتاب البرهان، لابن سينا: ص ٢٨، نقلاً عن الأسس المنطقية للاستقراء، تأليف سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة المحقّقة في المؤتمر: ١٤٢٤هـ: ص ٣٣.

رأيناه في منطق البرهان الأرسطي، لأنّ اليقين الرياضي يعني: تضمّن إحدى القضيتين للأخرى، فإذا كانت هناك دالة قضية تعتبر متضمّنة في دالة قضية أخرى من «س» إنسان مع «س» إنسان عالم، قيل من وجهة نظر رياضية: إنّ دالة القضية الأولى تعتبر يقينية من حيث علاقتها بدالة القضية الثانية.

فاليقين الرياضي يستمدّ معناه من تضمّن إحدى الدالتين في الأخرى، بينما اليقين المنطقي في منطق البرهان يستمدّ معناه من افتراض العلم بثبوت شيء لشيء، بالعلم باستحالة أن لا يكون هذا الشيء ثابتاً لذلك، سواءً كانت هذه الاستحالة من أجل تضمّن أحدهما في الآخر أو لأنّ أحدهما من لوازم الآخر^(١).

القطع الأصولي

هو جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أيّ شكّ أو احتمال للخلاف فيها، وليس من الضروري في هذا القطع أو اليقين أن يستبطن أيّ فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم. فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نومه فيجزم بأنّ وفاته قريبة، وقد يرى خطأً شديداً الشبه بما يعهده من خطأ رقيق له، فيجزم بأنّ هذا هو خطئه، ولكنه في الوقت نفسه لا يرى أيّ استحالة في أن يبقى حياً، أو في أن يكون هذا الخطأ لشخص آخر رغم أنّه لا يحتمل ذلك، لأنّ كونه غير محتمل لا يعني أنّه مستحيل.

وهذا هو اليقين الذي يقع في قبالة الظنّ والشكّ والوهم. قال المظفر

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق: ص ٤١١.

في المنطق: «إذا عرضت على نفسك خبراً من الأخبار، فأنت لا تخلو عن إحدى حالات أربع، إما أنك لا تجوز إلا طرفاً واحداً منه إما وقوع الخبر أو عدم وقوعه، وإما أن تجوز الطرفين وتحتلها معاً، والأول هو اليقين، والثاني هو تجويز الطرفين له ثلاث صور، لأنه لا يخلو إما أن يتساوى الطرفين في الاحتمال أو يترجح أحدهما على الآخر. فإن تساوى الطرفين فهو المسمى بالشك، وإن ترجح أحدهما، فإن كان الراجح مضمون الخبر ووقوعه أو عدمه فهو الظن الذي هو من أقسام التصديق، وإن كان الراجح الطرف الآخر فهو الوهم الذي هو من أقسام الجهل وهو عكس الظن، فتكون الحالات أربعاً ولا خامسة لها»^(١).

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٠هـ: ج ١ ص ١٨.

(٢)

المراد من الحجية وتوضيح استعمالاتها

استعمالات الحجية

لمصطلح الحجية استعمال عدة:

- **الحجية المنطقية:** يُقصد منها البحث عن مدى ضمان حقانية القطع وموضوعيته، وما هي المناشئ التي إذا صدر منها كان مضمون الحقانية؟ وهذا بحث منطقي يسمّى بنظرية المعرفة، وليس بحثاً أصولياً، وإن كان قد يقع التعرّض إليه في الجملة عند التعرّض لكلمات بعض المحدثين في علم الأصول.
- **الحجية التكوينية:** يُقصد بها دافعية القطع ومحركيته نحو المقطوع على النحو المناسب لغرض القاطع. وهذه محركية طبيعية تكوينية، وليست هي مقصود الأصولي في المقام أيضاً.
- **الحجية الأصولية:** بمعنى التنجيز والتعذير، ويقصد بها: هل يكون القطع - في علاقات العبيد بالموالي - منجزاً ومعدّراً في مقام الامتثال؟ وهذه هي الحجية المبحوث عنها في الأصول^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٧.

الحجّة المنطقية

إنّ الحجّة المنطقية هي ذلك المعنى الذي يقتصر به الواقع. فالإنسان الذي يحصل عنده العلم والقطع، يستطيع من خلال ذلك الوقوف على الواقع. والمراد من الواقع هو ما يصطلح عليه «المعلوم بالعرض» وليس هو «المعلوم بالذات» ولذا عبّر الشيخ الأنصاري في *الرسائل* عند البحث عن حجّة القطع «أنّه بنفسه طريق إلى الواقع»^(١).

هنا يُثار تساؤل مفاده: ما هي نسبة الكاشفية والطريقيّة للقطع؟ أهي كنسبة الزوجيّة إلى الأربعة، أم هي كنسبة الناطقية والحيوانية إلى الإنسان؟ والفارق بين النسبتين هو أنّ الزوجية وإن كانت لازماً لا ينفكّ عن الأربعة، إلّا أنّها غير الأربعة، بخلاف نسبة الناطقية والحيوانية إلى الإنسان فهي نسبة الذاتية (ذاتيّ باب الكلّيات لا ذاتيّ باب البرهان) أي أنّ الإنسان ليس شيئاً وراء الناطقية والحيوانية المكوّنين لحقيقته وماهيّته. وقد اتّفقت كلمة الأعلام أنّ الكاشفية والطريقيّة هما عين القطع وليسوا لازمين ذاتيين له. بتعبير آخر: إنّ القطع هو عين الانكشاف والإراءة، لا أنّه شيءٌ من صفاته الانكشاف.

استناداً إلى هذه الحقيقة تكون الكاشفية من الأمور التي يستحيل جعلها للقطع، لأنّ الأمور الذاتية غير قابلة للجعل مطلقاً؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري كما هو محقّق في محله.

قال الإصفهاني في *نهاية الدراية*: «إنّ القطع حقيقة نورية محضة، بل حقيقته حقيقة الطريقيّة والمرآتية، لا أنّه شيء لازم العقلية الطريقية والانكشاف؛ بدهة أنّ كلّ وصف اشتقائيّ ينتزع عن مرتبة ذات الشيء،

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٤.

فمبدؤه ينتزع عنه قهراً وإلاّ لزم الخلف، بل ذاته نفس الانكشاف وانتزاع الكاشف عنه باعتبار وجدانه لنفسه، ولا معنى للطريقة إلاّ وصول الشيء بعين حضوره للنفس؛ فالطريقة عين ذاته لا من ذاتياته.

وحيث إنّ طريقيّته ذاتية، فجعل الطريقة له من الشارع غير معقول، لا بما هو جاعل الممكنات ولا بما هو شارع الشرايع والأحكام. أمّا عدم قابليّته للجعل بما هو جاعل الممكنات، فلأنّ المعقول من الجعل نحوان؛ بسيط ومركّب، والقطع بما هو قطع في مرحلة ذاته وماهيّته، غير قابل للجعل بنحوه على ما هو التحقيق من تعلّق الجعل بالوجود؛ فالماهية ليست مجعولة ولا لا مجعولة بالجعل البسيط.

كما أنّ الجعل التركيبي بين الشيء ونفسه غير معقول، لأنّ وجدان الشيء لذاته وذاتيّاته ضروريّ، وقد فرضنا أنّ القطع حقيقته عين الانكشاف والنوريّة، بل لو فرضنا أنّه أمرٌ لازمه النوريّة والمرآتية فهو من لوازمه غير المفارقة، والجعل بين الشيء ولوازمه غير المفارقة أيضاً محال.

وأما في مرحلة وجوده، فالجعل البسيط له عبارة عن إبداعه وتكوينه وإيجاده، وهو أمرٌ معقول ولا دخل له بمورد البحث، إذ إيجاد القطع إيجاد الطريق، وكلّ قطع وجد في الخارج فهو بعلة مستند إلى جاعل هويّات الممكنات، فجعل القطع جعل الطريق، لا جعل ما ليس بطريق بذاته طريقاً كما هو محلّ البحث.

وأما جعله طريقاً بمعنى تعلّق الجعل بوجوده الرابطي، فهو محال بعدما عرفت أنّ حقيقة القطع حقيقة الطريقيّة والمرآتية، فوجود الطريقيّة له وجود نفسيّ له لا رابطيّ.

وأما عدم القابلية للجعل منه تعالى بما هو شارع، فالجعل المعقول

منه من حيث هو شارع، هو التصرف في الحكم؛ حيث إنَّ حيثية
الشارعية غير حيثية الجاعلية»^(١).

وقد لوحظ على هذا الكلام بملاحظة يستلزم توضيحها بيان مقدّمة
حاصلها: إنَّ العلم الحاصل عند العالم له نحوان من الإضافة، فتارةً
يُضاف إلى خصوص المعلوم بالذات القائم في أفق النفس، وهي الصورة
الحاصلة من الأشياء في الذهن، والتي بتوسطها نقف على حقائق الأشياء
الخارجية. والمشهور بين الحكماء أنَّ العلم عين المعلوم بالذات مصداقاً
وإن كان أحدهما غير الآخر مفهوماً. فمثلاً عندما نتصوّر «زيداً» وتحصل
في أذهاننا صورة لزيد، هذه الصورة هي علمنا، إذ إنَّها إدراكنا، كما أنَّها
هي معلومنا؛ إذ إنَّ ما هو مكشوف لنا بالذات وما نطلق عليه اسم «زيد»
هو عين تلك الصورة فقط.

إذن فالعلم والمعلوم في ظرف الذهن ليسا شيئين بالقطع واليقين،
وليس هناك محلّ للمناقشة في هذا الموضوع. نعم، وقع الاختلاف في
مسألة أخرى، هي: هل العالم عين المعلوم - الذي هو عين العلم - ؟
بتعبير آخر: إنَّ العالم والمعلوم بالذات أيشكلان وحدة عينية، والاختلاف
بينهما بحسب الاعتبار والتصوّر، أم أنَّهما وحدتين ويختلفان مفهوماً
ومصداقاً؟ وهذه هي النظرية المعروفة بأتّحاد العاقل والمعقول والعالم
والمعلوم.

وكيفما كان، فتارةً يُضاف العلم إلى المعلوم بالذات كما مرّ، وأخرى

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية، تأليف آية الله العظمى المحقّق الكبير الشيخ محمد
حسين الغروي الإصفهاني (ت: ١٣٦١ هـ)، تحقيق: الشيخ أبي الحسن القائم،
مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ: ج ٣ ص ١٨.

يُضاف إلى المعلوم بالعرض الخارجي. وهذا النحو من الإضافة لا يتم إلا بتوسّط النحو الأوّل من الإضافة.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نتساءل: ما هو المراد من أنّ العلم هو عين الانكشاف والإراءة للواقع؟ فإن كان المقصود هو انكشاف المعلوم بالذات، فهذا صحيح، إلا أنّ هذا المعنى من الانكشاف لا ينفعنا في كشف الواقع شيئاً؛ لأنّه ينسجم حتّى مع الجهل المركّب، مضافاً إلى أنّ البحث في الحجّية المنطقية مرجعه لبّاً وروحاً إلى نظرية المعرفة، وقد تقرّر هناك أنّ العلم مصيب وكاشف عن الواقع - ولو في الجملة - وليس عن المعلوم بالذات فقط.

والشاهد على عدم صحّة هذا الاحتمال أنّهم يعبرون بالقول: إنّ العلم طريق إلى الواقع وليس إلى المعلوم بالذات.

إذن فهم لا يريدون من الانكشاف أنّه إراءة المعلوم بالذات، بل مرادهم هو انكشاف المعلوم بالعرض. من هنا يرد عليهم أنّ العلم لو كان عين انكشاف وإراءة المعلوم بالعرض الذي هو الواقع الخارجي، لزم أن يكون كلّ علم مصيباً، والتالي باطل جزماً فالمقدّم مثله.

قال السيّد الخميني في تهذيب الأصول: «وأما ما يُقال: إنّ الطريقة والكاشفية من ذاتيات القطع لا بجعل جاعل؛ إذ لا يتوسّط الجعل التأليفي الحقيقي بين الشيء وذاتياته... ففيه: أنّ الذات في باب البرهان أو الإيساغوجي (باب الكلّيات) ما لا ينفكّ عن ملزومه ولا يفترق عنه، والقطع قد يُصيب وقد لا يُصيب. ومعه كيف يمكن عدّ الكاشفية والطريقة من ذاتياته.

والقول بأنّه في نظر القاطع كذلك، لا يثبت كونها من لوازمه الذاتية،

لأنّ الذاتى لا يختلف في نظر دون نظر. فتلخص أنّ الطريقية والكاشفية ليست عين القطع ولا من لوازمه»^(١).

التحقيق في دعوى أنّ الكاشفية عين القطع

تحقيق الكلام في هذه المسألة يتوقف على ذكر مقدمتين:

الأولى: قسّم المناطقة الإدراك والعلم الحصولي إلى التصور والتصديق، والأوّل هو مجموعة من المفردات والصور التي يدركها الذهن من غير حكم وإذعان من النفس، بخلاف التصديق، فإنّه بالإضافة إلى إدراك المفردات يلحقه حكم النفس وإذعانها بأنّ المحمول ثابت للموضوع. قال صدر المتألّهين في رسالة *التصور والتصديق*: «فالحقّ أن يقال في تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق كما يستفاد من كلام المحقّقين: إنّ حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم، إمّا تصوّر ليس بحكم وإمّا تصوّر هو بعينه حكم أو مستلزم للحكم بمعنى آخر.

والتصور الثاني يسمّى باسم «التصديق» والأوّل لا يسمّى باسم غير «التصور» وهو المراد من قولهم: العلم إمّا تصوّر فقط، وإمّا تصوّر معه حكم. فإنّ المحقّقين لم يريدوا بهذه المعية أن يكون لكلّ من المعين وجود غير وجود صاحبه في العقل، حتّى يكون أحدهما شرطاً أو جزءاً، والآخر مركّباً منه أو مشروطاً به، كما يتوهّم في بادئ النظر من كلامهم؛ إذ لأجل أنّهم رأوا أنّ التصديق لا يتحقّق إلّا إذا تحقّق تصوّرات ثلاثة، فتوهّموا أنّ المراد من التصوّر المعتبر في ماهية التصديق هو تلك التصوّرات المباشرة له، بل هذه المعية إنّما هي عند التحليل الذهني بين

(١) تهذيب الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٨٤.

جنسه وفصله.

وهذا كما يقال: الإنسان هو الحيوان مع الناطق، ولم يرد به أنّ للحيوان وجوداً وللناطق وجوداً آخر، وقد صارا موجودين معاً في الإنسان. إنّما المراد بمعنيّة الحيوان والناطق أنّ الذهن عند تحليل الإنسان وملاحظة حدّه اعتبر معنيين، أحدهما مبهم والآخر معيّن محصل له، فهما موجودان بوجود واحد، فالوجود واحد والمعنى إثنان، كذلك قولنا: التصديق هو التّصوّر مع الحكم، معناه التّصوّر الذي هو بعينه الحكم^(١).

الثانية: أنّ الصّحّة والخطأ أو الصدق والكذب في القضايا مرجعها إلى المطابقة وعدم المطابقة للواقع، فإذا كانت القضية مطابقة للواقع ونفس الأمر تكون صحيحة وصادقة، وإلاّ كانت خاطئة وكاذبة. من هنا يُثار تساؤل: ما هو بالتحديد مركز الصّحّة والخطأ؟ وما الذي يحدث فنقول: إنّ هذه القضية صادقة أو كاذبة، صحيحة أو خاطئة؟ وهذا ما يحتاج إلى شيء من التحليل.

عندما نقول: «زيد قائم» فهنا توجد لدينا مفردتان هما: «زيد» و«القيام»، وإضافةً إلى ذلك يوجد فعل نفسانيّ وهو الحكم بثبوت القيام لزيد. والمفردات التّصويرية لا يمكن لها أن تتّصف وأن تكون مركزاً للصّحّة والخطأ، لأنّهما وصفان للقضية، والمفردات التّصويرية ليست قضية بل هي أجزاء لها. وكذلك الحكم الذي هو فعل للنفس، فإنّه ليس هو مفهوم حاك عن الواقع، ليُتّصف بالصدق والكذب في حال المطابقة

(١) رسالة التّصوّر والتصديق، تأليف: صدر المتألّهين الشيرازي، وهي مطبوعة في آخر كتاب الجوهر النضيد للعلامة جمال الدّين حسن بن يوسف الحلّي، انتشارات بيدار، سنة ١٣٦٣هـ : ص ٣١١.

وعدمها، بل هو وجود خارجيٍّ أوجدته النفس، ولا معنى لأن يتَّصف الوجود الخارجي بالصحة والخطأ.

قال الشيرازي: «الحكم هو فعل نفسانيٍّ وليس من قبيل العلم الحصولي والصور الذهنية»^(١). وقد بيّن الطباطبائي دليل هذه الدعوى بقوله: «أ - نتصوّر أحياناً عين الحكم بصورة مفهومية ونضيفه إلى مجموع القضية دون أن يؤمّن لنا كون القضية تامّة (يحسن السكوت عليها). وبلغة المنطق: كلّ قضية حملية يمكن جعلها مقدّم القضية الشرطية، وبهذا نلغي تمامية القضية الحملية، ومع ذلك يبقى أصل القضية محفوظاً. ب - إنّنا أحياناً نتصوّر الحكم والتصديق بشكل مستقلّ (أي بالمعنى الاسمي) ثمّ نجعله موضوعاً أو محمولاً لقضية أخرى، كما لو قلنا: «الحكم الكذائي صادق». وسيفقد الحكم تماميته في هذه الحال أيضاً.

ج - نشاهد المطابق الخارجي للحكم (نتصوّره) دون صدور حكم أو تصديق منّا. إذن يلزم القول إنّ الحكم فعل خارجيٍّ للقوّة الحاكمة، يحمل على القضية المدركة بواقعه، وبحكم كونه معلوماً أيضاً يلزم القول إنّّه معلوم بالعلم الحضورى»^(٢).

إلاّ أنّه لا بدّ من الالتفات أنّ الحكم وإن كان فعلاً منشأً من قبل النفس، لكنّه مع ذلك هو من الصور الذهنية الحاكية لما وراءه، فإنّه لو لم يكن كذلك، بل كان حقيقة أنشأته النفس من عندها من غير استعانة

(١) رسالة التصوّر والتصديق، مصدر سابق: ص ٣١٣.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تأليف: السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري. ترجمة: عمّار أبو رغيف. مؤسسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ: ج ١ ص ٢٩٥.

واستمداد من الخارج، لا يمكن أن يكون حاكياً عن الخارج.

توضيح ذلك: «أنّ النفس في قولنا «زيد قائم» تنال من طريق الحسّ أمراً واحداً هو زيد القائم، ثمّ تنال عمراً قائماً وتنال زيدا غير قائم، فتستعدّ بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهومي «زيد والقائم» فتجزئهما وتخزنهما عندها، ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج أخذت زيدا والقائم الموجودين عندها وهما اثنان ثمّ جعلتهما واحداً. وهذا هو الحكم الذي ذكرنا أنّه فعل، أي جعل وإيجاد منها تحكي به الخارج»^(١).

إذن أين هو مركز الحكم بالصحة والخطأ في القضايا؟

الصواب والخطأ لا يمكن إطلاقهما إلاّ إذا توفّرت شروط ثلاثة:

- النسبة والقياس.
- الوحدة بين المقيس والمقيس عليه.
- الحكم الذي يتضمّن أنّ هذا هو بنفسه ذاك.

فبالنسبة إلى الشرط الأوّل، إذا كانت هناك صورة إدراكية قد لوحظت بشكل منفرد كتصوّر «زيد» مثلاً، ولم تُقس إلى أيّ شيء، ولم يكن لدينا حكم، ففي هذه الحالة لن يتحقّق الصواب ولا الخطأ.

أمّا بالنسبة إلى الشرط الثاني، فإذا قسنا شيئاً إلى شيء لا يجانسه ولا يتحد معه، كما لو قسنا القضية القائلة: «الأربعة أكبر من الثلاثة» إلى كفيّة قطع الألماس للزجاج، فإنّ الصواب والخطأ لن يتحقّقاً أيضاً.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الشرط الثالث، فإذا أخذنا شيئين قابلين للمطابقة ولكننا لم نحكم بالمطابقة، فإنّ الخطأ والصواب لن يتحقّقاً أيضاً.

(١) نهاية الحكمة، لمؤلفه الأستاذ العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، إيران، سنة الطبع: ١٤٠٤هـ. : ص ٢٥١.

ويتبين من ذلك أنه لا يوجد الخطأ في مرحلة الحسّ (ظهور الأثر الطبيعي في الحاسة) وذلك لأنها لا تشتمل على الشروط المتقدمة. فالعضو الحساس للكائن الحي يتأثر جرّاء تماسّه الخاصّ بالجسم الخارجي، وترد بعض سمات الجسم الواقعية إلى العضو، وجرّاء تصرّف العضو الحساس بخواصّه الطبيعيّة في هذه السمات يحصل أثر، هو بمثابة مجموعة مركّبة من واقع الجسم الخاصّ (وهذا معنى ما قيل من أنّ الحواسّ تصل إلى ماهية الخواصّ) وواقع العضو الحاسّ الخاصّ.

في هذه الظاهرة ليس هناك أيّ حكم، ومن ثمّ لا يكون عندنا خطأ وصواب. مثلاً ترد العين - جرّاء تماسّها الخاصّ بالأجسام الخارجية - أشعة تتفاعل مع الخواصّ الهندسية والفيزيائية للعين، وتستقرّ في النقطة الصفراء. ومن الواضح أنّه ليس هناك خطأ وصواب في هذه المرحلة.

ثمّ تأتي في المرحلة الثانية قوّة أخرى لإدراك هذه الظاهرة الماديّة، على أنّها تدركها بالشكل الذي استقرّت عليه وبخواصّها الهندسية والفيزيائية، وتحكم على أجزاء الصورة أحكاماً بعدد النسب الحاصلة فيها من حيث الصغر والكبر والجهة والحركة وغيرها. ففي المثال المتقدّم للضوء المستقرّ في النقطة الصفراء أجزاء، وقد توفّر كلّ جزء منها على لون وشكل هندسي خاصّ، ونسبة نظير الكبر والصغر والقرب والبعد والجهة والحركة، فتصدر أحكام بعدد التركيبات التي تأتي بها المدركات: «هذا الجزء أكبر من ذلك» و«هذه الجهة من الصورة بيضاء» و«هذه الحمرة بعيدة» و«هذا القسم متحرّك».

ورغم وجود الحكم في هذه المرحلة، لكن بما أنّ القياس والنسبة لم تحصل فلا خطأ ولا صواب في البين.

ونستنتج ممّا مرّ أنّه:

- لا يوجد خطأ في مرحلة النشاط الطبيعي لأعضاء الحسّ.
- لا يوجد خطأ في مرحلة تحقّق الإدراك الحسّي.
- لا يوجد خطأ في مرحلة الحكم في نفس الإدراك الحسّي.

حصول الخطأ في الخارج بالعرض

ممّا مرّ يتّضح أنّ الخطأ في مرتبة أخرى وراء هذه المراتب، وهي مرتبة الإدراك والحكم التي تتمّ فيها المقارنة والتطبيق على الخارج. توضيح ذلك: مرّ أنّه رغم كون الحكم مدركاً لنا، لا يحصل لدينا حصول سائر الصور على شكل انطباع وانتزاع من الخارج. وبلغت الفلسفة هو فعل خارجيّ سنخه من سنخ العلم، لأنّه حاضر لدينا بكلّ وجوده، أي أنّ المعلوم حضوريّ وليس حصوليّاً.

بناءً على هذه الحقيقة نقول: كلّ قضية تشتمل على خطأ، فإنّ أجزاءها هي الموضوع والمحمول والحكم، وإذا وجدت قضية بغير هذه الصورة فمرجعها إلى هذه. وحيث قد تبين أنّ الحكم لا يمكن أن يكون متّصفاً بالخطأ لأنّه فعل خارجيّ، والفعل الخارجيّ لا يتّصف بذلك، إذن لا بدّ أن يكون الخطأ عائداً إلى أحد طرفي القضية (الموضوع والمحمول) وطرف القضية أيضاً لا يمكن أن يعرضه الخطأ لأنّه لا حكم فيه حتّى يتّصف بالخطأ؛ إذن لا بدّ من تحليل طرف القضية المفرد وإرجاعه إلى قضية أخرى، بحيث يكون الحكم في القضية التحليليّة لا يتوافق مع الحكم في القضية المفروضة ولا يتطابق مع مورده، وإلّا فأصل القضية لا يتوفّر إلّا على الموضوع والمحمول والحكم، وكلّ

واحد من هذه العناصر لا يقبل الخطأ، ولا ينتهي بنا التحليل إلا إلى موضوع ومحمول وحكم مهما تقدّمنا به إلى الإمام، وهي لا تقبل الخطأ. فمثلاً إذا قلنا: «اللص دخل الدار» وافترضنا أنّ هذه القضية كانت خاطئة، فهذا الخطأ يعود إلى أحد طرفي القضية أو إليهما معاً، وليس عائداً إلى الحكم. فإمّا أن يكون القادم أخانا وأخطأنا في وضع السارق بدل الأخ، وإمّا أن يكون القادم سارقاً ولصاً لكنّه لم يأت إلى الدار، بل مرّ على باب الدار وأخطأنا التقدير فوضعنا دخل بدل مرّ، وإمّا أن نكون قد أخطأنا من الناحيتين معاً. ومن ثمّ فإمّا أن نضع محمولاً بدل المحمول الواقعي، وإمّا أن نتخذ موضوعاً غير الموضوع الواقعي، وإمّا أن نخطئ فيهما معاً. حينما نستبدل غير الموضوع بمحلّ الموضوع، فمن المحتمّ أنّنا لاحظنا وجود علاقة ووحدة بين غير الموضوع والموضوع المفروض لكي نحكم باتّحادهما ونحسب أنّ هذا هو هذا. ففي المثال المتقدّم، نحن نعرف السارق بأنّه رجل طويل القامة كثيف الشعر يرتدي لباساً أسود اللون، وقد لمحنا الأخ بهذه المواصفات مع قرائن أخرى، وحينما قلنا: «دخل السارق إلى الدار» فقد شاهدنا المواصفات المشتركة فحسب، مضافاً إلى قرينة الليل وفتح باب الدار بهدوء (وهاتان الصفتان من الصفات العامّة للسارق أيضاً) ثمّ حكمنا بدخول السارق إلى الدار، ونحن قد رأينا حقيقة شخصاً طويل القامة كثيف الشعر قد دخل إلى الدار (وهذا الحكم صواب) وحكمنا بأنّ هذه الصفات صفات السارق أي أنّ السارق والأخ متّحداً (وهذا الحكم صواب)، ثمّ بنفس القوى المدركة التي وحدت بين الأخ والسارق نقول حينما نرى شخصاً طويل القامة كثيف الشعر مرتدياً للسواد: «دخل السارق إلى الدار». وهذا الحكم الصادر من هذه القوّة صواب أيضاً.

وكذا في مورد جعل غير المحمول مكان المحمول، مثلاً: لو كان الشخص في المثال السابق لصاً واقعاً، ولكنّه جاء من الطريق المؤدّي إلى البيت ثمّ مرّ على الباب واجتاز البيت، ونحن قد اختلط علينا الأمر وقلنا دخل البيت، وقد رأينا حقيقة حركته في الطريق ووصله إلى عتبة الدار وهي مشتركة بين الدخول والمرور، فالحكم هنا صواب. ثمّ قلنا إنّ وصوله إلى عتبة الدار ومروره يتحدّ مع الدخول، وهذا الحكم صواب أيضاً. ثمّ بعد التوحيد بين المرور والدخول وضعنا الدخول بدل المرور، وهذا الحكم صواب في إطار قوّة الخيال التي وحدت بين الاثنين، لا في إطار الحسّ.

إلى هنا أتضح أنّ الواقع الخارجي الذي انعكست صورته عند النفس صحيح بكلّ تفاصيله، فهناك شخص ما بهذه المواصفات المذكورة، وكلّ ذلك أمور واقعية لا غبار عليها، والعلم كشف عنها بشكل صحيح ودقيق، ولا يوجد في هذه المرحلة أيّ خطأ في الانكشاف. نعم، عندما أرادت النفس أن تطبّق هذه المواصفات على الخارج حكمت بأنّ هذا سارق وليس هو الأخ مثلاً، وهذا هو مركز الخطأ بالذات.

في ضوء ما تقدّم يمكن أن نستنتج أنّ وجود الخطأ في الخارج لا يكون إلّا بالعرض، أي أنّنا في المورد الذي نخطئ فيه لا تكون أيّ قوّة مدركة وحاكمة فينا مخطئة في عملها الخاصّ بها، وإنّما يكون الخطأ في مورد يوجد فيه حكمان مختلفان لقوتين، فنطبّق حكم هذه القوّة على مورد القوّة الأخرى، فمثلاً نطبّق حكم الخيال على مورد الحسّ أو على مورد العقل، وهذا هو مضمون كلام الفلاسفة عندما يقولون: إنّ الخطأ في الأحكام العقلية يحدث بتدخل الخيال.

من هنا يمكن أن نستنتج أننا إذا دققنا في كينونة العلوم وميَّزنا بين الإدراكات الحقيقية والمجازية (بالذات وبالعرض) وعرفنا سماتها العامّة، أمكننا أن نقف على عامّة الأخطاء، وحسب مصطلح المنطق أمكننا التمييز في القضايا بين الخطأ والصواب^(١).

تأسيساً على ما تقدّم نقول: إنّ ما ذكره بعض الأعلام من الإشكال على كاشفية العلم عن الواقع وأنّه يلزم منه أن يكون كلّ علم مصيباً، قد وقع فيه الخلط بين التصوّر والتصديق، فإنّ المطابقة وعدمها من أحكام التصديق، وما هو عين الكاشفية عن المعلوم بالعرض هو حكم التصوّر، وخطأ القضية التصديقية - في الجملة - لا يعني بحال أنّ العلم غير كاشف عن الواقع، بل يمكن أن ينسجم خطأ القضية التصديقية مع كاشفية العلم عن المعلوم بالعرض.

وعليه فلا توجد ثمّة ملازمة بين خطأ تصديقاتنا وبين عدم كاشفية العلم عن الواقع، لأنّ مركز خطأ القضايا شيء ومركز الكاشفية عن الواقع شيء آخر. فإنّ النفس وقواها أمينة من ناحية كشف الواقع على ما هو عليه، وهذا هو مركز الكاشفية، أمّا الصحّة والخطأ فمركزهما هي القضايا التصديقية التي تتكوّن من موضوع ومحمول وحكم ومقايضة إلى الواقع الخارجي. فالخطأ ليس في الموضوع بما هو موضوع، وليس في

(١) يمكن مراجعة هذا البحث في: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تأليف: العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، تعريب: محمّد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات: ص ٢٤٤ - ٢٦٤؛ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٩٢ - ٢٩٩؛ أصول الفلسفة، تأليف: الفيلسوف الإسلامي السيّد محمّد حسين الطباطبائي، نقله إلى العربية: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم: ص ٢٠٩ - ٢٣٢.

حجّة القطع ١٢٣

المحمول بما هو محمول، لأنّ النفس ليس لها إلاّ الكشف عنهما، وكذلك ليس الخطأ في الحكم لأنّه فعل خارجيّ صادر من النفس، ولا معنى لاتّصافه بالصحة والخطأ، بل القضية إنّما تتّصف بالصحة والخطأ عند مقايستها إلى الواقع الخارجي.

أمّا لماذا تجعل النفس غير الموضوع موضوعاً وغير المحمول محمولاً، وتركّب من ذلك قضية أخرى عند مقايستها إلى الخارج تكون غير مطابقة للواقع، فهو بحثٌ موكول إلى معرفة قوى النفس الإنسانية وكيفية تداخل بعضها مع بعض.

فتحصّل أنّ ما ذكره المشهور من أنّ الكاشفة هي عين القطع والعلم الجزمي، صحيح لا غبار عليه، أي أنّ العلم يكشف عن الواقع الخارجي لكن بتوسّط المعلوم بالذات، وهذا لا يلازم ثبوتاً أنّ كلّ قضية تصديقيّة مطابقة للواقع، وإن كان من الناحية الإثباتية أنّ كلّ عالم يرى أنّ علمه مطابق للواقع، وهذه الجهة هي التي تترتب عليها المنجزية والمعدّرية كما سيأتي لاحقاً.

الحجّة التكوينيّة

قلنا: إنّ الحجّة قد تُطلق ويُراد منها المحرّكية والدافعية لتحقيق الأغراض التكوينيّة والشخصية للإنسان إذا انكشفت له بالقطع. وهنا يوجد تساؤلان:

الأوّل: لماذا يحرك القطع الإنسان لتحصيل غرضه الشخصي؟

إنّ الأشياء الخارجة عن أفق نفس الإنسان لا تؤثر في تحريكه وعزمه وتصميمه، لأنّ الوجود الخارجي بما هو خارجيّ يستحيل أن يؤثر في

النفس تحريكاً، وإنّما المؤثر في نفس الإنسان والموجب لحصول الجزم والإرادة وبالتالي لحصول الحركة على طبق جزمه وإرادته، هو الأشياء الخارجية بوجودها الواصل والحاضر في أفق النفس، لذا نجد أنّ العطشان لا يؤثر وجود الماء خارجاً في حركته نحو الماء، وإنّما الذي يؤثر هو علمه بوجود الماء في الجهة المعيّنة، وإلاّ فقد يموت عطشاً ولا يتحرّك إلى الجهة التي فيها الماء لأنّه لا يعلم أنّ هناك ماءً.

فالشيء المحرّك للإنسان والمؤثر في نفسه ليس هو الماء بوجوده الخارجي، بل بوجوده الواصل. وهذا معنى ما يقال: إنّ الأشياء بوجوداتها الواقعية النفس أمرية ليست محرّكة للإنسان، وإنّما تكون محرّكة بوجوداتها الواصلة والعلمية. وهذا قانون طبيعي في تحرّكات الإنسان الاختيارية.

الثاني: لماذا يتحرّك القاطع لتحصيل الماء مثلاً في المكان الذي قطع بوجوده فيه، بالرغم من أنّ الحاصل عنده هو المعلوم بالذات الذي هو الصورة الذهنية وليس المعلوم بالعرض الذي هو الواقع الخارجي؟ ومن الواضح أنّ الذي يلبي حاجة الإنسان وغرضه هو الواقع دون الصورة. والإجابة عن ذلك تستلزم الإشارة إلى نكّتين:

الأولى: إنّ الإنسان دائماً يعطي حكم المعلوم بالعرض الخارجي إلى المعلوم بالذات. فرفع العطش وإن كان من أحكام الماء في الخارج وليس من آثار الماء في الذهن، لكنّ القاطع يعطي هذا الحكم إلى الصورة الذهنية للماء. وإذا ألحق خصوصية المعلوم بالعرض بالمعلوم بالذات، فسوف تحرّك الإنسان لتحصيله خارجاً. والسبب كما ثبت في نظرية المعرفة، أنّ القاطع يعتقد دائماً أنّ علمه الجزميّ مصيب للواقع،

وبذلك يثبت حكم أحدهما للآخر.

الثانية: إنّ السبب وراء تحرك الإنسان نحو الماء في الواقع الخارجي، يعود إلى أمر فطريّ في الإنسان، وهو حبّه لذاته، وحيث إنّ الماء يؤمّن له ذاته ويحفظها؛ فيتحرّك نحو تحصيل شربه خارجاً. وهذا الأمر النظري يقوم بدوره في تحريك الإنسان لتحصيل كلّ ما يوافق طبع الإنسان في مرتبة من مراتب وجوده العقلية أو الحسيّة أو غيرهما. ولا ربط لهذه المقتضيات بباب الحسن والقبح العقلي أصلاً؛ لذا حتّى لو أنكرنا ذلك، فإنّ هذه المقتضيات الذاتية تؤثّر أثرها، لأنّ ملاكها موافقة الطبع مع الشيء الخارجي، وهذا الملاك ثابت ولو لم نؤمن بالحسن والقبح العقليين.

كذلك تؤثّر هذه المقتضيات أثرها سواء التفت إليها أو لا؟ أي أكان هناك علمٌ بها أم لا؛ لذا نجد أنّ الطفل الصغير يسحب يده بقوة عند ملامسة الأجسام الحارّة ولو لم يكن ملتفتاً إلى تحقيق ما يؤمّن أغراضه الشخصية ويحفظ له ذاته.

والحاصل أنّ الإنسان بل الحيوان أيضاً يتحرّك نحو ما يراه نفعاً له، ويحذر ويفرّ ممّا يراه ضرراً عليه، وليس ذلك بإلزام من العقل، بل المنشأ فيه هو حبّ النفس، فهو بعث وزجر تكوينيّ؛ من هنا فهو لا يقبل التخلف إلاّ إذا وجد عند الإنسان غرض تكوينيّ أقوى من الأوّل، حينئذ يمكن أن يتخلف. فقد يكون الإنسان عطشاناً وله غرض تكوينيّ في شرب الماء، لكنّه لا يشربه بسبب وجود غرض آخر أقوى من الأوّل، كما فعل أبو الفضل العبّاس في يوم عاشوراء مواساةً لأبي عبد الله الحسين عليه السلام.

الحجّية التشريعيّة (الأصولية)

قال الخراساني: «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذمّ والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً، وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم»^(١). وكلامه ظاهر في أنّ للقطع أثرين عقليين:

- وجوب متابعة القطع.
- منجزيّته بمعنى استحقاق العقاب والذمّ على مخالفته.

إلا أنّ استحقاق الذمّ على المخالفة يحصل من جهة غير الجهة التي يحصل منها استحقاق العقاب من المولى. فإنّ المكلف لو قطع بتكليف المولى، فإنّ العقل يدرك أو يحكم بوجود امتثال ذلك التكليف، فلو خالف فإنّه يستحقّ ذمّاً من العقلاء لمخالفة المقطوع به، أمّا العقوبة فإنّه يستحقّها فيما لو كانت هناك عقوبة على مخالفة هذا التكليف من قبل المولى.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى للحجّية يتضمّن الأمر والنهي التشريعي، وهو غير المحرّكية التكوينية التي تقدّمت في المعنى الثاني، فإنّ المحرّكية هناك تكوينية، سواء أكان هناك مشرّع أم لا، وسواء أكان هناك ثواب وعقاب أم لا، لكن الحجّية هنا ترتبط بعالم التنجيز والتعذير الذي يحكم علاقات الموالي بالعبيد، أي أنّ الحجّية هنا تعني صحّة احتجاج المولى به عبده إذا خالفه، وصحّة احتجاج العبد به مولاه إذا وافقه.

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٥٨.

الأقوال في حجّية القطع الأصولي مع أدلتها

اتّضح ممّا سبق أنّ «القطع كاشفية بذاته عن الخارج، وله أيضاً نتيجةً لهذه الكاشفية محرّكية نحو ما يوافق الغرض الشخصي للقاطع إذا انكشف له بالقطع. وللقطع إضافة إلى الكاشفية والمحرّكية المذكورتين، خصوصيةً ثالثة وهي الحجّية (التشريعية)؛ بمعنى أنّ القطع بالتكليف ينجز ذلك التكليف، أي يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجوب امتثاله وصحّة العقاب على مخالفته، وكذلك القطع بعدم التكليف معذّر للمكلف على نحو لو كان منخطئاً في قطعه لما صحّت معاقبته على المخالفة.

والخصوصية الأولى والثانية بديهيّتان ولم يقع بحث فيهما ولا تفيان بمفردهما بغرض الأصولي - كما مرّ - وإنّما الذي يفني بذلك الخصوصية الثالثة. كما أنّه لا شكّ في أنّ الخصوصية الأولى هي عين حقيقة القطع، لأنّ القطع عين الانكشاف والإراءة، لا أنّه شيء من صفاته الانكشاف، ولا شكّ أيضاً في أنّ الخصوصية الثانية من الآثار التكوينيّة للقطع بما يكون متعلّقاً للغرض الشخصي.

وأما الخصوصية الثالثة وهي حجّية القطع - أي منجزيته للتكليف ومعذريته - فهي شيءٌ ثالث غير مستبطن في الخصوصيتين السابقتين،

فلا يكون التسليم بهما - من الناحية المنطقية - تسليمًا ضمنيًا بالخصوصية الثالثة، وليس التسليم بهما مع إنكار الخصوصية الثالثة تناقضًا منطقيًا، فلا بدّ إذن من استئناف نظر خاصّ في الخصوصية الثالثة»^(١).

وهذا ما أشار إليه جملة من أعلام الأصوليين؛ قال السيّد الخوئي: «ظهر ممّا ذكرنا أنّ طريقيّة القطع غير حجّيته، فإنّ طريقيّته - كما عرفت - ذاتيّة، وهذا بخلاف حجّيته فإنّها خارجة عن حقيقة ذاته على جميع الوجوه، وقد وقع الخلط بينهما في عبارة العلامة الأنصاري قدّس سرّه فراجع كلامه»^(٢).

تأسيساً على ما تقدّم وقع الكلام بين الأصوليين في ملاك ودليل الحجّية التشريعيّة للقطع الأصولي على ثلاثة اتّجاهات:

- الاتّجاه الأوّل: إنّ حجّية القطع من لوازمه الذاتية.
- الاتّجاه الثاني: إنّ حجّية القطع ثابتة ببناء العقلاء، إبقاءً للنوع وحفظاً للنظام فتكون من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين، وهذا البناء قد أمضاه الشارع ولم يردع عنه.
- الاتّجاه الثالث: إنّ حجّية القطع بحكم العقل وإلزامه.

١. الحجّية لازم ذاتي للقطع

اختار جملة من الأعلام أنّ الحجّية لازم ذاتي للقطع؛ قال الخراساني في الكفاية: «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم

(١) دروس في علم الأصول، مصدر سابق: الحلقة الثانية، ص ٣٥.

(٢) مباني الاستنباط، من تقريرات بحث سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، تأليف: السيّد أبي القاسم الكوكبي، مطبعة الآداب في النجف الأشرف: ج ١ ص ٤٦.

الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذمّ والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً، وتأثيره في ذلك لازم»^(١).

وقال السيّد الخوئي: «والحقّ أنّ حجّية القطع كما عليه صاحب الكفاية قدس سرّه من لوازم ذاته تكويناً، فإنّ لها واقعية في نفس الأمر يدركها العقل بواقعيتها. غاية الأمر أنّ الخارج ليس ظرفاً لوجودها كما في الجواهر والأعراض، بل الخارج ظرف لنفسها، فهي نظير الملازمات العقلية التي لها واقعية يدركها العقل بواقعيتها، كالملازمة بين الزوجية والأربعة، فإنّ لها واقعية في نفس الأمر يدركها العقل بواقعيتها، والخارج إنّما هو ظرف لنفسها لا لوجودها. وحجّية القطع من هذا القبيل.

وقد قال بمثل ذلك بعض الأكابر في النسب والروابط حيث قال: إنّ لها واقعية في نفس الأمر، والخارج ظرف لأنفسها لا لوجوداتها، وعليه فحجّية القطع من الأمور الواقعية المدركة بالعقل، لا أنّها من أحكام العقل ومجعولاته كما توهم»^(٢).

٢. الحجّية ثابتة ببناء العقلاء

اختار آخرون أنّ حجّية القطع ثابتة له ببناء العقلاء، حيث إنهم بنوا على لزوم متابعة القطع حفظاً للنظام، فإنّ في متابعة القطع والعمل على طبقه انحفاظ النظام كما في مخالفته اختلال ذلك. فمتابعة القطع من جهة انحفاظ النظام فيها عدل، وهو حسن بحكم العقلاء وبنائهم، وبما أنّ

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٥٨.

(٢) مباني الاستنباط: ص ٤٥؛ مصباح الأصول: ج ٢ ص ١٧؛ دراسات في علم الأصول: ج ٣ ص ١٥.

١٣٠.....القطع

الشارع لم يردع عن هذا البناء - حيث إنه رئيس العقلاء - يكون ذلك ممضى من قبله أيضاً.

وقد استدلّ كلا الاتجاهين على حجّية القطع بأنّ العمل به عدل ومخالفته ظلم، فتكون حجّية القطع من صغريات قاعدة حسن العدل وقبح الظلم، واستحقاق فاعل الأوّل للمدح والثواب ومرتكب الثاني للذمّ والعقاب.

قال السيّد الخوئي مستدلاً للاتّجاه الأوّل: «فظهر بما ذكرنا أنّ حجّية القطع من لوازمه العقلية، أنّ العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته، ويدرك صحّة عقاب المولى عبده المخالف لقطعه، وعدم صحّة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفاً للواقع. وإدراك العقل ذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناءً من العقلاء، لتكون الحجّية من الأمور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأمور الواقعية الأزلية»^(١).

وقال الإصفهاني مستدلاً للاتّجاه الثاني: «لكن ليعلم أنّ استحقاق العقاب ليس من الآثار القهرية واللوازم الذاتية لمخالفة التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعلية للعقلاء؛ لما سيأتي عمّا قريب إن شاء الله أنّ حكم العقل باستحقاق العقاب ليس ممّا اقتضاه البرهان، وقضيّته غير داخلة في القضايا الضرورية البرهانية، بل داخلة في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، ومخالفة أمر المولى هتك لحرمة وهو ظلمٌ عليه، والظلم قبيح أي ممّا يوجب الذمّ والعقاب عند العقلاء.

فدخل القطع في استحقاق العقوبة على المخالفة الداخلة تحت عنوان الظلم بنحو الشرطية، جعليّ عقلائيّ لا ذاتيّ قهريّ كسائر الأسباب

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٦.

حجّة القطع ١٣١
الواقعية والآثار القهرية»^(١).

ويترتب على ما اختاره قدس سره قابلية هذا الحكم للمنع شرعاً كسائر
مجعولات العقلاء وبناءاتهم، ولا يخفى أنّ هذا له أثرٌ كبير في منجّزية
العلم الإجمالي وإمكان جعل الأصول في أطرافه.

نظريّتان في قاعدة الحسن والقبح

السؤال الذي يطرح نفسه في المقام: كيف يمكن لاتّجاهين
متعاكسين في حجّة القطع أن يستدلا بقاعدة حسن العدل وقبح الظلم؟
يرتبط الجواب بفهم حقيقة قاعدة *العدل حسن والظلم قبيح*؛ حيث إنّ
المشهور في كلمات الحكماء والمتكلّمين نظريّتان في هذا المجال:

النظرية الأولى: إنّ ثبوت الحسن للعدل وثبوت القبح للظلم، هما من
الأمر الواقعية النفس أمرية على حدّ ثبوت الزوجية الأربعة. وهذا هو
مختار جملة من أعلام الأصوليين؛ كالسيد الشهيد الصدر والسيد
الخوئي؛ قال الأوّل: «إنّها قضايا واقعية دور العقل فيها دور المدرك
الكاشف على حدّ القضايا النظرية الأخرى. غاية الأمر أنّ هذه القضايا،
قضايا واقعية تحقّقها بنفسها لا بوجودها الخارجي، نظير مقولات الإمكان
والاستحالة والامتناع من مدركات العقل النظري»^(٢).

النظرية الثانية: أنّها قضايا مشهورة، بمعنى أنّها تصديقات جازمة،
لكن غير مضمونة الحقّانية، أي ليس التصديق الجازم فيها ناشئاً من أحد
المناشئ في القضايا المضمونة التي حُصرت في القضايا الستّ الأولى

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢٢.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٤٠.

المعروفة في المنطق الأرسطي؛ قال ابن سينا في *الإشارات*: «ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خُلِّي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنه القويّ إلى حكم؛ لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحميّة وغير ذلك، ولم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا أنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح، لا ينبغي أن يقدم عليه. ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس وإن صرف كثيراً عنه الشرع، من قبح ذبح الحيوان اتّباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك، وهم أكثر الناس.

وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج، ولو توهم نفسه وأنّه خلق دفعة تامّ العقل ولم يسمع أدباً ولم يُطع انفعالاً نفسانياً أو خُلقياً، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهله ويتوقّف فيه، وليس كذلك حال قضائه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء»^(١).

في ضوء هاتين النظريتين اختلفت مبانيّ الأعلام في حجّية القطع، فمن جعل منهم قبح الظلم وحسن العدل أمراً واقعياً يدركه العقل من قبيل الإمكان والامتناع، كانت حجّية القطع عنده كذلك أيضاً، ومن ذهب مذهب أنّ حسن العدل وقبح الظلم حكم عقلائيّ حكم به العقلاء حفظاً لنظامهم، كانت حجّية القطع لديه من القضايا المشهورات بحسب مصطلح المنطقة.

(١) *الإشارات والتنبيهات*، للشيخ أبي عليّ حسين بن عبدالله بن سينا، مع الشرح للمحقّق نصير الدّين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدّين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي. الطبعة الثانية: ١٤٠٤هـ. ج ١ ص ٢٢٠.

حقيقة العلاقة بين قاعدة الحسن والقبح وحجّية القطع

أتضح ممّا سبق أنّ المشهور من الأصوليين ربطوا بين حجّية القطع من جهة وقاعدة حسن العدل وقبح الظلم من جهة أخرى، والصحيح أنّه لا علاقة بينهما، فالقطع يجب متابعته وامتنال المقطوع به سواء كُنّا من القائلين بنظرية الحسن والقبح العقلي أو العقلاني أو أنكرناها كما نسب لبعض الاتجاهات الكلامية التي ذهبت إلى أنّ الحسن ما حسّنه الشارع والقبح ما قبحه، فإنّ حجّية القطع بالمعنى الثالث لا علاقة لها بهذا الخلاف. توضيح ذلك: عرّف العدل في كلمات المتكلمين بأنّه: «إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه» والظلم «سلب كلّ ذي حقّ حقّه»^(١). ومن الواضح أنّه لكي تطبّق قاعدة حسن العدل وقبح الظلم على حجّية القطع في المقام لابدّ في المرتبة السابقة من افتراض حقّ للأمر على المأمور لكي تفترض مخالفته سلباً لحقّه وإلّا لم يكن ظلماً.

من هنا يطرح هذا التساؤل: بأيّ طريق ثبت هذا الحقّ في الرتبة السابقة، وما هو الدليل عليه؟ فإن قيل: إنّنا نثبت هذا الحقّ من خلال تطبيق قاعدة حسن العدل وقبح الظلم، فالجواب أنّ هذا غير ممكن؛ لما ثبت أنّ كلّ قضية لا تثبت موضوعها. فمثلاً إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» فإنّ هذه القضية لا تثبت أنّ زيدا عالم أو لا، كما هو واضح، كذلك في المقام لو أردنا أن نثبت الحقّ الموجود في الصغرى من خلال توسيط هذه الكبرى للزم إثبات القضية لموضوعها، وهو غير معقول.

(١) العدل الإلهي، تأليف: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمه إلى العربية: محمّد عبد المنعم الخاقاني، قام بطبعه ونشره: الدار الإسلامية للنشر المرتبطة بهيئة أساتذة الحوزة العلمية في قم، ١٤٠١ مطبعة الخيام، قم: ص ٦٩.

وإن قيل: إن هذا الحق ثابت في الرتبة السابقة على هذه الكبرى، فالجواب أنه إذا كان الأمر كذلك فلا حاجة حينئذ إلى تطبيق هذه الكبرى لأنه مستدرك، لأن ثبوت هذا الحق في المرتبة السابقة يكون بنفسه منتجاً لوجوب متابعة القطع؛ إذ بعد الفراغ عن ثبوت هذا الحق وبعد افتراض وجدانية القطع لا نحتاج إلى إدخال كبرى حسن العدل وقبح الظلم؛ إذ لا يُراد بالمنجزية - كما تقدم - إلا حق الطاعة ولزوم الامتثال، والمفروض أننا قطعنا بذلك صغرى وكبرى. وعليه فالخلاف في مسألة الحسن والقبح لا يؤثر في نتيجة حجية القطع.

إذن لابد من الحديث عن حقيقة هذا الحق ومنشأه، وأنه تنجيزي أم تعليلي؟

ملاك حق المولوية

من الحقائق الثابتة في لوح الواقع ونفس الأمر أن الله سبحانه له حق المولوية والطاعة على عباده، والعقل يدرك هذه الحقيقة على حد إدراكه لقاعدة استحالة اجتماع النقيضين، لكن مع فارق بين هاتين القضيتين، حيث إن القضايا العقلية البديهية تنقسم إلى نحوين:

- قضايا لا يمكن الاستدلال على إثباتها أو نفيها، بل لا يمكن الشك فيها أيضاً كقضية استحالة اجتماع النقيضين؛ لذا عبر عنها بأم القضايا.
- قضايا يمكن الاستدلال عليها، وإن كانت بديهية. وفي المقام فإن قضية إدراك العقل لحق المولوية للمولى الحقيقي من هذا النوع. وقد أُشير في كلمات الأعلام لملاكين لإثبات هذه القضية:

الملاك الأول: وجوب شكر المنعم

وهو المشهور بين المتكلمين واختاره جملة من أعلام الأصوليين،

قال السيّد الحكيم قدس سرّه: «وعقليّ بمنّاط وجوب شكر المنعم»^(١).

الملاك الثاني: الخالقية والمالكية

وهو الملاك الذي اختاره الفلاسفة عموماً، وحاصله: لمّا كان الله هو الخالق كما قال تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٢)، وإذا كان كذلك فهو المالك أيضاً، إلا أنّ هذه ملكية حقيقية تكوينيّة وجودية تختلف عن الملكيات الأخرى الاعتبارية في جوهرها. وقد أكّد القرآن الكريم هذه الحقيقة في آيات عديدة؛ قال تعالى: ﴿لَهُ الْمُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣) وقال: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾^(٤)، فإذا كان الله سبحانه هو المالك ولا مالك سواه، فكيف لا يدرك العقل وجوب طاعته لمولاه الحقيقي؛ قال الطباطبائي: «والله سبحانه مالك كلّ شيء ملكاً مطلقاً، أمّا أنّه مالك لكلّ شيء على الإطلاق فلأنّ له الربوبيّة المطلقة والقيومية المطلقة على كلّ شيء، فإنّه خالق كلّ شيء وإله كلّ شيء»^(٥). وهو الذي تبنّاه الشهيد الصدر حيث قال: «المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل واعتبار، والذي هو أمر واقعيّ على حدّ واقعيّات لوح الواقع، وهذه مخصوصة بالله تعالى بحكم مالكيّته لنا الثابتة بملاك خالقيّته، وهذا

(١) مستمسك العروة الوثقى، تأليف: فقيه العصر آية الله العظمى السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ومطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩١هـ: ج ١ ص ٦.

(٢) المؤمن: ٦٢.

(٣) الحديد: ٥.

(٤) التغابن: ١.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ)، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٩١هـ: ج ٣ ص ١٢٩.

مطلب ندرکه بقطع النظر عن مسألة شكر المُنعم، فإنَّ ثبوت الحقِّ بملاك المالكية والخالقية شيء، وثبوته بملاك شكر المُنعم شيء آخر^(١).

المختار: ولعلَّ الصحيح في المقام هو الملاك الثاني، ذلك:

أولاً: لا ريب في أنَّ العقل يرى أنَّ من يكفر بالنعم فإنه يستحقُّ اللوم، كما لا ريب في أنَّ ترك شكر المنعم كثيراً ما يكون مصداقاً لكفران النعم. ومن المعلوم أنَّ العقل وإن كان يرى حسن شكر المُنعم، لكنَّ شدة هذا الحسن عنده بحيث يحكم باستحقاق تاركه العقاب من المولى غير مسلم إذا لم يصر ذلك الترك مصداقاً لكفران النعم. هذا مضافاً إلى أنَّ حكم العقل باستحقاق اللوم لكافر النعم غير ملازم لحكمه باستحقاق اللوم والعقاب لتارك شكر المنعم.

ثانياً: حتَّى لو قبلنا الملاك الأوَّل فإنَّ الملاك الثاني أدقُّ وأعمق؛ لأنَّ ملاك شكر المنعم ينسجم حتَّى مع استقلال المنعم عليه وجوداً، بخلاف ملاك المالكية والخالقية فإنه ليس كذلك؛ لأنَّه يثبت أنَّ كلَّ شيء سواه فهو قائم الذات به تعالى مفتقر الذات إليه لا يستقلُّ دونه.

وكيفما كان، فلعلَّه يمكن إرجاع الملاك الأوَّل إلى الثاني؛ بدعوى أنَّ المراد من المنعم هو الواهب لنعمة الوجود والخلق للإنسان.

٣. الحجية التشريعية للقطع ثابتة بحكم العقل

يقرَّر هذا الاتجاه أنَّ الحجية ليست ثابتة للقطع ببناء العقلاء، كما أنَّها ليست لازماً ذاتياً للقطع، بل هي ثابتة للقطع بحكم العقل، أي أنَّ ثمة حكماً عقلياً يقرَّر ثبوت الحجية التشريعية للقطع. والفرق بين هذا الاتجاه

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٨.

وبين الاتجاه الذي يقرّر بأنّ الحجّة لازم ذاتي للقطع، هو أنّ الأخير يعني أنّ العقل ليس له دور إلاّ الكشف والإخبار عن الحجّة الثابتة، أمّا الاتجاه الثالث فيقرّر بأنّ العقل ينشئ حكماً حاصله أنّ المكلف كلّما قطع بتكليف المولى فيجب عليه امتثال ما قطع به.

ويتراءى هذا الاتجاه من بعض كلمات المحقّق الخراساني قدّس سرّه في حاشيته على رسائل الشيخ، حيث قال: «إنّ وجوب اتّباع القطع عقلاً، ولزوم العمل على وفقه بما هو كاشف بمعنى انقداح الملزم العقلي، والمحرّك العقلاني في نفس القاطع، نحو فعل ما قطع وجوبه فعلاً، وترك ما قطع حرّمته كذلك، بحيث يرى نفسه مذموماً على ترك الأوّل وفعل الثاني، ومستحقّاً للعقوبة من قبل المولى على مخالفة أمره أو نهيه، وانقداح ما يؤمّنه من الذمّ والعقوبة، واستحقاق المولى للذمّ على مؤاخذته، مع القطع بموافقة أمره أو نهيه لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونة برهان، كما يشهد به الوجدان... إلى أن قال: وبالجملة وجوب الاتّباع في القطع حكمٌ تنجيزي من العقل غير معلّق على شيء أصلاً»^(١).

كذلك يمكن استظهار هذا الاتجاه من عبارات المحقّق الإصفهاني في تعليقه على كفاية الأصول، حيث قال قدّس سرّه: «لا يذهب عليك أنّ المراد بوجوب العمل عقلاً ليس إلاّ إذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفة ما تعلّق به القطع»^(٢).

وقد أورد السيّد الخوئي على هذا الاتجاه: بأنّ العقل شأنه الإدراك ليس إلاّ، وأمّا الإلزام والبعث التشريعي فهو من وظائف المولى. نعم،

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، مصدر سابق: ص ٢٥.

(٢) نهاية الدراية، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣١.

الإنسان يتحرك نحو ما يراه نفعاً له، ويحذر ممّا يراه ضرراً عليه، وليس ذلك بإلزام من العقل، بل المنشأ فيه حبّ النفس ولا اختصاص له بالإنسان - إلى أن قال - : وحبّ النفس وإن كان يحرك الإنسان إلى ما قطع بنفعه إلاّ أنّه تحريك تكوينيّ لا بعث تشريعي^(١).

ثمّ إنّ المشهور بين الأصوليين هو كون الحجّية التشريعيّة لازماً ذاتياً للقطع وليس للعقل فيها إلاّ دور الكشف والإخبار لا الجعل والإنشاء، ولذا لم يتعرّض أستاذنا الشهيد إلى الاتجاه الثالث في معنى الحجّية.

التحقيق في حجّية القطع : المولوية

إنّ ما ذهب إليه المشهور من أنّ الحجّية لازم ذاتيّ للقطع بما هو انكشاف تامّ، يعني أنّه متى ما تحقّق القطع فتجب متابعتة بالنحو الذي لو خالف المكلف ما قطع به لكان مستحقّاً للذمّ والعقاب. بعبارة أخرى: إنّ القطع بما هو حيثيّة تعليلية يوجب المتابعة والامتثال، وهذا يعني عدم مدخلية المقطوع به في وجوب المتابعة حينئذ، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به جزماً.

بناءً على ذلك لا يمكن القول بأنّ القطع بما هو كاشف تامّ، هو تمام العلة لوجوب المتابعة والامتثال من قبل المكلف القاطع؛ ومن ثمّ قال السيّد الخوئي قدس سرّه: «إنّ التعبير بموافقة القطع ومخالفته لا يخلو عن مسامحة، فإنّ المراد موافقة المقطوع ومخالفته، وهذا هو المراد من لزوم متابعة القطع عقلاً»^(٢). بناءً على ذلك ينبغي السؤال عن نوع القطع الذي

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٦.

(٢) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ١٥.

يكون علة تامّة لوجوب المتابعة والامتثال؟

والجواب: إنّ متعلّق القطع أو المقطوع به هو الأمر الصادر من الأمر الذي يدرك العقل بأنّ له حقّ الطاعة على المكلف القاطع، أي يدرك بأنّ المقطوع به هو أمر المولى وتكليفه. وإلاّ فإنّ مجرد القطع بصدور الأمر من دون هذا الإدراك لا يوجب المتابعة. وبهذا البيان يتّضح أنّ القطع بما هو كاشف تامّ، ليس تمام الملاك في وجوب المتابعة والامتثال، بل ثمة حيثية أخرى ينبغي الالتفات إليها في إثبات حجّية القطع بالمعنى الأصولي، ولا نعني بها إلاّ أنّ يكون متعلّق القطع تكليفاً صادراً من أمر يدرك العقل وجوب امتثال أوامره ومتابعة تكاليفه، وهو المولى الذي له حقّ الطاعة على العبد. وليس المقصود من هذا الكلام نفي حيثية الكاشفية التامة للقطع في مسألة الحجّية، بل المقصود أنّ الحجّية لا تتحقّق إلاّ بالأخذ بكلتا الحثّيتين، وإلاّ فمن الواضح عدم كفاية الحثّية الثانية لإثبات الحجّية المطلوبة؛ ضرورة أنّ الحكم لا يكتسب صفة البعث والتحرّيك إلاّ مع انكشافه للمكلف بتوسّط القطع.

في ضوء ذلك - وبعد أن تقدّم الكلام مفصّلاً عن حقيقة الحثّية الأولى التي هي الكاشفية التامة للقطع في السابق من فقرات هذا البحث - ينبغي الوقوف على حقيقة الحثّية الثانية وهي المولوية ومعرفة أبعادها ومقدار الدور الذي تقوم به في إثبات حجّية القطع، فنقول: يقع البحث في المولوية في مقامين:

الأول: بيان أقسام المولوية.

الثاني: بيان درجات المولوية.

أقسام المولوية

تنقسم المولوية إلى قسمين أساسيين:

١ - المولوية الثابتة لموجود ما في نفس الأمر والواقع، ولا تحتاج في ثبوتها إلى جعل الجاعل، فهي ثابتة مطلقاً سواء علمت أو لا، وهي التي أطلق عليها الأستاذ الشهيد مصطلح «المولوية الذاتية»، حيث قال: «المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل واعتبار والذي هو أمر واقعي على حد واقعيات لوح الواقع، وهذه مخصوصة بالله تعالى بحكم مالكته لنا الثابتة بملاك خالقيته»^(١).

وليس المقصود بالذاتية هنا عدم قابليتها للانسلاخ والتخلف كما قد يتوهم لأوّل وهلة، بل المقصود هو ثبوتها دون الحاجة إلى جعل جاعل، وإلا فإنه قدس سره سيقرر بعد ذلك بأنّ هذا النوع من المولوية تعلّقي لا تنجيزي، وليس للعقل دور هنا إلا الإدراك والكشف عن المولوية الثابتة في لوح الواقع.

٢ - المولوية المجعولة: أي غير الثابتة في نفس الأمر والواقع، وهي التي تحتاج إلى جاعل في ثبوتها، كما هو الحال في مولوية الأب على أبنائه؛ فإنّ عنوان الأبوة لو أخذ مجرداً عن النظر العقلائي والشرعي لا يقتضي بنفسه ثبوت هذا النوع من المولوية، وكذلك الحال في الزوج أو المؤمن.

وهذا النوع ينطوي على عدّة أقسام، كالمولوية المجعولة من قبل المولى الحقيقي، والمولوية المجعولة من قبل العقل الاجتماعي؛ قال

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٨.

الشهيد الصدر قدس سرّه: «المولوية المَجعولة من قبل المولى الحقيقي، كما في المولوية المَجعولة للنبيّ أو الوليِّ، وهذه تتبع في السعة والضيق مقدار جعلها لا محالة، والمولوية المَجعولة من قبل العقلاء أنفسهم بالتوافق على أنفسهم، كما في الموالِي والسلطات الاجتماعية، وهذه أيضاً تتبع مقدار الجعل والاتّفاق العقلاني»^(١).

في ضوء الأقسام المذكورة للمولوية ينبغي الالتزام عقلاً بوجود المولى الذي تثبت له المولوية من القسم الأوّل، وإلاّ فلا يمكن إثبات الأقسام الأخرى للمولوية؛ ضرورة رجوع كلّ ما بالعرض إلى ما بالذات. فالمولوية الذاتية ثابتة حتّى مع القول بأنّ مدركات العقل العملي من القضايا المشهورة كما هو مبني بعض الأعلام، أي لا بدّ أن نستثني من تلك المدركات مسألة حقّ الطاعة للمولى الحقيقي سبحانه وتعالى، وإلاّ لانسدّ باب إثبات جميع المولويّات.

وسياتي في اللاحق من فقرات هذا البحث إمكان إثبات المولوية الذاتية عقلاً بالإضافة إلى شهادة الوجدان بها.

ثمّ إنّّه يجدر الالتفات هنا إلى أنّ العقل يدرك وجوب التحرك والامتثال فيما لو كان هناك تكليف من المولى الحقيقي، وإلاّ فلا؛ ضرورة أنّ العقل وإن كان يدرك القضية الشرطية القائلة بأنّه لو كان ثمة تكليف من المولى لوجبت طاعته، إلاّ أنّ البعث والتحريك لا يتحقّق إلاّ مع وجود التكليف الفعلي، وإلاّ فهي من السالبة بانتفاء الموضوع.

قال الشهيد الصدر قدس سرّه: «وفي هذا القسم - المولوية الذاتية - لا

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ص ٢٩.

يتصور اختصاص المولوية بغير ما قطع به من أوامره، فمن كان له حقّ الطاعة ذاتاً لا إشكال في ثبوت هذا الحقّ فيما قطع به من أوامره فيكون القطع به حجّة^(١).

درجات المولوية

للمولوية درجات ثلاث:

١ - إنّ وجود الحكم والتكليف في الواقع ونفس الأمر يكون منشأً لإدراك العقل وجوب طاعة المولى وامتنال أوامره، سواء وصل هذا الحكم إلى العبد بأيّ درجة من درجات الوصول أو لم يصل، بل حتّى مع القطع بعدم التكليف، فإنّ العقل وفقاً لهذه الدرجة من المولوية يوجب الانبعاث والتحرّك، ومن الواضح بطلان هذه الدرجة وعدم معقوليتها في نفسها، لعدم تصوّر تحقّق انبعاث العبد مع القطع بعدم التكليف. مضافاً إلى أنّه يستلزم أن يكون التكليف في موارد الجهل المركّب منجزاً ومخالفته عصياناً، وهو خلف معذرية القطع، وبطلانه واضح^(٢).

٢ - أن يكون التكليف الذي يحكم العقل بوجوب امتثاله وإطاعته هو خصوص التكليف المنكشف لدى المكلف بدرجة القطع والانكشاف التامّ، أمّا مع كون ذلك الانكشاف ناقصاً كأن يكون ظناً، أو شكّاً، أو وهماً، فضلاً عن القطع بالعدم، فلا حكم بوجوب الامتنال. «وهذا هو روح موقف المشهور الذي يعني التبويض في المولوية بين

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٢٢.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣٠.

موارد القطع والوصول وموارد الشك^(١).

٣ - أن يكون التكليف الذي يحكم العقل بوجوب امتثاله وإطاعته هو التكليف المنكشف بأيّ درجة من درجات الانكشاف من غير تخصيص بدرجة القطع والانكشاف التام. نعم، مع القطع بعدم التكليف فلا حقّ طاعة للمولى.

درجات المولوية في ضوء الأقسام المذكورة

يمكن تطبيق درجات المولوية على أقسامها الثلاثة المذكورة كالتالي:

• أمّا القسم الثاني وهو المولوية المجعولة من قبل مَنْ له الولاية الذاتية غير المجعولة، كالمولوية الثابتة للنبيّ صلى الله عليه وآله، فمن المعلوم أنّ هذه المولوية تابعة لدائرة جعلها سعةً وضيقةً، فإنّ ثبوت هذا القسم بنحو «كان» التامة محقّق، أمّا البحث عن حدودها سعةً وضيقةً بنحو «كان» الناقصة فهو تابع إلى الأدلّة التي أثبتت أصل هذه المولوية من الكتاب والسنة، وبذلك يخرج هذا القسم من المولوية عن محلّ البحث لأنها يمكن أن تكون من الدرجة الثانية أو الثالثة من درجات المولوية المذكورة آنفاً.

• أمّا القسم الثالث الذي هو المولوية الثابتة بالجعل العقلائي، فقد اتّفتت كلماتهم فيها بأنّ حقّ الطاعة الثابت للمولى العرفي أو العقلائي أو القانوني ليس إلّا في خصوص ما انكشف للمكلّف من التكاليف بالقطع والانكشاف التامّ دون غيرها من درجات الانكشاف الأخرى من الظنّ

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ص ٣٠.

والشكّ والوهم. وتابعهم في ذلك الأستاذ الشهيد قدس سرّه وقبّل جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الأعراف العقلائية؛ حيث قال: «إنّ المولويات العرفية والعقلائية باعتبارها مجعولة وليست ذاتية أو بملاكات ضعيفة فالمقدار المجعول في المولوية عقلائياً ليس بأكثر من موارد العلم بالتكليف»^(١).

• أمّا القسم الأوّل وهو المولوية الذاتية الثابتة للحقّ سبحانه وتعالى في نفس الأمر والواقع، فهل تتحدّد بحدود الدرجة الثانية أو بحدود الدرجة الأولى من درجات المولوية؟

هذا هو البحث المهمّ الذي وقع فيه النزاع بين الأستاذ الشهيد قدس سرّه وبين المشهور من الأصوليين.

المولوية الذاتية في ضوء كلمات المشهور

ذهب مشهور الأصوليين إلى أنّ المولوية الثابتة للحقّ سبحانه وتعالى على عبده تتحدّد بحدود المولوية الثابتة للموالي في الأعراف العقلائية، فكما أنّ الموالي العرفيين لا يؤاخذون عبدهم على مخالفة التكليف التي لم تنكشف لديهم بالقطع واليقين، ولو آخذوهم والحال هذه لكان ذلك قبيحاً عقلاً، كذلك الحال بالنسبة إلى مولوية المولى الحقّ سبحانه وتعالى، أي أنّ المكلف لا يطالب إلاّ بامتثال خصوص ما قطع به من التكليف، أمّا لو خالف التكليف الثابت في الواقع مع عدم قطعه به فليس للمولى الحقيقي مؤاخذته ومعاقبته، ولو عاقبه والحال هذه لحكم العقل بصدور القبيح منه عزّ وجلّ، وهو محال. وهذا هو مؤدّى القاعدة

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٥ ص ٢٦.

المشهورة التي تقرّر قبح العقاب بلا بيان عقلاً.

أما لماذا جعل المشهور مولوية الحقّ سبحانه وتعالى كالمولويات
الثابتة في المجتمعات العقلانية؟

فالجواب: أنّ كلماتهم في هذا المقام - إلى زمان الشيخ الأعظم -
تتجه نحو مقايسة مولوية الحقّ تعالى مع المولوية الثابتة للمولى العرفي،
وهذه الأخيرة تتحدّد بالتكاليف المقطوعة دون غيرها من درجات
الانكشاف، فكذلك مولوية الحقّ عزّ وجلّ. وقد ظلّ هذا المعنى قائماً في
كلماتهم عند البحث في البراءة العقلية وقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

قال الشهيد الصدر قدس سرّه: «وقد كادت أن تكون إجماعية في
العصر الثالث من عصور العلم أي منذ زمن الوحيد البهبهاني قدس سرّه،
وقد اكتسب هذا الأصل صيغة فنية تحت قاعدة عقلية سُميت بقبح
العقاب بلا بيان، وبحسب الحقيقة قد شكّلت هذه القاعدة أحد الأسس
الرئيسية للتفكير الأصولي المعاصر وطرازه، ولهذا استحكمت القاعدة
استحكاماً شديداً»^(١).

ثمّ إنهم ذكروا في الاستدلال على مقايسة مولوية المولى الحقيقي
على مولوية المولى العقلاني أنّ هذه المقايسة قائمة على أنّ الله تعالى
هو سيّد العقلاء، وعليه فحينما يتعامل معهم بواسطة تكاليفه سوف يتبع
في ذلك ما درجوا عليه في معاملاتهم؛ لأنّه منهم بل هو سيدهم. وقد
تكرّرت عبارة أنّ الشارع سيّد العقلاء في كثير من الاستدلالات التي
أقيمت على القواعد الأصولية وشكّلت بذلك أساساً متيناً لتلك القواعد
من الناحية الثبوتية، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ص ٢٣.

الشارع سيّد العقلاء

حينما يتكلّم الفرد العقلاني بكلام مطلق مثلاً، ثمّ يتكلّم بعد ذلك بكلام مقيد، فسوف نحمل كلامه المطلق على المقيد بمقتضى السيرة العقلانية القائمة بين العقلاء في هذا المجال، كذلك الحال فيما لو تكلم بكلام عامّ ثمّ خصّصه في محلّ آخر، فإننا حينئذ نحمل كلامه العامّ على ما ذكره في الخاصّ، وهكذا الأمر في اعتماد العقلاء على ظواهر الكلام المتداول في المجتمع العقلاني.

فكلّ هذه الحالات وأمثالها قائمة عند العقلاء ومرتكزة في سيرتهم. ولا يخفى أنّ هذه الأمور تشكّل جزءاً حيويّاً من مسائل علم الأصول، وعليه فلو ثبت أنّ المولى سبحانه وتعالى هو سيّد العقلاء ورئيسهم ستكون هذه القاعدة من أهمّ الأسس المتينة للمسائل الماثورة في ثنايا البحث الأصولي، كحجّية خبر الثقة، وحجّية الظواهر، ومسألة رجوع الجاهل إلى العالم وغيرها من المسائل التي تتركز في حقيقتها على السيرة العقلانية.

فإن قيل: إنّ ما ذكرتموه غير تام؛ ضرورة أنّ قياس المولى الحقيقي سبحانه وتعالى على المولى العرفيّ قياسٌ مع الفارق.

قلنا: إنّ الملاك الذي تؤول إليه هذه المسائل هو أنّ المولى الحقيقي عاملنا في تكاليفه بالطريقة التي يتعامل بها الموالى العرفيون مع مَنْ هو تحتهم في سلّم المولويات العقلانية، ومن المعلوم أنّ سيرة العقلاء قامت على عدم المؤاخذة على التكاليف غير المقطوعة، فكذلك الحال بالنسبة إلى المولى الحقيقي سبحانه وتعالى.

والحقّ أن يُقال: إنّ قياس مولوية الحقّ سبحانه وتعالى على المولوية الثابتة في المجتمعات العقلانية يقتضي أن يكون ملاك المولوية فيهما واحداً، وعند ذلك يكون قياس إحداهما على الأخرى قياساً بلا فارق، أمّا إذا ثبت أنّ الملاك فيهما مختلف فلا يكون القياس المذكور صحيحاً ولا تجري حينئذ قاعدة حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، ومن ثمّ لا بدّ أن يستأنف البحث في بيان الملاك الذي تستند إليه كلتا المولويّتين. أمّا المولوية في المجتمعات العقلانية فواضح أنّ ملاكها هو تنظيم الحياة الاجتماعية وإدارة حياة الناس بالشكل الذي لا يلزم منه الهرج والمرج الذي يؤدي إلى ضياع حقوق الأفراد وهدر إمكانات المجتمع الإنساني. فالشخص الذي ينتخب رئيساً بالأكثرية مثلاً لا يثبت له سوى التصرف في إدارة الدولة وتدبير شؤونها، وهذا هو أصل الملاك في المولويات العرفية.

ثمّ إنّ الأغراض الموجودة في المجتمعات العقلانية غالباً ما تكون أغراضاً مرتبطة بالجانب الدنيوي من حياة الإنسان، ولا تنطوي على تنظيمات مرتبطة بأغراض ما ورائية من أحكام نشأة الآخرة وعالم ما بعد الدُّنيا، وفي هذا المجال يجدر الالتفات إلى أنّنا ننظر إلى المجتمع العقلاني في المقام بما هو مجتمع عقلائيّ لا بما أنّه متشرّع، والأغراض الدنيوية كتنظيم المدن والعلاقات الدولية وسنّ قوانين السفر والاقتصاد ليست ذات قيمة كبيرة فيما لو قيست إلى الأغراض الأخروية التي ترتبط بالهدف الصحيح والغاية النهائية التي لا بدّ للإنسان من تحقيقها في حياته الأخرى.

قال السيّد الطباطبائي قدس سرّه: «وأما الملك (بالضمّ) وهو السلطنة على الأفراد فهو أيضاً من الاعتبارات الضرورية التي لا غنى للإنسان

عنها، لكن الذي يحتاج إليه ابتداءً هو الاجتماع من حيث تألفه من أجزاء كثيرة مختلفة المقاصد متباينة الإرادات دون الفرد من حيث إنه فرد، فإن الأفراد المجتمعين لتباين إرادتهم واختلاف مقاصدهم لا يلبثون دون أن يقع الاختلاف بينهم، فيتغلب كلٌّ على الآخرين في أخذ ما بأيديهم، والتعدي على حومة حدودهم وهضم حقوقهم، فيقع الهرج والمرج ويصير الاجتماع الذي اتخذوه سبيلاً إلى سعادة الحياة ذريعة إلى الشقاء والهلاك، ويعود الدواء داءً، ولا سبيل لرفع هذه الغائلة الطارئة، إلا بجعل قوة القاهرة على سائر القوى مسيطرة على جميع الأفراد المجتمعين حتى تعيد القوى الطاغية المستعلية إلى حاق الوسط، وترفع الدانية المستهلكة إليه أيضاً، فتتحد جميع القوى من حيث المستوى ثم تضع كل واحدة منها في محلها الخاص وتعطي كل ذي حق حقه»^(١).

وأما مولوية الحق سبحانه وتعالى فليس الملاك فيها هو تنظيم حياة الإنسان من الناحية الدنيوية، بل ملاكها الحقيقي هو المالكية الوجودية والتكوينية للحق سبحانه وتعالى على العالم.

فالعقل يدرك هذه المولوية بالاستناد إلى أن الله عز وجل مالكنا بالملكية الحقيقية والتي تعني أن المملوك قائم بمالكة حقيقة ووجوداً، وليس معناها أن الارتباط بينهما ارتباط اعتباري.

قال الشهيد الصدر قدس سره: «المولوية الذاتية.. وهذه مخصوصة بالله تعالى بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك خالقيته، وهذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم»^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٣ ص ١٦٧.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٨.

في المجال ذاته يقرّر العلامة الطباطبائي قدّس سرّه: «أنّ الله سبحانه وتعالى قال: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١)، وقال: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢) وقال: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾^(٣).

فأثبت فيها وفي نظائرها من الآيات الملك لنفسه على العالم، بمعنى أنّه تعالى مالك على الإطلاق ليس بحيث يملك على بعض الوجوه ولا يملك على بعض الوجوه، كما أنّ الفرد من الإنسان يملك عبداً أو شيئاً آخر فيما يوافق تصرفاته أنظار العقلاء، وأمّا التصرفات السفهية فلا يملكها، وكذا العالم مملوك لله تعالى مملوكة على الإطلاق، لا مثل مملوكة بعض أجزاء العالم لنا؛ حيث إنّ ملكنا ناقص إنّما يصحّ بعض التصرفات لا جميعها، فإنّ الإنسان المالك لحمار مثلاً إنّما يملك منه أن يتصرّف فيه بالحمل والركوب مثلاً، وأمّا أن يقتله عطشاً أو جوعاً أو يحرقه بالنار من غير سبب موجب، فالعقلاء لا يرون له ذلك. أي كلّ مالكية في هذا الاجتماع الإنساني مالكية ضعيفة إنّما تصحّ بعض التصرفات المتصورة في العين المملوكة لا كلّ تصرف ممكن. وهذا بخلاف ملكه تعالى للأشياء، فإنّها ليس لها من دون الله تعالى من ربّ يملكها وهي لا تملك لنفسها نفعاً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، فكلّ تصرف متصور فيها فهو له تعالى، فأيّ تصرف تصرف به في عباده وخلقه، فله ذلك من غير أن يستتبع قبحاً ولا ذمّاً ولا لوماً في ذلك، إذ التصرف من بين التصرفات إنّما يستقبح ويذمّ عليه فيما لا يملك المتصرّف ذلك لأنّ العقلاء لا يرون له ذلك، فملك هذا المتصرّف

(١) البقرة: ٢٨٤.

(٢) الحديد: ٥.

(٣) التغابن: ١.

محدود مصروف إلى التصرفات الجائزة عند العقل، وأما هو تعالى فكلّ تصرف تصرف به فهو تصرف من مالك وتصرف في مملوك، فلا قبح ولا ذم ولا غير ذلك. وقد أيد هذه الحقيقة بمنع الغير عن أيّ تصرف في ملكه إلا ما يشاءه أو بإذن فيه وهو السائل المحاسب دون المسؤول المأخوذ... فهذا ما تقتضيه ربوبيته»^(١).

فتحصل ممّا تقدّم عدم صحّة قياس مولوية الحقّ سبحانه وتعالى على ما هو الثابت في المولويات العقلانية وذلك لاختلاف الملاك الذي تؤول إليه هاتان المولويتان.

إلا أننا حينما نصل إلى عصر المحقق النائيني والمحقق الإصفهاني نجد أنهما حاولا الاستدلال على هذه القاعدة بالأدلة العقلية ولم يكتفيا بمقايسة مولوية الحقّ تعالى على المولويات العقلانية؛ ولعلّه لإدراكهم عدم تمامية ما ذكره السابقون من المقايسة المذكورة في مولوية الحقّ تعالى.

فقد قرّرت مدرسة المحقق النائيني: أنّ القاعدة مرجعها إلى أنّه يقبح العقاب على ترك التحرك حيث لا موجب للتحرك وقد عدّه من القضايا التي قياساتها معها. وتوضيح الفكرة كبروياً بأنّه لا معنى لتسجيل العقاب على ترك التحرك في مورد لم يكن فيه موجب للتحرك، وأما الصغرى فباعتبار أنّ الأمور الواقعية ومنها التكاليف إنّما تكون محرّكة بوجوداتها الواصلة لا الواقعية، فالعطشان إنّما يتحرك نحو ماء يعلم به لا ما لا يعلم به^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١ ص ٩٦ - ٩٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٧.

قال النائي: «فحكم العقل بالبراءة ممّا لا يكاد يخفى؛ لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة واليأس عن الظفر به في مظانّ وجوده. ولا يكفي في صحّة المؤاخذة واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله إلى المكلف، فإنّ وجود البيان الواقعي كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحرّكاً لإرادة العبد ما لم يصل إليه ويكون له وجود علمي»^(١).

أمّا المحقّق الإصفهاني فقد ذكر في مقام الاستدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أنّ القاعدة هي فرد من أفراد حكم العقل في باب الحسن والقبح العقليين اللذين مرجعهما إلى قضيتي حسن العدل وقبح الظلم، وتطبيق ذلك في المقام أنّه بعد افتراض المولوية تكون مخالفة تكليف تمّت عليه الحجّة خروج عن زيّ العبودية فيكون ظلماً قبيحاً عقلاً، وأمّا مخالفة ما لم تتمّ عليه الحجّة فليس ظلماً ولا يستحقّ فاعله العقاب واللوم.

قال قدّس سرّه: «إنّ استحقاق الذمّ والعقاب عقلاً مترتب على هتك حرمة المولى وهو ظلم عليه، ومن الواضح أنّ عنوان الظلم والخروج عن زيّ الرقيّة ورسم العبودية لا يصدق إلّا إذا كانت مخالفة التكليف مخالفة لما قامت عليه الحجّة عقلاً أو شرعاً، والظنّ بمجرد ليس كذلك، إذ المفروض أنّه في نفسه ليس حجّة عقلانية»^(٢). وبالجملة فالكلام في أدلّة هذه المسألة ومناقشتها موكولٌ إلى بحث البراءة العقلية.

(١) فوائد الأصول، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤هـ. : ج ٣ ص ٣٦٥.

(٢) نهاية الدراية، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٤٧.

بحث البراءة العقلية

إلا أنّ المهمّ في المقام هو أنّ العقل يدرك بمقتضى ملاك المالكية الحقيقية للمولى عزّ وجلّ عدم جواز تصرّف الإنسان في أيّ شيء في هذا العالم إلاّ مع إحراز إذن الله سبحانه وتعالى في ذلك، وإلاّ فلا معنى للتصرّف والاقتحام. وهذا يعني أنّ الملاك المذكور لا ينتهي بنا إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل سيثبت في نهاية المطاف أنّ الله سبحانه حقّ الطاعة علينا في كلّ ما انكشف لنا من تكاليفه، سواء كان انكشافاً تاماً كالقطع، أو ناقصاً كالظنّ والشكّ والوهم، نعم مع القطع بعدم التكليف فلا مجال للعقل بالبعث نحو الامتثال، وهذا خارج موضوعاً عن حدود حقّ الطاعة.

في ضوء ما تقدّم فإنّنا نعتقد أيضاً أنّ الحجّية الأصولية لازم لانكشاف أمر المولى، والفرق بين هذا وبين ما ذهب إليه المشهور في أنّها لازم ذاتي للقطع، هو أنّ الحجّية - بناءً على ما حقّقناه - لازم لمطلق انكشاف أمر المولى وبأيّ درجة من درجاته، بخلاف ما ذهب إليه المشهور من أنّها لازم لخصوص الانكشاف التامّ لأمر المولى الذي هو القطع دون غيره من درجات الانكشاف الأخرى.

وحيثما نقول: بأنّ مطلق الانكشاف لا بدّ من متابعته عقلاً في ضوء معنى المولية المتقدّم بما في ذلك الشكّ، فلا يعني ذلك أنّ كلّ شكّ في أمر المولى يكتسب هذه الصفة من التنجيز، بل هو شكّ خاصّ ستأتي الإشارة إليه مفصلاً في مباحث البراءة، وخلاصته: أنّ الشكّ الذي يحكم العقل بوجوب متابعته هو الشكّ في أمر المولى بالنحو الذي لو كان

حجّة القطع ١٥٣

المشكوك ثابتاً في الواقع لما رضي المولى بتفويته من خلال مخالفة الشك، وإن لم يكن واصلاً ببيان قطعي، وهذا ما عبّر عنه الأستاذ الشهيد قدس سرّه بـ «الاحتمال المركّب»^(١).

إدراك العقل لوجوب المتابعة تنجيزي أم تعليقي؟

حينما يدرك العقل وجوب متابعة مطلق انكشاف أمر المولى، فهذا الإدراك أهو بنحو التنجيز والعلية التامة أم بنحو التعليق والاقتضاء؟
أمّا بناءً على ما ذهب إليه المشهور من أنّ الحجية لازم ذاتي للقطع حالها في ذلك حال الزوجية للأربعة، فلا يمكن التفكيك حينئذ بينها وبين القطع؛ ضرورة عدم إمكان ذلك بين اللازم الذاتي وملزومه. وعليه فمع ورود الترخيص من قبل المولى على خلاف القطع، فلا بدّ من التصرف حينئذ في خصوص الترخيص الوارد دون القطع الحاصل.

قال المحقّق النائيني قدس سرّه: «طريقة القطع، من لوازم ذات القطع كزوجية الأربعة، بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع... إلى أن قال: إنّ نفي الطريقة والحجّية عن القطع لا يعقل، إذ لا يمكن شرعاً سلب ما هو من لوازم الذات، مضافاً إلى لزوم التناقض»^(٢).

وقال المحقّق العراقي: «بعد أن عرفت الجهة الكاشفية والطريقة الذاتية للقطع وسببته التامة لحكم العقل التنجيزي بلزوم المتابعة وحسن الطاعة نقول: إنّ من المستحيل حينئذ قابلية مثله لتعلّق الردع به، لأنّ الردع عنه إمّا أن يرجع إلى سلب طريقيته تكويناً وإمّا أن يرجع إلى

(١) دروس في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ١٦.

(٢) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٧.

المنع عن متابعته والعمل على وفقه تشريعاً، والأوّل واضح الاستحالة؛ لبداهة امتناع سلب ما هو ذاتي الشيء عن الشيء أو إثباته له، وأمّا الثاني فعدم إمكانه أيضاً بالنسبة إلى المرحلة الأخيرة واضح؛ لما عرفت من أنّ في ظرف انكشاف الواقع وتعلّق الغرض الفعلي بتحصيل المقصود تكون الحركة على وفق المقصود قهرية بحيث لا يمكن الردع عنها إلاّ بسلب جهة كشفه»^(١).

