

مُحَاضِرَاتُ هَدْيَاتِ الْحَقِّ لِلشَّيخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ

سُنْبُلُ الْإِسْوَابِ

تَأليفه
محمد بن عبد الوهاب بن محمد



سَبَدَا اَصُولِي
بِحَوْتِ فِي اَصُولِ الْقَانُونِ وَمَبَايِظِ الْاَدِلَّةِ

بَحْيَةُ الْحَيَوَانِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الأولى

١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م



للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

هاتف: ٠٣/٩٤٦١٦١ - ٠٣/١١٥٤٢٥ - فاكس: ٠١/٢٧٦٩٨٨

<http://www.Dar-Alamira.com>
e-mail: zakariachahbour@hotmail.com

مُحَاضِرَاتُ لَهْوتَاوَالْحَقِّقِ الْإِسْتِخْرَةِ مُحَمَّدَ السَّنْدِ "دَامَ ظَلْمُهُ"

سُنْدُ الْأَصُولِ

بِحُوثٍ فِي أُصُولِ الْقَانُونِ وَمَبَايِظِ الْأَدِلَّةِ

تَأليفه

جمعة فرحات بكيم

الأميرة

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وآله الطيبين الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم إلى يوم الدين.

... منذ أيام كنتُ شريكاً في الحضور مع صديقي الغالي السيد جعفر في حلقة
الأستاذ الأصولية بقم المقدسة، كانت أمنيّتي أن أقوم بتحرير «بدائع أفكاره» بما فيه
«الكفاية» و«النهاية».

وحيث كان شريكنا «أحرز قصب السبق» في هذا الميدان فكان التطلُّع إليه وكنْتُ
أنا ممن يصرّ عليه بشدّ الحيازيم لإنجاز «أجود تقرير» لـ«فرائد» أستاذنا، موقناً أنه أبو
الكراريس وهو «ابن بجدتها»، عليهم «بقضها وقضيضها»، ولكن سدّ الطريق أمامه
بعض المتاريس ومنعه عن الإنجاز بعض الحواجز... إلى أن أوكل الأمر إليّ وعُرضتِ
المشروعة عليّ، وذلك بمنّ الله وكرمه في شدّة حسن ظنّ الأستاذ وزميلي السيد
بمقدّرتي في أن أنجز العمل «بما فيها لو أو لولا».

وحسبتُ في البداية أنه يتم الإنجاز بسرعة ولكن حينما فليتُ الأوراق ونظرتُ
«من الباب إلى الطاق» وتصفّحت من الباء إلى التاء، تلمستُ بكلّ شعوري أنّ تحرير
ما قرره من آراء «ما زالت بخاتم ربّها» و«كشف القناع» عن وجوه ما زالت في سترها
يحتاج إلى التروّي أكثر فأكثر؛ لتشابك نفثات قلمه المحبوكة وكلماته الرصيفة...
فعمشتُ بلحمي ودمي مع كلّ سطر سطر منه ومشيتُ بين النقاط و«اكتحلتُ عيني

بالشهاد»، فقمّت بسط ما أجمله وفكّ ما حبّكه وتحرير ما قرّره، وكان عضدنا ورافدنا في ذلك أخونا الفاضل الشيخ حسن عبود فلله درّه وابتضت صحيفته.

فاستغرقت ذلك منّا سبعة سنين وتمدّد العمل من الساعة إلى السنين و«جرت الرياح بما لا يشتهي سائق السفين» و«لئلا تغرق السفينة من كثرة الملاحين» فعرضت أصول العمل على صاحبه واستعملت دقائق نظره؛ فإنّ «أهل مكّة أدرى بشعابها». فإذن أنا المطالب في التحلي والتحرير وإن كان السيّد هو المسؤول في التلقي والتقرير، والحمد لله على التيسير.

وجدير بالإنّباه:

أولاً: إنّ هذا التقرير يعبر عن آراء الأستاذ بقم المقدّسة وبديهي تغاير بعضها مع آرائه في النجف الأشرف عمقاً أو عوداً، فليكن على بالك.

ثانياً: إنّنا على خلاف مألوف الكتابات لم نرجع الأقوال إلى مصادرها الأصولية في الهوامش، إعتياداً على عدم خفاء مواضيعها على أهلها.

وثالثاً: إنّ كافّة الأسئلة هي من المقرر أبدأها في المجلس أو في حلقة متأخرة عن الدرس ولم أتصرف فيها كثيراً حرصاً على بقاء حالتها الحوارية ونشاطها الدراسية.

ورابعاً: وضعنا بعض القطعات بين المعقوفتين تنبيهاً على كونها معترضة يمكن غضّ النظر عنها في القراءة؛ لترابط طرفيها وثيقاً.

ومن الله التوفيق

أيام شهادة بضعة المصطفى

سلام الله عليها وعلى أبيها

من سنة ١٤٣٣

مصطفى الإسكندري

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الإبتداء في دراسة مباحث الحجج وكتابتها ابتداءً من مبحث القطع
في يوم الأحد ٢٠ شوال ١٤١٦ هـ، وهي المباحث التي ألقاها سماحة
الأستاذ آية الله الشيخ محمد السند البحراني في قم المقدسة.