ثمّ إنهم فرّقوا بين ما إذا كان التكليف مقطوعاً وبين ما إذا كان مظنوناً أو مشكوكاً، فالحجّية تكون لازماً ذاتياً في الأوّل دون الثاني، وعليه فلا يمكن جعل ترخيص في حال القطع بالتكليف، بخلاف الثاني فإنّه ممكن.

قال المحقّق الخراساني في حاشيته على *الرسائل*: «وبالجملة وجوب الاتّباع في القطع حكم تنجيزيّ من العقل غير معلّق على شيء أصلاً كما بيّناه بما لا مزيد عليه، بخلافه في الظنّ فإنّه حكم تعلّقيّ منه، معلّق على عدم النهي عنه»^(٢).

أمّا بناءً على أنّ حكم العقل بوجوب المتابعة معلّق على عدم ورود الترخيص الشرعي، فسيكون الترخيص حينئذ رافعاً لموضوع الإدراك العقلي.

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ٣ ص ٧.

(٢) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، مصدر سابق: ص ٢٦.

(٤)

هل يمكن الردع عن العمل بالقطع ؟

يعود هذا البحث في أصله إلى ما طرحه جملة من علمائنا الأخباريين في مسألة حجية القطع، فقد ذهب هؤلاء الأعلام إلى أنّ القطع الحاصل بالحكم الشرعي من خلال الكتاب والسنة هو الذي تجب متابعتة ولزوم امتثاله، أما لو حصل القطع من غير الكتاب والسنة - كما في القطع المستند إلى الدليل العقلي - ففي هذه الحالة يمكن الردع عن العمل به بل صدر الردع عنه من الشارع بالفعل.

ثمّ إنّه ينبغي الالتفات إلى أنّ الظواهر التي وردت في الردع عن العمل بالقطع لا يمكن الأخذ بها إلاّ عند ثبوت إمكان الردع عن العمل به في الرتبة السابقة، وإلاّ فلا بدّ من التصرّف في هذه الظواهر بما ينسجم وحكم العقل. وتفصيل ذلك موكول إلى مباحث الدليل العقلي من هذا البحث.

وجوه في استحالة الردع

في ضوء ذلك ذهب مشهور الأصوليين إلى استحالة الردع عن العمل بالقطع عقلاً وأفاموا على هذه الدعوى وجوهاً ثلاثة أثبتوا من خلالها

استحالة الترخيص الشرعي على خلاف القطع، وهي:

١ - لزوم اجتماع الضدين فيما لو ردع الشارع عن العمل بالقطع، وهو ممتنع عقلاً، فالردع عن العمل بالقطع مثله في الامتناع. أمّا بطلان اللازم فواضح، وأمّا بيان الملازمة بين صدور الردع ولزوم اجتماع الضدين فهي: إنّ القطع الحاصل عند المكلف إمّا أن يكون مطابقاً للواقع أو لا، وعلى الأوّل يلزم اجتماع الضدين واقعاً فضلاً عن اجتماعهما في نظر القاطع. وعلى الثاني يلزم اجتماعهما في خصوص نظر القاطع، وحيث إنّ كلّ قاطع يرى أنّ قطعه مطابق للواقع، فلا مناص من لزوم اجتماع الضدين حينئذ.

قال السيّد الخوئي قدس سرّه: «إذ بعد كون الحجية من اللوازم العقلية للقطع امتنع المنع عن العمل به، مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، ومطلقاً في صورة الإصابة، إذ مع القطع بوجود شيء لو منع الشارع عن العمل بالقطع ورخص في تركه، فلو كان القطع مطابقاً للواقع لزم اجتماع الوجوب والإباحة واقعاً واعتقاداً، ولو كان القطع مخالفاً للواقع لزم اجتماعهما اعتقاداً، والاعتقاد بالمحال لا يكون أقلّ من المحال في عدم إمكان الالتزام به»^(١).

٢ - إنّ الترخيص في مخالفة القطع إمّا أن يكون تفكيكاً بين اللازم وملزومه، وإمّا يعني أنّ القطع إذا حصل عند المكلف فإنّ الشارع يحكم بعدم الاعتناء بحجّيته مع كونها لازماً ذاتياً للقطع.

والأوّل محال؛ لرجوعه إلى التناقض؛ ضرورة أنّ الترخيص لو كان يعني حصول القطع بلا حجّية، فيؤول إلى أنّ ما فرض قطعاً ليس كذلك،

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٧.

وحاله في ذلك كحال الأربعة مع عدم كونها زوجاً، أي أنّ ما فرض أربعة ليس أربعة، وهو التناقض.

وأما على الثاني فهو وإن كان بعيداً عن التناقض إلاّ أنّه سيكون مخالفاً لحكم العقل؛ ضرورة أنّ العقل هو الذي أوجب متابعة القطع وعدم مخالفته، فيكون الترخيص حينئذ مخالفاً للحكم العقلي، وهو محال^(١).

٣ - لزوم نقض الغرض، وهو ما يستفاد من كلماتهم عند البحث في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، حيث ذكروا أنّ أحد أسباب استحالة جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي المظنون أو المشكوك هو لزوم نقض الغرض، فإنّ الأحكام الشرعية بناءً على مسلك العدالة ناشئة من مصالح ومفاسد في متعلقاتها، فلو رخص المولى في مخالفة القطع بالحكم للزم تفويت تلك المصالح أو الإلقاء في المفاسد، وهو تفويت للغرض، ويستحيل صدوره من الحكيم. فالترخيص في مخالفة القطع مستحيل.

والتحقيق - بعد التأمل في هذه الوجوه - أنّها ترجع في روحها جميعاً إلى الشبهات التي طرحها الأعلام في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، فقد قالوا في محلّه: إنّ جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي إمّا أن يلزم منه اجتماع الضدّين، أو يلزم منه نقض الغرض، أو مخالفة الحكم العقلي. إلاّ أنّهم تعقلوا إمكان جعل حكم ظاهريّ على خلاف الحكم الواقعي المشكوك، ودفَعوا الإشكالات الثلاثة جميعاً، لكن لم يقبلوا ذلك في مسألة الترخيص بمخالفة القطع،

(١) ينظر بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣١.

ومن ثمّ ينبغي الوقوف على الفرق بين المقامين.

في هذا المجال لقائل أن يقول بأنّ الفرق واضح، وهو أنّ المكلف في حالة القطع بالحكم الشرعي لا يمكنه قبول الردع عن العمل بما قطع به؛ ضرورة أنّه - حينئذ - يقطع بالتناقض، أو نقض الغرض، أو اجتماع الضدّين، وهذا بخلافه فيما لو كان الحكم الشرعي مظنوناً أو مشكوكاً للمكلف، فإنّ متابعة الظنّ حكم تعلّقيّ من الشارع، معلّق على عدم النهي عنه، وورود المرخص على مخالفة ذلك الحكم سيكون رافعاً لموضوع وجوب المتابعة من الأصل، فلا يلزم شيء مما ذكر.

قال المحقّق الخراساني قدس سرّه: «إنّ وجوب اتّباع القطع إنّما هو على التنجيز والعلية التامة، لا على صرف الاقتضاء، والتعلّيق على عدم المنع منه شرعاً، وذلك لأنّ القطع لمّا كان بنفسه يحكي الواقع، ويكشف عنه تمام الانكشاف بحيث يراه القاطع بلا سترة، ولا حجاب، ولا نقاب، كان كما لا يمكن أن تناله يد التصرف والجعل أصلاً، لا تكويناً ولا تشريعاً، نفيّاً وإثباتاً... إلى أن قال: وأمّا التشريعي فإثباتاً، لأنّ الجعل التشريعي التبعدي، لا يعقل لتعلّقه بالأمر التكوينية الواقعة معنيّاً، كما لا يخفى، ونفيّاً لأنّ نفي كشفه شرعاً الراجع إلى عدم وجوب اتّباعه، أو إلى المنع عنه، راجع إلى ترخيص فعل ما يقطع حرّمته، أو منع فعل ما يقطع وجوبه، فكيف يمكن أن يدعن به مع الإذعان بضدّه ونقيضه في الحكم المقطوع به في مرتبة واحدة وهي مرتبة الحكم الواقعي لانكشاف الواقع بحاقّه من دون سترة موجبة لمرتبة أخرى، غير تلك المرتبة، ليكون الحكم فيها حكماً ظاهرياً لا ينافي ما في المرتبة الأخرى»^(١).

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، مصدر سابق: ص ٢٥.

والجواب: إنّ الفرق المذكور ليس له محصل في المقام؛ ضرورة أنّ القطع بالحكم الشرعي وإن كان مختلفاً عن الظنّ أو الشكّ به من الناحية المذكورة ولكنه لا ينفع شيئاً، لأنّ احتمال التضادّ أو نقض الغرض ممتنع كما تمنع القطع بالتضادّ أو نقض الغرض، بمقتضى أنّ احتمال التضادّ فرع إمكانه، والتضادّ ممتنع فاحتماله كذلك. اللهمّ إلاّ أن يُقال بإمكان احتمال التضادّ، ولكن أنّى لهم ذلك.

والحاصل: أنّ ما هو ممتنع في حال القطع بالحكم الشرعي ممتنع أيضاً في حال الظنّ أو الشكّ بالحكم الشرعي. والغريب أنّهم حكموا بإمكان الردع في الظنّ والشكّ وقالوا باستحالة ذلك في القطع، مع أنّ المسألتين ترجعان إلى روح واحدة.

المناقشة في الوجوه المذكورة

أمّا الوجوه الثلاثة المتقدّمة لإثبات استحالة الردع عن العمل بالقطع، فيمكن مناقشتها بما يلي:

أمّا الوجه الأوّل وهو لزوم اجتماع الضدّين، فقد ذكر السيّد الخوئي في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري أنّ شبهة التضادّ بين الحكمين يمكن دفعها بالبيان التالي:

إنّ التضادّ يمكن تصوّره على مستويات ثلاثة، وسنثبت أنّه لا يقع فيها جميعاً، وهي:

الأوّل: أن نتصوّر حصول التضادّ في مبادئ الحكمين من المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية.

الثاني: أن نتصوّر حصول التضادّ بلحاظ النتائج، وهذا يعني أنّ

التضادّ يلزم بلحاظ التحريك الذي يقتضيه كلا الحكمين، كأن يكون الحكم الواقعي مقتضياً للبعث والتحريك، والظاهري مقتضياً للنهي والزجر عن العمل.

الثالث: أن نتصوّر حصول التضادّ بلحاظ الاعتبار والإبراز الذي يحتوي على كلا الحكمين، وقد قرّروا في محلّه أنّ الاعتبار شيء، وإبراز الاعتبار شيء آخر، فإنّ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١) ليس هو الاعتبار والحكم الشرعي بل هو المبرز للحكم، وأمّا الحكم الشرعي فهو الموجود في أفق نفس المشرّع. فالتضادّ بحسب هذا المعنى يقع بين الحكمين في مستوى الاعتبار والإبراز.

فتحصّل من هذا البيان التعرّف على المستويات الثلاثة التي يمكن أن يقع فيها التضادّ المذكور.

أمّا بناءً على المستوى الثالث، فلا إشكال في عدم حصول التضادّ في هذا المستوى، لأنّ الاعتبار المحض سهل المؤونة، فإنّ الأحكام الشرعية لا مضادة بينها في أنفسها، إذ الحكم ليس إلّا الاعتبار، أي اعتبار شيء في ذمّة المكلف، ومن الواضح عدم التنافي بين الاعتبارات، وكذا لا تنافي بين إبرازها بالألفاظ، وعليه فلا تضادّ على هذا المستوى.

وأمّا فيما يخصّ التضادّ في المستوى الأوّل، أي التضادّ في عالم المبادئ، فقد أجاب عنه السيّد الخوئي ومن تبعه من الأعلام بما يلي:

إنّه لا مضادة من ناحية المبدأ، لأنّ المصلحة في الحكم الظاهري إنّما تكون في نفس جعل الحكم لا في متعلّقه، كما في الحكم الواقعي، فلا يلزم من مخالفتها اجتماع المصلحة والمفسدة، أو وجود المصلحة

(١) آل عمران: ٩٧.

وعدمه، أو وجود المفسدة وعدمه في شيء واحد، إذ الأحكام الواقعية ناشئة من المصالح والمفاسد في متعلقاتها، والأحكام الظاهرية ليست تابعة لما في متعلقاتها من المصالح بل تابعة للمصالح في أنفسها، فإنّها مجعولة في ظرف الشكّ في وجود المصلحة الواقعية^(١).

في ضوء ذلك يقرّر السيّد الخوئي أنّه لا تضادّ بين الحكم الواقعي المظنون أو المشكوك وبين الحكم الظاهري المجعول على خلافه بلحاظ عالم المبادئ؛ ضرورة أنّ مبادئ كلّ منهما متعلّقة بشيء يختلف عمّا تعلّقت به مبادئ الآخر.

إلاّ أنّه قدس سرّه ذهب إلى لزوم اجتماع الضدّين فيما لو رخص المولى بالعمل على خلاف التكليف المقطوع. ومن ثمّ يمكن المناقشة فيما أفاده قدس سرّه بما يلي:

إنّ التضادّ المزعوم في حال الترخيص بمخالفة القطع إمّا أن يكون على مستوى المبادئ أو على مستوى المنتهى وعالم التحريك، وعلى الأوّل فإنّ القطع تعلّق بالحكم الواقعي الذي توجد مبادئه في نفس متعلّقه، وأمّا الترخيص فقد تعلّق بمصلحة في نفس جعله، فلا تضادّ.

فإن قلت: إنّ التضادّ لا يرتفع بما ذكرتم.

قلنا: إنّ اختلاف مركز التضادّ إنّ كان كافياً في حال الظنّ أو الشكّ بالحكم الواقعي لرفع التضادّ، فينبغي أن يكون كذلك في المقام، وإلاّ فهو غير رافع حتّى في حال الظنّ والشكّ بالواقع. وعليه فإنّ لزوم اجتماع الضدّين إمّا أن يقع في كلا المقامين أو يرتفع فيهما من دون فرق.

وعلى الثاني وهو لزوم التضادّ في عالم التحريك والمنتهى، فالمشكلة

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٠٩.

أعقد، والإشكال أشدّ، فإنّ البيان المتقدّم لرفع التضادّ على مستوى عالم المبادئ - بناءً على تماميّته - يقتضي أن لا يكون الحكم الظاهري الصادر من الشارع على خلاف الحكم الواقعي جارياً إلاّ مع عدم وصول الحكم الواقعي، وإلاّ فلا جريان للحكم الظاهري أصلاً، أي أنّ الحكمين المتنافيين في باب الظنّ والشكّ لا يمكن وصولهما معاً إلى المكلف؛ ضرورة أنّ وصول الواقع سيكون رافعاً لموضوع الحكم الظاهري. وهذا بخلافه في المقام - أي الترخيص على خلاف القطع - فإنّ كلا الحكمين سيكون واصلاً إلى المكلف، وهذا فارق أساسي بين المقامين.

قال الشهيد الصدر قدس سرّه: «وإن ادّعي التضادّ بلحاظ عالم التنجيز والمحركية، فالموقف هنا أشدّ غموضاً منه في موارد الأحكام الظاهرية المجعولة في موارد الأمارات والأصول، لأنّه هناك كان يمكن رفع التضادّ في هذه المرتبة بدعوى أنّ الحكم الواقعي باعتباره غير واصل لا يكون منجزاً ولا يكون محرّكاً، وأمّا في المقام فالمفروض وصول الحكم الواقعي بالقطع وتنجزه»^(١). ومن ثمّ لا بدّ من استئناف جواب آخر لحلّ هذه المشكلة.

الجواب المختار

سيظهر في نهاية المطاف أنّ هذا الجواب كافٍ لردّ مشكلة التضادّ، مضافاً إلى الدليل الثاني بكلا شقيّه وهما لزوم التناقض ومناقضة حكم العقل، وكذلك سيكون كافياً للإجابة عن شبهة لزوم نقض الغرض، وذلك بعد الوقوف على المقدّمة التالية:

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣٢.

الإدراك العقلي في ضوء المولية الحقيقية

إنّ الحكم الواقعي كما يكون منكشفاً للمكلف في حال القطع، فهو منكشف أيضاً في حال الظنّ به، إلاّ أنّ الفارق بين الحالين هو كون الانكشاف تامّاً في الأوّل ناقصاً في الثاني، وقد قرّر الأعلام أنّ الانكشاف الناقص لا يكون مانعاً من جريان حكم ظاهريّ على خلاف الحكم الواقعي المنكشف بالانكشاف الناقص، وفي قبال ذلك ذهبوا إلى استحالة جريان حكم على خلاف الحكم المنكشف بالانكشاف التامّ.

في ضوء ذلك نرى أنّ النكتة في الفرق بين المقامين تكمن في الانكشاف نفسه لا في الحكم الواقعي المنكشف، أي أنّ درجة الانكشاف في حال الظنّ تسمح بورود حكم ظاهريّ على الخلاف، ولا تسمح بذلك في حال القطع. فالمانعية في الترخيص في باب القطع ترجع إلى القطع نفسه.

استناداً إلى ذلك لا بدّ أن نعرف على أيّ نحو يكون الإدراك العقلي بوجوب متابعة تكاليف المولى المقطوعة، أ هو بنحو العلية التامة لوجوب المتابعة، أم أنّه على نحو الاقتضاء المعلق على عدم ورود ترخيص على الخلاف من قبل الشارع؟

ادّعى الأعلام في المقام أنّ القطع بالتكليف علة تامّة لوجوب المتابعة كما تقدّم في كلام المحقّق الخراساني قدس سرّه. إلاّ أنّهم لم يقيموا برهاناً على هذه الدعوى، بل يظهر لمن راجع كلماتهم في غير المقام أنّهم يذهبون إلى أنّ إدراك العقل لوجوب المتابعة تعلّقيّ لا تنجيزي! ومن أمثلة ذلك الموردان التاليان:

الأوّل: حالة الاحتمال المنجز قبل الفحص، فقد حكموا هناك بأنّ

احتمال الحرمة قبل الفحص منجز عقلاً، وهذا حكم عقلي، إلا أنهم قرروا بعد ذلك بأن المكلف لو فحص ووجد مرخصاً من قبل الشارع فسوف يرتفع ذلك الحكم العقلي. فلو كان الحكم المذكور تنجيزياً لما صح ذلك، ومن ثم نفهم أنهم لا يقولون بتنجيزية الحكم العقلي على نحو الموجبة الكلية، بل ثمة أحكام عقلية تقتضي وجوب المتابعة ما لم يمنع من ذلك مانع كورود المرخص الشرعي.

الثاني: بناءً على ثبوت البراءة العقلية من خلال حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنهم حكموا هناك برفع اليد عن هذه القاعدة العقلية فيما لو جاء دليل شرعي يوجب الاحتياط والإلزام، ومعلوم أن هذا لا يتم إلا مع كون حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان تعليقياً، ومن هنا صاروا بصدد التوفيق بين الحكم العقلي الذي تقتضيه القاعدة وبين إلزام الشارع بالاحتياط.

بالاستناد إلى معطيات الكلام المتقدم نرى أن هؤلاء الأعلام قبلوا تعليقية الأحكام العقلية في أكثر من مورد. وبتوضيح هذه المقدمة نشرع بالجواب المختار في هذه المسألة:

ثبت في السابق من فقرات هذا البحث أن مولوية الحق سبحانه وتعالى مولوية ذاتية ثابتة في الواقع ونفس الأمر، ولا تنالها يد الجعل نفيًا وإثباتًا، وليس للعقل هنا إلا إدراك الواقع وكشفه، وذكرنا أن منشأ هذه المولوية هو مالكية الله سبحانه وتعالى لنا الثابتة بملاك خالقيته.

في ضوء هذه الحقيقة فإن العقل حينما يدرك هذه المولوية سوف يدرك أيضاً بأن هذا الحق ثابت لأجل حفظ مولوية المولى وعدم الخروج عن زي عبوديته ورسوم طاعته، وليس للعقل أن يدرك هنا بأن هذا الحق ثابت على رغم أنف المولى! وعندما نقف على تحليل المعنى

الحقيقي للمولوية لا نرى أحداً - حسب ما نفهمه - يذهب إلى أن حقّ المولوية ثابت على المولى، وليس من حقّ المولى أن يسقطه، خصوصاً في مسألة الردع عن العمل بالقطع، فلو فرض أنّ قطوع المكلف كانت أكثرها ليست مطابقة للواقع، كما لو كانت نسبة الخطأ في قطوعه هي ٩٥٪، وأنّ المولى كان يريد أن يخبر العبد بأنّ كثيراً ممّا يعتقد أنه حقّ هو ليس كذلك في الواقع. ففي مثل هذه الحالة أليس من حقّ المولى أن يردع العبد عن العمل بهذه القطوع؟! خصوصاً بعد أن نعرف أنّ حقّ المولوية إنّما هو لأجل حفظ هذه المولوية وعدم الخروج عنها؟ استناداً إلى ذلك يمكن للمولى الذي هو صاحب الحقّ أن يخبر عبده بعدم وجود الحقّ فيما يعتقد العبد ويقطع به.

وبهذا البيان يظهر أنّ حقّ الطاعة الذي يدرك العقل فيه وجوب المتابعة لا يكون بنحو العلية التامة والتنجيز الفعلي، بل هو حكم عقليّ معلق على عدم ورود الترخيص من قبل من له حقّ الطاعة.

الحقّ لله لا على الله

لابدّ من الالتفات هنا إلى نقطة ترتبط بالحقوق التي ندرکها لله سبحانه، فهناك من يعبر بأنّ هذه الحقوق «على الله» وهذا التعبير لا ينسجم مع مولوية الحقّ سبحانه وتعالى، فقد تعارف في كلمات بعض الأعلام عند البحث في مسألة حسن العدل وقبح الظلم، أنّهم يعبرون بأنّ: العدل واجب على الله، والتعبير الصحيح لابدّ أن يكون «لله». نعم قد يكون هناك شيء واجب عليه سبحانه وتعالى، إلاّ أنّ منشأ هذا الوجوب ليس حكم العقل، بل لأنّه سبحانه أوجب ذلك الشيء على نفسه بنفسه،

كما يقول تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١).

وفي المجال ذاته جرت كلمات المتكلمين حول قاعدة اللطف بأن اللطف واجب على الله، فقد قالوا بوجوب بعثة الأنبياء على الله سبحانه بالنحو الذي لو لم يبعث نبياً لارتكب قبيحاً^(٢) وهذا الفهم لقاعدة اللطف يختلف اختلافاً جوهرياً عما يفهمه الحكماء والفلاسفة المحققون في القاعدة المذكورة، لأنهم يقولون إن الله سبحانه وتعالى هو الوجود الأتم الأكمل الذي لا يمكن أن يتصور ما هو أكمل منه، وعليه فلا يستطيع العقل المحدود أن يحكم عليه ماذا يفعل وماذا لا يفعل؛ ضرورة أن العقل مهما بلغ من الكمال يبقى محدوداً ضيقاً في قبال اللامتناهي.

قال السيد الطباطبائي قدس سره: «فمن عظيم الجرم أن نحكم العقل عليه تعالى فنقيّد إطلاق ذاته غير المتناهية فنحدّه بأحكامه المأخوذة من مقام التحديد والتقييد، أو أن نقنن له فنحكم عليه بوجوب فعل كذا وحرمة فعل كذا وأنه يحسن منه كذا ويقبح منه كذا على ما يراه قوم فإنّ في تحكيم العقل النظري عليه تعالى حكماً بمحدوديته، والحدّ مساوق للمعلولية؛ فإنّ الحدّ غير المحدود، والشيء لا يحدّ نفسه بالضرورة، وفي تحكيم العقل العملي عليه جعله ناقصاً مستقبلاً تحكّم عليه القوانين والسنن الاعتبارية التي هي في الحقيقة دعاوٍ وهمية كما عرفت في الإنسان فافهم ذلك»^(٣).

(١) الأنعام: ٥٤.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣٠٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٨ ص ٥٦.

بالطبع لا يعني هذا الكلام أنّ العقل عاجز عن إدراك الحقائق الإلهية، بل المقصود إنكار أن يكون العقل حاكماً على أفعال الحقّ سبحانه وتعالى، فإنّه عزّ وجلّ لا يفعل القبيح؛ لأنّه موجود يمتاز بكلمات لا متناهية تقتضي عدم صدور القبيح منه سبحانه، وليس السبب في عدم صدور القبيح هو الحكم العقلي بالحسن والقبح.

فتحصل أنّ حجّية القطع بالمعنى الذي بيّناه في المقام إنّما هي حقّ لله سبحانه وتعالى، وإدراك العقل لهذا الحقّ إدراك معلق على عدم ورود إذن من الشارع بالترخيص في مخالفة القطع، فالترخيص المفترض سيكون رافعاً لموضوع الحكم العقلي بوجوب المتابعة.

سيراً على هدي هذه الحقيقة يتّضح الجواب عن جميع الوجوه والإشكالات التي تقدّمت في إثبات استحالة الردع عن العمل بالقطع.

أمّا بالنسبة إلى لزوم اجتماع الضدّين فهو غير وارد، إذ العقل عندما أدرك وجوب المتابعة والانقياد فإنّما أدركه على نحو التعليق والاقضاء، ومع افتراض ورود الترخيص في مخالفة القطع سيرتفع موضوع الإدراك العقلي المذكور من أصله.

وأما ما ذكر من أنّ الترخيص لمخالفة القطع هو نحو من التفكيك بين اللازم والملزوم، فإنّ ذلك صحيح فيما لو كان التلازم المدعى كالتلازم الحاصل بين الأربعة والزوجية، أمّا لو كان تعليقيّاً بالنحو الذي بيّناه فلا يلزم منه المحذور المذكور.

وأما لزوم مخالفة الحكم العقلي، فبطلانه واضح مع القول بتعليقيّة الإدراك العقلي في وجوب متابعة القطع، وكذلك الحال في شبهة نقض الغرض. هذا كلّ في عالم الثبوت والإمكان، ولكن يبقى السؤال: هل المولى رخص فعلاً في مخالفة القطع؟ وهل ذلك ممكن إثباتاً؟

استحالة الترخيص بمخالفة القطع إثباتاً

ذهب الأستاذ الشهيد الصدر قدس سره بعد رد الأدله التي ذكرها المشهور في المقام إلى صياغة جديدة لإثبات عدم إمكان الردع عن العمل بالقطع، فبعد أن أثبت بنحو الإمكان والثبوت أن للمولى أن يجعل حكماً ظاهرياً على خلاف ما قطع به المكلف، استناداً إلى أن الأحكام الظاهرية هي أحكام طريقيّة لتنجيز ملاكات الواقع، عاد ليقرّر أن ذلك الترخيص وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه ممتنع إثباتاً. وتأتي معقولة هذا الجعل وإمكانه ثبوتاً من أن المولى إذا لاحظ المكلفين بنحو القضية الخارجية ووجد أن أغلب قطوعهم الحاصلة من غير الكتاب والسنة كانت قطوعاً مخالفة للواقع، إلا أنهم قطعوا بها من باب الخطأ والاشتباه، فبناءً على ما أسسه قدس سره في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري من أن التزاحم الحفظي يقتضي أن يرخص المولى للمكلف في مخالفة هذه القطوع، فلا مانع ثبوتاً من جعل ترخيص شرعيّ في مخالفة مثل هذه القطوع يحمل روح الحكم الظاهري.

إلا أن ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً، لكن يبقى الكلام في أن المكلف أيرى نفسه مشمولاً بهذا الترخيص أم أنه يرى نفسه دائماً غير مشمول به؟

من الواضح أن كل قاطع يرى أن قطعه مطابق للواقع دائماً. وعليه فمن غير الممكن أن يرى نفسه مشمولاً بذلك الترخيص، وحيث أن حقيقة الحكم قد أخذت فيها باعثية المكلف نحو الأمور به؛ لأن مفاد الدليل عرفاً هو جعل الحكم بداعي البعث والتحريك، فلا يمكن للدليل الوارد على خلاف القطع أن يحقق هذا الداعي، فيكون جعله لغواً.

قال قدّس سرّه: «وأما إذا كان القطع بحكم إلزاميٍّ وأريد جعل حكم ظاهريٍّ ترخيصيٍّ فأيضاً غير معقول، لأنّه إن كان نفسياً ففيه مشكلة التضادّ في المبادئ، وإن كان طريقيّاً ناشئاً عن التزاحم بين الملاكات الواقعية الترخيصيّة والإلزامية وتقديم مصلحة الترخيص على الإلزام، فمثل هذا الحكم الطريقي لا يمكن أن يكون مؤمناً ومعدّراً للمكلّف، لأنّ القاطع يرى أنّ قطعه يُصيب الواقع دائماً، فهو بهذا يرى أنّه يستطيع أن يحفظ الملاك الإلزامي للمولى من دون تزاحم، أي أنّه يرى عدم شمول الخطاب له روحاً وملاكاً وإن كان شاملاً خطاباً ومن باب ضيق الخناق على المولى بحيث لو كان يمكنه أن يستثنيه لاستثناه - بحسب نظره - ومثل هذا الخطاب لا يكون معدّراً عقلاً»^(١).

إلا أنّ هذه الصياغة مع دقّتها لا تجعل من الحكم العقلي التعليقي بوجوب المتابعة حكماً تنجيزياً، فبعد قبول أنّ حكم العقل بوجوب المتابعة حكم تعليقيٍّ، لا بدّ أن نحكم بارتفاع هذا الحكم مع ورود المرخّص الشرعي.

فالمكلّف مع كونه معتقداً أنّ قطعه مطابق للواقع، إلا أنّ صاحب حقّ الطاعة هو الذي أمره بالترك ومخالفة ما قطع به. وعليه فبعد قبول تعليقية الحكم العقلي بوجوب المتابعة، فلا مناص من القول بإمكان الردع عن العمل بالقطع، ونعني هنا بعض أقسام القطع كالحاصل من غير الكتاب والسنة.

قال صاحب *الفصول*: «إنّ استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعياً كان أو ظاهرياً مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعيٍّ عنده

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣٣ - ٣٤.

١٧٠.....القطع

من جواز تعويله عليه، ولهذا يصحّ عقلاً أن يقول المولى الحكيم لعبده:
لا تعول في معرفة أوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك أو
يؤدّي إليه حدسك، بل اقتصر في ذلك على ما يصل منّي إليك بطريق
المشاهدة أو المراسلة أو نحو ذلك»^(١).

فمن حيث الإمكان لا محذور في أن يمنع الشارع من العمل بالقطع،
نعم يبقى ذلك منوطاً بالناحية الإثباتية، وهل ورد بالفعل دليل من الشارع
يمنع عن العمل بالقطع؟ وهذا بحث إثباتي موكول إلى البحث في حجّية
الدليل العقلي من هذا الكتاب.

(١) الفصول الغروية، الشيخ المحقّق محمد حسين الاصفهاني (ت ١٢٥٤هـ)، الطبعة
الحجرية، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٤٠٤هـ. ص ٣٤٣.

خاتمة

في حقّ الطاعة والمالكية الحقيقية لله سبحانه

في ضوء معطيات البحوث السابقة ظهر أنّ مالكية الله سبحانه للأشياء إنّما هي على نحو الملكية الحقيقية، والسلطة التكوينية، وهذا المعنى يقتضي عدم صحّة أن يكون ثمّة حقّ لمملوك على مالكة؛ ضرورة أنّ المملوك - بنحو «كان التامّة» أي في أصل وجوده، وبنحو «كان الناقصة» أي في شؤن وجوده - إنّما هو مملوك له سبحانه ملكاً حقيقياً تكوينياً، خصوصاً فيما لو بنينا البحث في المقام على مذهب صدر المتألّهين في حقيقة الوجود الإمكانى وأنّه عين الفقر والحاجة بالنسبة إلى موجدّه ومالكه.

استناداً إلى ذلك يستطيع المالك حينئذ أن يتصرّف في مملوكه كيف يشاء، وأنّى يشاء، وليس ثمّة مانع من شرع أو عقل أو عرف يقف دون هذا التصرّف.

نعم، ثمّة أمور ألزمها المولى سبحانه وتعالى على نفسه بأن يفعلها، وأخرى ألزم نفسه بأن لا يفعلها، وفي مثل هذه الأمور نستطيع - فقط - أن نقول بأنّ الله سبحانه يفعل كذا بالضرورة، ولا يفعل كذا بالضرورة، وقد أثبت العقل ذلك بمقتضى قانون المالكية والمملوكية حسب البيان المتقدّم. مضافاً إلى أنّ الأدلّة النقلية تعرّضت لإثبات هذه الحقيقة أيضاً

من خلال القرآن والسنة.

أما القرآن، فقد قال تعالى: ﴿وَ إِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١).

فإنّ هذا النصّ القرآني المبارك يبيّن لنا مصداقاً من مصاديق الرحمة، وأنّ منشأ هذه الرحمة ليس هو حكم العقل بوجوبها عليه سبحانه، بل إنّ تعالى كتب ذلك على نفسه، وقد ذكرنا في أبحاث التفسير أنّ هناك قاعدة تقرّر بأنّ تذييل الآية الكريمة بأحد أسمائه تعالى يعبر عن الحدّ الأوسط لإثبات مضمون تلك الآية، أي أنّنا لو قلنا: لماذا يتوب الله عزّ وجلّ على من عمل السوء بجهالة؟ لكان الجواب: لأنّه غفورٌ رحيم، ومن ثمّ نرى أنّ القرآن عندما يتحدّث عن مصير الكافرين وإدخالهم في نار جهنّم لا يقول في ذيل كلامه: إنّ الله غفور رحيم، بل يقول: إنّ شديداً العقاب، وهذه قاعدة عامّة في القرآن الكريم.

وكيف كان، فالقرآن يثبت أنّ ثمة أموراً واجبة عليه سبحانه، إلاّ أنّ منشأ هذا الوجوب ليس الحكم العقلي، بل هو الله نفسه، والعقل يستطيع بما أوتي من قوّة إدراك أن يكشف عن بعض هذه الأمور.

بناءً على ذلك عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ﴾^(٢) ولا نجمعه مع قوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ سنفهم أنّ هناك حكماً عليه سبحانه وتعالى من غيره.

وأما السنة الشريفة فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال:

(١) الأنعام: ٥٤.

(٢) النساء: ١٧.

حجّية القطع ١٧٣

«فالحقّ أوسع الأشياء في التواصف، وأضيقتها في التناصف، لا يجري لأحد إلّا جرى عليه، ولا يجري عليه إلّا جرى له، ولو كان لأحد أن يجري له ولا يجري عليه لكان ذلك خالصاً لله سبحانه دون خلقه؛ لقدرته على عباده ولعدله في كلّ ما جرت عليه صروف قضائه، ولكّنه جعل حقّه على العباد أن يطيعوه، وجعل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب تفضلاً منه وتوسّعاً بما هو من المزيد أهله»^(١).

سؤال وجواب

نعم، ثمّة سؤال مهمّ يطرح نفسه في المقام، لا بدّ من الإشارة إليه والتعرّض لجوابه تكميماً للبحث، وهو:

لماذا يكتب الله سبحانه على نفسه كذا، ولا يكتب عليها كذا؟

في هذا الصدد وُجدت إجابتان:

الأولى: ما أجابت به المدرسة الأشعرية في علم الكلام، وحاصله أنّ الله سبحانه لا يُسأل عمّا يفعل، فحينما يقول إنه كتب على نفسه إثابة المطيع ومعاقبة المسيء فلا بدّ أن لا نسأل عن ذلك، ولو انعكس الأمر وكتب على نفسه إثابة المسيء ومعاقبة المطيع لصحّ منه ذلك، بمقتضى أنّه لا يُسأل عمّا يفعل. وهذا هو المعبرّ عنه في بحوث الكلام بـ «الإرادة الجزافية».

فقد ذهب الأشاعرة إلى أنّ أفعاله سبحانه ليست معلّلة بالأغراض وأنّه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء، واستدلّوا على ذلك بأنّ فعله

(١) نهج البلاغة، خطب الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق وشرح الشيخ محمّد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت: ج ٢ ص ١٩٨.

تعالى لو كان لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال^(١).

وأجاب العدلية عن ذلك بأن أفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلاً على العباد فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح^(٢).

الثانية: وهو الجواب الذي يقرره القرآن الكريم وتبعاً له مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وحاصله: أن الله سبحانه وتعالى يعمل على شاكلته، فإن الموجود الذي هو عين الكمال وعين القدرة وعين البهاء والجمال ليس بحاجة إلى ظلم أحد، وهذا يقتضي أن يكتب على نفسه العدل لا الظلم، لأن الظلم لا ينسجم مع هذا الموجود الذي يتصف بهذه الصفات، أي أنه لا ينبغي له، والعقل يكشف عن ذلك لا أنه حاكم به. ومنشأ هذا الإدراك العقلي هو معرفة الله سبحانه وتعالى بأسمائه الكمالية والجمالية، فالسبب الحقيقي في أن الله جلّ وعلا يكتب على نفسه كذا ولا يكتب عليها كذا هو أنه موجود يعمل على شاكلته.

بعبارة أخرى: «إنّ العقل يكشف عن أنّ المتّصف بكلّ كمال، والغنى عن كلّ شيء، يمتنع أن يصدر منه الفعل القبيح، لتحقق الصارف عنه وعدم الداعي إليه، وهذا الامتناع ليس امتناعاً ذاتياً حتى لا يقدر على

(١) راجع المواقف للقاضي عضد الدين الأيجي، بشرح السيّد الشريف علي بن محمد الجرجاني: ص ٢٣١.

(٢) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الخامسة، ١٤٢٣هـ، قم: ج ١ ص ٢٦٣.

الخلافاً ، ولا ينافي كونه تعالى قادراً عليه بالذات، ولا ينافي اختياره في فعل الحسن وترك القبيح، فإنّ الفعل بالاختيار، والترك به أيضاً. وهذا معنى ما ذهب إليه العدلية من أنّه يمتنع عليه فعل القبائح، ولا يهدف به إلى تحديد فعله من جانب العقل، بل الله بحكم أنّه حكيم، التزم وكتب على نفسه أن لا يخلّ بالحسن ولا يفعل القبيح، وليس دور العقل هنا إلاّ دور الكشف والتبيين بالنظر إلى صفاته وحكمته^(١).

ومن هنا أثرت الشبهة التالية في مسألة الشفاعة والغفران، وهي:
 إنّ المسيء يستحقّ العقوبة بمقتضى مجموعة كبيرة من الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾^(٢)، لكن بحسب ما نعرفه من إمكان الغفران للمسيئين، يثار السؤال الآتي: إنّ رفع العقاب عن المسيء عدل أم ظلم؟ فإن كان ظلماً فهو مناف لما ثبت أنّ الله سبحانه وتعالى لا يصدر عنه الظلم، وإن كان عدلاً فيلزم أن يكون وضع العقاب على المسيء ظلماً!

وقد أجاب المحققون من علمائنا عن ذلك بما يلي:

إنّ أسماء الله تبارك وتعالى لو كانت منحصرة في كونه عادلاً لصحّ ما ذكرتموه، ولكننا نعرف أنّ من أسمائه سبحانه الرؤوف والجواد والرحيم، وفي ضوء السؤال المذكور نقول: بأنّ العقاب عدل، إلاّ أنّه سبحانه لا يحاسب المذنب بعدله دائماً، بل يحاسبه برحمته ورأفته وجوده، ومن ثمّ نضع أيدينا على مسألة جوهرية أخرى وهي أنّ معرفة أسماء الحقّ تبارك وتعالى هي التي تأخذ بأيدينا إلى معرفة ما يصدر وما

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل : ج ١ ص ٢٥١.

(٢) النساء: ١٢٣.

لا يصدر عنه من أفعال، وليس الطريق في ذلك حاكمية العقل بما ينبغي وما لا ينبغي.

بالاستناد إلى ذلك لو نسبنا إدخال الأنبياء النار وإدخال الفساق الجنة إلى اسم «القادر» فلا يمكن التفريق بين هذين الفعلين، لأنهما بالنسبة إلى القدرة على حدّ سواء، ولكن التفريق بينهما من حيث الوقوع وعدم الوقوع هو نسبتهما إلى حكمته وعدله وما كتبه سبحانه على نفسه. أي أنّ أمثال اسم «العادل» تكون حاكمية على اسم «القادر». وهذا البحث يرجع بتفاصيله إلى بحث مهمّ في مسائل العرفان النظري، وهو بحث «الحكومة الأسمائية» ويعني أنّ بعض الأسماء الإلهية تكون حاكمية على بعضها الآخر، فاسم العادل له أثرٌ خاصّ، ولكن ثمة اسم آخر كالغفور يقف دون التأثير المطلق لاسم العادل، وهكذا. وقد صار هذا التحقيق الأسمائي وجهاً مهماً من الوجوه التي تستند إليها شفاعة الأنبياء والأئمة عليهم السلام، فإنّ العبد المسيء يخرج بواسطة الشفاعة من تحت أثر اسم خاصّ ويدخل تحت أثر اسم آخر.

مسلك حق الطاعة في ضوء الحكومة الأسمائية

ذهب الأستاذ الشهيد الصدر إلى أصالة الاشتغال العقلية المتمثلة بمسلك حق الطاعة، ورفض أصالة البراءة العقلية المتمثلة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان التي أسّسها المشهور، وقد استند في إثبات مسلكه إلى أنّ الله سبحانه بمقتضى خالقيته لنا فإنه يملكنا بالملكية الحقيقية التكوينية، وهذا النوع من الملكية لا ينسجم إلّا مع أصالة الاشتغال العقلي، فالمنشأ العقلي لإثبات هذه الدائرة من حق الطاعة هو أنه سبحانه

مالكنا.

وفي ضوء ما حقّقناه في بحث الحكومة الأسمائية^(١) يمكن أن يُثار السؤال الآتي: هل توجد أسماء أخرى لله تبارك وتعالى يمكن أن تكون حاكمة على اسم «المالك»؟

الجواب: إنّ مثل هذه الأسماء موجودة بكلّ تأكيد؛ وعليه فإن استطعنا أن نبرز بعض الأسماء الإلهية التي تكون قادرة على منع التأثير المطلق لاسم «المالك» فيمكن لنا أن نثبت - حينئذ - أصالة البراءة العقلية في قبال ما ذهب إليه قدس سرّه من أصالة الاشتغال العقلية. وقد مرّ بنا أنّ أسماء «كالرؤوف» و«الرحيم» قادرة على تضيق دائرة اسم «العاذل»، فكذلك الأمر في اسم «المالك».

نعم، نحن لا نختلف مع الأستاذ الشهيد في أنّ اسم «المالك» في نفسه يقتضي حقّ الطاعة وأصالة الاشتغال العقلية.

جديرٌ بالالتفات إلى أنّ هذا البحث موكول بتفاصيله إلى بحث البراءة العقلية؛ الأمر الذي يقتضي أن نتعرّض له هنا بشكل مختصر يتناسب مع المقام، فنقول:

ذهب مشهور الأصوليين إلى أنّ المولوية الثابتة للمولى الحقيقي سبحانه وتعالى هي من سنخ المولويات الثابتة للموالي في المجتمعات العقلانية، وحيث إنّ هذه المولويات مختصة بموارد العلم والقطع بأمر المولى ولا تشمل موارد الظنّ والشكّ، فكذلك مولوية الحقّ تعالى، أي أنّها ثابتة في حقّ العبد في موارد قطعه وعلمه بتكاليف المولى. وهذا هو

(١) الشفاعة، بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها، تأليف: السيد كمال الحيدري، دار فراق، ١٤٢٥: ص ٩٤.

خلاصة ما ذهب إليه المشهور في المسألة، وإليه تستند قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وقد أشكل الأستاذ الشهيد على الكلام المذكور بما يلي:

«إنّ هذا الوجه غير تامّ، لأنّه مبنيّ على أن يكون حقّ الطاعة والمولوية أمراً واحداً لا درجات لها ولا مراتب، وقد عرفت خلافه وأنّ المولويات العرفية والعقلانية باعتبارها مجعولة وليست ذاتية أو بملاكات ضعيفة، فالمقدار المجعول من المولوية عقلاً ليس بأكثر من موارد العلم بالتكليف، وأمّا في المولى الحقيقي والذي تكون مولويّته ذاتية بملاك بالغ كامل مطلق وهو المنعمية التي لا حدّ لها، بل المالكية والخالقية للإنسان أيضاً، فالعقل لا يرى أيّ قصور في مولويّته وحقّ طاعته، بل يرى عمومهما لتمام موارد التكليف حتّى موارد عدم العلم به.

وبذلك يظهر أنّ التقريب المذكور قد وقع فيه الخلط بين المولويات الاعتبارية المجعولة والمولوية الحقيقيّة الذاتية، وبالالتفات إلى التمييز بينهما لا يبقى في الإحالة إلى السيرة العقلانية أو الوجدان العرفي أيّة دلالة أو منبّهية على حقّانية قاعدة عقلية باسم قبح العقاب بلا بيان»^(١).

جدير بالذكر هنا أنّ المعنى المذكور من المولوية الثابتة بملاك المالكية والخالقية قد ورد بصورة واضحة في كلمات صاحب الميزان، وقد مرّ بعض عباراته في هذا المجال، إلّا أنّ السيّد الطباطبائي لم يأخذ هذه النتيجة في أبحاثه الأصوليّة ولم يفرّع عليها في البحث عن حجّية القطع في علم الأصول، ولكنّ الشهيد الصدر هو الذي ربط بين هذا الملاك وبين البحث عن حجّية القطع.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٥ ص ٢٦.

ثمّ بعد إثبات أنّ الملاك في أصالة الاشتغال العقلية هو المالكية الناشئة من الخالقية، يترتب على ذلك أمران:

الأول: إنّ هذا المالك له حقّ التصرف في مملوكه كيفما شاء، وهذه نتيجة عقلية مبرهنة؛ ضرورة أنّ هذا النوع من التصرف هو مقتضى اسم «المالك» الحقيقي والتكويني. وهذا بخلافه في الملكيات الموجودة في المجتمعات العقلانية فإنّها مقيدة بشروط وقيود، فليس من حقّ المالك العقلاني أن يهلك ما يملكه بحرق أو إتلاف، لأنّ أصل ملكيته مقيدة، فهو يملك على بعض الوجوه دون بعضها الآخر، أمّا المولى الحقيقي سبحانه وتعالى فإنّه يملك مخلوقاته على جميع الوجوه، ولذلك يتصرف فيها كيف يشاء، من غير أن يستتبع هذا التصرف قبحاً ولا ذمّاً ولا لوماً.

الثاني: إنّ العبد لا يستحقّ شيئاً على مالكة الحقيقي مطلقاً، لأنّ كلّ ما هو عند العبد فهو مملوك للمولى الحقيقي أولاً وبالذات، ومن ثمّ قالوا باستحالة الظلم منه سبحانه وتعالى لخلقه، لأنّ الظلم هو سلب ذي الحقّ حقّه، وحيث ثبت أن لا حقّ لأحد عليه تعالى، فيرتفع - حينئذ - موضوع الظلم منه عزّ وجلّ.

نستطيع الاستعانة بالنصّ القرآني الآتي شاهداً ومؤيداً على ما بيّناه في المقام من حقيقة مالكية الله سبحانه وتعالى لخلقه، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١) فهو يفعل ما يشاء بمقتضى مالكيته، وهو مالك لأنّه خالق، وهذا بيان قرآني صريح على ما ندّعيه في المقام.

وبعد أن ثبت أنه تبارك وتعالى مالك لهذا العالم وقِيوم عليه، وله أن يفعل ما يشاء، وليس للإنسان إلا العبودية المحضة التي لا يملك فيها أي حقّ عليه سبحانه، لا بدّ أن ننظر كيف أنّه عزّ وجلّ أدار هذا العالم، وما هي الطريقة التي تعامل بها مع عبيده ومملوكيه؟ وفي ضوء هذه الطريقة نستطيع الوقوف على الأصل العقلي الذي يقرّره العقل حين الشكّ في تكاليف المولى، أهو البراءة العقلية أم الاحتياط العقلي؟

فالله الذي دلّنا عليه العقل والوحي، وعرفنا ما هو حقّه على عبيده، وأدركنا ما له من العظمة والكبرياء والمالكية الحقيقيّة، عندما نصب نفسه في مقام التشريع لمخلوقاته وصار مشرّعاً، أ نصب نفسه من حيث كونه مالكاً مطلقاً له الحقّ المطلق وليس لعبيده إلاّ المسؤولية المطلقة، أم أنّه سبحانه نصب نفسه كمولى عرفيٍّ له حقّ عليك ولك حقّ عليه؟ وعلى الأوّل سوف يدرك العقل أصالة الاحتياط والاشتغال العقلية، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الشهيد. أمّا لو استطعنا من خلال القرائن المتعدّدة ومن خلال فهمنا للشريعة أن نثبت أنّه نصب نفسه بالنحو الثاني، أي انطلق معنا في تشريعاته على أساس ما بين الموالي العرفيين وعبيدهم، فتكون النتيجة حينئذ هي قبح العقاب بلا بيان.

وهذا الذي ذكرناه وإن كان يوافق ما ذهب إليه المشهور من جهة، إلاّ أنّه يخالفه من جهة أخرى، كما أنّه يوافق ما ذهب إليه السيّد الشهيد من جهة ويخالفه من أخرى.

أمّا موافقته لما ذهب إليه السيّد الشهيد فإنّه قال: بأنّ العقل يدرك أصالة الاشتغال. وهذا صحيح لا ريب فيه. وأمّا ما يخالفه فهو أنّ العقل وإن أدرك ذلك بنحو صحيح، إلاّ أنّ الشارع لم يجر في تعامله مع عبيده

بهذا النحو، بل نرى أنه عندما ارتدى لباس التشريع فإنه تعامل معهم على أساس ما عند العقلاء من القوانين التي تحكم علاقة الموالي بالعبيد. وأما موافقته للمشهور فإنهم قالوا بأنّ المشرّع نظّم علاقاته مع عبّيده على أساس قاعدة قبّح العقاب بلا بيان، وهذا صحيح، إلاّ أنّنا نخالفهم في عقلية هذه القاعدة، فنذهب إلى أنّها عقلائية لا عقلية.

في ضوء ذلك ولكي نستكشف الطريقة التي تعامل بها المولى سبحانه مع عبّيده ذكر لذلك طريقان:

الأوّل: ما أشار إليه السيّد الشهيد وأشكّل عليه، وحاصله: أنّ المولى المشرّع نظر إلى السيرة العقلائية في تعامل الموالي مع عبّيدهم وسكت عنها، فنستكشف إمضاءه لقبّح العقاب بلا بيان، لكن مرجع هذا الكلام إلى أنّه دليل شرعيّ، فتكون هذه البراءة ثابتة بدليل شرعيّ، والحال أنّ البحث في مرحلة أصالة الحكم العقلي، فهذا الطريق غير تام^(١).

الثاني: هو ما نقترحه في المقام. ولكي يتخلّص هذا الطريق من الإشكال الوارد على الطريق الأوّل لا بدّ أن لا نستند إلى الشارع بما هو شارع حتّى لا يشكّل بأنّه رجوع إلى البراءة الشرعية، بل نستطيع توضيح المختار بالبيان التالي الذي هو أشبه بالبيان الإنّي منه بالبيان اللّمي:

ينبغي أولاً معرفة اللوازم التي تلزم من القول بأصالة الاشتغال العقلية والوقوف على آثارها، وكذلك معرفة لوازم القول بقاعدة قبّح العقاب بلا بيان العقلائية وآثارها، ثمّ نرى أنّ مولانا سبحانه وتعالى أّسار بمقتضى لوازم الأساس الأوّل أم سار بمقتضى لوازم الأساس الثاني؟

وبالاستناد إلى ما تقدّم فإنّ من لوازم الأساس الأوّل عدم وجود حقّ

(١) ذكره السيّد الحائري دام ظلّه في هامش مباحث الأصول: ج ٣ ص ٧٤.

للعبد على المولى سبحانه وتعالى، ومعنى ذلك أنّ العبد لو أطاع المولى وشكره فلا يستحقّ على ذلك شيئاً من المولى.

وعند الرجوع إلى آيات القرآن الكريم والنصوص الواردة في هذا المجال نجد أنّ مولانا الحقيقي قد سار على أساس آخر يختلف عن الأساس الأوّل، قال تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾^(١) وقال: ﴿كَانَ سَعِيَّهُمْ مَشْكُورًا﴾^(٢).

ومن الواضح أنّ شكر الشاكر وثوابه لا يتأتّى إلاّ على مقتضى الأساس الثاني دون الأوّل، وهذه هي قوانين المجتمعات العقلانية. ولنقرّب ذلك بمثال واضح:

لو كان هناك مولى شرعيّ يملك عبداً شرعيّاً - فهذا العبد لا يملك لنفسه شيئاً - وذهب إلى بستان المولى واقتطف وردة من إحدى رياضه وقدمها لمولاه في الصباح، فالأعراف العقلانية تقول بأنّ العبد المذكور يستحقّ شكراً على هذا العمل، مع أنّ كلّ ما في البستان مضافاً إلى العبد نفسه هو ملك المولى.

ولو ارتفعنا بهذه القضية إلى مستوى المولى الحقيقي تبارك وتعالى لكان الأمر أوضح وأجلى، فإنّ ما يقدمه الإنسان من طاعة وخضوع ليس هو فقط ملك لله عزّ وجلّ، بل كلّ وجود العبد وقدرته وفكره له سبحانه وتعالى، ومع ذلك نجده يقول: ﴿كَانَ سَعِيَّهُمْ مَشْكُورًا﴾.

في ضوء هذه الحقيقة يظهر أنّ المولى الحقيقي تبارك وتعالى قد نظّم علاقاته مع عبده حسب الأساس الثاني.

(١) البقرة: ١٥٨.

(٢) الإسراء: ١٩.

قال الطباطبائي: «ثمّ إنّنا نرى أنّه تعالى نصب نفسه في مقام التشريع وجرى في ذلك على ما يجري عليه العقلاء في المجتمع الإنساني، من استحسان الحسن والمدح والشكر عليه واستقباح القبيح والذمّ عليه، كما قال تعالى: ﴿إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾^(١)، وقال: ﴿يُنْسِ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ﴾^(٢). وذكر أنّ تشريعاته منظور فيها إلى مصالح الإنسان ومفاسده، مرعيّ فيها أصلح ما يعالج به نقص الإنسان فقال تعالى: ﴿إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٤)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ إلى أن قال: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(٥)، والآيات في ذلك كثيرة، وفي ذلك إمضاء لطريقة العقلاء في المجتمع، بمعنى أنّ هذه المعاني الدائرة عند العقلاء من حسن وقبح ومصلحة ومفسدة وأمر ونهي وثواب وعقاب أو مدح وذمّ وغير ذلك والأحكام المتعلقة بها كقولهم: الخير يجب أن يؤثر والحسن يجب أن يفعل، والقبيح يجب أن يجتنب عنه إلى غير ذلك، كما أنّها هي الأساس للأحكام العامّة العقلانية كذلك الأحكام الشرعية التي شرّعها الله تعالى لعباده مرعيّ فيها ذلك»^(٦).

أمّا لماذا تعامل سبحانه وتعالى مع عبّده في هذا العالم بهذا النوع من التعامل مع أنّ مقتضى مولويّته الحقيقيّة ليست كذلك؟

(١) البقرة: ٢٧١.

(٢) الحجرات: ١١.

(٣) الأنفال: ٢٤.

(٤) الصف: ١١.

(٥) النحل: ٩٠.

(٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١ ص ٩٧.

فجوابه: إنّ هؤلاء العبيد الذين يريد المولى أن يشرع لهم أحكامه في هذا العالم ليس لديهم القدرة على أن يفهموا أكثر من ذلك، فهو يأمر نبيّه صلى الله عليه وآله أن يكلم الناس على قدر عقولهم، فكذلك الأمر بالنسبة إليه عزّ وجلّ عندما تعامل مع عبيده، بل إنّنا عندما نقول «شريعة» فلا نعني إلاّ ما يفهمه العقلاء منها، وإلاّ فإنّ الله تبارك وتعالى من حيث هو له كلّ الحقّ وليس لأحد حقّ عليه.

ولا تقتصر هذه الطريقة في التعامل على حدود الشريعة وفروع الدّين، بل نرى أنّ الله سبحانه وتعالى تعامل مع الإنسان بهذا النوع من التعامل حتّى على مستوى العقائد وأصول الدّين، ومن هذا المنطلق نرى أنّ القرآن الكريم حينما يتحدّث عن وجود الله سبحانه وشؤونه فإنّه يخاطب الناس بالطريقة التي تدركها عقولهم فيقرّر بأنّ الله في السماء وله عرش يستوي عليه وتحيط به الملائكة المسبّحون، أو أنّ له وجهاً ويدين، ومن المعلوم أنّ هذه المواصفات ليست هي مواصفات الحقّ تبارك وتعالى على ما هي عليه، والسبب في هذا الخطاب أنّ البشر غير قادرين على تصوّر الحقّ عزّ اسمه على حقيقته العليا المطلقة التي فوق الزمان والمكان، بل فوق ما يتناهى بما لا يتناهى.

فتحصل من مجموع ما تقدّم أنّ المولى الحقيقي جلّ وعلا انطلق في تعامله مع عبيده سواء في فروع الدين أو أصوله على أساس القوانين التي يفهمها العقلاء، وحيث إنّ من أحكام العقل العرفي والعقلاني هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتكون هذه قرينة لبيّة على جريانها عليه أيضاً عند التعامل مع عبيده في عالم التشريع.

ثمرة هذا المسلك

في ضوء معطيات البحث السابق التي تقرّر أنّ الله سبحانه وتعالى انطلق معنا في مقام التشريع على أساس المولوية العرفية العقلانية، وبغض النظر عن مسألة البراءة العقلية والاشتغال العقلي، سوف تبرز ثمرة مهمة ذات تأثير كبير في مباحث الحجج والأمارات المعتمدة شرعاً، وخلاصتها:

إنّ القول بأنّ المولى الحقيقي سبحانه وتعالى سار معنا في تشريعاته على أساس المولوية العقلانية، يعني أنّه سبحانه انطلق في تشريعه على أساس جميع القوانين العرفية القائمة في المجتمعات العقلانية، أي لو كان هناك قانون عقلائي لا يقبله أساساً لتشريعه فعليه أن يردعه عنه، ومع عدم الردع فالأصل هو قبول ذلك القانون، وعلى هذا الأساس فيكون الأصل في الظواهر العقلانية هو القبول كالأخذ بأخبار الثقات والعمل بالظواهر وغيرها، وهذا يقتضي عدم الاحتياج إلى إمضاء الشارع في كلّ مورد مورد. نعم، لا بدّ من البحث عن ردع الشارع في كلّ مورد مورد، فإن وجد ردع بطل العمل بتلك السيرة وإلا فالأصل القبول، وهذا بخلافه بناءً على المسلك الآخر؛ ضرورة أنّنا سنحتاج حينئذ إلى إمضاء الشارع في كلّ سيرة من السير العقلانية ولا يكفي في ذلك عدم الردع عنها، فعلى هذا المسلك سيكون الأصل هو القبول إلاّ إذا دلّ دليل على العدم، وعلى المسلك الآخر فالأصل هو عدم القبول إلاّ مع وجود دليل على الإمضاء.

تساؤل في الختام

ختاماً لهذا البحث لا بدّ أن نسأل: هل الكلام المذكور يستطيع إثبات

قبح العقاب بلا بيان بنحو لا يكون راجعاً في روحه إلى البراءة الشرعية؟
 الجواب: بعد أن ثبت من الناحية العقلية أنّ العقل يدرك حقّ
 الاشتغال للمولى الحقيقي بحكم مولويّته الذاتية، فإنّ ذلك غير ممكن؛
 ضرورة أنّ تضييق دائرة هذا الحقّ لابدّ أن يكون من المولى نفسه، وإلاّ
 فيبقى الإدراك العقلي على إطلاقه، ومعلوم أنّ التضييق من قبل المولى
 سيكون راجعاً إلى البراءة الشرعية، سواء بطريق مباشر كما لو قال: «رُفِعَ
 ما لا يعلمون» أو بطريق غير مباشر كما مضى السيرة العقلانية، أو بطريق
 ثالث كما أشرنا إليه في المقام.

فإنّ كلّ ما قرّره البحث السابق هو أنّنا استكشفتنا بطريق «الإن» أنّ
 المولى عندما أراد أن يشرّع أحكامه فقد قام بتضييق دائرة مولويّته في
 ذلك، وعليه فلا ينهض هذا الوجه بمفرده لإثبات تقييد إطلاق الإدراك
 العقلي لحقّ الطاعة لرجوعه حينئذ إلى البراءة الشرعية. نعم، لو استطعنا
 أن نحكم بعض أسماء الله سبحانه وتعالى على بعضها الآخر بالبيان
 المتقدّم لكان بمقدورنا أن نضيّق دائرة حقّ الطاعة بطريق عقليّ، وهذا
 البحث موكل بتفاصيله إلى مبحث البراءة.

المبحث الثاني

التجري^س

■ تمهيد

■ الفصل الأول: قبح التجري عقلاً

■ الفصل الثاني: استحقاق العقاب على التجري

■ الفصل الثالث: حرمة التجري شرعاً

تمهيد

جرت كلمات الأصوليين على إدراج بحث التجري بعد الفراغ من بحث حجية القطع مباشرة. ومنشأ التناسب بين البحثين هو أنهم بعد أن أثبتوا حجية القطع وأن للمولى محاسبة المكلف على التكاليف التي قطع بها، صاروا بصدد الإجابة عن السؤال التالي: هل الحجية الثابتة للقطع تجري مطلقاً - أي سواء كان القطع مطابقاً للواقع أو لا - ولا تقتصر على القطع المطابق للواقع؟ بعبارة أخرى: هل أحكام القطع المطابق للواقع والقطع غير المطابق للواقع واحدة من ناحية الحجية والآثار العقلية؟

فموضوع هذا البحث: «أن أي تكليف، يتنجز على المكلف، سواء كان بمنجز عقلي كما في موارد القطع والاحتمال المنجز، أو شرعي كما في الأمارات والأصول المنجزة. فإن صادف الواقع بأن كان التكليف الواقعي الإلزامي موجوداً في البين وخالفه المكلف، فهذا عصيان قبيح يستحق فاعله العقاب بلا كلام، وإن لم يصادف وخالفه المكلف فهو التجري الذي يبحث في هذه الجهة عن قبحة واستحقاق فاعله للعقاب أو حرمة»^(١).

في ضوء ذلك ينبغي التحقيق في بحث التجري في أن المخالفة الاعتقادية هل تجري عليها أحكام المخالفة الواقعية من القبح العقلي واستحقاق العقاب؟

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣٥.

شمول التجري لمخالفة الظن المخالف للواقع

إن مسألة التجري وإن وقعت ضمن مباحث القطع، وهذا ما يوحي بأن التجري مختص بحال القطع دون غيره من درجات الانكشاف الأخرى، إلا أن الصحيح هو شمول التجري لمخالفة الظن المعتبر والاحتمال المنجز سواء كان بتنجيز عقلي أو شرعي. نعم يمكن القول بأن مخالفة القطع غير المطابق للواقع أوضح مصاديق التجري. فالتجري إذن هو كل مخالفة للحجة غير المطابقة للواقع سواء كانت قطعاً أو غيره.

قال السيد الخوئي: «وليعلم أن التجري لا يختص بمخالفة القطع المخالف للواقع، بل يعم مخالفة كل طريق معتبر بجميع أقسامه، بل كل منجز ولو لم يكن طريقاً شرعياً، والجامع بينها هو قيام الحجة. مثلاً: لو قامت البيّنة على خمريّة شيء وشربه ولم يكن في الواقع خمراً يكون متجرياً، أو ثبتت خمريّة شيء بالاستصحاب فشربه فتبين الخلاف، أو تنجز على المكلف حرمة شيء بحكم العقل كالاغتغال في الشبهات قبل الفحص أو بغيره من الأصول المثبتة للتكليف، وذكر القطع من بينها إنما هو لكونه أظهر أفراد الحجج والمنجزات لا لخصوصية فيه»^(١).

في ضوء ذلك جرى الكلام في شمول التجري لموارد الحكم الظاهري الشرعي أيضاً. فلو قام مثلاً، علم إجمالي عند المكلف بنجاسة أحد الإنائين، وشرب من أحدهما، وكان المشروب منه هو الإناء الطاهر، فهل يتحقق التجري في مثل هذه الحالة؟ ووجد في المقام اتجاهان:

الاتجاه الأول: وهو الذي يقرّر عدم الفرق في حصول التجري بين ما إذا كان التكليف مقطوعاً أو مظنوناً أو مشكوكاً بشك منجز، وعليه

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢٢.

فالتجري حاصل في الفرض المذكور.

الاتجاه الثاني: عدم شمول بحث التجري لموارد الحكم الظاهري الشرعي؛ بدعوى تحقق العصيان فيها على كل حال بلحاظ مخالفة نفس الحكم الظاهري الإلزامي.

بيانه: بناءً على أن التجري مخالفة القطع غير المطابق، والقطع قد يكون مطابقاً وقد لا يكون، وعليه فيمكن تصوّر انكشاف الخلاف في حالة القطع، وهذا بخلافه في غير القطع، لأنّ المكلف إذا شكّ في الحكم الواقعي فإنّ الشارع قد جعل حكماً ظاهرياً معيناً للشاك، وحينما يزول الشكّ من نفس المكلف لا ينكشف الخلاف، بل سيتبدّل موضوع الحكم.

استناداً إلى ذلك فهذه المسألة مترتبة في أصلها على مسألة أخرى وهي أنّ الشارع عندما يجعل حكماً ظاهرياً على وجوب شيء وبعد ذلك يتبين بطلان الحكم الظاهري المجعول، أيعدّ ذلك من باب تبدل موضوع الحكم، أم من باب حفظ الموضوع وتبدل الحكم؟

على الأوّل لا معنى لتصوّر تحقق التجري في الأحكام الظاهرية، لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو المكلف الشاك، وبعد معرفة الواقع سيتبدل الشكّ وبتبعه يرتفع الموضوع وهذا لا يسمّى انكشافاً للخلاف، بمقتضى أنّ المكلف الشاك موضوع خاصّ له حكم، والمكلف العالم موضوع آخر له حكم آخر، وفي مثل هذه الحالة سوف تكون مخالفة الحكم الظاهري غير المطابق للواقع معصيةً لا تجريباً، ومن هنا توهم أنه لا معنى للتجري في الأحكام الظاهرية، أي في باب الطرق والأمارات والأصول العملية وجامعها الحكم الظاهري، بدعوى: أنّها أحكام مجعولة في مورد الشكّ أو للمكلف الشاك، فبكشف الخلاف ينتهي أمدها، نظير النسخ، لا

أنه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول كما في الأحكام الواقعية^(١).

ويرد عليه: إن ذلك يتم بناءً على القول بأن الأحكام الظاهرية المجمولة للمكلف حال الشك ذات مصالح ومفاسد مستقلة في متعلقاتها عن مصالح ومفاسد الأحكام الواقعية، وأما بناءً على طريقة الأحكام الظاهرية وعدم وجود مبادئ في متعلقاتها كما هو مبنى المحقق النائيني، أو أن لها مبادئ ولكنها ليست بمستقلة عن مبادئ الأحكام الواقعية كما هو مبنى الأستاذ الشهيد الصدر، فيمكن تصور تحقق التجري لإمكان تحقق انكشاف الخلاف.

قال الشهيد الصدر: «وقد يُتوهم عدم شمول بحث التجري موارد الحكم الظاهري الشرعي؛ بدعوى تحقق العصيان فيها على كل حال بلحاظ مخالفة نفس الحكم الظاهري الإلزامي.

ولكن هذا التوهم باطل على جميع المباني في تفسير حقيقة الحكم الظاهري، لأن الحكم الظاهري لا إشكال عند أحد في أنه حكم طريقي غير ناشئ عن مصلحة في متعلقه وإنما يحفظ به الملاك النفسي في الحكم الواقعي، فهو يحافظ على ملاكات الأحكام الواقعية سواء كان لسان جعله جعل الطريقة والكاشفية أو جعل الحكم المماثل أو جعل المنجزية والحجية أو أي شيء آخر، فإن هذه مجرد صياغات في مقام الجعل لا تُعير من حقيقة الحكم الظاهري وروحه»^(٢).

وفي المجال ذاته يقرر السيد الخوئي: «والصحيح أن المجعول في

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢٢.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣٥.

باب الطرق والأمارات إنما هو الطريقية وتتميم الكشف، وجعلها طريقاً تاماً نظير القطع، ولا يستفاد من أدلة اعتبارها أزيد من ذلك. ولو سلمنا أن مفاد الأدلة هو جعل الحكم المماثل، فالمجوعول إنما هو الحكم الطريقي الناظر إلى الواقع الذي يوجب مخالفته العقاب لو صادف الواقع، لا مطلقاً. فالصحيح جريان التجريبي في موارد قيام الطرق والأمارات مطلقاً^(١).

تحديد مستويات البحث

لا ريب أن المخالفة الواقعية التي هي المعصية تشتمل على أمور ثلاثة:

- ١ - أن العقل يحكم بقبح فعل العاصي.
- ٢ - أن العاصي يستحق العقاب، وهذا بحث آخر يختلف عن الأول، لأن الشيء قد يكون قبيحاً عقلاً ولكن المكلف لا يستحق عليه العقاب؛ من جهة قصوره ومعذوريته مثلاً.
- ٣ - وبعد ثبوت القبح العقلي واستحقاق العقاب، هل توجد تبعاً لذلك حرمة شرعية؟

في ضوء هذه الأمور الثلاثة سيقع البحث في المخالفة الاعتقادية التي هي التجريبي، فنبحث هل العقل يحكم بقبح الفعل المتجريبي به؟ وهل المتجريبي يستحق العقاب؟ وأخيراً هل حكم الشارع بحرمة التجريبي؟ مما تجدر الإشارة إليه أن البحث في هذه الأمور تارة يكون كلامياً، وأخرى يكون أصولياً، والمهم في المقام هو الوقوف على حكم التجريبي

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢٣.

من الناحية الأصولية وإن كان البحث الكلامي حول الحكم العقلي في قبح التجري واستحقاق العقاب على الفعل المتجرى به يذكر استطراداً. وعلى أية حال فإنّ البحث في هذه المسألة يتمّ من جهة وقوعها كمقدمة في عملية استنباط الحكم الشرعي سواءً كانت بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وهي بذلك تمثّل عنصراً مشتركاً في العملية المذكورة ممّا يكسبها صفة المسألة الأصولية.

لتوضيح ذلك نطرح السؤال التالي: إنّ المولى عندما يحرم شيئاً أو يوجب على المكلف، أتخصّص هذه الأحكام بمصاديقها الواقعية، أم هي أعمّ منها وممّا يقطع به المكلف أنّه مصداق؟ فمثلاً: أتقتصر الحرمة على شرب الخمر الواقعي، أم تشمل كلّ ما يعتقد المكلف أنّه خمر، سواءً كان خمراً واقعاً أو لا؟

بناءً على الثاني سوف تكون حرمة التجري كحرمة المعصية على حدّ سواء، وعليه فلا بدّ من التحقيق في مسألة وهي اختصاص العناوين المأخوذة في متعلّقات أحكام المولى بمعنوياتها الواقعية، أو أنّها أعمّ منها وممّا يقطع المكلف بأنّه منها. استناداً إلى ذلك سوف تمثّل هذه المسألة عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط الفقهي.

في ضوء معطيات الكلام المتقدّم يقع البحث حول التجري في مقامات ثلاثة:

الأول: قبح التجري عقلاً.

الثاني: استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به.

الثالث: حرمة التجري شرعاً.

الفصل الأوّل

قبج التجريّ عقلاً

- تحرير محلّ النزاع
- وجوه إثبات قبج التجريّ عقلاً
- القبج الفاعلي للتجريّ
- بين التشريع الإلهي والتشريع البشري الوضعي
- الأقوال في حقيقة الحسن والقبج
- دليل إثبات عدم قبج الفعل المتجرى به

تحرير محل النزاع

لا ريب أنّ هذه المسألة تنتمي في أصلها المعرفي إلى مباحث علم الكلام، فإنه لا بدّ من معرفة أنّ التجري هل يمثّل مصداقاً للظلم القبيح عقلاً؟ فقد ثبت في محله من مباحث علم الكلام أنّ كلّ حسن أو قبح يدركه العقل فإنّ مرجعه إلى الإدراك العقلي الحاكم بحسن العدل وقبح الظلم، وهذا يعني أنّ الشيء لا يكون مصداقاً للحسن العقلي إلاّ إذا كان مصداقاً للعدل أولاً، ولا يكون مصداقاً للقبح العقلي إلاّ إذا كان مصداقاً للظلم أولاً؛ ضرورة أنّ العقل يدرك إدراكاً أولياً قضيتي حسن العدل وقبح الظلم. وسيأتي الكلام مفصلاً حول هذا الإدراك العقلي في اللاحق من فقرات هذا البحث.

في ضوء الوجوه التي ذكرها الأعلام لإثبات قبح التجري عقلاً ينبغي أولاً تحرير محلّ النزاع في هذه المسألة:

بناءً على مولوية الحقّ سبحانه وتعالى يحكم العقل بقبح المعصية ولا إشكال بينهم في صحّة هذا الحكم العقلي، إلاّ أنّ الكلام وقع في بيان الملاك الذي ينشأ منه قبح المعصية، أي لماذا أدرك العقل قبحها؟

في هذا المجال وُجدت احتمالات ثلاثة:

١ - أنّ نفس وجود التكليف في الواقع منجزّ على المكلف، سواء

كان واصلاً أو لا، بل حتى مع القطع بعدمه؛ فإنّ العقل يحكم بالمؤاخذة على مخالفته، وقد تقدّم بطلان هذا الاحتمال وأنّه غير معقول في نفسه.

٢ - أن يكون منشأ القبح العقلي للمعصية هو مخالفة التكليف الواصل خاصّة، أعمّ من أن يكون التكليف الواصل مطابقاً للواقع أو غير مطابق.

٣ - أن يكون منشأ القبح هو وصول التكليف نفسه للمكلّف، من غير فرق بين أن يكون واصلاً بنحو القطع كما هو مبني المشهور، أو واصلاً بأيّ درجة من درجات الانكشاف كما هو مبني السيّد الشهيد الصدر. وبناءً على هذا الاحتمال فلا يتحقّق ملاك القبح العقلي إلاّ بتوفّر ركنين أساسيين، هما: وجود التكليف في الواقع، ووصوله إلى المكلّف.

ويختلف الاحتمال الثاني عن الثالث في أنّ ملاك القبح العقلي لو كان نفس وصول التكليف أعمّ من مطابقته للواقع وعدمها فإنّ التجريّ قبيح عقلاً أيضاً؛ ضرورة أنّ المكلّف يعتقد بوجود التكليف على أيّة حال، وهذا يعني وصول التكليف إليه. أمّا لو كان ملاك القبح هو وجود التكليف واقعاً بالإضافة إلى وصوله إلى المكلّف كما هو مقتضى الاحتمال الثالث، فلا يكون التجريّ قبيحاً عقلاً حينئذ؛ لعدم وجود التكليف واقعاً في مورد التجريّ. بناءً على ذلك سوف يكون الاستدلال على قبح التجريّ عقلاً تاماً، بناءً على الاحتمال الثاني دون الثالث.

ثمّ إنّ القبح العقلي الثابت للتجريّ ليس المقصود منه هو القبح النفساني الذي يحصل عند المتجريّ وهو التمرد على المولى والخروج عن زيّ عبوديته؛ ضرورة أنّ هذا المعنى ممّا لا خلاف فيه بينهم، بل المقصود هو أنّ الفعل الخارجي الذي صدر من المتجريّ هل هو قبيح

عقلاً؟ أمّا القصد النفساني للتمرّد على المولى فلا إشكال في قبحه، كما صرّح الشيخ في الرسائل حيث قال: «والحاصل: أنّ الكلام في كون هذا الفعل - غير المنهوي عنه واقعاً - مبغوضاً للمولى من حيث تعلّق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضاً، لا في أنّ هذا الفعل - المنهوي عنه باعتقاده ظاهراً - ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيّده وكونه في مقام الطغيان والمعصية، فإنّ هذا غير منكر في المقام»^(١).

وجوه إثبات قبح التجري عقلاً

الوجه الأول: ما ذكره السيّد الخوئي

وهو مؤلف من مقدمتين:

الأولى: إنّ التجري يقابل الانقياد، فكما أنّ الانقياد هو إطاعة التكليف وامتناله سواء كان مطابقاً للواقع أو لا، كذلك التجري هو مخالفة التكليف الواصل سواء طابق الواقع أو لا، فهما متقابلان.

الثانية: إنّ العقل يدرك حسن الانقياد مطلقاً، وبما أنّ التجري يقع في مقابله بمقتضى المقدّمة الأولى، فسوف يدرك العقل قبح التجري كذلك. قال قدّس سرّه: «إنّ العقل حاكم بقبح الفعل المتجرى به، بمعنى أنّه يدرك أنّ الفعل المذكور تعدّ على المولى وهتك لحرمة، وخروج عن رسوم عبوديته، وأنّ الفاعل يستحقّ الذمّ واللوم، كيف؟ ولا خلاف بين العقلاء في حسن الانقياد عقلاً، بمعنى أنّ العقل يدرك أنّه جري على وظيفة العبودية، وأنّ الفاعل مستحقّ للمدح والثناء؛ ولذا أنكر عدّة من العلماء دلالة أخبار من بلغ على الاستحباب الشرعي، وحملها على أنّ

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٩.

المراد إعطاء الأجر والثواب من باب الانقياد، مع أن الانقياد والتجري - مع التحفظ بتقابلهما - من واد واحد، فكما أن الانقياد حسن عقلاً بلا خلاف بين العقلاء، كذلك لا ينبغي الشك في أن التجري قبيح عقلاً^(١).

يمكن المناقشة فيما أفاده:

إن قياس قبح التجري عقلاً على حكم العقل بحسن الانقياد، قياس مع الفارق؛ ضرورة أن العقل عندما يدرك حسن الانقياد فإنه يدرك ذلك مطلقاً سواء أكان الحكم إلزامياً أم لا، ويشهد على ذلك أن حسن الاحتياط ثابت حتى مع قيام الحجّة الشرعية على الإباحة، وهو انقياد غير لزومي، وليس الحال كذلك في الحكم العقلي 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.

في ضوء الفارق المذكور يمكن تصوّر اختلافهما في الأحكام أيضاً، كما لو كان حسن الانقياد ثابتاً مطلقاً، وأما قبح التجري فيثبت في خصوص مطابقة الواقع. وهذا الاحتمال كاف لردّ الوجه المذكور.

الوجه الثاني: ما ذكره الشهيد الصدر

قبل بيان الصياغة الصحيحة لهذا الوجه ينبغي الإشارة إلى أمرين:

- ١ - إن الله تعالى هو مركز الكمال المطلق، وهذا ثابت عقلاً ونقلاً.
- ٢ - إن كل موجود سوى الحقّ تعالى يمكن معرفة درجة كماله من خلال قرب من الله تبارك وتعالى، فكلما كان أقرب منه كان أكمل،

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٥.

والعكس بالعكس؛ ضرورة أنه كلما كان الموجود أقرب إلى الكمال المطلق كان أكمل في وجوده من غيره.

في ضوء هاتين الحقيقتين ينبثق السؤال التالي: بماذا يتحقق القرب من الله عز وجل، وبماذا يتحقق البعد عنه سبحانه وتعالى؟

الجواب كما دلت عليه النصوص القرآنية: إن الوصول إلى القرب الإلهي ونيل الكمال لا يتحقق للإنسان إلا بالعبودية للحق عز اسمه، وفي مقابل ذلك فإن السبب الأساسي في البعد عنه تعالى هو التمرد والطغيان الذي يرتكبه المكلف في حق مولاه الحقيقي. فالعبودية هي التي ترفع الإنسان إلى درجات الكمال، وبعكسها التمرد الذي يهوي بالإنسان إلى حضيض البعد عن ساحة الحق عز وجل.

استناداً إلى هذه الحقيقة ذهب بعض المفسرين إلى أن سبب اللعنة التي نالها إبليس ليس هو عدم السجود لآدم بما هو عدم سجود، بل هو ذلك الاستكبار والتمرد والطغيان الذي كان سبباً لعدم السجود.

من هذا المنطلق أيضاً يمكن القول بأن جملة من الأحكام الشرعية التي جاءت بها الشريعة أمراً ونهياً لا تتضمن مصالح ومفاسد واقعية في نفسها. نعم، بعد أن أمر الشارع بها أصبحت ذات مصلحة من خلال انقياد العبد وطاعته لمولاه وعدم الخروج عن رسم عبوديته وحدود مولويته عند امتثاله لتلك الأوامر. واستناداً إلى معطيات هذه الحقيقة فإن كثيراً من العبادات إنما شرعت لأجل مصالح واقعية فيها، بل شرعها المولى سبحانه وتعالى لغرض ترويض عباده على الانقياد والعبودية والتسليم له عز وجل.

من أبرز الأمثلة التي تقرّب هذه الحقيقة هو أمر الله عز وجل نبيه

إبراهيم بذبح ولده إسماعيل عليهما السلام، فإنّ المصلحة المتحقّقة من هذا التكليف ليست هي إلاّ انقياد إبراهيم وطاعته وعبوديّته المحضّة لمولاه الحقيقي، وإلاّ فما هي المصلحة في ذبح إسماعيل النبيّ على يد أبيه؟! قال الشهيد الصدر في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري: «ونحن لا ننكر أنّه كثيراً ما يكون ملاك الحكم في نفس الحكم دون متعلّقه، لكن لا بمعنى أن لا يكون هناك غرض للمولى وراء الحكم، بل بمعنى أنّ الإتيان بالمتعلّق بعنوانه الأوّلي ليس مطلوباً، وإنّما المطلوب هو امتثال حكم المولى فيحكم المولى بالمتعلّق كي يمثله العبد فتتحقّق هذه المصلحة خارجاً، ولعلّ هذه المصلحة هي الملحوظة في جلّ العبادات أو كلّها»^(١).

وفي السياق ذاته يقرّر الطباطبائي ما يلي: «إذا تتبّعنا الكتاب والسنة، وتأمّلنا فيهما تأمّلاً وافياً، وجدنا أنّ المدار في الثواب والعقاب، هو الإطاعة والانقياد والتمردّ والعناد. فمن المسلم المحصّل منهما أنّ المعاصي حتّى الكبائر الموبقة لا توجب عقاباً إذا صدرت ممّن لا يشعر بها، أو من يجري مجراه، وأنّ الطاعات لا توجب ثواباً إذا صدرت من غير تقربّ وانقياد... وكذلك صدور المعصية ممّن لا يشعر بكونه معصية، إذا قصد الإطاعة لا يخلو من حسن، وصدور الطاعة بقصد العناد واللعب لا يخلو من قبح، وكذلك مراتب الطاعة والمعصية تختلف حسب اختلاف الانقياد والتمردّ اللذين تشتمل عليهما»^(٢).

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣٢؛ بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ٩٤.
 (٢) رسالة الولاية للسيد محمّد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ)، منشورات قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، قم: ص ٣٤.

على أساس هذه المقدمات يمكن القول حينئذ إن الفعل المتجري به يعدّ من أوضح مصاديق التمرد والطغيان والعناد والخروج عن ساحة القرب الإلهي وهتك رسوم العبودية والطاعة، وهذا هو الوجه الصحيح والمختار في إثبات القبح العقلي للتجري.

ولعلّ المنشأ في ذهاب بعض الأعلام إلى عدم قبح الفعل المتجري به هو قياسهم حقوق المولى الحقيقي على الحقوق الثابتة في المجتمعات العقلانية.

وحول هذا القياس يعلّق الأستاذ الشهيد: «إنّ حقّ الطاعة تارة يكون حقّاً مجعولاً وأخرى يكون حقّاً ذاتياً، وهذا الحقّ الذاتي - محلّ الكلام - ليس شأنه شأن الحقوق الأخرى التي لها واقع محفوظ بقطع النظر عن القطع والشكّ نظير الحقوق الأخرى والتكاليف الشرعية، بل يكون للانكشاف والقطع دخلٌ فيه، لأنّ هذا الحقّ بحسب الحقيقة حقّ للمولى على العبد أن يطيع مولاه ويقوم بأدب العبودية والاستعداد لأداء الوظيفة التي يأمره بها وليس بملاك تحصيل مصلحة له أو عدم إضرار به كما في حقوق الناس وأموالهم. ففي حقّ المالك في ملكه قد يقال بأنّ من أتلف مالا بتخيّل أنّه لزيد ثمّ تبين أنّه مال نفسه لم يكن ظالماً لزيد؛ لأنّه لم يخسره شيئاً ولم يتعدّ على ماله، وأمّا هنا فالاعتداء بلحاظ نفس حقّ الطاعة وأدب العبودية. ومن الواضح أنّ مثل هذا الحقّ الاحترامي يكون تمام موضوعه نفس القطع بتكليف المولى أو مطلق تنجزه، لا واقع التكليف. فلو تنجز التكليف على العبد ومع ذلك خالف مولاه، كان بذلك قد خرج عن أدب العبودية واحترام مولاه ولو لم يكن تكليف واقعاً»^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٤٧.

القبح الفاعلي للتجرّي عند النائيّني

هنا مسلك آخر في قبح التجرّي عقلاً، وهو الذي ذهب إليه المحقّق النائيّني. فبعد أن سلّم بأصل القبح ميّز بين نوعين منه، وهما القبح الفاعلي والقبح الفاعلي، أي أنّ الفعل المتجرّي به لو أخذ مجرداً عن النسبة إلى فاعل فلا يتّصف بالقبح، أمّا لو نسب إلى فاعل معيّن فهو قبيح من جهة انتسابه للفاعل، وهذا ما أطلق عليه «القبح الفاعلي». ورتّب على ذلك أنّ التجرّي من القبح الفاعلي، والمعصية من القبح الفاعلي، وبذلك وصل إلى نفس ما انتهى إليه الشيخ من عدم استحقاق العقاب لأنّه من شؤون القبح الفاعلي لا الفاعلي؛ قال قدس سرّه: «لا بأس بدعوى القبح الفاعلي بأن يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحاً وإن لم يكن الفعل قبيحاً، ولا ملازمة بين القبح الفاعلي والقبح الفاعلي؛ إذ ربّما يكون الفعل قبيحاً ولكن صدوره عن الفاعل حسن كما في صورة الانقياد، وربّما ينعكس الأمر كما في صورة التجرّي»^(١).

وللوقوف على المراد الصحيح من هذا الوجه والمقصود من القبح الفاعلي فإنّ هناك احتمالين لا ثالث لهما:

الاحتمال الأوّل: أن يكون مرجع هذا الكلام إلى عين كلام الشيخ الأنصاري، أي أنّ القبح الفاعلي لا يعني إلّا سوء سريرة الفاعل وخبث باطنه.

إلّا أنّ هذا الاحتمال لا ينسجم مع مجموع كلام المحقّق النائيّني في المقام.

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٤٢.

الاحتمال الثاني: يقوم على التمييز بين ذات الفعل بما هو، وبين الفعل فيما لو صدر من فاعل. فتارةً يكون مصبّ الحسّن والقبح واحداً وهو ذات الفعل مجرداً، وأخرى لا يكون الفعل في نفسه قبيحاً ولا حسناً ولكنه يكتسب ذلك لو نسب إلى فاعل معيّن، ومن أمثلة ذلك الأكل في الطرقات فإنه ليس بقبيح في نفسه ولكنه يكون قبيحاً فيما لو صدر من مرجع تقليد مثلاً.

في ضوء هذا التفسير يثبت المحقّق النائيني عدم قبح الفعل المتجرى به في نفسه بالرغم من كونه قبيحاً عند نسبه إلى فاعله، وهذا الاحتمال قريب ممّا أفاده في تقرير بحثه.

ثم إنّ هذا التصوّر قائم على أنّهم ينظرون إلى الأفعال بما هي من جهة حسنّها أو قبحها، فإن أدرك العقل حسن فعل في نفسه أو قبحه كذلك، حكموا بأنّ الشارع لا بدّ أن يحكم بوجوب هذا الفعل أو حرمة تبعاً لحكم العقل.

مناقشة رأي النائيني

إلا أنّ هذا الكلام قابل للمناقشة من عدّة جهات. فقد ذكرنا في أبحاثنا الكلامية عند التعرّض لمسألة العدل الإلهي أنّ الفعل في نفسه ومن دون نسبه إلى فاعل معيّن، لا معنى لاتّصافه بالحسن أو القبح، وقلنا إنّ ذلك يعود إلى أمرين:

أحدهما: أنّ معنى الحسن والقبح - كما حُقّق في محلّه - هو الانبغاء وعدم الانبغاء، وهذا يعني أن نفترض أنّ هناك فاعلاً مختاراً لكي يتّصف الفعل بأنّه ينبغي أو لا ينبغي.