جعفر السيّد عبد الصاحب الحكيم

تعريف علم الأصول

وقع الكلام بين الأعلام في إبراز الضابط الموضوعي للتمييز بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية ونشأت عدّة نظريات في ذلك، لعلّ أهمها:

النظرية الأولى: إنّ القاعدة الأصولية علاقتها مع النتيجة علاقة الإستنباط بمعنى الإستكشاف والإثبات، وناظرة إلى الحكم الأولي الواقعي، بخلاف القاعدة الفقهية فإنّ علاقتها مع النتيجة علاقة التطبيق المحض.

النظرية الثانية: إنّ القاعدة الأصولية سنخ الحكم فيها ليس مرتبطاً بعمل المكلف مباشرة وإنما بعمل المجتهد، بخلاف القاعدة الفقهية فإنّ الحكم فيها مرتبط بعمل المكلف.

النظرية الثالثة: إنّ الحكم في القاعدة الأصولية حكم ظاهري إستطراقي، بينما القاعدة الفقهية سنخ الحكم فيها واقعي أولي.

النظرية الرابعة: إنّ القاعدة الأصولية لا تختص بباب فقهي دون باب، أما القاعدة الفقهية فقد تختص - في بعض أمثلتها - ببعض الأبواب الفقهية.

النظرية الخامسة: إنّ القاعدة الأصولية شأنها الجريان في الشبهات الحكمية، بخلاف القاعدة الفقهية فشأنها الجريان في الشبهات الموضوعية.

إلى غير ذلك من الفوارق التي ترجع روحاً إلى الفوارق المتقدمة.

ثم إن هناك ظاهرة ملفتة للنظر وهي وجود قواعد تجري في علوم شتى كعلم الكلام وأصول الفقه كما تجري في علم الفقه. منها: قاعدة «لا ضرر» فإن علماء الكلام استدّلوا بها على أصل لزوم الفحص عن معرفة الله تعالى ولزوم الإيمان به، وكذلك علماء الأصول استدّلوا بها في مقدمات حجية الظن الإنسدادى ومنجزية العلم الإجمالي ومسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وغيرها من المسائل، واستدلال الفقهاء بها أيضاً ظاهر.

وكذلك قاعدة «لا تنقض اليقين بالشك» فإن المتكلمين استدّلوا بها في نظرية المعرفة لدفع شبهات السوفسطائيين وفي مسائل النبوة والإمامة وإن المحكم لا يرفع اليد عنه بالتشابه. والأصوليون استدّلوا بها في الإستصحاب وجعلها الفقهاء كقاعدة فقهية في الشبهات الموضوعية.

وحيث يتساءل ما هو الجامع في معنى كل قاعدة من تلك القواعد المتوفرة فيها حيثيات علوم عديدة، فهل هناك وحدة ماهوية لها أو وحدة عنوانية مع تباين الماهيات بحسب الموارد، لاسيما وأن المعروف في نظام العلوم وترتيبها أن علوم المعارف أسبق رتبة من علم الفقه والأحكام الفرعية العملية.

كما أن هناك ظاهرة أخرى تسترعي الإنتباه وهي أن الأدلة الواردة في القواعد الفقهية قد يستفاد منها من العنوان الواحد في لسانها سنخان من القواعد؛ نظير قاعدة «لا حرج» فإنها حكمة للتشريع، في حين أنها رافعة للأحكام التكليفية، وكذلك قاعدة «لا ضرر» وقاعدة «البراءة» فإنها في حين كونها رافعة للتكليف، استدّل بها الأصوليون في مقدمات الإنسداد بما أن مفادها محدد لفلسفة التشريع والجعل لا محدد للمجعل فقط.

وهناك ظاهرة ثالثة أيضاً وهي وجود قواعد أعماها بأنها أصولية - كغير

المستقلات العقلية وقاعدة الملازمة وبحث المشتق والصحيح والأعم - إلا أن توسطها ككبرى أصولية للنتيجة ليس على نمط الإستنباط الإستكشافي، بل بسنخ آخر وهو استخراج النتيجة التفصيلية وتوليدها من محمول الكبرى الإجمالي. فنسبة القاعدة الأصولية إلى النتيجة الفقهية من قبيل نسبة المدمج الإجمالي إلى المفصل المتولد من ذلك المعنى، نظير تولّد معنى «الجوهر الجسماني النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق المدرك للكليات» من معنى وحداني بسيط مبهم صورةً هو الإنسان. ونظير تولّد القوانين في المجالس النيابية التفصيلية من قانون واحد دستوري، وتولّد القوانين الوزارية المتكثرة من قانون نيابي واحد، وهكذا تولّد القوانين التفصيلية في المحافظات من قانون وزاري واحد.

فإذن، النسبة بين جملة من القواعد الأصولية والنتائج الفقهية ليست نسبة الإستنباط بمعنى الإستكشاف ولا نسبة التطبيق، وإنما هي نسبة الإستخراج التوليدي التفريعي من الأصل الواحد.

ومن هنا فالصحيح في تعريف علم الأصول ليس هو البحث عن دليلية الدليل فقط، فإنّ هذا هو النصف المشاع من هذا العلم، والنصف الآخر منه هو القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي بنحو التوليد والإستخراج وكذلك بنحو الإستكشاف والإستطراق. وبعبارة أخرى: سنخ الإستنباط الثبوني وسنخ الإستنباط الإثباتي.