ثانيهما: أنهم ذكروا أنّ الشيء المترتب على الحسن والقبح هو المدح والذمّ العقلائي أو العقاب والثواب، وعليه فما لم يفترض أنّ هناك فاعلاً مختاراً فلا معنى حينئذ لترتب الأمور المذكورة. من هنا ذهب الأستاذ الشهيد إلى التمييز بين باب الحسن والقبح وبين باب المصلحة والمفسدة، فإنّ الأخيرتين يمكن أن تنصّباً على ذات الفعل بما هو، أمّا الحسن والقبح فلا يتحقّقان إلاّ مع نسبة الفعل إلى فاعل مختار، فثمة أفعال تحتوي في ذاتها على المصلحة أو المفسدة بغضّ النظر عن فاعلها، كما لو أنّ إنساناً قتل عدوّه من باب الاشتباه، فهذا الفعل يحتوي على مصلحة بالرغم من عدم كونه حسناً يستحقّ المدح؛ ضرورة أنّه لم يكن عن اختيار وإرادة تامّين، والعكس بالعكس أيضاً.

استناداً لذلك فإنّ التمييز الذي ذكره المحقّق النائيني بين القبح الفعلي والقبح الفاعلي وقع فيه الخلط بين باب الحسن والقبح وباب المصلحة والمفسدة، ومن ثمّ ذهب السيّد الخوئي إلى أنّ الحسن والقبح العقليين مختصّان بالأفعال الاختيارية دون غيرها؛ قال قدس سرّه: «وعلى هذا فالحسن والقبح العقليان يكونان مختصّين بالأفعال الاختيارية، ولا يجريان فيما يصدر عن غير اختيار؛ إذ لا معنى لمدح العبد على إنقاذ ابن المولى في حال النوم، كما لا معنى لحكم العقل بقبح ضرب العبد مولاه في حال الإغماء»^(١).

بين التشريع الإلهي والتشريع البشري الوضعي

بالاستعانة بمعطيات ما تقدّم يظهر أنّ من أبرز الميزات الأساسية التي

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣١.

تفصل بين التشريعات الإلهية والسماوية وبين التشريعات البشرية والوضعية، هو أنّ الأخيرة قائمة على أساس المصالح والمفاسد ولم يؤخذ فيها البعد الأخلاقي من الحسن والقبح، أي الانبغاء وعدم الانبغاء غالباً، وقد قامت أكثر الفلسفات الغربية على هذا المبدأ. فتحقيق المصلحة في نظرهم لا بدّ أن يتقدّم دائماً بالرغم من أنه يستلزم في بعض الأوقات إبادة مجتمع بكامله!

تجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ التمييز بين باب المصلحة والمفسدة وباب الحسن والقبح قائم في أساسه على المبنى القائل بأنّ الحسن والقبح أمران واقعيان يكشف العقل عنهما بغضّ النظر عن المصالح والمفاسد، أمّا بناءً على أنّ الحسن والقبح مجعولان عقلائيان - كما ذهب إليه بعض الأعلام - فإنّهما سيدوران مدار المصالح والمفاسد.

وبالرجوع إلى الوجه المختار في قبح التجري يظهر أنّ الحسن والقبح ليسا تابعين للواقع ونفس الأمر، بل تابعان لاعتقاد المكلف. فما اعتقد المكلف وجوبه سيكون الإتيان به حسناً، وما اعتقد حرمة يكون الإتيان به قبيحاً؛ ومن هنا أشكل الخراساني على القائلين بالقبح الفعلي للتجريّ بأنّه لا إشكال في أنّ بعض العناوين قد تبدّل الفعل الحسن إلى قبيح وبالعكس، فإنّ الكذب وإن كان قبيحاً بعنوانه الأوّلي لكنّه يصبح حسناً إذا طرأ عليه عنوان إنجاء المؤمن أو دفع الضرر عنه، إلّا أنّ السؤال: هل القطع من العناوين التي تغيّر الواقع عمّا هو عليه، خصوصاً مع معرفة أنّ وظيفة القطع ليست إلّا الكشف عن الواقع والإراءة له لا تبديله؟

قال قدّس سرّه: «ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به

على ما هو عليه من الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعاً بلا حدود تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة، ولا تغيّر جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلاً؛ ضرورة أنّ القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً، ولا ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً؛ ضرورة عدم تغيّر الفعل عمّا هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له»^(١).

في المجال ذاته يقول المحقّق النائيني أيضاً: «دعوى أنّ صفة تعلق العلم بشيء تكون من الصفات والعناوين الطارئة على ذلك الشيء المغيرة لجهة حسنه وقبحه، فيكون القطع بخمرية ماء موجباً لحدوث مفسدة في شربه تقتضي قبحه. والإنصاف أنّه ليس كذلك؛ فإنّ إحراز الشيء لا يكون مغيراً لما عليه ذلك الشيء من المصلحة والمفسدة، وليس من قبيل الضرر والنفع العارض على الصدق والكذب المغير لجهة حسنه وقبحه؛ لوضوح أنّ العلم بخمرية ماء وتعلق الأضرار به لا يوجب انقلاب الماء عمّا هو عليه وصيرورته قبيحاً»^(٢).

في ضوء الاختلاف المذكور في حقيقة الحسن والقبح ينبغي التحقيق في أنّ هذين الأمرين أهمّ من الواقعيات التي يدركها العقل على حدّ إدراكه استحالة اجتماع النقيضين، أمّ هما من الأمور المجعولة من قبل العقلاء لتنظيم شؤون حياتهم؟ ثمّ هل هناك مدخلة للقطع في تغيير عنوان الحسن والقبح؟

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٥٩.

(٢) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٤١.

الأقوال في حقيقة الحسن والقبح

ليعلم أولاً أنّ هذه المسألة وقع النزاع فيها من جهات أربع: **الجهة الأولى:** وهو النزاع القائم بين الأشاعرة وبين العدلية، فقد ذهب الأشاعرة إلى أنّ الأفعال في نفسها وبغض النظر عن حكم الشارع فيها لا يمكن أن تتّصف بالحسن والقبح من جهة الإدراك العقلي، أي أنّها لا بشرط من حيث الحسن والقبح، وإنما يلحقها التحسين والتقييح من جهة حكم الشارع بذلك؛ فالحسن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبحه الشارع.

وفي قبال ذلك ذهب العدلية إلى أنّ الأفعال تتّصف بالحسن والقبح من جهة الإدراك العقلي قبل حكم الشارع عليها، وهو المذهب المعروف بالتحسين والتقييح العقلين.

• أمّا الأشاعرة فقد استدّلوا على قولهم بأنّ الله سبحانه وتعالى هو «المالك، القاهر، الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح، ولا أمر، ولا زاجر، ولا حاضر، ولا من رسم له الرسوم، وحدّ له الحدود، فإذا كان هذا هكذا، لم يقبح منه شيء؛ إذ كان الشيء إنّما يقبح منّا لأنّا تجاوزنا ما حدّ ورّسنا، وأتينا ما لم نملك إتيانه، فلمّا لم يكن الباري مملوكاً ولا تحت أمر، لم يقبح منه شيء. فإن قال: فإنّما يقبح الكذب لأنّه قبحه، قيل له: أجل، ولو حسّنه لكان حسناً، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض. فإن قالوا: فجوزوا عليه أن يكذب، كما جوزتم أن يأمر بالكذب، قيل لهم: ليس كلّ ما جاز أن يأمر به، جاز أن يوصف به»^(١).

(١) راجع الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، ج ١ ص ٢٤٩.

• وقد استدللّ العدلية على بطلان هذا الكلام، بأنه لا ريب في أنّ الله سبحانه وتعالى مالك الملك والملكوت وأنه لا أمر فوقه وهو سبحانه قادر على كلّ أمر ممكن من غير فرق بين الحسن والقبیح، إلاّ أنّ حكم العقل بأنّ الفعل الكذائيّ قبيح لا يصدر عن الحكيم، ليس تحديداً لملكه وقدرته، بل إنّ العقل يكشف عن أنّ المتّصف بكلّ كمال، والغنيّ عن كلّ شيء، يمتنع أن يصدر عنه الفعل القبيح؛ لتحقّق الصارف عنه وعدم الداعي إليه، وهذا الامتناع ليس امتناعاً ذاتياً حتّى لا يقدر على الخلاف، ولا ينافي كونه تعالى قادراً عليه بالذات، ولا ينافي اختياره في فعل الحسن وترك القبيح. وهذا معنى ما ذهب إليه العدلية من أنّه يمتنع عليه القبائح، ولا يقصد به إلى تحديد فعله من جانب العقل، بل الله بحكم أنّه حكيم التزم وكتب على نفسه أن لا يخلّ بالحسن ولا يفعل القبيح، وليس دور العقل هنا إلاّ دور الكشف والتبيين بالنظر إلى صفاته وحكمته^(١).

الجهة الثانية: بناءً على عدم تمامية مذهب الأشاعرة في حسن الأفعال وقبحها، وعلى أنّ الأفعال تتّصف بالحسن والقبح بقطع النظر عن حكم الشارع فيها، وقع النزاع في أنّ الحسن والقبح الثابتان للأفعال أهمّما حكمان عقليّان أم حكمان عقلائيّان؟ والفرق بين المسلكين هو أنّ القضايا العقلية لا تطلق إلاّ على القضايا المذكورة في باب البرهان من كتب المنطق.

(١) راجع ذلك مفصلاً في: الأصول العامّة للفقّه المقارن، السيّد محمّد تقي الحكيم ص ٢٨٤، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث الطبعة الثانية؛ الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ٢٥٠ - ٢٥١.

أمّا القضايا العقلائية فهي تلك القضايا التي أقرّها العقلاء فيما بينهم لأجل تنظيم شؤون حياتهم، فلو كانت هذه الحياة بنحو آخر لما احتاجوا إلى تلك القضايا، أي أنّ ثمة مجموعة من المصالح والمفاسد أدركها العقلاء في حياتهم، فوجدوا أنّ حياتهم الاجتماعية لا يمكن أن تقوم على النظام إلاّ من خلال هذه القواعد والقضايا التي اتّفقت عليها آراء العقلاء، وهي التي تسمّى بالآراء المحمودّة أو المشهورة.

قال الشيخ الرئيس ابن سينا: «فأمّا المشهورات، ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة، وربما خصّصناها باسم المشهورة؛ إذ لا عمدة لها إلاّ الشهرة، وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقله المجرد، ووهمه وحسّه، ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يملّ الاستقراء بظنّه القوي إلى حكم، لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا أنّ سلب مال الإنسان قبيح وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يُقدّم عليه... وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج، ولو توهم نفسه وأنّه خلق دفعة تامّ العقل ولم يسمع أدباً ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهله ويتوقّف فيه، وليس كذلك حال قضائه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء»^(١).

في ضوء الاختلاف المذكور انقسم علماء الأصول إلى اتجاهين في هذه المسألة، فقد ذهب المحقّق الإصفهاني وبعض أعلام تلامذته إلى أنّ قضايا الحسن والقبح تنتمي إلى القضايا المشهورة التي تطابقت عليها

(١) الإشارات والتنبّهات، الشيخ الرئيس ابن سينا، بشرح المحقّق الطوسي: ج ١ ص ٢١٩.

آراء العقلاء من دون أن يكون لها واقع ثابت في نفس الأمر؛ قال قدس سره في نهاية الدراية: «وأمثال هذه القضايا ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء؛ لعموم مصالحتها وحفظ النظام وبقاء النوع بها، وأمّا عدم كون قضية حسن العدل وقبح الظلم - بمعنى كونه بحيث يستحقّ عليه المدح والذمّ - من القضايا البرهانية، فالوجه فيه أنّ موادّ البرهانيات منحصرة في الضروريات الستّ، فإنّها:

١ - إمّا أوّليات كـ «كون الكلّ أعظم من الجزء» و«كون النفي والإثبات لا يجتمعان».

٢ - أو حسّيات سواء كانت بالحواسّ الظاهرة المسمّاة بالمشاهدات كـ «كون هذا الجسم أبيض» أو «هذا الشيء حلو أو مرّ» أو بالحواسّ الباطنة المسمّاة بالوجدانيات وهي الأمور الحاضرة بنفسها للنفس كـ «حكمنّا بأنّ لنا علماً وشوقاً وشجاعة».

٣ - أو فطريات وهي القضايا التي قياساتها معها كـ «كون الأربعة زوجاً» لأنّها منقسمة بالمتساويين، وكلّ منقسم بالمتساويين زوج.

٤ - أو تجريبيات وهي الحاصلة بتكرّر المشاهدة كـ «حكمنّا بأنّ سقمونيا مسهل».

٥ - أو متواترات كـ «حكمنّا بوجود مكّة» لإخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادةً.

٦ - أو حدسيات موجبة لليقين، كـ «حكمنّا بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس»، لتشكّلات البدرية والهلالية وأشباه ذلك.

ومن الواضح أنّ استحقاق المدح والذمّ بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من الأوّليات بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبة،

كيف وقد وقع النزاع فيه من العقلاء؟

وكذا ليس من الحسيّات بمعنيها كما هو واضح؛ لعدم كون الاستحقاق شاهداً ولا بنفسه من الكيفيّات النفسانية الحاضرة بنفسها للنفس.

وكذا ليس من الفطريات، إذ ليس لازمها قياس يدلّ على ثبوت النسبة. وأمّا عدم كونه من التجريبيّات والمتواترات والحدسيّات ففي غاية الوضوح، فثبت أنّ أمثال هذه القضايا غير داخله في القضايا البرهانية، بل من القضايا المشهورة^(١).

وفي قبال ذلك ذهب السيّد الخوئي والشهيد الصدر إلى أنّ هذه القضايا من الأمور الواقعية النفس أمرية وهي على حدّ القضايا الأوليّة، غاية الأمر أنّ قضيتي حسن العدل وقبح الظلم من مدركات العقل العملي، والقضايا الأوليّة كاستحالة اجتماع النقيضين من مدركات العقل النظري.

قال الشهيد الصدر: «إنّ قضايا الحسن والقبح قضايا واقعية دور العقل فيها دور المدرك الكاشف على حدّ القضايا النظرية الأخرى، غاية الأمر: أنّ هذه القضايا قضايا واقعية تحقّقها بنفسها لا بوجودها الخارجي، نظير مقولات الإمكان والاستحالة والامتناع من مدركات العقل النظري»^(٢).

وبناءً على أنّ هذه القضايا من المشهورات العقلائية فلا يمكن الفصل حينئذ بين بابي الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة، ومن ثمّ حاول

(١) نهاية الدراية، مصدر سابق: ج ٢ ص ٤٢ - ٤٣.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٤٠.

الأستاذ الشهيد قدس سره إرجاع قضيتي حسن العدل وقبح الظلم إلى دائرة القضايا العقلية لكي يستطيع في نهاية المطاف التمييز بين باب المصلحة والمفسدة وباب الحسن والقبح، وبالتالي يتم له ما رامه من النتائج المترتبة على هذه المسألة.

الجهة الثالثة: بناءً على أن قضايا الحسن والقبح من المشهورات التي تبنى عليها العقلاء، فقد وقع النزاع في هذه القضايا المذكورة أهى إنشائية أم إخبارية؟ في هذا المجال ذهب السيد الخوئي إلى أنها قضايا إنشائية، كما يترأى من كلماته في شرح هذا المسلك «وهو يرجع إلى دعوى أن الحسن والقبح قضية إنشائية من قبل العقلاء لا خبرية، فهي على حد سائر المجعولات العقلانية، غاية الأمر قد تطابق العقلاء عليها؛ باعتبار إدراكهم للمصالح والمفاسد من ورائها»^(١).

ومما يضعف هذا التفسير لمسلك المشهورات العقلانية هو أن أصحاب هذا المسلك من الحكماء صرحوا بأن المشهورات قضايا مقرونة بالتصديق الجازم كما هو الحال في الضروريات. غاية الأمر أن التصديق الجازم في الضروريات مضمون الحقائقية، بخلافه في قضايا الحسن والقبح، وعليه فإن فرض التصديق الجازم يفضي إلى القول بأنها قضايا خبرية لا إنشائية. مضافاً إلى أن القول بواقعية هذه القضايا لا ينسجم مع القول بأنها إنشائية جعلية.

من هنا ذهب الأستاذ الشهيد إلى أنها قضايا إخبارية تحكي عن ثبوتها في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود^(٢).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٤٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٥.

الجهة الرابعة: بيان دور القطع والاعتقاد في واقعية الحسن والقبح، وهذه الجهة هي النافعة في المقام لمناقشة ما أفاده المحقق الخراساني والمحقق النائيني في عدم قبح الفعل المتجرى به بالاستناد إلى أنّ القطع والاعتقاد لا يغيران من الواقع شيئاً. وقد تقدّم كلامهما في ذلك.

وفي هذا المجال وجد قولٌ آخر في بيان حقيقة حسن الأفعال وقبحها مفاده أنّ الحسن والقبح من الأمور الواقعية إلاّ أنّ هذه الواقعية ليست مستقلة عن قطع القاطع، بل للقطع والاعتقاد دورٌ في تحقّق مصاديقها أو صغرياتها، وعليه فإنّ هذا القول يذهب إلى أنّ قضايا الحسن والقبح ليست من الاعتبارات العقلانية ولا هي من المجعولات الشرعية التي ذهب إليها الأشاعرة، وكذلك ليست من قبيل الخواصّ الوجودية للأفعال، بل هي واقعية، وللقطع دورٌ في تحقّقها.

بيان ذلك: لو قطع المكلف بأنّ التكليف الكذائي هو أمر المولى، فإنّ هذا القطع سوف يحقّق صغرى لكبرى عبودية المولى، ومع امتثال هذا التكليف يكون المكلف قد حقّق عبودية مولاه، وإلاّ يكون قد خرج عن زيّ العبودية وتمرد على أوامر المولى، وبناءً على ذلك يمكن أن يكون الفعل الواحد حسناً مرّةً وقبيحاً أخرى، وذلك من خلال تبدّل العناوين الطارئة عليه بواسطة القطع، كما لو انطبق عنوان التأديب على ضرب اليتيم فيكون حسناً حينئذ، وكذلك يكون قبيحاً لو انطبق عليه عنوان التشفّي والتأليم وهكذا.

في ضوء ذلك لو اعتقد المكلف بأمر المولى وجاء به بعنوان الامتثال والانقياد سيكون هذا الفعل حسناً واقعاً لا اعتباراً، وفي المقابل لو اعتقد بأمر المولى وتركه تمرّداً وطغياناً سيكون فعله قبيحاً واقعاً؛ قال السيّد

الخوئي: «لا فرق في نظر العقل في قبح الإتيان بما هو مقطوع الحرمة بين أن يكون مصادفاً للواقع أو مخالفاً له؛ إذ لا تفاوت بين الصورتين في صدق عنوان الظلم وهتك حرمة المولى والجرأة عليه على ذلك الفعل، فإنّ الظلم والقبح لا يدوران مدار الحرمة الواقعية، ولذا في صورة الجهل لا يكون الفعل قبيحاً مع ثبوت الحرمة واقعاً، وإنما يدوران مدار هتك حرمة المولى والجرأة عليه الثابتة في الصورتين»^(١).

في المجال ذاته يقرّر الأستاذ الشهيد الصدر: «إنّ الإقدام على الظلم وسلب الحقّ قبيح عقلاً وإن لم يكن ظلماً واقعاً؛ لعدم ثبوت حقّ كذلك؛ وذلك ببرهان حكم العقل بالقبح في ارتكاب الخلاف في موارد تخيل أصل المولوية، كما إذا تصوّر زيد أنّ عمراً مولاه، ومع ذلك أهانه ولم يحترمه بما يناسب مقام مولاه من أدب الشكر والتقدير، فإنّه لا إشكال أنّ صدور مثل هذا الفعل يعتبر في نظر العقل قبيحاً، وفاعله يعدّ مذموماً ولو انكشف بعد ذلك أنّ عمراً لم يكن مولى له، بل انكشف أنّه لا مولى له أصلاً. وموارد التجري من هذا القبيل»^(٢).

بالاستناد إلى معطيات الكلام المتقدم تبين أنّ الجواب عمّا أفاده المحققان الخراساني والنائيني مبنيّ على التحقيق في مسألة حسن الأفعال وقبحها. فإنّ بنينا على الوجه الذي يقرّر بأنّ الحسن والقبح من الخواص الوجودية للأشياء، سيكون ما أفاده هذان العلّمان تاماً؛ لعدم قدرة القطع على تغيير الخواص التكوينيّة للأشياء، وإن بنينا على الوجه الأخير في الجهة الرابعة، فلا يتمّ ما ذكرناه.

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣١.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣٧.

ثم إنَّ المحقق الخراساني بعد أن ذكر أنَّ القطع ليس من العناوين التي تغيّر الواقع، حاول أن يعضد كلامه بحاكمية الوجدان في ذلك، فقال: «فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبعوضاً له ولو اعتقد العبد بأنّه عدوّه. وكذا قتل عدوّه مع القطع بأنّه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً»^(١).

وفيه ما قلناه سابقاً من أنّه خلط بين باب المصلحة والمفسدة وباب الحسن والقبح؛ ضرورة أنّ المولى لو كان حاذقاً بعيداً النظر لرأى أنّ ما فعله العبد في قتله لابنه باعتقاد أنّه عدوّ المولى حسناً، لأنّه لو كان عدوّه واقعاً لقتله أيضاً. فالمولى وإن لحقته المفسدة جرّاء هذا الفعل، إلاّ أنّ العبد قام بذلك من جهة الإطاعة والانقياد التام لمولاه، وهو ما يحكم العقل بحسنه بلا ريب.

دليل الخراساني لإثبات عدم قبح الفعل المتجرى به

يعدّ هذا الوجه من أهمّ الوجوه التي ذكرها الأعلام في عدم قبح الفعل المتجرى به، ويستند في حقيقته إلى مقدمتين:

الأولى: إنّ الفعل لا يتّصف بالحسن أو القبح إلاّ مع كونه اختيارياً للفاعل، وهذا أحد أهمّ الفروق بين باب الحسن والقبح وباب المصلحة والمفسدة، وقد تعرّضنا لهذه القاعدة في السابق من فقرات هذا البحث وقلنا إنّ الحسن والقبح لا يتحقّقان إلاّ في الأفعال الاختيارية.

الثانية: إنّ الاختيار لا يتحقّق إلاّ مع الالتفات إلى الفعل، وأمّا مع غفلة الفاعل فلا معنى لتصور الاختيار.

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٥٩.

بناءً على هاتين المقدمتين فلا يكون الفعل المتجرى به اختيارياً؛ ضرورة عدم كونه ملتفتاً إليه، ومعه لا يمكن اتصافه بالحسن أو القبح بحسب المقدمة الأولى^(١).

أما كيف يكون الفعل المتجرى به غير اختياري؟ فيحتاج إلى بيان: من الواضح أنّ المتجرى عندما يشرب الماء باعتقاد أنه خمر، فلا يكون قد شرب خمرًا في الواقع، نعم شرب مقطوع الخمرية وليس الخمر، ولكنّه شرب هذا الماء بعنوان الخمر ولم يكن قاصداً شرب مقطوع الخمرية، وقد تحقّق في مباحث الطلب والإرادة أنّ الفعل لا يكون اختيارياً للمكلف إلاّ مع كونه مقصوداً له، وعليه فلا يكون تناول مقطوع الخمرية مقصوداً للمكلف وبالتالي فلا يكون اختيارياً، ومن ثمّ لا يمكن اتصافه بالحسن أو القبح.

أما ما ذكره من أنّ الاختيار في الفعل لا يتحقّق إلاّ مع الالتفات إليه؛ فلأنّ المتجرى ليس بملتفت إلى العنوان الذي هو مقطوع الخمرية بل هو قاصد وملتفت إلى المعنون الذي هو الخمر.

قال قدّس سرّه: «مع أنّ الفعل المتجرى به أو المنقاد به - بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب - لا يكون اختيارياً، فإنّ القاطع لا يقصده إلاّ بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلاّ إذا كانت اختيارية»^(٢).

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه.

إشكالان على دليل الخراساني

إلا أن الاستدلال المذكور يواجه إشكالين أساسيتين:

● **الأول:** وقد التفت إليه المحقق الخراساني بنفسه، وحاصله: أن الحكم بعدم قبح الفعل المتجرى به استناداً إلى عدم تحقق الاختيار، يفضي إلى القول بعدم استحقاق المتجرى العقاب، فإنّ هذا الأخير لا ينسجم مع عدم الاختيار كما هو واضح.

ولكي يتفصّل من هذا الإشكال، ذكر أنّ العقاب الذي يستحقّه المتجرى ليس على الفعل الخارجي الذي صدر منه، بل يستحقّه لتجرّته النفساني وتمرّده الباطني على المولى، وهو من الأفعال الجوانحية والقلبية لا الأفعال الخارجية؛ قال قدس سرّه: «العقاب إنّما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار»^(١). ثمّ أشكل على نفسه بعدة إشكالات إلى أن انتهى إلى القول بما يشبه الجبر على ما قرّر في *الكفاية*.

● **الثاني:** إنّ الاستدلال المذكور يرجع في حقيقته إلى أمرين منفصلين:

١ - إنّ الفعل المتجرى به غير مراد للمتجرى.

٢ - إنّ هذا الفعل غير ملتفت إليه.

وقد فصلّ الأستاذ الشهيد بين هذين الأمرين ولم يجعلهما برهاناً واحداً كما فعل صاحب *الكفاية*. وهو كما فصلّه في محله.

وكيف كان لا بدّ من الإجابة عنهما تبعاً:

أما الأمر الأول: فقد قرّر أنّ الفعل المتجرى به ليس بمقصود ولا

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٦١.

مراد للمكلف، وبالتالي لا يكون اختيارياً.

ويرد عليه إشكالان، أحدهما مبنائي والآخر بنائي.

الإشكال المبنائي: أنّ الفعل لكي يكون اختيارياً للفاعل، لا يشترط كونه مراداً أو مقصوداً له، بل يمكن تحقّق الاختيار حتى مع عدم إرادة الفعل وقصده. وهذا البحث مرتبط في أصله بمبحث الطلب والإرادة، حيث قرّروا هناك أنّ الفعل لكي يكون اختيارياً يكفي فيه وجود القدرة عليه مع الالتفات أم لا بدّ من الإرادة والقصد إليه؟

بناءً على الأوّل وأنّ اختيارية الفعل متقوّمه بالقدرة مع الالتفات فقط، فيكون عنوان الفعل المتجرّي به مقدوراً للمكلف. نعم قد يقال بعدم تحقّق الالتفات حينئذ، وهذا ما سنجيب عليه لاحقاً.

وعلى الثاني من أنّ اختيارية الفعل متقوّمه بالشوق الذي تستتبعه الإرادة - كما هو مبنى جملة من الفلاسفة - فيكون إشكال المحقّق الخراساني تاماً، إلّا أنّه مع ذلك يتوجّه عليه نقض آخر.

الإشكال البنائي: أنّه لو قام إنسان بضرب اليتيم مستخدماً العصا، وهو يعلم أنّ هذا الضرب ممّا يؤلم اليتيم، إلّا أنّه لم يقصد الإيلام بل كان قصده معرفة استحكام العصا ومتانتها وقوتها في الضرب! فلا يكون هذا الفعل قبيحاً بناءً على كلام المحقّق الخراساني؛ لعدم قصده الإيلام. وهذا لا مجال للالتزام به كما هو واضح. فالمشكلة الأساسية في استدلال صاحب الكفاية مبنائية وهي أنّ القصد والإرادة هل هما من مقوّمات الاختيار؟

وأما الأمر الثاني، وهو أنّ الفعل المتجرّي به غير ملتفت إليه فلا يكون مقصوداً للمتجرّي، فيرد عليه: أنّ المانع الحقيقي من تحقّق

اختيارية الفاعل هو الغفلة المطلقة لا التفصيلية؛ وعليه فلا يشترط في الاختيار تحقق الالتفات التفصيلي، بل يكفي عدم كون الغفلة مطلقة؛ ضرورة أن كثيراً من الأعمال التي تصدر من الإنسان لا ريب في اختياريّتها بالرغم من كونها غير ملتفت إليها تفصيلاً. وفي المقام فإنّ عنوان مقطوع الخمرية وإن كان منظوراً إليه بنحو الآلية والمرآتية إلا أن هذا النحو من الالتفات كاف لأن يكون الفعل اختياريّاً.

قال الأستاذ الشهيد: «الالتفات المرآتي الآلي إلى القطع كاف في الاختيار، لأنّ المقصود من الالتفات ما يقابل الغفلة المطلقة التي تنافي السلطنة والاختيار، لا خصوص الالتفات التفصيلي»^(١).

فتحصّل أنّ هذا الوجه غير تامّ لإثبات عدم قبح الفعل المتجرّي به، وعليه فيمكن لهذا الفعل أن يتّصف بالقبح أو الحسن العقلين، ويكون الملاك الصحيح لتحقيق الحسن والقبح هو التكليف الواصل إلى المكلف بأيّ درجة من درجات الانكشاف، وليس هو الواقع في نفسه، ولا الواقع الواصل المقيد بشرط المطابقة، وذلك بضميمة ما تقدّم مفصلاً من أنّ ملاك البعد والقرب في المولى الحقيقي هو الالتزام بزّي عبوديته والانقياد المحض لتكاليفه وعدم هتك حرمة.

نعم يبقى سؤال آخر وهو: أنّ الوجدان حاكم بأنّ العاصي لا بدّ أن يكون أشدّ حالاً من المتجرّي، وعليه فكيف نوفّق بين النتيجة التي انتهينا إليها من قبح التجريّ عقلاً وبين ما يدركه الوجدان من أشدّية حال العاصي؟

وسياتي جواب ذلك في محلّه من هذا البحث.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٥١.

صياغة صاحب الفصول في قبح التجري

أفاد المحقق الإصفهاني صاحب *الفصول* صياغة أخرى لمسألة قبح التجري عقلاً. فقد قرّر أنّ قبح التجري من الأمور التي تختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات، وتأتي هذه الصياغة بناءً على أنّ نسبة الحسن والقبح إلى العناوين التي تتصف بهما على نحوين:

١ - العناوين التي تكون نسبتها إلى الحسن والقبح نسبة العلة إلى المعلول. فكلما تحقّق العنوان، تحقّق بتبعه الحسن أو القبح لا محالة، من قبيل الزوجية للأربعة، وعنواني العدل والظلم، فإنهما بمثابة العلة لتحقّق الحسن والقبح.

٢ - العناوين التي تكون نسبتها إلى الحسن والقبح نسبة المقتضي إلى المقتضى. فلكي يتحقّق الحسن والقبح في هذه العناوين لا بدّ من توفّر الشرط وارتفاع المانع بالإضافة إلى تحقّق العنوان، من قبيل نسبة النار إلى الإحراق. ومن أمثله عنوانا الصدق والكذب، فليس بالضرورة كلّما تحقّق الكذب لا بدّ أن يكون قبيحاً، أو كلّما تحقّق الصدق لا بدّ أن يكون حسناً، بل قد يكون الصدق قبيحاً في بعض الأحيان كما لو ترتّب على الصدق هلاك نبيّ أو وصيّ بل مؤمن، وكذلك الحال في جانب الكذب.

في ضوء هذين النحويين من العناوين ذهب صاحب *الفصول* إلى أنّ قبح التجري مندرج في النحو الثاني لا الأوّل، الأمر الذي يعني أنّ التجري في نفسه قد يكون قبيحاً، إلّا أنّه يمكن أن تعرض عليه عناوين أخرى ترفع ذلك القبح، وقد تعرض عليه عناوين تجعله أشدّ قبحاً وهكذا، ومن ثمّ قرّر أنّ قبح التجري تابع لاختلاف الوجوه والاعتبارات.

أما بيان كيفية اختلاف الوجوه والاعتبارات وتواردها على الفعل المتجرى به، فهو أن ننظر إلى حقيقة الفعل واقعاً وفي نفس الأمر، فإن كان هذا الفعل معصية واقعاً فسوف يوجد ملاكان للقبح حينئذ، ملاك التجري وملاك المعصية الواقعية، ومن ثم يشتد القبح في مثل هذه الحالة.

وأما لو كان الفعل المتجرى به واجباً واقعاً، وقد فعله المكلف مع الاعتقاد بحرمة، ففي مثل هذه الحالة يكون التجري حسناً، لأنه بعد الكسر والانكسار سوف تغلب محبوبة الفعل واقعاً على مبغوضيته حسب اعتقاد المكلف فيكون حسناً، وهكذا. فالتجري إذن تابع في حسنه وقبحه إلى اختلاف الوجوه الطارئة عليه. وتتمثل هذه الوجوه في الحبّ والبغض الموجودين في الأفعال الواقعية.

الإشكال على صاحب الفصول

يرد على صاحب *الفصول* ما تقدّم في حقيقة قبح التجري من أنه ناشئ من هتك حرمة المولى والخروج عن رسوم عبوديته وهو ظلم، والقبح ذاتي للظلم لا يتخلف عنه باختلاف الوجوه والاعتبارات، فقياس قبح التجري على قبح الكذب قياس مع الفارق؛ قال المحقق النائيني: «أما في دعواه من كون قبح التجري يختلف بالوجوه والاعتبار، ففيها أنه لا يعقل الاختلاف في قبح التجري، فإن القبح ذاتي له، كقبح المعصية وحسن الطاعة وقبح الظلم، وما شابه ذلك من العناوين التي لا تتغير عما هي عليه، وليس كقبح الكذب وحسن الصدق مما يمكنه أن يطرأ عليه جهة توجب حسن الأول وقبح الثاني، وكيف يعقل أن يطرأ على التجري جهة توجب حسنه؟ فكما لا يمكن أن تتصف الطاعة بالقبح

والمعصية بالحسن كذلك لا يمكن أن يتَّصف التجري بالحسن»^(١).

وأما ما ذكره من أن الوجوه والاعتبارات هي نفس الأفعال التي يتجرى بها واقعا، فيرد عليه إشكالان:

أحدهما: أنه خلط بين باب المصلحة والمفسدة وباب الحسن والقبح، فإنَّ الفعل بما هو في الواقع قد يكون قبيحا بالرغم من احتوائه على مصلحة ولا يكون حسنا بالضرورة، وقد يكون ذا مفسدة وليس بقبيح، فإنه لا ملازمة بين البابين كما تقدّم، ومن هنا ذكروا أن من الفوارق بين البابين هو أن المصلحة والمفسدة تتحقّقان من دون توقّف على العلم بهما، بخلاف الحسن والقبح فإنهما يتوقّفان عليه.

ثانيهما: أن ما ذكره من أن القبح يكون أشدّ فيما لو تعدّد ملاكه من خلال كون الفعل المتجرى به معصية واقعا، ليس بتام؛ ضرورة عدم معقولية اجتماع المعصية والتجري في الوقت نفسه، لأنّ مرجعهما إلى المصادفة وعدم المصادفة للواقع وهما لا يجتمعان^(٢)، ومنه يظهر عدم تمامية ما أفاده صاحب *الفصول* في هذه المسألة، وبه يتمّ الكلام في المقام الأوّل من البحث وهو إثبات قبح التجري عقلا.

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٥٤.

(٢) راجع دراسات في علم الأصول: ج ٣ ص ٤٠؛ بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ٦٦.

الفصل الثاني

استحقاق العقاب على التجري

- المراد من استحقاق العقاب
- التحقيق في أصل المشكلة
- استحقاق المتجري العقاب حسب مباني القوم
- هل العاصي أشدّ حالاً من المتجري من حيث العقاب؟

المراد من استحقاق العقاب

تقدّم في مستهلّ هذا البحث أنّ قضيتي قبح التجريّ عقلاً واستحقاق العقاب عليه قضيتان مستقلّتان بعضهما عن بعض ولا تستلزم إحداهما الأخرى، ومن ثمّ وقع البحث عن استحقاق العقوبة على التجريّ بالرغم من ثبوت قبح التجريّ عقلاً في المقام.

تجدر الإشارة أولاً إلى الوقوف على المعنى المراد من استحقاق العقاب على التجريّ لأنّه يمثّل المحور الذي تدور عليه مباحث هذه المسألة.

إنّ الفعل القبيح الصادر من الإنسان العاقل يتضمّن حيثيّتين، الأولى: هي لوم العقلاء وذرّهم له على ما صدر منه، والثانية: هي العقوبة التي يستحقّها من المولى العقلاني على ذلك الفعل. وهاتان الحيتّتان تختلف إحداهما عن الأخرى، والمراد في المقام هو إثبات الحيتّية الثانية دون الأولى.

تفصيل الكلام في معنى استحقاق العقاب

ينطلق البحث في هذه المسألة من إثارة السؤال التالي: حينما يخالف العبد تكاليف المولى، أيّدرك العقل أنّ هذا العبد مستحقّ للعقوبة ولا بدّ أن يعذب في نار جهنّم أم أنّ الإدراك العقلي يقتصر على أنّ الفعل

المذكور ممّا لا ينبغي صدوره من المكلف تجاه مولاه الحقيقي فقط؟
 الجواب: أنّنا لم نعثر على دليل عقليّ أو حكم وجدانيّ يثبت
 الملازمة بين مخالفة العبد لمولاه وبين استحقاق العقوبة والعذاب.
 فإن قيل: إنّ السيرة العقلائية قائمة على أنّ العبد المخالف لأوامر
 المولى مستحقّ للعقوبة.

قلنا: إنّ هذا خروج عن محلّ الكلام؛ ضرورة أنّنا نسلم ثبوت
 استحقاق العقاب في السيرة العقلائية، إلّا أنّ منشأ هذه العقوبات في كثير
 من الأحيان هو التشفيّ والارتياح النفسي الذي يحصل عند من سلب
 حقّه أو اعتدي عليه، وقد يكون المنشأ هو حفظ النظام؛ ضرورة عدم
 إمكان قيام نظام المجتمعات الإنسانية إلّا بتشريع العقوبات للمخالفين
 والمتطاولين على أحكام القانون.

والحال أنّ كلا هذين المنشأين للعقوبات غير متصوّرين في المولى
 الحقيقي سبحانه وتعالى. أمّا الأوّل فواضح، وتعالى الله عن ذلك علوّاً
 كبيراً. وأمّا الثاني فإنّ حفظ النظام إنّما يتصوّر في عالم الدنيا، والكلام في
 العقوبات التي يستحقّها العبد بسبب ذنوبه ومعاصيه في عالم الآخرة
 ويوم القيامة، ولا معنى لحفظ النظام الاجتماعي في ذلك العالم. نعم، لو
 قيل بأنّ العقوبات الإلهية على الذنوب تحصل في عالم الدنيا لكان
 موضوع حفظ النظام معقولاً.

في ضوء ذلك ذكر المفسّرون إشكالاً عويصاً في تفسير حقيقة
 اللذائذ الأخروية المذكورة في القرآن الكريم، حاصله: أنّ الملاك في
 جعل اللذائذ الدنيوية كالنكاح والطعام هو حفظ النوع الإنساني. فلو لم
 تكن هناك لذائذ في الأكل والجماع مثلاً، لتعدّر على الإنسان القيام بمثل

هذه الأمور، كما هو واضح. والحال أنّ عالم الآخرة لا يحتاج فيه إلى حفظ النوع والفرد؛ لأنّ الحياة هناك أبدية خالدة. ومن هنا طرح التساؤل عن الملاك الحقيقي لجعل اللذائذ في عالم الآخرة بعد امتناع تصوّر حفظ النوع والفرد؟

والكلام بعينه آت في المقام أيضاً، فإنّ جعل العقوبات في المجتمعات العقلانية، إمّا للتشفي وإمّا لحفظ النظام، وكلا هذين الأمرين غير متصوّر في العالم الآخر، وعليه فلا بدّ من تخريج مسألة العقاب والعذاب الإلهي استناداً إلى ملاك آخر.

هذا مضافاً إلى أنّ البحث في المقام عقلي لا عقلاني، فإنّ مرجع الاستدلال بالسيرّة العقلانية، إلى أنّ المولى جرى بذلك مجرى العقلاء، ولازمه رجوع الحسن والقبح والثواب والعقاب إلى الأعراف العقلانية، وهو خلاف مبني من يعتقد أنّ الحسن والقبح من الأمور العقلية.

ثمّ لو كان تشريع العقوبة لأجل حفظ النظام فكيف يتصوّر استحقاق العقوبة لو كان الإنسان العاصي يعيش منفرداً؟!

اللهمّ إلاّ أن يُقال إنّ المولى سبحانه وتعالى إنّما شرّع العقوبات لأجل كمال الإنسان ورقية في مراتبه الوجودية، فلو لم تشرّع مثل هذه العقوبات لا يرتدع عن مخالفة الأوامر الإلهية التي تأخذ بيده نحو الكمال؛ وبذلك يكون منشأ العقوبات والذائذ أيضاً هو ملاك استكمال الإنسان.

إلاّ أنّ هذا الكلام وإن كان صحيحاً في الجملة ولكنه لا يثبت المطلوب، لأنّ ثمة نحواً من أفراد الإنسان يرتقون إلى الكمال ومراتب القرب الإلهي من غير حاجة لخوف من نار أو طمع في جنة، مضافاً إلى

أنّ مرجع ذلك سيكون إلى النقل لا العقل، والمطلوب إثبات استحقاق العقاب عقلاً؛ قال السيّد الروحاني قدس سرّه: «مع عدم ترتّب أي أثر راجح على العقاب، لا يحكم العقل باستحقاق العقاب لأنّه لغو محض، وهو لا يصدر من العقل.

والتشفيّ وإن كان منشأً لتحقيق العقاب، لكنّه ليس منشأً عقلائياً، بل هو يلائم القوّة الغضبية للنفس، وعليه: فيشكل القول باستحقاق العبد العقاب على مخالفة التكليف المولوي؛ إذ المراد بالعقاب هو العقاب الأخروي، وهو ممّا لا يترتّب عليه أثر عمليّ من كفّ الشخص نفسه أو كفّ غيره عن العمل؛ لانتهاء دور التكليف في الآخرة، والتشفيّ مستحيل في حقّه تعالى، بل في حقّ كلّ عاقل كما عرفت، فالالتزام باستحقاق العبد العقاب من الله تعالى، التزام بصدور اللغو منه جلّ اسمه وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وبالجملة: لا يحكم العقل باستحقاق العقاب بمعنى المجازاة على العمل للتأديب»^(١).

تحقيق في أصل المشكلة

لا ريب أنّ الإشكال المذكور مبنيّ على القول إنّ العقوبة شيء مستقلّ عن العمل أو المعصية، كما هو الحال في العقوبات عند المجتمعات العقلانية، فإنّ الإنسان الذي يخالف القانون لا يعاقبه ذلك القانون نفسه، بل يعاقبه المولى من خلال قانون آخر، وهذا هو شأن القوانين الجزائية، ومن هنا لو استطاع الإنسان المخالف أن يهرب من المولى لتعدّرت

(١) منتقى الأصول، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد محمّد الحسيني الروحاني، الشهيد آية الله السيّد عبد الصاحب الحكيم، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ. ج ٤ ص ٢٧.

عقوبته، وهذا يعني أنّ الفعل شيء والعقوبة عليه شيء آخر مستقلّ عنه وجوداً. وعليه يطرح التساؤل التالي: هل الوعد الإلهي باستحقاق العبد المذنب العقاب هو من هذا القبيل - أي أنّ معصية العبد لا يترتب عليها شيء وجودي وأنّ الله سبحانه يربّب قانوناً آخر للعقوبة - ؟ أو أنّ العلاقة بين المعصية وبين العقاب المترتب عليها هي علاقة تكوينية وجودية كالعلاقة الموجودة بين تناول السمّ والهلاك؟

من الواضح أنّ كلام الأعلام في هذه المسألة مبنيّ على الشقّ الأول؛ لذا نراهم يعبرون «هل فاعل المعصية أو المتجريّ يستحقّ العقاب؟».

استناداً إلى هذا التحليل، فإنّ أبطلنا المبني الذي يفسّر العلاقة بين المعصية والعقاب بالشكل المذكور، سوف يكون البحث حول استحقاق المتجريّ للعقاب من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أي إذا ثبت أنّ العلاقة بين الفعل وبين العقوبة هي علاقة وجودية ورابطة تكوينية تتحقّق ضمن نظام الوجود الأحسن، فلا معنى حينئذ لأنّ نسأل هل العاصي أو المتجريّ مستحقّ للعقاب؟ أو هل المطيع يستحقّ الثواب؟ ضرورة أنّه سيكون من قبيل السؤال: هل الإنسان إذا شرب الماء يرتفع عطشه؟ أو الذي يشرب السمّ هل يتحقّق هلاكه؟

في ضوء ذلك لا بدّ أن نعرف هل السؤال عن استحقاق العاصي أو المتجريّ للعقوبة عقلاً هو سؤال صحيح في نفسه؟

الجواب: بناءً على أنّ نسبة العقاب إلى الفعل المعصي به هي نسبة اعتبارية ورابطة وضعية أو عقلائية، فيكون السؤال صحيحاً حينئذ، ويكون الجواب عنه بأنّ العقل لا يدرك ذلك كما تقدّم، لأنّ القول باستحقاق العقاب سوف يرجع إلى التمسك بالسيرّة العقلائية، وهو لا

ينسجم مع مبانيهم في عقلية قضايا الحسن والقبح في الأفعال. ومن ثمّ ذكر الأستاذ الشهيد قدس سره أنّه مع القول بأنّ الحسن والقبح من الأمور العقلانية فلا يبقى لدينا حينئذ دليل على استحقاق المخالف العقوبة من قبل المولى الحقيقي، لأنّ العقوبات عنده سبحانه وتعالى ليست من قبيل العقوبات المشرّعة عند العقلاء لجهة اختلاف الملاك^(١).

وأما بناءً على أنّ العلاقة بين الفعل والجزاء هي علاقة وجودية تكوينية، فلا يكون السؤال المذكور صحيحاً؛ فإنّه لا معنى لأن نسال بأنّ الذي يضع يده في النار هل يستحقّ الاحتراق؟! لأنّ ذلك الفعل بنفسه ينتج الإحراق كما أنّ شرب الماء بنفسه يرفع العطش، وكذلك الحال في التجريّ؛ ضرورة أنّ من أوضح مصاديق العقاب هو البعد عن الرحمة الإلهية كما قال سيّد الموحّدين في الدُعاء المعروف: «فهبني يا إلهي صبرتُ على حرّ نارك فكيف أصبرُ على فراقك». فالْبعد عن ساحة الحقّ والرحمة الإلهية من أعظم العقوبات وأشنعها على الإنسان، وبذلك نصل إلى أنّ العصيان والتجريّ بنفسهما يورثان العقاب، ولا معنى للسؤال عن استحقاقهما وعدم استحقاقهما عقلاً.

إدخال في العذاب أمر دخول في العذاب؟

بالاستعانة بالمعطيات السابقة من أنّ الرابطة بين الفعل والجزاء الأخرى هي رابطة تكوينية وعلاقة وجودية، سوف تندفع إحدى أعقد المشكلات المطروحة في علم الكلام حول العذاب الإلهي في عالم الآخرة، حاصلها: أنّ الله سبحانه وتعالى شرّع الشرائع لأجل أن يصل

(١) راجع مباحث الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٢٣.

الإنسان إلى كماله المطلوب.

وعليه فلو قال قائل: إذا كان الإنسان لا يريد أن يصل إلى ذلك الكمال وكان يخالف الشريعة، فلماذا يدخل في نار جهنم؟! فمن الواضح أنّ الجواب سيكون مشكلاً جداً، لو بنينا على أنّ الرابطة بين الفعل والجزاء هي رابطة اعتبارية، وسوف لا نجد مبرراً للدخول في جهنم والاحتراق فيها.

أما بناءً على أنّها رابطة وجودية فليس الأمر كذلك؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى ليس هو الذي يدخل الإنسان النار، بل الإنسان هو الذي يقوم بنفسه بذلك من خلال مخالفة الأوامر الإلهية، وهو من قبيل أن يضع الإنسان يده في النار الملتهبة ثمّ يسأل: لماذا أحرقتني الله؟!

نعم، يبقى السؤال: لماذا خلق الله تعالى النار محرقة؟

وجوابه: إنّ خلق النار بهذه الصورة يقع ضمن النظام الأحسن والأكمل.

وكيف كان فإنّ مسألة استحقاق المتجري العقاب لا بدّ أن تطرح بالصورة التي بيّناها في المقام، وينبغي أولاً - بحسب المنهج العلمي الصحيح - معرفة العلاقة القائمة بين الفعل والجزاء المولوي ثمّ البحث عن الاستحقاق وعدمه.

استحقاق المتجري العقاب حسب مباني القوم

تعرّض الأعلام في هذه المسألة إلى وجوه مستقلة لإثبات استحقاق المتجري للعقاب، فإنهم أثبتوا ذلك حتّى مع القول بأنّ الفعل المتجري به ليس قبيحاً عقلاً، كما عن المحقّق الخراساني قدس سره. وهذا ما يحتاج

إلى بحث مستقل، وقد ذكروا لذلك وجوهاً ثلاثة:

الوجه الأول: ما نقله المحقق النائيني قدس سره عن الميرزا الشيرازي الكبير قدس سره، وحاصله: «إنّ المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو ارتكاب ما يعلم مخالفته للتكليف لا ما يكون مخالفاً واقعاً. فالمهمّ إذن هو العلم بالتكليف لا إصابة ذلك العلم للواقع، وإلاّ لتعطّلت الأحكام حيث لا يمكن إحراز الإصابة في مورد. وعليه فالمتجرّي والعاصي على حدّ واحد من حيث توفرّ مناط استحقاق العقوبة فيهما»^(١).

وقد أشكل المحقق النائيني على هذا الوجه بالتالي: مع التسليم بأنّ العلم بالتكليف هو الذي يحقّق استحقاق العقوبة عقلاً، لكن من قال إنّ المتجرّي عالم بالتكليف، بل هو جاهل بالجهل المركّب؛ وعليه فهو خارج عن القاعدة المذكورة تخصّصاً لأنّه ليس بعالم أصلاً^(٢).

ويمكن المناقشة فيما أفاده من جهتين:

الأولى: إنّ ثبت في البحث المنطقي أنّ الجهل المركّب أحد أقسام العلم، لأنّ العلم حسب المناطق لم يقيّد بالمطابقة للواقع.

الثانية: إنّ البحث في هذه المسألة ليس بحثاً منطقياً لكي نقول هل يصدق على المتجرّي أنّه عالم أم لا يصدق؟ بل البحث في أنّ ما اعتقده المتجرّي هل يترتّب عليه استحقاق العقاب، أو لا بدّ من مطابقته للواقع؟ وليس النظر إلى المصطلحات المنطقية لكي يقال إنّ هذا جهل

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ٥٣؛ تقارير المجدّد الشيرازي - للروزدري: ج ٣ ص ٢٧٧.
 (٢) أجدود التقارير، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأكبر المجدّد الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني، تأليف أستاذ الفقهاء السيّد أبو القاسم الخوئي قدس سره، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ قم: ج ٣ ص ٥٤.

مركب وليس علماً^(١).

هذا ما يرتبط بإشكال النائيني. أمّا فيما يخص أصل الدعوى في كلام الميرزا الشيرازي فنقول: إننا نختار أنّ العلم الذي على أساسه يستحقّ العالم العقوبة على المخالفة هو العلم المطابق للواقع خاصّة، لكن ليس المطابق للواقع في نفس الأمر، بل المطابق له في اعتقاد المكلف؛ ضرورة أنّ كلّ قاطع يرى أنّ قطعه مطابق للواقع كما هو واضح، ولا يلزم حينئذ من أخذ قيد المطابقة أن تتعطل أحكام الشارع كما ذكر الشيرازي في الوجه المذكور.

الوجه الثاني: ما ذكره الميرزا الشيرازي أيضاً، حاصله: إنّ الوجه في استحقاق العقاب عقلاً ليس منشأه قبح الفعل المتجرى به محضاً، وإلاّ لزم أنّ من يعتقد بأنّ الخمر الذي أمامه ماء وشربه سيكون فعله قبيحاً يستحقّ عليه العقاب، ولا أحد يلتزم بذلك جزماً، لمنافاته معذورية القطع الثابتة، وعليه لا بدّ أن يكون استحقاق العقاب ناشئاً من القبح الفاعلي لا الفعلي، والقبح الفاعلي مشترك بين العاصي والمتجرى على حدّ سواء، فالمتجرى مستحقّ للعقاب أيضاً^(٢).

أشكل المحقّق النائيني على هذا الوجه أيضاً، أنّه مبنيّ على أن تكون قسمة القبح إلى فعلي وفاعلي قسمة عقلية حاصرة، وهذا ما لم يثبتته الوجه المذكور، بل يمكن تصوّر شقّ ثالث وهو القبح الفاعلي الناشئ من القبح الفعلي، وعليه فلا يوجد في حقّ المتجرى قبح فعليّ ومعه لا يستحقّ العقاب لانتفاء القبح الفاعلي بتبعه^(٣).

(١) راجع بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٥٤.

(٢) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج ٣ ص ٥٥.

(٣) المصدر نفسه: ص ٥٥.

تجدد الإشارة إلى أنّ هذا الوجه وما أورد عليه مبنيّ على صحّة ما يقال من أنّ هناك قبح فعلياً وآخر فاعلياً، وقد تبين بطلان ذلك في السابق من فقرات هذا البحث وذكرنا أنّ القبح لا يكون إلاّ فاعلياً، وبه يظهر عدم تمامية الوجه الثاني لإثبات قبح التجريّ عقلاً.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق السبزواري في *ذخيرة المعاد*، وأشار إليه الشيخ في *الرسائل*، وحاصله: لو فرض أنّ ثمة شخصين قاطعين، بأن قطع الأوّل أنّ المائع المعين خمراً، وقطع الآخر بأنّ المائع المعين الآخر خمراً، ثمّ شربا ما قطعاً بخمريّته، فاتفق مصادفة الأوّل للواقع، وعدم مصادفة الثاني له، فهنا احتمالات أربعة:

- ١ - أن يكونا مستحقّين للعقاب معاً.
- ٢ - أن لا يستحقّ العقاب معاً.
- ٣ - أن يكون المتجريّ مستحقّاً للعقاب دون العاصي.
- ٤ - أن يكون العاصي مستحقّاً للعقاب دون المتجريّ.

أمّا الثاني والثالث فبطلانهما بديهيّ، وأمّا الرابع فمعناه إناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن محلّ الاختيار والقدرة، ومنه يتضح بطلان هذا الاحتمال أيضاً، فيتعيّن الأوّل وأن يكون كلاهما مستحقّاً للعقاب^(١).

أجاب الشيخ الأنصاري عن هذا الوجه بما يلي:

إنّ الاختيار والقدرة مشترطان في المقتضى، دون المانع، والحال أنّ

(١) *ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد*، للعلامة المحقّق محمد باقر السبزواري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث: ص ٢٠٩؛ *فرائد الأصول*، مصدر سابق: ج ٢ ص ٩.

المصادفة وعدم المصادفة للواقع مرتبطان بالمانع لا بالمقتضي، بشهادة أن الإنسان لو لم يستطع معصية المولى سبحانه وتعالى بسبب أمر خارج عن اختياره فليس عليه عقاب أيضاً، بالرغم من أن المانع في ذلك غير اختياري.

بعبارة أخرى يقرّر الشيخ الأعظم قدس سره: أن استحقاق العقاب يجب أن يكون مشروطاً باختيارية الفعل، أما عدم الاستحقاق فلا يشترط أن يكون منشأ اختيارياً. فالقاطع الذي شرب الخمر الواقعي مستحق للعقاب بمقتضى اختيارية فعله، أما القاطع الذي شرب الماء الواقعي فليس لديه اختيار في عدم المصادفة للواقع وعليه فلا يستحق العقاب^(١). وقرّر الشهيد الصدر هذا الجواب ببيان آخر، حيث قال: «إن استحقاق عقاب من صادف قطعه الواقع ليس مستنداً إلى ما هو خارج عن اختياره ولو فرض اختصاص العقاب به، كما إذا قيل باختصاص حق الطاعة للمولى بموارد أحكامه وتكاليفه الواقعية فقط.

توضيح ذلك: إن الفعل لعدمه أبواب متعدّدة لا بدّ وأن تنسدّ كلّها حتّى يتحقّق الفعل خارجاً، ولا يلزم أن يكون سدّ كلّ تلك الأبواب لعدم والتي منها إصابة القطع للواقع اختيارياً للفاعل، بل جملة منها قد تنسدّ بأسباب خارجة عن اختياره وإنما يكلف إذا كان واحداً منها سدّه باختياره وإلا فليس في العالم معصية لم ينسدّ على المكلف أيّ باب من أبواب عدمها، لا أقلّ من انسداد باب عدمها بعدم وجود الفاعل نفسه فإنّه بوجوده الذي هو خارج عن اختياره قد انسدت هذا الباب»^(٢).

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٩.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٥٥.

هل العاصي أشدّ حالاً من المتجرّي من حيث العقاب؟

هذا هو البحث الأخير في المقام، وقد ذكره الأعلام بعنوان آخر: هل تعدّد السبب يوجب تعدّد المسبّب؟ أي إذا كان العصيان سبباً والتجرّي سبباً آخر، أتعدّد العقوبة بتعدّدهما أم أنّها سوف تتداخل؟ ولعلّ عنوانه البحث بما ذكرناه أولى من عنوانها بهذا الشكل الذي ذكره الأعلام في المقام؛ ضرورة أنّه يستحيل اجتماع العصيان مع التجرّي لكي نقول بالتداخل أو لا نقول، فالتجرّي هو عدم مصادفة الواقع، والعصيان متقومّ بالمصادفة، فلا يجتمعان.

ثمّ فرّعوا على هذا البحث - حسب عنوانهم له - أنّ المسبّب إذا كان قابلاً للتكرار فلا تداخل، وإلاّ فالتداخل متحقّق. مثال الأوّل ما لو قام الإنسان بفعلين يستحقّ على كلّ منهما القتل، فالمسبّب هنا غير قابل للتكرار كما هو واضح، فإنّه لو قتل في المرّة الأولى استحال قتله ثانية، ومثال الثاني العقوبات القابلة للتكرار. على أنّ هذه التفريعات تأتي فيما لو فرضنا معقولية أن يكون العصيان والتجرّي سببين للعقوبة في وقت واحد، والحال أنّهما لا يجتمعان، فإذا كان هناك عصيان فلا تجري حينئذٍ والعكس بالعكس، وعليه فتكون العقوبة واحدة مسببة عن أحدهما.

في ضوء ذلك لا بدّ من طرح هذا البحث بالنحو التالي: أتكون درجة عقوبة العاصي أشدّ منها في المتجرّي أم أنّهما متساويتان؟ وهذا بحثٌ معقول في نفسه ولا يلزم منه ما تقدّم.

وحول السؤال المذكور وُجدت إجابتان:

الأولى: أن يقال بعدم الفرق بينهما من حيث استحقاق العقاب.

الثانية: أن يقال بأنّ العاصي أشدّ حالاً من المتجري من حيث العقاب.

أمّا الأولى فوجدت فيها اتجاهات ثلاثة:

١ - ما ذهب إليه صاحب *الكفاية* من الاعتقاد بعدم الفرق بين العاصي والمتجري من حيث العقاب؛ لأنّ سبب العقاب واحد في الحالتين^(١).

٢ - ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني من أنّ العقاب واحد لا متعدّد، إلّا أنّ سبب هذا العقاب قد يختلف، أ هو الطغيان والخروج عن زيّ العبودية الذي هو أمرٌ نفساني، أم هو الفعل الخارجي المتجري به؟^(٢)

٣ - ما ذهب إليه صاحب *الفصول* من أنّ السبب متعدّد، ولكن الأسباب تتداخل، وعليه يكون المسبّب واحداً لا متعدّداً؛ قال قدس سرّه: «فإنّ التحقيق أنّ التجري على المعصية أيضاً معصية، لكنّه إن صادفها تداخلاً وعداً معصية واحدة»^(٣).

وأما الإجابة الثانية وهي التي تقرّر اختلاف حال العاصي عن حال المتجري من حيث شدة العقاب، فهو ما ذهب إليه السيّد كاظم الحائري في حاشيته على تقارير الأستاذ الشهيد قدس سرّه حيث قال: «إنّه يوجد بالنسبة للمولى حقان: حقّ تحصيل الغرض الذي كلّفنا به وحقّ الاحترام، والحقّ الأوّل خاصّ بمورد المصادفة للواقع، والحقّ الثاني يعمّ موارد التجري، ويترتب على ذلك استحقاق المتجري للعقاب بمستوى أخفّ

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٦١.

(٢) نهاية الدراية، مصدر سابق: ج ٣ ص ٤٥.

(٣) الفصول الغروية، مصدر سابق: تنبيهات مقدّمة الواجب، ص ٨٧.

من العاصي رغم تساوي التجري والمعصية في القبح بناءً على أنّ القبح يتبع اعتقاد الفاعل ولو خطأ^(١).

التحقيق في المسألة

في ضوء البيانات المتقدمة ينبغي تأسيس هذه المسألة على القول المختار في تفسير العلاقة بين العمل والجزاء.

• فتارة تكون العلاقة اعتبارية لا تكوينية، أي أنّ المقنن هو الذي يجعل الجزاء على هذا الفعل دون ذاك، وبناءً على ذلك لما كانت درجة القبح في العصيان والتجري واحدة فدرجة العقوبة عليهما واحدة كذلك، لأنّ منشأ العقاب ليس هو إلاّ القبح العقلي، والمفروض أنّه واحد من دون فرق بين العاصي والمتجري؛ قال السيد الشهيد قدس سرّه: «إنّ حقّ طاعة المولى ليس بملاك غرض المولى وحاجة يحتاجها بنحو يقبل انكشاف الخلاف نظير ما بين الناس من الحقوق، بل إنّما هو بملاك احترام المولى وإجلاله وعدم التوهين بشأنه، والمعصية والتجري متساويان في مرتبة مخالفة الاحترام، وعليه فمصّبّ حقّ الطاعة إنّما هو الحكم الواصل بمرتبة منجزة سواء كان ثابتاً في الواقع أو لا، فالتجري قبيح كالمعصية»^(٢).

وما دام حقّ المولى هو الاحترام وعدم التوهين بشأنه، فإنّ انتهاكه سيكون على درجة واحدة في المعصية والتجري على حدّ سواء، فتكون العقوبة متساوية كذلك.

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٢٢، الحاشية رقم ١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٠٤.

استناداً إلى ذلك فإنّ ما ذكره السيّد الحائري من أشدّية عقاب العاصي على المتجريّ ليس بتامّ بالاستناد إلى مبنى الاعتبارية بين العمل والجزاء، فهو إمّا أن يلتزم بالرابطة الوجودية بينهما ويكون ما أفاده تامّاً، ولكنّه لا معنى لقوله - حينئذ - «إنّه يستحقّ أو لا يستحقّ» لأنّ هذا التعبير متفرّع على اعتبارية العلاقة بين الفعل والجزاء، وإمّا أن يلتزم بالاعتبارية وعليه لا يتمّ ما أفاده من أشدّية حال العاصي بالنسبة للمتجريّ من حيث العقاب.

• وأخرى تكون العلاقة بين الفعل والجزاء وجودية تكوينيّة كما هو المختار، فلاريب حينئذ أنّ حال العاصي يختلف عنه في المتجريّ من جهة أشدّية العقاب المترتب على فعله، فإنّ من اعتقد كون المانع الذي أمامه سمّاً وشربه بقصد الانتحار ولم يكن سمّاً في الواقع فإنّ هذا الشخص لا يموت قطعاً، وإن كان قد ارتكب حراماً بالتجريّ، والأمر بعينه يقال في المقام بناءً على العلاقة الوجودية، فإنّ فعل العاصي مورث للعقاب تكوينياً وليس الحال كذلك في المتجريّ؛ ومنه يفهم أشدّية عقاب الأوّل على الثاني.

وفي هذا المجال تجدر الإشارة إلى أنّ القول بالعلاقة التكوينية بين الفعل والجزاء لا يعني كون الفعل علّة تامّة لتحققّ الجزاء، بل العلّة التامّة هي الفعل والالتفات إلى حرّمته، ولذلك فإنّ من أكل اللحم الحرام اشتباهاً لا توجد في حقّه عقوبة وإن كان ذلك العمل يورث قساوة القلب مثلاً، ومن ثمّ ورد التأكيد على الاحتياط في الأحكام الشرعية وأنه حسن على كلّ حال. وهذا خير شاهد على أنّ العلاقة بين العمل والجزاء هي علاقة المقتضي والمقتضى.

٢٤٢.....القطع

لا يقال: لو أنيطت الأشدية والأضعفية بالعصيان والتجرّي، فهذا يعني أنّ شدة العقوبة وضعفها قد أنيطتا بأمر خارج عن الاختيار وهو المصادفة للواقع وعدمها.

لأنه يقال: إنّ ضعف العقوبة وإن كان منوطاً بأمر غير اختياري، لكننا ذكرنا سابقاً أنّ عدم الاستحقاق لا يتوقّف على الاختيارية، وكذلك الحال في ضعف العقاب، أمّا شدة العقاب فهي منوطة بأمر اختياري لأنّ كلّ قاطع يرى أنّ قطعه مطابق للواقع.

الفصل الثالث

حرمة التجريب شرعاً

■ ١. إطلاقات الأدلة الشرعية

■ ٢: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

■ ٣. الإجماع

■ ٤. الأخبار

استدلّ الأعلام على حرمة التجريّ شرعاً بوجوده متعدّدة، فتارةً بإطلاقات الأدلّة الأولى، وأخرى بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وثالثة بالإجماع، ورابعة بالأخبار. وسنأتي على هذه الوجوه تباعاً.

١. إطلاقات الأدلّة الشرعية

وهو الوجه الذي جاء في كلمات المحقّق النائيني قدّس سرّه، وقد طرح في كلا تقريريه بحثه، ثمّ صار مورداً للنقض والإبرام في كلمات من جاء بعده.

يبتني هذا الوجه على مقدّمات ثلاث، وقد ذكرها في أجود التقريرات بشكل مشوّش، إلاّ أنّه ذكر بصورة أوضح في فوائده الأصول، وسنقرّره في المقام بشكل متناسق من خلال الجمع بين التقريرين.

المقدّمة الأولى: إنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ بما هو مقدور للمكلّف، ولو صدر التكليف بغير المقدور سيكون لغواً، فيستحيل صدوره من الحكيم.

المقدّمة الثانية: إنّ ظاهر تكليف المولى وإن كان هو تعلّق التكليف بتحقّق الفعل خارجاً من قبل المكلّف، إلاّ أنّ المولى لا يريد وقوع الفعل خارجاً كيفما كان، بل تتعلّق إرادة المولى بوقوع الفعل من المكلّف على

نحو الاختيار، ومن ثم لا بدّ من توسّط إرادة المكلّف واختياره في وقوع الفعل في عالم الامتثال. وهذا هو معنى أنّ حقيقة التكليف هي إيجاد الداعوية والمحرّكية عند المكلّف، باعتبار أنّ الناس ليسوا جميعاً في المستوى الذي يقول: ما عبدتُك خوفاً من نار ولا طمعاً في جنّة.

المقدّمة الثالثة: إنّ المحرّك لإرادة المكلّف هو نفس الصورة العلمية المتحقّقة في أفق نفسه، وليس المحرّك الواقع بما هو واقع، فإنّ هذا الأخير لا يكون محرّكاً، كما هو الحال في الأغراض التكوينية. فالعطشان الذي لا يعلم بوجود الماء في المكان المعين يستحيل عليه التحرّك نحوه بالرغم من وجود الماء واقعا، بل المحرّك هو خصوص الصورة العلمية التي توجد للماء في ذهن العطشان، ونعني بالصورة العلمية الأعمّ من المطابقة وغير المطابقة للواقع؛ لأنّ كلّ عالم يرى أنّ علمه مطابق للواقع لا محالة. والكلام بعينه يجري في الأغراض التشريعية، فإنّ المحرّك للمكلّف نحو الإتيان بالفعل هو خصوص علمه بتكليف المولى في هذه الواقعة، سواء أكان هذا التكليف موجوداً واقعا أم لا.

بناءً على هذه المقدّمات فإنّ المكلّف لو اعتقد بوجود تكليف للمولى في الواقعة المعينة، فسيكون هناك تكليف ولو كان اعتقاده غير مطابق للواقع، وعليه فلو خالف ذلك التكليف سيكون عاصياً، ونستنتج أنّ التجريّ محرّم شرعاً كالمعصية^(١).

لا يقال: إنّ المولى قد يكون أخذ في تكاليفه قيد مطابقتها للواقع.

لأنّه يقال: إنّ التكليف بهذا النحو غير مقدور للمكلّف، ويستحيل

صدوره من الحكيم.

(١) راجع أجدود التقريرات: ج ٢ ص ٢٣؛ فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٨.

في ضوء ذلك فإنّ التكاليف الشرعية ستكون شاملة للعناوين الواقعية وما يعتقد المكلف أنّها واقعية أيضاً. ومن ثمّ يُثار السؤال التالي:

بناءً على شمول التكاليف الشرعية للعناوين الواقعية والأعمّ منها، فكيف نتصرّف بظواهر الأدلّة الشرعية التي تقرّر أنّ المراد للمولى هو الفعل الواقعي وليس الأعمّ منه ومن الاعتقادي؟ ضرورة وجود المصالح والمفاسد في نفس الواقع، وليست في العمل المعتقد به عند المكلف أنّه واقع.

والجواب: أنّ ثمة قاعدة نقحها الأعلام في بحث الظهور تقرّر بأنّ هناك قرائن عقلية لبيّة يمكن أن تضيق من ظهور الخطاب الشرعي تارة ويمكن أن توسّعه تارة أخرى. فالخطاب الشرعي الذي يقول: «أقيموا الصلاة» يشمل بظهوره الأوّلي حتّى غير القادر عليها، إلّا أنّه يقيد بخصوص القادر فقط من خلال الاستعانة بقرينة لبيّة عقلية تكون بمثابة القرينة المتصلة حاصلها: أنّ تكليف غير القادر لغوٌّ من الحكيم، وبذلك تضيق الخطاب المذكور بالقادر دون غيره.

وفي المقام نقول: إنّ تقييد متعلّق التكليف بالمطابقة للواقع مستحيل؛ لعدم قدرة المكلف على امتثاله، وعليه سيكون أخذ قيد المطابقة لغوًّا، وهذه قرينة عقلية موسّعة لظهور الخطاب الشرعي. وهذا الجواب وإن كان تامًّا من الناحية الفنيّة والمنهجية، إلّا أنّ التسليم بحرمة الخمر الاعتقادي ليس بالأمر اليسير.

اختصاص الوجه المذكور بالشبهات الموضوعية

الوجه المتقدم لإثبات حرمة التجريّ شرعاً - بناءً على تماميّته - إنّما هو مختصّ بحرمة التجريّ في الشبهات الموضوعية دون الحكمية، فإنّه لو

علم المكلف بتحريم الشارع للخمر مثلاً أو قطع بأن الماء الذي أمامه هو خمر وشربه فسيكون بذلك قد ارتكب محرماً شرعاً، وذلك من خلال التمسك بإطلاق الحكم الشامل للموضوع غير المطابق للواقع أيضاً.

أما إذا كان الشك بلحاظ الشبهة الحكمية، كما لو تخيل المكلف بأن شرب التتن حرام شرعاً، وليس في الواقع كذلك، فلا يكون الوجه المذكور - حينئذ - مثبتاً لحرمة التجري شرعاً لو حصل من المكلف، لفرض الشك في الحكم نفسه لا في الموضوع، وعليه فليس ثمة حكم شرعي متيقن لكي يتمسك بإطلاقه ليشمل حالة عدم المطابقة للواقع، فالتمسك بالإطلاق فرع وجود الحكم، ومن ثم صرح الأعلام بتمامية هذا الوجه بلحاظ الشبهات الموضوعية فقط.

الإشكالات على الوجه المذكور

وجّهت إلى هذا الوجه في إثبات حرمة التجري شرعاً مجموعة من الإشكالات، وسوف نقف في هذه الفقرة من البحث على أهم تلك الإشكالات لنعرف مدى تماميتها في دفع الوجه المذكور.

الإشكال الأول

تقدم أن المحقق النائيني قدس سره بنى هذا الوجه على مقدمات ثلاث تقدم ذكرها. وقد وقع الإشكال في المقدمتين الثانية والثالثة دون الأولى.

• أما الإشكال في الثانية وهي التي أثبتت أن متعلق التكليف المولوي ليس هو الفعل الخارجي، بل إيجاد الداعي لتحريك إرادة المكلف، فهو: إن ذلك يتم فيما لو كانت الإرادة والاختيار اللذان تعلق بهما التكليف

مأخوذين بنحو المعنى الاسمي دون الحرفي، والحال أنّ إرادة المكلف صارت متعلّقة لتكليف المولى بنحو المعنى الحرفي، فإنّ المطلوب للمولى ليس إرادة المكلف بما هي إرادة، بل المطلوب هو الفعل الخارجي، وأمّا الإرادة فهي مطلوبة من جهة أنّ هذا الفعل لا يتحقّق إلاّ بتوسطها، وإن شئت فقل: إنّ التكليف ليس متعلّقاً بالإرادة بنفسها، بل متعلّق بالفعل الخارجي الصادر عن الإرادة، وهذا هو المعنى الحرفي لها. فخلاصة منع المقدّمة الثانية هي تحويل الإرادة التي هي متعلّق التكليف من المعنى الاسمي إلى المعنى الحرفي.

ويرد عليه:

إنّ هذا التحويل ليس له محصل، فإنّ إرادة المكلف تتعلّق بالمعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض، وسواء قلنا بأنّ الإرادة أخذت بالمعنى الاسمي أو الحرفي فإنّها ما دامت متعلّقة بالمعلوم بالذات لا تكون مختصّة بصورة المطابقة للواقع، بل تشمل عدم المطابقة أيضاً، وعليه فلا يتوجّه الإشكال المذكور على المقدّمة الثانية.

• وأمّا الإشكال على الثالثة التي قرّرت بأنّ المحرك للمكلف نحو الامتثال هو الصورة العلمية للتكليف وليس التكليف بما هو في الواقع، فهو: إنّ ذلك يمكن أن يكون صحيحاً وتامّاً فيما لو كان العلم مأخوذاً على نحو القطع الموضوعي، أمّا لو كان العلم الذي يحرك الإرادة مأخوذاً بنحو القطع الطريقي فما ذكر في هذه المقدّمة ليس بتامّاً، لأنّ العلم حينئذ سيكون هو العلم المحرز للواقع وليس العلم بما هو علم، وعليه سيكون متعلّق التكليف هو العلم المحرز دون غيره^(١).

(١) راجع فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٨.

ويرد عليه: أنّ العلم المحرّك للإرادة إذا كان خصوص العلم الطريقي المحرّز دون الموضوعي، فما هو المقصود، أهو محرّزته للواقع واقعا، أم محرّزته للواقع في اعتقاد العالم؟ وعلى الأوّل يكون خارجاً عن اختيار المكلف وقدرته كما تقدّم، وعلى الثاني فهو شامل للمطابق وغير المطابق. ومنه يظهر أنّ تحويل العلم المحرّك من موضوعي إلى طريقي لا ينفع في منع المقدّمة الثالثة.

الإشكال الثاني

ما أورده السيّد الخوئي قدّس سرّه على الوجه المذكور وهو مؤلّف من نقض وحلّ.

أمّا النقض: «فهو بالواجبات لعدم اختصاص الدليل المذكور بالمحرّمات. فلو فرض أنّ الواجب المستفاد من قول المولى: (صلّ في الوقت) هو اختيار ما قطع بكونه صلاة في الوقت، فصلّى المكلف مع القطع بدخول الوقت، ثمّ بان خلافه، فلا بدّ من الالتزام بسقوط التكليف؛ لتحقّق الأمور به الواقعي، وهو ما قطع بكونه صلاة في الوقت، فلزم القول بالإجزاء في موارد الأوامر العقلية الخيالية، ولم يلتزم به أحد من الفقهاء»^(١). ويمكن أن يُجاب عن هذا النقض:

- تارة: إنّ المكلف لا ينكشف له أنّ علمه لم يكن مطابقاً للواقع، وحينئذ لا إشكال في أنّ ما أتى به من فعل يكون مجزياً.
- وأخرى ينكشف الواقع له حتّى مع القول بأنّ متعلّق التكليف هو ما يعتقده واقعا، ولكن من خلال القرينة العقلية لم يكن بالإمكان الالتزام

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢١.

أنّ المأمور به هو الواقع، وعليه فلو انكشف الخلاف فيمكن لهذا المكلف أن يأتي بالواقع المنكشف؛ ضرورة أنه قادر عليه حينئذ. ويمكن التمثيل لذلك بأنّ المكلف لو كان عاجزاً في أوّل الوقت عن الإتيان بالصلاة، ولكن حصلت له القدرة في آخره، فهذا لا يعني أنه لا يأتي بها لأنه كان عاجزاً أوّل الوقت.

وعليه فإننا نلتزم بأنّ المأمور به شرعاً هو الواقع بما هو واقع، ولا يعني ذلك أنه لو انكشف الخلاف فلا يجب الإتيان بالواقع؛ لأنّ منشأ الالتزام المذكور هو أنّ الواقع غير مقدور له، أمّا إذا صار مقدوراً - كما لو انكشف له فيما بعد - فيمكن أن يكلف بالإتيان به حينئذ.

وأما الحل: «فإنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، كما هو المشهور من مذهب العدالة والمستفاد من ظواهر الأدلّة الشرعية، فإنّ الظاهر من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١) أنّ النهي عن الفحشاء والمنكر إنما هو من آثار الصلاة نفسها، لا من آثار ما قطع بكونه صلاة، ولو لم يكن في الواقع صلاة، وكذا الحال في الأوامر الصادرة عن الموالي العرفية، فإنّها أيضاً تابعة للأغراض الشخصية المتعلقة بنفس العمل، فلا محالة يكون البعث نحو نفس العمل، وإنّما الاختيار طريق إلى حصول العمل خارجاً في مقام الامتثال، فلا دخل للقطع في متعلّق التكليف أصلاً، غاية الأمر أنه - مع القطع بالتكليف - يصحّ عقاب العبد على المخالفة، لأنّ التكليف الواصل ممّا يصحّ العقاب على مخالفته بحكم العقل، ولا يصحّ العقاب مع الانقياد، ولو كان قطعه مخالفاً للواقع، لكونه معذوراً حينئذ، ولهذا

(١) العنكبوت: ٤٥.

نسمي القطع بالمنجز مع المطابقة وبالمعذر مع المخالفة. وبهذا ظهر أن صحّة العقاب على التمرد - على تقدير مصادفة القطع للواقع وعدمها على تقدير عدم المصادفة - لا توجب دخول الأمر الخارج عن الاختيار في حيّز الطلب، ولا إناطة العقاب بأمر خارج عن الاختيار^(١).

خلاصة هذا الإشكال ربط وجود الحكم والتكليف بوجود المصلحة والمفسدة واقعاً، فإن وجدت واقعاً وجد الحكم الشرعي تبعاً لها، وإلا فلا، والحال أن التجريّ تنعدم فيه المصلحة والمفسدة الواقعية؛ فلا معنى حينئذ لوجود حكم شرعيّ في البين لكي تتحقّق معصية ويحرّم شرعاً.

ويرد عليه: إنّ هذا الكلام مع دقّته فهو غير تامّ، لأننا تارة نتكلّم في مقام الثبوت ونفس الأمر، ولا ريب هنا أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد وجوداً وعدماً، وهو مقتضى مسلك العدلية. وأخرى نتكلّم في مقام الإثبات والوصول إلى المكلف، وهو المقصود في المقام، وعليه فلا تلازم بين المصالح والمفاسد وبين الأحكام الشرعيّة؛ ضرورة أنّ المصلحة موجودة في حقّ العاجز عن الصلاة في الواقع ومع ذلك فلا تكليف في حقّه، والكلام في هذه المسألة من هذا القبيل، أي أنّ التكليف يمكن أن يتحقّق في حال التجريّ بالرغم من عدم وجود المصلحة والمفسدة في الواقع.

قال السيّد الشهيد في ردّ الإشكال الحليّ: «وهذا الجواب من الواضح أنّه لا يحلّ من الإشكال شيئاً، فإنّ المستدلّ يعترف بأنّ ظاهر الخمر هو الخمر الواقعي، وإنّما كان يستفيد شمول الخطاب للتجريّ من باب ظهور كلّ تكليف في أنّه بداعي التحريك والباعثية وأنّ التكليف بإصابة

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ص ٢١ - ٢٢.

القطع للواقع تكليف بغير مقدور لا يمكن أن يتقيد التكليف بها، وهذا نظير الاعتراف باشتراط القدرة وعدم التكليف في موارد العجز رغم صدق عنوان الفعل فيها أيضاً وتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في مذهب العدالة، فإنّ كل ذلك لا ينافي مع اشتراط تعلّق التكليف بالمقدور والفعل الصادر عن الاختيار»^(١).

الإشكال الثالث

ما ذكره السيّد الروحاني من أنّ الوجه المذكور يمكن أن يناقش بالتالي: «... إنّ ما ذكره من أنّ التحرك والانبعاث والإرادة ممّا يتوقّف على العلم، وأنّ العلم تمام الموضوع بالنسبة إليها، غير صحيح؛ إذ الإرادة تتحقّق في صورة الاحتمال. فالعطشان لو احتمل وجود الماء لديه تحرك نحوه باحثاً عنه في مظانّ وجوده، ومن أقدم على فعل مع الاحتمال وتبيّن مصادفته للواقع، يرتّب عليه آثار الفعل الاختياري، فلو رمى شخص شبحاً بالرصاص محتملاً أنّه إنسان كما أنّه يحتمل أن يكون شجرة، فتبيّن أنّه إنسان وقُتل بالرصاص، رُتّب على قتله آثار القتل الاختياري. نعم، الإرادة تنفرّع عن الالتفات ولو لم يكن جزم، فمع الغفلة عن شيء يستحيل التحرك نحوه»^(٢).

إلا أنّ ما أفاده قدس سرّه غير تام؛ إذ هو خلط بين الأغراض الشخصية والتكوينية للإنسان وبين الأغراض التشريعيّة والمولويّة، وهذا ما يحتاج إلى توضيح.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٥٧.

(٢) منتقى الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣٩.

تنقسم الأغراض الموجودة عند الإنسان إلى قسمين:

أحدهما: الأغراض المرتبطة بشخص الإنسان، أي أنه يتحرك لتحصيلها حتى مع عدم وجود أمر من المولى بذلك، بل يتحرك لها حتى مع النهي عنها؛ لأن مقتضى طبعه هو تحصيلها خارجاً، وهي تلك الأغراض التي يعتقد الإنسان أنها في نفعه وصالحه. فالعطشان يعتقد أن شرب الماء يحقق له غرضاً شخصياً لا بد منه، وهو لا يحتاج لتحصيل ذلك إلى أمر مولوي، لأن ذلك من الأمور الفطرية الناشئة من حب الإنسان لذاته وتحصيل كمالاتها ونيل سعادتها، وبغضه لإعدام تلك الكمالات، وعليه فإن ملاك هذا القسم من الأغراض هو مطابقتها للطبع وملائمتها له.

ثانيهما: الأغراض المولوية والتشريعية. فالمولى قد يأمر الإنسان بالجهاد في سبيل الله، مع أن الجهاد قد يؤدي إلى القتل والضرر الشخصي، وهكذا الأمر في التكاليف الأخرى كالصوم والحج وغيرها، فإن هذه الأمور قد تتنافر مع الطبع الإنساني ومن ثم سميت «تكاليف»، إلا أن العقل يحكم بوجوب امتثالها من قبل المكلف حتى مع عدم ملاءمتها لطبعه، وهذه هي اللابدية العقلية في هذه الأغراض، أي أن العقل يحكم بوجوب الامتثال وباستحقاق المكلف للعقاب فيما لو خالف هذه الأوامر المولوية، وهذه تسمى «الأغراض التشريعية».

وفي كلا هذين القسمين في الأغراض لا بد من عدم وجود الغفلة عند الإنسان لغرض تحقيقها.

وتختلف الأغراض التكوينية عن التشريعية، فإن الأولى تختلف شدة وضعفاً بحسب أهميتها لدى الإنسان، فكلما كان الغرض أهم، حركه

حتى مع احتمال وجودها، ومع قلة أهمية الغرض لا يحركه الاحتمال. وأما الثانية - أي التشريعية - فإن الذي يحرك الإنسان نحوها إنما هو العلم دون غيره من درجات الانكشاف بناءً على المسلك المختار عند المحقق النائيني من قبح العقاب بلا بيان، فإن المكلف الذي يحتمل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال تجري في حقه البراءة العقلية، والمفروض عدم وجود غرض شخصي يحركه لذلك. في ضوء ذلك يكون ما ذكره قدس سره في الوجه المذكور تاماً على مسلكه في البراءة العقلية لأن يتكلم على مستوى الأغراض التشريعية لا الشخصية التكوينية لكي يقال بأن الاحتمال منجز أيضاً. اللهم إلا مع القول بإنكار قبح العقاب بلا بيان ويكون الخلاف حينئذ مبنائياً، وهو ما ذهب إليه السيد الروحاني في مسلكه في البراءة العقلية^(١).

الإشكال الرابع

ما ذكره الشهيد الصدر وهو موجه إلى المقدمة التي قررت أن التكليف يتعلّق بإرادة واختيار المكلف لا بالواقع بما هو واقع؛ قال: «هذا خلط بين المراد التشريعي والمراد التكويني من التكليف، فإن ما يقال من أن التكليف يجعل بداعي المحركة والباعثية يعني أن المراد التكويني ومقصود الأمر من تكليفه أن تنقذ الإرادة والشوق في نفس المكلف نحو ما كلف به لا أن التكليف والإرادة التشريعية متعلّق بالإرادة والاختيار»^(٢). أي أن المراد التشريعي لا يتعلّق إلا بالتكليف الواقعي. فالمولى

(١) راجع منتقى الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٤٤٢.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٥٦.

عندما يحرم الخمر مثلاً لا تتعلق إرادته بإرادة العبد بعدم شرب الخمر، وإنما تتعلق بتحريم الخمر واقعاً؛ لتحقق المفسدة الواقعية فيه لا في شيء آخر. نعم سبب جعل الحرمة إنما لغرض إيجاد الداعي في نفس المكلف حتى لا يشرب الخمر. فإيجاد الداعي ليس هو متعلق التكليف الشرعي، بل الداعي هو الغرض المترتب على تكليف المولى، وأحدهما غير الآخر. بعبارة أخرى: إن المولى لو لم يشرع الحرمة لم يتحقق الداعي عند المكلف لا أن التكليف هو عين إيجاد الداعي.

وهذا الكلام وإن كان صحيحاً في نفسه، إلا أنه لا يبطل ما ذكره المحقق النائيني في حرمة التجري شرعاً، وذلك ببيان: أن ما ذكره قدس سره في هذا الوجه يمكن أن يبين بصورة أخرى لا يحتاج معها إلى المقدمة الثانية التي يتوجه عليها إشكال السيد الشهيد قدس سره.

ويمكن إثبات حرمة التجري شرعاً بالاستعانة بالمقدمتين الأولى والثانية فقط، بالبيان التالي:

إننا نقبل بأن يكون متعلق التكليف هو الفعل الخارجي لا إرادة المكلف واختياره، وفي ضوء ذلك نسأل: إن الصلاة التي يريد المولى أن تتحقق خارجاً من المكلف، أيريد تحققها كيفما اتفق وبأي صورة حصلت، أم يريد من خلال إرادة واختيار المكلف؟

لا ريب أن الثاني هو الصحيح، وحيث إن التكليف بغير المقذور ممتنع، وإرادة المكلف تتعلق بالصلاة المقطوعة لا بالواقع، فتكون الصلاة المقطوعة هي متعلق التكليف، وتحرم مخالفتها حتى لو لم تكن ثابتة في الواقع ولا نقصد من حرمة التجري شرعاً إلا هذا المعنى، وهو متحقق من دون المقدمة الثانية. وهو ما ذكره الشهيد الصدر أيضاً في دورته

الأولى حيث قال قدس سره: «وأحسن ما يمكن أن يُقال في تقريب هذا الوجه وأخصره أن مثل قوله: «لا تشرب الخمر» وإن كان ظاهره ابتداءً حرمة شرب الخمر الواقعي؛ إذ الخمر موضوع لغةً للخمر بوجوده الواقعي لا لما هو معلوم الخمرية، لكن هناك قرينة عقلية دلت على كون المراد حرمة شرب معلوم الخمرية، وهي أن عنوان شرب الخمر الواقعي لا يمكن أن يكون متعلقاً للتكليف؛ لانطوائه على عنوان المصادفة للواقع، أي أن هذا العنوان من نتيجة قضية «أن هذا الشرب شرب للخمر واقعا» والمصادفة خارجة عن تحت القدرة لخروج الخطأ عنها، وإلا لما أخطأ أحد، وما يكون منطوياً على أمر خارج عن تحت القدرة لا يمكن أن يتعلّق به الحكم، لأنّ الحكم به لا يخلو عن شوب التكليف بغير المقدور؛ فلا بدّ من صرف الحكم إلى عنوان آخر لا ينطوي على المصادفة، وهو عنوان شرب معلوم الخمرية»^(١).

الإشكال الخامس

وهو من أمتن الإشكالات التي أوردت على الوجه المذكور، وبيانه: إن قيد المصادفة للواقع يُؤخذ تارةً بما هو قيد للواجب، وأخرى يُؤخذ قيداً للوجوب، والأوّل يجب على المكلف تحصيله بخلاف الثاني؛ لأنّه غير داخل تحت الطلب، وعليه فلا يشترط أن يكون هذا القيد اختيارياً أو مقدوراً.

في ضوء ذلك فإنّ قيد المصادفة للواقع لا يمكن أخذه قيداً في الواجب، لأنّه غير اختياريّ ولا مقدور للمكلف كما تقدّم، إلاّ أنّه لا

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٥٩.

محذور في أخذه قيداً في الوجوب، وهذا يعني أنّ المكلف لو شرب ما اعتقده خمراً ولم يكن في الواقع كذلك، فليس ثمّة حرمة شرعية حينئذ، لأنّ المشروط عدم عند عدم شرطه.

قال السيّد الروحاني: «إنّ ارتباط الإرادة بالعلم وعدم ارتباطها بالخارج، لا يعني عدم صحّة أخذ الخارج في موضوع التكليف، بل هو مأخوذ فيه؛ وذلك لأنّ المطلوب ليس مطلق الإرادة وإنّما إرادة الفعل الخاصّ، فالفعل الخاصّ مرتبط بمتعلّق التكليف، فإذا فرض عدم أخذه في المتعلّق لعدم اختياريّته فيكون مأخوذاً في الموضوع وبنحو فرض الوجود، فالإصابة - بمعنى الخمرية الواقعية - دخيلة في موضوع التكليف لارتباط متعلّق التكليف بها؛ إذ المطلوب إرادة الخمر لا مطلق الإرادة، فتدبر»^(١).

في السياق ذاته ذكر الأستاذ الشهيد أنّه لو فرض أنّ التكليف متعلّق بالإرادة والاختيار فإن كان قيد إصابة الإرادة للواقع مأخوذاً في متعلّق التكليف بنحو قيد الواجب لزم محذور التكليف بغير المقدور، وأمّا إذا أُخذ فيه بنحو قيد الوجوب بأن جعل إصابة قطعه للواقع شرطاً في التكليف فلا محذور في البين، ولازم اختصاص التكليف بموضوعاتها الواقعية إنّما هو ذلك كما هو واضح»^(٢).

إلا أنّ الإشكال المذكور مبتل بنقض آخر، فإن تمكّننا من دفعه لكان الإشكال الخامس تاماً، وإلاّ احتجنا إلى جواب آخر لدفع ما ذكره المحقّق النائيني في هذا الوجه.

(١) منتقى الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣٩.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٥٦.

حاصل النقض: بناءً على أنّ قيد المصادفة للواقع يمكن أخذه كقيد في الوجوب يلزم أنّ المكلف لو أخطأ في جميع أفراد التكليف فإنّه ستنتفي جميع تكاليف الواقع من الأساس، وهو ممّا لا مجال للالتزام به. فلو فرض أنّه لا يوجد في عالم التكليف إلاّ شخصان أحدهما عبداً والآخر حرّاً، وفرضنا أنّ المكلف أفطر عمداً في شهر رمضان ويجب عليه عتق رقبة للكفارة، وقد توهم أنّ الحرّ عبداً، وأنّ العبد حرّاً، ففي مثل هذه الحالة لا يكون ثمة تكليف أصلاً، لأننا مع النظر إلى ما اعتقد أنّه عبد وهو في الواقع حرّاً، فلا تكليف بالعتق حينئذ، لأنّه مشروط بمصادفة الواقع وهي غير متحقّقة؛ فالمشروط عدم عند عدم شرطه. وأمّا بالنسبة إلى العبد الواقعي فلا يكون باستطاعة المكلف مصادفته، فلا يوجد تكليف بعتقه حينئذ، لأنّه سيكون تكليفاً بغير المقدور.

لا يقال: إنّ التكليف موجود ولكن المكلف معذور حينئذ.

لأنّه يقال: إنّ التعذير مرتبط بعالم الامتثال، وكلامنا في مقام التكليف والجعل، لأننا ننفي تحقّق التكليف من أصله. في ضوء هذا النقض لابدّ من التماس وجه آخر لمناقشة كلام النائي.

الوجه المختار لمناقشة كلام النائي

تجدد الإشارة إلى أنّ هذا الوجه لا يختصّ بمحلّ الكلام، بل تترتب عليه جملة من الآثار المهمّة في الأبحاث الأصولية والفقهية الأخرى كما سيّضح بعد بيانه. حاصله:

لأريب أنّ ظهورات الأدلّة الشرعيّة، تدلّ على أنّ متعلّقات الأحكام هي خصوص الأمور الواقعية وليس الاعتقادية. فدلّيل «لا تقربوا الزنا» أو

«أقيموا الصلاة» ظاهران في أنّ الحرمة أو الوجوب ينصبّان على واقع هذه الأمور نفسها وليس المحرّم أو الواجب ما يعتقد المكلّف كذلك.

في ضوء مذهب العدلية من تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد سوف تكون الحقيقة المذكورة أوضح وأجلى؛ ضرورة أنّ المصلحة والمفسدة في الأمور التكوينيّة الموجودة في الأمور الواقعية لا الاعتقادية الموجودة في نفس المكلّف، فإنّ عنوان العلم ليس من العناوين التي تغيّر الواقع وتبدّله، بل وظيفة العلم هي الكاشفية عن الواقع، وهذا بخلاف الاضطرار فإنّه من العناوين التي تغيّر الواقع وتبدّله، وعليه فثمة نحوان من العناوين أحدهما لا يغيّر الواقع كالعلم، والآخر يغيّره كالاضطرار.

إلا أنّ ظهور الأدلّة الشرعيّة المتقدّم يمكن الاستناد إليه فيما لو لم يكن ثمة مانع يمنع منه، والحال أنّ المانع متحقّق، وهو القرينة العقلية التي تقرّر أنّ التكليف بغير المقدور ممتنع، وعليه لا يمكن الأخذ بالظهور الأوّلي لتلك الأدلّة، ومن ثمة قلنا إنّ متعلّق الأحكام الشرعية هو تلك العناوين التي يعتقد المكلّف أنّها واقع؛ استناداً إلى ذلك ينبغي تحقيق القاعدة الكلّية التي تقرّر أنّ التكليف الشرعيّة لا بدّ أن تكون مقدورة للمكلّف وبيان حدود هذه القاعدة ومعطياتها.

في هذا المجال يقرّر السيّد الشهيد أنّ استحالة التكليف بغير المقدور لها معنيان:

أحدهما: أنّ المولى يستحيل أن يدين المكلّف بسبب فعل أو ترك غير صادر منه بالاختيار، وهذا واضح؛ لأنّ العقل يحكم بقبح هذه الإدانة، لأنّ حقّ الطاعة لا يمتدّ إلى ما هو خارج عن الاختيار.

المعنى الآخر: أنّ المولى يستحيل أن يصدر منه تكليف بغير المقدور

في عالم التشريع، ولو لم يرتب عليه إدانة أو مؤاخذه المكلف، فليست الإدانة وحدها مشروطة بالقدرة بل التكليف ذاته مشروط بها أيضاً^(١).

والمعنى الأول للقاعدة المذكورة هو ما ينسجم مع الفكر الاعتزالي في قضايا العقل العملي، أمّا المعنى الثاني فهو مبنيّ على أنّ الهدف من التكليف هو إيجاد الداعي في نفس المكلف للحركة والانبعاث نحو الامتثال، ومع عدم قدرته على ذلك يستحيل إيجاد الداعي في نفسه، ولو صدر التكليف من المولى والحال هذه لكان لغواً لا محالة، وهو ممتنع على الحكيم، وهذا هو الصحيح.

معاني القدرة

ثم إنّ القدرة المأخوذة شرطاً في التكليف لها معنيان:

الأول: القدرة التكوينية التي تقابل العجز التكويني، كما لو كان الإنسان مشلولاً، فهو عاجز عن أداء الصلاة قائماً، ولذا يستحيل تكليفه بذلك؛ لعدم قدرته عليها، وهذا عجز تكويني غير قابل للرفع حتى مع وصول التكليف حكماً وموضوعاً.

الثاني: القدرة الشرعية التي تقابل العجز التشريعي، فقد يكون العجز ناشئاً من الجهل بالواقع، وهو حينئذ ليس تكوينياً، كما إذا أمر المولى بإعتاق العبد الواقعي، فإنّ المكلف عاجز عن ذلك؛ لعدم قدرته على مصادفة الواقع. إلا أنّ هذا العجز يمكن رفعه من خلال معرفة الواقع بالاستناد إلى كلام المعصوم مثلاً. وعلى هذا الأساس فإنّ العجز تارة يكون قابلاً للرفع التشريعي وأخرى لا يكون كذلك.

(١) دروس في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٥١.

وحيثما نقول: إنّ التكليف مشروط بالقدرة وأن لا يكون المكلف عاجزاً عن امتثاله، فإننا نقصد بذلك خصوص العجز الواقعي غير القابل للرفع، دون العجز التشريعي القابل له، لذا نجد أنّ السيّد الشهيد ذهب إلى إمكان شمول التكليف للناسي؛ استناداً إلى أنّ قيد القدرة المأخوذ في التكليف هو تلك القدرة التي تقابل العجز التكويني غير القابل للرفع، والناسي ليس كذلك، أي يمكن رفع عجزه كما هو واضح، وعليه فلا يشترط في التكليف أن يكون المكلف قادراً بالمعنى الثاني للقدرة.

في ضوء ذلك فإنّ العجز عن مصادفة الواقع هو عجز قابل للرفع وليس عاجزاً تكوينياً غير قابل له؛ وذلك من خلال الاستناد إلى قول من يعلم الواقع مثلاً. أي أنّ اشتراط التكليف بالمعنى الأول لا ينافي اشتراط التكليف بالمصادفة للواقع، لأنّ هذه الأخيرة يمكن أن تكون مقدورة للمكلف كما بيّناه. فالتكليف بإصابة الواقع ممكن حينئذ، ومعه تبطل المقدمة الأولى في كلام النائيني قدس سره التي قرّرت أنّ متعلّق التكليف الشرعية هو ما يعتقده المكلف واقعاً دون الأمور الواقعية نفسها.

يُضاف إلى ذلك: أنّ الغافل عاجز عن الإتيان بالفعل، فلو قلنا إنّ كلّ تكليف مقيد بالقدرة للزم أن لا يكون في حقّ الغافل أيّ تكليف، وتنتفي بذلك جميع أحكام الشريعة، لأنّ أكثر الناس غافلون قبل وجود الشريعة، فلماذا يبلغ حتّى يصبح في حقّه حكم؟! ولا حاجة حينئذ لقوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

وبه يظهر عدم تمامية الوجه الأول في إثبات حرمة التجري شرعاً.

٢ . الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

يستند هذا الوجه في إثبات حرمة التجري شرعاً إلى قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهي القاعدة التي تقرّر أنّ العقل العملي المستقلّ عند الإنسان إذا أدرك حسن شيء أو قبحه نفهم من ذلك أنّ الشارع قد أوجب هذا الشيء أو حرّمه طبقاً للإدراك العقلي. ويتوقّف الاستدلال بهذه القاعدة على أمور ثلاثة:

- ١ - إثبات قبح التجري عقلاً؛ لأنّه يمثّل صغرى القاعدة المذكورة.
 - ٢ - إثبات نفس الملازمة المدّعاة بين إدراك الفعل لقبح الشيء وبين حكم الشارع بحرّمته، أي كبرى الملازمة.
 - ٣ - إثبات صحّة تطبيق كبرى الملازمة في المقام، فإنّ ثبوت الأمرين السابقين لا يعني بالضرورة صحّة الاستدلال بالقاعدة المذكورة في إثبات حرمة التجري شرعاً.
- أمّا الأمر الأوّل فقد تقدّم فيه الكلام مفصّلاً في المقام الأوّل من البحث وثبت أنّ التجري قبيح عقلاً، وبذلك تتحقّق صغرى قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وعليه يبقى الكلام منحصرّاً في المقام حول الأمرين الثاني والثالث.

إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

لا يخفى أنّ هذه المسألة إنّما تكون ذات فائدة بناءً على أنّ قضيتي حسن العدل وقبح الظلم هما حكمان عقليان كما هو مبني جملة من الأصوليين، أو حكمان عقلائيّان كما هو المنسوب إلى جملة من

الفلاسفة والحكماء. أمّا بناءً على مذهب الأشاعرة من أنّ الحسن والقبح يرجعان إلى نفس الشرع، فلا معنى للملازمة حينئذ؛ لأنّ الحسن والقبح سيكونان بأنفسهما حكيمين شرعيّين من دون حاجة إلى توسيط الملازمة كما هو واضح، وقد تقدّم الكلام حول الاتّجاهات الموجودة في حقيقة قضايا الحسن والقبح والنزاعات المتصوّرة في هذه المسألة.

الاتجاهات في كبرى الملازمة

وجدت في هذه المسألة اتّجاهات ثلاثة، هي:

- ١ - ضرورة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.
- ٢ - امتناع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.
- ٣ - إمكان الملازمة بينهما.

الاتجاه الأوّل: ضرورة الملازمة

يقرّر هذا الاتّجاه ضرورة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع من الناحية العقلية. ولكي يتّضح هذا الاتّجاه لابدّ من تصوير هذه القضية حسب المباني المختلفة في مسألة الحسن والقبح؟

صياغة المسألة في ضوء مبنى الحكماء

بناءً على أنّ الحسن والقبح حكمان عقلائيّان كما تقدّم في كلام الإصفهاني قدّس سرّه، فقد يقال: إنّ الملازمة على هذا المبنى بديهية. فبعد قبول أنّ الحسن والقبح ناشئان من تسالم العقلاء لأجل تنظيم حياتهم، وهم يذمّون فاعل القبيح ويقولون باستحقاقه العقاب، ويمدحون فاعل الحسن ويقولون باستحقاقه الثواب، فلا بدّ من القول أيضاً إنّ الشارع كذلك من هذه الجهة؛ ضرورة أنّه سيّد العقلاء، ومن ثمّ فإنّ ما يدركه

العقلاء سيدركه الشارع، وما يحكمون به سيحكم به أيضاً، «ومن هنا ذكر أن التعبير بالتلازم مسامحة، والأصح هو التعبير بالتضمن؛ لاندراج الشارع في العقلاء وضمن بنائهم الذي هو مدرك هذه القضايا العملية»^(١).

أشكل الأستاذ الشهيد على هذا الاتجاه بإشكالين:

أحدهما: الإشكال المبنائي من أن الحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود وليس أمرين تشريعيين، وحكم العقلاء لا يراد به سوى إدراكهم لهذه القضايا نفس الأمرية لا تشريعهم لها.

ثانيهما: إن حكم العقلاء بحسن شيء أو قبحه إنما يعود لإدراكهم المصالح أو المفاسد المترتبة على ذلك الشيء، فملاك الحسن والقبح عندهم هو إدراك المصالح والمفاسد الموجودة في الأفعال. ولكي يكون الشارع موافقاً لهم في الحكم بالحسن أو القبح، لا بد أن تثبت في الرتبة السابقة وحدة المصالح والمفاسد بين الشارع والعقلاء. وهذا مما لم يثبت بدليل، بل قد يكون الدليل قائماً على العدم؛ لأن الشارع في كثير من الأحكام قد خطأ العقلاء وحكم على خلاف حكمهم^(٢).

ويمكن أن يقال بصدده ما أفاده قدس سره: بأن الإشكال الأول مبنائي عائد إلى التحقيق في المسألة وما هو النظر الصحيح فيها، وأما الثاني فنحن نقبل بأن الشارع يختلف عن العقلاء من جهة تحديد المصالح والمفاسد، لكننا لو أثبتنا - ولو بنحو القضية الشرطية - أن الشارع حينما صار في مقام التشريع لبس لباس العقلاء في كيفية تشريعاته أيضاً، فسيكون

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٥٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٨.

محكوماً بقوانينهم من هذه الجهة. نعم يمكن قبول الاستثناءات التي دلت على مخالفة الشارع لحكم العقلاء، أمّا في الموارد التي لم يقل فيها شيئاً فيكون الأساس هو القاعدة الأولية من أنه لبس لباس العقلاء في تشريعاته.

صياغة المسألة على أن الحسن والقبح أمران عقليّان واقعيّان

بناءً على أن الحسن والقبح أمران واقعيّان عقليّان على حدّ الإمكان والوجوب، ستكون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أوضح وأجلى ممّا هي عليه حسب الصياغة السابقة؛ لأنّ ما أدركه عقل الإنسان ليس تابعاً للمصالح والمفاسد بل هو إدراك للواقع الثابت كما هو، ولا ريب في عدم اختلاف الشارع عن العقل في هذا الإدراك؛ لأنّ العقل واحد لا يتغيّر.

ويمكن مناقشة هذه الصياغة بالتالي: إنّ الصياغة المذكورة إن كانت بصدد إثبات أنّ ما يدركه عقل الإنسان يدركه الشارع أيضاً فهو تامّ، إلّا أنّه لا بدّ أن نعلم أنّ الإدراك شيء والحكم الشرعي المولوي على طبق ذلك الإدراك شيء آخر. والمطلوب في المقام هو الثاني دون الأوّل، والبيان المذكور يثبت أنّ الشارع يدرك ما يدركه العقل فقط دون استتباع ذلك حكماً شرعياً مولوياً؛ ضرورة أنّ الشارع قد يكتفي بنفس القبح العقلي لانزجار المكلف عن القبيح من غير أن ينشئ حكماً شرعياً بالحرمة؛ وعليه فلا دليل على الملازمة حينئذ.

صياغة المسألة على تفسير الحسن والقبح بالملاءمة والمنافرة

قبل بيان هذه الصياغة لا بدّ من الوقوف على معنى «الملائم» و«المنافر» في هذه المسألة:

لا ريب في امتلاك الإنسان لمجموعة من القوى النفسية كالقوة العقلية والشهوية والغضبية، وأن مقتضى الغضبية وما يلائمها هو دفع الأعداء عن النفس، ومقتضى الشهوية ما يلائمها من الأكل والجماع وغيره، وعليه فهناك مجموعة من الملائمات ومجموعة من المنافرات، وحينما نقول إن العدل ملائم للإنسان وإن الظلم منافر له، فإن ذلك مرتبط بما تقتضيه القوة العقلية الموجودة عند الإنسان. فالعقل يميل نحو العدل لأنه يلائمه، وبالمقابل ينفر من الظلم لأنه لا يلائمه، واستناداً إلى هذا المعنى من الملاءمة والمنافرة يتفرع الانبغاء وعدم الانبغاء العقلي. فلو علم الإنسان أن النار محرقة، سوف يرتب على ذلك قضية تقول: «لا ينبغي لمس النار». وهذه قضية عملية، مترتبة على القضية النظرية التي تقرّر أن «النار محرقة». وهذا من الأبحاث المهمّة والجوهرية في نظرية المعرفة، وهو كيفية استخراج القضية العملية من القضية النظرية.

في ضوء المثال المذكور ينبثق السؤال التالي: لماذا إذا كانت النار محرقة فلا ينبغي لمسها؟

الجواب: إن الإنسان يحب ذاته ويحبّ كمالات ذاته أيضاً، فما يدركه ملائماً لها يحكم بأنه «مما ينبغي»، وما يدركه منافراً لها يحكم بأنه «مما لا ينبغي»؛ وعليه يكون الحدّ الأوسط الذي يربط قضية عملية بقضية نظرية هو حبّ الذات وكمالاتها. وهذا هو المعنى الذي أراده الحكماء في تفسير قضايا الحسن والقبح، وليس المراد ما فهمه الأصوليون في هذه المسألة، فتدبر.

قال الطباطبائي بصدد هذه الحقيقة: «إذا خلّيت ذهنك وأقبلت به على الإنسان، هذا الموجود الأرضي الفعّال بالفكر والإرادة، واعتبرت نفسك كأنك أول ما تشاهده وتقبل عليه، وجدت الفرد الواحد منه أنه

في أفعاله الحيوية يوسّط إدراكات وأفكاراً جمّة غير محصورة يكاد يدهش من كثرتها واتّساع أطرافها وتشتّت جهاتها العقل، وهي علوم كانت العوامل في حصولها واجتماعها وتجزّيها وتركّبها الحواسّ الظاهرة والباطنة من الإنسان، أو تصرف القوة الفكرية فيها تصرفاً ابتدائياً أو تصرفاً بعد تصرف، وهذا أمرٌ واضح يجده كلّ إنسان من نفسه ومن غيره ولا يحتاج في ذلك إلى مزيد من تنبيه وإيقاظ.

ثمّ إذا كرّرت النظر في هذه العلوم والإدراكات وجدت شرطاً منها لا يصلح لأن يتوسّط بين الإنسان وبين أفعاله الإرادية كمفاهيم الأرض والسماء والماء والهواء والإنسان والفرس ونحوها من التصورات، وكمعاني قولنا: الأربعة زوج، والماء جسم سيّال، والتفّاح أحد الثمرات، وغير ذلك من التصديقات، وهي علوم وإدراكات تحقّقت عندنا من الفعل والانفعال الحاصل بين المادّة الخارجية وبين حواسّنا وأدواتنا الإدراكية، ونظيرها علمنا الحاصل لنا من مشاهدة نفوسنا وحضورها لدينا «ما نحكي عنه بلفظ أنا» والكليات الأخر المعقولة، فهذه العلوم والإدراكات لا يوجب حصولها لنا تحقّق إرادة ولا صدور فعل، بل تحكي عن الخارج حكاية.

وهناك شرط آخر بالعكس من الشرط السابق كقولنا: إنّ هناك حسناً وقبحاً وما ينبغي أن يفعل وما يجب أن يُترك، والخير يجب رعايته، والعدل حسن، والظلم قبيح، ومثل مفاهيم الرئاسة والمرؤوسية، والعبودية والمولوية، فهذه سلسلة من الأفكار والإدراكات لا همّ لنا إلا أن نشغل بها ونستعملها، ولا يتمّ فعل من الأفعال الإرادية إلا بتوسطها والتوسّل بها لاقتناء الكمال وحياسة مزايا الحياة.

وهي مع ذلك لا تحكي عن أمور خارجية ثابتة في الخارج مستقلة

عنا وعن أفهامنا كما كان الأمر كذلك في القسم الأول، فهي علوم وإدراكات غير خارجة عن دائرة العمل ولا حاصلة فينا عن تأثير العوامل الخارجية، بل هي مما هيأناه نحن وألهمناه من قبل إحساسات باطنية حصلت فينا من جهة اقتضاء قوانا الفعالة وجهازاتنا العاملة للفعل والعمل. فقوانا الغذائية أو المولدة للمثل بنزوعها نحو العمل ونفورها عما لا يلائمها، يوجب حدوث صور من الإحساسات: كالحبّ والبغض، والشوق والميل والرغبة، ثمّ هذه الصور الإحساسية تبعثنا إلى اعتبار هذه العلوم والإدراكات من معنى الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي، ويجب ويجوز، إلى غير ذلك، ثمّ بتوسطها بيننا وبين المادة الخارجية وفعلنا المتعلق بها يتم لنا الأمر^(١).

في ضوء التفسير المذكور لقضايا الحسن والقبح والملاءمة والمنافرة، لو علم الإنسان بملاءمة شيء لذاته، سوف يحصل عنده شوق لذلك الشيء، ولو علم أنّ شيئاً ينافرها سيحصل عنده بغض له، ومن الشوق تتولد الإرادة ويتحقق الحكم حينئذ، لأنّ الحكم ينشأ من الحبّ والبغض الناشئين من الإرادة التي يقف خلفها إدراك المصلحة والمفسدة، ومن ثمّ يكون إثبات الحكم الشرعي واضحاً، لأنّ حقيقة الحكم إنّما هي بملاكه، فما أدرك العقل قبحه - بالمعنى المذكور - يحكم الشارع بحرمته.

إلا أنّ النظرية المذكورة - حتى مع قبولها - لا تثبت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ يمكن أن يُقال: إنّ تحقق المصلحة أو المفسدة ثمّ الإرادة لا يكفيان في ثبوت حكم شرعيّ مولويّ على طبقها، بل لابدّ من تحقق شيء آخر وراء المصلحة والإرادة، وليس هو إلاّ إبراز

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢ ص ١١٥.

المولى لإرادته، وهذا هو العنصر الثالث في حقيقة الحكم الشرعي والذي يُطلق عليه «الاعتبار». فلو لم يتصدّ المولى لإبراز إرادته لا يتحقّق الحكم الشرعي. ولو علم المكلف بالقطع أنّ المولى يريد ذلك الشيء ولم يتصدّ المولى لإبراز هذه الإرادة بأيّ نحو من المبرزات، فلا يكون قطع المكلف بإرادة المولى سبباً لتولّد الحكم الشرعي.

ثم إنّ الأستاذ الشهيد بالرغم من أنّه ذكر بأنّ «الاعتبار» ليس عنصراً ضرورياً في ثبوت الحكم بل عنصر تنظيمي، إلّا أنّه صرّح في بحث مقدّمة الواجب واجتماع الأمر والنهي بما ذكرناه من لزوم العنصر الثالث لتحقّق الحكم الشرعي المولوي، حيث قال قدس سرّه: «من الواضح أنّ موضوع حكم العقل بلزوم الإطاعة كلّ شوق مؤكّد قد حمل المولى على التصديّ لتحصيله من خلال تحريك العبد وجعل ما يكون باعثاً له نحو الفعل في ظرفه وبحسب مقدّماته»^(١).

في ضوء ذلك سوف يتعدّر إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. فحتّى لو علم الإنسان بأنّ هذا الشيء ملائم أو منافر له وتوفّرت عنده إرادة لذلك، فلا يعني هذا أنّ الحكم الشرعي سيتحقّق بالضرورة، بل لابدّ من تصديّ المولى لإبراز ذلك المراد، والمفروض أنّ التصديّ لا دليل عليه، فلا يمكن استكشاف الحكم الشرعي من خلال الإدراك العقلي فقط. وبه يظهر عدم تمامية الاتجاه الأوّل بصياغته جميعاً لإثبات ضرورة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

الاتجاه الثاني: امتناع الملازمة

يذهب هذا الاتجاه إلى استحالة ثبوت حكم شرعيّ تبعاً للإدراك

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٠٠.

العقلي، فمع قبول إدراك العقل لقبح الظلم مستقلاً من دون تشريع مولوي، فمن المستحيل أن يوجد جعل شرعيّ طبقاً للإدراك العقلي المذكور. والمهمّ في هذا الوجه هو بيان الاستحالة المتصورة في المقام.

إنّ العقل يحكم بحسن الصدق وقبح الكذب مع وجود المقتضي وارتفاع المانع، وكذلك الحال في حسن العدل وقبح الظلم، ومن الواضح أنّ هذا الإدراك العقلي بنفسه يحتوي على محرّكية في مورد الحسن، وعلى انزجار في مورد القبح. وهذا الاتجاه يقرّر بأنّ حكماً شرعيّاً مثل «الصدق واجب» أو «الكذب حرام» بنحو التأسيس يكون مستحيلاً في المقام. والسبب في ذلك أنّ الشارع حينما يحكم «بأنّ الصدق واجب» فالمكلف إمّا أن يطيع هذا الحكم أو يعصيه، وعلى الأوّل ستكون داعوية العقل ومحرّكيته كافية في تحريكه وبعثه نحو الامتثال، فيكون الحكم الشرعي تحصيلاً للحاصل، وعلى الثاني نسأل: من أوجب إطاعة الحكم الشرعي المولوي؟ الجواب: إنّ العقل هو الذي حكم بذلك، وعليه فهذا الحكم الشرعي تجب طاعته في طول حكم عقليّ، والمفروض أنّ المكلف بصدد عصيان الحكم العقلي، فالحكم الشرعي لا تأثير له على المكلف حينئذ، فسيكون جعله لغواً^(١).

إلا أنّ هذا الاتجاه غير تامّ؛ وذلك ببيان: إنّ الملاك العقلي في حسن الأفعال وقبحها ليس متواطياً ذا درجة واحدة لكي يقال إنّ هذه الدرجة إمّا أن تحرك المكلف أو لا تحركه، بل هو مشكّك ذو درجات متفاوتة قد تضعف وقد تشتدّ، فقد تكون درجة ما لا تحرك المكلف، إلا أنّ درجة أشدّ منها تكون قادرة على تحريكه وانبعائه؛ وعليه يمكن أن

(١) راجع دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٣.

يكون الملاك العقلي في حسن العدل غير كاف وحده في تحريك المكلف، إلا أنه مع انضمام ملاك عقلي آخر يكون قادراً على تحريكه. فلو جاء حكم شرعي مولوي على طبق الإدراك العقلي، سوف يتحقق لدينا ملاك آخر، وهو عدم جواز الخروج عن زي العبودية ووجوب حفظ حرمة المولى وامثال أوامره، وهذا ملاك آخر غير الأول يمكن أن يكون مؤثراً في بعث المكلف وتحريكه بالانضمام إلى الملاك الأول فلا يكون جعله الحكم الشرعي في هذا المورد لغواً حينئذ^(١).

لا يقال: بناءً على ما ذكرتموه لا بد من الالتزام بعقاب واحد في حالة مخالفة الحكم العقلي المجرد، وبعقابين في حالة الحكم العقلي المنضم إليه حكم شرعي.

لأنه يقال: إن ذلك يتم فيما لو كان الملاك الآخر يشدد قبح الفعل ويزيد في درجته، والحال أن المقصود هو اشتداد المحركة نحو الفعل والانبعاث إليه، وإلا فإن الكذب باق على درجته من القبح، وهي لا تختلف مع ورود الحكم الشرعي بحرمة، نعم الذي يتغير هو درجة الانزجار والابتعاد عنه، وعليه فلا تعدد للعقاب حينئذ.

في ضوء ذلك يظهر عدم تمامية الاتجاهين الأول والثاني في بيان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فلا يبقى حينئذ إلا الالتزام بالاتجاه الثالث الذي يقرّر إمكان الملازمة بينهما؛ ضرورة أن الانحصار بالمواد الثلاث من الضرورة والامتناع والإمكان هو حصر عقلي، فإن بطل اثنان تعين الثالث لا محالة، ومن ثم سيكون إثبات الملازمة وتحققها تابعاً للبحث الفقهي، فقد استفاد من الأدلة أن الحكم الشرعي في مورد

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٥٨.

المستقلات العقلية هو حكم مولوي تأسيسي دوره تأكيد الباعثية والمحركية، وإلا يكون حكماً إرشادياً إلى حكم العقل. وفي حالة كون الدليل الخاص مجملاً من هذه الناحية، فلا يثبت وجود الحكم المولوي حينئذ، لأنه محتاج إلى إحراز وهو مفقود.

إمكان تطبيق كبرى الملازمة في المقام

بناءً على ثبوت كبرى الملازمة يتساءل حينئذ عن إمكان تطبيق ذلك في إثبات حرمة التجريبي شرعاً أو عدمه؟ بعبارة أخرى: إنَّ الحديث في هذه الفقرة ينحصر في بيان وجود المانع وعدمه بعد الفراغ من تحقق المقتضي؛ ضرورة أنَّ الحكم الشرعي لا يمكن استكشافه إلا في الموارد التي تكون قابلة لجعله.

في ضوء ذلك ذهب المحقق النائيني قدس سره إلى استحالة استكشاف الحكم الشرعي المولوي في مورد التجريبي بالرغم من أنَّه حكم بقبحه عقلاً. ويمكن بيان الدعوى المذكورة بأنَّ استفادة ثبوت الحكم الشرعي بناءً على القبح العقلي للتجريبي يمكن أن يتصور بنحوين:

أحدهما: أنَّ الحكم الشرعي الذي يُراد استكشافه هو نفس الحكم الشرعي الثابت للخمر الواقعي وليس حكماً آخر، وهذا يعني أننا من خلال قاعدة الملازمة نقوم بتسرية حكم الخمر الواقعي إلى الخمر الاعتقادي، فيكون الحكم المستكشف هو عين الحكم الواقعي لا حكماً شرعياً جديداً.

ثانيهما: أن يكون الحكم الشرعي المراد استكشافه حكماً آخر غير الحكم الثابت في الواقع، فإنَّ موضوع الحكم الواقعي هو الخمر الواقعي، وموضوع الحكم المستكشف هو الخمر الاعتقادي.

وبناءً على هذا التصوّر يوجد شقّان: فتارةً يراد إثبات أنّ الحكم الشرعي المستكشف من قانون الملازمة هو حكم مختصّ بالتجرّي ولا يشمل الخمر الواقعي، أي مختصاً بمن كان علمه غير مطابق للواقع. وأخرى يكون شاملاً لفرضي المطابقة وعدم المطابقة.

وعليه فهناك فروض ثلاثة، وهي الأوّل والثاني بكلا شقيّيه، وقد ادّعى المحقّق النائيني استحالتها جميعاً، ومعه يستحيل استكشاف الحكم الشرعي المولوي في حرمة التجري.

• أمّا عدم تماميّة الفرض الأوّل: فإن أريد إثبات حرمة الفعل المتجرّي به بنفس الحكم الأوّلي الواقعي، فيلزم أخذ المتأخّر في المتقدّم، وهو محال.

بيانه: إنّ إثبات حرمة الفعل المتجرّي به من خلال الحكم الواقعي نفسه، يفترض في الرتبة السابقة حرمة شرب الخمر واقعاً، وإلاّ لا معنى لتحقّق التجري. فثمّة حرمة وعلم بالحرمة، والتجري يتحقّق بعدهما. فلو أخذ التجري «العلم غير المطابق» في موضوع الحرمة لزم أخذ العلم بالحرمة في موضوع الحرمة، وهو مستحيل.

• أمّا الفرض الثاني: فإنه يستحيل استكشاف حكم شرعيّ آخر خاصّ بالتجري؛ وذلك لسببين:

١. إنّ قاعدة الملازمة تقرّر بأنّ الحرمة المستكشفة من خلالها هي حرمة ثابتة لمن كان قطعه غير مطابق للواقع، والحال أنّ كلّ قاطع يرى قطعه مطابقاً للواقع، فلا يكون مشمولاً بهذا الحكم حينئذ. وعليه لا يمكن لمثل هذا الحكم أن يكون محرّكاً للمكلّف، فيكون جعله لغواً.
٢. مضافاً إلى أنّ المتجري لو التفت إلى أنّه متجرّ وقطعه غير مطابق

للواقع، فسوف يتبدل الموضوع، ولا يكون متجرباً حينئذ.

• أمّا الفرض الثالث: فإنهم ذكروا في بيان مسألة إمكان تعدد الحكم الشرعي وعدمه، أنه لو كان أحد الحكمين غير الآخر بنحو التباين فيمكن تعدد الحكم مع اختلاف الموضوع، وإن كان بينهما عموم من وجه فكذلك يمكن التعدد؛ لوجود موضع الافتراق بينهما. أمّا لو كان بينهما عموم وخصوص مطلق فلا يمكن التعدد حينئذ؛ ضرورة أن جعل الثاني يكون لغواً، من قبيل «أكرم العالم» و«أكرم الفقيه»، فالفقيه مشمول بالحكم الأوّل ولا داعي للحكم الثاني، وفي المقام فإنّ النسبة بين الحكم المستكشف وبين الحكم الواقعي هي العموم والخصوص المطلق. فإذا كان هذا الحكم شاملاً للخمر الواقعي ومقطوع الخمرية، يكون جعل الحكم الثاني لغواً.

فإن قيل: النسبة بين الخمر الواقعي وبين مقطوع الخمرية هي العموم من وجه، فقد يكون خمرًا واقعياً ولا يعلم به المكلف، وقد يكون مقطوع الخمرية وليس خمرًا واقعياً، وهنا شقّ ثالث وهو كونه خمرًا واقعياً ومعلومًا للمكلف، ومن ثمّ يمكن تعدد الحكم حسب القاعدة المتقدمة.

فجوابه: إنّنا نسلم بأنّ النسبة هي العموم من وجه في نفس الأمر والواقع، إلاّ أنّ القاطع يرى دائماً بأنّ النسبة هي العموم المطلق، فإنّ كلّ من علم بخمرية شيء لا يحتمل أنّ قطعه غير مطابق للواقع، وعليه لا يعقل جعل الحكم الثاني؛ لعدم محرّكته.

قال النائيني: «المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثليين في نظر العالم دائماً وإن لم يلزم ذلك في الواقع، لأنّ النسبة بين حرمة الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية هي العموم من وجه، وفي مادة الاجتماع يتأكّد

الحكمان - كما في مثل أكرم العالم وأكرم الهاشمي - إلا أنه في نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثليين، لأن العالم لا يحتمل المخالفة، ويرى مصادفة علمه للواقع دائماً، فدائماً يجتمع في نظره حكمان، ولا يصلح كل من هذين الحكمين لأن يكون داعياً ومحرّكاً لإرادة العبد بحيال ذاته، ولا معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث عنه ولو في مورد، وفي مثل أكرم العالم وأكرم الهاشمي يصلح كل من الحكمين للباعثية بحيال ذاته ولو في مورد افتراق كل منهما عن الآخر، وفي صورة الاجتماع يلزم التأكد، فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكمين، بخلاف المقام، فإنه لو فرض أن للخمر حكماً، ولمعلوم الخمرية أيضاً حكم، فبمجرد العلم بخمرية شيء يعلم بوجوب الاجتناب عنه الذي فرض أنه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرك والباعث للاجتناب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً ويلزم لغويته، وليس له مورد آخر يمكن استقلاله في الباعثية، فإن العلم بالخمرية دائماً ملازم للعلم بوجوب الاجتناب عنه المترتب على الخمر الواقعي، فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يمكن»^(١).

مناقشة كلام النائيني

وقعت هذه المحاولة - لإثبات استحالة جعل حكم شرعي في مورد التجري - مورداً للنقض والإبرام في كلمات الأعلام بعد النائيني قدس سره.

• ففيما يرتبط بالفرض الأول وهو لزوم أخذ المتأخر في موضوع المتقدم، أجاب عنه الشهيد الصدر: «إن ما أُفيد في الفرض الأول من

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٤٥ - ٤٦.

لزوم أخذ التحريم المتأخر مع المتقدم يردّه ما هو مقرّر في محلّه بمناسبة البحث عن حجّية الخبر مع الواسطة من أنّه بلحاظ عالم المجعولات والأحكام الفعلية لا مانع من تأخير بعضها عن بعض وأخذ بعضها في موضوع البعض الآخر مع كونها جميعاً مجعولة بخطاب واحد وجعل واحد، وفي المقام يكون وصول الحرمة الفعلية للخمر الواقعي الذي يريد شربه مأخوذاً في موضوع الحرمة الفعلية للتجري ولا محذور وإن كانا مجعولين بخطاب واحد»^(١).

ويرد عليه: إنّ ذلك وإن كان تاماً بلحاظ فعلية المجعول، إلاّ أنّه ليس كذلك بلحاظ عالم الجعل، والحال أنّ كلام النائيني بلحاظ عالم الجعل وتعدّد الحكم الكلّي، وقد صرّح بذلك في بحث التعبدي والتوصلي^(٢).

• أمّا الفرض الثاني فقد أجاب عنه الشهيد الصدر أيضاً بأنّه: «لا يشترط في وصول التكليف الوصول التفصيلي، بل لو كان يمكن للتكليف أن يصل إلى المكلف ولو بالوصول الإجمالي أو بالحجّة كفي ذلك في معقوليته، وفي المقام: التجري - كما عرفت - غير مختصّ بموارد العلم بالواقع، بل يثبت في مطلق موارد تنجز الواقع ولو بغير العلم - كما اعترف بذلك المحقّق النائيني نفسه - . فإذا تنجز التحريم الواقعي بغير العلم وفرضنا حرمة الفعل المتجريّ به، فالمكلف يحصل له العلم الإجمالي بحرمة هذا الفعل على كلّ حال، إمّا بعنوانه الأوّلي أو بعنوان التجريّ فيكون مقطوع الحرمة»^(٣).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٥٩؛ ج ٢ ص ٧٤.

(٢) لاحظ بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٧٤.

(٣) المصدر نفسه: ج ٤ ص ٦٠.

ويرد عليه: أنّ العلم الإجمالي المذكور في هذا الجواب لا يتحقّق إلاّ وهو منحلّ، فلا يكون حجّة على المكلف حينئذ؛ ضرورة أنّ العلم الإجمالي ليس بمنجز في حالة تنجز أحد طرفيه بمنجز سابق، وفي محلّ الكلام ثمة طرفان للعلم الإجمالي وهما: إمّا المرتبة الأولى الثابتة بدليله الأوّل وليس بالعلم الإجمالي، وإمّا الحرمة الثابتة في الطرف الذي لا يوجد فيه خمر واقعيّ، فالطرف الأوّل منجز بمنجز سابق وهو دليل الحرمة الأوّل الثابت للخمر الواقعيّ.

• وأمّا الفرض الثالث وهو لزوم اجتماع المثليين فقد ذكرت بصدده عدّة أجوبة نعرضها:

ما ذكره السيّد الخوئي

حيث ذهب إلى عدم صحّة ما ذكره النائيني؛ وذلك لإشكالين:

١ - في حالة القطع بالموضوع يمكن تصوير مورد الافتراق من الطرفين. مثلاً لو قال المولى: لا تشرب الخمر، وقال أيضاً: لا تشرب معلوم الخمرية، وفرضنا أنّ المكلف قطع بخمرية شيء وهو غير عالم بحرمة الخمر الواقعي ولم يصل إليه دليله وإنّما علم حكم مقطوع الخمرية فقط، يكون حينئذ حكم مقطوع الخمرية فعلياً عليه من غير أن يستلزم اجتماع المثليين حتّى في نظره وهكذا عكسه. نعم في مورد العلم بالحكمين معاً يلزم ذلك، فما أفاده مختصّ بالقطع بالحكم^(١).

وهذا الجواب غريب منه قدس سرّه؛ لأنّ البحث في المقام ليس في فرض وجود حكمين موضوع أحدهما ذات الخمر، وموضوع الآخر

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٦.

معلوم الخمرية، لكي نقول بوصول أحدهما دون الآخر، بل البحث بصدد إثبات الحرمة لعنوان التجري وليس لعنوان معلوم الخمرية، وهذا هو المطلوب إثباته في الحكم الثاني، والحال أن عنوان التجري لا يصدق إلا مع وصول حرمة الخمر الواقعي إلى المكلف كما لا يخفى، وإلا كانت سالبة بانتفاء الموضوع.

٢ - لا ملزم لأن يكون بين موضوعي الحكمين المتماثلين عموم من وجه، بل يمكن أن يكون بينهما عموم مطلق، نظير ما إذا تعلّق النذر أو الشرط في ضمن العقد اللازم بالواجبات كالصلاة المفروضة فإنها حينئذ تكون واجبة من جهتين، من جهة الأمر الصلّاتي، ومن جهة الأمر النذري، ويكون فيها ملاكهما. غاية الأمر نلتزم فيها بالتأكد في مقام الفعلية، وأمّا في مرحلة الإنشاء والملاك فالتعدّد ثابت، والمقام من هذا القبيل»^(١).

ويرد عليه: أنه قدس سره إن كان بصدد إنكار الكبرى فهذا ما سيأتي بحثه في محله، أمّا ما ذكره من النقض بالنذر في الواجبات المفروضة فليس بتام؛ لأنه خلط بين وجوب الوفاء بهذا النذر الخاص وبين وجوب الوفاء بالنذر مطلقاً، الذي هو الجعل الكلّي من الشارع، فإنّ وجوب الوفاء بالنذر المخصوص ليس هو إلاّ فعلية المجعول. والمجعول من الشارع هو خصوص الجعل الكلّي، ونسبة هذا الأخير مع دليل «أقيموا الصلاة» هي العموم من وجه، وبذلك يرجع محذور اجتماع المثليين^(٢).

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٦.

(٢) ينظر بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٦١.

ما ذكره الشهيد الصدر

وهما جوابان: الأول: أنّ النسبة بين الحكمين ليست هي العموم والخصوص المطلق في نظر القاطع دائماً كما ذكرها المحقق النائيني، بل النسبة في نظره هي العموم من وجه، ومن ثمّ لا داعي للقول بالاستحالة؛ وذلك بالبيان التالي: إنّنا نقبل أنّ النسبة هي العموم المطلق في شخص هذه الواقعة التي يرى المكلف فيها أنّ قطعه مطابق للواقع، إلاّ أنّ شخص هذه الواقعة ليس هو الحكم المجعول، بل هو أعمّ منها ومن غيرها؛ لأنّ المجعول هو الجعل بنحو القضية الحقيقيّة، وشخص هذه الواقعة أحد مصاديقها، لا أنّ هذا الأخير هو المجعول نفسه. وعليه لو نظرنا إلى الجعل الثاني الذي وضع لمعلوم الخمرية وطبقه القاطع على نفسه في غير هذه الواقعة، لكانت النسبة بينهما هي العموم من وجه، لأنّه يعتقد أنّ قطعه الفعلي بالخصوص مطابق للواقع، ولا يعتقد أنّ كلّ ما قطع به لا بدّ أن يكون كذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ إشكال المحقق النائيني لا يتمّ إلاّ مع وجود قطع عند المكلف بأنّ الذي أمامه خمر، أمّا لو كانت هناك أمانة على ذلك، فهو لا يعتقد بأنّ كلّ ما قامت عليه الأمانة مطابق للواقع. وعليه يمكن تصوير نسبة العموم من وجه في هذه الحالة أيضاً.

الثاني: في هذا الجواب يرى السيّد الشهيد عدم استحالة جعل حكمين في موارد نسبة العموم المطلق، وذلك فيما لو فرضنا أنّ المولى أمر بوجوب الإتيان بالجامع ثمّ أمر بوجوب حصّة خاصّة منه، فهنا حكمان ولا محذور فيه، بالرغم من أنّ النسبة بينهما هي العموم المطلق، وتطبيقات ذلك كثيرة في الفقه، كالأمر بعق الرقبة والأمر بعق الرقبة

المؤمنة، أو كما في باب قضاء الواجب، فقد قالوا بوجود حكّمين، أحدهما يأمر بجامع الصلاة، والآخر يوجب صلاة الظهر داخل الوقت^(١).

هذا كلّه على مستوى النقض، وأمّا على مستوى الحلّ - والذي لم يأت في كلمات الأستاذ الشهيد - فيمكن القول: إنّ لزوم اجتماع المثليين يمكن تصويره على مستويات ثلاثة، وسيُتضح عدم لزومه فيها جميعاً، وهي: لزوم اجتماعهما في عالم الجعل، أو في عالم المجعول، أو في عالم المحرّكية والباعثية.

أمّا عدم لزومه في عالم الجعل فلأنّ كلّ جعل يعرض على موضوعه الخاصّ، فالجعل الأوّل يعرض على موضوع غير الذي يعرضه الجعل الآخر، وفي المقام يمكن القول إنّ لحاظ العامّ ولحاظ الخاصّ لحاظان مختلفان، فلا يلزم اجتماع المثليين.

وأمّا على مستوى فعلية المجعول، فإنّ المحقّق النائيني وإن قبل بوجود حكّمين؛ أحدهما الجعل الكلّي، والآخر المجعول الذي يتحقّق بوجود موضوع ذلك الحكم، إلّا أنّ ذلك لم يقبله الأستاذ الشهيد في محلّه، حيث قرّر بأنّ عالم المجعول الذي يدّعيه النائيني ليس إلّا وهماً، وعليه لا اجتماع للمثليين في الأمور الوهمية.

وأمّا على مستوى عالم المحرّكية والامتنال فيمكن للمحقّق النائيني دعوى لزوم اجتماع المثليين أو اللغوية، لأنّ الحكم الأوّل ما لم يحركّ المكلف فلا داعي للحكم الثاني، وإن كان يحركّه فكذلك، إلّا أنّ ذلك غير وارد أيضاً؛ ضرورة أنّ لكلّ حكم شرعيّ محرّكته وأثره الخاصّ به، فالحكم الذي يتعلّق بالجامع له أثره الخاصّ، والحكم الذي يتعلّق

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ص ٦١.

بالحصّة له أثره الخاصّ أيضاً.

في ضوء ذلك فإنّ النسبة إذا كانت هي العموم المطلق فلا داعي للقول باستحالة جعل الحكم الثاني.

مناقشة كلام الأستاذ الشهيد

يمكن القول إنّ ما ذكره السيّد الشهيد الصدر في جوابه لما أفاده المحقّق النائيني في هذه المسألة صحيح من جهة، وليس كذلك من جهة أخرى؛ لأنّ ما ذكره قدس سرّه إنّما يدفع محذور اجتماع المثليين أو اللغوية على مستوى متعلّق الحكم المطلوب بنحو البدلية، كالأمثلة التي ذكرها ومنها وجوب الصلاة في الوقت، إلّا أنّه لا يدفع الإشكال على مستوى الموضوع أو المتعلّق، بسبب الشمولية والانحلال الحاصل في هذا المستوى، فعندما يقول المولى «لا تكذب» لا تسقط الحرمة هنا بعدم ارتكاب الكذب مرّة واحدة فقط، بل تبقى حتّى مع تحقّق ذلك.

وهذا ما يُطلق عليه بـ «وجود أحكام بعدد أفراد الطبيعة»، وهذا الأمر غير موجود في مثال وجوب الصلاة داخل الوقت، لأنّ الأفراد مطلوبة على نحو البدلية لا على نحو الشمول والانحلال كما هو الحال في أفراد الكذب، والحال أنّ حرمة التجري هي من قبيل «لا تكذب» لا من قبيل «صلّ في الوقت»، أي أنّ هناك شمولاً وانحلالاً للحرمة على جميع أفراد طبيعة التجري، وعليه لو تعلّق حكم آخر بالفرد تلزم اللغوية لا محالة^(١).

ويمكن الجواب عن ذلك بأمرين:

أحدهما: ما ذكرناه سابقاً من أنّ الحكم الشرعي يمكن أن تشتدّ

(١) ينظر فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٤٥؛ مباحث الأصول: ج ١ ص ٢٧٣.

باعثيته أو زاجريته فيما لو تكرر جعله على المكلف، فلو علم المكلف بحرمة شرب الخمر، قد لا ينزجر بمجرد ذلك، لكنه لو علم أن ثمة دليلاً آخر يقرر هذه الحرمة حتى لو لم يكن القطع مطابقاً للواقع فسوف ينزجر عن الارتكاب، وهو كاف في رفع اللغوية المذكورة.

ثانيهما: إن الحكم الشرعي إنما جعل بداعي المحركة للعبد، ولكنهم اختلفوا في كون المحركة مرتبطة بعالم الثبوت للحكم أم بعالم الإثبات؟ في ضوء ذلك ذهب المحقق الإصفهاني إلى أن المحركة والباعثية مأخوذة في الحكم الشرعي ثبوتاً، فلو لم يكن هناك قدرة للحكم على الباعثية فلا يتحقق حكم في الواقع. ومن جهة أخرى ذهب المحقق النائيني إلى إمكان جعل الحكم ثبوتاً حتى مع عدم باعثيته ومحركيته، نعم هناك قرينة عقلانية في مقام الإثبات هي التي تقرر بأن الحكم مجعول بداعي الباعثية والمحركية، فالحكم ثابت في الواقع حتى مع عدمها، فعدم شمول الحكم للعاجز إنما هو بلحاظ عالم الإثبات لا الثبوت، استناداً إلى تقييد إطلاق أدلة الأحكام بالقرينة المذكورة.

تأسيساً على ما ذهب إليه النائيني فتارة يكون دليل الحكم دليلاً لفظياً، ويكون مقيداً بالقرينة العقلانية إثباتاً، فلو لم يكن هناك تحريك، فلا حكم إثباتاً. وأخرى يكون الحكم الشرعي مستفاداً من دليل عقلي مرتبط بعالم الثبوت، وفي هذه الحال لا وجود للقرينة العقلانية المذكورة، وفي المقام نريد إثبات حرمة التجري شرعاً من خلال دليل عقلي، وعليه لا يشترط فيه قابلية التحريك، ولا يلزم محذور اللغوية حينئذ. وهذا هو الجواب الصحيح في المسألة، أي لو ثبتت كبرى الملازمة فلا مانع من استكشاف حكم شرعي بحرمة التجري.

٣. الإجماع

لابدّ من الالتفات أولاً إلى أنّ الإجماع المدعى في المقام ليس إجماعاً على خصوص عنوان التجري، بل هو إجماع مستكشف من إجماع الفقهاء على مسألتين أخريين، يمكن من خلالهما أن يدعى إجماعهم على حرمة التجري شرعاً، وهما:

١ - فيمن ظنّ ضيق الوقت وأخر الصلاة، ثمّ تبين له الخلاف وثبت سعة الوقت لها، فقد ادّعي الإجماع على عصيان المكلف في هذه الحالة واستحقاقه العقاب لتأخيره الصلاة، بالرغم من أنّ هذا التأخير لم يكن مطابقاً للواقع.

٢ - فيمن سلك طريقاً مظنون الضرر، فقد ادّعي الإجماع على عصيانه ووجوب إتمام الصلاة عليه حينئذ، حتّى وإن اتّضح فيما بعد عدم الضرر في الطريق المسلوك.

ثمّ إنّ الاستفادة من هذا الإجماع لإثبات حرمة التجري شرعاً متوقّفة على عدم لزوم محذوري اللغوية واجتماع المثليين، ولهذا السبب ذكر المحقّق النائيني أنّ الإجماع المذكور ليس إجماعاً على حرمة التجري، بل إجماع على أمر ملزوم للتجري، وأنّ التجري لازم له؛ قال قدس سره: «ولا يخفى عليك أنّ البحث في هذه الجهة إنّما يستقيم بعد تصوير ما يمكن أن يتعلّق به خطاب شرعيّ، بحيث يكون فعلاً اختيارياً ملتفتاً إليه حتّى يكون حراماً شرعاً، ولا يمكن أن يكون عنوان التجري معروض الحرمة؛ لما تقدّم من أنّ الالتفات إلى هذا العنوان لا يمكن، كما لا يمكن

أن يكون فعل المتجرى به معروض الحرمة؛ لما تقدم أيضاً من أن العلم لا يحدث عنواناً يكون ملاكاً للحرمة»^(١).

وكيف كان فما لم ينطبق على هاتين المسألتين عنوان التجري في الفقه، فلا معنى لأن يفيدنا الإجماع شيئاً في المقام، لأنه دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، بل لا ينفعنا الإجماع شيئاً حتى مع القول إن المسألتين من موارد التجري لنفس السبب المذكور، ومن هنا أشكل بأن المسألتين لا علاقة لهما بباب التجري أصلاً؛ لأن انكشاف الخلاف للمكلف الذي يؤخر الصلاة لا يتحقق إلا إذا كان قطعه أو ظنه بضيق الوقت طريقياً، أما إذا أخذ القطع أو الظن المعتبر على نحو الموضوعية فلا انكشاف للخلاف أصلاً، لأن الحكم يدور مدار العلم، فإن لم يكن عالماً سوف ينتفي الحكم من الواقع ولا معنى لانكشاف الخلاف حينئذ، ومعه لا يتحقق عنوان التجري.

مضافاً إلى أن الإجماع المذكور لو كان منقولاً فليس بحجّه، وإن كان محصلاً فيرد عليه إشكالان:

أحدهما: ما ذكره الشيخ الأنصاري في الرسائل من أن هذا الإجماع لا أثر له، مضافاً إلى نقل الخلاف في المسألة، فأنى للإجماع أن يتحقق؟
ثانيهما: إنه حتى لو كان محصلاً فلا يجدي في المقام شيئاً؛ لاحتمال مدركيته. وهذا الاحتمال قائم لا محيص عنه هنا؛ ضرورة أنهم استدّلوا على حرمة التجري في غير موضع بالأدلة العقلية والنقلية، وعليه فالإجماع المذكور لا يكون تاماً في جميع الأحوال.

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٥٠.

٤ . الأخبار

الأخبار في هذا المجال على طوائف متعدّدة، فمنها الدالّ على حرمة التجري، ومنها الدالّ على عدم الحرمة، وعليه لا بدّ من استعراض كلتا الطائفتين، والبحث في دلالاتها، فإن كان هناك وجه للجمع بينهما فهو، وإلا نصير إلى تقديم إحداها على الأخرى استناداً إلى قواعد باب التعارض، هذا كلّ بناءً على تامة كلتا الطائفتين في أنفسهما، وإلا فلا معنى لتجشم البحث بينهما كما هو واضح.

الطائفة الأولى: روايات الحرمة

وهي الروايات التي يدعى دلالتها على حرمة التجري شرعاً، ويمكن تقسيمها إلى عدّة مجموعات:

المجموعة الأولى: الروايات التي قرّرت بأنّ نيّة المرء خيرٌ من عمله، وأنّ نيّة الكافر شرٌّ من عمله. وحيث إنّ الكافر معاقب على عمله يوم القيامة، فهو معاقب على نيّته كذلك، والحال أنّ التجريّ يحتوي على نيّة الحرام، فيستفاد من مضمون الروايات أنّ صاحب نيّة الشرّ سيُعاقب عليها، فكذلك المتجريّ لأنّ نيّته وإقدامه على ارتكاب المعصية شرٌّ وإن لم تكن مطابقة للواقع.

عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**نيّة المؤمن خيرٌ من عمله، ونيّة الكافر شرٌّ من عمله، وكلّ عامل يعمل على نيّته**»^(١).

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة للحرّ

ويمكن المناقشة في مضمون هذه الروايات بأنها أجنبية عن المقام، لأنها ليست بصدد بيان أنّ الإنسان يُعاقب على نيّته أو لا يُعاقب، بل بصدد بيان إحدى القواعد التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(١)، والتي تنصّ على أنّ الإنسان لا يعمل إلاّ بما تقتضيه طبيعته النفسية والوجودية، فالمؤمن بطبيعة إيمانه لا ينوي إلاّ خيراً غالباً، والكافر بطبيعة كفره لا ينوي إلاّ شراً كذلك، بل يمكن أن تكون هذه الروايات بصدد الإشارة إلى أنّ نيّة المؤمن خيراً من عمله، ونيّة الكافر شرّاً من عمله، لأنّ المؤمن قد يريد تحقيق أشياء كثيرة في حياته ليتقرّب بها إلى الله عزّ وجلّ ولكن الموانع تمنعه من ذلك، فلهذا تكون نيّته أوسع من دائرة عمله الخارجي، والأمر نفسه في جهة الكافر. وقد يظهر هذا المعنى من نصوص أخرى في هذا الصدد، كقول الإمام الصادق عليه السلام: «والنيّة أفضل من العمل، ألا وإنّ النيّة هي العمل، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ يعني على نيّته..»^(٢).

في ضوء ذلك يظهر أنّ الروايات المذكورة أجنبية عن المقام وغير ناظرة إلى إثبات حرمة التجري لا من قريب ولا من بعيد.

المجموعة الثانية: الروايات التي دلّت على أنّ الإنسان يؤاخذ على سريره وما انطوت عليه نفسه من نوايا دون أعماله، ويمكن تطبيقها على المقام من جهة أنّ المتجريّ تحصل لديه السريرة السيّئة وخبث

العالمي): ج ١ ص ٥٠، الحديث ٣.

(١) الإسراء: ٨٤.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سابق، الحديث ٥.

الباطن فيكون مؤاخذاً على ذلك، وهي روايات كثيرة منها:

عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن عمر بن أبي يزيد، قال: «إني لأتعثى مع أبي عبد الله عليه السلام إذ تلا هذه الآية: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾^(١)، ثم قال: ما يصنع الإنسان أن يتقرب إلى الله عز وجل بخلاف ما يعلم؟ إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول: من أسر سريرة رده الله رداها، إن خيراً فخييراً، وإن شراً فشرّاً»^(٢).

إلا أن هذه الروايات ليست في مقام إثبات حرمة التجري، بل في مقام بيان سنة من سنن الله تعالى في هذا العالم، وهي أن الإنسان لو أسر شراً فإن الله عز وجل سوف يلبسه لباس الشر ويفتضح بين الناس، وإن أسر خيراً فإن الله تعالى ييسر له وسائل الخير حتى يعرف بين الناس أنه من أهل الخير والصلاح، وهذه سنة قائمة في الخلق، وأين هذا من حرمة التجري شرعاً؟!

المجموعة الثالثة: الروايات التي تبين السبب الحقيقي لخلود العاصين

والمشركين في نار جهنم، وهي كثيرة أيضاً، منها:

عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عن المنقري، عن أحمد بن يونس، عن أبي هاشم، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إنما خلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنما خلد أهل الجنة في الجنة، لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء، ثم تلا قوله

(١) القيامة: ١٤ - ١٥.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٦٥، حديث ٥.

تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ قال: على نيّته^(١).

ولا يخفى أنّ مضمون هذه الروايات هو أنّ المعصية إذا صارت ملكة عند الإنسان، لا يمكن زوالها؛ بسبب شدة العلاقة بين العامل والعمل، ومن ثمّ فهي بعيدة المضمون عمّا نحن فيه من إثبات حرمة التجري شرعاً، لأنها تتكلّم عن آثار المعصية الحقيقيّة والحرام الواقعي، وأمّا شمولها للفعل المتجريّ به فهو أول الكلام.

المجموعة الرابعة: الروايات التي بيّنت أنّ الراضي بعمل قوم فهو شريك معهم في ذلك العمل وآثاره، وحيث إنّ المتجريّ راض بالمعصية لأنّه يريد الإتيان بها، فيكون مستحقاً للعقاب، وهي كثيرة أيضاً، منها:
عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن سنان، عن طلحة بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «العامل بالظلم، والمعين عليه، والراضي به، شركاء ثلاثهم»^(٢).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «الراضي بفعل قوم كالدخل معهم فيه، وعلى كلّ داخل في باطل إثم، إثم العمل به، وإثم الرضا به»^(٣).

إلا أنّ التأمل في مضمون هذه الروايات يقودنا إلى أنّها ليست بصدد التعرّض للرضا الشخصي والفردى الذي يحصل عند المتجريّ حينما يقدم على شرب الخمر الاعتقادي مثلاً، بل بصدد الإشارة إلى مضمون قرآنيّ ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٦٥، حديث ٤.

(٢) المصدر نفسه: ج ١٦ ص ٥٦، حديث ١.

(٣) المصدر نفسه: ج ١٦ ص ١٤١، حديث ١٢.

لا تَعْلَمُونَ^(١)، وفرقٌ كبير بين الإنسان الذي يقدم على المعصية كالمتجرّي وبين من يفرح عندما يجد المعصية تصدر من الآخرين، وهذه الروايات بصددها بيان الحقيقة الأخيرة.

المجموعة الخامسة: الروايات التي دلّت على أنّ المسلمين لو تقاتلوا على غير سنة فالقَاتِل والمقتول في النار، ومنها:

محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أبي جعفر، عن أبي الجوزاء، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة فالقَاتِل والمقتول في النار، قيل: يارسول الله: هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنّه أراد قتلاً^(٢)».

فقد يُدعى أنّ المتجرّي يريد للمعصية وإن لم تقع منه خارجاً، فيكون حكمه حكم المسلم المقتول بأن يجزى بنار جهنّم.

إلا أنّ الحرمة المذكورة في هذه الروايات، أو العقوبة المترتبة على إرادة قتل المسلم، ليس المنشأ فيها إرادة المعصية فقط حتّى نقول بشمولها للمتجرّي، بل قد تكون العقوبة المذكورة جزاءً على نفس الأفعال والمقدّمات التي صدرت من المسلم المقتول، من تجريد سيفه وتهيئة المقدّمات لقتل أخيه المسلم، وهذا الفعل بنفسه حرام، وعليه فهي أجنبية عن حرمة التجريّ شرعاً.

بعبارة أخرى: إنّ هناك حرامين؛ الأوّل قتل المسلم، والآخر هو العمل على تهية مقدماته، فإن وجد مانع تكوينيّ لتحقّق قتل المسلم،

(١) النور: ١٩.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ١٥ ص ١٤٨، حديث ١.

فلا يعني ذلك سقوط حرمة العمل بالمقدّمات. فالإرادة هنا ليست بمعنى النية فقط، بل النية مع تحريك الأعضاء لارتكاب المعصية، وهذا القدر لا يدلّ على المطلوب من حرمة التجرّي شرعاً.

المجموعة السادسة: الروايات التي دلّت على أنّ الناس يحشرون على نياتهم يوم القيامة، وتقريب الاستدلال بها هو أنّ المتجرّي سيّئ النية فيحشر عليها يوم القيامة، ومن هذه الروايات:

عن أحمد بن محمد بن خالد في «المحاسن» عن عليّ بن الحكم، عن أبي عمرو السلمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة..»^(١).

من الواضح أنّ الاستدلال بهذه الروايات في المقام متوقّف على أنّ الحشر إلى النار يستلزم أن يكون الفعل في الدنيا حراماً، فيفهم منها الدلالة على حرمة التجرّي شرعاً، لكن كيف يفهم ذلك منها؟ لأنّها قد تكون بصدد بيان أنّ الإنسان يُحشر يوم القيامة على هيئة وصورة خاصّة طبقاً لنواياه في الدُّنيا، فصاحب النية الحسنة يُحشر بصورة تختلف عن صاحب النية السيئة. فهي تريد أن تبين أنّ القيمة الحقيقية للعمل بالنية، أمّا تعيين الجزاء من الجنة أو النار فهي ليست بصدده.

المجموعة السابعة: الروايات التي أشارت إلى ثبوت العقاب على مجرد ارتكاب مقدّمات الحرام دون عمله، وبذلك تكون شاملة للمتجرّي لأنّه قد ارتكب مقدّمة الحرام بعزمه على المعصية وإن لم يرتكبها خارجاً، من هذه الروايات: عن محمد بن يعقوب، عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر،

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٨، الحديث ٥؛ وج ١٥ ص ٤٢، حديث ٢.

عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة: غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقبها، وحاملها، والمحمول إليه، وبائعها ومشتريها، وأكل ثمنها...»^(١).

وهذه الروايات لا تدلّ على حرمة التجري، بل هي بصدد تلك المقدمات التي لو تمّت لأوصلت إلى الحرام الواقعي، والحال أنّ البحث في التجري يقع في المقدمات التي توصل إلى الحرام الاعتقادي، هذا مضافاً إلى أنّه لم يثبت بأنّ «اللعن» في النصوص دالّ على الحرمة الشرعية، بشهادة أنّ كثيراً من المكروهات الشرعية ورد النهي عنها بلسان اللعن كما هو معروف.

استناداً إلى ما تقدّم فإنّ جميع هذه الروايات غير تامّة الدلالة، من جهة حرمة التجري. وغاية ما دلّت عليه هو ترتّب العقاب الأخروي، دون الحرمة التشريعيّة. وقد ذهب بعض الأعلام كالخوئي والشهيد الصدر إلى أنّ ترتّب العقاب على الفعل لا يستكشف منه حرمة ذلك الفعل شرعاً؛ ضرورة أنّ استحقاق العقاب قد يكون ثابتاً من جهة الحكم العقلي، والتجري قبيح عقلاً، فيستحقّ فاعله العقاب كذلك^(٢)، ولعلّ الروايات المذكورة بصدد بيان أنّ الاستحقاق العقلي للعقاب ليس معفوّاً عنه يوم القيامة. اللهمّ إلاّ أن يثبت في بحث مستقلّ أنّ الاستحقاق العقلي للعقاب لا يدلّ بنفسه على الحكم الشرعي، وإنّما ثبت فعليّة العقاب بحكم شرعيّ ومن ثمّ يمكن إثبات حكم شرعيّ بالحرمة، لكن هذا الكلام لم يقدّم عليه دليل لا شرعاً ولا عقلاً.

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ١٧ ص ٢٢٤، حديث ٤.

(٢) ينظر دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٩.

الطائفة الثانية: الروايات النافية للعقاب

الروايات التي ادّعي أنها تنفي العقاب عن المتجري، ولا ريب أنّ البحث في هذه الطائفة مترتب على قبول دلالة الطائفة الأولى تنزلاً، لكي يبحث بعد ذلك تعارض الطائفتين، فهو بحث افتراضي.

ومن تلك الروايات ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام، قال: «إنّ الله تبارك وتعالى جعل لأدم في ذريته أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن همّ بحسنة وعملها كتبت له عشرًا، ومن همّ بسيئة لم تكتب عليه، ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيئة»^(١).

وتقريب الاستدلال بها في المقام أنّ المتجري همّ بالسيئة ولم يعملها لأنّ فعله لم يكن مطابقاً للحرام الواقعي، فلا تُكتب عليه سيئة حسب مضمون الرواية، إلا أنّ التأمّل في مضمونها يوصلنا إلى أنها أجنبية عن المقام، فهي بصدد بيان حكم من نوى السيئة ولم يعملها، والحال أنّ المقام بصدد معرفة حكم الفعل المتجري به، وليس الكلام في نية المتجري. ومن ثمّ فقد حاول بعض - ممّن التفت إلى هذا الإشكال - أن يستدلّ على حرمة الفعل المتجري به بإطلاق هذه الروايات، بيان أنّ الرواية ترفع المؤاخذة عمّن نوى السيئة ولم يعملها مطلقاً، سواء كان مع هذه النية عمل غير مطابق للواقع أو لم يكن معها أيّ عمل، فتكون شاملة للتجري أيضاً.

ويرد عليه: إنّ استفادة الإطلاق لا تتمّ إلاّ مع إحراز أنّ المولى في مقام البيان حتّى من الجهة التي يدعى شمولها بالإطلاق، وهو ممّا لا

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٥١، حديث ٦.

محرز له في المقام، لأنّ الإمام عليه السلام ليس بصدد بيان العفو وعدم المؤاخذه حتى مع فرض ارتكاب الحرام الاعتقادي، وعليه فالإطلاق غير تامّ من هذه الجهة.

حلّ التعارض على فرض تمامية كلتا الطائفتين

في ضوء ما تقدّم من البيان ظهر عدم تمامية الدليل الروائي على حرمة التجري شرعاً لا نفيّاً ولا إثباتاً، ومع التنزّل والقول بتمامية كلتا الطائفتين على المطلوب منهما، يقع البحث حينئذ عن حلّ التعارض بين الطائفتين، وهو بحث افتراضي لا محالة.

بناءً على ذلك ذكر الشيخ في الرسائل وجهين للجمع بينهما، فقال: «ويمكن حمل الأخبار الأول على من ارتدع عن قصده بنفسه، وحمل الأخبار الأخيرة على من بقي على قصده حتّى عجز عن الفعل لا باختياره، أو يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد، والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات...»^(١).

من الواضح أنّ هذين الوجهين تبرعيّان، إذ لا شاهد عليهما في المقام من عُرف أو غيره.

محاولة السيّد الخوئي

من هنا حاول السيّد الخوئي قدّس سرّه أن يجد شاهداً فنياً لجمع هاتين الطائفتين بأحد الوجهين المذكورين في كلمات الشيخ الأنصاري، وذلك من خلال الاستناد إلى قانون انقلاب النسبة الذي تبنته مدرسة المحقّق النائيني في قبال المشهور، فإنّ النسبة بين الطائفتين هي التباين،

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ١٣.

لأنّ الأولى تثبت المؤاخذة على التجري، والأخرى تنفي ذلك، وببركة قانون انقلاب النسبة يريد السيّد الخوئي أن يجعل النسبة بينهما هي العموم المطلق، وبذلك يتمّ الجمع بينهما، حيث قال: «والصحيح أن يجمع بينهما بحمل الطائفة الثانية على القصد الذي ارتدع الإنسان بنفسه عنه، والأولى على ما إذا لم يرتدع بنفسه حتّى إذا شغله شاغل خارجي». والشاهد على هذا الجمع هو النبويّ المشهور من أنّه: إذا التقى المسلمان بسيفهما ... لأنّه أراد قتل صاحبه؛ فإنّ ظاهر التعليل هو إرادة القتل مع عدم حصول الرادع له عن نفسه، وإنّ عدم تحقّق القتل منه كان لعدم تمكّنه على ذلك. بعبارة أخرى: حيث إنّ كلّ رواية تكون نصّاً في موردها، ومورد النبويّ إنّما هو قصد القتل مع عدم انقداح رادع له عن نفسه، فيكون نسبه مع الطائفة الثانية من الروايات نسبة الخاصّ إلى العامّ، فبه تُخصّص تلك الأخبار، وتختصّ بصورة تحقّق الرادع له عن نفسه.... إلى أن قال: فالمقام من صغريات مبحث انقلاب النسبة وتعرّض له في محلّه»^(١).

ويمكن أن يناقش ما أفاده قدس سرّه بعدة ملاحظات:

- ١ - إنّهُ يتوقّف على قبول قانون انقلاب النسبة.
- ٢ - إنّ هذا الدليل أخصّ من المدعى حتّى مع القول بقانون انقلاب النسبة، لأنّ النبويّ المشهور وارد في مسألة القتل، ولا يشمل المسائل المشتملة على التجريّ في الأمور الأخرى غير القتل، لأننا نحتمل بل نظنّ بوجود خصوصيّة في القتل تختلف عن غيره من المعاصي، ويشهد على ذلك ورود الاحتياط في الدماء في الشريعة.

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٨.

٣ - بناءً على تمامية الصياغة المذكورة في كلامه قدس سره لا بد من أخذ جميع الخصوصيات الموجودة في الرواية، ومن الواضح أنّ هناك خصوصيتين؛ إحداهما: أنّه لم يرتدع حتّى رده رادع خارجي، والأخرى: أنّه اشتغل ببعض المقدمات، حيث إنّهما التقيا بسيفهما، فلم يكن هناك قصد فقط، بل قصد وزيادة، وعليه لا بد من تقييد نفي العقاب بهاتين الخصوصيتين لا بإحدهما دون الأخرى.

هذا مضافاً إلى ما ذكره الأستاذ الشهيد من أنّ: «هذا الجمع مضافاً إلى عدم قبول مبناه - وهو كبرى انقلاب النسبة - غير صحيح، لأنّ النبوي إمّا أن يستظهر منه حرمة نفس الالتقاء بالسيف كحرام مستقلّ ويفهم من إرادة القتل في ذيلها ذلك؛ فيكون أجنبياً عن محلّ الكلام، وإمّا أن يحمل إرادة القتل فيها على مجرد قصد القتل، فحينئذ لا وجه لدعوى اختصاصها بما إذا لم يكن يرتدع، فإنّ قصد القتل وإرادته أعمّ من ذلك»^(١).

فإن قيل: إنّ القدر المتيقن كاف لرفع التعارض بين المتعارضين، والقدر المتيقن في روايات نفي العقاب هو حصول القصد من غير إبراز، وفي روايات إثبات العقاب هو حصول القصد مع المبرز. فالجواب: أنّه حقّق في محله أنّ مجرد وجود قدر متيقن بين الطائفتين المتعارضتين لا يكون وجهاً للجمع العرفي بينهما بتخصيص كلّ منهما بالمتيقن من مضمونه^(٢).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٦٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٤.

محاولة السيد الشهيد

تقوم هذه المحاولة على حمل الروايات النافية للعقاب على نفي فعلية العقاب، وإن كان المتجري مستحقاً له، إلا أنه يرتفع عنه تفضلاً ومِنَّةً من الله عزَّ وجلَّ على عباده، وتُحمل الروايات الدالَّة على إثبات العقاب على استحقاق العقاب دون فعليته.

ويستند هذا الجمع على القاعدة الأصولية التي تقرّر: إذا كان في الدليلين المتعارضين نصٌّ وظاهر في كلٍّ منهما، فيمكن رفع اليد عن ظاهر كلٍّ منهما بنصٍّ الآخر، علماً أنّ السيد الشهيد لم يقبل هذه القاعدة في مسألة التعارض بين الأمر والنهي، لأنّ تحليل الأمر والنهي إلى نصٍّ وظاهر ليس أمراً عرفياً، لكنّه قبلها في المقام، ببيان أنّ الروايات النافية للعقاب نصٌّ في نفي الفعلية، ظاهرة في نفي الاستحقاق، والروايات المثبتة للعقاب نصٌّ في الاستحقاق، ظاهرة في إثبات الفعلية، فنرفع اليد عن ظاهر كلٍّ منهما بنصٍّ الأخرى؛ قال قدس سرّه: «فالصحيح حمل الطائفة الثانية على نفي فعلية العقوبة تفضلاً ومِنَّةً من الله سبحانه على عباده لأنها ليست ظاهرة في أكثر من نفي فعلية العقاب، بل وفي السنة بعضها القرينة على ذلك من قبيل ما دلّ على (أنّ الله تفضّل على آدم على أن لا يكتب على ولده وذريته ما نواوا ما لم يفعلوا) وما دلّ على أنّ الملائكة الموكّلين بتسجيل الذنوب يمهلون العباد ولا يكتبون بمجرد النيّة وقصد المعصية، فإنّ هذه الألسنة بنفسها تدلّ على ثبوت الاستحقاق الذي تدلّ عليه الطائفة الأولى وإنّما لا فعلية ولا تسجيل منّةً وفضلاً من الله سبحانه لعباده، فلا تنافي بين الطائفتين أصلاً»^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤، ص ٦٥.

ويمكن المناقشة فيما أفاده قدّس سرّه بما يلي:

إنّ هذه القاعدة الأصولية وإن كانت تامّة في محلّها، إلّا أنّه قد يدعى بعدم إمكان تطبيقها على محلّ الكلام، لأنّ الروايات التي أثبتت العقاب ليست جميعاً بصدد إثبات الاستحقاق، بل جملة منها تثبت فعلية العقاب أيضاً، من قبيل روايات الخلود في النار المعلّ بنية الاستمرار على المعصية، والخلود لا ينسجم إلّا مع الفعلية، والحال أنّ الروايات النافية تنفي فعلية العقاب فيعود التعارض بينهما، مضافاً إلى أنّ جملة من روايات إثبات العقاب لا تنسجم مع الوعد الجزمي بالعتو عنه، فإنّ مضمون رواية أنّ القاتل والمقتول في النار لا ينسجم مع الوعد الجزمي بالعتو الموجود في جانب العفو عن العقاب، لأنّ الوعد هناك جزميّ لا تعلقيّ، مع أنّ هذه الروايات تقرّر بأنّ كليهما في النار، وبذلك يظهر عدم تمامية هذه المحاولة أيضاً.

وكيف كان فإنّ الذي يهون الخطب هو أنّ البحث في التعارض المذكور افتراضيّ على أيّة حال؛ ضرورة أنّ كلتا الطائفتين غير تامّتين في نفسيهما لا نفيّاً ولا إثباتاً.

وعليه فلا يبقى دليل على حرمة التجريّ أو الفعل المتجرّي به شرعاً. نعم لا إشكال في قبح ذلك عقلاً وأنّ من يرتكبه يستحقّ العقاب عقلاً.

المبحث الثالث

أقسام القطع

- الفصل الأول: في تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي
- الفصل الثاني: في قيام الأمارات والأصول مقام أقسام القطع
- الفصل الثالث: تقسيم القطع الموضوعي بلحاظ متعلقه
- خاتمة: وجوب الموافقة الالتزامية

الفصل الأول

تقسيم القطع إلى طريقيّ وموضوعيّ

- منشأ الاهتمام بالتقسيم المذكور
- تقسيم الشيخ الأنصاري
- التحقيق في المراد من التقسيم المذكور
- الصفتية والطريقة عند صاحب الدرر
- تقسيم صاحب الكفاية
- الإشكال على التقسيم الرباعي
- صياغة النائيني
- صياغة المحقق العراقي

تمهيد

ينقسم القطع - بقسمة أولى - إلى قسمين:

● القطع الطريقي: وهو الذي لا يكون دخيلاً في ترتب الحكم على موضوعه، كما إذا فرضنا أنّ حكم الحرمة مترتب على نفس الخمر من دون أن يكون القطع بالخميرية أو الحرمة دخيلاً فيه. بمعنى أنّ دوره ليس إلاّ الكشف والإراءة للواقع ولا دخل له في تحقّق الحكم أو الموضوع.

● القطع الموضوعي: وهو ما يكون دخيلاً في ترتب الحكم على موضوعه، بحيث لو انتفى القطع لانتفى الحكم واقعاً، من قبيل القطع بعدالة إمام الجماعة في الصلاة المأخوذ في موضوع جواز الائتمام به. فلو لم يقطع بالعدالة لايجوز الائتمام واقعاً حتّى لو كان ذلك الشخص عادلاً في الواقع، ومن ثمة قيل بعدم تصوّر انكشاف الخلاف في القطع الموضوعي، بخلافه في القطع الطريقي فإنّه متصوّر لا محالة؛ لأنّ القطع حينئذ لا مدخلية له في تحقّق الواقع كما لا يخفى.

ثمّ إنّ التقسيم المذكور إنّما هو بلحاظ الواقع ونفس الأمر، وليس المقصود هو انقسام القطع إلى طريقيّ وموضوعيّ في مقام الإثبات ولسان الدليل.

ومن هنا قد يكون القطع مأخوذاً في لسان الدليل بنحو القطع الموضوعي إلا أنه طريقيّ ثبوتاً، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١)، بعبارة أخرى: إن هذا التقسيم ليس بصدد التمييز بين أقسام القطع في عالم الإثبات، بل بصدد كفيّة جعل الحكم من قبل المولى واقعاً، فهل جعل المولى حكمه مترتباً على تحقّق العلم ثبوتاً وإن لم يكن كذلك إثباتاً؟ أو أنه لم يجعله كذلك ثبوتاً وإن كان في مقام الإثبات رتبته على حصول العلم؟ وعليه فهو تقسيم بلحاظ عالم الثبوت للحكم الشرعي.

منشأ الاهتمام بالتقسيم المذكور

بالرغم من أنّ الأحكام الشرعيّة الموجودة لم يؤخذ فيها حصول القطع الموضوعي، أو أنه أُخذ ولكنّه في غاية الندرة والقلة، فإنّ تقسيم القطع إلى طريقيّ وموضوعيّ قد شغل مساحات واسعة من الأبحاث الأصولية، وتناوله الأعلام بشكل موسّع، كما لا يخفى من تقارير أبحاثهم في هذه المسألة.

والمنشأ الأساسي الذي انطلق منه هذا التقسيم هو الردّ على بعض المقولات التي نُسبت إلى علمائنا الأخباريين في مسألة حجّية القطع، وبيان ما ذكره من المنع عن العمل بالقطع إذا لم يكن ناشئاً من الكتاب والسنة، وتقسيم القطع إلى طريقيّ وموضوعيّ ليس إلاّ توطئة لردّ الشبهة المذكورة التي سيأتي الكلام عنها مفصّلاً في اللاحق من فقرات هذا البحث.

(١) البقرة: ١٨٧.

قال السيّد الخوئي: «والغرض من هذا التقسيم مع عدم وجود القطع الموضوعي في الأدلة - وعلى فرض وجوده ففي غاية القلّة - إنّما هو بيان ما ذكره بعض الأخباريين من المنع عن العمل بالقطع إذا لم يكن ناشئاً من الكتاب والسنة، وحيث إنّ الأخباريين جوزوا المنع عن العمل بالقطع قسم الشيخ قدس سره ومن تأخّر عنه القطع إلى ما يكون طريقاً إلى متعلّقه وإلى ما يكون مأخوذاً في الموضوع»^(١).

تقسيم الشيخ الأنصاري

في ضوء ذلك ذكر الشيخ الأنصاري^(٢) إنّ القطع الموضوعي لو أخذ في نفسه لأمكن تقسيمه إلى قسمين:

أحدهما: القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة.

ثانيهما: القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفية.

أشكل المحقّق الإصفهاني على هذا التقسيم بأنّه غير معقول في نفسه، بيان: أنّ القطع من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، وهذا يعني أنّ الكاشفيّة مأخوذة في هوية القطع وحقيقة وجوده، وعليه يستحيل أن يتحقّق قطع بلا كاشفية؛ ضرورة أنّ أخذه هذه الحالة سيكون من قبيل أخذ الإنسان من دون أن يكون حيواناً ناطقاً، وهو بين الاستحالة. وعليه لا يمكن أن يلحظ القطع تارةً بنحو الطريقيّة والكاشفيّة، وأخرى بنحو الصفية، لأنّ القسمة قاطعة للشركة. فما أخذ على نحو الصفية لا كاشفية فيه، فيلزم من التقسيم المذكور أن يكون القطع فاقداً للكاشفية،

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق، ج ٣ ص ٤٣.

(٢) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ١٥.

وهو مساوق لإلغاء القطع والعلم أصلاً، ومن ثمّ صرّح المحقّق الإصفهاني بأنّ القطع الموضوعي لا يكون إلاّ طريقياً؛ قال قدّس سرّه: «وعليه فلا يبقى لأخذ القطع - من حيث خصوصيّة كونه صفة من الصفات القائمة بالشخص - معنى معقول، إلاّ أخذه من إحدى الجهات المزبورة ولا يقول به أحد، وأمّا حفظ القطع بمرتبته الأخيرة التي بها يكون القطع قطعاً ومع ذلك لا تلاحظ جهة كشفه التامّ فغير معقول، لأنّ حفظ الشيء مع قطع النظر عمّا به هو هو محال، كحفظ الإنسان بما هو إنسان، مع قطع النظر عن إنسانيّته، وقد عرفت سابقاً أنّ حقيقة القطع عين الانكشاف لا أنّه شيءٌ لازمه الانكشاف، فملاحظة القطع بنفسه - مع قطع النظر عن حيثيّة كشفه - قطع النظر عن حقيقته»^(١).

دفاع السيّد الخوئي عن تقسيم الشيخ

تصدّى جملة من الأعلام - ومنهم السيّد الخوئي - للدفاع عن التقسيم الذي ذكره الشيخ الأنصاري وردّ الإشكال المتقدّم للإصفهاني، حيث ذكر قدّس سرّه في توضيح مراد الشيخ الأعظم من الطريقيّة والصفتيّة ما يلي:

«إنّ القطع من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة. ومعنى كونه من الصفات الحقيقيّة أنّه من الأمور المتأصّلة الواقعيّة في قبال الأمور الانتزاعية التي لا وجود إلاّ لمنشأ انتزاعها، وفي قبال الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلاّ باعتبار من معتبر، فإنّ القطع ممّا له تحقّق في الواقع ونفس الأمر بلا حاجة إلى اعتبار معتبر أو منشأ للانتزاع.

(١) نهاية الدراية، مصدر سابق: ج ٢ ص ٥٧.

ومعنى كونه ذات الإضافة أنّ القطع ليس من الصفات الحقيقية المحضّة كالأعراض التي لا تحتاج في وجودها إلاّ إلى وجود موضوع فقط كالبياض مثلاً، بل من الصفات ذات الإضافة بمعنى كونه محتاجاً في وجوده إلى المتعلّق مضافاً إلى احتياجه إلى الموضوع؛ فإنّ العلم كما يستحيل تحقّقه بلا عالم كذلك يستحيل تحقّقه بلا معلوم، والقدرة من هذا القبيل، فإنّه لا يعقل تحقّقها إلاّ بقادر ومقدور. فللعلم جهتان: الأولى: كونه من الصفات المتأصّلة وله تحقّق واقعيّ، الثانية: كونه متعلّقاً بالغير وكاشفاً عنه، فقد يكون مأخوذاً في الموضوع بلحاظ الجهة الأولى وقد يكون مأخوذاً في الموضوع بملاحظة الجهة الثانية^(١).

في ضوء ذلك يقرّر السيّد الخوئي أنّ العلم لو أخذ بما هو نسبة للموضوع فهو العلم الصفّي؛ لأنّه حينئذ صفة للعالم، وإن لوحظ بما هو نسبة إلى المتعلّق فهو العلم الموضوعي على وجه الكاشفية والطريقيّة. وعليه لا غبار على ما ذكره الشيخ الأنصاري من التقسيم.

ويرد عليه:

أنّه لا إشكال - بحسب التحليل العقلي - أن يلحظ للقطع نسبتان؛ نسبة إلى موضوعه، وأخرى إلى متعلّقه، إلاّ أنّ لحاظه بالنسبة الأولى لا يعني بحال أنّنا نلغي كاشفيّته وطريقيّته إلى الواقع؛ لما عرفنا سابقاً من أنّ الكاشفية عين القطع وذاته، والعقل وإن استطاع أن يلحظ النسبتين بشكل منفصل إلاّ أنّ القطع واقعاً هو عين المعلوم بالذات وبالعكس، وعليه فإن كان الشيخ الأنصاري قدس سرّه بصدد بيان أنّ القطع الموضوعي لا كاشفية فيه في أحد أقسامه، فهو غير صحيح؛ لامتناعه عقلاً، وإن كان بصدد بيان

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣٣.

٣٠٨.....القطع

أمر آخر فلا بدّ من تحصيله أولاً ثمّ مناقشته، والجواب المذكور غير كافٍ من هذه الجهة.

التحقيق في المراد من التقسيم المذكور

يظهر من خلال التأمل في كلمات الأعلام أنّهم بصدد بيان تقسيم القطع الموضوعي بالنحو التالي:

إنّ حقيقة القطع هي الكشف عن المعلوم بالذات، إلاّ أنّ هذه الحقيقة عندما تحصل في نفس العالم، ستتحقّق لها مجموعة من اللوازم والآثار، كاطمئنان النفس وركونها، وهي آثار تكوينيّة مترتّبة على تحقّق العلم عند العالم.