فيكون التعريف الصحيح هو الجامع للسنخين من هذه القواعد وبذلك تتضح حال القاعدة الواحدة التي تجري تارة في علم الكلام وأخرى في علم الأصول وثالثة في علم الفقه، فإنها بمثابة طبقات من أصل واحد تتوالد كل طبقة كنتيجة من الأخرى بنحو الإستخراج المفصل من المدمج.

وعلى ضوء ذلك لابدّ من الإلتفات إلى أنّ القاعدة الفقهية وإن كانت

على تماس من العمل والتطبيق على الموارد العملية للمكّلف، إلا أنّ لها أصلاً هي المنحدرة منه، وهذا يلحّ علينا بشدةٍ لدراسة علم أصول الأحكام [المعبر عنه بالمبادئ الأحكامية وعند علماء القانون الوضعي بعلم أصول القانون] وبذلك يرسم منظومة العلاقات الرابطة بين القاعدة الفقهية والأصل الفوقي.



مباحث القطع





أصولية القطع

إبتدأ المحقق الأخوند رحمته أبحاث القطع في أصوله بأصولية القطع وعدمها
و ابتدأ الشيخ الأنصاري رحمته بتقسيم الحجج و فهرستها و لكلّ من
البدايتين ميزة على الأخرى.

فبداية الأخوند رحمته تمتاز بخروج القطع عند الجلّ من أبحاث الأصول،
فيخرج عن مسائل العلم إلى مبادئه، ومن ثمّ كان تصدير الكلام به أفضل.
و بداية الشيخ الأنصاري رحمته تمتاز بأنها فهرسة لبحوث العلم ومبادئه،
فكان من حقّه التقدّم. و سيكون منهجنا عموماً منهج الأخوند رحمته إلا في
حالات و من ثمّ نبدأ الكلام بما بدأه في ضمن نقاط:

١

الضابط في أصولية المسألة

إنَّ الضابطة الإجمالية الشهيرة للتعرف على أصولية المسألة هي وقوعها وسطاً في قياس الإستنباط.

و الشيخ الأنصاري رحمته الله نفى أصولية القطع معللاً ذلك:

١. إنَّ طريقته ذاتية.

٢. عدم وقوعه وسطاً في قياسٍ ينتج حكماً شرعياً.

رأي المحقق صاحب الكفاية

إنَّ الأخوند رحمته الله لم يُثر كلاماً حول ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله، متفقاً معه في خروج بحث القطع من مسائل علم الأصول، ملحقاً إياه بما يشبه المسألة الكلامية من جهة أنَّ واحدة من خصوصيات تعريف مسائل علم الكلام أنه ما يترتب عليها ماثوبة وعقوبة؛ و القطع بنفسه لا يترتب عليه ذلك و إنما على المقطوع به، ومن ثمَّ كان أشبه بمسائل الكلام ولم يكن منها.

كلام الميرزا النائيني في الوسط والحجة

إنَّ الميرزا النائيني رحمته الله أفضل من تكلم في هذه المسألة، فإنه رحمته الله قسم الوسط والحجة إلى المنطقية و الأصولية، وبعضهم أضاف اللغوية.

ثمَّ نفى رحمته الله حجية القطع الطريقي المنطقية مشيراً إلى عدم صلاحيته و

كل الحجج الطريقية كمادة برهانية، كما نفى ﷺ صلاحه حجة أصولية و وقوعه وسطاً في قياس الإستنباط و بالتالي فليس مسألة أصولية. على العكس من باقي الطرق، فإنها تقع وسطاً أصولياً و على العكس من القطع الموضوعي، فإنه يقع وسطاً منطقياً و بالتالي فليس مسألة أصولية أيضاً، و يكون كالقاعدة الفقهية التي لا يستنبط منها الحكم الشرعي بل يستنتج.^(١)

الفرق بين الوسط المنطقي والأصولي

١. إن الوسط المنطقي علاوة على كونه واسطة إثبات الأكبر للأصغر، فإنه تربطه علاقة تلازم ثبوني مع الأكبر في حين أن الوسط الأصولي يفقد هذه الرابطة الثبوتية.

٢. إن الوسط المنطقي يجعل من القياس المؤلف منه حقيقياً، والأصولي مادة قياس أشبه بالمغالطة، و بالتأويل و جعل الشارع يكون قياساً صورياً، أي واسطة إثبات لا أكثر، فيأخذ شكل القياس البرهاني دون محتواه، و من ثم كان صورياً.

١. و منه يتضح: أن الوسط في الأقيسة الفقهية كالمنطقي لا الأصولي، للعلقة الثبوتية الاعتبارية التي تجعله بمنزلة العلة. و أما إنه كيف يجري البرهان في الأقيسة الصورية الأصولية، بعد أن لم تكن هناك علاقة تلازم ثبوتية، التي تشكل أساس البرهان اللمي والإثني و الشبيه باللم؟ و كيف يجري البرهان في الأقيسة الحقيقية؛ الفقهية أو الأصولية مع أخذ القطع موضوعياً، بعد أن كانت الضرورة الاعتبارية لا توازي الضرورة التكوينية [التي هي من أحد أسس جريان البرهان] و إنما توازي الدوام، و مع الدوام يمكن التخلف فلا يجري البرهان لعدم توفر اليقين المركب في المقدمات؟ فيتضح في بحث الإعتباريات.

٣. إن الوسط المنطقي له دور التطبيق [تطبيق الأكبر على الأصغر] و استنتاج النتيجة من القياس، في حين أن دور الوسط الأصولي هو استنباط النتيجة والكشف عنها، أي إن النتيجة الفقهية (الخمر حرام) مثلاً، المطلوب إثباتها بالقياس الأصولي ليست مؤلفة من الأصغر والأكبر، و من ثم كانت مستنبطة من القياس لا مستنتجة.^(١)

تشكيل القياس المنطقي في الحجج الطريقية الظنية عند العراقي ؓ

إن الميرزا النائيني ؓ ذهب إلى عدم إمكان تشكيل قياس منطقي في الحجج الطريقية الظنية^(٢)، و الشيخ العراقي ؓ ذهب إلى إمكانه، انطلاقاً من وجهة نظره في ماهية الحكم وأنه الإرادة. وهذه الماهية [التي هي بمثابة المادة] تتحصل بصورة، و صورتها

١. [س] إن الحكم الشرعي ينصبّ على الوجود الذهني الحكائي [المعلوم بالذات]، لا على العلم ولا على الخارج، و من ثمّ أمكن أن يؤخذ المعلوم بالذات وسطاً، مع أننا نلاحظ رفض صحة القياس المشتغل على المعلوم لا العلم؟
[ج] إن مصبّ الحكم هو الوجود الحكائي في ذهن المشرّع لا في ذهن المكلف، و كلامنا في بحث القطع يكون في قطع المكلف.

٢. [س] إن الميرزا النائيني ذكر أن وجوب الإجتنب عن الخمر مثلاً لم يترتب شرعاً على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعي، و عليه فالحكم الإنشائي مترتب على واقع الخمر، ولكن الحكم الفعلي مقيد بالعلم و من ثمّ يمكن أخذه وسطاً منطقياً أو لا أقل أصولياً ولا تكون الكبرى كاذبة؟

[ج] إن العلم على مبنى الميرزا النائيني قيد التنجيز ولا علاقة له بالفعلية، و لعلنا مبنانا قيد الفاعلية التي هي مرحلة عقلية للحكم، ولكن على مبنى الأخوند وكذا الشيخ العراقي فالسؤال وجيه، و تفصيل الكلام إلى المختار.

وفعليتها هي الإبراز بالإنشاء مع وصوله للمكلف، والوصول يتم بالخطاب الواقعي أو الظاهري الظني، فكان الظن قيد وجود الماهية لا مقوماً لحقيقتها؛ لأن ماهية الحكم تتقوم بوجودها الإرادي عند المشرع.

فالذي استجدّ في ماهية الحكم بالظن هو تكامل وجودها، ولكن مع ذلك [بموجب اتحاد المادة والصورة وسراية حكم أحد المتحدّين إلى الآخر] أمكن القول بأن الظن سبب الحكم أيضاً، وأن وجود الماهية المسبّب عن الظن عين ماهية الحكم، و من ثمّ لم يكن القياس الأصولي صورياً وإنما حقيقي منطقي، و بالتالي ستكون نتائجه استنتاجية لا استنباطية.

و هذه المناقشة تستبطن مناقشة للأخوند رحمته الله أيضاً، حيث التزم أنّ الوصول دخيل في الفعلية التامة للحكم، والوصول يتحقق بالقطع، فيمكن أن يؤخذ حينئذ وسطاً ويكون مسألة أصولية و لا داعي لإخراجه من مسائل علم الأصول.

ولكن في الوقت نفسه نجد أنّ الشيخ العراقي رحمته الله أخرج القطع من مباحث الأصول أيضاً. فلماذا؟

قد يقال: إنّ النتيجة التي خرج بها الشيخ العراقي رحمته الله هي أنّ الظن وسط منطقي، ومعه لا معنى للإشكال عليه بكلامه أنه لم يخرج القطع من علم الأصول؟ و إنما لابدّ من التساؤل أنه لم يخرج من الوسط المنطقي؟

و قد يقال أيضاً: إنه لا معنى لأن يقال: إنّ كلامه يستبطن الإشكال على الأخوند؛ لأنّ حديثه في الوسط المنطقي لا الأصولي.

و الجواب: أنه يظهر من حديث الشيخ العراقي رحمته الله إلغاء الفرق بين الوسط الأصولي والمنطقي، و أنّ الأصولي لا يتلخص في الوساطة في الإثبات

و إنما يكون واسطة ثبوت أيضاً، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، و من ثمّ كان الإشكال منه على الأخوند الخراساني صاحب الكفاية.^(١)

١. أقول: بحدود مراجعتي لكلامه في نهاية الأفكار لم أفهم منه ما ذكره الشيخ الأستاذ، و إنما فهمت منه أن الظن يكون وسطاً أصولياً [واسطة اثبات] بالنسبة إلى روح الحكم و حقيقته و وسطاً منطقياً بالنسبة لوجود الحكم و صورته، أي إنه طريقي و واسطة إثبات و تنجيز بالنسبة لروح الحكم، و موضوعي من قبل الشارع في وجود الحكم و تكامله و فعليته؛ و الموضوعي كما قرّر الميرزا النائيني رحمته ليس وسطاً أصولياً و إنما وسط منطقي و مسألة فقهية من هذه الحيثية، فلا بدّ من الإشكال على الأخوند رحمته أنه لم يصنّفه في الفقه بعد أن كان مأخوذاً شرعاً في الفعلية التامة؟

٢

خروج القطع من مباحث الأصول

رأي المحقق الإصفهاني

إنَّ الشيخ الإصفهاني رحمته الله أخرج القطع من مباحث الأصول، سواء عرّف الأصول وضبطت مسائله بتعريف المشهور أو بتعريف الأخوند رحمته الله وتعديله لتعريف المشهور أو بتعريفه المختار، بعد الإلتفات إلى أن تعريف العلم يستبطن بيان ضابطة موضوعه ومحموله وغرضه.