في ضوء ذلك فالمشرّع تارةً يأخذ القطع في الموضوع بنحو الكاشفية، وأخرى بالإضافة إلى ذلك على نحو الصفية التي تعني هنا خصوص الآثار المترتّبة على القطع، وهذا هو المراد من تقسيم الشيخ في المقام، وليس المراد أنّ المشرّع تارةً يأخذ القطع الموضوعي مع الكاشفية، وأخرى بلا كاشفية لكي يلزم ما ذكره المحقّق الإصفهاني من الإشكال.

وتظهر الثمرة من ذلك في أنّ الدليل لو دلّ على أنّ الأمانة ذات الكشف الناقص نزلت منزلة الكشف التامّ، فيمكن القول حينئذ بقيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة والكاشفيّة، ويمتنع قيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفية، لأنّها ليست واجدة لتلك الآثار التكوينيّة المترتّبة على حصول العلم. وقد يظهر هذا المعنى من كلمات السيّد الخوئي في *الدراسات* حيث يقول: «إنّ

الانكشاف فيه جهتان؛ جهة كونه صفة قائمة بالنفس، وجهة كونه مضافاً إلى ما في الخارج وانكشافاً له، والأغراض العقلائية تارةً تتعلّق به من الجهة الأولى، كما لو فرضنا أنّ الوسواسي لا يحصل له القطع بصحة وضوئه أو بدخول الوقت فينذر إذا تحقّق له القطع وارتفعت حيرته واضطرابه أن يتصدّق، فبالقطع ترتفع الحيرة والاضطراب النفساني، ولذا يسمّى قطعاً حيث إنّهُ يقطعها، فهذا الشخص ليس له غرضٌ بالواقع، وإنّما غرضه زوال حيرته واضطرابه، وأخرى ينعكس الأمر ويتعلّق الغرض بجهة كشفه عن الواقع»^(١).

الصفية والطريقة عند صاحب الدرر

حاول المحقّق الحائري أن يفسّر الصفية والكاشفية المأخوذتين في القطع الموضوعي بنحو آخر يختلف عمّا ذكر سابقاً، وحاصل ما ذكره: أنّ الكاشفية والطريقة تؤخذ تارةً بما هي كاشفة تامّة، وأخرى تؤخذ الكاشفية ويُرَاد منها أصل الكشف الأعمّ من الكشف التامّ والناقص، فإن كان المأخوذ في القطع الموضوعي هو الكشف التامّ، فهذا ما يُعبّر عنه أنّه على وجه الصفية؛ لأنّ التمامية صفته. وإن كان المأخوذ هو أصل الكشف، فهذا ما يُعبّر عنه بالقطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقة.

قال قدس سرّه: «وعلى أيّ حال إمّا أن يكون القطع المأخوذ في الموضوع ملحوظاً على أنّه صفة خاصّة، وإمّا أن يكون ملحوظاً على أنّه طريق إلى متعلّقه، والمراد من كونه ملحوظاً على أنّه صفة خاصّة

(١) دراسات في علم الأصول: ج ٣ ص ٥١؛ بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ٧١.

٣١٠.....القطع

ملاحظته من حيث إنه كشف تام، ومن كونه ملحوظاً على أنه طريق ملاحظته من حيث إنه أحد مصاديق الطريق المعبر. وبعبارة أخرى ملاحظة الجامع بين القطع وسائر الطرق المعبرة».

ثم يرتب قدس سره على المعنى المذكور للصفية والكاشفية الثمرة التالية: «أنه على الأول لا يقوم ساير الأمارات والأصول مقامه بواسطة الأدلة العامة لحجيتها. أما غير الاستصحاب من الأصول فواضح، وأما الاستصحاب وسائر الأمارات المعبرة فلأنها بواسطة أدلة اعتبارها توجب إثبات الواقع تعبدًا، ولا يكفي مجرد الواقع فيما نحن فيه، لأن للقطع بمعنى الكشف التام دخلاً في الحكم، إما لكونه تمام الملاك، وإما لكونه مما يتم به الموضوع، وعلى الثاني فقيام الأمارات المعبرة وكذا مثل الاستصحاب لكونه ناظرًا إلى الواقع في الجملة مقامه مما لا مانع منه...»^(١).

إلا أن ما أفاده قدس سره وإن كان صحيحاً في نفسه، لكنه خروج عن محل الكلام؛ ضرورة أن الحديث في المقام في خصوص أقسام القطع لا في أقسام الكاشفية، والقطع دائماً كاشف تام، فلو جعلنا بعض أقسامه أصل الكشف لخرجنا عن موضوع الكلام لا محالة، مضافاً إلى أنه لا معنى للتعبير بأن الأمارات تقوم مقام القطع الموضوعي على وجه الطريقة أو لا تقوم، لأنها في كل الأحوال لا تقوم مقام القطع الموضوعي، بل هي أحد مصاديق هذا القطع، لتوفرها على أصل الكشف وإن كان ناقصاً.

(١) درر الفوائد، للعلامة المجدد مؤسس الحوزة العلمية بقم المقدسة آية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (ت ١٣٥٥هـ)، تحقيق آية الله الشيخ محمد المؤمن، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٨هـ: ص ٣٣٠-٣٣١.

تقسيم صاحب الكفاية

أمّا المحقّق الخراساني فقد أضاف إلى القسمين المذكورين قسمين آخرين، وقرّر أنّ القطع الموضوعي المأخوذ بنحو الطريقيّة أو الصفتيّة، إمّا أن يكون فيه القطع مأخوذاً تمام الموضوع، أو جزء الموضوع والجزء الآخر هو الواقع، فتكون الأقسام في القطع الموضوعي أربعة.

قال قدس سرّه: «وقد يُؤخذ - القطع - في موضوع حكم آخر يخالف متعلّقه لا يماثله ولا يضاده... تارةً بنحو يكون تمام الموضوع بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجباً لذلك، وأخرى بنحو يكون جزءه وقيدته بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له، وفي كلّ منهما يُؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاك عن متعلّقه وآخر بما هو صفة خاصّة للقاطع أو المقطوع به»^(١).

الإشكال على التقسيم الرباعي

تعرّض الأعلام لمناقشة ما أفاده المحقّق الخراساني من التقسيم الرباعي للقطع الموضوعي، وفي هذا المجال وجدت صياغتان لعدم معقولية القسم الرابع أي القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقيّة؛ الأولى ما ذكرته مدرسة المحقّق النائيني، والثانية ما ذكره المحقّق العراقي.

صياغة النائيني

تعتمد هذه الصياغة على عدم إمكان أخذ القطع تمام الموضوع على

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٦٣.

وجه الطريقة لأنه من قبيل الجمع بين متناقضين، ومن ثم يقرّر المحقق النائيني قدس سره: «أنّ في إمكان أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة إشكالاً، بل الظاهر أنّه لا يمكن، من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقة يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن في كلّ طريق، حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون في الحقيقة لحاظاً لذي الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع، فالإنصاف أنّ أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلاّ بأخذه على وجه الصفتية»^(١).

ويمكن المناقشة فيما أفاده قدس سره: أنّ هذا الإشكال قد خلط بين الطريقة للمعلوم بالذات والطريقة للمعلوم بالعرض. فالعلم لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، وهذه الإضافة بلحاظ المتعلّق، فالمتعلّق مأخوذ في حقيقة العلم، بنحو لو لم يكن هناك متعلّق ومنكشف فلا علم أصلاً، أي أنّ العلم عين المعلوم، لكنّ هذا المعلوم هو المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض، وإلاّ لكان كلّ علم مصيباً. وعليه فمن المعقول جداً أنّ يؤخذ القطع بما هو تمام الموضوع على وجه الطريقة، والطريقة هنا إلى المعلوم بالذات، وهذا الأخير هو المقوم للعلم دون المعلوم بالعرض الخارجي.

في هذا المجال يقرّر الشهيد الصدر: «والواقع إنّ صاحب هذا الإشكال يفهم من الكاشفية غير ما يريد صاحب التقسيم الرباعي. فالكاشفية التي يريد صاحب التقسيم للعلم الانكشاف الذاتي الحاصل

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ١١؛ دراسات في علم الأصول: ج ٣ ص ٥٢.

للعلم سواء أكان مصادقاً للواقع أم لا، والكاشفية التي تفترضها مدرسة الميرزا الانكشاف بالعرض والمجاز أي الإصابة للواقع. فلو أُريد أخذ هذه الحيثية العرضية في العلم موضوعاً فهذا - كما أُفيد - لا يمكن أن يكون إلا بنحو جزء الموضوع بحسب النتيجة لا تمام الموضوع؛ لأنّ فرض الإصابة لا يمكن إلاّ مع فرض وجود الواقع، إلاّ أنّ هذه الحيثية ليست من مقومات العلم ولا يكون أخذ مفهوم العلم واليقين في موضوع حكم مساوقاً مع أخذ إصابته للواقع وكاشفيته بهذا المعنى المجازي، بل على العكس يكون مقتضى إطلاق دليل أخذ العلم موضوعاً نفي الكاشفية بهذا المعنى لأنّه يقتضي أخذ مطلق العلم سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له»^(١).

وبالعودة إلى ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره يظهر أنّ هناك ستة أقسام للقطع الموضوعي لا أربعة، حيث قرّر أنّ القطع إمّا أن يكون تمام الموضوع، أو جزءه، وكلّ منهما إمّا أن يكون على وجه الطريقيّة، أو على وجه الصفّيّة، والقطع على وجه الصفّيّة إمّا أن يكون صفةً للقاطع، أو للمقطوع به، فتكون الأقسام ستة^(٢).

إلاّ أنّ هذا التقسيم السداسي لا ثمرة فيه حتّى مع البناء على إمكانه ومعقوليّته، إذ يمكن للشارع ثبوتاً أن يأخذ لوازم القطع بما هي صفة للقاطع تارةً، وأخرى بما هي صفة للمقطوع به، لكنّه لا ثمرة فيه إثباتاً؛ ضرورة أنّ دليل حجّية الأمانة لا يفرق بين أن يكون القطع صفةً للقاطع أو للمقطوع به.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ٧١-٧٢؛ نهاية الدراية، مصدر سابق: ج ٢ ص ٥٠.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٦٣.

صياغة العراقي

يَتَّجِه المحقق العراقي إلى اختيار بيان آخر لعدم معقولية القسم الرابع من أقسام القطع الموضوعي يختلف عن الصياغة المتقدمة التي أفادها النائيني، حيث قرّر عدم إمكان أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقيّة والكاشفيّة، لأنّ أخذ القطع تمام الموضوع يعني أنّه ملحوظ بنحو الاستقلال، وأخذه على وجه الطريقيّة يعني النظر إليه بنحو الآلية، ويستحيل أن يجتمع هذان اللحاظان في شيء واحد؛ قال قدّس سرّه: «إنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة، وأخذه على نحو الكاشفية والطريقية يستدعي لحاظ الواقع وذي الطريق الملازم لعدم الالتفات في لحاظه إلى نفس العلم والكاشف، وبذلك يكون لحاظه طريقاً منافياً مع لحاظه تمام الموضوع»^(١).

المناقشة

يمكن المناقشة فيما أفاده بما يلي:

إنّ استحالة اجتماع اللحاظين إمّا أن تكون في مقام الجعل، أو في مقام المجمعول، ومن الواضح هنا أنّ الاستحالة يقصد بها مقام الجعل، أي أنّ الجاعل غير قادر على أن يجعل حكمه الشرعي بنحو يكون مترتباً على موضوع أُخذ فيه القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية. وما ذكره العراقي خلطاً بين الجاعل وبين من يحصل له القطع فعلاً، فالقاطع بالفعل لا يمكنه أن يلحظ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية؛ ضرورة أنّه ملتفتٌ دائماً إلى كاشفية قطعه لا محالة، وغافلٌ عن القطع بما

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ٣ ق ١ ص ١٤.

هو قطع سواء أصاب الواقع أو لم يصب. ومعلوم أنّ البحث ليس في المكلف الذي حصل له القطع لكي يُقال بعدم إمكان اللحاظ المذكور، وإنّما البحث في الجعل وإمكان جعل المولى لحكمه بهذا النحو أو عدمه.

في ضوء ذلك يمكن أن يفرض الجاعل حصول القطع، فيحصل لديه مفهوم القطع لا مصداقه، وبذلك يلحظه باللحاظ الاستقلالي، وأمّا الكاشفية فهي متحقّقة بالقطع نفسه، وعليه لا محذور في أخذ القطع بهذه الكيفية في عالم الجعل.

في المجال ذاته يقرّر السيّد الروحاني معلّقاً على استحالة اجتماع اللحاظين المتنافين بقوله: «لكنّ هذا التعليل عليل، وهو ناشئ من الخلط بين مقام الجعل، ومقام تعلق القطع بشيء».

بيان ذلك: إنّ من ينظر إلى الكتاب بواسطة نظارته يغفل عن نظارته وإنّما نظره المستقلّ متعلّق بالكتاب الذي جعل النظارة طريقاً إليه، ولكن الشخص الذي ينظر إلى هذا الناظر ويرى كاشفيّة وآلية النظارة، يستطيع أن يتعلّق نظره مستقلاًّ وغرضه بالنظارة ذاتها من دون أن يكون للكتاب أيّ دخل فيه.

وفيما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ من يتعلّق نظره الاستقلالي بالمقطوع ويغفل عن القطع هو القاطع نفسه، إذ كون القطع طريقاً لديه يلازم لحاظه آلة وبنحو المرآتية. أمّا الجاعل الذي يريد أن يجعل حكماً على هذا القطع، له أن يقصر نظره على القطع، بمعنى أنّه يرتّب الحكم على القطع بلحاظ كشفه لكن من دون أن يكون لوجود المتعلّق في الخارج أيّ أثر؛ لتمكّنه من لحاظ القطع بنحو الاستقلال لا الآلية

المرآتية^(١).

استناداً إلى ما تقدّم تحصيل أنّ القطع ينقسم إلى طريقيّ محض،
وإلى موضوعيّ، ثمّ الموضوعي إلى ما هو مأخوذٌ على وجه الطريقيّة وما
هو مأخوذٌ على وجه الصفّية، ثمّ المأخوذ موضوعاً إمّا أن يكون تمام
الموضوع، أو جزءه، فتكون الأقسام خمسة.

(١) منتقى الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٧٠.

الفصل الثاني

قيام الأمارات والأصول مقام أقسام القطع

- ١. قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي
- ٢. قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي
المأخوذ على وجه الطريقية
- ٣. قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي
المأخوذ على وجه الصفتية

(١)

قيام الأمارات مقام القطع الطريقي

لا ريب في أنّ القطع بحرمة شرب الخمر مثلاً، منجز لتلك الحرمة استناداً إلى ما تقدّم من حجّية القطع، لكنّ الكلام في المقام حول إمكانية قيام الأمارة مقام القطع في تنجيز الحرمة المذكورة، وفي هذا المجال لا إشكال - من الناحية العملية - في قيام الأمارات والأصول المحرزة مقام القطع الطريقي، بل هذا هو القدر المتيقّن من دليل حجّيتها.

قال السيّد الخوئي قدس سرّه: «لا كلام في أنّ الطرق والأمارات والأصول المحرزة تقوم مقام القطع الطريقي المحض بنفس أدلّة حجّيتها، ويترتب عليها جميع الآثار المترتبة عليه من تنجيز الواقع به إذا أصاب، وكونه عذراً إذا أخطأ، وكون مخالفته تجريباً، وموجباً لاستحقاق العقاب إلى غير ذلك من الآثار المترتبة على القطع الطريقي»^(١).

وعليه فلا إشكال في قيام الأمارة مقام القطع الطريقي إثباتاً؛ لكونه هو المتيقّن من دليل الحجّية بل هو الغاية من جعلها^(٢).

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٥٢.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٧٣.

إلا أنه وقع الإشكال في ذلك ثبوتاً من جهتين:

الجهة الأولى: إن قيام الأمانة على حرمة شيء، هل ينسجم مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؟ ضرورة أن القاعدة العقلية تنفي العقاب في مورد عدم العلم بالحكم، ومن الواضح عدم حصول القطع بالحكم عند قيام الأمانة عليه، وعليه لا بد من بيان كيفية رفع اليد عن هذا الحكم العقلي عند الأخذ بالأمانة، خصوصاً على مباني القوم من تنجيزية الأحكام العقلية وعدم تصوّر التخصيص فيها. بعبارة أخرى: كيف استطاع الظن أن يبدل موضوع اللابيان إلى بيان، بنحو لو خالف المكلف الأمانة لكان مستحقاً للعقاب؟

الجهة الثانية: فيما لو خالفت الأمانة الحكم الشرعي الواقعي، وقد تعبد الشارع المكلفين بالأخذ بالأمارات، فكيف يتم الجمع بين الحكم المدلول عليه بالأمانة والحكم الثابت واقعاً على فرض المخالفة أو المماثلة؟ وهذه هي مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي والتي سيأتي الكلام عنها مفصلاً في أول مباحث الظن. وعليه فينحصر الكلام في المقام حول الجهة الأولى.

وجوه انسجام الأمانة وقبح العقاب بلا بيان

في ضوء ذلك ذكرت عدّة وجوه لبيان الانسجام بين حجّة الأمانة وبين القاعدة العقلية الحاكمة بقبح العقاب بلا بيان.

الوجه الأول: ما اختاره الشهيد الصدر

وهو مبني على إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان من الأصل، ومعه فلا تنافي في البين، حيث قال:

«والصحيح: إنَّ هذه الشبهة لا أساس لها على مبنانا وإنَّما ينتهي إليها كشبهة بناءً على مسالك القوم - أي بناءً على الاعتراف بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كحكم عقليّ مستقلّ عن مسألة حقّ الطاعة - والوجه في ذلك واضح؛ فإنَّه بناءً على مسلك حقّ الطاعة للمولى في موارد الشكِّ والجهل بالواقع، لا إشكال في الأمانة المنجزة؛ لكونها بحسب الحقيقة مؤكّدة للحقّ المذكور، وموجبة لمزيد مسؤولية العبد تجاه مولاه في تلك الواقعة التي دلّت الأمانة على الإلزام الشرعي فيها. وأمّا الأمانة المؤمّنة الدالّة على الترخيص، فهي أيضاً لا تكون منافية مع الحكم العقلي؛ لأنّ العقل وإن كان يحكم بالتنجيز لولا قيام الأمانة المرخّصة، إلاّ أنّ ذلك كان من باب حقّ الطاعة والمولويّة. وواضح أنّ هذا مرتفع موضوعاً مع قيام طريق قد أذن الشارع على أساسه في الإقدام، فإنَّه مع هذا الإذن يكون الإقدام جريماً على طبق العبودية وقانون الرقيّة، ولا يكون سلباً لحقّ مولوي»^(١).

الوجه الثاني: ما اختاره العراقي

وهو مبنيّ على قبول قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ويستند على مقدمتين:

الأولى: إنّ الحكم الظاهري الذي هو مؤدّى الأمارات والأصول وإن كان يختلف عن الحكم الواقعي إنشاءً وإبرازاً، إلاّ أنّ المبرز فيهما واحد. وهذا يعني أنّ المبرز في الحكم الظاهري ليس له مبادئ مستقلة في متعلقاته، وعليه فإن كان الحكم الظاهري مصيباً للواقع فلا إشكال أصلاً؛

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٧٣-٧٤.

لعدم وجود مبرزين حتى يحصل مثل اجتماع المثليين أو غيره، وإن لم يكن مصيباً فلا تنافي أيضاً لأنه إبراز صوري لا مبادئ له من خلفه، لكي يلزم اجتماع الضدين.

ثم يقرر قدس سره بأن هذا معنى ما نقوله من أن الأحكام الظاهرية أحكاماً طريقيّة واقعة في طول الأحكام الواقعيّة المتأخّرة رتبةً عنها.

الثانية: إن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنما يثبت على فرض وجود الواقع وثبوته، لا مطلقاً. أي يقبح العقاب على مخالفة المكلف للواقع الثابت مع عدم البيان. أمّا 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. بعبارة أخرى: إن مقتضي العقاب لا بد أن يكون تاماً في فرض المخالفة، لكي يكون عدم البيان مانعاً من تأثيره.

استناداً لذلك فلو قامت الأمانة على الحكم الشرعي، سيكون المكلف عالماً بالواقع حسب المقدّمة الأولى؛ لأنّ وظيفة الحكم الظاهري هي تنجيز الواقع ليس إلّا. ومعه فالبيان متحقّق حينئذ، فيرتفع موضوع القاعدة العقلية من الأساس. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم الظاهري مدلولاً للأمانة أو للأصل العملي، وبين أن يكون المدلول هو الكاشفية أو جعل الحكم المماثل أو غيره من الألسنة؛ ضرورة أن الحكم الظاهري على أيّة حال مبين للواقع وناظر إليه^(١).

إشكال السيد الشهيد

وأورد الأستاذ الشهيد قدس سره على ذلك: أنه لا طريق لدى المكلف

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ٣ ق ١ ص ١٨.

لإحراز المطابقة بين الحكم الظاهري والواقع. وغاية ما أفاده هذا الوجه هو أن المكلف لو علم بالواقع من خلال الحكم الظاهري، سوف يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان. ومع عدم الجزم بالمطابقة، فموضوع القاعدة - الذي هو عدم البيان - يبقى محفوظاً لا محالة، ولا مخرج من ذلك إلا بإحراز الواقع. ومع وصول الحكم الظاهري لا إحراز بالمعنى المذكور، بل إمكان مصادفة الواقع وعدمه قائمان، فيحصل لدى المكلف حكمٌ ظاهريٌّ مردّدٌ بين الإصابة فيكون منجزاً، وبين عدمها فلا يكون كذلك، والعلم بالجامع بين المنجز وغير المنجز لا يكون منجزاً، والحاصل أن موضوع القاعدة العقلية - عدم البيان - يبقى قائماً على أية حال؛ فيرجع الإشكال حينئذ^(١).

الوجه الثالث: ما اشتهر عن مدرسة النائيين

حاصله: أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقلية؛ ومن هنا التزموا بعدم رفع اليد عن هذه القاعدة إلا بتحقق البيان، وإلا لزم التخصيص في القاعدة العقلية وهو محال؛ لرجوعه إلى التناقض، وعليه فلا بد من تحويل «اللابيان» الموجود في الأمانة إلى «بيان». بعبارة أخرى: إن التصرف لا بد أن يحصل في موضوع القاعدة لا محمولها؛ بناءً على ذلك قرروا أن الأمانة وإن لم تكن علماً بالمعنى الأخص، لكنّها علمٌ بالمعنى الأعم، فإن جعل الشارع الحجية لها يعني أنه جعلها كشفاً تاماً تعبداً، ومن خلال هذا جعل فقد أوجد الشارع فرداً آخر للعلم اعتباراً أو تنزيلاً. ومع قيام الأمانة يكون المكلف عالماً بالحكم الشرعي؛ فيرتفع موضوع الحكم العقلي بقبح العقاب بارتفاع حالة عدم العلم عند

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٧٦.

مناقشته

وللوقوف على صحّة هذا الوجه أو خطئه، لابدّ أولاً من معرفة المراد من «البيان» المأخوذ في موضوع القاعدة العقلية، وفي هذا المجال ثمة احتمالات:

١- أن يُراد من البيان أصل البيان، أعمّ من أن يكون بياناً للحكم الواقعي أو للحكم الظاهري، وعليه يكون جعل الحجية للأمانة بياناً للحكم الظاهري، ومعه يرتفع موضوع القاعدة العقلية الذي هو «اللابيان»؛ ببركة الحجية المجعولة.

ويمكن أن يناقش هذا الاحتمال بملاحظتين:

إحدهما: إنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنّما استفيدت من ثبوت الحجية الذاتية للقطع، وبناءً على ذلك سترتفع الحجية بارتفاع القطع، وبتبعها ترتفع المنجزية ويكون العقاب قبيحاً مع اللابيان أو مع عدم القطع؛ ضرورة أنّ دليل البراءة العقلية ينصّ على أنّ البيان هو خصوص البيان بالمعنى الأخصّ، لأنّ هذه القاعدة مضافة لقاعدة الحجية الذاتية للقطع التي هي حسن العقاب مع البيان «القطع».

ثانيهما: بناءً على أنّ المراد هو البيان بالمعنى الأعمّ - تنزلاً - فلا فرق حينئذ بأن يجعل المولى حكمه الظاهري بلسان جعل الطريقية أو المنجزية أو جعل الحكم المماثل، لأنّه بصدد بيان حكمه الظاهري على أية حال، ولا تبقى ثمة خصوصية لمسلك جعل الكاشفية والطريقية، مع

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ١٧.

أقسام القطع ٣٢٥

أن أصحاب هذا المسلك يصرّحون أنّ جعل الحكم الظاهري لا يتمّ إلاّ على المسلك المذكور، وهذا يتنافى مع أخذ البيان بمعناه الأعمّ.

٢ - أن يكون المراد من «البيان» في القاعدة هو خصوص البيان التامّ الذي هو القطع، وعليه عندما يجعل الشارع غير العلم علماً، فهناك تصوّران:

أحدهما: أن يتحقّق بهذا الجعل فرد حقيقيّ من العلم، وتثبت له جميع آثار العلم الحقيقي، ومن الواضح عدم إمكان هذا التصوّر؛ ضرورة أنّ آثار العلم الحقيقي هي أمور تكوينية، والجعل التشريعي قاصر عن التأثير في مثل هذه الأمور، فهذا التصوّر غير معقول في نفسه.

والآخر: أن يكون جعل الشارع الأمانة علماً، هو جعلها كذلك ادّعاءً لا حقيقة، فهي علم مجازاً وليست بعلم حقيقة، وعليه يبقى موضوع القاعدة العقلية محفوظاً؛ لأنّ الرفع له هو خصوص العلم الحقيقي لا الادّعائي، وإلّا رجع إلى التخصيص في القاعدة العقلية وهو ممتنع.

استناداً إلى ما تقدّم يظهر أنّ هذا الوجه لرفع التنافي بين حجّية الأمانة والقاعدة العقلية غير تامّ على جميع الاحتمالات.

الوجه الرابع: تعميق معنى القاعدة

يبتني هذا الوجه على تعميق معنى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وذلك من خلال البيان التالي:

يقرّر المشهور في مورد هذه القاعدة العقلية أنّه كلّما تحقّق الشكّ عند المكلف في الغرض الواقعي للمولى فيكون مجرى للبراءة العقلية، والمدعى المراد إثباته في هذا الوجه هو عدم جريان القاعدة في مطلق

الشكّ، بل هناك شكّ خاصّ يكون مورداً لجريانها، وثمة نوع آخر من الشكّ لا تشمله من الأساس. بعبارة أخرى: إنّ فذلكة هذا الوجه ليست تبديل اللابيان إلى بيان كما في الوجه السابق، بل يبقى عدم العلم قائماً، إلاّ أنّ الشكّ على قسمين، والقاعدة تجري في أحدهما دون الآخر، وهذان القسمان هما:

١ - شكّ المكلف في أصل وجود الغرض الواقعي، وهل هو موجود؟

٢ - شكّ المكلف في اهتمام المولى في الغرض الواقعي على فرض ثبوت هذا الغرض واقعاً، أي أنّ هناك قضية تعليلية تقرّر: إذا كان هناك غرض واقعي للمولى ولم يعلم المكلف بوجوده فعلاً، فهل يُعنى بهذا الشكّ؟

فهنا حالتان؛ تارةً: يُفرض وجود الشكّ في أصل الغرض الواقعي، ويوجد شكّ آخر في أهميّة ذلك الغرض عند المولى في حالة الشكّ به.

وأخرى: يُفرض وجود الشكّ في أصل الغرض الواقعي، ويوجد علم بأهميّة الواقع على فرض وجوده. فالواقع مشكوك الأصل معلوم الأهميّة، ولا محذور في ذلك؛ إذ الإنسان العطشان له غرض في شرب الماء. فلو كان عطشه بدرجة كبيرة تؤدّي إلى هلاكه فإنه يتحرّك إلى أيّ جهة يشكّ بوجود الماء فيها؛ لأنّ وجود الماء وإن كان مشكوكاً، لكنّ أهمّيته معلومة على فرض وجوده واقعاً.

في ضوء هذين القسمين فإنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان غير شاملة لحالة الشكّ الذي يقترن بالعلم بالغرض لو كان المشكوك ثابتاً واقعاً؛ ضرورة أنّ المولى في مثل هذه الحالة لا يرضى بفوات غرضه حتّى في

حالة الشكّ به. نعم مع قطع المكلف بعدم الغرض، فلا معنى للتحرك نحوه حينئذ، وعليه يكون القسم الآخر من الشكّ خارجاً عن موضوع القاعدة تخصّصاً.

استناداً إلى ذلك يكون الحكم الظاهري حينئذ هو المبرز لأهميّة الغرض الواقعي على فرض الشكّ به. ومنه يتضح أنّ الحكم الظاهري له مبادئ لكنّها ليست مستقلّة عن مبادئ الواقع لكي يلزم اجتماع المثليين أو الضدّين، بل دوره بيان أهميّة مبادئ الواقع لا غير، وبذلك يثبت عدم المنافاة بين جعل الحجّية للأمانة والقاعدة العقلية، لأنّ هذه الأخيرة مختصّة من أوّل الأمر بحالة خاصّة من الشكّ. وهذا هو الجواب الصحيح بناءً على قبول قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

قال الشهيد الصدر قدس سرّه: «فالصحيح في العلاج أن يُقال: إنّه لو تنزلنا عن إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وسلّمنا بها فلا بدّ وأن لا نسلّم بها على إطلاقها، بل في قسم مخصوص من الأحكام وهو الحكم المشكوك الذي لا يعلم بأنّه على تقدير ثبوته فالمولى لا يرضى بتفويته حتّى من الشاكّ؛ لمزيد اهتمامه به، كما في مورد احتمال هلاك المولى نفسه مثلاً. وأمّا الحكم الشرعي المشكوك الذي يعلم في مورده بأنّه على تقدير ثبوته فالمولى لا يرضى بتفويته، فالعقل لا يحكم بقبح العقاب، بل يحكم بالعقاب على تقدير التفويت، كما يشهد بذلك مراجعة حكم العقلاء في مورد المثال المذكور. ودليل الحكم الظاهري المنجز يكون بحسب الحقيقة دالاً على أنّ التكليف في مورده من هذا القسم فيرتفع موضوع القاعدة العقلية لا محالة»^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٧٥.

لكن يبقى السؤال عن كيفية استظهار أنّ المولى بصدد الحفاظ على أغراضه الواقعية من خلال الأحكام الظاهرية، خصوصاً مع الالتفات إلى أنّ المجعول في هذه الأحكام ليس الاستظهار المذكور، فإنّ السنة مثل «لا تنقض اليقين بالشك» أو «رفع ما لا يعلمون» ليست ظاهرة بأنّ المولى يريد الحفاظ على أغراضه الواقعية على فرض وجودها؟

تقريبان

وفي هذا المجال هناك تقريبان لإثبات الاستظهار المذكور: أحدهما: التقريب العرفي، فيقال: بعد الاعتقاد أنّ لكلّ واقعة حكماً، وبطلان التصويب، فعندما يجعل الشارع الحجية للحكم الظاهري عند الشكّ في الحكم الواقعي، فيعني ذلك - عرفاً - أنه بصدد بيان أهمية الغرض الواقعي والحفاظ عليه^(١).

الآخر: التقريب العقلي بطريق «الإنّ» وذلك بأن يدعى كشف دليل الحكم الظاهري الإلزامي عن اهتمام الشارع بالحكم الواقعي المشتبه حتى في حال الاشتباه؛ لكونه معلولاً عن هذه المرتبة من الاهتمام. إلا أنّ هذا موقوف على أن يُضمّ إلى دليل الحكم الظاهري البراهين المذكورة في حقيقة الحكم الظاهري والتي تثبت أنّ الحكم الظاهري لا يعقل دفع محذور التضادّ أو التصويب أو غير ذلك فيه إلاّ بافترض أنّه حكمٌ ناشئ عن ملاك التحفّظ على الواقع والاهتمام به، فيعلم من ذلك بأنّ الحكم الواقعي المشتبه على تقدير وجوده في مورد الحكم الظاهري ممّا يهتمّ به المولى فيرتفع بالعلم بهذه القضية الشرطية موضوع القاعدة العقلية^(٢).

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٥١؛ بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ٧٦.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٧٥.

معطيات الوجه الرابع

هناك مجموعة من النتائج المترتبة على هذا الوجه منها:

● **أولاً:** لا فرق في إبراز أهمية الغرض الواقعي على فرض ثبوته بين أن يكون بلسان جعل الطريقيّة والكاشفيّة أو غيره من الألسنة الأخرى، ومنه يظهر عدم تماميّة ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني من أنّ الشبهة لا تندفع إلا بالاستناد إلى مسلك جعل الطريقيّة والكاشفيّة. حيث أشكلت هذه المدرسة على مسلك جعل المنجزية والمعدّرية بالتالي:

إنّ المولى عند جعله للمنجزية أو المعدّرية، فإمّا أن يريد هما بالحمل الشائع، أو بالحمل الأوّلي. بعبارة أخرى: إمّا يريد واقع المنجزية والمعدّرية، أو مفهومهما. وكلا الاحتمالين باطل في نفسه؛ أمّا الثاني: فلأنّ المفهوم وإن كان يعقل فيه الجعل التشريعي، إذ هو أمرٌ اعتباريٌّ، إلاّ أنّ هذا الجعل لا يُخرجنا عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي هي أمرٌ عقليٌّ حقيقيٌّ، وأمّا الأوّل: فلأنّ الأحكام العقلية لا يمكن أن ينالها الجعل التشريعي واقعاً. وعليه لا مناص من عدم الالتزام بمسلك جعل المنجزية والمعدّرية.

والجواب: إنّ كلا الاحتمالين يمكن أن يتمّ في نفسه ولا محذور، أمّا الثاني: فالمولى يمكنه جعل مفهوم المنجزية والمعدّرية، لكن لا بما هما مفهوم، بل بما هما كاشفان بالدلالة التصديقية العرفية عن إبراز اهتمامه بغرضه الواقعي، وذلك كاف في رفع موضوع القاعدة باعتبار مدلوله التصديقي المستكشف من خلال هذا الجعل.

وأمّا الأوّل: فإنّ واقع المنجزية «وإن كان أمراً واقعياً مدركاً بحكم العقل إلاّ أنّه قابل للجعل تبعاً وبالتسبب وذلك بإيجاد ملاكه ومنشأه،

وهو إبراز اهتمام المولى وعدم ترخيصه في المخالفة الاحتمالية، كما وقع ذلك في أدلة الأحكام الأولية الواقعية، حيث كثيراً ما يبرز الحرمة ببيان مدى العقاب المترتب على ارتكاب والمخالفة^(١).

وقد يقرب ذلك أيضاً من خلال البحث في مسألة جعل الأحكام الوضعية كالجزيئية والشرطية، فقد قرروا في محله عدم إمكان جعل شرعيّ لهما بنحو الاستقلال والأصالة، بل يمكن جعلهما من قبل الشارع بنحو التبعية والتسبيب، إذ الجزئية ضمن مركب هي من الأمور الواقعية ولا معنى لأن يتناولها الجعل الشرعي وضعاً أو تكليفاً، ولأجل ذلك يأمر المولى بالجزء ضمن المركب، ومن ثمّ يمكن انتزاع الجزئية المأمور بها في الضمن، فهو يخبر بالجزئية لبيان أنّ الملزوم واجب ضمن المركب، وهذا المعنى جار في المقام أيضاً، فلا محذور في أن يجعل المولى المنجزية والمعذرية لبيان الملزوم الذي هو الاهتمام بالغرض الواقعي على فرض ثبوته في حالة الشك.

وأشكلت مدرسة المحقق النائيني أيضاً على ما أفاده الشيخ الأنصاري من مسلك جعل المؤدى وأنّ الشارع يجعله حجّة خبر الثقة مثلاً فإنه ينزل مؤدى هذه الأمانة منزلة الواقع. حيث قررت هذه المدرسة أنّ الشارع عندما ينزل الأمانة منزلة الواقع، إمّا أن يكون الواقع محفوظاً أو لا يكون، وعلى الأوّل يلزم اجتماع الضدين أو المثليين، وعلى الثاني يلزم التصويب الباطل^(٢).

والجواب: مضافاً إلى اندفاع لزوم اجتماع الضدين أو التصويب -

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٧٧.

(٢) فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٧؛ دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٥٨.

كما هو المختار في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري - فإنه يمكن أن نفهم من تنزيل المؤدّي منزلة الواقع أنه كاشف عن إبراز اهتمام المولى بغرضه الواقعي على فرض ثبوته، كما فهمنا من أن اعتبار الظنّ علماً على مسلك الكاشفية هو ذلك، فيكون تنزيل المؤدّي لساناً من الألسنة الكاشفة عن الاهتمام بالواقع.

بناءً على ما تقدّم يظهر أيضاً عدم وجود ثمرة تترتب على الألسنة المذكورة ثبوتاً، فهي إمّا كاشفة عن اهتمام المولى بغرضه الواقعي ومبرزة له أو ليست كذلك، وعلى الثاني فهي جميعاً غير مجدّية في رفع اليد عن قبح العقاب بلا بيان.

نعم، هناك بعض الثمرات المترتبة على الفرق بين الألسنة المذكورة في مقام الإثبات، منها:

١ - ما ذكره المحقّق العراقي قدّس سرّه من أن الفرق بين هذه الألسنة إنّما يثمر في مقام تقديم الأمارات على الأصول وتحكيم الأصول بعضها على بعض عند التعارض. فبناءً على تتميم الكشف في الأمارات يكون تقديمها على مثل الاستصحاب ودليل الحلية والطهارة بمناط الحكومة، بلحاظ اقتضاها بالعناية المزبورة؛ لحصول المعرفة التي هي الغاية فيها، بخلاف مسلك جعل المؤدّي؛ إذ عليه لا مجال لتقديمها عليها بمناط الحكومة؛ لعدم اقتضاها حينئذ لإثبات العلم بالواقع الحقيقي لا وجداناً ولا عنايةً، وإنّما غايته اقتضاؤه للعلم الوجداني بالواقع التبعدي. وبعد كون الغاية في الأصول هو العلم بالواقع الحقيقي، يحتاج في قيام هذا العلم مقام العلم بالواقع الحقيقي إلى دليل آخر، وإلا فلا يفي به مجرد التعبد بكون المؤدّي هو الواقع؛ ومن أجل ذلك التزم صاحب هذا

المسلك بتقديم الإمارات على الأصول بمناط آخر غير الحكومة^(١).

٢ - إنّ تحديد ما هو المجعول في الأحكام الظاهرية، يمكن أن ينعنا في معرفة سعة وضيق دائرة تلك الأحكام. فلو دلّ الدليل على عدم جواز بيع الطعام الذي يحرم أكله، ودلّت الأمانة على أنّ هذا الطعام مذكّي، فهنا أثران؛ الأوّل: هو جواز الأكل وعدم جوازه، والآخر: جواز البيع وعدمه، ولا يمكن الجزم بالأثر الثاني إلاّ بعد معرفة ما هو المجعول في الحكم الظاهري، فإن كان المجعول تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، فهذا يعني أنّ جميع الآثار المترتبة على الواقع تترتب على مؤدّي الأمانة أيضاً، وإلاّ فلا يستفاد جواز البيع حينئذ من نفس الحكم الظاهري الدالّ على جواز الأكل، بل لابدّ من دليل خارجي.

● **ثانياً:** يمكن لمسلك جعل الطريقيّة والكاشفيّة أن يدفع الشبهة على مستوى الإمارات والأصول العملية المحرزة، أمّا على مستوى الأصول العملية المحضّة فلا يمكن لهذا المسلك رفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ ليس هناك كشف لكي يجعله المولى طريقاً، بل هذه الأصول مقصورة على تحديد الوظيفة العملية للمكلّف دون أدنى نظر إلى الواقع. وهذا بخلافه على المسلك المختار من أنّ المولى يبرز اهتمامه بغرضه الواقعي على فرض ثبوته، إذ هو يدفع الشبهة على جميع المستويات. ومن هنا تجسّم المحقّق النائيني قدّس سرّه طريقاً آخر لدفع الشبهة على مستوى الأصول العملية المحضّة.

● **ثالثاً:** إنّ مسلك جعل الطريقيه والكاشفية الذي أسّسه المحقّق النائيني قدّس سرّه، وإن كان هو المشهور الآن في كلمات القوم، إلاّ أنّ

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ٣ ق ١ ص ٢١؛ مباحث الأصول: ج ١ ص ٣٥٥.

أقسام القطع ٣٣٣

الجميع بما فيهم تلامذة النائيني لم يتعرّضوا في بحث مستقلّ لبيان الدليل الإثباتي على هذا المسلك. وفي هذا المجال يمكن اقتناص وجهين لإثبات هذا الدليل:

أحدهما: أن يُقال بأنّ نفس إبطال الصياغات الأخرى ثبوتاً، يُعتبر دليلاً إثباتياً على الانحصار في الصياغة المذكورة لجعل الأحكام الظاهرية.

إلا أنّ ذلك واضح الاندفاع؛ إذ الانحصار في هذه الصياغات جميعاً لم يكن انحصاراً عقلياً لكي نلتزم بذلك، بل هو استقرائي على أية حال، مضافاً إلى أنّ المحقّق النائيني نفسه يعتقد بوجود نحوين من جعل الأحكام الظاهرية أحدهما المجعول في باب الأمارات والأصول المحرزة، والآخر المجعول في الأصول العملية المحضة.

ثانيهما: وهو من أهمّ أدلّتهم في المقام استناداً إلى مجموع كلماتهم في هذه المسألة، حاصله: إنّ عمدة الدليل لإثبات حجّية الأمارات هو الاستدلال بالسيرة العقلانية. فلكي نعرف ما هو الممضى من قبل الشارع، لا بدّ أن ننقح أولاً الأساس الذي يبني عليه العقلاء عملهم بالأمارات الظنيّة، وبذلك نستطيع الوقوف على ما هو المجعول في الأحكام الظاهرية.

في هذا المجال يظهر من كلمات مدرسة المحقّق النائيني أنّ النكتة العقلانية للعمل بالأمارات لا يمكن أن تكون هي الحكم التكليفي؛ إذ العقلاء لا يوجد عندهم أوامر ونواه، بل يعوّلون على العمل بالأمارات لتحقيق أغراضهم الشخصية والتكوينيّة، كذلك لا يمكن أن تكون تلك النكتة هي المنجزية والمعذّرية لأنّ ذلك حسب مدرسة النائيني غير

معقول في نفسه كما تقدّم تفصيله. وأخيراً لا يمكن أن تكون تنزيل المؤدّي منزلة الواقع؛ لأنّ هذا المبني يفترض وجود حكم تكليفيّ في الواقع لكي ينزل المؤدّي منزلته، والمفروض عدم الأحكام التكليفيّة عند العقلاء، فلا معنى للتنزيل حينئذ.

في ضوء ذلك يقرّر المحقّق النائيني قدس سرّه أنّ النكتة الممضاة من قبل الشارع ليست إلاّ أنّ العقلاء يعتبرون الظنّ علماً، ويرتّبون عليه جميع آثار العلم الحقيقي، وهذا أقصى ما يمكن قوله في الدليل الإثباتي لمسلّك هذه المدرسة.

إشكال الشهيد الصدر

إلاّ أنّ الأستاذ الشهيد قدس سرّه أشكل على هذا البيان بالتالي:

إنّ الوجه المذكور خلط بين السيرة العقلائية في الأغراض الشخصية والتكوينيّة، وبين السيرة العقلائية في الأمور التشريعيّة، فإنّ للعقلاء نحوين من السيرة، الأوّل ما يرتبط بأمورهم الشخصية والتكوينيّة، والآخر ما يرتبط بتنظيم علاقات الموالي والعبيد في المجتمعات العقلائية، والنحو الأوّل من السيرة لا يمكن الاعتماد عليه في المسائل الأصولية ولا الفقهية، بل المستند إليه في مثل هذه المسائل هو النحو الثاني المرتبط بتنظيم علاقات الموالي والعبيد والحاكم والمحكوم، وهذا النحو هو الذي يقع عليه الإمضاء الشرعي، ولا ريب أنّه يشتمل على كثير من الأوامر والنواهي، وما ذكره المحقّق النائيني من عدم وجود التكاليف ليس إلاّ خلطاً بين هذين النحويين من السيرة.

بناءً على ذلك سوف لا ينحصر عمل العقلاء بالأمارات بأنّهم يعتبرون الظنّ علماً، بل قد يكون بناؤهم في ذلك من باب وجوب

أقسام القطع ٣٣٥

الاتباع الذي هو الحكم التكليفي كما ذكره المحقق العراقي قدس سره،
وعليه لا يقوم الوجه المذكور كدليل إثباتي لمسلك جعل الطريقة
والكاشفية.

نعم، يمكن القول بأن صيغة جعل الكاشفية هي من أجود السنة
صياغة الحكم الظاهري^(١).

ما ينبغي أن يُقال في المقام

يمكن تخريج هذه المسألة من الناحية الفنية بالصياغة التالية:
بناءً على عدم وجود جعل عند العقلاء أصلاً، لا تكليفاً ولا وضعاً،
وأن غاية ما عندهم هو العمل بالأمارات، فهذا العمل يمكن أن يفسر بأن
العقلاء يعملون بالأمارات الظنية من باب الخطأ في التطبيق؛ إذ هم
يعملون على أساس العلم الحقيقي والوجداني، فكذلك عملهم في
الأمارات، لأنهم يرون - غالباً - أن احتمال الخلاف فيها ضئيل جداً، ولا
يلتفتون إليه، وبذلك تصبح الأمانة علماً في نظرهم، ومن ثم يعبر عنها بـ
«العلم العادي»، وهذا يعني أنهم لم يجعلوا أو يعتبروا ما ليس بعلم علماً
كما تدعي مدرسة النائيني، بل تصوّروا الأمانة مصداقاً للعلم، وهذا هو
المقصود من الخطأ في التطبيق. وعليه لو كانت هذه هي النكته الحقيقية
فلا مجال لتصحيح مسلك جعل الطريقة حينئذ؛ لسببين:

أحدهما: أن الأمارات الظنية ليست جميعاً من هذا القبيل، أي أنها
ليست جميعاً مما يفيد العلم العادي والاطمئنان. نعم، يمكن أن يكون
ذلك متحققاً بنحو القضية المهمة.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٧٨.

والآخر: أنّ المفروض عدم وجود جعل تكليفيّ أو وضعيّ عند العقلاء، فمن أين ثبت أنّ المجعول في الأمارات هو الطريقية والكاشفية، إذ هو بحاجة إلى إنشاء لأنّه جعل، والمفروض عدمه. وعليه فمن المتعذّر تصحيح المسلك المذكور فيما لو قلنا بعدم الجعل عند العقلاء.

لكن يمكن القول بتحقيقّ الجعل عند العقلاء كما يشهد به الوجدان سواءً على مستوى الوضع أو التكليف، خصوصاً على النحو الثاني من السيرة المرتبط بتنظيم علاقات الموالى والعبيد في المجتمعات العقلائية، ومن ثمّ يمكن السؤال: أنّ العقلاء حينما يعملون بالأمارات الظنية في هذا النحو من السيرة، فهل ذلك من باب الخطأ في التطبيق؟

الجواب: يمكن تصوّر ذلك في بعض الأمارات، إلاّ أنّ بعضها الآخر ليس كذلك، إذ الجعل متحقّق عندهم ولو في الجملة، وعليه فمن الممكن تصوّره في الكاشفية والطريقية، وهذا لا يعني بحال أنّ الصيغ الأخرى غير معقولة في نفسها، بل غاية الأمر أنّ هذه الصيغة هي التي تنسجم مع الذوق العقلائي الذي يعتبر الظنّ علماً. وهذا هو الفرق بين ما انتهينا إليه من التحقيق وبين ما يقرّره المحقّق النائينيّ في المقام. وهناك جملة من النصوص التي تصلح شاهداً على هذا اللسان، كقوله عليه السلام: «لا عذر لأحد من موالينا بالتشكيك فيما يرويه عنّا ثقافتنا»^(١)، أي تعاملوا معه معاملة العلم. وبذلك يتمّ الكلام في المقام الأوّل وهو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ١٠٩، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواية الحديث من الشيعة، حديث ٤٠.

(٢)

قيام الإمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة

محلّ النزاع

لا ريب في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة مع وجود دليل خاصّ من الشارع على ذلك؛ إذ القطع حينئذ مأخوذ موضوعاً للحكم من قبل الشارع، ومن حقّه أن ينزل الأمانة منزلة ذلك القطع، وهذا بخلافه في القطع الطريقي المحض، لأنّ هذا الأخير ليس من مجعولات الشارع، بل هو إدراك عقليّ تكوينيّ ولا بدّ من التماس دليل لقيام الأمانة مقامه. وهذا ليس محللاً للنزاع.

كذلك لو كان القطع الموضوعي مأخوذاً لا بما هو كاشف تامّ، بل بما هو حجّة منجّز ومعدّر، إذ لا ريب أيضاً في قيام الأمانة مقامه؛ لعدم وجود خصوصية للقطع الموضوعي، بل حتّى الأصول العملية والعقلية تقوم مقامه حينئذ، بل لا معنى للتعبير بقيام الأمانة مقامه، لأنّ الحكم مترتب على ما هو الحجّة، والأمانة فردٌ منها، فلا معنى للقول بأنّ هذا قام مقام ذلك كما هو واضح^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٨٠.

استناداً إلى ذلك فإنّ محلّ النزاع سيكون في حالة عدم قيام دليل خاصّ على قيام الأمانة مقام هذا القطع، ولم يكن القطع الموضوعي مأخوذاً بما هو منجزّ ومعدّر، بل بما هو كاشف تامّ، فهل يقوم دليل الحجية العامّ مقام القطع الطريقي والموضوعي في عرض واحد؟

قولان في المسألة

الأول: ما ذكره الشيخ الأنصاري

وهو كفاية دليل حجية الأمانة في قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الطريقيّة، بنفس البيان الذي أثبت قيامها مقام القطع الطريقي المحض. وممن تبع الشيخ في ذلك المحقّق النائيني، حيث قال: «أمّا على المختار من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفية والمحرزية والوسطية في الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان في صورة العلم، والمفروض أنّ الأثر مترتب على الواقع المحرز، فإنّ ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعاً، وب نفس دليل حجية الأمارات والأصول يكون الواقع محرزاً، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر»^(١).

الثاني: ما ذكره الخراساني

إنّ دليل حجية الأمانة وإن كان شاملاً للقطع الموضوعي لفظاً ولساناً، إلاّ أنّ ثمة محذوراً ثبوتياً يمنع من هذا الشمول. فالقطع عند القاطع يمكن أن يلاحظ بلحاظين؛ أحدهما: بما هو مرآة وآلة تكشف عن المقطوع به. ثانيهما: لحاظه بما هو مستقلّ، كما هو الحال في المرآة التي

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢١.

يُنظر لها بنظرتين، نظرة من يريد أن يشتري المرأة، ونظرة من يريد أن يرى صورته فيها. فالأولى نظرة استقلالية، والثانية آلية. والقطع يمكن أن يلحظ بهذين اللحاظين، ومن البين استحالة اجتماعهما في شيء واحد في الوقت نفسه؛ إذ لحاظ القطع طريقاً لحاظ آلي، ولحاظه موضوعاً لحاظ استقلالي، ومن المحال أن يكون دليل الحجية مقيماً للأمانة مقام القطعين في عرض واحد.

قال قدس سره: «فإنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال، لا يكاد يكفي إلاّ بأحد التنزيلين، حيث لا بدّ في كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاطهما في أحدهما آليّ وفي الآخر استقلاليّ - بدهاءة أنّ النظر في حجّيته وتنزيله منزلة القطع في طريقيته، في الحقيقة إلى الواقع، ومؤدّى الطريق. وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع، إلى أنفسهما - ولا يكاد يمكن الجمع بينهما»^(١).

في ضوء هذا المحذور العقلي اتّجهت أبحاث الأعلام في هذه المسألة إلى التركيز على النكته الثبوتية التي ذكرها صاحب الكفاية وهل هي تامّة؟ وغفلوا بالكامل عن البحث الإثباتي، مع أنّ الأخير إن لم يكن أهمّ من البحث الثبوتي فلا يقلّ أهميّة عنه؛ إذ من الممكن عدم تماميّة الدليل الإثباتي حتّى مع القول بإمكان ذلك ثبوتاً، ومن ثمّ عقد الأستاذ الشهيد البحث في المقامين.

وفي هذا المجال علّق الشهيد الصدر على ما أفاده المحقّق الخراسانيّ بما يلي:

١ - إنّ القطع الطريقي وإن كان كاشفاً وطريقاً إلى الواقع، إلاّ أنّه

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٦٣.

بالنسبة إلى المنجزية والمعدّرية موضوع، لا طريق؛ إذ العقل يحكم بالتنجيز أو التعدير كلما تحقّق القطع. وعليه فإنّ نسبة القطع الطريقي إلى الأحكام العقلية من التنجيز والتعدير هي نسبة الموضوع إلى الحكم؛ ومن ثمّ يقال لصاحب الكفاية - بعد قبوله قيام الأمانة مقام القطع الطريقي بلحاظ المنجزية والمعدّرية - : لا بدّ من الالتزام في المقام بوجود لحاظ واحد لا لحاظين، وهو قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي، لكن لا بخصوص الآثار العقلية فقط، بل الأعمّ منها ومن الشرعية، ومعه لا اجتماع بين لحاظين متنافيين أصلاً.

٢ - إنّ ما أفيد من لزوم آلية اللحاظ في تنزيل الأمانة مقام القطع الطريقي واستقلاليتها في تنزيهه مقام القطع الموضوعي لا معنى له في المقام، فإنّ هذا التقسيم إنّما يتعلّق في القطع والظنّ بالحمل الشائع في نظر القاطع والظانّ ولا يتعلّق في مفهوم القطع والظنّ الملحوظين في مقام الجعل من قبل الشارع، فإنّه حينئذ يتصوّر مفهوم الظنّ والقطع كغيرهما من المفاهيم الواردة في الخطابات الشرعية وتكون فانية في مصاديقها الخارجية^(١).

ويمكن أن يُناقش التعليق الثاني بالتالي:

بعد التسليم بأنّ المولى في مقام الجعل لا يتحقّق عنده القطع أو الظنّ بالحمل الشائع، إلّا أنّه في النتيجة عندما يريد تنزيل الظنّ منزلة العلم والقطع، فهذا العلم له مصداقان؛ فتارةً يريد المولى تنزيل الظنّ نفسه منزلة العلم نفسه، وهذا ما يحصل في القطع الموضوعي، وأخرى ينزلّ المظنون نفسه منزلة المقطوع نفسه، وهذا ما يحصل في القطع

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٨٠ - ٨١.

الطريقي، ومن الواضح - حسب مقام الاستعمال - أنّ تنزيل الظنّ منزلة العلم من باب الإسناد إلى ما هو له، أمّا ذكر الظنّ وإرادة المظنون، أو ذكر القطع وإرادة المقطوع، فإسناد إلى غير ما هو له. وهذا يعني أنّ الاستعمال في مقام الجعل عند المولى يكون بنحوين في عرض واحد، فيكون أشبه بقضية استعمال اللفظ في أكثر من معنى في وقت واحد، وهو إمّا ممتنع عقلاً أو غير عرفيّ عقلاً.

الأجوبة في ردّ المحذور الثبوتي

١. جواب الشهيد الصدر

قال قدّس سرّه: «إنّ هذا الاتجاه للبحث خطأ من أساسه، لأنّه يفترض وكأنّنا نتعامل مع دليل لفظي من أدلّة الحجّية لمنتحن قدرته على التنزيل، مع أنّ مهمّ دليل الحجّية عندنا هو السيرة العقلائية. فإنّ أهمّ الأمارات في الشبهات الحكمية الظهور وخبر الثقة، ومن الواضح أنّ مهمّ الدليل على حجّيتهما السيرة العقلائية، وأمّا الأدلّة اللفظية الواردة في هذا المجال فكلّها مسوقة مساق الإمضاء لما عليه السيرة. فمنهج البحث ينبغي أن يكون مراجعة السيرة وتحديد مفادها لنرى هل العقلاء بناؤهم قد انعقد على إقامة الأمانة مقام القطع الطريقي فقط أو هو مع الموضوعي؟ ولا حاجة بعد ذلك إلى دفع إشكال ثبوتي؛ إذ لسنا نواجه خطاباً لفظياً واحداً ليُقَال - على فرض استحالة الجمع بين التنزيلين في خطاب واحد - بعدم إمكانه ثبوتاً، فالبحث إثباتيّ محض»^(١).

(١) بحوث في علم الأصول: ص ٨٠.

٢. جواب النائي

«إنّ استلزام جعل اللحاظين المتنافيين مبنيّ على جعل المؤدّي، وقد تبين فساده فيما سبق، وأمّا على المختار من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفية والمحرزية والوسطية في الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرراً كما كان في صورة العلم، والمفروض أنّ الأثر مترتب على الواقع المحرز، فإنّ ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعاً، وبنفس دليل حجّية الأمارات والأصول يكون الواقع محرراً فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر، وتركيب الموضوع من الواقع والإحراز ليس على حدّ الموضوع المركّب من الأجزاء العرضية كالصلاة، فإنّ الأجزاء العرضية تحتاج كل منها إلى أن تكون محرزة بالوجدان أو التبعّد، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالتبعّد، ولا يكون إحراز أحد الأجزاء إحرازاً للآخر، أو التبعّد بأحدهما تبعّداً بالآخر بل يحتاج كلٌّ منهما إلى تبعّد مستقلّ أو إحراز مستقلّ، وهذا بخلاف التركيب من الشيء وإحرازه - كما في المقام - فإنّه بنفس إحراز ذلك الشيء يتحقّق كلا جزئي الموضوع ولا يحتاج إلى إحرازين أو تبعّدين، بل لا معنى لذلك، فلو فرض أنّ الشارع جعل الظنّ محرراً للواقع فبنفس جعله يتحقّق كلا جزئي الموضوع، ولا يحتاج إلى جعلين، لكي يأتي إشكال اجتماع اللحاظين»^(١).

مناقشة النائي

ويمكن المناقشة فيما أفاده قدّس سرّه بتعليقات أربع:

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢١-٢٢.

١ - إنه مبنيّ على مسلك الاعتبار وجعل الطريقيّة، وهو على فرض صحّته ثبوتاً، لا دليل عليه إثباتاً كما عرفت ممّا تقدّم، من هنا صرّح الأستاذ الشهيد قدّس سرّه بأنّ مبنيّ المحقّق النائيني من جعل الطريقيّة الذي فرّع عليه أموراً كثيرة من تقديم الأمارات على الأصول وقيام الأمارات مقام كلا قسمي القطع وغير ذلك، ممّا لا أساس له ولم يدلّ عليه دليل أصلاً^(١).

٢ - لا ريب بأنّ المحقّق النائينيّ حينما يقرّر أنّ الشارع جعل الطريقيّة والكاشفية للظنّ، فإنّه يريد ذلك على نحو الحكومة لا الورد؛ ضرورة عدم إمكان تحقّق فرد حقيقيّ للعلم بجعل شرعيّ، بل يبقى الظنّ ظناً حقيقياً، لكنّه علم اعتباراً وتشريعاً، وقد انصبّ نظر النائيني بالأساس على توسعة مصاديق مفهوم العلم وهل هي شاملة للأفراد الإدعائية والاعتبارية؟ ولم يكن ناظراً إلى الآثار الموجودة للمنزل عليه.

في ضوء ذلك يمكن التساؤل عن كفيّة سراية الآثار العقلية والشرعية للمنزل عليه إلى هذا العلم الادّعائي والاعتباري؟ وليس ذلك إلاّ بأحد طريقين: أحدهما: أنّ ذلك يتمّ بنفس دليل الحجّية، كما صرّح بذلك، وعليه فدليل الحجّية إمّا أن يكون ناظراً إلى تلك الآثار أو لا، وعلى الأوّل فهو عين التنزيل الذي قال به صاحب الكفاية قدّس سرّه، ثانيهما: إنّ سراية الآثار تتمّ بالدليل الذي دلّ على آثار المنزل عليه، وهو إمّا دليل عقليّ أو شرعيّ.

ولا يخفى أنّ الدليل إنّما يشمل أفراده الحقيقيّة دون الاعتبارية، وعليه فلا دليل في البين على سراية الآثار العقلية والشرعية للمنزل عليه

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٧٨.

إلى المنزل، بل «إنّ دليل الحجّية بعد أن لم يكن بلسان التنزيل بل بلسان جعل الطريقيّة واعتبار ما ليس بعلم علماً - مسلك الميرزا - فلا تنزيل ليتمسك بإطلاقه لجميع آثار القطع وإنّما لابدّ أن يستفاد ترتّب آثار القطع على ما ليس بعلم حقيقة بل اعتباراً وإنشاءً بقريضة عقلية كدلالة الاقتضاء لكي لا يكون الاعتبار لغواً. فصوناً لكلام المولى عن اللغوية لابدّ وأن يُحمل اعتبار العلمية على أنّه بداعي ترتيب ما للقطع من الآثار، ومن الواضح أنّ دلالة الاقتضاء دلالة عقلية لا تثبت إطلاقاً أو عموماً؛ إذ يكفي في دفع اللغوية ثبوت أثر في الجملة. وفي المقام باعتبار أنّ ترتّب آثار القطع الطريقي متيقّن على أيّ حال بحيث لا يحتمل العكس، فلا لغوية ولا مقتضي لدلالة الاقتضاء»^(١).

٣- ما ذكرناه في جواب الأستاذ الشهيد قدّس سرّه من أنّنا لا نواجه عبارة واردة في دليل لفظي لبحث عن إمكان التمسك بإطلاقه لقيام الأمانة مقام القطعين الطريقي والموضوعي معاً بجعل واحد وصيغة واحدة «وإنّما مهمّ الدليل على الحجّية في الشبهات الحكمية يتمثل في السيرة العقلائية التي هي دليل لبيّ فلا بدّ من ملاحظة مقدار ما انعقدت عليه السيرة، وقد استدلل المحقّق النائيني نفسه على إثبات كون المجعول في الأمارات هو الطريقيّة بأنّ مهمّ الدليل على حجّيتها هو السيرة العقلائية»^(٢).

ومن الواضح أنّ السيرة ليست أمراً تعبدياً وإنّما استقرائية مستقاة من الخارج، ولا يستفاد منها أكثر من قيامها مقام القطع الطريقي في التنجيز

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٨٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٨٤.

والتعذير، لأنّ العقلاء ليست لهم أحكام يُؤخذ فيها القطع موضوعاً بنحو شائع معروف بحيث تنعقد سيرتهم على معاملة الإمارات في موارد تلك الأحكام معاملة القطع الموضوعي، وإنّما المعروف والشائع عندهم في المولويات العرفية الآداب والالتزامات القائمة فيما بين الموالي والعبيد والآباء والأبناء والتي يكون القطع فيها مجرد طريق إليها، وقد انعقدت سيرتهم على الاعتماد على الطرق وبعض الإمارات الظنيّة بدلاً عن القطع بها^(١).

هذا كلّه فيما لو كان المقصود إقامة الأمانة مقام القطع الموضوعي في التشريعات العقلانية، أمّا إذا كان المقصود إقامتها مقام القطع الموضوعي في الأحكام الشرعية فهو غير تامّ أيضاً، لا لما ذكرناه أولاً، بل لأنّ كلّ مشروع شأنه أن يتصرّف في دائرة تشريع نفسه لا أحكام غيره. انتهى ما ذكره السيّد الشهيد قدس سرّه على هذا المطلب.

دفاع عن النائينيّ

ويمكن أن يدافع عن النائيني بالبيان التالي:

لا يخفى أنّ إمضاء السيرة العقلانية من قبل الشارع يتمّ بنحوين:

الأوّل: أن يكون الممضى هو نفس العمل الخارجي للعقلاء، فينصبّ الإمضاء على نفس السيرة العملية الخارجية ويتحدّد بحدودها. فلو وجد هناك عملٌ آخر للعقلاء خارج عصر التشريع يختلف عن عملهم فيه، لم يكن مشمولاً للإمضاء حينئذ، وهذا النحو هو المشهور في كلماتهم.

الثاني: أن ينصبّ إمضاء الشارع على النكته المركوزة في الذهن

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٨٤.

العقلاني والتي أنتجت هذا العمل الخارجي، أي لو سألنا العقلاء عن السبب الكامن وراء سيرتهم العملية لذكروا لنا النكتة التي استند عملهم عليها، والشارع إنما يمضي تلك النكتة المركوزة في أذهانهم، ومن هنا قد تكون تلك النكتة أوسع دائرةً من العمل الخارجي. وهذا ما قرره السيد الشهيد نفسه في مبحث السيرة^(١).

في ضوء ذلك يمكن القول دفاعاً عن المحقق النائيني: بعد التسليم بندرة أخذ العقلاء القطع موضوعاً في أحكامهم أو انعدام ذلك غالباً، أن الشارع لم يمتص العمل الخارجي عند العقلاء لكي يُقال بعدم شمول الإمضاء لأخذ القطع موضوعاً، بل الممضى هو النكتة المركوزة في أذهانهم - وهي اعتبار الظنّ علماً - بلا فرق بين كون القطع موضوعياً أو طريقياً، وإن كان عملهم الخارجي محصوراً بالقطع الطريقي. إلا أن ذلك مبنيّ على إحراز وحدة النكتة المركوزة عندهم؛ لقيام الأمانة مقام القطعين معاً، وهو أول الكلام، بل يمكن القول إن المحرز عدم الوحدة، إذ إنهم ذكروا أن قيام الأمانة مقام القطع الطريقي إنما هو بنحو الحكومة الظاهرية، وقيامها مقام القطع الموضوعي بنحو الحكومة الواقعية، وفرق كبير بين الحكومتين.

٤ - ما ذكره الأستاذ الشهيد الصدر من النقض على مسلك المحقق

النائيني إضافةً إلى ما تقدّم من الجواب الحلّي منه قدس سره حيث قال:

«يمكن النقض على مسالك مدرسة الميرزا وتصوّراتها في كيفية استفادة قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعي، أن لا يكون العلم الإجمالي بمخالفة إحدى الأمارتين - أعني موارد التعارض بين

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٤٦.

الأمارتين بملاك العلم الإجمالي بكذب إحداهما - مبطلاً لقيامهما مقام القطع الموضوعي وترتيب الأثر المترتب عليه على كل منهما رغم تعارضهما وتساقطهما بلحاظ الواقع وآثار القطع الطريقي، وهذه نتيجة غريبة لا يلتزم بها فقهياً. فمثلاً يجوز للفقهاء أن يفتي بكل من الأمارتين اللتين يعلم بكذب إحداهما، والوجه في ذلك هو ما تقدم من أن حكومة دليل الحجية بلحاظ أثر القطع الموضوعي - بناءً على جعل الطريقة واعتبار الأمانة علماً - حكومة واقعية، لا ظاهرية، كما هو الحال بلحاظ آثار القطع الطريقي، فلا انكشاف للخلاف بلحاظ هذا الأثر ولا يكون العلم الإجمالي بكذب إحداهما مانعاً عن ترتب أثر القطع الموضوعي بعد فرض أن قيامها مقام القطع الموضوعي ليس في طول حجيتهما في إثبات الواقع والمؤدى، وإنما خصصنا النقص بموارد التعارض بملاك العلم الإجمالي دون التعارض بملاك التناقض لأنه في موارد التناقض بين المؤديين يدعى وضوح عدم إمكان اعتبار العلمية والكاشفية ولو عرفاً بلحاظ التقيضين. فكأن نفس اعتبار أحدهما علماً ينفي بدلالة التزامية عرفية اعتبار الآخر علماً أيضاً، فيقع التعارض في دليل الحجية بلحاظ إقامة الأمانة مقام القطع الموضوعي أيضاً. ودعوى: إنه في موارد التعارض بين الأمارتين بملاك العلم الإجمالي أيضاً يوجد تعارض بملاك التناقض باعتبار حجية الدلالة الالتزامية في باب الأمارات فيكون كل منهما دالاً بالالتزام على كذب الآخر بنحو التناقض، مدفوعة: بأننا نقل الكلام إلى الأصول المحرزة حيث لا تكون المداليل الالتزامية لها حجة^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٩٧.

تعليق على مناقشة الصدر

ويمكن التعليق على هذا الكلام بأنه وإن كان تاماً على مستوى الكبرى التي أفادها قدس سره فيه، إلا أن المثال المذكور كتنقض على مسلك المحقق النائيني ليس كذلك، إذ إن عدم الإفتاء بكلتا الأمارتين المتناقضتين ليس بالضرورة من جهة عدم قيامهما مقام القطع الموضوعي، بل من جهة وجود علم إجمالي يقرّر أن أحد الإنائين مثلاً نجس حقيقةً. فلو أفتى الفقيه بطهارتهما معاً، يكون بذلك قد خالف الواقع، وهو كذبٌ وحرام، وهذا هو السبب الذي يدفع بالنائيني إلى عدم الالتزام بالنقض المذكور، من هنا لا بدّ من التماس نقض آخر غير ما ذكره الأستاذ الشهيد في الوجه المتقدم. وفي هذا المجال يمكن إيراد النقض الآتي:

لو قامت عند الفقيه أمارتان تدلّ كلّ منهما على عدالة شخص معيّن، وفرضنا أن تمام موضوع جواز الائتمام بالشخص هو العلم بعدالته، لا أن العلم بالعدالة جزء الموضوع، والجزء الآخر هو الواقع، فبناءً على قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي لا بدّ أن يلتزم النائيني بجواز الائتمام بكلا الشخصين وإن علم إجمالاً بعد ذلك بفسق أحدهما، فإنّ هذا العلم الإجمالي إنّما يكون مؤثراً بحسب القطع الطريقي لأنّه يؤدي إلى التعارض ثمّ التساقط، أمّا بلحاظ القطع الموضوعي فيمكن اجتماع علمين تعبديين مع قطع وجدانيّ على الخلاف. ودعوى لزوم المخالفة القطعية، مدفوعة بأنّ الحكومة في المقام واقعية، ولا معنى لانكشاف الخلاف حينئذ.

٣. جواب الخراساني

حاصله: إنَّ أخذ القطع موضوعاً للحكم الشرعيّ يعني تركّب الموضوع من جزئين؛ أحدهما: المقطوع به، والآخر القطع، وعليه يمكن القول إنَّ دليل تنزيل المؤدّي منزلة الواقع يدلّ مطابقتاً على قيام الأمانة مقام القطع الطريقي، وبالالتزام على تنزيل القطع بالواقع التنزيليّ التعبديّ الحاصل ببركة التنزيل الأوّل منزلة القطع بالواقع الحقيقيّ المأخوذ موضوعاً للحكم الشرعيّ، وبذلك يندفع الإشكال ويتحقّق كلا جزئيّ الموضوع بلا استلزامه الجمع بين اللحاظين الآليّ والاستقلاليّ، فإنّ أدلّة الأمارات لم تتكفّل إلاّ تنزيل المؤدّي فقط، وأمّا تنزيل العلم بالمؤدّي منزلة العلم بالواقع فهو بالملازمة بين التنزيلين^(١).

لكن ما هو منشأ الملازمة المذكورة، وكيف يبيّن وجه اللزوم فيها؟ في هذا المجال يقرّر الشهيد الصدر أنّ وجه اللزوم يقرب تارة عرفياً - كما هو ظاهر عبارة الخراسانيّ في الحاشية المذكورة - بدعوى أنّ العرف من باب عدم دقّة نظره ومسامحته بعد أن يرى أنّ المؤدّي واقع، يتخيّل أنّ القطع به قطع بالواقع أيضاً، وأخرى عقلياً - كما ذكره المحقّق الإصفهانيّ - من باب الاقتضاء؛ حيث إنّ تنزيل المؤدّي في مورد يكون فيه الواقع جزء الموضوع للحكم، لغو لولا تنزيل لشيء آخر منزلة القطع بالواقع. والعرف بحسب مناسباته وذوقه يشخص أنّ الأمر الآخر الدائميّ الوجود والمناسب لتنزيله منزلة القطع بالواقع، هو القطع بالواقع التنزيلي^(٢).

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ص ٣١؛ فوائد الأصول: ج ٣ ص ٢٧.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ٨٥؛ نهاية الدراية، مصدر سابق: ج ٣ ص ٦٤.

إلا أنّ المحقّق الخراساني عدل عن هذا الكلام في *الكفاية* وقرّر بأنّ الوجه الذي ذكره في حاشيته على *الرسائل* لا يخلو من تكلف بل تعسّف. وقبل التطرّق لبيان إشكاله في *الكفاية*، لا بأس بتوضيح حقيقة التنزيل المدعى في المقام، فنقول:

تتلخّص حقيقة التنزيل، في تسرية حكم المنزلّ عليه إلى المنزلّ. ولكي تتمّ هذه التسرية لا بدّ من تحقّق موضوع المنزلّ عليه، وإلاّ لا معنى لها حينئذ. فلو كان الموضوع بسيطاً لا مركّباً، فسوف تسري أحكامه إلى المنزلّ بلا إشكال، وأمّا إذا كان الموضوع مركّباً من جزئين أو أكثر، فإمّا أن يتمّ تنزيل المنزلّ منزلة المنزلّ عليه من خلال تنزيل واحد أو لا. وعلى الأوّل فلا إشكال أيضاً، وعلى الثاني وهو فيما إذا كان تنزيل أحد الجزئين بلحاظ آليّ، والآخر بلحاظ استقلاله، فمن الواضح عدم إمكان تحقّق هذين التنزيلين بلحاظ واحد. وغاية ما فعله صاحب *الكفاية* في حاشية *الرسائل* هو القول بأنّ هناك تنزيلاً واحداً وهو تنزيل مؤدّي الأمانة منزلة الواقع، وبه يحرز الجزء الأوّل للموضوع، أمّا الجزء الثاني فيتمّ إحرازه بالملازمة المذكورة. وبذلك يكتمل تحقّق الموضوع، ويسري حكم المنزلّ عليه إلى المنزلّ.

في ضوء ذلك أشكل قدس سرّه في *الكفاية* على هذا الوجه، وقد وجدت صياغتان في كلام الأعلام لهذا الإشكال:

الصياغة الأولى: أفادها المحقّق النائيني وتبعه فيها جملة من الأعلام، حاصلها: «إنّ الوجه المذكور يستلزم الدور المحال. فإنّ تنزيل المؤدّي منزلة الواقع فيما كان للعلم دخل، لا يمكن إلاّ بعد تحقّق العلم في عرض ذلك التنزيل، فإنّه ليس للواقع أثرٌ يصحّ بلحاظه التنزيل، بل الأثر

أقسام القطع ٣٥١

مترتب على الواقع والعلم به، والمفروض أن العلم بالمؤدّي يتحقق بعد تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، فيكون التنزيل موقوفاً على العلم والعلم موقوفاً على التنزيل، وهذا دورٌ محال^(١).

الصياغة الثانية: أفادها الأستاذ الشهيد الصدر حيث قرّر أن إشكال

صاحب *الكفاية* على نفسه يتألف من مقدمتين:

أولاهما: «إنّ التنزيلين المذكورين طوليان، حيث إنّه قد أخذ في موضوع التنزيل الثاني القطع بالواقع التنزيلي، وهو في طول الواقع التنزيلي لا محالة؛ فيكون تنزيله منزلة القطع بالواقع الحقيقي أيضاً، في طول الواقع التنزيلي المتحقق بالتنزيل الأوّل.

الثانية: إنّه يشترط في تنزيل شيء منزلة جزء موضوع حكم مركّب من جزئين أو أجزاء، أن يكون هذا التنزيل في عرض إحراز الجزء الآخر أو تنزيل شيء آخر منزلة ذلك الجزء، ويستحيل أن يكون في طوله كما هو الحال في المقام، لأنّ واقع التنزيل في باب موضوعات الأحكام، عبارة عن إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر، وجزء الموضوع ليس له حكم حتّى يُنزل منزلته وإنّما الحكم للمجموع. فتنزيل شيء منزلته، لا يكون إلاّ ضمن تنزيل واحد بلحاظ تمام الموضوع، فأخذ تنزيل جزء الموضوع في موضوع تنزيل الجزء الآخر، خلف وحدة الحكم المنزّل عليه وكون التنزيل بلحاظ تمام أجزاء موضوعه تنزيلاً واحداً^(٢).

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢٨.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ٨٥ - ٨٦؛ منتقى الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٨٤.

إشارتان

● **الأولى:** مع غضّ النظر عن المحذور الثبوتي الذي أورده المحقق الخراساني هل يمكن القول: إنّ ما أفاده في حاشيته على الرسائل يكون متمماً لكلام الشيخ الأنصاري؟

ويمكن الجواب من خلال ملاحظتين: إحداهما: إنّ ما أفاده في الحاشية - على فرض تماميته - فهو تامّ على فرض دون فرض، إذ هو تامّ فيما لو كان القطع الموضوعي مأخوذاً كجزء موضوع، والجزء الآخر هو القطع الطريقي، أمّا لو كان مأخوذاً تمام الموضوع فبيان الحاشية غير تامّ حينئذ؛ ضرورة عدم وجود موضوع مركّب من جزئين ليتمكن القول إنّ أحدهما ثابت بالمطابقة والآخر بالالتزام، ومن المعلوم أنّ مدعى الشيخ الأنصاري هو القطع المأخوذ موضوعاً مطلقاً، أعمّ من كونه جزء الموضوع أو تمامه، وعليه يكون الدليل أخصّ من المدعى^(١).

الأخرى: إنّ ما أفاده في الحاشية غير تامّ في نفسه، إذ الملازمة المذكورة، إمّا أن تكون عرفية، أو عقلية. والأولى واضحة البطلان؛ لبعد مثل هذه الملازمات عن الذوق العرفي العام، وأمّا الثانية فقد التزم بها لصون كلام المشرّع الحكيم عن اللغوية وقد عبّر عنها بـ «دلالة الاقتضاء» كما تقدّم. وهذا الكلام إنّما يتمّ فيما لو كان دليل التنزيل خاصاً بمورد ما، أمّا لو كان عاماً - كما في المقام - فلا يصحّ الاستدلال حينئذ بدلالة الاقتضاء لإثبات الملازمة المذكورة؛ لأنّ أصل مدلول الدليل وإن كان تاماً، إلاّ أنّ إطلاقه مبتل بمحذور اللغوية، وعليه فلا تدلّ دلالة الاقتضاء على تمامية الإطلاق، إذ إنّ سقوط إطلاق الدليل لا يعني بحال سقوط

(١) يُنظر: نهاية الدراية، مصدر سابق: ج ٣ ص ٥٢.

أصله، فلا بدّ من التمييز بين موردين، الأوّل سقوط إطلاق الدليل، والآخر سقوط أصله، وعلى الثاني يمكن جريان دلالة الاقتضاء المذكورة دون الأوّل. فمن الممكن سقوط التنزيل بلحاظ القطع الموضوعي دون الطريقي، وهذا هو القدر المتيقّن من دليل حجّية الطرق والأمارات^(١).

● **الثانية:** نتناول فيها البحث حول الحكم المترتب على موضوع مركّب من جزئين بينهما طولية كما في المقام. وبسبب عدم وجود ثمرة لذلك في محلّ البحث، سيكون الكلام عن هذه القضية بنحو الكبرى الكلية؛ لوجود تطبيقات ذلك في موارد أخرى غير المقام.

وفي هذا المجال وجد جوابان: أحدهما: ما ذكره المحقّق العراقي من أنّ الإشكال إنّما نشأ من أنّ كلّ واحد من هذين الجزئين لا يصحّ التنزيل بإزائه إلاّ أن ينضمّ إليه التنزيل بإزاء الآخر، إذ حقيقة التنزيل ترجع إلى إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، وعليه يكون التنزيل بلحاظ أحدهما دون الآخر لغواً، إلاّ أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما لو أريد أن يكون الحكم المسرّي هو الحكم الفعلي، لأنّ الحكم الفعلي لا يكون كذلك إلاّ مع تمام موضوعه المركّب. أمّا مع فرض كون الحكم المسرّي من المنزّل عليه إلى المنزّل هو الحكم التعليقي، فيمكن أن تظهر الثمرة حتّى مع وجود أحد الجزئين بمفرده دون الآخر، وبذلك يرتفع محذور اللغوية، لأنّ التنزيل ليس تنزيلاً للحكم الفعلي، بل هو بلحاظ الحكم التعليقي، ويمكن لأحد الجزئين تحقيق ذلك من غير توقّف فعليّ على تحقّق الجزء الآخر^(٢).

(١) يُنظر: فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢٧؛ بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ٩٣.

(٢) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ٣ ق ١ ص ٢٦.

ويمكن مناقشة هذا الوجه: بأنّ الحكم التعليقي إمّا أن يكون مجعولاً من قبل الشارع، أو يكون منتزعاً عقلاً من الجعل الشرعي، وعلى الأوّل يكون وجه العراقي تاماً، فإنّ للشارع تنزيل شيء منزلة حكم من أحكامه، إلاّ أنّه يلزم منه تعدّد الحكم الواحد؛ ضرورة أنّ الجزء الأوّل سيكون له حكمٌ تعليقيّ إذا انضمّ إليه الجزء الآخر، وهذا الآخر له حكمٌ تعليقيّ فيما لو انضمّ إليه الأوّل. وهذا يؤكّد أنّ الأحكام التعليقيّة ليست من مجعولات الشارع، بل هي أمور انتزاعية من قبل العقل. ولا ريب أنّ الحكم إذا لم يكن من مجعولات الشارع، لا يمكن التنزيل بلحاظه حينئذ، لعدم معقولية تصرف الشارع خارج دائرة أحكامه. ومنه يظهر عدم تمامية ما ذكره العراقي في دفع محذور الدور في التنزيلين.

الآخر: ما ذكره الأستاذ الشهيد: إنّ بناءً على النظرية القائلة إنّ الحكومة والتنزيل ليست إلاّ صياغات لفظية «في مقام الإثبات تكشف عن مدلول تصديقيّ هو التخصيص، فلو نزل الشارع مثلاً الرشد منزلة البلوغ في وجوب الحجّ مثلاً، والبذل منزلة الاستطاعة، فحقيقة هذا التنزيل هو حقيقة التقييد، والتنزيل مجرد بيان وتعبير عن القرينة المنفصلة، ومن الواضح أنّه على هذا الأساس لا يكون التنزيل إسراءً وجعلاً للحكم وإنّما هو صياغة لبيان سعة الحكم. فتعدّد التنزيل معناه تعدّد البيان والقرائن المنفصلة في مقام تحديد ما هو موضوع الحكم الشرعي في الدليل المنزّل عليه، فلا يبقى موضوع لأصل شبهة المحقّق الخراساني، فضلاً عن جواب المحقّق العراقي»^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٨٧.

(٣)

قيام الأمارات

مقام القطع الموضوعي على وجه الصفية

لا يخفى أنّ البحث في هذا المقام أيسر من البحث السابق من الناحية المنهجية، فبعد عدم قبول قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي على وجه الطريقيّة، سيكون عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الصفية أوضح وأجلى، لأنّ الصفات الثابتة للقطع وجداناً كاطمئنان النفس واستقرارها، لا يمكن ثبوتها للأمارة، لا بالتنزيل ولا بالاعتبار والورود. نعم بناءً على ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري ومن تبعه من قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الطريقيّة يمكن أن يكون مجال لهذا البحث، إلا أنّ النتيجة تبقى هي هي من عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الصفية، والسبب في ذلك كما يقرّره السيّد الشهيد: «لأنّه قد تقدّم عند التعرّض لأقسام القطع إنّ صفيّة القطع إنّما تتعقّل بمعنى أخذ القطع بلحاظ معلولاته النفسانية من الاستقرار وزوال القلق موضوعاً للحكم الشرعي، ومن الواضح أنّ أدلّة الحجية سواء استفيد منها اعتبار الأمارة علماً - كما تقوله مدرسة المحقّق النائيني - أو

تنزيل المؤدّي منزلة الواقع - كما هو مسلك صاحب الكفاية - لا تتضمّن اعتبارها قطعاً صفتياً بالمعنى المذكور أو تنزيهه منزلة تلك المعلولات، بل غايته اعتباره طريقاً كالقطع أو تنزيهه منزلة الطريق فيما أخذ موضوعاً فيه، فلا بدّ من مزيد عناية تنزيل أو اعتبار وهي غير موجودة سواء كان دليل الحجية لفظياً أو لبيّاً^(١).

إشارات

• الأولى: في السؤال عن قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي بكلا قسميه، أهو مشروط بأن يكون هناك أثرٌ للواقع بقطع النظر عن العلم به، أم لا؟

بعبارة أخرى: أيشترط في قيامها مقام القطع الموضوعي قيامها مقام القطع الطريقي أولاً، أم لا؟

في ضوء هذا السؤال لا بدّ من تصوّر أقسام ثلاثة للقطع الموضوعي:

١ - أن يكون للواقع أثرٌ مستقلٌّ مترتبٌ عليه بما هو واقع، وعلم المكلف ليس إلاً طريقاً إلى ذلك، فقد يكون مصيباً وقد يكون مخطئاً، ثمّ يجعل المولى العلم بذلك الواقع بما هو علم موضوعاً لأثرٍ آخر، أي تارة يجعل الواقع المقطوع به موضوعاً لأثرٍ شرعيّ، وأخرى يجعل القطع موضوعاً لأثرٍ شرعيّ آخر، كجعل العدالة موضوعاً لحرمة السبّ، وجعل العلم بالعدالة موضوعاً لجواز الائتتمام، ولأريب بوجود أثرٍ مستقلٍّ للواقع في هذه الحالة.

٢ - أن يكون هناك أثرٌ شرعيّ لموضوع مركّب من جزئين أحدهما

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٩٥.

القطع، والآخر المقطوع به، وهنا يُؤخذ القطع بما هو جزء الموضوع.
 ٣ - أن يكون القطع موضوعاً بنحو الاستقلال لأثر شرعي، ولا يكون للواقع أثر، لا بنحو الاستقلال ولا بنحو التضمّن، كما لو فرضنا أنّ عدالة زيد الواقعية لا يترتب عليها أي أثر شرعي، لكن العلم بها جعل موضوعاً لجواز الائتمام. فهذه أقسام ثلاثة.

في ضوء هذه الأقسام، إن قلنا بعدم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي فيكون هذا البحث منتفياً من الأساس، وإن قلنا بالقيام، فيُطرح التساؤل الآتي: أتقوم الأمانة مقام جميع هذه الأقسام الثلاثة، أم بعضها دون الآخر؟

وعلى الأوّل، أي قيامها مقام الجميع، فهذا يعني عدم وجود طولية بين قيامها مقام القطع الطريقي وقيامها مقام القطع الموضوعي.

وعلى الثاني، أي أنّها لا تقوم إلاّ مع وجود أثر للواقع يكون القطع طريقاً إليه، فلا بدّ من الرجوع في النتيجة إلى المباني المقرّرة في المقام؛ إذ بناءً على مسلك المحقّق النائيني من قيامها مقام القطع الموضوعي على أساس نظرية الاعتبار، فلا فرق - حينئذ - بين الأقسام الثلاثة جميعاً، لأنّ دليل الاعتبار يحقّق فرداً من أفراد العالم ويكون محقّقاً لموضوع القيام لا محالة.

أمّا بناءً على مسلك التنزيل فهناك فرق بين الأقسام المذكورة؛ لأنّ التنزيل لا يتمّ إلاّ مع وجود واقع في البين لينزل المؤدّي منزلته، ومع عدم أثر للواقع لا استقلالاً ولا تضمّناً لا معنى للتنزيل كما هو واضح^(١).

● الثانية: في بيان الثمرة المترتبة على قيام الأمانة مقام القطع

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٩٦.

الموضوعي على وجه الطريقيّة على مستوى البحث الأصولي. وفي هذا المجال يمكن ذكر الثمرات الآتية:

١ - ما سيأتي الحديث عنه مفصلاً في مسألة تقديم الأمارات على الأصول المحرزة، وتقديم الأصول المحرزة على غير المحرزة، فقد أخذ عدم العلم بالأصول العملية موضوعاً لها، وبذلك يكون تحقّق العلم رافعاً لموضوع الأصل العملي، إلا أنّ العلم تارةً يكون وجدانياً فيرتفع موضوع الأصل العملي قطعاً، وأخرى يكون تعبدياً، وعليه فلو قلنا بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي فسوف يرتفع موضوع الأصل العملي عند قيامها، وإلا فلا، وينبغي حينئذ التماس وجه آخر لتقديم الأمارات على الأصول العمليّة^(١).

٢ - مسألة إسناد ما لا علم للمكلّف به، إلى الشارع. فتارةً يُقال بأنّ هذا الإسناد حرام لأنّه كذب، ومرجع هذه الحرمة إلى المطابقة للواقع وعدمها، وأخرى يُقال بأنّ الإسناد المذكور حرام في نفسه سواء أكان مطابقاً للواقع أم لم يكن. وعلى الأوّل يكون القطع إلى الواقع طريقيّاً، وعلى الثاني القطع موضوعيّاً بالنسبة إليه. فإن قلنا بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي جاز الإسناد إلى الشارع حينئذ، وإلا فلا.