أمّا على تعريف المشهور فيخرج القطع لعدم إمكان أخذه وسطاً، لأنه يؤدّي إلى أخذ النتيجة وسطاً.

و أمّا على تعريف الأخوند رحمته الله فيأتي نفس الكلام في خروج القطع على تعريف المشهور في الشق المشترك بينه وبينهم.

و في الإضافة التي عدّل رحمته الله بها تعريف المشهور «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل بعد الفحص عن الدليل» فيخرج القطع؛ لوضوح أن حجّيته غير منوطة بالفحص والبحث عن الدليل.

و أمّا على تعريفه هو فيخرج القطع؛ لأنّ الغاية من علم الأصول هو إقامة الحجّة، والقطع إذا حصل فهو حجّة بنفسه ولا يحتاج إلى إثبات لحجّيته. و بتعبير آخر أن القطع غاية و مسبب لا سبب و وسيلة كما هو المفروض في المسألة الأصولية.

نظرية السيد الروحاني

أطلق السيد على القطع أنه حجة لغوية [أي معذر و منجز] بمعنى إنه أخذ عقلاً في موضوع التنجيز والتعذير، فهو قطع موضوعي إلا أنه عقلي، فإذا صار موضوعاً صار وسطاً منطقياً للعلقة الثبوتية بينه وبين محموله الذي هو حكم العقل بالتنجيز.

و كأنه يريد القول بإمكان دخول القطع في قياس حقيقي منطقي، إلا أنه ينتج المنجزية و المعذرية، فيقال:

الخمر معلوم الحرمة.

و كل معلوم الحرمة منجز الحرمة عقلاً.

ينتج: الخمر منجز الحرمة عقلاً.

فالشارع يحتج بالتنجيز على الحكم الشرعي المستنتج من قياس أخذ فيه القطع وسطاً، فالقطع حجة إلا أنه ليس تعبدية أصولية.^(١)

وبعض آخر من الأعلام^(٢) ينتهي إلى أصولية بحث القطع من خلال أن الهدف من علم الأصول هو تحصيل التنجيز والتعذير أعم من إكتشاف الحكم واستنباطه، فيكون منجزاً و معذراً، أو إكتشاف المنجزية و المعذرية مباشرة.

١. يظهر من كلام شيخنا الأستاذ أنه يفهم من كلام المنتقى أنه حجة لغوية؛ يعني ليست تعبدية و إنما هي منطقية، فيحتج المولى بتنجيز الحكم الشرعي.

ولكنني أفهم من كلام المنتقى أنه يريد أن يقول: إن القطع حجة لغوية على الحكم الشرعي و إنما كان ذلك بملاك أنه يؤخذ وسطاً في قياس منتج للتنجيز العقلي، و حينئذ صح للشارع أن يحتج على الحكم لأنه منجز.

٢. هو المحقق الشيخ بهجت رحمته الله

أقسام مسائل علم الأصول

إنّ مسائل الأصول على شكلين:

الشكل الأول: مسائل تساهم في الإدراك النظري للحكم الشرعي الفقهي الواقعي ومعرفته واستنباطه. وهذا الإدراك إذا حصل يكون غطاءً لإدراك عملي وهو المنجزية والمعدّرية.

الشكل الثاني: مسائل تساهم في تحصيل الإدراك العملي مباشرة، و تحدّد الموقف العملي للمكلّف من دون معرفة للحكم الشرعي، كبعض مسائل الأصول العملية، ولذا نجد الأخوند رحمته اضطرّ إلى إضافة «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» لتعريف المشهور من أجل الحفاظ على شمولية الأصول لقطاع واسع ومهم من المسائل، كما نجد أنّ السيّد الخوئي رحمته يعبر أنّ الغرض من علم الأصول هو التنجيز والتعذير.

و مع هذا، فالقطع يصلح وسطاً منطقيّاً في قياس يستنبط منه الوظيفة العملية الفقهية، أو المنجزية و المعدّرية العقلية تحديداً لا الحكم الشرعي، فيدخل في علم الأصول. فالوسط الأصولي وسط منطقي في الجملة ولا يختلفان، ومن ثمّ كان القطع مسألة أصولية.

٤

الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية

و الفرق بين المسألة الأصولية و القاعدة الفقهية هو أنّ المسألة الأصولية في طول الحكم الأولي الفقهي للأفعال، و ناظرة للتنجيز والتعذير بالإضافة إليه، بخلاف المسألة الفقهية فإنها متضمنة متن الحكم الفقهي على الأفعال.

التقريب الأول لتصنيف القطع في علم الأصول

بل إنّ مهمة الأصول لا تقف عند تحديد الموقف الشرعي النظري والعملي، و إنما تتعداه لتحديد الموقف العقلي، ومن ثمّ تجد الأعلام بحثوا في الأصول العملية العقلية، و الدليل العقلي المستقل وغير المستقل، و أحكام الإمتثال العقلية من الأجزاء و وجوب الموافقة القطعية، و ما ذاك إلاّ لعمومية الغرض وشموله لمطلق التنجيز والتعذير، الشرعي والعقلي، مع الوساطة وبلا واسطة.

و تحجيمُ الغرض وتحديدُه بخصوص استنباط الحكم الشرعي، وبالتالي خروج الكثير من مسائل الأصول من ماهية علم الأصول، فيكون البحث عنها فيه استطرادياً، بلا مبرر.

و هذا التقريب وجيه ويمكن اعتباره التقريب الأول لتصنيف القطع في علم الأصول.

التقريب الثاني لتصنيف القطع في علم الأصول

سيأتي أن المختار عدم ملازمة القطع لليقين و أنه أعم منه، و أن القطع في غير حالات اليقين حجّيته ليست ذاتية تكوينية، و إنما جعلية عقلائية كالظن، و معه لا بدّ من البحث عن أن هذه الحجّية ممضاة شرعاً أو لا، من دون فرق بين كون القطع قطعاً بالحكم الشرعي أو في الفراغ عن الحكم الشرعي و احراز امثاله، و معه يكون في هذه الحالات من مسائل علم الأصول كالظن. و من هنا تتوجه مناقشة البعض في حجّية بعض أقسام القطع، كقطع القطّاع و القطع الناشئ من مقدمات عقلية.

مناقشة مع المحقق الإصفهاني

انتهى الشيخ الإصفهاني رحمته و كذا السيّد الروحاني رحمته [في دورته الأخيرة] إلى أن القطع بنحو الموجبة الكلية حجّة عقلائية. و من هنا كان على الشيخ الإصفهاني رحمته تصنيفه في المسائل الأصولية، مع أنه أخرجه منها حتّى على تعريفه رحمته الذي أخذ فيه عنوان الحجّة الذي يمكن شموله لكلّ حجّة عقلائية جعلية و منها القطع، كما يلاحظ على تعريفه رحمته للفقّه بأنه غير جامع.

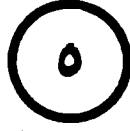
و ذلك لأننا بعد أن أعطينا فكرة عن غرض علم الأصول و أنه الوصول إلى المنجزية و المعذّرية بواسطة وبلا واسطة، عقلية أو شرعية، ولا يختص حينها بالعلم بالحكم الشرعي الأولي، إذ إنّ الكثير من النتائج الفقهية [المستنبطة على ضوء التعديل الذي أجري على علم الأصول] هي أحكام عقلية لا شرعية أو منجزّة و معذّرة للحكم الشرعي.

بل هناك من يرى انسداد باب العلم والعلمي، ومن ثمّ ليس الفقه عنده العلم بالحكم مطلقاً، كما أنّ من يرى الإنفتاح قد لا يفسّر جعل الحجّة بجعل العلم التعبدّي، وبالتالي لا يصنف المستنبطات الفقهيّة بالعلم بالحكم مع قلّة العلم الوجداني.

فكان الأنسب تعديل التعريف بالشكل التالي: «العلم بالحجّة على الحكم الشرعي». وقد نبّه على ذلك الشيخ الإصفهاني رحمته في بعض كتبه. وبتعبير آخر: حيث أننا عدّلنا في تعريف الأصول وعمّمناه، فلا بدّ من تعميم المطلوب منه [وهو الفقه] ليتّخذ شكلاً ونمطاً ينسجم مع الدليل.

إشكال على رأي الشيخ الأعظم

إنّ الشيخ الأعظم رحمته في إحدى تنبيهاته مع الأخباريين و كاشف الغطاء رحمته في قطع القطّاع، يلفت النظر إلى أنّ بعض القطع ليس حجّة تكويناً وذاتاً و إنما جعلاً وهذا من خفايا مباني الشيخ الأنصاري رحمته، و من ثمّ يؤخذ عليه إخراج القطع من مسائل الأصول أيضاً.



أنماط وسطية القطع في القياس

مما تقدم من تقريب وسطية القطع و مناقشة المحقق الإصفهاني رحمته الله والشيخ الأنصاري رحمته الله اتضح أن القطع طراً يؤخذ وسطاً في قياس ولكنه على نمطين:

النمط الأول: ما يؤخذ في قياس أصولي صوري على حدّ تعبير الميرزا النائيني رحمته الله [أي واسطة في الإثبات فقط] و هو القطع في غير حالة اليقين، تُجعل حجّيته من قبل العقلاء وتمضى من قبل الشارع، و من ثمّ يقع كالظن واسطة في الإستنباط.

النمط الثاني: ما يؤخذ وسطاً في قياس منطقي حقيقي، أي واسطة في الثبوت و الإثبات معاً، و هو القطع في حالات اليقين [و الذي يكون حجة تكوينية ذاتية] حيث يقع وسطاً في قياس منتج للمنجزية و المعذرية عقلاً، و معه تكون المنجزية و المعذرية مستنتجة لا مستنبطة. ولكن حيث إنّنا في التقريب الأوّل عمّمنا الأصول وأجرينا تعديلاً في تعريفه، كان شاملاً لكل من كبرى الإستنباط و الإستنتاج، فيكون القطع طراً مسألة أصولية. و لا يقال: إنّ التعديل الذي أجري مبنائي.