٣ - مسألة جواز إفتاء الفقيه بالنسبة إلى مقلّديه، فقد أخذ علمه بالواقع في موضوع جواز الإفتاء. فعلى القول بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي يجوز له الإفتاء عند قيام الأمانة على الحكم الشرعيّ، ويكون إفتاءً بالواقع؛ إذ هو عالم بالواقع ولو تعبدّاً، أمّا مع عدم القول بالقيام فلا يستطيع أن يفتي مقلّديه بالواقع والحال هذه، بل يفتيهم بالحكم

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٦ ص ٣٤٨.

الظاهري.

هذا مضافاً إلى ثمرات أخرى تقدّم الحديث عنها في أوّل مباحث

القطع.

● **الثالثة:** ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ قيام الأمانة مقام القطع الطريقي إنّما هو على نحو الحكومة الظاهرية، وقيامها مقام القطع الموضوعي على نحو الحكومة الواقعية. ومعنى ذلك أنّ الأمانة في الحكومة الظاهرية ليست إلاً طريقاً لإحراز الواقع، فقد يُصيب وقد يُخطئ. وهذا بخلافه في الحكومة الواقعية. فإنّ الحاكم يكون موسّعاً أو مضيقاً للحكم الواقعي حقيقةً، ومنه يتّضح إمكان تصوّر انكشاف الخلاف في الحكومة الظاهرية دون الواقعية. وعليه فمع القول بأنّ القطع بالعدالة الذي هو موضوع جواز الائتتمام كان مأخوذاً بنحو الطريقية، فهذا يعني إمكان انكشاف الخلاف؛ فلو ثبت عدم العدالة بعد الائتتمام هل تجب الإعادة؟ وهذا متروكٌ إلى بحث الإجزاء، أمّا مع القول بأنّ القطع المأخوذ في جواز الائتتمام هو قطعٌ موضوعيٌّ، فهذا يعني أنّه لو ظهر عدم العدالة بعد الائتتمام فلا تجب الإعادة، لأنّ موضوع الحكم هو القطع بالعدالة، وهو محقّق حين الائتتمام؛ فلا معنى لانكشاف الخلاف بعد ذلك^(١).

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ١٩.

الفصل الثالث

تقسيم القطع الموضوعي بإحاطة متعلقه

- اجتماع الضدين
- اجتماع المثليين
- أخذ القطع بالحكم في موضوع شخص الحكم

تهيد

قد عرفت فيما سبق أنّ القطع الموضوعي ينقسم بلحاظ نفسه إلى ما يكون تمام الموضوع، وما يكون جزء الموضوع، ثمّ ما يكون على وجه الطريقة، وما يكون على وجه الصفتية، وفي هذا المقام نتعرض إلى تقسيم آخر للقطع الموضوعي لكن بلحاظ متعلقه لا بلحاظ نفسه. في هذا المجال توجد أقسام خمسة يمكن الحصول عليها بالبيان التالي:

تارةً يتعلّق القطع الموضوعي بموضوع خارجي كالقطع بمجيء زيد مثلاً، وأخرى يتعلّق بحكم شرعي، وعلى الثاني إمّا أن يترتب عليه نفس الحكم الشرعي المقطوع به، أو غير هذا الحكم، وهذا الغير إمّا أن يكون مخالفاً للحكم المقطوع به أو مصادماً له، أو مماثلاً له، فتكون الأقسام خمسة نتعرض لها تباعاً.

تجدد الإشارة أولاً إلى أنّ القسم الأوّل وهو أخذ القطع الموضوعي بموضوع خارجي في حكم شرعي لا إشكال في إمكانه، بل في تحقّقه، كأخذ القطع بمجيء زيد موضوعاً لوجوب التصدّق.

كذلك لا إشكال في إمكان أخذ القطع بحكم شرعي مخالف موضوعاً لحكم آخر، كالقطع بوجوب الصوم المأخوذ في موضوع

الصلاة شكراً لله تعالى. وعليه ينحصر الكلام في الأقسام الثلاثة الأخرى، وهي أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مضاداً أو مماثل أو في موضوع نفس الحكم، وهذه الأقسام هي التي وقعت محلاً للبحث في كلمات الأعلام.

التحقيق في المسألة

لابد من الالتفات أولاً إلى تحقيق المنهج العلمي الذي يجب أن يتبع في تحقيق المسائل الأصولية والفقهية، وفي هذا المجال فقد بنى المشهور جلّ استدلالاتهم على أنّ مسائل علم الأصول هي من قبيل الأمور التكوينية والوجودية التي تجري فيها قواعد استحالة الدور والتسلسل واجتماع الضدين والمثلين، كما هو الحال في المقام، وقد تقرّر في السابق من فقرات هذا البحث أنّ جريان أمثال هذه القواعد لا يتمّ إلاّ في العلوم الحقيقيّة التي لها موضوعات متقرّرة في الواقع، وهذا ما نفيناه بالنسبة إلى علم الأصول كما تقدّم مفصّلاً في بيان حقيقة المسائل الأصولية وأنها من قبيل العلوم الاعتبارية التي لا تجري فيها القواعد المذكورة.

استناداً إلى ذلك سيكون تحقيق البحث في المقام مبنياً على الاتجاه المشهور في بحث هذه المسائل.

١. اجتماع الضدين

ويلزم في حالة أخذ القطع في موضوع حكم مصاد، كما في أخذ القطع بوجوب الصلاة موضوعاً لحرمة الصلاة، أو أخذ القطع بحرمة الخمر موضوعاً لحليته. فهذا الحكم المترتب على الموضوع المقطوع به إما أن يكون ظاهرياً، أو واقعياً، وعلى كلا الاحتمالين مستحيل «لأنه يعني جعل حكم رادع عن طريقية القطع وكاشفيته وقد تقدم أنه لا يعقل لا على أن يكون حكماً ظاهرياً؛ لعدم معقولية ملاكه في مورد القطع، ولا واقعياً؛ للزوم التضادّ ونقض الغرض»^(١).

وقد أُجيب عن ذلك بجوابين:

الأول: ما ذكره السيّد الخوئي قدس سره من أنّ لزوم التضادّ فرع وحدة الموضوع، وهو غير متحقّق في المقام؛ إذ هناك موضوعان لا موضوع واحد، فإنّ الوجوب في الحكم الأوّل تعلق بالصلاة الواقعية نفسها، أمّا الحرمة فقد تعلّقت بمقطوع وجوب الصلاة، وعليه لا يلزم التضادّ في مقام الجعل لتعدّد الموضوع. نعم لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال؛ إذ الانبعاث نحو عمل والانزجار عنه في آن واحد، مُحال.

لكنّه أجاب عن ذلك بنفسه حيث قال: «لكنّ التحقيق لزوم اجتماع الضدين؛ إذ الحرمة وإن تعلّقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال، إلاّ أنّ الوجوب قد تعلق بها بما هي، وإطلاقه يشمل ما

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٩٩.

لو تعلق القطع بوجوبها، فلزم اجتماع الضدين، فإن مقتضى إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبة، ولو حين تعلق القطع بوجوبها، والقطع طريق محض، ومقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين، وهذا هو اجتماع الضدين^(١).

الثاني: ما ذكره السيد الخميني قدس سره من أن التضاد المدعى في المقام إما أن يكون بلحاظ عالم الاعتبار، أو بلحاظ عالم المصلحة والمفسدة، أو بلحاظ الإرادة والحب والبغض، وهو غير متحقق فيها جميعاً.

بيانه: «قد ثبت في محله أن الأحكام ليست من الأمور الوجودية الواقعية، بل من الاعتباريات، وقد عرّف الضدان بأنهما الأمران الوجوديان غير المتضائفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه، بينهما غاية الخلاف. فما لا وجود له إلا في وعاء الاعتبار لا ضدية بينهما، كما لا ضدية بين أشياء لا حلول لها في موضوع ولا قيام لها به قيام حلول وعروض.

أما اجتماع المصلحة والمفسدة، ففيه: أنه لا مانع من كون موضوع ذا مصلحة من جهة، وذا مفسدة من جهة أخرى، والجهتان متحققتان في المقام فيمكن أن يكون ذا مصلحة حسب عنوانه الذاتي، وذا مفسدة عند كونه مقطوعاً أو مظنوناً.

وأما بلحاظ عالم الإرادة واجتماع الحب والبغض ففيه: إن هذا إنما يرد لو كان الموضوع للحكمين المتضادين، صورة وحدانية، له صورة واحدة في النفس، وأما مع اختلاف العناوين، تكون صورها مختلفة،

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٤٤ - ٤٥.

أقسام القطع ٣٦٧

ولأجل اختلافها تتعلّق الإرادة بوحدة منها، والكراهة بصورة أخرى، وليست الصور الذهنية مثل الموضوعات الخارجية حيث إنّ ذات الموضوع الخارجي محفوظة مع اختلاف العناوين بخلاف الصور الذهنية، فإنّ الموضوع مع كلّ عنوان، له صورة على حدة^(١).

ويمكن المناقشة فيه - بعد التسليم بعدم وقوع التضادّ بين الأمور الاعتبارية، وأنّ الموضوع الواحد يكون ذا مصلحة ومفسدة من جهتين مختلفتين - بأنّ التضادّ واقع على مستوى الإرادة والكراهة لا محالة؛ ضرورة أنّ مَنْ تحقّق عنده الحبّ لعنوان ما، أو البغض لعنوان ما، إنّما يقصد بالعنوان بما هو حاك عن مصداقه لا العنوان بالحمل الأوّلي، ومع فرض أنّ المحكي لعنوانين مختلفين هو أمرٌ واحدٌ، للزم اجتماع الضدّين وهما الحبّ والبغض اللذان هما أمران وجوديّان. فلا مناص حينئذ من محذور اجتماع الضدّين.

٢. اجتماع المثليين

هو يلزم من أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل، كما إذا قال المولى: إذا قطعت بحرمة الخمر حرمت عليك أو مقطوع الحرمة حرام. وفي هذا المجال يقرّر الأستاذ الشهيد: «إنّ هذا بحسب الحقيقة هو البحث المتقدم في بحوث التجري عن إمكان جعل خطاب شرعيّ يشمل المتجريّ والعاصي معاً بعنوان مقطوع الحرمة أو مقطوع الوجوب.

(١) تهذيب الأصول تقريراً لبحث الإمام روح الله الخميني، مصدر سابق: ج ٢ ص ٩٥؛ تهذيب الأصول، السيّد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، مطبعة الآداب، النجف الأشرف: ج ٢ ص ٣١.

غاية الأمر أن موضوع البحث هناك خصوص القطع بالحكم الإلزامي الذي يتصور بلحاظ التجري، وهنا مطلق الحكم^(١). أي سواء كان حكماً إلزامياً أو غير إلزامي، فهل يجوز أخذ القطع به في موضوع حكم مماثل له؟ قولان:

الأول: ما عن المحقق الخراساني من امتناع ذلك؛ للزوم اجتماع المثلين.

الثاني: ما عن مدرسة المحقق النائيني من عدم الاستحالة. وقد استدلّ على الأول من خلال قياس استثنائي مفاده:

لا ريب بتحقق وجوبين عند اجتماع الحكمين المتماثلين، الأول وجوب الصلاة، والآخر وجوب الصلاة مقطوعة الوجوب، وعليه إما أن يُقال بتعدد الحكمين، أو يُقال باتّحادهما وتأكدهما، والتالي باطل بكلا شقيّه، فالمقدّم مثله، وهو استحالة حكمين متماثلين على موضوع واحد. أمّا التلازم فواضح، وأمّا بطلان اللازم فبيان: أن بطلان تعدّد الحكمين يستند إلى أن نسبة الحكم إلى الموضوع هي نسبة العرض إلى موضوعه، كالنسبة بين الجسم والبياض، ويستحيل أن يتحقق عرضان متماثلان لموضوع واحد في وقت واحد، كما لا يُعقل أن يكون هناك بياضان لجسم واحد. وأمّا بطلان التأكد، فلأنّ الحكمين المتماثلين إنّما يندكّ أحدهما في الآخر مع فرض كونهما في رتبة واحدة وعرض واحد، كما هو الحال في «أكرم العالم» و«أكرم الهاشمي»، أمّا لو كان أحدهما في طول الآخر كما في المقام فلا يُعقل الاندكاك والتأكد، للزوم أن يكون المتقدم متأخراً وبالعكس، وامتناعه واضح.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٩٩.

وهذا البيان سنخ ما يُقال في باب المقدمات الداخلية من أنه لا يمكن افتراض وجوبها الغيري مع كونها عين المركب الواجب النفسي لا بنحو التعدد لأنه من اجتماع المثليين، ولا بنحو التأكد لأنّ الوجوب الغيري في طول الوجوب النفسي فيستحيل توحيده معه.

وقد أجاب السيّد الشهيد عن ذلك: «بأنّ الكلام إذا كان بلحاظ عالم الجعل فالمتعین الالتزام بالشقّ الأوّل وهو تعدد الحكم ولا يلزم محذور اجتماع المثليين لأنه إنّما يكون في الصفات الحقيقيّة الخارجيّة لا الأمور الاعتبارية، وإن كان الملحوظ عالم الملاك ومبادئ الحكم من الحبّ والبغض والإرادة والكرهه فالمتعین الالتزام بالشقّ الثاني وهو التوحيد والتأكيد، ولا ينشأ محذور من ناحية الطولية بين الحكمين؛ إذ يكفي في دفعه أن يُقال: إنّ التقدّم والتأخّر بين الحكمين في المقام من التقدّم والتأخّر بالطبع لا بالعلية؛ لوضوح أنّ الحكم الأوّل ليس علّةً للحكم الثاني، وتوحد المتأخّر بالطبع مع المتقدّم بالطبع لا محذور فيه كما هو الحال بين الجزء والكلّ والجنس والنوع»^(١).

في ضوء ما تقدّم ظهر عدم استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم مماثل، إلاّ أنّ مدرسة المحقّق النائيني لم تثبت ذلك من خلال التفصيل الذي ذكره الأستاذ الشهيد في المقام، بل كلّ ما ذكره في ذلك - كما عن أجود التقارير - قولهم:

«وأما بالنسبة إلى الحكم المماثل فربّما يُقال فيه بالجواز؛ نظراً إلى عدم ترتّب محذور على ذلك، إلاّ ما يتوهّم من استلزامه لاجتماع المثليين، وهو لا يكون بمحذور في أمثال المقام أصلاً، فإنّ اجتماع

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٠١.

٣٧٠.....القطع

عنوانين في شيء واحد يوجب تأكد الطلب، وأين ذلك من اجتماع الحكمين المتماثلين؟^(١).

٣. أخذ القطع بالحكم في موضوع شخص الحكم

أفاد الأستاذ الشهيد أنّ البحث في هذا القسم لا بدّ أن يقع في مقامين: الأول: أن يكون العلم المأخوذ بالحكم في الموضوع شرطاً لتحقيق شخص الحكم.

الثاني: أن يكون ذلك العلم مانعاً لا شرطاً.

المقام الأول: أخذ العلم شرطاً لتحقيق الحكم

وقد استدللّ على استحالة هذا القسم بوجوه:

١. لزوم الدور

فإنّ الحكم مترتب على موضوعه ومتأخّر رتبةً عنه، والمفروض أخذ القطع بالحكم في الموضوع، والعلم متأخّر عن متعلّقه الذي هو الحكم ومتوقّف عليه، فيلزم أن يكون الحكم متوقّفاً على العلم وبالعكس، وهذا هو الدور.

وقد أجاب المحقّق الإصفهاني عن ذلك: بأنّ الحكم الذي توقّف على العلم ليس هو نفس الحكم الذي توقّف العلم عليه، فإنّ الحكم المتوقّف (بالكسر) الذي أُخذ في موضوعه العلم بالحكم هو الحكم المجعول من قبل الشارع أي الحكم بالحمل الشائع، والحكم الذي

(١) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٤.

توقّف عليه العلم هو خصوص الصورة الذهنية، إذ العلم متوقّف على المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض الخارجي، وإلاّ لكان كلّ علم مصيباً، وعليه فلا اتّحاد بين المتوقّف والمتوقّف عليه لكي يلزم الدور^(١).

في المجال ذاته يقرّر السيّد الشهيد: «وإن أُريد أخذ القطع دون المقطوع به أي القطع بما هو مضاف إلى المقطوع به بالذات، ففي الصياغة المذكورة للمحذور إشكالٌ واضح وهو أنّ الحكم الذي أُخذ في موضوعه العلم به وإن كان موقوفاً على العلم، ولكن العلم به غير موقوف على الحكم بل يتوقّف بحسب بنائه ووجوده التكويني على المعلوم بالذات. فإنّ من يقوم العلم هو المعلوم بالذات القائم في نفس العالم، لا المعلوم بالعرض الموجود في الخارج ببرهان تخلفه عنه في موارد خطأ القطع وعدم إصابته للواقع»^(٢).

٢. لزوم اللغوية

فإنّ شخص الحكم إنّما يُراد جعله للقاطع به بحسب الفرض، وعليه فهو متفرّع عن ثبوت الحكم والقطع به في الرتبة السابقة لكي يتصوّر جعله عليه، ومن الواضح أنّ القطع بالحكم في هذه المرتبة إذا لم يكن كافياً في محرّكية العبد ودفعه نحو الامتثال فلا يجدي جعل الحكم عليه في ذلك أيضاً فيكون جعله لغواً، لأنّ الحكم إنّما يعقل جعله حيثما تُعقل محرّكيته.

لا يُقال: إنّ اللغوية المذكورة قد تمّ دفعها في بحث التجريبي بيان: أنّ المكلف قد لا ينزجر من حرمة واحدة لكنّه ينزجر فيما لو تأكّدت

(١) نهاية الدراية، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٢.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٠١.

هذه الحرمة بحرمة أخرى، فكذلك الحال في المقام.

لأنه يُقال: فرق بين المقامين، إذ الحديث في بحث التجري كان عن حرمتين بملاكين، الأولى الحرمة المستفادة من قبل العقل، والأخرى الحرمة الشرعية، فهما يتأكدان في مورد الاجتماع، والمفروض أن الحديث هنا عن حكم واحد لا حكمين، فلا معنى للتأكد حينئذ.

٣. لزوم الدور أيضا

وهو ما ذكره المحقق النائيني، لكن لا بالبيان المتقدم في الوجه الأول، بل ببيان آخر يصور الدور في فعلية وصول الحكم إلى المكلف لا في الحكم نفسه وبذلك يمتاز عن الوجه الأول.

وهذا الوجه مبني على تصوّرات النائيني في فعلية الحكم الشرعي من أن الحكم لا يكون فعلياً إلا بفعلية موضوعه، وعليه يتوقف العلم بالحكم الفعلي على العلم بالموضوع الفعلي. ومن هنا ذكر قدس سره أن نسبة العلم بالموضوع إلى العلم بالحكم هي نسبة العلة التامة إلى معلولها، وعلى هذا الأساس فإن استكشاف الحكم الفعلي لا يتحقق إلا من خلال منهج لمي يسير من العلة إلى المعلول، وفي المقام فإن علة العلم بالحكم هي العلم بالعلم بالحكم، فلو علم المكلف بالعلم بالحكم تحقق الحكم لا محالة، فالعلم بالحكم بالمعلول متوقف على العلم بالموضوع، والمفروض أن الموضوع أُخذ فيه العلم بالحكم، فيلزم أن يكون العلم بالحكم قد أُخذ فيه العلم بالعلم بالحكم، فيتوقف العلم بالحكم على العلم بالحكم، وهو الدور^(١).

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ١٤٦.

٤ . لزوم محذور الخلف

وهو ما ذكره الأستاذ الشهيد قدس سره «فإنّ القطع من خصائصه التكوينية الكشف عن الواقع وإراءته، ولازمه أنّ القطع يُري القاطع أنّ المقطوع به شيءٌ مفروغٌ عنه ثابت في الواقع بقطع النظر عن قطعه بحكم كونه كاشفاً ومرآةً ويترتب على ذلك استحالة أخذ القطع بحكم في موضوع شخصه، لأنّه إن أُريد أخذ القطع بحكم ثابت بلحاظ نفس هذا القطع، فهذا خلف الخصوصية التكوينية المذكورة. وإن أُريد أخذ القطع بحكم ثابت بقطع النظر عن القطع نفسه، فهذا الحكم ليس شخص ذلك الحكم، بل حكمٌ آخر؛ لأنّ هذا الحكم المقطوع به الثابت بحسب نظر القاطع بقطع النظر عن قطعه حكمٌ مطلق، والحكم الثابت بسبب القطع حكمٌ مقيد، والمطلق غير المقيد لا محالة. والحاصل أنّ أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه يستلزم الخلف بحسب نظر القاطع وهو مستحيلٌ أيضاً»^(١).

٥ . الخلف في عالم الجعل

وهو ما ذكره المحقق النائيني قدس سره أيضاً وهو الاستدلال ببرهان الخلف، لكن ليس الخلف في علم المكلف بل الخلف في عالم الجعل عند المولى، وبذلك يفترق عن الوجه الرابع، وحاصله: أنّ وجود الحكم فرع وجود موضوعه، ولا يتحقق الحكم في عالم الجعل إلاّ أن يُؤخذ موضوعه مفروض الوجود بجميع قيوده، فلو فرض أنّ العلم بالحكم هو أحد أجزاء الموضوع، فلا بدّ من أخذ العلم بالحكم مفروض الوجود

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٠٢.

أيضاً، والمفروض أنّ الحكم الذي يُراد ترتيبه على ذلك الموضوع ليس موجوداً، فيلزم التهافت في عالم الجعل؛ ضرورة أنّ ما فُرض موجوداً ليس موجوداً حقيقةً^(١).

وقد أورد عليه المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه أنّ الحكم المأخوذ مفروض الوجود في موضوع الجعل، ليس هو الحكم المراد إثباته بهذا الجعل، فإنّ الأوّل هو الحكم مفهوماً وعنواناً، والآخر هو الحكم خارجاً ومعنوياً، وبناءً على التغاير بين الحكمين يندفع محذور الخلف في عالم الجعل^(٢). ولعلّ هذه المناقشة هي التي دفعت الأستاذ الشهيد قدّس سرّه إلى بيان محذور الخلف في علم المكلف دون عالم الجعل عند المولى. فتحصّل إلى هنا النتائج التالية:

- ١ - استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مصادّ للزوم اجتماع الضدّين.
- ٢ - إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل.
- ٣ - استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص الحكم استناداً إلى الوجوه المتقدّمة.

كيفية اختصاص بعض الأحكام بالعالمين بها

في ضوء ما تقدّم من استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص الحكم برزت المشكلة التالية:

لو فرض أنّ ملاك الحكم الشرعي في نظر المولى كان مختصاً

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ١٤٨.

(٢) نهاية الدراية، مصدر سابق: ج ٣ ص ٦٩.

بالعالم بالحكم ولا يشمل الجاهل به، فكيف يتم تقييد ذلك الحكم بالعالم به بعد ثبوت الاستحالة المذكورة؟ ومن ثم صار الأصوليون بصدد تخريج ذلك فنياً، خصوصاً بعد أن ثبت أن بعض الأحكام الشرعية مختصة بالعالم بها دون الجاهل كما هو المعروف في بابي الجهر والإخفات وألقصر والتمام في الصلاة؛ بناءً على أنها أحكام واقعية لا ظاهرية. ثم لا بد من الالتفات إلى أن الحديث ليس في مقام التنجز وعدمه، أو ترتب العقاب وعدمه، إذ لا إشكال في أن العلم شرط في تنجز الحكم، بل الكلام في فعلية الحكم وهل هو مختص بالعالم به أو يكون شاملاً للجاهل وإن كان معذوراً في المخالفة؟ وتنشأ المشكلة في جوهرها في أن الحكم الذي أخذ العلم به موضوعاً هو شخص ذلك الحكم المترتب على هذا الموضوع، ومن هنا فإن جميع الأجوبة المذكورة في حل المشكلة إنما تنصب على كيفية تصوير الاثنيية بين الحكمين وتعددهما. وقد وجدت لإثبات ذلك عدة وجوه نعرضها تباعاً.

الوجه الأول: العلم بالحكم هو العلم بإبراز الحكم

هذا الوجه ذكره الأستاذ الشهيد قدس سره وهو أن العلم بالحكم المأخوذ في موضوع نفس الحكم هو العلم بإبراز الحكم، أي يؤخذ العلم بإبراز الحكم موضوعاً لشخص الحكم المبرز، والإبراز لا يتوقف على وجود الحكم بل يتوقف على وجود المبرز «بالكسر» كالقرآن والحديث، ويكون نظير أن يقول المولى: من سمع كلامي هذا يجب عليه الحج^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٠٥.

وهذا الوجه وإن كان صحيحاً، لكنّه لا يجري في جميع الموارد، إذ جملة منها ظاهرة في أنّ المأخوذ هو العلم بالحكم، وتحويله إلى العلم بإبراز الحكم محتاج إلى قرينة، كما هو الحال في أدلّة الجهر والإخفات؛ فإنّ لسانها ظاهر في أخذ العلم بالحكم دون العلم بإبرازه.

الوجه الثاني: أخذ العلم بالجعل في موضوع فعلية المَجْعُول

ذكره الأستاذ الشهيد أيضاً وهو أن «يؤخذ العلم بالجعل في موضوع فعلية المَجْعُول، ولا محذور؛ لأنّ الجعل غير المَجْعُول على ما حقّق في بحوث الواجب المشروط، فيكون العلم بالجعل متوقّفاً على الجعل وهو لا يتوقّف على فعلية مجعوله فإنّه عبارة عن حقيقة ينشئها الجاعل قبل أن يكون موضوع في الخارج كما هو واضح، والذي يتوقّف على العلم بالحكم بهذا المعنى هو فعلية المَجْعُول خارجاً عند تحقّق الموضوع، ولا محذور في أن تكون فعلية المَجْعُول متوقّفة على العلم بكبرى الجعل على حدّ توقّفها على ساير القيود والشرائط كالبلوغ والقدرة مثلاً»^(١).

إلا أنّ الأستاذ الشهيد لا يرى تعدّداً حقيقياً بين الجعل والمَجْعُول، وهذا ما صرّح به في بحث مقدّمة الواجب، حيث قال: «لا يوجد لدينا في الأحكام والقضايا المَجْعولة شيءٌ حقيقي خارجاً أو في نفس المولى وراء نفس الجعل لنصطلح عليه بالمَجْعُول الفعلي»^(٢).

من هنا يمكن أن نتساءل: إن كان التعدّد الاعتباري والوهمي كافياً لرفع محذور الدور الحقيقي للزم إمكان دفع أيّ دور بتوسّط التعدّد الاعتباري، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به. وإن قيل: إنّ الدور في المقام

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٠٤.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ١٩٤.

ليس حقيقياً، كان الجواب: إنّ هذا خروج عن المبنى والمسلك في أمثال هذه المسائل. اللهمّ إلا أن يُقال: إنّنا لا نأخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول، بل نأخذه في موضوع فاعلية الجعل، والجواب عنه: إنّ فاعلية الحكم إدراكٌ عقليّ لا علاقة له بالشارع، والمفروض أنّ الحديث في أخذ العلم بالحكم المجعول من قبل الشارع. نعم يمكن القول بتمامية هذا الوجه على مبنى النائيني من تعدّد الجعل والمجعول.

الوجه الثالث: متمم الجعل

هذا الوجه ذكره المحقّق النائيني، وقد عُرف بنظرية «متمم الجعل»، التي تستند على أمور ثلاثة:

١ - إنّ مورد هذه النظرية هو الانقسامات الثانوية للحكم لا الانقسامات الأولية، والمراد من الأخيرة أنّ الموضوع أو المتعلّق له انقسامٌ في نفسه قبل تعلّق الحكم به، من قبيل الرقبة فإنّها تنقسم إلى مؤمنة وغير مؤمنة، ولا يتوقّف هذا الانقسام على تحقّق الحكم، أمّا الانقسامات التي لا تتصوّر إلاّ بعد تحقّق الحكم فهي من قبيل قصد القرية في الصلاة أو قصد الأمر فيها، أو أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم وعدم أخذه. فجميع ذلك لا يتصوّر إلاّ بعد أن يوجد الحكم.

٢ - إنّ الإهمال غير معقول في الواقع، أي أنّ ملاك الحكم واقعاً إمّا أن يكون مطلقاً أو مقيداً. نعم، يمكن الإهمال في مقام الإبراز والإثبات.

٢ - إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكية - كما هو مذهب المحقّق النائيني - وعليه فكلمة استحال التقييد في مورد استحال فيه الإطلاق أيضاً، والعكس بالعكس^(١).

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ١٤٦.

ثم إنَّ المحقِّق النَّائِنِي قد أثبت فيما تقدَّم استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص الحكم، وهذا يعني استحالة تقييد الحكم بالقيود المذكور فيكون إطلاقه مستحيلاً أيضاً، إلاَّ أنَّ ذلك لا يعني كون الحكم مهملاً في الواقع بحسب الأمر الثاني. فلكي يصل المولى إلى مراده من التقييد، لا طريق له إلاَّ بالإتيان بجعل جديد يكون متمماً للجعل الأوَّل. وبذلك يرتفع محذور الدور من خلال أخذ العلم بالجعل الأوَّل في موضوع الجعل الثاني. قال قدس سره: «إنَّه ينحصر كَيْفِيَّة الاعتبار بتممَّ الجعل، ولا علاج له سوى ذلك. فلا بدَّ للمولى الذي لا يحصل غرضه إلاَّ بقصد الامتثال من تعدد الأمر بعدما لا يمكن أن يستوفي غرضه بأمر واحد، فيحتال في الوصول إلى غرضه، وليس هذان الأمران عن ملاك يخصُّ بكلِّ واحد منهما حتَّى يكون من قبيل الواجب في واجب، بل هناك ملاكٌ واحدٌ لا يمكن أن يستوفى بأمر واحد، ومن هنا اصطَلحنا عليه بتممَّ الجعل، فإنَّ معناه هو تميم الجعل الأوَّل الذي لم يستوف تمام غرض المولى، فليس للأمرين إلاَّ امتثال واحد وعقاب واحد»^(١).

ولا يخفى أنَّ ما ذكره قدس سره تطويلٌ بلا فائدة، إذ بعد أن قبل بتعدد الجعل والمجعول، فمن الممكن دفع المحذور بأخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول بلا حاجة إلى التطويل المذكور في هذا الوجه.

إشكالات الوجه الثالث

وكيف كان فقد وجَّهت إلى هذا الوجه عدَّة إشكالات:

١ - إنَّ ما أفاده قدس سره مبنيٌّ على ما ذهب إليه من أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة، أمَّا بناءً على ما هو الصحيح

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ١٦١.

أقسام القطع ٣٧٩

من أنّ التقابل بينهما هو تقابل السلب والإيجاب فإنه إذا استحال أحدهما صار الآخر ضرورياً.

٢ - ما ذكره السيّد الخوئي قدس سره من «أنّ الوجه المذكور مردود نقضاً وحلاً».

أمّا نقضاً: فإنّ الإنسان جاهل بحقيقة ذات الواجب تعالى، ولا يتمكّن من الإحاطة بكنه ذاته سبحانه حتى نبينا محمّد صلى الله عليه وآله؛ وذلك لاستحالة إحاطة الممكن بالواجب. فإذا كان علم الإنسان بذاته تعالى مستحيلاً لكان جهله بها ضرورياً، مع أنّ التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والمملكة، فلو كانت استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر، لزم استحالة الجهل في مفروض المقام، مع أنّه ضروري وجداناً.

وأما حلاً: فلأنّ قابلية المحلّ المعتبرة في التقابل المذكور لا يلزم أن تكون شخصية في جزئيات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفية أو نوعيّة أو جنسيّة، ومن هنا ذكر الفلاسفة أنّ القابلية المعتبرة بين الأعدام والملكات ليست القابلية الشخصية بخصوصها في كلّ مورد، بل الأعمّ منها ومن القابلية الصنفية والنوعية والجنسية حسب اختلاف الموارد والمقامات. فلو فرضنا في مورد أنّ الإنسان فقد حسّاً، فلا يمكن له العلم من خلال ذلك الحسّ حينئذ، فإنه من فقد حسّاً فقد علماً، لكنّه يبقى يصدق عليه أنّه جاهل مع أنّ شخص المورد لا توجد فيه قابلية العلم، وما ذلك إلاّ لأنّ نوعه يشترط فيه القابلية وهو الإنسان، وفي المقام فإنّ الحكم المذكور يمكن تقييده بقيد آخر غير قيد العلم بالحكم، إذ الانتفاء في مورد خاصّ لا في النوع والجنس لكي يقال بالاستحالة^(١).

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٧٥.

ويمكن المناقشة فيما أفاده قدس سره نقضاً وحلاً:

أما الأوّل فإنّ النقص المذكور موجّه إلى مسألة العلم والجهل، والمفروض أنّ الحديث في العدم والملكة؛ إذ الكلام ليس في مصاديق كبرى العدم والملكة، بل هو في الكبرى نفسها. نعم يمكن القول من الناحية العرفية والاستعمالية أنّ هذا الإنسان جاهل بذات الله سبحانه لكن ذلك مرتبط بالاستعمال، والمفروض أنّ الحديث على مستوى الثبوت والواقع.

وأما الثاني أي الحلّ: فإنّ القول بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة ليس ناتجاً عن دليل لفظي من آية أو رواية لكي نطبّق عليها الاصطلاح الفلسفي للعدم والملكة، بل كلّ ما في الأمر أنّ الأصوليين حينما أرادوا إجراء مقدّمات الحكمة في بحث المطلق والمقيّد قرّروا أنّ المحلّ لا بدّ أن يكون قابلاً للتقييد لكي يكون قابلاً للإطلاق أيضاً، فوقع الكلام بينهم في تحديد نوع التقابل الموجود بينهما، وعليه فالكلام لا يدور مدار العدم والملكة بحسب الاصطلاح الفلسفي، بل ينصبّ في أنّ جريان الإطلاق هل يشترط فيه قابلية المحلّ للتقييد؟ وقد ذهب المحقّق النائيني إلى الاشتراط، وفي المقام فإنّ الموضوع ليس قابلاً لذلك؛ لأنّ النظر ليس إلى الصنف أو النوع، بل إلى كلّ حكم حكم، وموضوع ذلك الحكم غير قابل للتقييد، والمطلوب هو الوقوف على كيفية تقييد الشارع حكم وجوب القصر بمن علم به فقط، وقد ثبت عدم إمكان التقييد، فاستحال الإطلاق أيضاً^(١).

٣ - ما ذكره السيّد الخوئي أيضاً من أنّ استحاله التقييد تستلزم

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٠٧.

الإطلاق بالضرورة حتى لو كانت النسبة بينهما هي العدم والملكية، لأن الإهمال في الجعل غير معقول بل هو معقول في مقام الإثبات وإبراز الحكم لا في مقام الثبوت إذ كل شيء في هذا المقام يكون متعيناً ومتحدداً بحدّه ويستحيل عدم تعيينه في متن ثبوته، ثم إن الإهمال في الواقع يرجع إلى عدم علم المولى بمتعلّق حكمه وموضوعه، وهو ممتنع^(١).

ويرد عليه: أنّ المحقّق النائيني قدس سرّه لم يدع الإهمال في الملاك والغرض المولوي لكي يشكل عليه بالكلام المذكور، بل الملاك لا يخلو من الإطلاق أو التقييد، كما صرح الميرزا نفسه بذلك^(٢). غاية الأمر أنّ المولى في مقام الجعل يتعذّر عليه تقييد الحكم بالعلم به للزوم المحذور المذكور، ثم إنّ السيّد الخوئي قرّر في غير هذه المسألة أيضاً ضرورة الإطلاق عند استحالة التقييد حتى مع كون النسبة بينهما هي العدم والملكية.

إلا أنّ الإطلاق المتحقّق نتيجةً لاستحالة التقييد لا يجدي شيئاً؛ ضرورة أنّ الإطلاق المفيد والنافع هو الذي يكون كاشفاً عن الإطلاق في الغرض والملاك المولوي، والمفروض أنّ الإطلاق المذكور ليس إطلاقاً اختيارياً للمولى لكي يستكشف منه الإطلاق في المبادئ^(٣).

في ضوء ذلك لا مشكلة في مقام الجعل الأوّل الذي أفاده المحقّق النائيني، اللهمّ إلا أن يُقال بعدم إمكان تصوّر الطبيعة المهملة، وهو

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٧٩.

(٢) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ١٥٩؛ ج ٣ ص ١٢.

(٣) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٠٦.

خلاف التحقيق، إذ الطبيعة من حيث هي يمكن تصوّرها، وإن وجد المانع فهو خارجي لا في مقام التصوّر.

أمّا الجعل الثاني المعبر عنه بـ «متّم الجعل» فتارة يُراد منه أنّ العلم بالجعل الأوّل مأخوذ في فعلية الجعل الثاني، وهنا يمكن للجعل الأوّل أن يكون مهملاً، لكن تقدّم الجواب عن ذلك سابقاً من أنّه تطويل للمسافة بعد القبول بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع فعلية المجعول.

وأخرى يُراد منه أخذ العلم بفعلية المجعول الأوّل في موضوع فعلية المجعول الثاني، وهنا لا مشكلة من ناحية الدور أو التهافت بعد وجود مجعولين اثنين. نعم منشأ المشكلة من جهة أخرى هي أنّ الجعل الأوّل لابدّ أن يكون فعلياً لكي يتحقّق موضوع الجعل الثاني، وهو لا يكون كذلك إلّا في حالتين، الأولى: أن يكون مقيداً بالخصوصية للفرد، والأخرى: أن يكون مطلقاً لكي يشمل الفرد بإطلاقه، والمفروض أنّ الجعل الأوّل لا مطلق ولا مقيد بل مهمل، فلا ينطبق حينئذ على فرد في الخارج وبذلك لا يكون فعلياً أيضاً، ولا يتحقّق الجعل الثاني لعدم تحقّق موضوعه. وعليه فالجعل الثاني إمّا أن يكون لغواً حسب الفرض الأوّل، أو أنّه غير معقول على الفرض الثاني. ومنه يظهر عدم تمامية نظرية متّم الجعل.

إشكالٌ وجواب

استناداً إلى ما تقدّم يتولّد إشكالٌ آخر أهمّ من الإشكالات المذكورة، حاصله: أنّه ثبت إمكان أخذ العلم بالجعل في فعلية المجعول، ففي كلّ

أقسام القطع ٣٨٣

مورد يشكّ فيه بأخذ العلم بالجعل في فعلية المجعول أو عدم أخذه،
يمكن أن ننفي ذلك بإطلاق الخطاب.

أما لو شكّ بأنّ العلم بفعلية المجعول هل هو مأخوذ في موضوع
فعلية المجعول؟ فلا يمكن جريان الإطلاق في هذه الحالة للزوم الدور
والتهافت.

وعليه فإنّ ما ذكره الأستاذ الشهيد قدس سرّه يمكن أن يكون حلاً في
مورد الشكّ بالعلم بالجعل، لكن كيف يتمّ ذلك لو كان الملاك عند
المولى قد أخذ فيه فعلية المجعول قيماً في موضوع الفعلية؟ وكيف
يتوصّل المولى لبيان هذا الملاك المقيّد؟

الجواب: إنّ هذه الحالة في جوهرها هي عين التصويب المستحيل؛
لأنّ فعلية الحكم أخذت في موضوع الحكم، ومع عدم العلم بذلك فلا
حكم في الواقع. وتظهر الثمرة في أنا لو قبلنا أنّ الوجوه السابقة غير
جارية في المقام، ففي كلّ مورد يشكّ فيه بأنّ العلم بفعلية المجعول
أخذ في موضوع الحكم أم لا؟ فلا يمكن التمسك بإطلاق الدليل حينئذ
على جميع الأقوال في التقابل بين الإطلاق والتقييد، إذ أنّ الإطلاق
المذكور سيكون مفروضاً على المولى ولا يمكن أن يكون كاشفاً عن
الإطلاق في مبادئ الحكم، وعليه لا يبقى بأيدينا إلاّ الأدلة اللبّية على
قاعدة الاشتراك في الأحكام كالإجماع والضرورة والتسالم، وهي على
فرض تماميتها يُقتصر فيها على القدر المتيقّن من الاشتراك. ومن هنا
فلا بدّ من استئناف جواب جديد حول هذه المسألة.

في هذا المجال يمكن القول: لا ريب في أنّ أخذ العلم في موضوع
الحكم بالنحو المذكور غير معقول؛ لاستلزامه الدور أو الخلف. إلاّ أنّ

للمولى أن يحقّق ذلك من طريق آخر، فقد ذكرنا سابقاً أنّ الحكم لا يكون فعلياً في حقّ المكلف إلاّ مع تحقّق العلم بكبرى الجعل وصغرى المَجْعُول. فالعلم بالجعل له مدخلية في تحقّق فعلية المَجْعُول بالنحو الذي إذا انعدم فيه العلم بالجعل، فلا يمكن أن يتحقّق علم بالمَجْعُول لكي يكون الحكم فعلياً، وفي المقام يمكن للمولى أن يأخذ هذا القيد من خلال ذكر علته لا ذكر معلوله، أو من خلال ذكر الملزوم لا اللازم، لأنّ فعلية المَجْعُول تتحقّق عند تحقّق العلم بالجعل. فلو كان المولى بصدد تقييد موضوع الحكم بفعلية المَجْعُول فيأخذ العلم بالجعل حينئذ، وإن لم يكن بصدد التقييد بفعلية المَجْعُول لا يأخذ العلم بالجعل، فإنّه وإن كان صحيحاً تعذّر أخذ العلم بالمَجْعُول في موضوع الحكم المَجْعُول مباشرة، إلاّ أنّ هذا العلم بالحكم الفعلي يتحقّق عند العلم بالجعل. فلو أراد التوصل إلى هذا القيد فإنّه يستطيع ذلك من خلال ذكر العلة أو اللازم؛ ضرورة أنّ العلم بفعلية المَجْعُول لا يتحقّق إلاّ مع العلم بالجعل. فلو شككنا أنّ العلم بفعلية المَجْعُول هل أُخذ في موضوع الحكم؟ سوف ننظر هل المولى أخذ العلم بالجعل في الموضوع؟ فإن أخذه نستكشف من ذلك أنّه مأخوذٌ، وإلاّ فالحكم مطلق حينئذ.

لكن ذلك لا يتمّ إلاّ على مبنى النائبي من تعدّد الجعل والمَجْعُول، ومن ثمّ ينبغي أن تكون المناقشة في أصل هذا المبنى. وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ قواعد استحالة الدور والتسلسل واجتماع النقيضين لا تجري في الأمور الاعتبارية، بل هي أحكامٌ مرتبطةٌ بالوجود والحقائق التكوينية، وحيث إنّ تقييد الملاك بفرض العلم لا محذور فيه ثبوتاً وأنّ المشكلة تنشأ في كيفية بيان ذلك الملاك في مقابل الجعل عند المولى، وهذا

المقام من الأمور الاعتبارية التي لاتجري فيها قواعد الدور والتسلسل وغيرها، فلا محذور إذن في تقييد الجعل بفرض العلم بناءً على هذا المسلك.

المقام الثاني: أخذ العلم مانعاً من تحقق الحكم

أي لو حصل العلم بالحكم من طريق خاص فهل يمكن أن يُؤخذ العلم بالحكم الحاصل من هذا الطريق مانعاً من ثبوت الحكم؟
هذه المسألة تعرّض لها الشيخ في الرسائل توجيهاً لبعض كلمات علمائنا الأخباريين التي يظهر منها صحّة النهي عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، وهو القطع الحاصل من المقدمات العقلية النظرية، وهو أمرٌ يخالف ما ثبت من الحجّة الذاتية للقطع، ومن هنا صار الشيخ الأنصاري بصدد توجيه هذه الكلمات، وحاصل ما ذكره أنهم لا يريدون النهي عن العمل بالقطع الطريقي، إذ هو ممتنع عقلاً، بل يحول القطع إلى قطع موضوعي ويكون مانعاً من تحقق الحكم واقعاً عند حصوله^(١).

وكيف كان فهذا المقام مرتبط بتوجيه مقالة الأخباريين وسيأتي الحديث عنه مفصلاً في حجّة الدليل العقلي.

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ١٨.

خاتمة

وجوب الموافقة الالتزامية

هذه المسألة عنوانها الأصوليون وتعرضوا لبحثها بعد إتمامهم البحث في حجّية القطع، ومنشأ الارتباط بين الباحثين هو أنّ القطع كما يكون منجزاً للتكليف ووجوب امتثاله خارجاً هل يكون منشأً لتكليف آخر غير الامتثال؟ وهذا التكليف الآخر هو محلّ النزاع في المقام. وقبل التعرّض لذلك لا بأس بالإشارة أولاً إلى بيان الفرق بين اليقين وبين الاعتقاد والإيمان.

اليقين والإيمان

لا ريب أنّ حصول العلم واليقين أمرٌ اضطراريٌّ للنفس متى ما توفّرت مقدّماته وشروطه، أي أنّ النفس في حالة تحقّق العلم تكون منفعة. فلو فتح الإنسان عينيه على الكتاب الذي أمامه سوف يحصل له العلم به من دون اختيار. وكذلك فيما لو سمعت النفس أنّ اجتماع النقيضين ممتنع، فمع تحقّق مقدّمات العلم وشروطه لا تستطيع النفس أن ترفض بأن تكون عالمة. ومن هنا سمّيت هذه القضايا وأمثالها بالضروريّات؛ لأنّ النفس مضطّرةٌ للعلم بها من دون اختيار لها في ذلك. أمّا الإيمان فليس الأمر فيه كذلك؛ لأنّه فعلٌ يصدر من النفس، أي هو من مقولة الفعل لا الانفعال، والنفس تكون فاعلة له لا منفعة به، ومن هنا يمكن أن يتعلّق التكليف بالإيمان، وهذا هو الفرق بنحو الإجمال بين العلم والإيمان.

محلّ النزاع

ليس المقصود من وجوب الموافقة الالتزامية الإيمان والإقرار بما جاء به النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله من شريعة، فإنّ ذلك ممّا لا ريب في تحقّقه، مضافاً إلى أنّ من لوازم الإيمان بنبوّته صلى الله عليه وآله الإقرار وعقد القلب على كلّ ما جاء به من أحكام إجمالاً، وهذا لا يختصّ بالتكاليف، بل يشمل كلّ ما جاء به صلى الله عليه وآله سواء كان تكليفاً أو شيئاً آخر.

كذلك ليس المقصود من وجوب الموافقة الالتزامية ما بحث في محلّه من قصد الوجه في العبادات من الوجوب والاستحباب ونحوه، فإنّ ذلك مختصّ بالتعبديّات، والبحث هنا أعمّ منه.

بل البحث بأن يكون بالنسبة إلى كلّ واجب وحرام - كالصلاة والكذب - تكليفاً مستقلاً، الأوّل هو وجوب الإتيان بالصلاة خارجاً، والآخر هو عقد القلب بوجوب الصلاة من الشارع، فهناك موافقتان أحدهما التزامية مرتبطة بعقد القلب، والأخرى عملية مرتبطة بالجوارح. ومخالفتان كذلك مع صحّة التفكيك بينهما، وهذا هو محلّ النزاع، ومنه يظهر عدم تمامية ما ذكره البعض من أنّ محلّ النزاع هو وجوب بناء المكلف على الامتثال في الظرف المقرر لذلك التكليف وعدم وجوبه^(١).

وفي هذا المجال يقرّر الأستاذ الشهيد أنّ: «المراد بالموافقة الالتزامية ذلك الفعل الاختياري النفساني للإنسان الذي هو من سنخ التوجّه النفساني الخاصّ المنتزع منه مفهوم الخضوع والتسليم والانقياد، وهذا

(١) تحريرات في الأصول، العلامة المحقّق آية الله المجاهد الشهيد السيّد مصطفى الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ: ج ٣ ص ١٠٨.

غير اليقين والقطع والاعتقاد الذي هو من مقولة الانفعال لا الفعل، فيقال إن الحكم الشرعي كما يستدعي فعلاً خارجياً من المكلف فهل يستدعي فعلاً نفسياً والتزاماً قلبياً أم لا؟^(١).

تحقيق المسألة

يقع البحث في هذه المسألة في مقامات ثلاثة:

الأول: في إمكان وجوب الموافقة الالتزامية ثبوتاً.

فقد ذهب بعض الأعلام إلى أنّ هذا البحث غير معقول في نفسه؛ ضرورة أنّ الإنسان لو حصل له العلم بشيء فلا يمكنه عقد قلبه على خلافه، ولو لم يحصل له العلم فلا يمكن عقد القلب عليه أساساً^(٢).

ويرد عليه:

أنّ هناك نوعين من الوجوب؛ الأول الوجوب عليه، والآخر الوجوب عنه، ويُراد من الأول عدم اختيارية الفعل كصدور الحرارة من النار، ومن الثاني أنّ الفعل بالرغم من كونه واجباً لكنّه يبقى اختيارياً لأنّه واجب عنه لا عليه، وذلك من قبيل صدور الجود من الجواد الذي هو عين الجود، إذ لا يمكن أن يتخلف عنه وقوعاً لا ذاتاً، وعليه فلو حصل للإنسان علمٌ بشيء سيكون عقد القلب المترتب عليه من قبيل الوجوب عنه لا الوجوب عليه، فكم ممّا يعلم أموراً كثيرة لكنّه لا يعقد القلب عليها، ويمكن التنبيه على ذلك بما نجده من إمكان الانفكاك بين حصول المقدمات التي تورث العلم واليقين وبين حصول الانقياد الجنائي

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١١٣.

(٢) تهذيب الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ١١٨-١١٩.

والتسليم القلبي، وقد يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(١).

استناداً لذلك يظهر معقولة البحث في وجوب الموافقة الالتزامية.

الثاني: في التعرُّض لأدلة المسألة

والدليل المتصور هنا إما أن يكون عقلياً أو نقلياً:

• أما الدليل العقلي: فإنّ العقل لا يحكم بنفسه بوجوب الموافقة الالتزامية قلباً إضافةً إلى حكمه بوجوب الامتثال خارجاً، لأنّ ذلك ممّا لا يدركه الوجدان، فإنّ الحاكم في باب الإطاعة والعصيان والثواب والعقاب إنّما هو العقل، وهو لا يحكم إلاّ بوجوب إطاعة التكاليف بحسب العمل؛ ضرورة استقلال العقل باستحقاق المثوبة عند إطاعة التكليف عملاً وإن لم يلتزم به قلباً وجناناً^(٢).

فإن قيل: العقل لا يدرك تحقّق وجوبين في تكاليف المولى، بل المراد أنّ التكليف الواحد بنفسه ينحلّ إلى أمرين، كما أنّ وجوب الصلاة يبعث المكلف نحو الامتثال خارجاً كذلك يبعثه نحو الالتزام بذلك قلباً، وحيث أنّ العقل يحكم بوجوب امتثال التكليف ولو كان متعلّقه أمرين، فيدرك العقل حينئذ وجوب الامتثال والموافقة الالتزامية، لا أنّ العقل يبعث المكلف نحو امتثالين لكي يرد الكلام المتقدم.

كان الجواب: إنّ ذلك راجع إلى إمكان انحلال تكاليف المولى إلى الأمرين المذكورين وعدمه، وحيث إنّ هذا الانحلال لا واقع له عرفاً،

(١) النساء: ٦٥.

(٢) مباني الاستنباط، مصدر سابق: ص ١٢٨.

والشارع قد بنى تكاليفه على ما جرى عليه العقلاء في تشريعاتهم، فينتج عدم تصوّر الانحلال المذكور في تكاليف المولى أيضاً، ولو كان للشارع تكاليف من هذا النوع لكان بينه، وحيث أنه لم يبيّن فيكون مجرى لأصالة البراءة.

• وأما الدليل النقلي: فمن الواضح عدم وجود نصّ شرعيّ يدلّ على وجوب الموافقة الالتزامية بالمعنى المشار إليه آنفاً، اللهمّ إلا أن يستدلّ ببعض المضامين التي وردت في روايات بحث التجريّ من قبيل أن أهل النار إنّما خلدوا فيها لأنّ نيّاتهم كانت في الدُّنيا أن لو خلدوا فيها لعصوا الله أبداً وكلّ يعمل على شاكلته، وأنّ العمل على الشاكلة مرتبط بالعمل القلبي والباطني. وعليه فقد يُقال: لو لم تكن الموافقة الالتزامية - التسليم - مطلوبة لما خلد أهل النار في النار ولا أهل الجنّة كذلك.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنّه خلطٌ بين ما هو محلّ الكلام وبين مضمون تلك الروايات، فإنّها جعلت الخلود في النار تابعاً لنيّة الإنسان، والنيّة ليست هي محلّ الكلام، بل الكلام في وجوب عقد القلب، والدليل على افتراق النيّة عن عقد القلب هو ما تقدّم من إمكان تصوّر الانفكاك بينهما، فقد ينوي الإنسان فعل شيء من دون وجود عقد قلبي على ذلك الشيء^(١).

الثالث: في الثمرة المترتبة على وجوب الموافقة الالتزامية

قد يُقال بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية بامتناع جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي، ويظهر أثره «فيما إذا لم يكن هناك مانع من ناحية الموافقة العملية، كما إذا كانت الأصول مثبتة والعلم

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١١٧.

الإجمالي ترخيصياً أو كان من موارد الدوران بين المحذورين الذي يستحيل فيها الموافقة أو المخالفة العملية القطعية وتكون الموافقة الاحتمالية قهرية»^(١).

ولا ريب في افتراضية هذا البحث بعد أن ثبت عدم وجوب الموافقة الالتزامية.

فإن قيل: إنّ التكليف المعلوم إجمالاً لا يشترط فيه وجوب الموافقة الالتزامية تفصيلاً، بل تكفي الموافقة الالتزامية إجمالاً.

كان الجواب: إنّ الواجب على القول به إنّما هو الالتزام بما هو ثابت واقعاً من التكليف، والالتزام به كذلك لا ينافي جريان الأصول، مضافاً إلى أنّ الجواب التفصيلي عن ذلك راجع إلى اختلاف المباني في مسألة العلم الإجمالي، من أنّ جريان الأصول أيكون نافياً ظاهراً أم واقعاً؟ وما هو متعلّق العلم الإجمالي؟ وحينئذ سوف تختلف النتائج باختلاف هذه المباني^(٢).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١١٣.

(٢) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٥١-٤٥٣.

المبحث الرابع

حجّية الدليل العقلي

- تمهيد: تحرير محلّ النزاع؛ بيان أقسام العقل
- الفصل الأول: كلام المنكرين لحجّية الدليل العقلي
- الفصل الثاني: الاتّجاهات في توجيه مقولة المحدثين
في نفي حجّية الدليل العقلي

تمهيد

يعدّ البحث في حجّية الدليل العقلي من أهمّ الأبحاث المنهجية في علم الأصول، إذ بعد الفراغ من إثبات حجّية القطع في نفسه يقع البحث في تحقيق حجّية بعض أقسام القطع وهو القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، أي من الأدلّة العقلية. ولكي تتضح المعالم الرئيسية للبحث لابدّ من تقديم أمرين:

الأمر الأوّل: في تحرير محلّ النزاع.

الأمر الثاني: في بيان أقسام العقل.

تحرير محلّ النزاع

تنقسم الأدلّة العقلية التي يُستند إليها في استنباط الحكم الشرعي إلى قسمين:

أحدها: الأدلّة العقلية الظنيّة كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وهي الأدلّة التي بنى عليها فقهاء المدارس الفقهية الأخرى غير مدرسة أهل البيت عليهم السلام. وقد أجمع الإمامية - تبعاً لأئمّتهم عليهم السلام - على عدم جواز التعويل على مثل هذه الأدلّة، وهذا من أهمّ المفاصل التي تفصل مدرسة أهل البيت عن الاتجاهات الفقهية الأخرى في سائر المدارس الإسلامية.

أمّا لماذا اتّجهت المدارس الأخرى إلى التعويل على مثل هذه الأدلّة؟ فهذا يعود إلى عدّة عوامل، كان أهمّها إغلاق باب التشريع والنصّ بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله وعدم وجود العدد الكافي من النصوص والروايات التي تتحدّث عن تفاصيل الأحكام الشرعية؛ بسبب المنع من تدوين هذه النصوص أو الأمر بإحراقها في العصر الأوّل بعد رحلة النبي صلى الله عليه وآله.

ثانيهما: الأدلّة العقلية القطعية. وقد وقع النزاع حول حجّية هذه الأدلّة بين الإمامية أنفسهم، فقد ذهب المشهور إلى صحّة الاعتماد عليها في استنباط الحكم الشرعي، وذهب المحدثون إلى عدم صحّة ذلك. وهذا النزاع هو محلّ الكلام في المقام.

قال الشهيد الصدر قدس سرّه: «كما أنّه ينبغي أن يعلم بأنّ المراد بالحكم العقلي ليس هو حكم القوّة العاقلة بمعناها الفلسفي^(١) بل حكم يصدره العقل على نحو الجزم واليقين غير مستند إلى كتاب أو سنّة.

كما أنّ النزاع مخصوص بالأحكام العقلية التي يراد إستنباط حكم شرعيّ منها في عرض الكتاب والسنّة، لا الحكم العقلي الواقع في مبادئ التصديق بالكتاب والسنّة؛ إذ لا إشكال في حجّيته عند الجميع وأنّ حجّية الكتاب والسنّة لا بدّ وأن تنتهي إلى استدلال وقناعة عقلية، ولا الحكم العقلي الواقع في طول الكتاب والسنّة وفي مرحلة معلولات

(١) فإنّ العقل في الاصطلاح الفلسفي هو المبدأ للتصديقات الكليّة والمدرك للأحكام العامّة، وهو قوّة خاصّة في النفس تدرك التصديقات والتصورات الكليّة في قبال قوى النفس الأخرى. ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٤٨؛ شرح أصول الكافي، صدر الدين الشيرازي، الطبعة الحجرية ص ٢٢٣.

الأحكام الشرعية بحسب تعبير المحقق النائيني قدس سرّه كحكم العقل بوجوب الامتثال وإطاعة الحكم وقبح معصيته»^(١).

الحاصل: أنّ المراد من الحكم العقلي في محلّ النزاع هو استنباط الحكم الشرعي المستند إلى إدراك عقليّ مقرون بالجزم الأصولي، سواء كان هذا الجزم حصيلة تلك المرتبة الخاصّة من النفس - العقل الفلسفي - أو غيرها من مراتب النفس وقواها، مضافاً إلى كون الإدراك المذكور واقعاً في عرض الكتاب والسنة. فكما يمكن الاستناد إلى الكتاب والسنة في استنباط الحكم الشرعي، كذلك يمكن الاستناد إلى العقل حسب المعنى المذكور. بعبارة أخرى: كما يمكن للكتاب والسنة أن يقعا حدّاً وسطاً في عملية الاستنباط كذلك يمكن للعقل ذلك بالاستقلال.

بيان أقسام العقل

ينقسم العقل إلى قسمين:

الأوّل: العقل النظري.

الثاني: العقل العملي.

هناك اتّجاهان أساسيان في مسألة الفرق بين هاتين القوتين - العاملة التي يصطلح عليها بـ «العقل العملي»، والعالمة التي يصطلح عليها «العقل النظري» - ولكلّ من الاتّجاهين أنصاره من الأعلام.

الاتّجاه الأوّل: هو لجماعة من الفلاسفة والمتكلّمين ذهبوا إلى عدم الفرق بين العقليين وإلى أنّ أحدهما عين الآخر؛ إذ كلاهما علامّ درّك، وإنّما الاختلاف في المدركات (بالفتح).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١١٩ - ١٢٠.

بعبارة أوضح: إنّ هناك شيئاً واحداً ذاتاً وهو تلك القوّة المدركة التي تدرك نحويين من المدركات:

١. نحو هو عبارة عن قضايا تتناول الواقع بما هو، من دون أن تستدعي جرياً عملياً على وفقها، وذلك كعلمنا بأنّ الكل أكبر من الجزء، أو كعلمنا بالسماء والأرض، فهذه القوّة عندما تدرك هذا النحو من المدركات تسمّى عقلاً نظرياً.

٢. نحو آخر من مدركاتنا وعلومنا وهو عبارة عن قضايا وأفكار تستلزم جرياً عملياً على وفقها، كعلمنا بأنّ الصدق حسن مثلاً، فإنّ القوّة التي أدركت ذلك النحو من القضايا هي نفسها التي تدرك هذا النحو من القضايا هاهنا، فتسمّى حينئذ بالعقل العملي.

وقد ذهب إلى هذا الاتجاه المعلّم الثاني والشيخ الرئيس في *الإشارات* كما ذهب إليه أستاذنا الشهيد الصدر حيث قال بعد تعريفه للعقلين النظري ثمّ العملي: «وبالتحليل نلاحظ رجوع الثاني إلى الأوّل، لأنّه - أي العملي - إدراك لصفة واقعية في الفعل أنّه ينبغي أن يقع وهو الحسن، أو لا ينبغي وهو القبح..»^(١).

وقال أيضاً: «وقد قيل: إنّ العقل النظري إدراك لما هو واقع، والعقل العملي إدراك لما ينبغي أن يقع. ولعلّ الأحسن تغيير التعبير لأنّ العقل العملي أيضاً إدراك لما هو واقع؛ فإنّ العقل ليس له شأن إلاّ الإدراك لما هو واقع وثابت في لوح الواقع الأوسع من لوح الوجود، والحسن والقبح أيضاً أمران ثابتان في لوح الواقع»^(٢).

(١) دروس في علم الأصول، مصدر سابق: ص ٤٢٤.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٢٠.

الاتّجاه الثاني: يرى أتباع هذا الاتّجاه أنّ العقل النظري قوّة تقوم بدور الإدراك، بينما العقل العملي قوّة تقوم بدور البعث والتحرك، فهما قوتان متغايرتان، والكاشف عن تغيّر ذاتيهما هو الآثار الصادرة عن كلّ منهما. فالإدراك أثر يغيّر البعث والتحرك، فما يكون دراكاً لا يكون عمالاً، وما يكون عمالاً لا يكون دراكاً؛ إذ شأنهما شأن القوى الأخرى في النفس. فالقوّة المولّدة مثلاً لا تقوم بدور التغذية الذي تقوم به الغذائية، والمدركة للمعنى الكلّي لا تقوم بإدراك المعنى الجزئي، وهكذا الأمر بالنسبة لبقية القوى حيث تقوم كلّ منها بدور وتختصّ به لا تؤدّيّه عنها قوّة أخرى، فكذلك الأمر فيما نحن فيه. فالقوّة التي تدرك لا تقوم بدور العمل والتحرك، والقوّة التي تحرك وتعمل لا تدرك.

وقد صرّح بهذا الاتّجاه بهمنيار في *التحصيل* حيث قال: «اعلم أنّ النفس الإنسانية التي ذكرنا أنّها واحدة وتتصرّف في هذه القوى تقوى على إدراك المعقولات وعلى التصرّف في القوى البدنية بالطبع لا بالاكْتساب... بهيئتين، فبإحداهما تُقبَلُ النفس على مفيد الصورة المعقولة.. وهذه تسمّى عقلاً نظرياً، وبالأخرى تُقبَلُ على البدن وتسمّى عقلاً عملياً، وليس من شأنها أن تدرك شيئاً بل هي عمّالة فقط»^(١).

بالرغم من أنّ المشهور هو الاتّجاه الأوّل - الذي يقرّر أنّ وظيفة

(١) *التحصيل*، تعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، جامعة طهران: ص ٧٨٩، نقلاً عن: *دروس في علم النفس الفلسفي*، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، بقلم الشيخ عبدالله الأسعد، دار فراق، عام ٢٠٠٣م: ص ١٤١.

العقل ليست إلا الإدراك، لكن المدرك قد يكون أمراً نظرياً وقد يكون أمراً عملياً فتختلف التسمية من هذه الجهة - إلا أن كيفية الاستدلال بالعقل النظري في استنباط الحكم الشرعي تختلف عن كيفيته بالعقل العملي.

فقد ذهب مشهور الأصوليين إلى أن مدركات العقل النظري لا يمكن الاستناد إليها مستقلة في عملية استنباط الحكم الشرعي، بل لابد من مقدمة شرعية تنضم إليها لكي تتم صورة الاستدلال بشكل صحيح ومنتج لمعرفة الأحكام الشرعية، من هنا سميت مدركات العقل النظري بـ «غير المستقلات العقلية». وهذا بخلافه في مدركات العقل العملي فإن نفس هذه المدركات يمكن أن تكون كافية حين انضمام بعضها إلى بعض في استنباط الحكم الشرعي من غير احتياج إلى مقدمة شرعية تنضم إليها، من هنا سميت هذه المدركات بـ «المستقلات العقلية».

إلا أن الأستاذ الشهيد فصل بين نوعين من مدركات العقل النظري، ثم قرّر بأن أحد هذين النوعين يمكن أن يكون مستغنياً عن ضم مقدمة شرعية إليه في مقام استنباط الحكم الشرعي، وبذلك يخرج عن دائرة غير المستقلات العقلية.

قال قدس سره: «ثم إن تشكيل دليل عقلي على الحكم الشرعي تارة يكون مقتنصاً من العقل النظري، وأخرى من العقل العملي، والقسم الأول يرجع إلى أحد بايين:

١. باب العلاقات والاستلزمات الواقعية التي يدرك العقل ثبوتها بين الأحكام كما يدركها في الأمور التكوينية، وإن شئت عبرت باب الإمكان والوجوب والاستحالة، فيحكم مثلاً باستحالة اجتماع الأمر والنهي أو

بإمكان الخطاب الترتيبي أو بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته أو حرمة ضده، وهذه الأحكام العقلية النظرية وإن كانت تكفي وحدها في مقام نفي الحكم الشرعي في مورد، كنفى اجتماع كلا الحكمين المتضادين مثلاً؛ حيث يكفي في انتفاء شيء ثبوت استحالته، ولكنها لا تكفي لإثبات الحكم واستنباطه منها وحدها بل لابدّ من ضمّ ضميمة إليها. فإنّ مجرد إمكان شيء أو استحالة ضده أو ثبوت الملازمة بينه وبين شيء آخر، لا يشكّل دليلاً على ثبوته.

٢. باب العليّة والمعلولية، بمعنى إدراك ما هو علّة الحكم مثلاً وملاكه التام، فيستكشف لمياً ثبوت الحكم الشرعي في مورد إدراك العقل لذلك الملاك. وحكم العقل الراجع إلى هذا الباب يمكن أن يستقلّ في إثبات الحكم الشرعي. فظهر أنّ أحكام العقل النظري قد تستقلّ في إثبات حكم شرعي^(١).

إذ بناءً على تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الواقعية - كما هو مبنى العدلية - تكون نسبة المصالح والمفاسد إلى الأحكام الشرعية نسبة العلة إلى المعلول. وعليه فلو أدرك العقل المصلحة التامة الكامنة في فعل من الأفعال وأدرك عدم المانع والمزاحم لذلك المقتضي فإنّه يستكشف حينئذ الحكم الشرعي المترتب عليها من دون احتياج إلى مقدّمة شرعية؛ ضرورة تحقّق المعلول عند تحقّق علته التامة.

نعم، يمكن القول بأنّ ذلك وإن كان تاماً من جهة الكبرى، لكنّ صغراه تكاد تكون متعذّرة بعد إثبات عجز العقل غير المعصوم عن إدراك المصلحة التامة غير المزاحمة بأيّ مانع. بالرغم من ذهاب بعض

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٢٠ - ١٢١.

المدارس الفقهية غير مدرسة أهل البيت عليهم السلام إلى إمكان ذلك من خلال القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، لكن بعض الأعلام^(١) ذهب إلى اعتبار قضية حفظ النفس المحترمة من صغريات تلك الكبرى. وعهدته عليه.

وأما مدركات العقل العملي فإنها وإن كانت جميعاً من المستقلات العقلية التي لا تحتاج إلى ضمّ مقدّمة شرعية إليها، إلا أنّها لا تكفي «لإثبات حكم شرعيّ ما لم ينضمّ إليها حكم عقليّ نظريّ سواء كان حكماً منطبقاً على فعل العبد كحكم العقل بقبح الكذب مثلاً، فإنّه بحاجة إلى ضمّ حكم العقل النظري بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو كان متعلّقاً بفعل المولى كحكمه بقبح تكليف العاجز مثلاً، فإنّه لا يستنبط منه حكم شرعيّ إلا بضمّ حكمه النظري باستحالة صدور القبيح من المولى»^(٢).

(١) مباني الاستنباط، مصدر سابق: ص ١٣٤.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٢١.

الفصل الأوّل

كلام المنكرين لحجّة الدليل العقلي

تقدّم في مستهلّ هذا البحث أنّ الدليل العقلي المقصود في المقام هو خصوص الادراك العقلي الذي يمكن أن يستدلّ به على ثبوت حكم شرعيّ على التفصيل المتقدّم.

يظهر أنّ أوّل من طرح مسألة نفي حجّية الدليل العقلي بالمعنى المتقدّم هو المحدث الاسترآبادي في كتابه *الفوائد المدنية*، ثمّ تبعه في هذا الاتجاه بعض الأعلام من المحدثين؛ قال: «الفصل الثاني: في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية أصلية كانت أو فرعية في السماع عن الصادقين عليهم السلام»^(١).

فبالتأمّل في هذه العبارة يظهر أنّه بصدّد نفي حجّية الدليل العقلي في إثبات الأحكام الشرعية، ثمّ إنّ قيّد ذلك بالسماع عن الصادقين عليهم السلام لأنّه لا يرى حجّية ظواهر القرآن الكريم في استنباط الحكم الشرعيّ أيضاً.

ثمّ قال بعد ذلك: ولي فيه أدلّة، وذكر عدّة أدلّة كان أبرزها الدليل

(١) *الفوائد المدنية* لفخر المحدثين وقدوة المجدّدين المولى محمّد أمين الاسترآبادي المتوفّى ١٠٣٣ هـ، وبذيله *الشواهد المكيّة للمحقّق الخبير والناقد البصير السيد نور الدين الموسوي العاملي*، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ: ص ٢٥٤.

التاسع الذي يقول فيه: «مبنيٌّ على دقيقة شريفة تَفْطَنُ لها بتوفيق الله تعالى وهي أنّ العلوم النظرية قسمان، قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الحسّ، ومنه علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء، وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الحسّ ومنه الحكمة الإلهية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، ومن ثمّ وقع الاختلاف والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك. والسبب في ذلك: أنّ القواعد المنطقية إنّما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة، وليست في المنطق قاعدة بها يعلم أنّ كلّ مادة مخصوصة داخلية في أيّ قسم من الأقسام، ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل ذلك».

ثمّ قال: «فإن قلت: لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات، والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهية. قلت: إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمة عقلية باطلة بالمقدّمة العقلية الظنيّة أو القطعية.

إذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسّكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسّكنا بغيرهم لم نعصم عنه»^(١).
وقد سار في هذا الاتجاه بعض من تأخّر عنه كالمحدّث الجزائري صاحب الأنوار النعمانية على ما حكى عنه في أوائل شرح التهذيب حيث

(١) الفوائد المدنية، مصدر سابق: ص ٢٥٦.

حجّة الدليل العقلي ٤٠٩

قال بعد ذكر كلام الاسترابادي بطوله: «وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه. فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟

قلت: أمّا البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها، وأمّا النظريات: فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدّم حكمه على النقل وحده، وأمّا لو تعارض هو والنقل فلا شكّ عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل، وهذا أصل يبتني عليه مسائل كثيرة»^(١).

في المجال ذاته يقرّر المحدث البحراني في الحدائق: «لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلاّ السماع عن المعصوم عليه السلام لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها»^(٢).

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٥٢.

(٢) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، العالم البارع الفقيه المحدث الشيخ يوسف البحراني قدس سره (ت ١١٨٦هـ) تحقيق محمد تقي الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم: ج ١ ص ١٣١.

الفصل الثاني

الاتجاهات في توجيهِ مقولة المحدثين في نفي حجّية الدليل العقلي

■ ١. القصور في عالم الجعل

■ ٢. القصور في الكشف

■ ٣. القصور من حيث المنجّزية والمعذّرية

بناءً على أنّ الكلام المتقدّم عن المحدثين يناهض ما ثبت سابقاً من أنّ الحجية من ذاتيات القطع ولا يمكن سلبها عنه بأية حال، فقد صار أعلام الأصوليين بصدده توجيه الكلام المذكور بما يتلاءم مع حجية القطع؛ إذ كلامهم «بظاهرة مشكل بداهة إباء العقل بعد تنجيزية حكمه بلزوم الأتباع عن تشريع خلافه لكونه من المناقضة الواضحة»^(١).

لأنهم إن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكم بالردع عن الدليل العقلي القطعي لأمكن الردع عن الدليل الشرعي القطعي أيضاً^(٢).
في ضوء ذلك وجدت اتجاهات ثلاثة لتوجيه مقولة علمائنا المحدثين في المقام:

١ . القصور في عالم الجعل.

٢ . القصور في الكشف.

٣ . القصور من حيث المنجزية والمعدّرية.

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ٣ ق ١ ص ٤٣.

(٢) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٥٣.

الاتجاه الأول: القصور في عالم الجعل

يقرّر هذا الاتجاه بأنّ عدم حجّية الدليل العقلي راجع إلى القصور في عالم جعل الحكم الشرعي، وهذا يعني أنّ الشارع إنّما ألزم المكلفين في خصوص الأحكام الشرعية الواصلة عن طريق المعصوم عليه السلام دون غيره من الطرق، ولو فرض وصول الحكم الشرعي من طريق آخر غير ما بيّنه الشارع فهو فاقد للحجّية. ويعبّر عن ذلك بالقصور في عالم الجعل، لأنّ الأحكام إنّما جعلت على المكلف فيما لو وصلت إليه عن طريق خاصّ، لا أنّ المجعول هو الأحكام الشرعية ومن أيّ طريق وصلت.

وقد استند أصحاب هذا الاتجاه على ما ذكروه من التوجيه، إلى جملة من الروايات التي يمكن أن تدلّ على هذا المعنى، كقول الصادق عليه السلام: «أما إنّه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منّا»^(١). وقول الباقر عليه السلام: «مَن دان الله بغير سماع من صادق، ألزمه الله التيه يوم القيامة»^(٢).

ولبيان هذا الاتجاه وتصوير معقوليته وجدت في كلمات الأعلام عدّة أنحاء لذلك.

النحو الأول: مبنيّ على التمييز بين جعل الحكم وبين فعلية المجعول، وأنّ العلم بالجعل يمكن أن يؤخذ شرطاً في فعلية المجعول، وعليه يمكن أخذ العلم بالجعل عن طريق خاصّ شرطاً في فعلية المجعول، والطريق الخاصّ ليس إلاّ السماع من المعصوم عليه السلام. فلو

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ٢٧ ص ٧٠، الحديث ٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧٥، الحديث ٣٧.

حصل للمكلّف علم بالجعل الشرعي من طريق آخر كالعلم به عن طريق الدليل العقلي، فلا يكون المجعول فعلياً في حقه حينئذ.

إلاّ أنّ هذا التقييد يستوجب أكثر ممّا يريده المنكر لحجّة الدليل العقلي، إذ يستلزم عدم وجود الحكم عند من لم يعلم به عن طريق السماع من المعصوم، وهو مناف لقاعدة اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين بها.

النحو الثاني: أن يؤخذ العلم بالجعل عن طريق خاصّ مانعاً من فعلية المجعول. ونقصد بالطريق الخاصّ هنا الدليل العقلي. فلو حصل للمكلّف علم بالحكم الشرعي بتوسّط الدليل العقلي، سيكون ذلك مانعاً من فعلية المجعول. بعبارة أخرى: أن يكون عدم العلم بالحكم من الدليل العقلي شرطاً في تحقّق فعلية المجعول.

وهذا التوجيه وإن كان تامّاً ثبوتاً «إلاّ أنّه لا بدّ وأن يقيد بعدم العلم من الدليل العقلي وحده، وإلاّ لزم عدم الحكم في مورد قيام الدليلين العقلي والنقلي الذي لا إشكال في ثبوت الحكم فيه أيضاً»^(١).

النحو الثالث: ما ذكره المحقّق النائيني قدس سرّه بالاستناد إلى نظريته المعروفة بـ «متّمّ الجعل» التي تقدّم الكلام عنها في مباحث القطع الموضوعي، وحاصلها أنّ الجعل الأوّلي للأحكام لا يمكن أن يكون مطلقاً ولا مقيداً، لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد - حسب النائيني - هو تقابل العدم والملكية. فلو استحال التقييد بالعلم، استحال الإطلاق كذلك. وحيث إنّ الإهمال الثبوتي لا يعقل أيضاً، بل لا بدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد، ولا يمكن للجعل الأوّلي أن يتكفّل بيان ذلك، فلا بدّ

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٢١.

من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بـ «متّمّ الجعل».

بناءً على ذلك، يمكن أن يدّعي النافي لحجّية الدليل العقلي عدم الإهمال في الجعل الأوّلي للأحكام وأنه مقيدّ بالعلم من الطريق الخاص وهو السماع من المعصوم عليه السلام، وذلك من خلال الاستناد إلى النصوص الدالّة على أخذ الأحكام الشرعية من الحجّة المعصوم دون غيره من طرق العلم^(١)، وبنفس البيان الذي ذكره النائيني في مسألة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم.

النحو الرابع: ما ذكره المحقّق العراقي، حاصله:

أنّ قيد الطريق الخاصّ كان يؤخذ في الأنحاء السابقة إمّا شرطاً في موضوع الحكم الشرعي أو مانعاً منه، أمّا هنا فإنّ العلم بالطريق الخاصّ يؤخذ قيداً أو شرطاً في المتعلّق لا في موضوع الحكم. مثاله: أنّ الصوم الواجب المشروط بقصد القربة يمكن أن يقيدّ بقصد القربة فيه بما إذا كان الحكم ثابتاً من طريق السماع من المعصوم عليه السلام فقط، فيكون الطريق الخاصّ قيداً في المتعلّق، ومع قيام الدليل العقلي على الحكم الشرعي لا يمكن للمكلّف قصد القربة عند الامتثال.

ويختلف هذا النحو عمّا سبقه من الأنحاء في أنّ الحكم في الأنحاء السابقة كان ينتفي أصلاً عند عدم الشرط أو وجود المانع، أمّا هنا فالحكم باقٍ لكنّه يتعدّر امتثاله.

قال قدّس سرّه: «وقد يوجّه كلامهم بوجه آخر، وتقريبه: أنّ قصد التقربّ بالأحكام الشرعية لمّا كان منوطاً بالجزم بالأمر الشرعي الباعث

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٦٣.

حجّة الدليل العقلي ٤١٧

على الإتيان كان للشارع تقييد القربة المعتبرة في المأمور به بالقرب الناشئ عن خصوص الجزم الناشئ من الأدلة السمعية لا مطلقاً فحينئذ تصحّ مقالة الأخباري من عدم العبرة بالقطع الناشئ من المقدمات العقلية»^(١).

إلا أنّ العراقي نفسه أشكل على هذا النحو من التوجيه لمقولة الأخباريين حيث قرّر أنّه لا دليل على التقييد المذكور في العبادات لو لم نقل بظهور أدلة اعتبار قصد القربة في كفاية مطلق القرب الناشئ ولو من الجزم الناشئ من الطرق العقلية. هذا مضافاً إلى اختصاص هذا التوجيه بالتكاليف العبادية، وعدم جريانه في كلفة التكليف^(٢).

مناقشة أنحاء تصوير القصور في مقام الجعل

نوقش الاتجاه الأوّل في توجيه كلام النافين لحجّة الدليل العقلي بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: ما ذكره الشيخ الانصاري من أنّ المكلف حينما يقطع بالحكم الشرعي من خلال الدليل العقلي، سوف يرى أنّ قطعه مطابق للواقع، وبالاستناد إلى ذلك سوف يعلم أيضاً أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد بلغ هذا الحكم جزماً، لأنّه صلى الله عليه وآله قال: «معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنّة ويباعدكم من النار إلاّ أمرتكم به، وما من شيء يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنّة إلاّ وقد نهيتكم عنه»^(٣). فيكون

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ٣ ق ١ ص ٤٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ٢٧.

الحكم الشرعي المقطوع الثبوت ممّا بلغه النبي صلى الله عليه وآله، وبذلك تكون الأحكام الشرعية التي تنال بالعقل من مصاديق الصدور من المعصوم عليه السلام^(١).

إلا أنّ هذه المناقشة إنّما تتمّ فيما لو كان النافي للحجّة يدعي بأنّ القيد هو الصدور من المعصوم عليه السلام دون الوصول. أمّا لو كان المقصود هو السماع منه عليه السلام، فلا يتمّ ما ذكر^(٢).

المناقشة الثانية: ما ذكره النائيني من عدم انحصار الحجّة الشرعية بالدليل الشرعي، بدعوى أنّ الدليل العقلي حجّة شرعية أيضاً لأنّ المولى سبحانه وتعالى قد جعل للإنسان حجّتين إحداهما ظاهرة وهي الشرع، والأخرى باطنة وهي العقل، فإنّ الحكم الشرعي المستكشف من المستقلّات العقلية يكون ممّا وصل إلى المكلف بتبليغ الحجّة الباطنية، وهو العقل الذي به يثاب وبه يعاقب كما في الخبر^(٣).

إلا أنّ هذا الجواب غريب منه قدس سره، إذ ليس البحث في تحديد المراد من الحجّة وأنها خصوص الدليل الشرعي أو الأعمّ منه ومن الدليل العقلي لكي يقال بأنّ العقل حجّة شرعية أيضاً، بل إنّ النافي لحجّة العقل استدللّ بالروايات التي تقرّر بأنّ طريق العلم بالأحكام الشرعية هو خصوص السماع عن الصادقين عليهم السلام، ومن الواضح أنّ السماع من المعصوم لا يراد به الدليل العقلي^(٤).

(١) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٠.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٢٢.

(٣) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٦٣.

(٤) بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ١٢٢.

الوجه المختار في مناقشة الاتجاه الأول

يمكن القول إنّ الاتجاه الأول بكافّة أنحاءه المذكورة غير قادر على تخريج مقولة الأخباريين في المقام؛ ضرورة أنّ النافي لحجّة الدليل العقلي ليس بصدد نفي فعلية الحكم الشرعي عند الاستناد إلى الدليل العقلي، لأنّ الكلام بناءً على ذلك سيعود إلى قبول شرطية السماع من المعصوم في فعلية الحكم أو عدم قبولها، وهو غير ما نحن فيه من البحث في أنّ المستند للدليل العقلي في استنباط الحكم الشرعي مستحقّ للعقاب شرعاً من خلال مخالفته أوامر الشريعة التي نهته عن الأخذ من غير المعصومين عليهم السلام حسب مقولة الأخباريين.

نعم بناءً على ما ذكره المحقّق العراقي قدّس سرّه من النحو الرابع يمكن توجيه القصور في عالم الجعل، لكنّه غير تامّ في نفسه كما تقدّم. ثمّ إنّ يمكن القول بأنّ مدّعى النافي لحجّة الدليل العقلي على فرض تماميته، أخصّ من المدّعى؛ بيان:

إنّ الملاكات الواقعية التي تنشأ منها الأحكام الشرعية على قسمين، الأول: الملاكات التي لا يستطيع العقل إدراكها والاحاطة بها بشكل تامّ، كملاك حرمة أكل لحم الأرنب أو شرب الخمر مثلاً، والآخر: الملاكات التي يستطيع العقل الوقوف عليها وإدراكها بشكل تامّ كإدراكه لحسن العدل وقبح الظلم.

في ضوء ذلك: لو كان الدليل العقلي الذي يراد الاستناد إليه مرتبطاً بحكم شرعيّ يمكن الوقوف على ملاكه عقلاً، فلا إشكال حينئذ في وجود الحكم الشرعي؛ إذ الملاك هو العلة التامة للحكم، ويستحيل أن يتخلّف عنها. وأمّا لو كان الحكم الشرعي مرتبطاً بملاك من القسم الأول

فلا قدرة حينئذ للدليل العقلي على إثباته.

وعليه فمتى كان الدليل النقلى تاماً في نفي حجّية الدليل العقلي القطعي، فسوف يحكم العقل بوجوب تأويل هذا الظهور؛ لمنافاته مع الدليل العقلي. وهذا معنى قولهم أنّ التوجيه على فرض تماميته ثبوتاً وإثباتاً، فهو أخصّ من المدعى.

ما ذكره الشهيد الصدر

حاول الأستاذ الشهيد بعد أن تعرّض لما ذكره الاعلام في المقام، أن يناقش المسألة من الناحية الصغرية بما يلي:

«لو فرض تمامية الوجوه المذكورة أو بعضها ثبوتاً أو إثباتاً، مع ذلك كان لنا أن نقول: بأنّ الصغرى محفوظة في موارد القطع بالحكم من الدليل العقلي، لا ببيان الشيخ قدس سرّه أو المحقق النائيني قدس سرّه الذي قد عرفت الجواب عليهما بل ببيان آخر حاصله: إنّ الكتاب والسنة أمرانا باتباع العقل - على الأقل العقل الفطري الخالي عن الشوائب - فيكون الرجوع إلى العقل رجوعاً إلى ما يرضى الشارع باتباعه؛ بحكم أمره المذكور. وهذا نظير ما إذا أمرنا الشارع باتباع القرعة في تعيين الحكم الشرعي فعيناه بها وعملنا به، فإنّ هذا من العمل بأمر الشارع وليس خروجاً عنه، فلا يكون مثل هذا الحكم من غير طريق الأدلة النقلية»^(١).

ويمكن أن يناقش بأنّ ذلك لا يتمّ إلاّ مع فرض أنّ الروايات التي أمرت بمتابعة العقل، بصدد إثبات حجّية الدليل العقلي مطلقاً أي في الأصول والفروع، والحال أنّ ثمة قرائن تبيّن أنّ هذه النصوص بصدد

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٢٤.

حجّة الدليل العقلي ٤٢١

إثبات حجّة العقل في أصول الدين دون فروعه، بل يمكن القول إنّ روايات أخرى دلّت مباشرة على نفي حجّة العقل في المسائل الفرعية من قبيل قوله عليه السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول».

وكيف كان، يمكن القول بأنّ مراد الأعلام جميعاً في المقام هو الإشارة إلى نكته واحدة حاصلها: إنّ الروايات التي دلّت بمضمونها على توسّط المعصومين في بيان الأحكام الشرعية وأنّ الله سبحانه وتعالى أمر عباده بالإتيان من بابهم عليهم السلام وإن كانت تامّة من هذه الجهة، إلّا أنّها نهت عن الاستناد إلى الدليل العقلي حال كونه في عرض باب المعصومين. وهذا هو المنهيّ عنه في تلك الأزمنة عندما أرادت المدارس الأخرى الاستناد إلى العقل في مقابل الأخذ عن أهل البيت عليهم السلام.

أمّا لو كان الاستناد إلى الدليل العقلي لاستنباط الحكم الشرعي واقعاً في طول الرجوع إلى باب الأئمّة المعصومين عليهم السلام من خلال فهم الأحاديث التي وردت عنهم والجمع بينها كما في باب الترتّب أو اجتماع الأمر والنهي، فهذا ليس داخلياً تحت النهي المذكور عن أتباع العقل. وهذه هي فذلّة البحث في المقام.

النصوص التي استدلتّ بها النافون لحجّة الدليل العقلي

ويمكن تقسيمها إلى طوائف أربع:

الطائفة الأولى: الروايات «المسوقة لبيان عدم جواز التعويل على الأدلّة العقلية الظنيّة التخمينية التي كان يدور عليها رحي الاستنباط عند جمهور العامّة وأهل الرأي منهم»^(١) كالقياس والاستحسان والمصالح

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٢٣.

المرسلة. وهذه الطائفة - مضافاً إلى أنها ناظرة إلى قضية خارجية وليست بصدد التأسيس لقضية حقيقية - خارجة عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام في الدليل العقلي القطعي لا الظني التخميني.

الطائفة الثانية: الروايات الدالة على اشتراط ولاية أهل البيت عليهم السلام في صحّة الأعمال وقبولها، وهي أجنبية عن محلّ الكلام أيضاً لأنها تعني إضافة شرط جديد في صحّة العبادة وهو الإيمان كشرطية الإسلام، فكذلك الإمامة والولاية، بالمصطلح الذي قرّره الأئمة عليهم السلام وليس بالمصطلح الكلامي عند المدارس الأخرى الذي يعني الخلافة السياسية للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله^(١).

الطائفة الثالثة: الروايات التي يستفاد من مضمونها النهي عن الغوص في الأبحاث العقلية الصرفة عند الاستنباط، إذ الأحكام الشرعية تابعة لملاكات ومصالح واقعية، ولا طريق للعقل المحض أن ينال هذه الملاكات، فتكون هذه الطائفة بصدد النهي عن التوغّل في الأدلة العقلية المحضة لاستنباط الأحكام الشرعية؛ ضرورة أنّ الطريق المتعارف لذلك هو ورود هذه الأحكام من الشارع المقدّس ولا يمكن للإنسان الاحاطة بتلك المصالح والمفاسد الواقعية، ومن الواضح أنّ هذا البحث كلامي في أصله لأنّه مرتبط بحاجة الإنسان إلى الوحي والنبوة وهو فرع عدم قدرة العقل البشري على تشخيص جميع المصالح والمفاسد، وهذا لا يعني عدم قدرة العقل مطلقاً، فتكون هذه الطائفة بصدد نفي الموجبة الكلية لا إثبات السالبة الكلية، والحاصل أنّ هذه الروايات تبين أنّ التعامل مع الأحكام الشرعية لا ينبغي أن يكون تعاملاً عقلياً أو رياضياً محضاً، بل

(١) ينظر: وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١١٨، الباب ٢٩ من أبواب العبادات.