فإنه يقال: إنّ إرتكاز الأعلام وتصريحهم في بعض الحالات يشهد بما ذكرنا، وقد أشرنا إلى بعضه كتعديل الأخوند رحمته الله و تعبير السيّد الخوئي رحمته الله، و كلام السيّد الروحاني رحمته الله، وإلفات الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى عقلائية القطع وكذا الشيخ الإصفهاني رحمته الله.

هذا تمام الحديث في القطع.

٦

الكلام في الظن

تقدم عن الميرزا النائيني رحمته أنه يأخذه وسطاً في قياس صوري و الشيخ العراقي رحمته أخذه وسطاً في قياس منطقي، بتقريب مبنائي.

و الحق ما ذهب إليه الميرزا النائيني رحمته مع مبناه ومبنانا، حيث إنه يبني على أن العلم التعبدي قيد في تنجيز الحكم الشرعي و نحن نبني على دخالته قيماً في فاعلية الحكم الشرعي السابقة على التنجيز، و كل من الفاعلية والتنجيز طوران عقليان في الحكم لا شرعيان.

و كذا الشيخ العراقي رحمته - كمذهب رسمي - يرى دخالة العلم في الفاعلية و معه تبقى وسطية الظن والعلم التعبدي صورية.

نعم، على مبنى الأخوند رحمته يتم حديثه لدخالة العلم والظن عنده في الفعلية التامة للحكم، و معه يصلح أخذه وسطاً في قياس حقيقي منطقي كما ذكر الشيخ العراقي رحمته وليس القياس حينئذ صورياً.

تنبيه: بدءاً يبدو من البحث المتقدم أنه فهرسي و منهجي، إلا أن الصحيح إنه علاوة على ذلك هو بحث مثمر في بحث الإجتهد والتقليد، حيث يؤثر على تعبير الفقيه عن فتاواه لمقلديه.



الحجج

- قد وقع الكلام فيه في محاور، أهمّها:
- تقسيم مباحث الحجج.
 - في خصوص موضوع الحجّة للمكلف المجتهد وعمومها للمقلّد.

١

تقسيم مباحث الحجج عند الشيخ

فهرس الشيخ الأنصاري رحمته مباحث الحجج و قسمها إلى ثلاثة أقسام من خلال حالة المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي: القطع، والظن، والشك بالحكم الشرعي.

ثم ذكر أن المرجع في حالة الشك إلى الأصول العملية، و حصرها في أربعة من زاوية الموضوع:

١. الشك في التكليف مع ملاحظة الحالة السابقة، فيجري

الإستصحاب.

٢. الشك في التكليف، فتجري البراءة.

٣. الشك في المكلف به مع إمكان الجمع، فيجري الإحتياط.

٤. الشك في المكلف به، مع عدم إمكان الجمع، فيجري التخيير.

ثم إن ما يقصده الشيخ الأنصاري رحمته من المكلف الذي هو موضوع الحجج، الأعم من المجتهد والمقلد؛ فالحجج لا تقف عند المجتهد، وإنما تعمّ المقلد، ولكن بحكم عجز العامي عن الإستفادة الصحيحة منها ينوب عنه المجتهد في ذلك، فالمجتهد نائب عن العامي في الإستنباط.

ملاحظات على تقسيم الشيخ

سجّلت عدّة ملاحظات من قبل الأعلام قبل الأخوند صاحب الكفاية رحمته على هذا التقسيم تناولت:

١. المكلف؛ حيث يظهر في فعلية كونه مكلفاً ومعه لا معنى لتأرجحه بين الأقسام الثلاثة.
٢. والمكلف؛ لا يشمل الصبي المميّز مع القول بشرعية عبادته.
٣. إذا التفت؛ بأن غير الملتفت أيضاً له حكم، ولا يخصّ الملتفت.

و الأخوند رحمته في الكفاية سجّل ثلاثة ملاحظات على تقسيم الشيخ الأنصاري:

الأولى: إن أحكام القطع [كوجوب متابعتة] لا تخصّ القطع بما هو قطع، وإنما هي للقطع بلحاظ متعلّقه، و متعلّقه أعم من الحكم الظاهري والواقعي، فالحكم لا يقف عند القطع بالحكم الواقعي. في حين أن الظاهر من كلام الشيخ الأنصاري رحمته أنه الحكم الواقعي لا

غير^(١)، بدليل أنه جعل الظن والشك [اللذين هما موضوع الحكم الظاهري] قسيمين للقطع و معه لا يترتب على القطع بالحكم الظاهري أحكام القطع، علماً أن ما يقصده الأخوند من الحكم الظاهري [الذي يقع متعلق القطع] هو الحكم المماثل وأما بناء على جعل الطريقة فالمعلوم هو الطريق الخاص، والمظنون الحجة هو الحكم الواقعي.

الثانية: إن القطع الذي تترتب عليه الآثار هو القطع بالحكم الفعلي لا مطلقاً، ومعه لا يستقيم التقسيم الثلاثي كما أوضحه المحقق الإصفهاني^(٢)؛ لأن الظان والشاك يتعلق ظنه و شكّه بالحكم الفعلي [لعدم الأثر لتعلقه بالحكم الإنشائي] و حيث أن الشارع جعل الظن والشك و عبء بهما، بمعنى جعل حكم مماثل ظاهري، فستكون النتيجة هي اجتماع حكيمين فعليين في متعلق واحد، أحدهما واقعي والآخر ظاهري و هو محال.