حجّة الدليل العقلي ٤٢٣

لابدّ من مراجعة الشارع والتدقيق والفحص في الأدلّة الشرعية قبل الانتهاء إلى دليل العقل. وأين هذا من بحث حجّة الدليل العقلي في الموارد التي يدرك العقل فيها تمام الملاك؟

لا يقال: كيف نعرف أنّ العقل قد أدرك تمام الملاك للحكم الشرعي؟

لأنّه يقال: هذا بحث صغرويّ، والمقام بصدد إثبات الكبرى، أي لو استطاع العقل إدراك تمام الملاك للحكم الشرعي فهل يستند إليه في ثبوت ذلك الحكم؟

الطائفة الرابعة: وهي الطائفة الأقرب لمدعى النافين لحجّة الدليل

العقلي، منها ما ورد صحيحاً عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال:

«والله لو أنّ إبليس سجد لله بعد المعصية والتكبر عمر الدنيا ما نفعه ذلك ولا قبله الله عزّ وجلّ ما لم يسجد لأدم كما أمره الله عزّ وجلّ أن يسجد له، وكذلك هذه الأمة العاصية المفتونة بعد نبيّها صلّى الله عليه وآله وبعد تركهم الإمام الذي نصبه نبيّه صلّى الله عليه وآله لهم فلن يقبل الله لهم عملاً ولن يرفع لهم حسنة حتّى يأتوا الله من حيث أمرهم... ويتولّوا الإمام الذي أمروا بولايته، ويدخلوا من الباب الذي فتحه الله ورسوله لهم»^(١).

حيث يمكن الاستدلال بهذه الرواية على نفي حجّة الدليل العقلي من خلال أنّ الحكم الشرعي لو كان مستنداً إلى السماع من المعصوم عليه السلام لكان مصداقاً لقوله: «ويدخلون من الباب الذي فتحه الله ورسوله لهم» ولا يكون كذلك فيما لو كان مستنبطاً من دليل عقليّ.

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: مقدّمة العبادات، الباب ٢٩، حديث ٦.

في ضوء الاجابة عن هذه الطائفة لابدّ من الالتفات إلى قاعدة عامّة في فهم النصوص الشرعية، حاصلها: أنّ النصوص الشرعية الدالّة على الأحكام سواء كانت قرآنية أو روائية تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: النصوص الصادرة على نحو القضية الحقيقية والتي لا علاقة لها بالزمان والمكان أو الظروف الاجتماعية في عصر الصدور، من قبيل حرمة الظلم ووجوب إقامة العدل وأمثالها.

الآخر: النصوص الشرعية المرتبطة بالظروف الاجتماعية والسياسية وظروف الزمان والمكان في عصر الصدور، من قبيل النصوص الصادرة حول مسألة الجبر والتفويض في علم الكلام، فقد تمّ التركيز على هذه القضية في كلمات المعصومين عليهم السلام نظراً لوجود مدارس الجبر والتفويض وانتشار أقوالها في ذلك الزمان، والأمر نفسه يجري بالنسبة إلى النصوص التي نهت عن العمل بالأحكام الشرعية المأخوذة من غير الباب الذي فتحه الله ورسوله، إذ إنّ هناك أبواباً كثيرة فتحت في زمن المعصومين عليهم السلام لمعرفة الأحكام الشرعية خصوصاً في زمان الإمام الصادق عليه السلام، وعليه يكون المراد من الأبواب التي تقع في قبال باب المعصومين هو خصوص تلك الأبواب المعروفة من قبيل العمل بالاستحسان والقياس والمصالح المرسلة، فالحصر في الباب الذي فتحه الله ورسوله حصر إضافي أي أنّ السماع من المعصوم هو الحجّة فقط في قبال السماع من تلك الأبواب الأخرى، وكذلك الحال فيما يخصّ النصوص التي نهت عن العمل بالرأي، فإنّ مصطلح «الرأي» كان يطلق آنذاك ويراد منه خصوص المدارس الفقهية التي استندت إلى قواعد القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والتي أُطلقت عليها تلك المدارس بأنّها عقلية تورث اليقين بالحكم الشرعي، والحق أنّها ليست

كذلك، بل حتّى لو ادّعي أنّ الرأي في النصوص المذكورة مأخوذ بمعناه العامّ فهو ليس بشامل لممارسة الاستدلال العقلي لفهم كلمات الأئمّة المعصومين؛ ضرورة أنّ التمسك بالإطلاق يتوقّف على توفّر مقدّمات الحكمة المعروفة ومن أهمّها إحرز أنّ المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي يراد شمولها بالإطلاق، وهو غير محرز، بل أحرز عدمه.

ومع التّنزّل وقبول تمامية دلالتها من هذه الجهة، ستكون معارضة بطائفتين من الروايات الأخرى بنحو العموم من وجه، وسيكون مآلها إلى التساقت في مورد المعارضة كما حقّق في محلّه. وهاتان الطائفتان:

الأولى: الروايات التي حثّت على الاستناد إلى العقل مطلقاً، أعمّ من أن يكون فطرياً أو بديهيّاً أو نظرياً^(١).

الثانية: الروايات التي حثّت المكلف على العلم والتعلّم وأنّ العلم مبرئ للذمّة أعمّ من كونه حاصلًا من دليل عقليّ أو نقليّ.

إلاّ أنّه يمكن القول بأنّ هاتين الطائفتين في مقام الإرشاد إلى نفس الحكم العقلي لا في مقام التأسيس لحجّية الدليل العقلي، وبذلك ترتفع معارضتهما للطائفة الناهية عن العمل بالدليل العقلي، إذ إنّ الحكم العقلي الذي ترشد إليه الطائفتان هو حكم تعلّقيّ، والمعلّق عليه هو عدم الردع والمفروض أنّ الردع متحقّق فتكون الروايات الناهية رافعة لموضوعهما.

لكن هذا الكلام متوقّف على عدم إمكان حمل الطائفتين على التأسيس للحكم العقلي، والحال ليس كذلك، إذ لو كان الحمل على التأسيس ممتنعاً لكان الحمل على الردع ممتنعاً أيضاً، فبدليل إمكان

(١) ينظر: الكافي، ثقة الإسلام الكليني (ت: ٣٢٩هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ: كتاب العقل والجهل، ج ١، ص ١٠.

الردع عن العمل بالدليل العقلي يكون الحمل على التأسيس ممكناً أيضاً.
 إلا أنّ الكلام ليس في إمكان التأسيس وعدمه لكي يقال بورود
 الإشكال مع الإمكان وعدم وروده مع الامكان، إذ الامكان أعمّ من
 الوقوع، وهاتان الطائفتان وإن أمكن حملهما ثبوتاً على التأسيس
 والمولوية إلاّ أنّه لا بدّ من النظر إلى مفادهما الإثباتي وهل هو التأسيس
 أو الارشاد إلى الحكم العقلي؟ فإن ثبت التأسيس فالتعارض متحقّق وإلاّ
 فيرد الإشكال المذكور.

استناداً لذلك لو تمّت المعارضة بالعموم من وجه فلا يبقى دليل
 على الردع في محل النزاع - الدليل العقلي النظري - كما لا يبقى أي
 إثبات لهذا الدليل، لأنّ المفروض الوصول إلى المعذّرية من خلال
 الدليل العقلي ومع عدم حجّيته لا يمكن الاستناد إليه، فتكون النتيجة -
 بمقتضى أصالة الاحتياط العقلي - في صالح المنكرين لحجّية الدليل
 العقلي.

ويمكن أن يجاب على ذلك: بأنّ الحكم العقلي الذي حكم بحجّية
 الإدراك العقلي هو حكم تعلّقيّ، معلق على عدم الوصول لا على عدم
 الوجود واقعاً، والوصول غير متحقّق ببركة التعارض بالعموم من وجه
 بين الطائفتين، وهذا الجواب لا يتمّ إلاّ على مبنى القائلين بقبح العقاب
 بلا بيان لأنّهم يفسّرون البيان بالوصول لا بالوجود واقعاً، أمّا بناءً على
 مسلك حقّ الطاعة والاحتياط العقلي فاحتمال الوصول منجز أيضاً.

بذلك يتمّ الكلام في الاتجاه الأوّل لتفسير مقالة النافين لحجّية الدليل
 العقلي وقد أتضح أنّه لا دليل على هذا المعنى إثباتاً، وأمّا ثبوتاً فهو لا
 ينسجم مع ما يريده النافون في المقام مضافاً إلى أنّه أخصّ من المدعى.

الاتجاه الثاني: القصور في الكشف

هذا الاتجاه يقرّر قصور «الدليل العقلي بلحاظ كاشفيته بمعنى أنه لا يصلح لتكوين اليقين بالحكم الشرعي»^(١). ولعلّ هذا المعنى هو الذي ينسجم مع مباني المحدثين خصوصاً الاسترآبادي، في نفي حجّة الدليل العقلي.

«وحاصل ما يُذكر من قبلهم لتقرير ذلك: أنا إذا لاحظنا المدركات العقلية رأينا شيوع الخطأ والاشتباه فيها، إذا استثنينا من ذلك جملة من فروع الرياضيات وعلم الحساب والهندسة. وقد حاول الاسترآبادي أن يبرّر ذلك بأنّها بحسب موادّها حسّية أو قريبة من الحسّ أو من البديهيات التي هي قضايا واضحة كالحسّية. وأمّا غير الرياضيات من العلوم العقلية النظرية، فلا تكون موادّها حسية أو قريبة منها؛ ولهذا يكثر فيها الخطأ والاشتباه ولا يصحّ التعويل عليها، ويندرج في ذلك بحوث الفلسفة والأصول العقلية»^(٢).

والحاصل أنّ هذا الاتجاه يقرّر أنّ الاستدلالات العقلية التي يشيع فيها الخطأ والاشتباه، لا تكون أحسن حالاً من الاستناد إلى القياس والاستحسان والمصالح المرسلة التي لا تفيد إلاّ الظنّ والتخمين بالأحكام الشرعية. وعليه يكون القصور في عالم كشف الدليل العقلي عن الحكم الشرعي.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٢٥.

ويمكن أن يناقش بأنّ تعليل نفي حجّية الدليل العقلي بكثرة وقوع الخطأ والاشتباه، غير مختصّ باستنباط الأحكام الشرعية بل هو جار في الأدلّة العقلية النظرية المستخدمة في إثبات أصول الدين والقضايا الاعتقادية، كما هو ظاهر لمن لاحظ شدة الاختلاف الواقع في ثنايا البحث الكلامي^(١).

ولتحقيق هذا الاتجاه يقع البحث في مقامين:

الأول: فيما يرتبط بمدركات العقل النظري.

الثاني: فيما يرتبط بمدركات العقل العملي.

المقام الأول: مدركات العقل النظري

حينما يقرّر المحدثون عدم حجّية الدليل العقلي بحجّة أنه لا يورث اليقين، لا بدّ من معرفة المراد باليقين في هذه الدعوى؛ إذ يطلق اليقين تارة ويراد منه المعنى الذي يتداوله البحث الأصولي، ويطلق أخرى ويراد منه المعنى المنطقي والأرسطي. ولا ريب أنّ أحد المعنيين غير الآخر. ومن ثمّة لا بدّ من بيان الفرق بينهما لأنّ ذلك يمثّل الموضوع الذي تنطلق منه مسائل هذا البحث.

اليقين الأصولي واليقين المنطقي

اليقين الأصولي هو حصول الجزم في النفس ونفي التردّد والشكّ فيها بازاء قضية ما، سواء كان ذلك الجزم مطابقاً للواقع أو لا، وسواء كان حاصلًا من مقدّمات برهانية أو غيرها كقطع القطّاع. وهذا المعنى هو

(١) ينظر فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٢١.

الذي وقع موضوعاً للبحث في مسألة حجّة القطع.

أما اليقين المنطقي فهو خصوص اليقين الناتج من مقدّمات برهانية. ونعني بالمقدّمة البرهانية، المقدّمة التي تستند إلى قياس بديهيّ الانتاج من حيث الشكل والهيئة، وبديهيّ التصديق أو ما يرجع إلى بديهيّ من حيث المادّة. ويشترط في المادّة المنتجة لهذا اليقين كونها من المقدّمات ضرورية الصدق، ودائمة الصدق بحسب الأزمان وكونها كلّية في الصدق بحسب الأحوال، وأن تكون ذاتية المحمول للموضوع. ومع تحقّق هذه الأمور ستكون هناك نتيجة يقينية يجزم فيها بثبوت المحمول للموضوع، ويجزم أيضاً باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع. فاليقين المنطقي مركّب من علمين هما العلم بقضيّة معيّنة، والعلم بأنّ من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي عُلم. وما لم ينضمّ العلم الثاني إلى العلم الأوّل، لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان^(١)، وبذلك فاليقين الأرسطي لا يكون إلّا مطابقاً للواقع، بخلاف اليقين بالمعنى الأصولي فإنّه لا يشترط فيه ذلك.

فإن قيل: إنّ الأدلّة العقلية والبراهين الفلسفية كثيراً ما تكون غير مطابقة للواقع بالرغم من أنّها متيقّنة بالمعنى الأرسطي؟

قلنا: إنّ المقدّمات البرهانية إنّما تكون منتجة لليقين المنطقي فيما لو تحقّقت بجميع شروطها، أي بشرط صحّة المقدّمات مادّة وشكلاً. فلو ظهر عدم مطابقة النتيجة للواقع، فإنّ ما فرض برهانا، لم يكن كذلك.

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، تأليف آية الله العظمى الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدّس سرّه، ١٤٢٤هـ: ص ٤١١.

في ضوء المعنيين المتقدمين لليقين لابدّ من معرفة المراد من اليقين في كلام النافين لحجّية الدليل العقلي. وهنا احتمالان:
أحدهما: أن يكون اليقين المنطقي مفقوداً مع فرض كثرة الخطأ والاشتباه في الاستدلالات العقلية.

ويرد عليه: أنّ اليقين المنطقي ينتفي مع فرض خطأ واحد فضلاً عن كثرة الخطأ والاشتباه وهذا ممّا لا ريب فيه، لكن من قال بأنّ الأصوليين يستندون إلى الدليل العقلي لتحصيل اليقين المنطقي؟ فقد صرّحوا غير مرّة بأنّ مرادهم اليقين الأصولي لا البرهاني المنطقي.

قال الشهيد الصدر قدس سرّه: «وأما اليقين بالمعنى المنطقي البرهاني فلو كان مدعى المحدث زواله بالوقوف على الأخطاء فهذه الدعوى لو تمّت فهو لا يضرّ بنا في المقام لأنّ موضوع الحجّية هو اليقين الأصولي لا ما يسمّيه المنطقي باليقين أو البرهان»^(١).

ثانيهما: أن يكون المراد من اليقين المنفي بسبب كثرة الخطأ والاشتباه هو اليقين الأصولي. وفي هذا الصدد وجد نقضان:

١. النقض بأصول الدين. فإنّ الأدلّة العقلية التي تستعمل في إثباتها لا تخلو من الخطأ والاختلاف، وعليه ينبغي إغلاق باب الدليل العقلي في أصول الدين أيضاً، ومعه لا يبقى لدينا طريق إلى شرع أو شريعة لكي يُحتكم إليها!

٢. النقض بالاستدلالات الفقهية؛ فإنّ جملة منها تعتمد على أدلّة وبراهين يكثر فيها الخطأ والاشتباه، كما لا يخفى الاختلاف الواقع في كلمات الفقهاء واستدلالاتهم، ومن هنا كان المذهب الصحيح هو

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٢٩.

حجّة الدليل العقلي ٤٣١
التخطئة لا التصويب^(١).

وقد أجاب الأستاذ الشهيد قدس سرّه عن هذين النقيضين في دورته الثانية، وذكر جواباً حلياً عن الاحتمال الثاني في دورته الأولى.

أما الجواب الحلي: «فإنّ الأخباري لو قال: إنّ المدعى لنا هو أنّ عدم الالتفات إلى كثرة وقوع الخطأ في الأدلة العقلية هو بحدّ ذاته جزء العلة لحصول اليقين، ومع هذا الالتفات لا يحصل اليقين. قلنا له:

أولاً: إنّنا جربنا ذلك ورأينا حصول الجزم لنا بالوجدان رغم التفاتنا إلى ذلك، فيعلم أنّ عدم الالتفات ليس جزءاً للعلة بشكل عام، وإلاّ للزم وقوع الانفكاك بين العلة والمعلول.

ثانياً: إنّ الالتفات إلى الأخطاء الكثيرة يحصل كثيراً في الفكر البشري حتّى الأطفال. فلو فرض هذا مانعاً عن حصول الجزم واليقين، انتفى الجزم واليقين بلا حاجة إلى أن يتعب المحدث الاسترأبادي رحمه الله وأضرابه أنفسهم الزكية في مقام البحث مع الخصم بما لا يفيد الجزم واليقين؛ لكونه بحثاً عقلياً أيضاً، وكان الأولى أن يدعوا الأمور التكوينية تلعب دورها وتؤثر أثرها ويرتفع اليقين من البين.

ثالثاً: إنّ نفس دعوى الأخباري الجزم بنحو الموجبة الكلية بعدم إمكان حصول جزم من هذا القبيل مع الالتفات إلى كثرة الأخطاء، آية بطلان هذه القضية؛ فإنّ نفس هذا الجزم هو خلاف هذه القاعدة المدعاة^(٢).

ويمكن المناقشة في ما أفاده قدس سرّه بأنّ المحدث النافي لحجّة الدليل العقلي يستطيع أن يعمّق نظريته بنحو لا يكون الوجدان جواباً

(١) مباحث الأصول: ج ١ ص ٤٨٧؛ بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٢٦.

(٢) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٩٠.

كافياً لردّ تلك الدعوى؛ بيان: أنّ المحدثّ الاسترابادي ومن تبعه في هذا الاتجاه كأنّهم بصدد الإشارة إلى قاعدة رياضية لإثبات خطأ نتائج الاستدلالات العقلية؛ ضرورة أنّهم لو استندوا إلى دليل عقليّ لنفي نتائج الدليل العقلي فسيكون ذلك تناقضاً لا محالة، ومن هنا قال في مقدّمة *الفوائد المدنية*: إنّ المواد الهندسية والرياضية مورثة لليقين.

وحاصل القاعدة: إنّ من ينظر إلى مجموع الاستدلالات العقلية البعيدة عن البداهة لا يتحقّق له الجزم بصحّتها جميعاً، بل سيكون عنده علم قطعيّ بخطأ بعضها. فلو فرض أنّ مجموع الاستدلالات العقلية هو مئة استدلال وهناك علم إجمالي بوجود عشر استدلالات خاطئة ضمنها، فلا يتحقّق حينئذ الجزم واليقين في أي استدلال من هذه المئة، لأنّ نسبة الخطأ في كلّ واحدة منها هي ١٠٪. ومعه لا يمكن الاعتماد على واحد منها لحصول اليقين الجازم.

ولعلّ هذا المعنى هو روح دعوى الاسترابادي في المقام. وعليه سيكون إشكاله كبروياً. فهو لا يقول بعدم حجّية اليقين بل يقول بعدم انبغاء حصول اليقين أصلاً، وستأتي مناقشة هذا المعنى لاحقاً في تحقيق كلام الاسترابادي.

ومنه يظهر أيضاً عدم تمامية ما ذكره بعض الأعلام من أنّ نظرية المحدثين قد تسرّبت إلى الفكر الإسلامي نتيجة التأثير بالنظرية الحسيّة في الفكر الغربي؛ ضرورة أنّ النافين لحجّية الدليل العقلي لم يكونوا بصدد إثبات عدم وجود مدركات قطعية وراء الحسّ والتجربة كما تقرّر ذلك النظرية الحسية في الفكر الغربي، بل غرض المحدثّ حصر المعرفة بالدليل الشرعي النقلي وإلغاء الدليل العقلي النظري في مجال استكشاف

الحكم الشرعي^(١).

وأما جوابه قدس سره عن النقضين المذكورين فهو:

«الظاهر عدم ورود هذين النقضين على المحدثين، وذلك لأنهم ليسوا بصدد إنكار كاشفية الدليل العقلي جملة وتفصيلاً بل خصوص الأدلة العقلية ذات الطابع النظري التجريدي المستعمل في علمي الكلام والفلسفة والأصول أحياناً، أي ينكرون العقل النظري القبلي - قبل التجربة والحس وبقطع النظر عنه - ومثل هذا العقل لا يحتاج إليه لا في إثبات أصول الدين ولا في الاستدلالات الفقهية. أمّا في الأوّل فلما ذكرناه في مقدّمة الفتاوى الواضحة من أنّ قضايا أصول الدين والعقيدة ثبوتها لدينا كثبوت القضايا العرفية والتجريبية في الوضوح والحقانية؛ لأنها تملك رصيذاً من الدليل الحسي والاستقرائي على حدّ سائر القضايا الاستقرائية التجريبية، وإن كان يمكن الاستدلال عليها بالأدلة العقلية النظرية أيضاً. وأمّا في الثاني فلأنّ الاستدلالات الفقهية لا تعتمد غالباً إلاّ على قضايا الظهور والدلالة والتوفيق فيما بينهما والسند ونحو ذلك، وهي كلّها قضايا عرفية وليست بنظرية برهانية، ولا إشكال في أنّ نسبة الخطأ فيها لا تبلغ نسبته في النظريات العقلية»^(٢).

ويمكن التعليق على ما ذكره قدس سره:

• أمّا جوابه عن النقض الأوّل فيرد عليه أنه لا يخفى على من راجع الأبحاث الكلامية ومارسها في التوحيد والنبوة وأمثالها، ما فيها من العمق والدقة العلمية التي ليست في متناول الجميع. ودعوى أنّ تلك القضايا

(١) ينظر بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٢٥.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ١٢٦ - ١٢٧.

من الأمور البديهية أو القريبة منها، لا تنسجم مع حقيقة الأبحاث الكلامية وما فيها من الجانب العقلي البحت.

فإن قيل: لو كان الأمر في المسائل الاعتقادية كما تدعون من الدقة والعمق العقلي، فما هو حال عموم الناس بالنسبة لتحصيل الجزم فيها، خصوصاً مع عدم جواز التقليد في هذه المسائل؟

قلنا: ثبت في محلّه من علم الكلام أنّ المسائل العقائدية التي يمكن أن ينالها الإنسان المتعارف ويجزم بها قليلة عدداً، وأنّ الأعمّ الأغلب من مسائل أصول الدين لا بدّ للإنسان الاعتيادي أن يكون مقلداً فيها^(١).

• وأمّا الجواب الثاني عن النقض الأوّل فهو مبنيّ على قبول نظرية الاحتمال ومنطق الاستقراء، وإلاّ فإنّ من أهمّ النقاط التي يمكن ذكرها بصدد هذه النظرية هو تحديد ماهية اليقين المطلوب حصوله في مسائل أصول الدين، فإن كان المطلوب هو اليقين البرهاني فإنّ المنطق الاستقرائي لا يورث مثل هذا اليقين كما حقّق في محلّه، بل هو مورث لليقين الأصولي، نعم مع القول بكفاية اليقين الأصولي في ثبوت أصول الدين فتكون النظرية المذكورة ممكنة الاعتماد في المقام.

• وأمّا الجواب عن النقض الثاني من أنّ الموادّ الفقهية هي موادّ عرفية وعقلانية عموماً ولا يقع فيها الخطأ والاشتباه بنسبة كبيرة، ففيه:

أنّ الكلام ليس في خصوص قضية عقلية لكي يتمّ محاكمتها بهذه الصورة، بل هي قضية استقرائية راجعة إلى تتبّع الموادّ الفقهية خارجاً. ولا يخفى - عند المراجعة - كثرة الاختلافات الواقعة في الاستدلالات

(١) للوقوف على تفاصيل هذه المسألة يراجع «التفقه في الدين» حوار مع السيّد كمال الحيدري بقلم طلال الحسن، دار فراق، ١٤٢٥هـ: ص ١١٥ وما بعدها.

حجّة الدليل العقلي ٤٣٥

الفقهية وأنها لا تقلّ كماً عن تلك التي في الاستدلالات العقلية، بل هناك جملة لا يستهان بها من المسائل العقلية لم يقع فيها الاختلاف إلا نادراً كقاعدة العلية والمعلولية. وعليه فلا فرق من هذه الجهة - كثرة الخطأ والاشتباه - بين المادة الفقهية والمادة العقلية.

التحقيق في ما ذكره الاسترأبادي من القانون الرياضي

لا يخفى أنّ القانون الرياضي المذكور آنفاً قائم على أساس علم إجماليّ بوجود مجموعة من الأخطاء والاشتباهاة في مجموع الاستدلالات العقلية؛ الأمر الذي يؤدي إلى عدم الوثوق بأيّ منها. وفي هذا المجال لا بدّ أن نعلم بأنّ العلوم الإجمالية قد تكون محكومة للعلوم أخرى. وليبيان ذلك نأخذ المثال التالي :

لو أخذنا سبع أوراق خضراء ومعها ثلاث أوراق حمراء، ثمّ وضعنا الجميع في حقيبة واحدة، وأردنا استخراج إحدى الأوراق فستكون نسبة أن تكون الورقة المستخرجة خضراء هي ٧ إلى ١٠، ونسبة أن تكون حمراء هي ٣ إلى ١٠، وهذا علم إجماليّ يولّد لدينا عدم الجزم بلون الورقة المستخرجة قبل إخراجها. أمّا لو استخرجت الورقة وشاهدنا لونها فسوف يزول العلم الإجمالي المذكور ونجزم بلونها المعين المشاهد، وهذا العلم الآخر الناتج عن الحسّ يكون رافعا للعلم الإجمالي الموجود قبل الاستخراج.

وهذا المثال نفسه نطبّقه على مقولة الاسترأبادي المذكورة، فنقول:

من المسلّم حين النظر إلى مجموع الاستدلالات العقلية وجود مجموعة من الاشتباهاة والأخطاء، وهذا علم إجماليّ يولّد لنا عدم

حصول اليقين والجزم بنتائج الاستدلالات العقلية، لكن لو مارسنا الاستدلال العقلي مباشرة من خلال أخذ المقدمات اليقينية مادةً وشكلاً ووصلنا إلى نتيجة يقينية فإنه لا يمكن تطبيق القانون الرياضي المذكور حينئذ؛ ضرورة أن العلم الإجمالي الذي كان موجوداً قبل الممارسة المباشرة للاستدلال العقلي سيزول بتحقق العلم اليقيني بالنتيجة الحاصلة من تلك المقدمات.

فإن قيل - دفاعاً عن الاسترادي - إن قياس الاستدلال المستند إلى الحس، على الاستدلال المستند إلى الدليل العقلي، قياس مع الفارق. كان جواب ذلك:

أولاً: إن الأخطاء الواقعة في الحواس لا تقل عن الأخطاء الواقعة في الاستدلال العقلي إن لم تكن بأكثر منها.

ثانياً: مع التسليم بقلة أخطاء الحواس وأنها تفتقر بذلك عن الاستدلالات العقلية النظرية، فإنه لا يمكن نفي الخطأ عنها، رغم قلتها. ومن ثم يكون القانون الرياضي المذكور شاملاً لها أيضاً، وإلا لزم التخصيص في القاعدة العقلية، مع أن المحدث الاسترادي يصرح بتحقق اليقين الحاصل من مقدمات حسية^(١). ويمكن القول حينئذ: إن الحال في قبول الاستدلالات العقلية لا يختلف عنه في الاستدلالات الحسية.

فإن قيل: إن الحس لا يخطئ وإنما «الحاس» هو الذي يخطئ.

قلنا: الأمر كذلك في الاستدلالات العقلية فإن نفس الاستدلال لا يخطئ بل الذي يخطئ هو المستدل.

(١) الفوائد المدنية، مصدر سابق: ص ٢٥٦.

والحاصل ممّا تقدّم: أنّ إشكال النافين لحجّة الدليل العقلي سينتهي بنا إلى قاعدة أساسية مفادها وقوع الخطأ والاشتباه في جميع العلوم على نحو القضية الحقيقية. فإن كان مدعى النافين تاماً وأنّ وقوع الخطأ في علم من العلوم يكون سبباً لعدم حصول اليقين والجزم بمسائل ذلك العلم، فيعني ذلك إغلاق باب العلوم جميعاً، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به.

ومن أجل أن يبقى باب العلم مفتوحاً في ضوء القانون الرياضي المذكور فلا بدّ للباحث أن يكون دقيقاً ممحصاً في مقام تطبيق القواعد المنطقية على صغرياتهما؛ الأمر الذي ينتج قلة فرص واحتمالات الخطأ والاشتباه إلى أقلّ قدر ممكن. ولكي يكون البحث دقيقاً وصحيحاً على مستوى مواد هذه المقدمات، فلا بدّ أيضاً لتقليل فرص الخطأ والاشتباه، من الجمع بين مصادر المعرفة من العقل والنقل (إن أمكن ذلك). فلو وجدت قرائن نقلية وشواهد تؤيد نتائج الاستدلالات العقلية وتتطابق معها فهذا يعني الاقتراب من الصحة ومطابقة الواقع، وأمّا لو كانت الشواهد النقلية على خلاف ما توصلت إليه الاستدلالات العقلية، فيوجد منهجان للتعامل مع هذه الحالة:

١. المنهج المشائي القائم على تأويل ما جاء به النقل؛ لكي يتطابق مع معطيات العقل الصحيحة.

٢. أن تكون هذه القرائن والشواهد المخالفة للأدلة العقلية، بنفسها سبباً لأن يراجع المستدلّ ما أقامه من المقدمات والأدلة العقلية ويمحصها من جديد، فإن استحكّم حكم العقل بعد المراجعة والتدقيق يصار حينئذ إلى التصرف في ظواهر الأدلة النقلية لا محالة.

المقام الثاني: مدركات العقل العملي

فقد وقع الكلام من قبل المحدثين حول عدم إمكان التعويل على العقل العملي لإثبات الحكم الشرعي؛ لقصوره في مقام الكشف أيضاً، واستدلوا على ذلك بوقوع الاختلاف بين الأعراف والمجتمعات فيما يرجع إلى مدركات العقل العملي.

وقد أجاب الأستاذ الشهيد عن ذلك: «بأن مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في نفسها - أعني فيما يدركه العقل بنحو الاقتضاء - أنه لا ينبغي أو ينبغي».

فالكذب مثلاً لو لوحظ في نفسه يحكم العقل بأنه يقتضي أن لا يرتكب. والصدق فيه اقتضاء أن يكون هو الصادر من الإنسان، ولكن قد يقع التزاحم بين هذه المقتضيات كما إذا لزم من عدم الكذب الخيانة مثلاً، فيتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقبح، وفي هذه المرحلة قد يقع اختلاف بين العقلاء في الترجيح وتقييم أحد الاقتضائين في قبال الآخر.

فتشخيص موازين التقييم والتقديم في موارد التزاحم هو الذي قد يكون غائماً يشوبه الشك أو الخطأ ولا يكون بديهياً أولاً بل ثانوياً، وعليه فالاختلاف بين العقلاء في بعض مدركات العقل العملي لا يوجب تشكيكاً في أصل إدراكات هذا العقل^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٣٨.

الاتجاه الثالث: القصور من حيث المنجزية والمعدرية

يقرّر هذا الاتجاه قصور الدليل العقلي من حيث المنجزية والمعدرية بعد الفراغ في الاتجاهين السابقين عن عدم قصوره في عالم الجعل للحكم الشرعي وعدم قصوره في عالم الكاشفية. فالدليل العقلي وإن كان كاشفاً تاماً إلا أنها كاشفية غير معتبرة شرعاً؛ لورود النهي والردع عن الاستناد إليها أو اتباعها.

ويمكن أن يفسّر هذا الاتجاه بأحد تفسيرين:

التفسير الأول: أن يكون المراد من النهي هو النهي عن متابعة القطع بعد حصوله من المقدمات العقلية.

التفسير الثاني: أن يكون المراد من النهي هو النهي عن الخوض في المقدمات العقلية لغرض الوصول إلى قطع بالحكم الشرعي من تلك المقدمات، فيكون الجزم الحاصل منها فاقداً للحجّية، لأنّ المستدلّ استعمل المقدمات المنهية عنها شرعاً، فيكون القطع قد حصل للمستدلّ بسوء الاختيار، ولا إشكال في النهي عن العمل به حينئذ.

• أمّا التفسير الأوّل فهو بحث ثبوتيّ مرتبط بإمكان الردع عن العمل بالقطع وعدم إمكانه، وقد تقدّم مفصّلاً في مبحث حجّية القطع أنّ ثمة اتجاهين في هذه المسألة، الأوّل هو المشهور الذي يقرّر بأنّ الحكم العقلي بوجوب متابعة الادراك العقلي القطعي علّة تامّة للمتابعة، وبناءً على هذا الاتجاه لا يكون التفسير الأوّل معقولاً؛ ضرورة عدم إمكان سلب الحجّية عن القطع بعد حصوله عند المستدلّ بالدليل العقلي.

والثاني ما ذهب إليه الأستاذ الشهيد في إمكان الردع عن العمل بالقطع ثبوتاً بناءً على أنّ مدركات العقل العملي تعليلية. إلاّ أنّه أثبت عدم إمكان ذلك إثباتاً، من خلال إبراز مانع آخر غير ما ذكره المشهور، حاصله: أنّ الترخيص الوارد على خلاف القطع إمّا أن يكون نفسياً أو طريقياً، وعلى الأوّل يلزم اجتماع الضدّين لا أقلّ في نظر القاطع، وعلى الثاني سوف لا يرى المكلف نفسه مشمولاً بهذا الترخيص، وعليه فلا يتّجه قبول الأدلّة الناهية عن العمل بالقطع أيضاً.

• أمّا التفسير الثاني ففيه احتمالان:

الأوّل: أن يكون النهي المذكور نهياً نفسياً، بمعنى أنّ المبعوضة متعلّقة بنفس ممارسة الاستدلال العقلي، فهو حرام شرعاً. فلو انتهى الاستدلال العقلي إلى حلّية شرب العصير العنبي مثلاً وكان حراماً واقعاً، فيكون المكلف حينئذ مستحقّاً للعقاب من جهة دخوله في مقدّمات الاستدلال العقلي المنهي عنها.

إلاّ أنّ هذا الاحتمال لا ينسجم مع كلمات النافين لحجّية الدليل العقلي في المقام؛ إذ هم ليسوا بصدد إثبات حرمة الخوض في المقدّمات العقلية، بل هم يمنعون من ممارسة الاستدلال العقلي؛ لكثرة الخطأ والاشتباه الموجود فيه.

الثاني: أن يكن المراد من النهي هو النهي الطريقي، بمعنى أنّ المكلف لو انتهى إلى نتيجة مخالفة للواقع بالاستناد إلى الدليل العقلي، فهذا لا يعني سقوط الواقع عن ذمّته، كما لو فرض حرمة صلاة الجمعة في زمن الغيبة واقعاً، وتوصّل المكلف إلى وجوبها من خلال الاستدلالات العقلية، فيلزم عليه إقامتها عملاً بالقطع، لكن حرمتها تبقى

حجّة الدليل العقلي ٤٤١

ثابتة في حقّه واقعاً، واجتماع الواجب والحرام الناشئ من سوء الاختيار لا محذور فيه. وهذا هو الذي ينسجم مع كلمات المحدثين في هذه المسألة. وعليه يمكن تصوّر الردع عن العمل بالقطع في عالم الحجّة، لكن ذلك متوقّف إثباتاً على التحقيق في الروايات الواردة في المقام، وقد عرفت مفصلاً أنّ جميع الطوائف المتصوّرة في النهي عن العمل بالقطع أجنبية عن دعوى المحدث في نفي حجّة الدليل العقلي.

المبحث الخامس

العلم الإجمالي

■ تمهيد

■ الفصل الأول: منجزية العلم الإجمالي

■ الفصل الثاني: الامتثال الإجمالي

تمهيد

يعدّ البحث في العلم الإجمالي من أهمّ الأبحاث المنهجية في مسائل علم الأصول؛ إذ بعد ثبوت منجزية العلم التفصيلي بالحكم الشرعي، يقع البحث حينئذ في منجزية العلم الإجمالي.

ثم إنّ البحث يقع تارةً في منجزية العلم الإجمالي وعدمها، وأخرى في قيام الامتثال الإجمالي مقام الامتثال التفصيلي وعدمه. ولا ريب أنّ البحث الأول يعدّ من توابع البحث في حجّية القطع؛ ضرورة أنّه يقع في حجّية القطع الإجمالي وعدمها، إلّا أنّ الأصوليين تعرّضوا له ضمن مباحث الأصول العملية؛ لأنّ البحث فيه يقع تارةً من جهة وجوب الموافقة القطعية، وأخرى في حرمة المخالفة القطعية، وهو من الجهة الأولى من توابع البحث في الأصول العملية، ومن الثانية يكون من توابع حجّية القطع^(١).

إلّا أنّ ذلك قاصر عن إبراز النكته الحقيقية للبحث في الموضوعين المذكورين؛ لأنّ وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية كلاهما من آثار العلم التفصيلي، فلا بدّ أن يقع البحث فيهما بالنسبة إلى العلم الإجمالي في موضع واحد كما هو الحال في العلم التفصيلي.

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٨٥.

والصحيح أن يقال: «إنّ البحث في الموضوع الأوّل ينبغي أن يكون عن منجزية العلم الإجمالي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية تارةً وبلحاظ وجوب الموافقة القطعية أُخرى، وفي كلّ منهما بعد الفراغ عن المنجزية يبحث عن كون ذلك بنحو الاقتضاء أي معلق على عدم ورود ترخيص شرعيّ أو بنحو العلية بحيث يستحيل الترخيص بخلافه، فإنّ كلّ ذلك بحث عن شؤون العلم وآثاره. وأمّا في الموضوع الثاني فإذا فرض اختيار علية العلم الإجمالي للتنجيز بلحاظ حرمة المخالفة ووجوب الموافقة معاً، فلا تصل النوبة إلى بحث آخر إلاّ من باب التنبهات والتطبيقات. وإن فرض اختيار مسلك الاقتضاء في منجزية العلم الإجمالي ولو بلحاظ وجوب الموافقة على الأقلّ، فسوف يبقى مجال للبحث عن جريان الأصول العملية في نفسها في مورده؛ حيث فرض أنّ تنجيزه كان بنحو الاقتضاء والتعليق على عدم ورود ترخيص شرعيّ فيه، فيكون البحث في الموضوع الثاني حول شمول أدلّة الأصول والاحكام الظاهرية لموارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي»^(١).

في ضوء ذلك يقع البحث في فصلين:

الفصل الأوّل: في منجزية العلم الإجمالي وعدمها.

الفصل الثاني: في العلم الإجمالي بسقوط التكليف. أي في الامتثال

الإجمالي.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٤٩.

الفصل الأول

منجزة العلم الإجمالي

- ١. منجزة العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية
- ٢. منجزة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية

قد يدعى هنا أنّ الحكم العقلي بوجوب متابعة العلم مختصّ بما لو كان متعلّق العلم متميّزاً ومعلومًا، والحال ليس كذلك في العلم الإجمالي لأنّ متعلّقه معلوم بوجه ما. لذا قال المحقّق النائيني رحمه الله: «قد توهم أنّ العلم الذي يكون موضوعاً عند العقل في باب الطاعة والمعصية يختصّ بالعلم التفصيلي ولا يعمّ العلم الإجمالي»^(١).

لا ريب أنّ هذا التوهم إنّما يأتي على مباني المشهور في قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا يأتي على مسلك حقّ الطاعة؛ لأنّ الاحتمال منجز فيه أيضاً.

إلا أنّ التوهم المذكور ليس في محلّه؛ ضرورة أنّه لم يثبت بدليل عقليّ أو نقليّ أنّ التكليف الداخل في عهدة المكلف لا بدّ أن يكون متعلّقه متميّزاً ومعلومًا تفصيلاً، بل الثابت عقلاً هو قبح العقاب بلا بيان، والمفروض أنّ البيان متحقّق بالعلم الإجمالي، وأمّا التفصيل والإجمال فهما خصوصيتان لا مدخلة لهما في إدخال التكليف في عهدة المكلف كما أفاد ذلك المحقّق النائيني نفسه حيث قال: «ولكن فساد هذا التوهم بمكان من الوضوح؛ بداهة أنّ العقل يستقلّ بقبح مخالفة التكليف المحرز الواصل إلى المكلف بأحد طرق الوصول، ومن جملتها العلم

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٧٥.

٤٥٠.....القطع

الإجمالي، فإنّ التكليف في موارد العلم الإجمالي واصل إلى المكلف ومحرز لديه، والإجمال إنّما يكون في المتعلّق... فالجهل بالخصوصية لا يضرّ بالمعلوم بالإجمال ولا يمنع عن حكم العقل بقبح الاقتحام على مخالفته، وذلك واضح لا ينبغي إطالة الكلام فيه»^(١).

وكيف كان فإنّ البحث في منجزية العلم الإجمالي يقع في جهتين:

الجهة الأولى: منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية.

الجهة الثانية: منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٧٦.

(١)

منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية

التحقيق في هذه المسألة يقع في ضوء ما حققناه مفصلاً في منجزية العلم التفصيلي بالتكليف، فقد ذهب مشهور الأصوليين إلى أن منجزية العلم التفصيلي لحرمة المخالفة القطعية إنما هو بنحو العلية التامة، ولا يمكن للمولى عقلاً الترخيص في المخالفة، في قبال ذلك ذهب الأستاذ الشهيد قدس سره إلى أن ذلك بنحو الاقتضاء لا العلية التامة، بمعنى عدم المانع العقلي لورود الترخيص بالمخالفة ممن له حق الطاعة، لكن مع ذلك فهذا الترخيص ممتنع إثباتاً؛ لعدم إمكان وصوله إلى المكلف، وعليه لا بد من بحث منجزية العلم الإجمالي في ضوء الاتجاهين المذكورين في منجزية العلم التفصيلي.

مبنى العلية التامة

ذكرت عدة وجوه لإثبات العلية التامة للعلم الإجمالي في منجزيته لحرمة المخالفة القطعية، منها:

● ما ذكره النائيني

يبتني على أن التكليف في موارد العلم الإجمالي واصل إلى المكلف ومحرز لديه. وعليه يستحيل الترخيص حينئذ لأنه ترخيص بالمعصية، وهو قبيح من المولى الحكيم. وبناءً على هذه الاستحالة يقرر المحقق

النائيني بأنّ الأصول العملية المؤمنة حتّى لو تحقّق فيها الإطلاق الشامل لجميع أطراف العلم الإجمالي فلا مجال لجريانها؛ إذ لا بدّ من رفع اليد عن الإطلاق المذكور بقريئة الاستحالة العقلية^(١).

ولكي تتضح معالم هذه المسألة لا بدّ من البحث في منشأ المنجزية التي يقرّها الأعلام في الحكم العقلي. وفي هذا المجال يمكن الالتفات إلى عدّة مناشئ قد تكون جميعها أو واحداً منها منشأً للمنجزية المذكورة:

١. أن يكون منشأ المنجزية هو نفس حقّ الطاعة الذي أدركه العقل للمولى؛ ببيان أنّ مولوية المولى الحقيقي ذاتية - كما تقدّم مفصلاً - لا جعلية، وعليه لا بدّ أن تكون تنجزية دائماً؛ لعدم معقولية تعليقية الأمر الذاتي.

ويرد عليه: أنّ القائل بالتعليقية لا يريد رفع محمول الحكم العقلي مع ثبوت موضوعه وتحقّقه لكي يقال بأنّ ذلك لا ينسجم مع المولوية الذاتية، بل إنّ التعليق نفسه ناشئ من دائرة حقّ طاعة المولى وسيكون الترخيص رافعاً لموضوع الحكم العقلي عند وروده.

٢. أن يكون منشأ المنجزية هو القبح الذاتي «لظلم المولى وهتكه والخروج عن قوانين الرقيّة والعبودية بالنسبة إليه بالعصيان وعدم إبطائه، وهذه الخصوصية ذاتية أيضاً أي أنّ قبح هتك المولى أمر ذاتي».

إلا أنّ هذا غير حاصل في المقام؛ لأنّ الارتكاب مستند إلى ترخيص من قبل المولى نفسه وبذلك لا يكون خروجاً عليه بل على العكس موافقة لقراره وتشريعه الذي اتّخذه نتيجة التزاحم بين ملاكاته الإلزامية

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٧٦.

والترخيصية في مقام الحفظ»^(١).

٣. أن يكون هناك إلزام ناشئ من اعتقاد المكلف بالتكليف والقطع به، فلو رخص المولى بترك الإلزام المذكور يكون قد ضيّع ملاكات الحكم الإلزامي، وهو ممتنع عقلاً، وهذا يعني أنّ العقل يمنع المولى نفسه من أن يعمل مولويته في مقام التزاحم الحفظي وتقديم جانب المصالح الترخيصية.

ولا يمكن الالتزام بهذه الخصوصية لأنّ معناها تضيق مولوية المولى وتحديدها مع أنّ حرمة المخالفة إنّما يكون على أساس إحترام مولويته كما لا يخفى^(٢).

استناداً إلى هذا التحليل يظهر عدم تمامية ما ذكره النائيني لإثبات العلية التامة للعلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية.

● ما ذكره العراقي

يرتكز هذا الوجه على عدم معقولية الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في المنجزية، لأنّ الإجمال راجع إلى الأطراف وهي خصوصيات لا دور لها فيما يدخل في موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال، لأنّ ما هو الموضوع لذلك إنّما هو الأمر والنهي الصادران من المولى وهما متحققان بالجامع المعلوم تفصيلاً، وعليه يكون علّة تامة للتنجيز كما هو الحال في العلم التفصيلي^(٣).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ٣ ق ١ ص ٤٧.

«وهذا الكلام صحيح بمعنى أنه لا فرق بين العلمين التفصيلي والإجمالي في المنجزية بمقدار أصل الإلزام، والعقل يحكم في كل منهما بحرمة المخالفة القطعية، إلا أن الحكم العقلي المذكور معلق على عدم ورود ترخيص من الشارع، وهذا المعلق عليه في موارد العلم التفصيلي ضروري الثبوت؛ لاستحالة الترخيص فيه. إذ لو كان نفسياً، لزم التضاد. وإن كان طريقياً، فهو غير معقول؛ لعدم معقولية التزاحم الحفظي فيه، وهذا بخلاف العلم الإجمالي»^(١).

● ما ذكره السيد الخوئي

يعتمد على المقدمات التي أسسها قدس سره في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، وهي أن الأحكام لا مضادة بينها في نفسها، فإن الحكم ليس إلا اعتبار شيء على ذمة المكلف، ومن الواضح عدم التنافي بين الاعتباريات، وعليه فالتنافي بين الأحكام لا بد وأن يكون من جهة المبدأ أو من جهة المنتهى، والمراد من المبدأ على رأي العدالة هو المصلحة أو المفسدة، ومن المنتهى مقام امتثال الأحكام. فالمضادة بين حكيمين لا بد وأن تكون بالعرض إما من ناحية المبدأ والعلّة أو من ناحية المنتهى والمعلول.

استناداً لذلك يقرّر السيد الخوئي أنه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في الشبهات البدوية لا من حيث المبدأ ولا من حيث المنتهى. أمّا الأوّل فلأنّ المصلحة في الحكم الظاهري إنّما تكون في نفس الجعل لا في المجعول، وأمّا من ناحية المنتهى؛ فلأنّ مورد الحكم

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٥٤.

الظاهري هو الشكّ في الواقع وعدم تنجّزه ووصوله إلى المكلف. فما لم يصل الواقع لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، ومع الوصول لا مجال للحكم الظاهري؛ لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

إذا تجلّى هذا ظهر لنا أنّ التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في أطراف العلم الإجمالي إنّما هو في مرحلة المنتهى والمعلول؛ لما تقدّم من أنّ الواقع يكون واصلاً بالعلم الإجمالي ولا يفرق بينه وبين العلم التفصيلي، فيحكم بلزوم امتثال الواقع الواصل به. وإذا كان الحكم الظاهري على خلافه، يلزم محذور اجتماع المتنافيين من ناحية الامتثال، فلا تقاس به الشبهة البدوية أبداً. وعليه لا يكون الحكم الظاهري في العلم الإجمالي محفوظاً^(١).

ويمكن المناقشة في ما أفاده قدس سرّه بعدة ملاحظات:

١. إنّه مبنيّ على كون ملاك الحكم الظاهري في نفس جعله، وسيأتي عدم معقولية ذلك في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

٢. ينقض عليه ورود المرخص في الشبهات قبل الفحص، وقد اتفقوا على تنجيزها وعدم جريان البراءة العقلية فيها. وكذلك يمكن النقض ب ورود المرخص عند الشكّ في المحصل في عالم الامتثال مع أنّه منجّز عقلاً.

٣. يقرّر الوجه المذكور أنّ إمكان ورود المؤمن من قبل الشارع وعدم إمكانه متوقّف على ثبوت التنجيز العقلي في الرتبة السابقة وعدم ثبوته، فإن كان ثابتاً فلا يمكن ورود المرخص الشرعي، وإلاّ فهو ممكن.

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٨٨.

وأما ما هو محقق هذا التنجيز في الرتبة السابقة؟ فالجواب: إنّ البيان لو كان تاماً فالتنجيز متحقق، وإلاّ فلا. ومثال ذلك الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فإنّ التنجيز موجود لوجود البيان، ومعه لا يمكن ورود الترخيص الظاهري على الخلاف، وهذا يعني أنّ جريان البراءة الشرعية يكون في طول جريان البراءة العقلية، ويلزم من ذلك كون جعل البراءة الشرعية لغواً، وأيضاً عدم إمكان ورود المرخص الشرعي في الشبهات قبل الفحص، وهو خلاف ما اتفقت عليه كلماتهم في إمكان ذلك.

والصحيح أنّ البحث ليس في منجزية الحكم العقلي وعدمها في الرتبة السابقة، بل لا بدّ أن يتجه البحث إلى أنّ الحكم العقلي بالتنجيز أهو تنجيزي أم تعلقي؟ وعلى الثاني - التعليق على عدم ورود المرخص الشرعي - لا بدّ أن يتجه البحث إلى مقام الإثبات وأنّه هل ورد فعلاً ترخيص من الشارع؟

اتفقت كلمة الأصوليين على أنّ حكم العقل بالتنجيز ليس تنجيزياً على الإطلاق وفي جميع الحالات؛ ضرورة أنّ الحكم العقلي بالتنجيز في الشبهة قبل الفحص معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي الراجع لموضوع هذا الحكم.

في ضوء ذلك نستطيع القول: إنّ مقتضى الحكم العقلي لا يمكن أن يكون هو التنجيزية وإلاّ لما كان قابلاً للتخصيص أو الاستثناء، فنستكشف بطريق الإنّ - ولو في بعض الموارد كالشبهات قبل الفحص أو الشكّ في المحصلّ للتكليف - أنّ الحكم العقلي ليس تنجيزياً بمقتضى طبعه وذاته. وعليه ففي كلّ مورد يدعى فيه تنجيزية الحكم العقلي، لا بدّ من إقامة الدليل على ذلك. وقد ظهر بعد مناقشة الوجوه

المذكورة عدم ذلك الدليل، وبذلك ننتهي إلى الاتجاه المقابل الذي يقرّر بأنّ الحكم العقلي بالتنجيز يقتضي التعليقية ولا نرفع اليد عن ذلك إلاّ مع وجود دليل على التنجيزية، وقد أثبتنا في بحث القطع أنّ الحكم العقلي في باب حقّ الطاعة للمولى لا يكون إلاّ تعليقياً، وفرّقنا في هذه المسألة بين المنهج الاعتزالي ومنهج أهل التحقيق من الحكماء والفلاسفة.

فمن الناحية الثبوتية - سواء أكان العلم بالتكليف تفصيلاً أم إجمالياً وسواء كان شبهة قبل الفحص أو شكاً في المحصل - يكون حكم العقل بالمنجّزية معلّقاً على عدم ورود الترخيص الشرعي أولاً، وعلى إمكان وصوله إلى المكلف ثانياً.

● مبنى الاقتضاء

وهو ما ذهب إليه الأستاذ الشهيد استناداً إلى أنّ الحكم العقلي للمنجّزية تعليقي لا تنجيزي سواء كان العلم بالتكليف تفصيلاً أو إجمالياً، ولكنّه فصلّ بين العلمين في إمكان ورود المرخص إثباتاً وعدم إمكانه، فذهب إلى عدم الامكان في حالة العلم التفصيلي بالرغم من إمكانه ثبوتاً؛ ضرورة أنّ المكلف لا يرى نفسه مشمولاً للترخيص المذكور. وحيث إنّ هذا المحذور غير آت في حالة العلم الإجمالي؛ لاختلاط ملاكات الأحكام الواقعية على المكلف، فيمكن حينئذ ورود الترخيص لتحقق موضوع الحكم الظاهري، ومن ثمّ يمكن الانتقال إلى مرحلة الإثبات الفعلي والنظر في أدلّة الأصول العملية المرخصة وأنها رخصت في جميع الأطراف أم لم ترخص؟

وبذلك يظهر الفرق بين البحث على مبنى التنجيزية والبحث على مبنى الاقتضاء. فعلى الأوّل لا تصل النوبة للبحث في الأصول العملية

المرخّصة، وعلى الثاني يفتح باب البحث في ترخيصية الأصول العملية ومدى شمولها لأطراف العلم الإجمالي.

وفي هذا المجال يقرّر قدس سرّه: «المنع عن إطلاق أدلّة الأصول لتمام أطراف العلم الإجمالي لأنّه ليس بعقلاني؛ فإنّه بحسب أنظارهم يعتبر هذا مناقضاً ومنافياً مع الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال رغم كونه ممكناً عقلاً. وإن شئت قلت: إنّ الأغراض الإلزامية التي يدركها العقلاء يتعاملون معها على أساس أنّه لا يوجد بينها غرض ترخيصيّ يكون بالغاً درجة بحيث يرفع اليد عنها لمجرّد تردّد بين أطراف محصورة، وهذا باعتباره أمراً ارتكازياً يكون بمثابة القرينة اللبّية المتّصلة بالخطاب، المانعة عن انعقاد إطلاق فيه لتمام أطراف العلم الإجمالي»^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٥٥.

(٢)

منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية

يقع البحث في هذه الجهة حول عدة أمور:

الأول: هل العلم الإجمالي ينجز بنفسه ومباشرة وجوب الموافقة

القطعية؟

الثاني: إن منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، أهي

بنحو العلية التامة أم بنحو الاقتضاء؟

الثالث: في بيان السبب الذي أدى إلى اختلاف الأقوال في الأمر

الثاني، فقد ادعى أن ذلك يعود إلى اختلافهم في بيان حقيقة العلم

الإجمالي وهويته.

وقبل الدخول في بيان هذه الأمور ينبغي تقديم البحث حول حقيقة

العلم الإجمالي، وبيان النظريات المطروحة في هذا المجال.

حقيقة العلم الإجمالي

تجدر الإشارة أولاً إلى أن محور البحث في المقام هو «العلم». ومن

هنا لابد من الوقوف على بعض أحكام العلم وشؤونه من خلال عدة

نقاط:

١. إنَّ العلم نحوٌّ من أنحاء الوجود الخارجي، وعليه سوف تترتب على العلم جميع الأحكام العامّة للوجود الخارجي، ومن جملتها أنّ هذا النحو من الوجود لا يتحقّق إلاّ بعد تشخيصه؛ ضرورة عدم تحقّق الوجود في متن الأعيان مع إبهامه أو تردّده.

قال الطباطبائي: «للموجود الذهني جهتان حقيقتان (إحدهما): جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجي بل من جهة أنّ هذا الحاكي أمر ثابت مطارد للعدم، وله من هذه الجهة آثار وجودية مترتبة عليه، ومن الممكن حينئذ أن يكون أقوى وجوداً من محكيّه الخارجي، وهو من هذه الجهة وجود خارجي لا ذهني»^(١).

٢. إنّ الصفات القائمة بالنفس على قسمين، الأوّل: الصفات التي لا يتقوم وجودها وهويّتها بما تضاف إليه كالحياة. والآخر: الصفات التي يتقوم وجودها بما تضاف إليه. والعلم من الصفات النفسانية الداخلة تحت القسم الثاني، ولذا يطلق عليه أنّه صفة حقيقية ذات إضافة. وهذا يعني عدم تحقّق العلم من دون معلوم؛ إذ الاضافة مأخوذة في وجود العلم وهويّته.

٣. إنّ المعلوم الذي يتحقّق به العلم ليس هو المعلوم بالعرض الخارجي، بل هو الصورة الذهنية التي يطلق عليها «المعلوم بالذات» وهو الصورة القائمة في أفق النفس، أمّا المعلوم بالعرض فهو خصوص المعلوم الخارجي الذي قد يطابقه المعلوم بالذات أو لا يطابقه؛ ومن هنا يكون العلم الحصولي قابلاً للصحة والخطأ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٨٦، الحاشية رقم ١.

الاتجاهات في حقيقة العلم الإجمالي

يمكن تقسيم الاتجاهات في تفسير حقيقة العلم الإجمالي إلى اتجاهين رئيسيين:

الاتجاه الأول: يقرّر أنّ الابهام والغموض في العلم الإجمالي لا يعود إلى نفس العلم، بل إلى المعلوم، وهذا يعني أنّ العلم الإجمالي لا يختلف نسخاً عن العلم التفصيلي فكلاهما انكشاف حقيقة، والفرق بينهما هو التردّد والغموض الموجود في متعلّق العلم الإجمالي.

الاتجاه الثاني: يقرّر بأنّ الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي إنّما هو في نسخ العلم وحقيقته، لأنّه في خصوص متعلّق العلم. فبناءً على الاتجاه الأول يكون الإجمال والتفصيل وصفين لمتعلّق العلم، وعلى الاتجاه الثاني وصفين للعلم نفسه.

الاتجاه الأول: فيه نظريتان

- الأولى: نظرية المحقّق الخراساني.
- الثانية: نظرية المحقّق الإصفهاني.

١. نظرية الخراساني

هي ما يستفاد من كلماته قدّس سرّه في بحث الواجب التخييري، فقد حاول تصوير هذا الواجب بأنّه متعلّق بالفرد المرّدّد، ودفع إشكال كيفية تعلّق صفة الوجوب بالفرد المرّدّد بأنّ الوجوب أمر اعتباريّ لا بأس بتعلّقه بالمرّدّد، كيف وصفه العلم التي تكون حقيقة قد يتعلّق بالفرد المرّدّد كما في موارد العلم الإجمالي^(١).

(١) كفاية الأصول: ص ١٤١؛ بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٥٦.

وهذا يعني أنّ العلم الإجمالي لا يتعلّق بالفرد المعين بخصوصيته الفردية، بل يتعلّق بالفرد المرّد في الانطباق على أحد أطراف العلم الإجمالي.

«وقد استشكل عليه المشهور بأنّ هذا مستحيل لأنّ الفرد المرّد مستحيل خارجاً وذهناً، وتوضيح هذا الإشكال أنّ الحديث عن المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنية المقومة للعلم وهي وجود ذهنيّ، والوجود ذهنيّاً كان أو خارجياً يساوق التشخيص والتعيين، فلا بدّ من تعيين المعلوم بالذات كوجود ذهنيّ، وإذا كان الوجود متعيّناً، كانت ماهيته كذلك أيضاً لأنّها حدّ الوجود. فبتردّها يتردّد الوجود أيضاً، فلا يكون مشخصاً، وهو خلف»^(١).

٢. نظرية الإصفهاني

تقرّر هذه النظرية أنّ العلم الإجمالي علم تفصيليّ بالجامع وشكّ في الخصوصيات، فيكون متعلّق العلم الإجمالي هو الجامع فقط. واستدلّ على ذلك أنّ متعلّق العلم الإجمالي لا يخلو من أحد شقوق أربعة:

١. أن لا يكون متعلّقاً بشيء أصلاً.

٢. أن يكون متعلّقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي.

٣. أن يكون متعلّقاً بالفرد المرّد.

٤. أن يكون متعلّقاً بالجامع.

ومع الجزم ببطلان الشقوق الثلاثة الأولى يتعيّن الرابع لا محالة، أمّا الأوّل فبطلانه في غاية الوضوح لأنّه خلف كون العلم من الصفات

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٥٦.

الحقيقية ذات الاضافة، والثاني يوجب انقلاب العلم الإجمالي تفصيلياً، وأما الثالث فإنّ الترديد في المتعلّق إمّا أن يكون خارجاً أو مفهوماً، والثاني باطل لأنّ المفهوم بوجوده الذهني مشخّص لا ترديد فيه، والأوّل كذلك؛ لعدم معقولية الترديد والإبهام في الوجود الخارجي المتشخّص.

نعم، يبقى على هذه النظرية بيان نكتة انحصار الجامع بأفراد العلم الإجمالي دون غيرها؛ إذ الجامع مع إلغاء خصوصية الأفراد، لا يتمتع انطباقه حتّى على الأفراد غير الداخلة في مجموعة أفراد العلم الإجمالي. ومن هنا ذكر المحقّق الإصفهاني أنّ العلم الإجمالي: علم بالجامع، وعلم بكون الجامع غير خارج عن أحد الفردين أو الأفراد. وكأنّه يريد بذلك أنّ العلم بالجامع المقيد في ضمن إحدى الخصوصيتين، يمكن تحليله إلى علمين كذلك^(١).

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ متعلّق العلم الآخر الذي يقيد العلم بالجامع إمّا أن يكون وجودياً أو عدميةً. ونعني بالوجودي أنّ العلم مختصّ بهذه الأفراد دون غيرها. ومن ثمّ نسأل أنّ هذا القيد الوجودي أهو مفهوم جامع في الذهن أو موجود خارجي؟ والأوّل لا ينفعنا شيئاً في المقام؛ ضرورة أنّ إضافة مفهوم إلى مفهوم، لا تجعل الأخير مختصّاً كما هو معروف من البحث المنطقي والفلسفي؛ إذ المفهوم ما دام مفهوماً فهو قابل للصدق على كثيرين. وإن كان هذا القيد موجوداً خارجياً، فهو رجوع إلى دعوى المحقّق العراقي التي سيأتي التعرّض لها لاحقاً، والتي تقرّر أنّ متعلّق العلم الإجمالي هو الواقع نفسه.

وإن كان القيد المذكور عدميةً بمعنى أنّ المتعلّق ليس غير هذه

(١) نهاية الدراية، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٣٧؛ بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ١٥٧.

الأفراد، فلا يكون هذا المعنى متضمناً لمحتوى العلم الإجمالي، لأنّ هذا الأخير يحتوي على العلم بالفرد أو الأفراد، ومن الواضح عدم قدرة المعنى السلبي والعدمي على تأدية هذا المحتوى^(١).

الاتجاه الثاني: نظرية العراقي

تقرّر هذه النظرية أنّ العلم الإجمالي يختلف عن العلم التفصيلي سنخاً وحقيقة وليس الفرق بينهما من جهة المتعلّق، بل المتعلّق فيهما واحد هو الواقع لا غير، وقد قال المحقّق العراقي: «إنّه بلغني أن بعض أهل الفضل من المعاصرين يدّعي تعلقه بالجامع وأنّه لا تفاوت بينه وبين العلم التفصيلي من حيث العلم وإنّما الفرق بينهما في المعلوم وأنّه في التفصيلي صورة الفرد وفي الإجمالي صورة الجامع مع الشكّ في الخصوصية الفردية، وهذا غير تامّ بل الفرق بينهما من ناحية نفس العلم مع كون المعلوم فيهما معاً الواقع أي الفرد المعين وإنّما العلم الإجمالي علم مشوب بالإجمال بخلاف التفصيلي، والفرق بينهما نظير الفرق بين الإحساس الواضح والإحساس المشوب»^(٢).

إلا أنّ العراقي لم يذكر دليلاً واضحاً على هذه الدعوى في حقيقة العلم الإجمالي، وقد ذكر الأستاذ الشهيد توضيحاً لذلك، حاصله:

«أنّ العلم لو كان متعلقاً بالجامع فلا ينطبق إلاّ على الحيثية الجامعة في الأفراد التي هي جزء تحليلي من الفرد؛ لأنّ الجامع إنّما ينتزع بطرح الخصوصيات الفردية، ومعه يستحيل أن ينطبق على الفرد بتمامه أي بما

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٥٧.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ١٥٧؛ نهاية الافكار، مصدر سابق: ج ٣ ق ١ ص ٤٨.

هو فرد، مع أننا نجد أنّ المعلوم الإجمالي كذلك، ولا يجدي في إبطال هذا البرهان ما تقدّم من المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه من دعوى العلم بالجامع والعلم بكونه ضمن إحدى الخصوصيتين^(١).

بعبارة أخرى: إنّ العلم الإجمالي لو كان متعلّقاً بالجامع من غير أن يتعدّى إلى الخصوصيات الفردية في الأفراد، للزم عدم انطباقه على أحد الأفراد بخصوصه بعد الانكشاف أيضاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله. أمّا بطلان التالي فواضح، وأمّا وجه الملازمة فإنّ الجامع ليس هو الفرد مع خصوصياته بل هو جزء من الفرد؛ إذ الفرد مجموع من الجامع والخصوصية الفردية. فلو كان العلم الإجمالي متعلّقاً بالجامع من دون التعدي إلى الخصوصية الفردية - كما يدّعي الإصفهاني - للزم أن لا ينطبق الجامع على فرد بخصوصه حتّى بعد الانكشاف؛ لأنّ الجامع ليس هو الفرد بل جزء الفرد. وهذا كما أنه يثبت دعوى المحقّق العراقي فإنّه يبطل دعوى المحقّق الإصفهاني في حقيقة العلم الإجمالي أيضاً.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ الصورة الذهنية التي هي المعلوم بالذات إمّا أن يكون مأخوذاً فيها الخصوصية الفردية أو لا، وعلى الثاني فهو رجوع إلى مقالة المحقّق الإصفهاني من القول بالعلم بالجامع، وعلى الأوّل فإنّ الخصوصية الفردية إمّا أن تكون مأخوذة بخصوصيّتها المعيّنة أو لا بخصوصيّتها المعيّنة، وعلى الأوّل فيكون علماً تفصيلياً لا إجمالياً، وعلى الثاني يلزم أن يكون فرداً مردّداً وهو باطل، على ما تقدّم تفصيله في كلام صاحب الكفاية. وعليه فلم تفلح نظرية المحقّق العراقي بالخروج بنتيجة واضحة في تفسير حقيقة العلم الإجمالي.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٥٧.

نظرية الصدر

حاول الأستاذ الشهيد الصدر من خلال هذه النظرية الجمع بين الاتجاهات الثلاثة المتقدمة ودفع الإشكالات عنها جميعاً من خلال تفسير واضح ومحدد لحقيقة العلم الإجمالي.

وقد ارتكزت هذه النظرية على مقدمة حاصلها: إنّ البحث المنطقي يقرّر انقسام المفاهيم إلى كلية وجزئية، والأوّل ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، والآخر ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين. ويظهر من هذا التقسيم أنّهم يجعلون المفهوم مقسماً للكليّة والجزئية، وقد ذكرنا في أبحاثنا الفلسفية عدم تمامية ذلك؛ إذ من أهمّ خصائص المفهوم - بما هو مفهوم - قابلية الانطباق على كثيرين سواء كان لذلك المفهوم أفراد كثيرة أو لم يكن له فرد أصلاً.

قال قدّس سرّه: «إنّ ما قرأناه في المنطق من انقسام المفاهيم إلى كلية وجزئية، لا ينبغي أن يراد ما هو ظاهره من أنّ المفهوم الجزئي يمتاز على الكلّي في أخذ الخصوصية الزائدة على الجامع مع الجامع، بل من هذه الناحية لا يكون المفهوم إلّا كلياً؛ لأنّ أيّ قيد وخصوصية لو لاحظناها فهي خصوصية كلية في نفسها قابلة للصدق على كثيرين، وإن فرض انحصار مصداقها خارجاً فبإضافته إلى الجامع يستحيل أن نحصل على مفهوم لا يصدق على كثيرين؛ فإنّ إضافة الكلّي إلى الكلّي لا يصيرها جزئياً حقيقياً بل إضافياً»^(١).

من هنا ذكر صدر المتألّهين أنّ الكلّي إذا قيّد بصفات كلية وإن كانت

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٥٩ - ١٦٠.

ألف صفة، لا يصير بذلك جزئياً شخصياً^(١).

فإن قيل: إن بعض المفاهيم كمفهوم «زيد» المعين بخصوصياته، لا ينطبق على كثيرين.

قلنا: إن عدم قابلية الانطباق في المثال المذكور ليس ناشئاً من خصوصية في المفهوم حتى يقال إنه صار جزئياً، بل هو مسبب عن الارتباط الموجود بين المفهوم وبين «زيد» الموجود خارجاً، وإلا لو قطع هذا الارتباط ولوحظ المفهوم مجرداً عن الخارج لرجعت إليه قابلية الانطباق على كثيرين، وهذا الارتباط يحصل من خلال إشارة عقلية تعرض لها الطباطبائي في أبحاثه الفلسفية حيث قال: «إن جزئية المعلوم المحسوس ليس من قبل نفسه بما أنه مفهوم ذهني، بل من قبل الاتصال الحسي بالخارج وعلم الإنسان بأن له نوع تأثر من العين الخارجي»^(٢).

فالإشارة العقلية، نحو استخدام للمفهوم من قبل الذهن كالإصبع الخارجية عندما نشير بها إلى شيء وهي غير الفنائية وملاحظة المفهوم فانياً في مصاديقه الخارجية، فإن ذلك لا يقتضي التشخيص ولا ينافي الصدق على كثيرين، إنما الذي يقتضيه هو الإشارة فحسب^(٣).

استناداً إلى ذلك يقرر الشهيد الصدر قدس سره: «أن العلم الإجمالي متعلق بمفهوم كلي، إلا أن هذا المفهوم ملحوظ بنحو الإشارة إلى الخارج، وبهذا يختلف عن الجامع الذي يتعلق به الوجود في مرحلة الجعل مثلاً؛ لأنه غير ملحوظ كذلك وإن كان ملحوظاً بما هو فان في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٦٠ - ٦١.

(٢) نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي: ص ٧٧.

(٣) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٦٠.

الخارج، ومن هنا صحَّ الاتِّجاه الثاني المشهور من افتراض تعلق العلم بالجامع؛ لأنَّ هذا الاتِّجاه لاحظ المفهوم المتعلق به العلم وهو كلي؛ لأنَّ المفهوم بقطع النظر عن كيفية استخدامه كلي دائماً. والإشكال عليه بأنَّ العلم يكون بأكثر من الجامع، جوابه: أنه علم بالجامع بنحو الإشارة إلى الخارج، وبهذا النظر يكون جزئياً بلا حاجة إلى ضمِّ خصوصية بل لا فائدة في ضمِّها ما لم تكن إشارة.

كما صحَّ الاتِّجاه الثالث القائل بتعلق العلم الإجمالي بالفرد لا بالجامع لأنَّ المفهوم الكليّ مستخدم بنحو الإشارة إلى الخارج، وقد قلنا إنَّ حقيقة الجزئية والفردية هو ذلك أيضاً. والإشكال عليه بأنَّ حدَّ الفرد إن كان داخلياً في الصورة العلمية فالعلم تفصيلي لا إجمالي وإلا فالعلم بالجامع، جوابه: إنَّ الجزئية ليست بدخول الحدِّ في الصورة العلمية بل بالإشارة، وبما أنَّ الإشارة في المقام ليست إلى معيّن، اختلف عن العلم التفصيلي.

كما صحَّ الاتِّجاه الأوّل القائل بتعلق العلم الإجمالي بالفرد المرّد لأنَّ الإشارة في موارد العلم الإجمالي لا يتعيّن المشار إليه فيها من ناحية الإشارة نفسها لأنَّها إشارة إلى واقع الوجود وهو مرّد بين الوجوديين الخارجيين لا محالة، فالترّد في الإشارة بمعنى أنَّ كلاّ منهما صالح لأن يكون هو المشار إليه، فالمشار إليه بما هو مشار إليه مرّد، وليس هذا بابه باب وجود الفرد المرّد ذهنياً أو خارجاً ليقال بأنَّه مستحيل. وبهذا نصل إلى نظرية واضحة محدّدة عن العلم الإجمالي نجمع فيها بين الاتِّجاهات الثلاثة وندفع بها جميع المناقشات المثارة ضدها^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٦٠ - ١٦١.

كيفية منجّزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية

سيّضح من خلال الأبحاث اللاحقة أن لا علاقة بين البحث في حقيقة العلم الإجمالي والبحث في تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية. والمهمّ في المقام الوقوف على حقيقة البحث الثاني. وفي هذا المجال وجدت عدّة أقوال وصياغات تقرّر كيفية منجّزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

١. صياغة النائي

إنّ العلم الإجمالي لا ينجّز بنفسه ومباشرة وجوب الموافقة القطعية، بل إنّهُ يؤثّر في التنجيز ووجوب الموافقة من خلال تساقط الأصول المؤمّنة في جميع الأطراف بعد وقوع التعارض بينها. فإنّ العلم الإجمالي باعتباره علّة تامّة لحرمة المخالفة فلا يمكن الترخيص في تمام الأطراف. وشمول دليله لبعض دون بعض، ترجيح بلا مرجّح. فتتساقط الأصول بالمعارضة، وبعده يكون كلّ طرف شبهة من دون أصل مؤمّن وهو كافٍ في التنجيز^(١).

فإن قيل: إنّ الأصل المؤمّن لا يجري في الطرف المعيّن لكي يلزم الترجيح بلا مرجّح، بل يجري في أحد الأطراف بنحو التخيير البدلي. قلنا: سيأتي في مبحث البراءة الشرعية أنّ دليل هذه البراءة غير كافٍ لإثبات الحجّية التخييرية البدلية.

(١) أجدود التقريرات، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٤٢.

وأما الأصول المؤمّنة العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالكلام فيها لا يختلف عن الأصول الشرعية؛ ضرورة أنّ جريان البراءة العقلية في جميع الأطراف يؤدي إلى تعارضها ثمّ تساقطها. وفي طرف دون آخر ترجيح بلا مرجّح.

ويمكن أن يوضّح ما ذكره قدّس سرّه بصياغة أخرى تنسجم مع مبانيه في حقيقة العلم الإجمالي:

لا ريب أنّ العلم الإجمالي عبارة عن العلم بالجامع وشكّ في الخصوصيات الموجودة في الأطراف، وعليه لا يمكن جريان قبح العقاب بلا بيان في الجامع؛ وذلك لتمامية البيان عليه. أمّا جريانها في خصوصيات الأطراف فواضح؛ لعدم البيان عليها، إلّا أنّها تؤول إلى التساقت بسبب المعارضة بينها.

وهذه الصياغة تنسجم مع جميع النظريات في حقيقة العلم الإجمالي، فإنّ المتعلّق حسب نظرية المحقّق العراقي قدّس سرّه هو الواقع المبهم غير الواضح، فهو ممّا لم يتمّ البيان عليه ويكون مجرى للبراءة العقلية، وكذلك الحال على مبنى الإشارة العقلية؛ إذ الإشارة إلى الخصوصيات مبهمّة كما تقدّم، وبذلك يتّضح ما قلناه سابقاً من أنّه لا أثر لبيان حقيقة العلم الإجمالي في تنجيز وجوب الموافقة القطعية.

ملاحظات على صياغة النائيني

ويمكن التعليق على هذه الصياغة بعدّة ملاحظات:

١. ما ذكرناه آنفاً من أنّ جريان البراءة العقلية في جميع الأطراف ليس مختصاً بنظرية العلم بالجامع بل يمكن تطبيقه على مستوى النظريات الأخرى أيضاً، مضافاً إلى أنّه سيأتي أنّ البراءة الشرعية والعقلية

لا تجريان في كلِّ مورد وجد فيه شكٌّ بالخصوصية، بل قد يكون الشكُّ بالخصوصية مورداً لأصالة الاشتغال كالشكِّ في الامتثال مثلاً.

٢. عدم تمامية ما ذكره من عدم جريان الأصول المؤمّنة في جميع الاطراف؛ لاستلزامه المخالفة القطعية، وأنَّ جريانها في بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح، ببيان:

لو كان المقصود من الأصول المؤمّنة الشرعية أمثال رفع ما لا يعلمون فما ذكره يكون صحيحاً. وأمّا لو كان المراد جريان الأصول المؤمّنة بنحو التخيير البدلي، بمعنى إجراء الأصل المؤمّن في أحد الطرفين أو الأطراف مخيراً، فهو وإن كان ممكناً عقلاً، لكن أدلة الأصول الشرعية لا تفي بهذا المفاد إثباتاً. وعليه لا يبقى دليل مؤمّن في الأطراف حينئذ، وهذا لا يعني عدم مؤمّن آخر غير الأصول الشرعية لكي يرجع إلى الاحتياط، بل تجري البراءة العقلية كبديل للبراءة الشرعية.

فإن قيل - دفاعاً عن المحقّق النائيني - إنَّ ما قلناه في الأصول الشرعية المؤمّنة من لزوم المخالفة القطعية أو الترجيح بلا مرجح، جارٍ بعينه في البراءة العقلية.

قلنا: التعارض بين الأحكام العقلية مستحيل؛ ضرورة أنَّ التعارض إنّما يتصور في عالم الدلالة، والأحكام العقلية ليست كذلك؛ لأنها مرتبطة بعالم الثبوت والواقع، خصوصاً مع تحقّق موضوع قبح العقاب بلا بيان في كلا الطرفين. فالبراءة العقلية جارية لا محالة.

ثمَّ إنّهُ يمكن أن يضاف بأنَّ عدم جريان البراءة العقلية مختصّ بما تمّ عليه البيان فقط وهو خصوص الجامع ليس أكثر، وما زاد عليه هو مجرى لها؛ لعدم تمامية البيان عليه، إلاَّ أنَّ جريانها يتحدّد بحدود ما لم

يتمّ البيان عليه. والجامع ليس كذلك، فلا بدّ من الإتيان به، فيكون مقتضى القاعدة العقلية عدم جريانها في الطرفين معاً، بل تجري في أحدهما فقط لكي يتحقّق الجامع المعلوم من خلال الطرف الآخر. وبذلك يظهر عدم تمامية صياغة المحقّق النائيني في أنّ العلم الإجمالي لا ينجز وجوب الموافقة بنفسه ومباشرة.

٢. صياغة العراقي

ذهب المحقّق العراقي تبعاً لما أفاده النائيني في *فوائد الأصول*^(١) إلى أنّ العلم الإجمالي منجّز لوجوب الموافقة القطعية بنفسه ومباشرة من دون الحاجة إلى افتراض تساقط الأصول المؤمّنة بعد تعارضها. إلاّ أنّ ما ذكره قدس سرّه في *نهاية الأفكار*^(٢) لا يخلو من الإبهام والتداخل، ويمكن بيان مراده من خلال أمور ثلاثة:

«١. إنّ التنجّز لا يقاس بالعلم. فإنّ الأخير إنّما يتعلّق ويعرض على الصورة في الذهن ويستحيل أن يتعلّق بالواقع الخارجي، وأمّا التنجّز فهو صفة للحكم الشرعي وهو أمر واقعيّ ثابت في لوح التشريع.

٢. إنّ الواقع الخارجي الموضوعي للحكم إنّما يتنجّز بشرط العلم به ولكن لا بمعنى تعلّق العلم به على واقعه، فإنّ هذا غير معقول؛ لما تقدّم من أنّ العلم لا يتعلّق بالواقع الخارجي بل بمعنى تعلّق العلم بالصورة المنطبقة عليه والحاكية عنه.

٣. إنّ الصورة العلمية المنطبقة على الواقع الخارجي كما تكون

(١) *فوائد الأصول*، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٤ .

(٢) *نهاية الأفكار*، مصدر سابق: ج ٣ ق ١ ص ٤٧.

تفصيلية، كذلك قد تكون إجمالية. وهذان الحدان التفصيلي والإجمالي بحسب الحقيقة حدان للصورة الحاكية، لا للواقع المحكي بها الذي لا يكون إلا تفصيلاً^(١).

في ضوء ذلك يقرّر المحقق العراقي أنّ المكلف - في حالة العلم الإجمالي - قد حصل له العلم بالواقع، إلا أنّ الصورة الحاكية عنه ليست تفصيلية واضحة. وحيث إنّ التكليف متعلّق بالواقع بما له من الخصوصيات، فيكون حينئذ منجزاً على المكلف ولا تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعليه يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية على حدّ تنجيز العلم التفصيلي لها، ومن هنا ذهب قدس سرّه إلى أنه تنجيز بنحو العلية التامة لا الاقتضاء.

وقد علّق الأستاذ الشهيد على ذلك بملاحظتين:

«أولاهما - ترتبط بالأمر الأوّل - أنّ التنجيز من شؤون الوجود العلمي للحكم لا الخارجي؛ إذ المراد به حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة، وتام موضوع ذلك هو الوجود العلمي للحكم ولو لم يكن حكم في واقع نفس المولى، ولهذا قلنا بقبح التجري واستحقاق فاعله للعقاب على حدّ العاصي وبنفس الملاك، وعليه فإذا لم يكن العلم سارياً إلى الواقع فكذلك التنجيز لا يسري إليه بل يضع قدمه حيث يضع العلم قدمه، فلا يثبت التنجيز بأكثر من الجامع.

ثانيتها: إنّ المفروض اشتراط تنجيز الحكم بوجوده الواقعي بشرط العلم به لكي يكون مبيّناً، ومن الواضح أنّ الحدّ الشخصي للحكم الواقعي غير مبيّن في موارد العلم الإجمالي، فلا معنى لأن يكون منجزاً

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٦٦.

لأكثر من الجامع»^(١).

فظهر إلى هنا عدم تمامية ما أفاده المحققان النائيني والعراقي في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية. ومن الجدير بالذكر أنّ هذا البحث إنّما يأتي بناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أمّا مع إنكار هذه القاعدة فإنّ الشكّ البدويّ والاحتمال يكون منجزاً، فضلاً عن المقرون بالعلم الإجمالي.

٣. صياغة الشهيد الصدر

ذهب الأستاذ الشهيد قدس سره في مسألة منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، إلى التفصيل بين منجزيته لها في بعض الموارد، وعدمها في موارد أخرى؛ فإنّ العلم الإجمالي على مستوى الشبهة الحكمية لا يكون منجزاً لوجوب الموافقة القطعية، وأمّا في الشبهات الموضوعية فهو منجز لها.

وتقوم صحّة الدعوى الأولى على مقدمتين:

أولاهما: إنّ العلم الإجمالي ينجز المقدار الذي تمّ عليه العلم؛ لأنّ هذا هو الذي يخرج عن اللابيان إلى البيان، وبالتالي عن التأمين إلى التنجيز. ومن الواضح أنّ العلم الإجمالي لا يجعلنا عالمين بأكثر من الجامع على جميع المباني والاتجاهات المتقدمة في حقيقة العلم الإجمالي. ثانيتهما: إنّ الجامع الذي اشتغلت به الذمّة عقلاً وتنجز، تحصل موافقته القطعية بالإتيان بالجامع، وهو يتحقق بإتيان أحد الفردين أو الأفراد، لأنّ الجامع يوجد بوجود فرد، فتكون موافقته القطعية للمقدار

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٦٧.

المنجَزُ المعلوم. بعبارة أُخرى: إنّ المقدار المعلوم هو إضافة الوجوب إلى الجامع بين الظهر والجمعة لا الظهر بحدّها ولا الجمعة بحدّها؛ فتكون إضافته إلى كلّ من الحدّين تحت تأمين القاعدة وأمّا إضافته إلى الجامع بينهما فتحصل موافقته القطعية بإتيان أحدهما. وفي ضوء هاتين المقدمتين يثبت أنّ العلم الإجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية في الشبهة الحكمية.

أمّا الدعوى الثانية ففيها تفصيل؛ إذ الشبهة الموضوعية تكون تارة: كالحكمية أي لا يكون التردّد فيها إلّا في أصل الوجوب لا في قيد الواجب، كما إذا كان الموضوع المشتبه شرطاً للتكليف أو للمكلف لا للمكلف به، كما لو ثبت وجوب صلاة ركعتين عند قدوم الحاجّ ووجوب التصدّق بدرهم عند قدوم الزوّار، وعلم إجمالاً بقدوم أحدهما، فهو يعلم حينئذ بوجوب الصلاة أو التصدّق كعلمه بوجوب الظهر أو الجمعة، والمقدار المعلوم يتحقّق بأحدهما، فلا يستدعي الشغل اليقيني أكثر من تحقيقه، ومن هنا لا يكون العلم الإجمالي في مثل هذه الشبهة منجزاً لوجوب الموافقة القطعية.

وأخرى يكون التردّد في الشبهة الموضوعية تردّداً في قيد الواجب كما إذا علم بوجوب إكرام العالم وتردّد بين زيد وعمرو، فقد علم بوجوب إكرام ذات وأن يكون عالماً، وكلاهما قد اشتغلت الذمّة بهما يقيناً؛ لأنّهما معاً معلومان، فلا بدّ من الفراغ اليقيني، ولا يكون إلّا بالاحتياط، وعليه يكون العلم الإجمالي في مثل هذه الشبهة منجزاً لوجوب الموافقة القطعية^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٦٢ - ١٦٣.

ويمكن التعليق عليه بعد التعمق فيما أفاده قدس سره بأنّ التفصيل المذكور غير راجع إلى مسألة وجوب الموافقة القطعية، لأنّ المورد الذي حكم فيه بتنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة الذي هو الشبهات الموضوعية من القسم الثاني، لا يستند في ذلك إلى العلم الإجمالي نفسه، وإنما أثبت التنجيز بالرجوع إلى قاعدة *الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني*، وهي قاعدة أخرى تختلف عن مسألة تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، بل إنّ قاعدة الاشتغال اليقيني ترجع بالتحليل إلى العلم التفصيلي الذي اشتغلت به الذمّة.

التحقيق في المسألة

لا ريب أنّ لتعلّق التكليف أنحاءً ثلاثة:

١. أن يكون الحكم معلوماً تفصيلاً.

٢. أن يكون مشكوكاً بالشكّ البدوي.

٣. أن يقترن الشكّ بالحكم بعلم إجمالي.

وقد عرفت سابقاً أنّ العلم لا يتعلّق إلاّ بالمعلوم بالذات الذي هو الصورة الذهنية القائمة في أفق النفس، والتي من خلالها يتمّ ارتباط النفس بالواقع الخارجي. فإن كانت هذه الصورة التي تملكها النفس تشير إلى واقع محدّد ومعين فيسمّى العلم حينئذ تفصيلاً، وإن كانت منحلّة إلى صورتين يشار بهما إلى واقع واحد حقيقة على نحو التردد فالعلم إجمالي. ويجتمع هذان النحوان من العلم بجهة اشتراك واحدة هي الإشارة إلى الواقع، ويفترقان من جهة أخرى هي أنّ ما يشار به تارة يكون محدّداً وأخرى مردّداً. أمّا في حالة الشكّ البدوي فالصورة الذهنية موجودة إلاّ أنّها تفقد الإشارة إلى أيّ واقع.

ويمكن تعميق الكلام في العلم التفصيلي فيقال:

تارةً يتعلّق العلم التفصيلي بفرد معيّن كوجوب صلاة الظهر مثلاً.

وأخرى يتعلّق بشيء جامع لأفراد متعدّدة كما لو قال المولى «أوجبت عليك الصلاة» وهذا علم تفصيلي أيضاً؛ لعدم اشتراط أن يكون المتعلّق فرداً شخصياً حتّى يتحقّق العلم التفصيلي.

استناداً لذلك فليس العلم الإجمالي هو العلم بالجامع كما هو متعارف على الألسنة، وهذه هي المغالطة التي قرنت وجود العلم بالجامع بوجود العلم الإجمالي مطلقاً، وليس بصحيح. نعم يمكن أن يحصل مع العلم التفصيلي بالجامع شكٌ بعدد الأطراف كما هو الحال في الواجب التخييري، فإنّهم أجمعوا على أنّ هذا الواجب معلوم تفصيلاً لا إجمالاً، ومن ثمّ أجروا البراءة عن التعيين فيما لو شكّ بينه وبين التخيير.

في ضوء ذلك لا بدّ أن يقال بصدد معرفة الإجمالي: أنّ الشارع واقعاً إمّا أوجب هذا الفرد أو أنّه أوجب الفرد الآخر، لكنّ المكلف لا يعلم ما هو الذي أوجبه الشارع، فأمر الشارع إذن لم يتعلّق بالجامع واقعاً بل تعلّق بالفرد، والاشتباه حصل من جهة المكلف لا من جهة الواقع، وعليه لا يمكن القول بأنّ الجامع قد تمّ عليه البيان، بل الداخل في عهدة المكلف إمّا صلاة الجمعة أو الظهر وليس الجامع بينهما، فلو امتثل أحدهما لا يحصل له العلم بفراغ ذمّته من الواقع ولا بدّ من الإتيان بهما معاً لإحراز ذلك. ولعلّ هذا هو مراد المحقّق العراقي عندما قرّر بأنّ العلم الإجمالي متعلّق بالواقع ومراده من الواقع هو المعلوم بالذات، بناءً على ذلك فيكون ما تمّ عليه البيان في العلم الإجمالي هو خصوصية الفرد لا الجامع، إلّا أنّ الخصوصية تارةً تكون تفصيلية وأخرى إجمالية، فلا

٤٧٨القطع

يمكن حينئذ جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الخصوصيات لأنها مبيّنة ومعلومة. وهذا تصوير آخر يختلف عن التصوير المشهور للعلم الإجمالي.

فإن قيل: إذن ما هو الجامع الموجود في العلم الإجمالي حسب كلام المشهور؟

قلنا: إنّ الجامع المصوّر عندهم أمر انتزعه العقل بعد عدم وضوح الخصوصيات عنده، فهو جامع انتزاعيّ مخترع من قبل العقل لكي يستطيع الإشارة به إلى الواقع الخارجي، لا أنّ هذا الجامع هو متعلّق الأمر المولوي.

ودعوى أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية في كلّ مورد لم تكن فيه الخصوصية محدّدة ومشخصّة، مدفوعة وجداناً بأنّ العلم بالخصوصية من دون تحديد، كاف لعدم جريان القاعدة المذكورة. ويمكن التنبيه على ذلك عقلاً بأنّ العقلاء يميّزون بين الأوامر التي من قبيل الشبهات البدوية، والأوامر التي يقترن الشكّ فيها بالعلم الإجمالي، فهم يؤخذون على مخالفة الثانية دون الأولى.

وبذلك يظهر صحّة ما ذهب إليه المحقّق العراقي قدّس سرّه من منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

وجوب الموافقة القطعية بين الاقتضاء والعلية

بناءً على منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، يقع البحث حينئذ في أنّ ذلك التنجيز أهو بنحو الاقتضاء بحيث يمكن ورود ترخيص شرعيّ في بعض أطرافه، أم بنحو العلية فيستحيل الترخيص في

شيء من أطرافه؟

هذا البحث لا ينعقد إلا بتوفر شرطين:

أحدهما: الالتزام بأن العلم الإجمالي علة لحرمة المخالفة القطعية، كما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره.

ثانيهما: أن يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية بنفسه ومباشرة، وإلا فلا معنى للسؤال بأن تنجزه على نحو الاقتضاء أم العلية؟

من هنا فإنّ البحث لا يتأتى بناءً على ما ذهبنا إليه من أنّ منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية إنّما هي بنحو الاقتضاء لا العلية، وكذلك فهو لا يتأتى بناءً على ما ذهب إليه المحقق النائيني - في *أجود التقريرات* - من أنّ منجزيته لوجوب الموافقة إنّما تتحقق بعد تعارض الأصول المؤمّنة وتساقطها. نعم يفتح باب البحث بناءً على ما قرّره في *فوائد الأصول* وما تبعه عليه المحقق العراقي في المنجزية المباشرة لوجوب الموافقة القطعية. وكيف كان ففي المسألة اتجاهاً أحدهما القول بالاقتضاء، والآخر القول بالعلية.

الاتجاه الأول: مسلك الاقتضاء

اختر المحقق النائيني قدس سره تبعاً للمشهور أنّ منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية إنّما هي على نحو الاقتضاء لا العلية، بمعنى إمكان ورود المرخص الشرعي في بعض الأطراف، وقد استدلل على ذلك «بأنّ الذي لابدّ منه عقلاً هو القطع بالخروج عن عهدة التكليف، والعلم بحصول المؤمّن من تبعات مخالفته. وهذا كما يحصل

بالموافقة القطعية الوجدانية بترك الاقتحام في جميع الأطراف، كذلك يحصل بالموافقة القطعية التعبدية بترك الاقتحام في بعض الأطراف، مع الإذن الشرعي في ارتكاب البعض الآخر ولو بمثل أصالة الاباحة 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 بدلاً عن الواقع^(١).

وأشكل المحقق العراقي على ذلك بأنه يتم فيما لو قبلنا اختصاص منجزية العلم الإجمالي بالجامع فقط دون الأطراف، والحال - كما هو الصحيح على رأيه - أن الواقع قد تمّ عليه البيان بالعلم الإجمالي، وعليه يستحيل الترخيص في الأطراف لأنه ترخيص في المعصية المعلومة^(٢).

والصحيح أن يقال بأنّ كلتا هاتين الدعوتين ترجعان في روجهما إلى قضية أخرى غفل عنها الأعلام في المقام وهي أنّ حكم العقل بقبح المعصية أهو تعلقيّ أم تنجيزي؟ فإن كان الأوّل، بطّلت دعوى المحقق العراقي، وإن كان الثاني بطّلت دعوى المحقق النائيني. وقد فصلنا القول حول هذه المسألة في السابق من فقرات هذا البحث وثبت أنّ وجوب طاعة المولى راجع إلى أنّ هذا الحقّ ثابت للمولى لا عليه، وأثبتنا إمكان الترخيص في العلم التفصيلي فضلاً عن الإجمالي.

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣٥.

(٢) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ٣ ق ١ ص ٤٦.

ثم إن استدلال المحقق النائيني على الاقتضاء ليس له محصل؛ «إذ لا معنى لتعليل كون العلم الإجمالي علة لحرمة المخالفة ومقتضياً لوجوب الموافقة بأن الترخيص هناك في معصية وهنا ليس فيها، إذ المقصود بالمعصية ينبغي أن يكون حكم العقل بكون المخالفة منافية لحق طاعة المولى. وحكم العقل بأنها منافية أولاً، فرع بحث العلية والاقتضاء؛ فلا معنى للبرهنة على العلية وعدمها بذلك»^(١).

إلا أن المحقق النائيني أورد نقضاً على القول بالعلية، حاصله:

إن غاية ما يمكن التمسك به للقول بالعلية هو الاستناد إلى قاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، إلا أن الفراغ اليقيني لا يشترط فيه أن يحصل بأمر يقيني وجداني بل يكفي فيه أن يكون يقينياً ولو تعبداً، كما هو الحال في قاعدة الفراغ والتجاوز، فإن الاشتغال فيها يقيني لكن الفراغ تعبدي. وعليه فاليقين التعبدي لو كان مفرغاً للذمة على مستوى العلم التفصيلي، فبالأولى أن يكون كذلك في العلم الإجمالي.

وأما كيفية حصول اليقين التعبدي فبيان: أن الشارع لو رخص في أحد أطراف العلم الإجمالي مثلاً، فإن المدلول الالتزامي لهذا الترخيص هو حرمة الطرف الآخر؛ لئلا يبقى المعلوم بالإجمال بلا امتثال. وهذا هو معنى جعل البدل، أي أن إجراء الأصل المرخص في أحد الطرفين يدل التزاماً على جعل الطرف الآخر بدلاً من المعلوم بالعلم الإجمالي.

وأجاب المحقق العراقي على ذلك:

أولاً: إن جعل الطرف الآخر بدلاً من المعلوم إجمالاً إما أن يكون مستفاداً من نفس مؤدى الأصل، أو مستفاداً من دليل الأصل. وعلى الأول

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٦٨.

فهو مدلول التزامي عقلي، فيكون أصلاً مثبتاً فاقداً للحجّة. وعلى الثاني وإن كان صحيحاً لأنّ دليل الأصل أمانة وهي حجّة في مدلولها الالتزامي، إلاّ أنّ الإشكال متوجّه من جهة أخرى هي أنّ المدلول الالتزامي للأمانة لا يثبت إلاّ بعد ثبوت مدلولها المطابقي. ولكي يكون دليل الأصل تاماً في المقام لا بدّ أن يكون الطرف الآخر الذي لم يجر فيه الأصل منجزاً، وإلاّ تعذّر الاستناد إلى الأمانة لإثبات البراءة في الطرف الأوّل. وعليه يتوقّف إثبات المدلول المطابقي على إثبات المدلول الالتزامي، والمفروض عدم تحقّق الأخير إلاّ بعد ثبوت الأوّل، فيدور.

ثانياً: إنّّه لا بدّ من التمييز بين السنة جعل الأحكام الظاهرية، فإنّ بعضها قد يكون بلسان جعل البدل كقوله «بلى قد ركعت» بمعنى جعل المشكوك منزلة المعلوم تعبداً، وفي مثل هذا اللسان يمكن أن يتمّ النقض المذكور، إلاّ أنّ المحقّق النائني بصدّد إجراء الأصول العملية التي من قبيل «كلّ شيء لك ظاهر حتّى تعلم نجاسته». ومن الواضح أنّ مفاد هذا اللسان ليس هو جعل البدل بل غاية ما يفيد هو الحكم بطهارة ما يجري فيه الأصل، وأمّا الطرف الآخر فلا تثبت نجاسته إلاّ بالأصل المثبت، وهو ليس بحجّة كما عرفت.

ولا يخفى أنّ هذه المناقشة إنّما تتمّ بناءً على ما يذهب إليه النائيني من الفرق بين المجعول في السنة الأحكام الظاهرية من الأمارات والأصول، وأمّا بناءً على أنّ الأحكام الظاهرية عموماً هي نتيجة التزاحم الحفظي بين ملاكات الواقع - كما هو مبنى الأستاذ الشهيد - فلا تأتي هذه المناقشة^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٧٠.

الاتجاه الثاني : مسلك العلية

اختار المحقق العراقي أنّ منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية إنّما هي على نحو العلية لا الاقتضاء، وقد خلص قدس سره إلى هذه النتيجة بعد إيراد نقضين على مسلك الاقتضاء نتعرض لهما تباعاً:

النقض الأول: لو كان العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء، للزم جريان الأصول المرخصة حتى مع العلم التفصيلي، بل حتى مع الشك في الامتثال. والتالي باطل، فالمقدم مثله. أمّا بطلان التالي فواضح؛ ضرورة أنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، حسب التحقيق.

وأما بيان الملازمة: فإنّ الالتزام باقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة مع إمكان جريان الأصول المرخصة في الأطراف - لعدم العلم بها حسب مبنى النائيني - يفضي إلى رفع اليد عن قاعدة الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني في المقام والذي لا بدّ من جريانها فيه.

ومع ثبوت ذلك على مستوى العلم الإجمالي فإنه يكون جارياً أيضاً في العلم التفصيلي؛ إذ الشك في التكليف بقاء متفرّع عن العلم التفصيلي بالتكليف حدوثاً، كما لو شكّ المكلف في أنّ ما فعله هل كان مصداقاً للصلاة الواجبة؟ فيحتمل أن يكون ما أتى به امتثالاً للتكليف المعلوم أو لا، ولا فرق في هذه الحالة بين العلم التفصيلي والإجمالي؛ فيكون مجرى لأصالة البراءة أيضاً، مع أنّه لا إشكال عند أحد في عدم إجرائه فيه.

فإن قيل: إنّ عدم جريان أصالة البراءة في المقام ليس مسبباً عن عدم وجود المقتضي لها فيه، بل للمانع الذي هو إمّا استصحاب عدم الإتيان بالفعل أو استصحاب بقاء الحكم بعد ثبوته بالعلم التفصيلي، فتكون

البراءة محكومة لأحد هذين الاستصحابين.

قلنا: عدم جريان البراءة إنما هو لعدم وجود المقتضي أصلاً لا لثبوت المانع؛ بقرينة عدم إجراء البراءة في المقام حتى من قبل القائلين بعدم حجّية الاستصحاب.

ويمكن الجواب عن هذا النقص - بناءً على مسلك المشهور من سقوط فعلية التكليف بالامتثال والعصيان - بأنّ البراءة الشرعية إنّما تجري في المورد الذي لم يكن فيه التكليف معلوماً حدوثاً، وأمّا مع العلم بالحدوث فلا؛ لانصراف أدلّة البراءة إلى موارد الشكّ في أصل ثبوت الحكم، لا الشكّ في امتثاله. «وإن شئت قلت: إنّ ثبوت الحكم في الآن الأوّل معلوم وهو يستدعي الفراغ اليقيني عنه، ولو فرض أنّه بلحاظ الآن الثاني يكون بقاء الحكم مشكوكاً. فتطبيق قاعدة البراءة الشرعية على الحصّة البقائية للحكم، لا يكون مؤمناً من ناحية اشتغال الذمّة بلحاظ الحصّة الحدوثية منه المعلومة»^(١).

النقص الثاني: لبيان هذا النقص لابدّ من الإشارة إلى أنّ التخيير على ثلاثة أقسام:

١. التخيير الشرعي ومثاله التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّحات.

٢. التخيير العقلي، ومثاله التخيير الثابت في موارد التزاحم مع عدم وجود الأهمّ.

٣. لو قال المولى «أكرم كلّ عالم» ثمّ دلّ الدليل على أنّ زيداً وعمراً لا يجب إكرام إلاّ أحدهما وإن كان كلاهما عالماً، فهنا يقع التخيير في

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٧٢.

إكرام أحدهما، إذ لا يجب إكرامهما معاً؛ بمقتضى الدليل الثاني، ولا يجوز ترك إكرامهما معاً؛ بمقتضى الدليل الأول. فإنّ دليل «أكرم كلّ عالم» يوجد فيه إطلاقان: أحدهما أفراديّ والآخر أحواليّ، ومع وجود الدليل الثاني يسقط أحد هذين الإطالقين وهو الأحوالي، فيتحقّق التخيير بين إكرام زيد أو إكرام عمرو، وهذا نحو ثالث من التخيير وإن كان قريباً من التخيير العقلي.

في ضوء ذلك فإنّ المحقّق النائيني ذكر أنّ العلم الإجمالي ينجز وجوب الموافقة القطعية، لأنّ جريان الأصول في جميع الأطراف مستحيل؛ لإفضائه إلى المخالفة القطعية المحرّمة. وجريانها في بعضها ترجيح بلا مرجّح. وجريانها في بعض غير معيّن ليس بمعقول. وفي هذه النقطة يأتي نقض المحقّق العراقي من أنّ هناك شكّاً رابعاً حاصله جريان الأصل المؤمن في أحد الطرفين بشرط عدم جريانه في الطرف الآخر، وهذا يعني أن يكون المكلف مخيراً في ارتكاب أحد الطرفين بشرط عدم ارتكاب الآخر. «وهذا يرجع بحسب حقيقته إلى تقييد الإطلاق الأحوالي للدليل الأصل بلحاظ كلّ من الفردين مع التحفّظ على عمومه الأفرادي لكلّ منهما، فإنّ محذور الترخيص في المخالفة القطعية يرتفع بهذا المقدار، فلا موجب لرفع اليد عن عمومه الأفرادي، فينتج براءتين شرعيتين في الطرفين مشروطتين كلّ منهما بترك الآخر، وهو من الجمع بين الترخيص، لا الترخيص في الجمع بين الطرفين، بل يستحيل أن يؤدّي إلى الترخيص في الجمع كما في باب الترتّب بين الأمرين الذي يكون من الجمع بين الطلبين، لا طلب الجمع بين الضدّين»^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٧١.

ردود على النقض الثاني على مسلك الاقتضاء

وهذا النقض أقوى من الأول؛ حتى أنّ الشهيد الصدر ذكر «أنّ هذا النقض شبهة قوية في ضوء الاطار الذهني العام للفكر الأصولي»^(١). وقد وجدت لردّه عدّة إجابات نتعرّض لها تباعاً.

١. ما ذكره النائيني

هذه الإجابة استناداً إلى ما ذهب إليه قدّس سرّه من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، وهو يقتضي استحالة أحدهما عند استحالة الآخر، وصحّته عند صحّة الآخر. إذن لو استحال التمسك بالإطلاق الأحوالي للأصل المرخص في كلا الطرفين لاستحال التقييد أيضاً^(٢). ويمكن المناقشة فيه:

أولاً: مبنائياً من عدم قبول مبنى العدم والملكة.

ثانياً: على فرض تمامية مبنى العدم والملكة فهناك ملاحظتان:

إحدهما: إنّ الملاك أو الضابط في التقابل هو الإطلاق نفسه. أي إذا كان الإطلاق ممتنعاً، فالتقييد كذلك. والممتنع في المقام ليس هو الإطلاق بل الجمع بين الإطلاقين.

ثانيتهما: إنّ البحث المنطقي يقرّر أنّ الاستحالة الموجودة في تقابل العدم والملكة ليست ثابتة من الطرفين، بمعنى أنّه إذا استحال أحدهما استحال الآخر وبالعكس، بل هي ثابتة من طرف الوجود فقط، بمعنى أنّه إذا اتّصف الشيء بالبصر صحّ اتّصافه بالعمى، وليس إذا صحّ اتّصافه

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٧١.

(٢) أجدود التقريرات، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٤٥.

بالعمى صحّ اتّصافه بالبصر؛ ضرورة أنّ الله سبحانه وتعالى يتّصف بالبصر مع إمكان أن يسلب منه العمى وإن كان اتّصافه بالأول ضرورياً وسلب الثاني عنه كذلك. وفي المقام فإنّ التقييد هو الأمر الوجودي والإطلاق أمر عدميّ فلا بدّ أن نقول: إذا استحال التقييد، استحال الإطلاق؛ طبقاً للقاعدة المنطقية، مع أنّ المحقّق النائبي طبق العكس وقال باستحالة التقييد عند استحالة الإطلاق.

٢. ما ذكره السيّد الخوئي

قال قدّس سرّه: «لو كان المانع عن جريان الأصول في أطراف العلم بالتكليف الإلزامي هو استلزامه الترخيص في الجمع، لارتفع ذلك بما ذكر من تقييد كلّ من الترخيصين بعدم ارتكاب الآخر، إلاّ أنّه ليس المانع ذلك، وإلاّ للزم الالتزام بشمول أدلّة الأصول لجميع الاطراف ابتداءً فيما إذا كانت أموراً متضادّة لم يمكن الجمع بينهما عقلاً، مع أنّ المفروض خلافه، بل المانع عن الشمول هو استلزامه الجمع في الترخيص، وذلك لا يرتفع بتقييد الترخيص في كلّ منهما بعدم ارتكاب الآخر، فإنّ المكلف إذا لم يرتكب شيئاً من الأطراف كان الترخيص في جميعها فعلياً لا محالة، وهو مستلزم للعلم بترخيص ما علم حرّمته بالفعل، وهو قبيح»^(١).

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ الثواب والعقاب لا يترتّب على نفس جعل الأحكام الظاهرية - كما سيأتي - وإنما يترتّب عليها من جهة مطابقتها أو مخالفتها للواقع. وعليه فالمدار هو الحكم الواقعي حقيقة. ومن هنا يستحيل جعل الحكم الظاهري فيما لو فرض منافاته أو مصادمته للحكم

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٦٠.

الواقعي، بناءً على ذلك فإن استحالة الجعل في الحالة المذكورة يمكن تصوّرها في مستويات ثلاثة، إذ الحكم الظاهري إما أن يكون منافياً للحكم الواقعي في مبدأ الجعل، أو في نفس الجعل، أو في الأثر المترتب على الجعل، وسنثبت عدم المنافاة في هذه المستويات جميعاً. أمّا من جهة مبدأ الجعل، فلأنّ المبدأ في الحكم الظاهري يختلف عنه في الحكم الواقعي، على ما يذهب إليه السيّد الخوئي قدس سره. وأمّا من جهة نفس الجعل، فلأنّ الجعل اعتبار محض سهل المؤونة كما قرره الأصوليون. وأمّا من جهة الأثر المترتب على الجعل، فلأنّ أثر الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال إما أن يكون حرمة المخالفة القطعية وهي غير حاصلة بناءً على مسلك التخيير، أو وجوب الموافقة القطعية وهو منجز على نحو الاقتضاء لا العلية، ومعنى ذلك أنّه معلق على عدم ورود المرخص الشرعي، والمفروض وروده فيكون رافعاً لموضوعه.

٣. ما ذكره السيّد الخوئي أيضاً

وهو أنّ الحكم الظاهري لا بدّ أن يكون محتمل المطابقة للواقع، وإلاّ لاستحال جعله. والحال أنّ الحكم الظاهري في التخيير يعلم بعدم مطابقته للواقع، فلا يمكن جعله؛ ببيان: أنّه مع العلم إجمالاً بخميرية أحد الإنائين سيكون أحدهما حراماً مطلقاً إذا كان خميراً - أي لا تتقيّد هذه الحرمة بترك المباح - ويكون الآخر مباحاً مطلقاً أيضاً إذا كان ماءً في الواقع من غير أن تتقيّد إباحته بترك الآخر، إلاّ أنّ التخيير الثابت في الحكم الظاهري يثبت إباحة أحدهما بشرط ترك الآخر، فالحكم الظاهري يثبت الإباحة المقيّدة وهي منتفية واقعا، فيجزم بعدم مطابقة الحكم الظاهري للواقع ويستحيل جعله حينئذ^(١).

(١) دراسات في علم الأصول: ج ٤ ص ٣٦١؛ مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣٥٥.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنّ جعل الحكم الظاهري لا يشترط فيه إلاّ أمران :

● تحقّق الشكّ في الواقع .

● أن يكون الحكم الظاهري صالحاً للتنجيز والتعذير عن الواقع .

والمفروض أنّ كلا هذين الأمرين متوفّران في المقام؛ لصلاحيّة التخيير المذكور للتنجيز والتعذير. هذا مضافاً إلى أنّ الحكم الظاهري المجموع في أصل التخيير محتمل المطابقة للواقع أيضاً لكن في فرض خاصّ لا مطلقاً.

٤ . القول بالتساقط

أن يقال بأنّ التخلّص من محذور المخالفة القطعية ليس منحصراً بما أفاده المحقّق العراقي قدس سرّه من سقوط الإطلاقين الأحواليين في كلّ من الطرفين، بل ثمة طريق آخر حاصله: إسقاط الإطلاقين الأفرادي والأحوالي في أحد الطرفين وإبقاؤهما في الآخر، وحيث لا معيّن لأحد الطريقتين دون الآخر وعدم وجود المرجّح لأحدهما، فيؤول مصيرهما إلى التعارض ثمّ التساقط، ومعه لا يبقى دليل على التخيير المذكور، وينتج من ذلك منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء لا العليّة.

جوابه: إنّ التساقط لا يمكن أن يكون جزافياً بل لابدّ من استناده إلى ملاك. وبعد فرض تمامية الإطلاقات الأفرادية والأحوالية جميعاً، فلا يمكن رفع اليد عن أحدها إلاّ مع تحقّق الملاك لذلك، والملاك المتصوّر للتساقط هو التعارض وعدم إمكان تقديم بعضها على بعض،

لكن يمكن القول بأن المحذور إنما يلزم فيما لو جرى الإطلاق الأحوالي مثلاً في كلا الطرفين، أما لو جرى في أحدهما دون الآخر فلا محذور، وكذلك الحال في الإطلاق الأفرادي. نعم يمكن أن يتحقق التعارض فيما لو جرى الإطلاقان الأحوالي والأفرادي. فلو أجرينا الأحوالي في الطرف الآخر أيضاً للزم التعارض، لكنّه لا محذور مع جريان الإطلاقين الأفراديين، وبه نصل إلى عدم التساقط.

وعليه فليس هناك إلاّ طريق واحد لدفع محذور المخالفة القطعية، وما ذكر في تصوير الطريق الآخر كان مستنداً إلى تحقّق التعارض بين الأفرادي والأحوالي، وقد ثبت عدمه.

والصحيح أن يقال لدفع نقض العراقي أنه لا بدّ من الرجوع إلى أدلّة الترخيص كأصالة البراءة والحلّ والطهارة وغيرها، ومعرفة أنّ السنة هذه الأدلّة هل تفيد الإطلاق الأحوالي والأفرادي الشامل لموارد العلم الإجمالي؟ وهذا بحث موكول إلى الأصول العملية.

هذا مضافاً إلى إمكان المناقشة في التخيير الذي ذكره العراقي من جهة عقلائية، وفي إمكان استفادته من دليل الحجية وعدمه.

ثمّ إنّ مع التنزّل وقبول مقتضي الإطلاق المذكور فإنّه مخصّص إثباتاً، وحاصل هذا المخصّص هو الروايات المنافية والمقيّدة للإطلاق، كما في قوله: في رجل معه إناءان وقع في أحدهما قذر ولا يدري أيّهما هو وليس يقدر على ماء غيرهما، قال: يهريقهما ويتيمّم^(١)، وهي واضحة في منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية؛ إذ لو كان التخيير ممكناً لما أمر بإراقتهما.

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١٦٩.

الفصل الثاني

الامتثال الإجمالي

■ ١. لو كان التكلفة المعلوم استقلالياً

ولم يكن الاحتياط مستلزماً لتكرار العمل

■ ٢. لو كان التكلفة المحرز عبادياً

وكان الاحتياط الإجمالي مستلزماً لتكرار العبادة

هذه هي الجهة الأخيرة في بحث العلم الإجمالي، ويقع الكلام فيها في ما لو اشتغلت ذمة المكلّف اشتغالاً يقينياً بالتكليف؛ أيكفي في فراغها حصول العلم الإجمالي بسقوط التكليف مع القدرة على العلم التفصيلي، أم لا بدّ من العلم تفصيلاً بامتنال التكليف المعلوم يقيناً؟

ولهذه المسألة صور كثيرة تعرّض الأصوليون للمهمّ منها؛ «فإنّ التكليف المعلوم بالإجمال، إمّا أن يكون توصلياً، وإمّا أن يكون تعبدياً. فإن كان توصلياً فلا ينبغي الإشكال في حسن الاحتياط وسقوط التكليف بذلك، سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم، كانت الشبهة موضوعية أو حكمية، قبل الفحص أو بعد الفحص، كان التردّد بين الوجوب والاستحباب أو مع احتمال الإباحة أيضاً، فإنّه على جميع التقادير يحسن الاحتياط ويسقط التكليف به ولو مع التمكن من الامتنال التفصيلي لحصول الغرض. وإن كان تعبدياً ففي حسن الاحتياط وسقوط التكليف به مطلقاً ولو مع التمكن من الامتنال، أو عدم حسنه مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا لم يستلزم منه تكرار جملة العمل وبين ما إذا استلزم ذلك، وجوه»^(١). وبذلك يظهر أنّ الكلام في خصوص التكليف التعبدّي لا التوصلي. ولتعرّض لفرعين مهمّين من فروع هذه المسألة:

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٦٦.

٤٩٤.....القطع

الفرع الأول: هل يكفي الامتثال الإجمالي لو كان التكليف المعلوم
استقلاليا ولم يكن الاحتياط مستلزماً لتكرار العمل؟

الفرع الثاني: هل يكفي الامتثال الإجمالي لو كان التكليف المحرز
عبادياً وكان الاحتياط الإجمالي مستلزماً لتكرار العبادة؟

١ . لو كان التكليف المعلوم استقلالياً

ولم يكن الاحتياط مستلزماً لتكرار العمل

مثاله: لو شكَّ أنَّ غسل الجمعة واجب أو مستحب، مع قدرته على تحصيل وجوب الغسل أو استحبابه تفصيلاً، فهل يكفي الامتثال الإجمالي؟ ههنا قولان:

القول الأوّل: عدم الكفاية

يذهب الاتجاه الأوّل إلى أنّه مع القدرة على إحراز الامتثال التفصيلي لا يكفي الإجمالي بل لابدّ من تحصيل الأوّل.

وقد استدلّ على ذلك بأمرين:

أحدهما: الإجماع المدّعى في كلمات بعض المتكلّمين، على اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادة.

ولوحظ عليه: بأنّه إجماع منقول لا محصّل، وعلى فرض تحصيله فهو محتمل المدركية؛ من جهة استنادهم إلى أنّ العبادات، من الأعمال القصديّة التي ينبغي قصد الوجه فيها^(١).

وأما قصد الوجه في العبادات فيمكن القول بصدده: إنّ حقّ الطاعة أمر عقليّ، وكذلك إدراك ما تتحقّق به الطاعة فهو عقليّ أيضاً ما لم

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٨٠.

يتدخل الشارع نفسه في بيان ذلك، وإلا فإنّ العقل يدرك بأنّ طاعة المولى تتحقّق من خلال كون إرادة الفاعل ناشئة من الإرادة الصادرة من المولى، فإن كان الامتثال قائماً على أساس ذلك فقد تحقّق الانقياد وطاعة المولى «لأنّ حقيقة الطاعة عند العقل عبارة عن الانبعاث وكون الإرادة الفاعلية منبعثة عن الإرادة الأمرية»^(١).

لكن ذلك وإن كان صحيحاً في نفسه إلاّ أنّه يمكن أن تدلّ الأدلّة على اعتبار قصد الوجه في العبادة. وفي هذه المسألة اتّجاهان، أحدهما: أنّ تقييد الأمر بالعبادة بقصد الوجه مستحيل في نفسه، والآخر: إمكان التقييد بقصد الوجه. فلا بدّ من البحث على مستوى هذين الاتّجاهين.

● أمّا اتّجاه إمكان التقييد بقصد الوجه فتارة يتوفّر لدينا دليل ذو إطلاق لفظي في العبادات ويتحقّق الشكّ في أنّ قيد قصد الوجه مأخوذ أو لا، ويتمّ نفي التقييد بالإطلاق. وأخرى لا يوجد إطلاق لفظي فتصل النوبة إلى الأصول العملية. ومن الواضح أنّ الشكّ في أخذ القيد وعدمه يكون مجرى لأصالة البراءة لا الاشتغال.

● وأمّا بناءً على عدم إمكان أخذ قيد قصد الوجه في متعلّق الأمر، فقد ذكر المحقّقون من الأصوليين أنّ القيد إذا كان ممّا يكثر الابتلاء به مع غفلة المكلف عنه غالباً، فلا بدّ للشارع من التنبيه عليه ولو من طريق مستقلّ. وعليه لو لم يتمّ بيان ذلك القيد ولو من خلال جملة اسمية مستقلّة، فيستكشف منه عدم إرادته له. وهذا هو الإطلاق المقاميّ.

ثانيهما: ما ذكره المحقّق النائيني لبيان عدم الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في الفرض المذكور، حاصله: إنّ الامتثال على أنحاء أربعة:

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٦٦.

فهو إمّا امتثال تفصيلي، أو امتثال للعلم الإجمالي كالاختياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، أو امتثال ظنيّ سواء كان الظنّ معتبراً أو الظنّ المطلق؛ بناءً على انسداد باب العلم والعلمي، أو امتثالاً احتمالياً كما في الشبهات البدوية عند الاختياط مع وجود البراءة. ومن الواضح عدم دخل النحويين الثالث والرابع في محلّ البحث، بل البحث في دوران الامتثال بين التفصيلي والإجمالي مع فرض كون التفصيلي مقدوراً للمكلف.

في ضوء ذلك يقرّر المحقّق النائي أنّ الامتثال التفصيلي يقع في رتبة سابقة على الامتثال الإجمالي. وعليه فمع إمكان الأوّل، لا تصلّ النوبة إلى الثاني كما هو واضح، وبذلك لا يكون الامتثال الإجمالي كافياً بل لا بدّ من التفصيلي^(١).

وأوضح منه ما ذكره السيّد الخوئي من أنّ الامتثال التفصيلي امتثال عن الأمر المولوي. أمّا الإجمالي فهو امتثال عن احتمال الأمر المولوي. وإذا دار الأمر بين الامتثال عن الأمر المولوي وبين الامتثال عن احتمال، يقدّم الأوّل على الثاني؛ ضرورة أنّ العقل يحكم بأنّ المكلف حين الاطاعة لا بدّ أن يكون منبعثاً نحو العمل عن أمر المولى وبعثه لا عن احتمال أمر المولى^(٢).

لا يقال: إنّ بعد الإتيان بالعمل بامتثال كلا الطرفين سيكون الامتثال عن الأمر المولوي المعلوم لا محالة. لأنّه يقال: إنّ الانبعاث عن الأمر المعلوم في حال الامتثال الإجمالي إنّما يكون في طول الامتثال لا حين الامتثال، بخلافه في الامتثال

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣ ص ٧٣.

(٢) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٨١.

التفصيلي فإنه يكون منبعثاً عن الأمر المعلوم حين العمل، وما ذكر خلطاً بين الأمر المعلوم حين العمل والأمر المعلوم بعد العمل.

القول الثاني: رأي السيد الصدر

وقد أورد عليه الأستاذ الشهيد: «بأننا لا نرى بالوجدان طولية بين الامتثال الإجمالي والتفصيلي بلحاظ حكم العقل بالحسن والمقربية؛ لأنّ هذا الحكم ليس جزافاً بل بملاك الطاعة والانقياد للمولى وتعظيمه، وهذا حاصل في الامتثال الإجمالي حتى من المتمكّن من التفصيلي، بل إن لم يكن الانقياد فيه أشدّ فليس بأقلّ عن الانقياد في موارد الامتثال التفصيلي جزماً. وأمّا البرهان المذكور فيرد عليه:

أولاً: إنّ كلا الانبعاثين ليسا عن شخص الأمر بل عن احتمال الأمر أو القطع به؛ لوضوح أنّ الأمر بوجوده الواقعي لا يكون محرّكاً بل يحرك بوجوده الواصل، فالانبعاثان من هذه الناحية في مرتبة واحدة.

ثانياً: لو سلّمنا الطولية التكوينية بينهما في الوجود، فأيّ ربط لذلك بمحلّ كلامنا؟ إذ الكلام في الطولية في نظر العقل وحكمه بأنّ الامتثال الإجمالي حسن مع إمكان الامتثال التفصيلي أم لا؟ وملاك هذا الحكم هو انتساب العمل إلى المولى سواء كان بتوسيط احتمال الأمر أو بشخص الأمر ابتداءً، فهذا خلط بين التقدّم والتأخّر التشريعي في نظر العقل والتقدّم والتأخّر التكويني في عالم الخارج»^(١).

هذا كلّه في التكليف الاستقلالي، وأمّا لو كان التكليف ضمناً ولم يكن الاحتياط فيه مستلزماً لتكرار العمل أو لم يكن التكليف معلوماً أصلاً - ومثال الأوّل الشكّ في أنّ السورة هل هي جزء الواجب أو

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٧٤.

مستحبّ فيه؟ ومثال الثاني الشكّ في أنّ الغسل يوم الجمعة واجب أو مباح؟ - فإنّ الوجوه المذكورة في الفرع الأوّل جارية في هذين الشكّين أيضاً.

عود على بدء

تقدّم أنّه عند الشكّ في كون الشارع أخذ قيداً إضافياً في تحقّق الإطاعة أو لم يأخذ، فإنّه يتمسّك بالإطلاق أو الرجوع إلى الأصول لنفي مثل هذا القيد. وأمّا بناءً على أنّ هذا القيد عقليّ لا شرعيّ، فيكون الاستناد حينئذٍ إلى الإطلاق المقامي لنفي الامتثال التفصيلي.

إلا أنّ المحقّق النائيني صوّر فرضاً آخر في المقام حاصله: لو فرض أنّ العقل نفسه شكّ بإمكان الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع القدرة على التفصيلي، فما هو الحكم حينئذٍ؟ يقرّر النائيني قدس سرّه في الفرض المذكور أنّ مقتضى القاعدة هو عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي لأنّه من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير^(١).

لا يقال: إنّ مرجع الشكّ في أخذ الامتثال التفصيلي مع القدرة عليه إلى الشكّ في كونه جزءاً إضافياً في امتثال العبادة فيكون مجرى لأصالة البراءة. لأنّه يقال: البراءة إنّما تجري في الموارد التي رفعها ووضعها راجع إلى الشارع، وما هو محلّ الكلام ليس كذلك؛ لارتباطه بأحكام العقل لا الشارع. وقد لوحظ عليه:

١. عدم قبول كون المقام من موارد الدوران بين التعيين والتخيير، بل هو من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، ومعه فهو مجرى

(١) فوائد الأصول: ج ٣ ص ٧٣؛ أجود التقريرات، مصدر سابق: ج ٣ ص ٤٥.

لأصالة البراءة لا الاشتغال^(١).

٢. مع التنزّل بكونه من موارد الدوران بين التعيين والتخيير فإنّ المختار - كما سيأتي في محلّه - هو التمسك بأصالة البراءة لا الاشتغال على تفصيل موكول إلى محلّه من بحث البراءة.

٣. مع التسليم بعدم جريان البراءة الشرعية إلاّ في الموارد التي رفعها ووضعها راجع إلى الشارع، فإنّه لا مانع من جريان البراءة العقلية التي يقبلها المحقّق النائبي قدس سرّه في المقام.

والحاصل من مجموع ذلك أنّ العقل لا يرى فرقاً في سقوط التكليف بالامتثال التفصيلي أو الإجمالي، ومع الشكّ فإنّ الأصل الجاري إمّا البراءة الشرعية أو العقلية، وبذلك يتمّ الكلام في فرض ما لو كان الاحتياط غير مستلزم لتكرار العبادة.

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢ ص ٨٢.

٢. لو كان التكليف المحرز عبادياً وكان الاحتياط الإجمالي مستلزماً لتكرار العبادة

مثاله موارد الشكّ بين القصر والتمام، فقد استدلّ على المنع من الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع القدرة على التفصيلي بوجوه:

الأول: وجوب قصد الوجه في العبادة، وقد عرفت عدم صحّة هذه الدعوى من جهة عدم الدليل عليها، ومع التنزّل واعتبار قصد الوجه فإنّ الامتثال الإجمالي في المقام كاف في الإجزاء وإن كان المكلف قادراً على التفصيلي. نعم هو لا يستطيع التمييز بين الواجب وغيره مع أنّه قادر على قصد الوجه، فإنّ التمييز شيء وقصد الوجه شيء آخر.

الثاني: إنّ نيّة العمل لا بدّ أن تكون جزمية وهي غير متحقّقة في الامتثال الإجمالي.

وجوابه: إنّ الجزم بالنيّة حاصل حتّى في حال الامتثال الإجمالي، نعم هو غير قادر في مقام التطبيق على التمييز بين المأمور به وغيره، وهذه مسألة أخرى لا علاقة لها فيما نحن فيه.

الثالث: ما تقدّم من المحقّق النائيني من أنّ المكلف لا بدّ أن يكون منبعثاً في مقام الامتثال عن نفس أمر المولى لا عن احتمال أمره، ومع الامتثال الإجمالي لا يتحقّق ذلك فلا بدّ من التفصيلي. وقد تقدّمت مناقشة هذه الدعوى مفصّلاً فلا نعيد.

هذا مضافاً إلى ما ذكره بعض الأعاظم من أنّ كيفية الاطاعة والامتثال

هي من الأمور المتعارفة بين العقلاء، فكلمًا حكم العرف بتحقيق الامتثال به ولم يثبت الردع عنه شرعاً فهو كاف للامتثال شرعاً أيضاً^(١).

الرابع: ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره في خاتمة شرائط الأصول من أن الامتثال الإجمالي للعبادة مع القدرة على التفصيلي لعب أو عبث، فتكون محرمة يمتنع التقرب بها^(٢).

وجوابه: إن عنوان اللعب والعبث إما أن يكون من العناوين القصدية أو القهريّة في الانطباق، فإن كان قصدياً كعنوان ضرب اليتيم فإنه يكون حسناً مع قصد التأديب، فلا ريب في عدم انطباق عنوان اللعب والعبث على تكرار العمل بقصد امتثال أمر المولى، وإن كان قهرياً فإن ما يتحقق به إطاعة المولى هو ما يحكم به العرف والعقلاء بأنه كذلك. وعليه فإن الامتثال الإجمالي الصادر بغرض إدراك الواقع على ما هو عليه، لا ينطبق عليه عنوان اللعب والعبث عقلياً، بل يراه العرف زيادة في الطاعة والانتقياد للمولى، بل قد يكون التكرار ناشئاً من غرض عقلائي كما لو حصلت المشقة في الامتثال التفصيلي على ما أفاده صاحب الكفاية.

هذا مضافاً إلى أن الشيخ الأنصاري قدس سره ذكر أن تكرار العمل في الفرض المذكور يلزم منه اللعب بأمر المولى، والحال ليس كذلك، بل هو لعب - على فرض قبوله - في مقام امتثال أمر المولى لا في أمره نفسه، ولا دليل على أن اللعب في مقام الامتثال يجعل الامتثال الإجمالي لعباً في أمر المولى، اللهم إلا أن يقال إن صحة العبادة متوقفة على مطابقة المأتي به للمأمور به. ومع عدم تمييز المأمور به لا يمكن الإتيان به،

(١) مهذب الأحكام، السيد عبدالأعلى السبزواري، مطبعة الآداب، النجف: ج ١ ص ٧.

(٢) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٤.

فيكون المقام مجرى للاشتغال.

الجواب: عدم الدليل على اعتبار التمييز في العبادة، بحسب عالم الإثبات.

بذلك يتمّ الكلام في الفرع الثاني وأنه لا دليل على عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع القدرة على التفصيلي في الفرض المذكور.
من الثمرات المهمة المترتبة على هذا البحث هي مسألة أن الاحتياط هل يقع في عرض الاجتهاد والتقليد؟ فبناءً على الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع القدرة على التفصيلي، فإنّ المكلف حينئذ قادر على ترك طريقي الاجتهاد والتقليد وأن يعمل بالاحتياط، وإلا فلا.

تنبيهان

الأول: إنّ القول بعدم كفاية الامتثال الإجمالي في هذه المسألة مبنيّ على إمكان الامتثال التفصيلي، وإلا فلا إشكال في الإجزاء جزماً.
الثاني: بناءً على أنّ الامتثال الإجمالي يقع في طول التفصيلي، فما هو المراد من التفصيلي حينئذ؟ أهو خصوص التفصيلي الوجداني أم الأعمّ منه ومن التعبدي؟

يختلف الجواب عن ذلك باختلاف الوجوه التي فسّرت الطولية بين الامتثالين. فإن كان الدليل هو الإجماع، فمن الواضح انعقاده على شمول التفصيلي للتعبدي أيضاً، أمّا بناءً على ما ذكره النائيني من أنّ الانبعاث عن الأمر مقدّم على الانبعاث عن احتمال الأمر فلا بدّ أن يكون التفصيلي حينئذ هو خصوص الوجداني؛ ضرورة أنّ الامتثال التفصيلي التعبدي لا يكون انبعاثاً عن أمر المولى بل عن احتمال أمر المولى، ومن هنا يمكن

التأمل فيما ذكره في *فوائد الأصول* حينما قال: «الامتثال التفصيلي سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطرق والأمارات والأصول المحرزة التي تقوم مقام العلم..»^(١)، إذ لا يتم ذلك بحسب التنبيه الثاني، اللهم إلا أن يقال بأن الظن ينزل منزلة العلم، وهو لا ينتج شيئاً في المقام؛ لعدم صيرورة الظن علماً واقعاً.

والثمرة المترتبة على هذا التنبيه هي أن التفصيلي لو كان هو الأعم من الوجداني والتعبدي فقد ذكر الشيخ في *الرسائل* أن مقتضى الاحتياط عدم جواز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة التكرار بتحصيل الواقع أولاً بواسطة ظنه المعتمد ثم الإتيان بالواجب مع نية الوجه ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط^(٢).

وبهذه الفقرة يتم الكلام في المقام الثاني من مباحث العلم الإجمالي. وبذلك يتم الكلام أيضاً في مباحث القطع جميعاً، وقد وقع الفراغ من هذا الجزء بحول الله تعالى وعونه في عصر يوم الجمعة الموافق للسابع والعشرين من شهر ذي القعدة لسنة ١٤٢٣هـ، وذلك في الحرم المطهر لمولاتي فاطمة بنت الإمام موسى بن جعفر عليه وعليها آلاف التحية والثناء في مدينة قم المشرفة، فنسأله سبحانه الذي يسر ذلك أن يتقبله بلطفه وينفعنا به يوم لا ينفع مال ولا بنون ويعمر قلوبنا بذكره وحبّه.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الهداة من خلقه خاتم الأنبياء وأهل بيته الطاهرين.

محمود نعمة الجياشي

(١) *فوائد الأصول*، مصدر سابق: ج ٣ ص ٧٠.

(٢) *فوائد الأصول*، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٦.

الفهارس

١. الآيات

٢. الأحاديث

٣. الأعلام

٤. المصادر

٥. المحتويات

فهرس الأيات

- إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ..... ١٨٣
- أَقِيمُوا الصَّلَاةَ..... ٢٦٠
- إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ..... ١٨٣
- إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ..... ٢٥١
- إِنَّ الَّذِينَ يُحْيُونَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا..... ٢٩٠
- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ... وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ..... ١٨٣
- إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ..... ١٧٢
- يَنْسُ الْإِسْمَ الْفُسُوقُ..... ١٨٣
- بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ . وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ..... ٢٨٨
- حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ..... ٣٠٤
- ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ..... ١٣٥
- ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ..... ١٨٣
- فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ..... ١٨٢
- فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ..... ٣٩٢
- فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ..... ١٧٩
- قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ..... ٢٨٩، ٢٨٧
- كَانَ سَعِيْهُم مَّشْكُورًا..... ١٨٢

..... ٥٠٨	القطع
..... ١٧٢، ١٦٦	كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا
..... ٢٥٩	لا تقربوا الزنا
..... ١٤٩	لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ
..... ١٤٩، ١٣٥	لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ
..... ١٤٩، ١٣٥	لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
..... ١٧٥	مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ
..... ١٧٢	وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ
..... ١٦٠، ٧١	وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

فهرس الأحاديث

- إذا التقى المسلمان بسيفهما ... لأنه أراد قتل صاحبه ٢٩٥، ٢٩٠
- الخمس ثابت في الميراث الذي لا يُحتسب من غير أب ولا ابن ٦٧
- الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه ٢٨٩
- العامل بالظلم، والمُعِين عليه، والراضي به، شركاء ثلاثتهم ٢٨٩
- العمرى ثقّيتي فما أدّى إليك فعنّي يؤدّي ٣٣
- القَهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة ٦٧
- أما إنّه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا ٤١٤
- إنّ الله تبارك وتعالى جعل لأدم في ذريّته أن من همّ بحسنة ٢٩٣
- إنّ الله تفضّل على آدم على ألا يكتب على ولده ما نوا ما لم يفعلوا ٢٩٧
- إنّ الله يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة ٢٩١
- إنّ دين الله لا يصاب بالعقول ٤٢١
- إنّ كلامنا لينصرف إلى سبعين وجهاً لنا منها المخرج ١٠٠
- إنّما خلد أهل النار في النار لأنّ نيّاتهم كانت في الدنّيا ٢٨٨
- رُفِع القلم عن الصبيّ حتّى يحتمل ٢٩
- رفع ما لا يعلمون ٣٣، ١٨٦، ٣٢٨، ٤٧١
- فالحقّ أوسع الأشياء في التواصف، وأضيقها في التناصف ١٧٣
- فهبني يا إلهي صبرت على حرّ نارك فكيف أصبر على فراقك ٢٣٢
- لا تنقض اليقين بالشكّ ٣٠، ٣٢٨

- ٥١٠.....القطع
- لا عذر لأحد من موالينا بالتشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا ٣٣٦
- لا يرمى المحرم في الماء ولا الصائم ٦٦
- لعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة: غارسها، و..... ٢٩٢
- من أسر سريرة رداه الله رداها، إن خيراً فخييراً، وإن شراً فشرّاً ٢٨٨
- معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ٤١٧
- من دان الله بغير سماع من صادق، ألزمه الله التيه يوم القيامة ٤١٤
- نية المؤمن خيراً من عمله، ونية الكافر شرّاً من عمله ٢٨٦
- النية أفضل من العمل، ألا وإنّ النية هي العمل ٢٨٧
- والله لو أنّ إبليس سجد لله بعد المعصية والتكبر عمر الدنيا ما نفعه ذلك... وكذلك هذه الأمة العاصية المفتونة بعد نبيّها ٤٢٣
- يأتي عنكما الخبران المتعارضان فبأيّهما نأخذ؟ ٣٣
- يهريقهما ويتيمّم ٤٩٠

فهرس الأعلام

ابن أبي عقيل، ١٠، ١٨

ابن إدريس، ١٠، ٢٠

ابن الجنيد، ١٠، ١٨

ابن خلدون، ٦٥

ابن سينا الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله، ٨٨، ٨٩، ١٠٥، ١٠٦، ١٣٢، ٢١١

ابن معد أبو جعفر الموسوي، ١٨

الاسترابادي المولى محمد أمين، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤٢٧، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٥، ٤٣٦

الأسعد الشيخ عبد الله، ٤٠١

الإصفهاني العلامة المحقق الشيخ محمد تقي، ١٢، ٦٠، ١١٠، ١١٢،

١٣٠، ١٣٧، ١٥٠، ١٥١، ١٧٠، ٢١١، ٢٢٢، ٢٣٩، ٢٦٤، ٢٨٣، ٣٠٥، ٣٠٨،

٣٤٩، ٣٧٠، ٣٧٤، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٥

الأعرجي السيد محسن، ١١

الأنصاري، أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى، الشيخ الأعظم، ١١،

١٢، ٢١، ٢٢، ٢٧، ٣٦، ٤٦، ٤٨، ١١٠، ١٢٨، ١٣٧، ١٤٥، ١٩٩، ٢٠٤،

٢٣٦، ٢٣٧، ٢٨٥، ٢٩٤، ٣٠١، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٥٢، ٣٥٥،

٣٨٥، ٤١٧، ٥٠٢، ٥٠٤

الأيحي القاضي عضد الدين، ١٧٤

- الإيرواني محمد تقي، ٤٠٩
البنجوردي السيد ميرزا حسن، ٣٧، ٩١، ٩٣
بحر العلوم السيد مهدي، ١٠
البحراني الفقيه المحدث الشيخ يوسف، ٢٢، ٤٠٩
البروجردي آقا حسين الطباطبائي، ٣٣
البروجردي محمد تقي، ٣١
الشيخ البهائي، ٢١
البهسودي السيد محمد سرور الواعظ الحسيني، ٣٦
بهمنيار، ٤٠١
التستري الشيخ أسد الله، ١١
الجرجاني الشريف علي بن محمد، ١٧٤
الجزائري المحدث (صاحب الأنوار النعمانية)، ٤٠٨
السيد جمال الدين (صاحب شرح الوافية)، ٢٢
جوادى الشيخ عبد الله الأملي، ١٠٥
الحائري الشيخ عبد الكريم اليزدي، ٣١٠
الحائري السيد كاظم الحسيني، ٢٣، ٤٤، ١٨١، ٢٣٩، ٢٤١
الحكيم السيد محسن الطباطبائي، ١٣٥
الحكيم السيد محمد تقي، ٢١٠
الحلي، المحقق جمال الدين حسن بن يوسف، ١٠، ٢١، ١١٥
الحلي، العلامة، ١٠
الحيدري السيد كمال، ١، ٢، ٥، ٩، ٢٤، ٧٣، ٧٦، ١٧٧، ٤٠١، ٤٣٤
الخاقاني محمد عبد المنعم، ١٢٢، ١٣٣
الخراساني محمد علي الكاظمي، ٣٠

فهرس الأعلام ٥١٣

الخراساني الأستاذ الأعظم المحقق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم،

١٢، ٢٧، ٢٨، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥١، ٥٢، ٦٢، ١٠١، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٧، ١٥٤،

١٥٨، ١٦٣، ٢٠٧ - ٢١٦، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٣٣، ٣١١، ٣١٣، ٣٣٨،

٣٣٩، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٦٨، ٤٦١

الخميني الإمام، السيد روح الله، ١٢، ٥٧، ١١٣، ٣٦٦، ٣٦٧

الخميني السيد مصطفى، ٣٩٠

الخوانساري السيد أبو القاسم الموسوي، ١٢، ٣٥، ٣٦، ٤٠، ٤٧، ٦١، ٦٢،

١٢٨ - ١٣١، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٩،

٢٠٦، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢٣٤، ٢٥٠، ٢٧٨، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠٥ - ٣٠٨،

٣١٩، ٣٦٥، ٣٧٩ - ٣٨١، ٤٥٤، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٧

الرازي العلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر، ١٣٢

الروحاني السيد محمد الحسيني، ٢٣٠، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٨، ٣١٥

السبحاني الشيخ جعفر التبريزي، ٥٧، ١٢٢، ١٧٤، ٢٠٩، ٣٦٧

السبزواري السيد عبد الأعلى، ٢٣٦، ٣٦٧، ٥٠٢

السبزواري باقر، ٢٣٦

السيستاني السيد علي، ٩٩، ١٠٠

الشاهرودي السيد علي الهاشمي، ٤٧

شريف العلماء، ١١

شمس الدين السيد مهدي، ٤٦

الشهيد الأول، ١٠

الشيرازي الميرزا، ٢٣٥

الشيرازي الحكيم الإلهي، صدر المتألهين، صدر الدين محمد، ٨٣، ٨٨،

٨٩، ٩٨، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١٧١، ٢٣٤، ٣٩٨، ٤٦٦

٥١٤القطع

الصدر الأستاذ السيد الشهيد محمد باقر قدس سره الشريف، ١٠ - ١٢، ١٩،
٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٩، ٣٢، ٣٦، ٤٠، ٤٣، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦١،
٦٤، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧٠، ٧٢ - ٧٤، ٧٦، ٧٩، ٨١ -
٨٤، ٩٣، ٩٨، ١٠٦، ١٢٢، ١٢٣، ١٣١، ١٣٥، ١٣٨، ١٤٠، ١٤١، ١٤٤،
١٤٥، ١٤٨، ١٥٣، ١٦٢، ١٦٨، ١٧٦ - ١٧٨، ١٨٠، ١٨٢، ١٩٢، ١٩٨،
٢٠٠ - ٢٠٣، ٢٠٦، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢١، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٣٩،
٢٤٠، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٥، ٢٧٠، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٠،
٢٨١، ٢٨٢، ٢٩٢، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣١٢، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٣٤، ٣٣٩، ٣٤١،
٣٤٣، ٣٤٥ - ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦٧، ٣٦٩ - ٣٧٤، ٣٨٣، ٣٩٠،
٣٩٨، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٢٠، ٤٢٩ - ٤٣١، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٥١، ٤٥٧، ٤٦٤،
٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٨٢، ٤٨٦، ٤٩٨

الصدوق الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، ٣٣،
الطبائبي العلامة السيد محمد حسين، ٣٣، ٨٣، ٩١، ١٠٥، ١١٦، ١١٧،
١٢٢، ١٣٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٦٦، ١٧٨، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٦٧، ٤٦٠، ٤٦٧

الطبائبي السيد علي، ١١

طلال الحسن، ٤٣٤

الطوسي الشيخ نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، ١٠، ١٢، ١٣،
١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ١٨، ٦٥، ٢١١، ١٣٢

العالمي السيد نور الدين الموسوي، ٤٠٧

العالمي محمد بن الحسن الحر، ٦٦

عبد الساتر، العلامة الحجّة الشيخ حسن، ٧٠

العراقي الشيخ آقا ضياء الدين، ١٢، ٣٠، ٣١، ٤٨، ٩٠، ١٥٣، ٣٠١، ٣١١،
٣١٤، ٣٢١، ٣٣١، ٣٣٥، ٣٥٣، ٣٥٤، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٩، ٤٥٣، ٤٦٣، ٤٦٤،
٤٦٥، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٧ - ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٣، ٤٨٥، ٤٨٩، ٤٩٠

الغروي الميرزا محمد حسين، ٣٠

الغفاري علي أكبر، ٣٣

القائمي الشيخ أبو الحسن، ١١٢

القمي المحقق، ٢١

القمي الميرزا أبي هاشم، ١٠

كاشف الغطاء الشيخ جعفر، ١٠

الكشفي محمد تقي، ١٦

الكوكبي السيد أبو القاسم، ١٢٨

المؤمن الشيخ محمد، ٣١٠

محمد تقي بن عبد الرحيم، ١١

المرتضى، ١٣، ١٨، ٢٠

المطهري الاستاذ الشهيد مرتضى، ١١٦، ١٢٢، ١٣٣، ٤٠١

المظفر الشيخ محمد رضا، ١٠٨

المفيد، ١٣، ١٨

النائيني، ١٢، ٢٩، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٨، ٥٠، ٥٩، ٦٠، ١٥٠،

١٥٣، ١٩٢، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٥، ٢٢٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٥، ٢٤٨،

٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠،

٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٩٤، ٣٠١، ٣١١، ٣١٢، ٣١٤، ٣٢٣، ٣٢٩، ٣٣٠،

٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٨،

٣٥٠، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٤،

٣٩٩، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٤٩، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١،

٤٧٢، ٤٧٤، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩٦، ٤٩٧،

٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٣

٥١٦.....القطع

النائيني الغروي، ٢٣٤

النجفي محمد حسن، ١١

النراقي أحمد، ١١

النوراني عبدالله، ٢٧

الهاشمي السيد محمود، ٢٠

الوحيد الأستاذ البهبهاني، ١٠، ١١، ٢٢، ١٤٥

فهرس المصادر

١ . أجود التقريرات، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٥، ٢٤٦، ٣٦٩، ٣٧٠، ٤٦٩، ٤٧٩،

٤٨٦، ٤٩٩، ٥١٧

تقريراً لأبحاث الأستاذ الأكبر المجدد الميرزا محمد حسين الغروي
النائني، تأليف أستاذ الفقهاء السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره، تحقيق
ونشر مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ قم.

٢ . أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ١٢٢

تأليف: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعليق: الأستاذ الشهيد
مرتضى المطهري، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف
للمطبوعات.

٣ . الأسس المنطقية للاستقراء، ١٠٦، ١٠٧، ٤٢٩

تأليف سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر
قدس سره، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة المحققة في
المؤتمر: ١٤٢٤هـ.

٤ . الإشارات والتنبيهات، ١٣٢، ٢١١

للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، مع الشرح للمحقق نصير
الدّين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب
الدّين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي. الطبعة الثانية: ١٤٠٤هـ.

٥ . أصول الفلسفة، ٥١٨

تأليف: الفيلسوف الإسلامي السيد محمد حسين الطباطبائي، نقله إلى العربية: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم.

٦ . أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ١١٦، ١٢٢

تأليف: السيد محمد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري. ترجمة: عمّار أبو رغيّف، مؤسسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٧ . الأصول العامّة للفقه المقارن، ٢١٠

السيد محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث الطبعة الثانية.

٨ . الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ١٧٤، ١٧٥، ٢٠٩،

٢١٠

محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الخامسة، ١٤٢٣هـ قم.

٩ . الإلهيات من الشفاء، ٨٩

الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، مع تعليقات صدر المتألّهين محمد بن إبراهيم الشيرازي، انتشارات بيدار، الطبعة الحجرية.

١٠ . بحوث في شرح العروة الوثقى، ٧٤

تأليف: محمد باقر الصدر، مطبعة الآداب في النجف الأشرف: ١٣٩٢هـ.

١١ . بحوث في علم الأصول، ٢٠، ٣٢، ٣٧، ٤٠، ٤٣، ٧٠ - ٧٥، ٧٩،

٨٥، ٩٣، ٩٥، ١٠٩، ١٣١، ١٣٦، ١٤٠ - ١٤٥، ١٤٨، ١٥٧، ١٦٢،

١٦٦، ١٦٩، ١٧٨، ١٨٩، ١٩٢، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢٢١،
٢٢٤، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٦٥، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٧، ٢٧٩،
٢٨١، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٩، ٣١٣، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٠،
٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٤ - ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٦،
- ٣٥٨، ٣٦٥، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٨٠، ٣٨١،
٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٩، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤١٥، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢١،
٤٢٧، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٣، ٤٣٨، ٤٤٦، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٨، ٤٦١ - ٤٦٨،
٤٧٣ - ٤٧٥، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٩٨

تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد
محمد باقر الصدر طاب ثراه، بقلم: السيّد محمود الهاشمي. مكتب الإعلام
الإسلامي، رمضان ١٤٠٥هـ.

١٢. تحريرات في الأصول، ٣٩٠

العلامة المحقق آية الله المجاهد الشهيد السيّد مصطفى الخميني، مؤسّسة
تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٣. التحصيل، ٤٠١

تأليف: بهمنيار، تعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات جامعة
طهران.

١٤. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ٦٦،

٦٧، ٢٨٦ - ٢٩٣، ٣٣٦، ٤١٤، ٤١٧، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٩٠

تأليف: الفقيه المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مؤسّسة
آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٥. التفقه في الدين، ٤٣٤

حوار مع السيّد كمال الحيدري بقلم طلال الحسن، دار فراق، ١٤٢٥هـ.

١٦. تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، ٧٠، ٧٦، ٨١

تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر، سماحة العلامة الحجّة الشيخ حسن عبد الساتر، رئيس المحاكم الشرعيّة الجعفرية، الدار الإسلاميّة، بيروت - لبنان. ١٤١٧هـ.

١٧. تهذيب الأصول، ٣٦٧

السيّد عبد الأعلى الموسوي السبزواري.

١٨. تهذيب الأصول، ٥٧، ١١٣، ١١٤، ٣٦٧، ٣٩١

تقريراً لبحث سيّدنا آية الله العظمى الإمام روح الله الموسوي الخميني، بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، مطبعة مهر، إيران.

١٩. جامع أحاديث الشيعة، ٣٣

الذي أُلّف تحت إشراف سيّدنا ومولانا فقيه الإسلام المحقّق العلامة الإمام آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، سنة الطبع ١٤٢٢ هـ.

٢٠. حاشية الكفاية، ٩١

العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي.

٢١. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ٤٠٩

العالم البارع الفقيه المحدث الشيخ يوسف البحراني قدس سره (ت ١١٨٦هـ) تحقيق محمّد تقي الإيرواني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم.

فهرس المصادر..... ٥٢١

٢٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٨٣، ٨٨،

١٠٥، ٤٦٠، ٤٦٧

لمؤلفه الحكيم الإلهي صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١.

٢٣. الخصال، ٣٣

للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت: ٣٨١ هـ)، صححه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الرابعة، ١٤١٢ هـ.

٢٤. دراسات في علم الأصول، ٤٧، ١٢٩، ١٣٨، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٣،

٢٠٦، ٢١٦، ٢٢٤، ٢٧١، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٩٢، ٢٩٥، ٣٠٥، ٣٠٩، ٣١٢،

٣١٩، ٣٣٠، ٤٤٥، ٤٥٥، ٤٨٧، ٤٨٨

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي قدس سره، تأليف: آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩.

٢٥. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، ٤٦، ١٣٧، ١٥٤، ١٥٨،

٣٤٩

تأليف: المحقق الأصولي الآخوند الخراساني (ت: ١٣٢٩ هـ)، تحقيق: السيد مهدي شمس الدين، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.

٢٦. درر الفوائد، ٣١٠

للعامة المجدد مؤسس الحوزة العلمية بقم المقدسة آية الله العظمى

٥٢٢.....القطع

الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (ت ١٣٥٥هـ)، تحقيق آية الله الشيخ محمد المؤمن، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٨هـ.

٢٧. الدرر النجفية، ٢٢

لمؤلفه: العلامة المحدث الشيخ يوسف بن أحمد البحراني رحمه الله، الطبعة الحجرية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٢٨. دروس في علم الأصول، ١٩، ٦٧، ٧١، ١٢٨، ١٥٣، ٢٦١، ٤٠٠

تأليف سماحة الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره، تحقيق وتعليق: مجمع الفكر الإسلامي.

٢٩. دروس في علم النفس الفلسفي، ٤٠١

تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ عبدالله الأسعد، دار فراق، عام ٢٠٠٣م.

٣٠. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، ٢٣٦

للعلامة المحقق محمد باقر السبزواري، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

٣١. الرافد في علم الأصول، ١٠٠

محاضرات آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني دام ظلّه، بقلم السيد منير السيد عدنان القطيفي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٢. رسالة التصوّر والتصديق، ١١٤ - ١١٦

تأليف: صدر المتألهين الشيرازي، وهي مطبوعة في آخر كتاب الجوهر النضيد، للعلامة جمال الدين حسن بن يوسف الحلبي، انتشارات بيدار، سنة ١٣٦٣هـ.

٣٣. رسالة الولاية، ٢٠٢

للسيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ)، منشورات قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم.

٣٤. شرح أصول الكافي، ٣٩٨

صدر الدين الشيرازي، الطبعة الحجرية.

٣٥. الشفاعة، ١٧٧

بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها، تأليف: السيد كمال الحيدري، دار فراق، ١٤٢٥.

٣٦. شناخت شناسي در قرآن، ١٠٥

آية الله جوادي آملي (بالفارسية).

٣٧. عدة الأصول، ١٤

لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة المحققة الأولى.

٣٨. العدل الإلهي، ١٣٣

تأليف: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمه إلى العربية: محمد عبد المنعم الخاقاني، قام بطبعه ونشره: الدار الإسلامية للنشر المرتبطة بهيئة أساتذة الحوزة العلمية في قم، ١٤٠١ مطبعة الخيام.

٣٩. فرائد الأصول، ١٢، ٢٧، ٤٩، ١١٠، ١٩٩، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٩٤، ٣٠٥،

٣٨٥، ٤٠٩، ٤١٣، ٤١٨، ٤٢٨، ٥٠٢، ٥٠٤

وهو رسائل أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري، حققه وقدم له وعلق عليه: عبدالله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة.

٤٠. الفصول الغروية، ١٧٠، ٢٣٩،

الشيخ المحقّق محمد حسين الاصفهاني (ت ١٢٥٤هـ)، الطبعة الحجرية، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٤٠٤هـ.

٤١. فوائد الأصول، ٣٠، ٥٠، ٥٩، ٦١، ١٥١، ١٥٣، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٢٤،

٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٧٦، ٢٨٢، ٢٨٥، ٣١٢، ٣٢٤، ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٤٢،

٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٩، ٣٧٢، ٣٧٤، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨١، ٤١٦، ٤١٨،

٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٧٢، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٩٣، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٩، ٥٠٤

من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين الميرزا محمّد حسين الغروي
النائبي، تأليف: العلامة الربّاني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني،
مع تعليقات خاتم الفقهاء والأصوليين الشيخ آقا ضياء الدين العراقي،
مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرفّة، ١٤٠٦هـ.

٤٢. الفوائد المدنية، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٣٢، ٤٣٦

لفخر المحدّثين وقدوة المجدّدين المولى محمّد أمين الاسترابادي
المتوفّى ١٠٣٣ هـ، وبذيله الشواهد الملكية للمحقّق الخبير والناقد
البصير السيد نور الدين الموسوي العاملي، تحقيق مؤسسة النشر
الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، الطبعة الأولى،
١٤٢٤هـ.

٤٣. الكافي، ٤٢٥

ثقة الإسلام الكليني (ت: ٣٢٩هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ

٤٤. كفاية الأصول، ٢٨، ٥٢، ١٠١، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٧، ٢٠٨، ٢١٧،

٢١٨، ٢٣٩، ٣١١، ٣١٣، ٣٣٩، ٤٦١

الأستاذ الأعظم المحقق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني
قدس سره، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٤٥. لا ضرر ولا ضرار، ٧٣

من أبحاث سيّدنا الأستاذ آية الله العظمى الشهيد محمد باقر الصدر، بقلم
السيد كمال الحيدري، دار فراق، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

٤٦. مباحث الأصول، ٢٣، ٢٩، ٤٤، ٤٥، ٨٣، ١٤٢، ١٨١، ٢٠٢، ٢٣٢،

٢٤٠، ٢٥٧، ٢٨٢، ٣٢٨، ٣٣٢، ٣٤٣، ٣٩٤، ٤٣١، ٤٤٥

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر،
السيد كاظم الحسيني الحائري، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٤٧. مباني الاستنباط، ١٢٨، ١٢٩، ٣٩٢، ٤٠٤

من تقارير بحث سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي،
تأليف: السيد أبي القاسم الكوكبي، مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

٤٨. المبسوط في فقه الإمامية، ١٦

تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي،
صححه وعلّق عليه: السيد محمد تقي الكشفي، غني بنشره المكتبة
المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الثانية: ١٣٨٧هـ.

٤٩. محاضرات في أصول الفقه، ٦٢، ٣٧٩، ٣٨١

تقريراً لبحث أستاذنا فقيه الأمة آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي،
محمد إسحاق الفيّاض، مطبعة النجف، ١٣٨٢هـ.

٥٢٦.....القطع

٥٠. مستمسك العروة الوثقى، ١٣٥

تأليف: فقيه العصر آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ومطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩١هـ.

٥١. مصباح الأصول، ٣٦، ٤١، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٨، ١٥٦، ١٦١، ٢٠٠،

٢٥٠، ٢٥٢، ٣٠٧، ٣٦٦، ٤٨٨، ٤٩٥، ٤٩٧، ٥٠٠

تقرير بحث سماحة آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي، لمؤلفه: السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي. مطبعة النجف، ١٣٨٦هـ.

٥٢. المعالم الجديدة للأصول، ١١، ١٣، ١٨، ٩٩

تأليف سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره، المؤتمر العالمي للشهيد الصدر، ١٤١٢١ هـ.

٥٣. منتقى الأصول، ٢٣٠، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٨، ٣١٦، ٣٥١

تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٥٤. منتهى الأصول، ٣٧، ٩١، ٩٢

تأليف: سماحة آية الله العظمى وحيد العصر السيد ميرزا حسن الموسوي البجنوردي، الطبعة الثانية، منشورات مكتبة بصيرتي، قم - إيران.

٥٥. المنطق، ١٠٨

الشيخ محمد رضا المظفر، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٥٦. مهذب الأحكام، ٥٠٢

فقيه العصر آية الله العظمى السيد عبدالأعلى الموسوي السبزواري، مطبعة الآداب في النجف الأشرف..

٥٧.المواقف، ١٧٤

للقاضي عضد الدين الأيجي، بشرح السيّد الشريف علي بن محمد الجرجاني.

٥٨.الميزان في تفسير القرآن، ١٣٥، ١٤٨، ١٥٠، ١٦٦، ١٨٣، ٢٦٩، ٣٩٨

للعلامّة السيّد محمّد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ)، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٩١هـ.

٥٩.النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ٨٨، ٨٩

ابن سينا، انتشارات جامعة طهران.

٦٠.نهاية الأفكار، ٣١، ٤٨، ٩٠، ١٥٤، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٣٢، ٣٥٣، ٤١٣، ٤١٧، ٤٥٣، ٤٦٤، ٤٧٢، ٤٨٠

تقرير بحث أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ ضياء الدين العراقي قدس سرّه لحضرة حجّة الإسلام الشيخ محمّد تقّي البروجردي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة.

٦١.نهاية الحكمة، ١١٧، ٤٦٧

لمؤلفه الأستاذ العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، إيران، سنة الطبع: ١٤٠٤هـ.

٦٢.نهاية الدراية في شرح الكفاية، ١١٠، ١١٢، ١٣١، ١٣٧، ١٥١، ٢١٢، ٢١٣، ٢٣٩، ٣٠٦، ٣١٣، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٧١، ٣٧٤، ٤٦٣

تأليف آية الله العظمى المحقّق الكبير الشيخ محمد حسين الغروي الإصفهاني (ت: ١٣٦١ هـ)، تحقيق: الشيخ أبي الحسن القائم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٦٣. نهج البلاغة، ١٧٣

خطب الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق وشرح الشيخ
محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت.

٦٤. هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، ٦٠

العلامة المحقق الشيخ محمد تقي الإصفهاني، مؤسّسة آل البيت عليهم
السلام لإحياء التراث، الطبعة الحجرية.

المحتويات

٧	المقدمة.....
٩	هذه المحاولة
١٠	العصور التي مرّ بها علم الأصول
١٢	المائز بين العصر الأوّل والثاني
١٨	المائز بين العصر الثاني والثالث
٢٣	مباحث هذا الكتاب

تمهيد: في أقسام الحجج والأصول العملية

٢٧	الجهة الأولى: تحديد المراد من المكلف
٢٩	نظرية الاختصاص
٣٥	نظرية التعميم
٣٨	الثمرة المترتبة على الاتجاهين
٣٩	بيان النائيني لتخريج عملية الإفتاء
٤٣	بيان الصدر لتخريج عملية الإفتاء
٤٤	لازمان على التخريج وردّهما
٤٥	حاصل الجهة الأولى من البحث
٤٦	الجهة الثانية: الملاك الذي استند إليه التقسيم الثلاثي

٥٣٠ القطع
٤٧ الردّ على إشكال الخراساني
٥١ الجهة الثالثة: في متعلّق الأقسام

المبحث الأول: حجّية القطع

٥٥ الفصل الأوّل: هل حجّية القطع مسألة أصوليّة؟
٥٨ ضابط المسألة الأصوليّة
٥٩ شرطان أساسيان
٦٣ المنطق العامّ والمنطق الخاصّ
٦٦ علم الأصول منطق الفقه
٦٩ أقسام الموجّهات العامّة في الاستنباط الفقهي
٧٢ الجواب عن النقض بالقواعد الفقهيّة
٧٥ الجواب عن النقض بمسائل اللغة
٧٦ الجواب عن النقض بمسائل علم الرجال
٧٩ خلاصة نظرية الصدر
٨١ ملاحظتان
٨٣ التحقيق في ضابط المسألة الأصوليّة
٨٣ الملاك في العرض الذاتي
٩٠ اختصاص قاعدة «لكلّ علم موضوع» بالعلوم البرهانية
٩٣ حقيقة علم الأصول
١٠١ تلخيص
١٠٣ الفصل الثاني: هل القطع حجّة؟
١٠٥ (١) الفرق بين اليقين المنطقي والقطع الأصولي

المحتويات	٥٣١
اليقين المنطقي	١٠٥
القطع الأصولي	١٠٧
(٢) المراد من الحجية وتوضيح استعمالاتها	١٠٩
استعمالات الحجية	١٠٩
الحجية المنطقية	١١٠
التحقيق في دعوى أنّ الكاشفية عين القطع	١١٤
حصول الخطأ في الخارج بالعرض	١١٩
الحجية التكوينية	١٢٣
الحجية التشريعية (الأصولية)	١٢٦
(٣) الأقوال في حجية القطع الأصولي مع أدلتها	١٢٧
١. الحجية لازم ذاتي للقطع	١٢٨
٢. الحجية ثابتة ببناء العقلاء	١٢٩
نظريتان في قاعدة الحسن والقبح	١٣١
حقيقة العلاقة بين قاعدة الحسن والقبح وحجية القطع	١٣٣
ملاك حق المولوية	١٣٤
الملاك الأول: وجوب شكر المنعم	١٣٤
الملاك الثاني: الخالقية والمالكية	١٣٥
٣. الحجية التشريعية للقطع ثابتة بحكم العقل	١٣٦
التحقيق في حجية القطع: المولوية	١٣٨
أقسام المولوية	١٤٠
درجات المولوية	١٤٢
درجات المولوية في ضوء الأقسام المذكورة	١٤٣
المولوية الذاتية في ضوء كلمات المشهور	١٤٤

.....	٥٣٢	القطع
.....	١٤٦	الشارع سيّد العقلاء
.....	١٥٢	بحث البراءة العقلية
.....	١٥٣	إدراك العقل لوجوب المتابعة تنجيزي أم تعليلي؟
.....	١٥٥	(٤) هل يمكن الردع عن العمل بالقطع؟
.....	١٥٥	وجوه في استحالة الردع
.....	١٥٩	المناقشة في الوجوه المذكورة
.....	١٦٢	الجواب المختار
.....	١٦٣	الإدراك العقلي في ضوء المولوية الحقيقية
.....	١٦٥	الحقّ لله لا على الله
.....	١٦٨	استحالة الترخيص بمخالفة القطع إثباتاً
.....	١٧١	خاتمة: في حقّ الطاعة والمالكية الحقيقية لله سبحانه
.....	١٧٣	سؤال وجواب
.....	١٧٦	مسلك حقّ الطاعة في ضوء الحكومة الأسمائية
.....	١٨٥	ثمرة هذا المسلك
.....	١٨٥	تساؤل في الختام

المبحث الثاني: التجري

.....	١٨٩	تمهيد
.....	١٩٠	شمول التجري لمخالفة الظنّ المخالف للواقع
.....	١٩٣	تحديد مستويات البحث
.....	١٩٥	الفصل الأول: قبح التجري عقلاً
.....	١٩٧	تحرير محلّ النزاع

المحتويات	٥٣٣
وجوه إثبات قبح التجري عقلاً	١٩٩
الوجه الأول: ما ذكره السيّد الخوئي	١٩٩
الوجه الثاني: ما ذكره الشهيد الصدر	٢٠٠
القبح الفاعلي للتجري عند النائيني	٢٠٤
مناقشة رأي النائيني	٢٠٥
بين التشريع الإلهي والتشريع البشري الوضعي	٢٠٦
الأقوال في حقيقة الحسن والقبح	٢٠٩
دليل الخراساني لإثبات عدم قبح الفعل المتجريّ به	٢١٧
إشكالان على دليل الخراساني	٢١٩
صياغة صاحب الفصول في قبح التجريّ	٢٢٢
الإشكال على صاحب الفصول	٢٢٣
الفصل الثاني: استحقاق العقاب على التجريّ	٢٢٥
المراد من استحقاق العقاب	٢٢٧
تفصيل الكلام في معنى استحقاق العقاب	٢٢٧
تحقيق في أصل المشكلة	٢٣٠
إدخال في العذاب أم دخول في العذاب؟	٢٣٢
استحقاق المتجريّ العقاب حسب مباني القوم	٢٣٣
هل العاصي أشدّ حالاً من المتجريّ من حيث العقاب؟	٢٣٨
التحقيق في المسألة	٢٤٠
الفصل الثالث: حرمة التجريّ شرعاً	٢٤٣
١. إطلاقات الأدلة الشرعية	٢٤٥
اختصاص الوجه المذكور بالشبهات الموضوعية	٢٤٧

٥٣٤.....	القطع
٢٤٨.....	الإشكالات على الوجه المذكور
٢٤٨.....	الإشكال الأول
٢٥٠.....	الإشكال الثاني
٢٥٣.....	الإشكال الثالث
٢٥٥.....	الإشكال الرابع
٢٥٧.....	الإشكال الخامس
٢٥٩.....	الوجه المختار لمناقشة كلام النائيني
٢٦١.....	معاني القدرة
٢٦٣.....	٢. الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
٢٦٣.....	إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
٢٦٤.....	الاتجاهات في كبرى الملازمة
٢٦٤.....	الاتجاه الأول: ضرورة الملازمة
٢٦٤.....	صياغة المسألة في ضوء مبنى الحكماء
٢٦٦.....	صياغة المسألة على أنّ الحسن والقبح أمران عقليّان واقعيّان
٢٦٦.....	صياغة المسألة على تفسير الحسن والقبح بالملاءمة والمنافرة
٢٧٠.....	الاتجاه الثاني: امتناع الملازمة
٢٧٣.....	إمكان تطبيق كبرى الملازمة في المقام
٢٧٦.....	مناقشة كلام النائيني
٢٧٨.....	ما ذكره السيّد الخوئي
٢٨٠.....	ما ذكره الشهيد الصدر
٢٨٢.....	مناقشة كلام الأستاذ الشهيد
٢٨٤.....	٣. الإجماع
٢٨٦.....	٤. الأخبار

المحتويات	٥٣٥
الطائفة الأولى: روايات الحرمة	٢٨٦
الطائفة الثانية: الروايات النافية للعقاب	٢٩٣
حلّ التعارض على فرض تمامية كلتا الطائفتين	٢٩٤
محاولة السيّد الخوئي	٢٩٤
محاولة السيّد الشهيد	٢٩٧

المبحث الثالث: أقسام القطع

الفصل الأول: تقسيم القطع إلى طريقيّ وموضوعيّ	٣٠١
تمهيد	٣٠٣
منشأ الاهتمام بالتقسيم المذكور	٣٠٤
تقسيم الشيخ الأنصاري	٣٠٥
دفاع السيّد الخوئي عن تقسيم الشيخ	٣٠٦
التحقيق في المراد من التقسيم المذكور	٣٠٨
الصفية والطريقة عند صاحب الدرر	٣٠٩
تقسيم صاحب الكفاية	٣١١
الإشكال على التقسيم الرباعي	٣١١
صياغة النائيني	٣١١
صياغة العراقي	٣١٤
المناقشة	٣١٤
الفصل الثاني: قيام الأمارات والأصول مقام أقسام القطع	٣١٧
١. قيام الأمارات مقام القطع الطريقي	٣١٩
وجوه انسجام الأمانة وقبح العقاب بلا بيان	٣٢٠

.....	٥٣٦	القطع
.....	٣٢٠	الوجه الأول: ما اختاره الشهيد الصدر
.....	٣٢١	الوجه الثاني: ما اختاره العراقي
.....	٣٢٢	إشكال السيد الشهيد
.....	٣٢٣	الوجه الثالث: ما اشتهر عن مدرسة النائيني
.....	٣٢٤	مناقشته
.....	٣٢٥	الوجه الرابع: تعميق معنى القاعدة
.....	٣٢٨	تقريبان
.....	٣٢٩	معطيات الوجه الرابع
.....	٣٣٤	إشكال الشهيد الصدر
.....	٣٣٥	ما ينبغي أن يُقال في المقام
.....	٣٣٧	٢. قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقة
.....	٣٣٧	محلّ النزاع
.....	٣٣٨	قولان في المسألة
.....	٣٣٨	الأول: ما ذكره الشيخ الأنصاري
.....	٣٣٨	الثاني: ما ذكره الخراساني
.....	٣٤١	الأجوبة في ردّ المحذور الثبوتي
.....	٣٤١	١. جواب الشهيد الصدر
.....	٣٤٢	٢. جواب النائيني
.....	٣٤٢	مناقشة النائيني
.....	٣٤٥	دفاع عن النائيني
.....	٣٤٨	تعليق على مناقشة الصدر
.....	٣٤٩	٣. جواب الخراساني
.....	٣٥٢	إشارتان

المحتويات	٥٣٧
٣. قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي على وجه الصفتية	٣٥٥
إشارات	٣٥٦
الفصل الثالث: تقسيم القطع الموضوعي بلحاظ متعلقه	٣٦١
تمهيد	٣٦٣
التحقيق في المسألة	٣٦٤
(١) اجتماع الضدين	٣٦٥
(٢) اجتماع المثليين	٣٦٧
(٣) أخذ القطع بالحكم في موضوع شخص الحكم	٣٧٠
المقام الأول: أخذ العلم شرطاً لتحقق الحكم	٣٧٠
١ - لزوم الدور	٣٧٠
٢ - لزوم اللغوية	٣٧١
٣ - لزوم الدور أيضاً	٣٧٢
٤ - لزوم محذور الخلف	٣٧٣
٥ - الخلف في عالم الجعل	٣٧٣
كيفية اختصاص بعض الأحكام بالعالمين بها	٣٧٤
الوجه الأول: العلم بالحكم هو العلم بإبراز الحكم	٣٧٥
الوجه الثاني: أخذ العلم بالجعل في موضوع فعلية المجعول	٣٧٦
الوجه الثالث: متمم الجعل	٣٧٧
إشكالات الوجه الثالث	٣٧٨
إشكالٌ وجواب	٣٨٢
المقام الثاني: أخذ العلم مانعاً من تحقق الحكم	٣٨٥
خاتمة: وجوب الموافقة الالتزامية	٣٨٧

.....	٥٣٨	القطع
.....	٣٨٩	اليقين والإيمان
.....	٣٩٠	محلّ النزاع
.....	٣٩١	تحقيق المسألة

المبحث الرابع: حجّية الدليل العقلي

.....	٣٩٧	تمهيد
.....	٣٩٩	أقسام العقل
.....	٤٠٥	الفصل الأول: كلام المنكرين لحجّية الدليل العقلي
.....	٤١١	الفصل الثاني: الاتجاهات في توجيه مقولة المنكرين
.....	٤١٤	الاتجاه الأول: القصور في عالم الجعل
.....	٤١٧	مناقشة أنحاء تصوير القصور في مقام الجعل
.....	٤١٩	الوجه المختار في مناقشة الاتجاه الأول
.....	٤٢٠	ما ذكره الشهيد الصدر
.....	٤٢١	النصوص التي استدللّ بها النافون لحجّية الدليل العقلي
.....	٤٢٧	الاتجاه الثاني: القصور في الكشف
.....	٤٢٨	المقام الأول: مدركات العقل النظري
.....	٤٢٨	اليقين الأصولي واليقين المنطقي
.....	٤٣٥	التحقيق في ما ذكره الاسترآبادي من القانون الرياضي
.....	٤٣٨	المقام الثاني: مدركات العقل العملي
.....	٤٣٩	الاتجاه الثالث: القصور من حيث المنجزية والمعدّرية

المبحث الخامس: العلم الإجمالي

٤٤٥.....	تمهيد
٤٤٧.....	الفصل الأول: منجزية العلم الإجمالي
٤٥١.....	(١) منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية
٤٥١.....	● مبنى العليّة التامة
٤٥١.....	ما ذكره النائيني
٤٥٣.....	ما ذكره العراقي
٤٥٤.....	ما ذكره السيّد الخوئي
٤٥٧.....	● مبنى الاقتضاء
٤٥٩.....	(٢) منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية
٤٥٩.....	حقيقة العلم الإجمالي
٤٦١.....	الاتجاهات في حقيقة العلم الإجمالي
٤٦١.....	الاتجاه الأول: فيه نظريتان
٤٦١.....	١. نظرية الخراساني
٤٦٢.....	٢. نظرية الإصفهاني
٤٦٤.....	الاتجاه الثاني: نظرية العراقي
٤٦٦.....	نظرية الصدر
٤٦٩.....	كيفية منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية
٤٦٩.....	١. صياغة النائيني
٤٧٠.....	ملاحظات على صياغة النائيني
٤٧٢.....	٢. صياغة العراقي
٤٧٤.....	٣. صياغة الشهيد الصدر

.....	٥٤٠
القطع
التحقيق في المسألة ٤٧٦
وجوب الموافقة القطعية بين الاقتضاء والعلية ٤٧٨
الاتجاه الأول: مسلك الاقتضاء ٤٧٩
الاتجاه الثاني: مسلك العلية ٤٨٣
ردود على النقض الثاني على مسلك الاقتضاء ٤٨٦
١. ما ذكره النائيني ٤٨٦
٢. ما ذكره السيّد الخوئي ٤٨٧
٣. ما ذكره السيّد الخوئي أيضاً ٤٨٨
٤. القول بالتساقط ٤٨٩
الفصل الثاني: الامتثال الإجمالي ٤٩١
التكليف المعلوم استقلالي ولا يستلزم الاحتياط تكرار العمل ٤٩٥
القول الأول: عدم الكفاية ٤٩٥
القول الثاني: رأي السيّد الصدر ٤٩٨
التكليف المحرز عبادي والاحتياط الإجمالي يستلزم تكرار العبادة ٥٠١
تنبيهان ٥٠٣

الفهارس العامة

.....	٥٠٧
الآيات
.....	٥٠٩
الأحاديث
.....	٥١١
الأعلام
.....	٥١٧
المصادر
.....	٥٢٩
المحتويات

صدر للسيد كمال الحيدري

- ١- العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني. تقرير: محمد القاضي
(الطبعة الحادية عشرة)
- ٢- التربية الروحية: بحوث في جهاد النفس (الطبعة السابعة)
- ٣- بحث حول الإمامة؛ حوار بقلم: جواد علي كسار (الطبعة السابعة)
- ٤- التوحيد: بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته (جزءان)
تقرير: جواد علي كسار (الطبعة الخامسة)
- ٥- عصمة الأنبياء في القرآن. تقرير: محمود نعمة الجياشي (الطبعة الخامسة)
- ٦- دروس في الحكمة المتعالية (صدر منه جزءان) (الطبعة الثالثة)
- ٧- بحوث في علم النفس الفلسفي. تقرير: الشيخ عبد الله الأسعد
(الطبعة الثالثة)
- ٨- لا ضرر ولا ضرار؛ بحث فقهي (الطبعة الثانية)
- ٩- الشفاعة.. بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها (الطبعة الثانية)
- ١٠- المذهب الذاتي في نظرية المعرفة
- ١١- شرح بداية الحكمة - جزءان. تقرير: الشيخ خليل رزق
- ١٢- التفقه في الدين. بقلم: طلال الحسن
- ١٣- الإعجاز بين النظرية والتطبيق. بقلم: محمود نعمة الجياشي

١٤- التقوى في القرآن: دراسة في الآثار الاجتماعية (الطبعة السابعة)

١٥- من الخلق إلى الحقّ .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة
بقلم: طلال الحسن

١٦- مدخل إلى الإمامة (الطبعة الخامسة)

١٧- مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين
ويشتمل على الرسائل التالية:

- التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني)
- نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا
- المدارس الخمس في العصر الإسلامي
- منهج الطباطبائي في تفسير القرآن
- خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر

١٨- التوبة: دراسة في شروطها وآثارها

١٩- مقدّمة في علم الأخلاق

٢٠- مفهوم الشفاعة في القرآن. تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي

٢١- مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق

تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي

وجمعت (١٨ - ٢١) في كتاب مستقلّ بعنوان: في ظلال العقيدة

والأخلاق

٢٢- يوسف الصديق.. رؤية قرآنية. تقرير: محمود نعمة الجياشي

٢٣- تأويل القرآن: النظرية والمعطيات.

٢٤- مدخل إلى أصول التفسير. (تحت الطبع)