الثالثة: تداخل قسيمي الظن والشك؛ لأن الظن المعتبر يصنّف في الشك، كما أن الشك الشخصي مع وجود الظن النوعي المعتبر يصنّف في الظن. و أضاف المحقق الإصفهاني^(٣): تداخل القطع والظن، فإن القطع بالحكم الظاهري يترتب عليه أحكام القطع، في حين أن الشيخ الأنصاري صنّفه في الظن.

١. [س] هل العلم بالحكم الظاهري علم بالحكم الأصولي وهو ظن بالحكم الواقعي؟
 [ج] يقصد الأخوند^(٤) من الحكم الظاهري الحكم المماثل و من ثمّ كان هو المقطوع، والمظنون هو الحكم الواقعي، و أما بناء على جعل الطريقة فالمعلوم هو الطريق الخاص، والمظنون الحجة هو الحكم الواقعي.

و هذه الإلفاتة تنطلق مع الإشكال الأوّل للأخوند رحمته من نكتة واحدة، لكن كلّ منهما ركّز على وجه، فالأخوند رحمته ركّز على عدم جامعية القطع، و الشيخ الإصفهاني رحمته ركّز على التداخل.

تقسيم الأخوند صاحب الكفاية

إنّ الأخوند رحمته [تفادياً للملاحظات التي سجلها على الشيخ الأنصاري رحمته] غير التقسيم من ثلاثي إلى ثنائي و عمّم فيه المقطوع إلى الواقعي والظاهري، و خصّص الحكم بالفعلي مع تفادي التداخل. ثمّ ذكر أنه مع الإصرار على التقسيم الثلاثي للشيخ رحمته لا بدّ من تقييد الظن بالمعتبر، تخلصاً من التداخل لا أقل، مع بقاء المؤاخذة الأولى والثانية على حالهما، كما غير موضوع الحجج من «المكلّف» إلى «البالغ الذي وضع عليه القلم» الظاهر في الشأنية دون الفعلية و خصّه بالمجتهد فقط.

ملاحظات الميرزا النائيني

إنّ الميرزا النائيني رحمته ألفت إلى مجموعة نقاط في هذا البحث:

الأولى: موضوع الحجج هو خصوص المجتهد كما ذكر الأخوند، خلافاً للشيخ رحمته و ذلك لسببين:

١. عدم قدرة العامي على الفحص عن المعارض و كيفية الترجيح، و البحث عن الأدلّة و فيها، فجعل الحجج له جعل للعاجز.
- و ناقشه الشيخ الإصفهاني رحمته بإمكان حلّ هذه المشكلة [مشكلة التعميم] بنظرية النيابة التي طرحها الشيخ الأنصاري رحمته.

٢. عدم تحقق إلتفات المقلد إلى الحكم، فلا يتحقق معه موضوع الحجج [المكلف الملتفت] فيكون جعل الحجية له لغواً.

الثانية: سلامة التقسيم الثلاثي للشيخ الأنصاري رحمته الله من زاوية الموضوع؛ لأن البحث في المحمول يقع عن اعتبار الظن و جعله علماً، و عدم اعتباره و إلحاقه بالشك، وحينئذ لا معنى لأخذ المعتبر [الحكم الظاهري] في موضوع الحجّة؛ لأنه أخذ للمحمول في الموضوع.

الثالثة: ملاحظته على تقسيم الشيخ الأنصاري رحمته الله لمجاري الأصول وموضوعاتها واستبداله بتقسيم أسلم.

و الفرق الفارق بينهما أن الميرزا النائيني رحمته الله أخذ جنس التكليف [من الإلزام، أو الإقتضاء] و لكن المفهوم من عبارة الشيخ الأنصاري رحمته الله نوع التكليف [من وجوب أو حرمة]، و من ثمّ مع العلم بوجود تكليف إلزامي تجري البراءة عند الشيخ الأنصاري رحمته الله، والاحتياط عند الميرزا النائيني رحمته الله.

الرابعة: حصر مجاري الأصول وموضوعاتها في الأربعة عقلي لا تعبدي، و من ثمّ لا تخرج حالة الشك عن الإندراج في أحد هذه الأربعة التي أخذت موضوعات للأصول.

الخامسة: الحصر في الأصول العقلية الثلاثة عقلي بعد أن كانت الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص.^(١)

١. [س] إن الذي لا يقبل التخصيص من مدركات العقل هو العقل النظري والعقل العملي في خصوص ما كان الموضوع علّة تامة للحسن والقبح كالعدل والظلم، لا ما إذا كان اقتضائياً كالكذب.

السادسة: الأصول الشرعية [المحمول] لا تنحصر بالأربعة؛ إذ قد يوجد خامس وسادس، ولكن ستكون مخصصة لأحد الأصول الأربعة بعد أن كان موضوعها أحد الأربعة و ليس الخروج تخصيصاً.

السابعة: إنّ مجموعة من الأصول لم تبحث في الأصول لاختصاصها بأبواب فقهية خاصة كأصالة الطهارة بالإضافة إلى المفروغية عن حجّة بعضها، و المسألة إنّما تصنّف في العلم إذا كان محمولها محور شك و إنّ كانت من المبادئ؛ و قد نبّه على ذلك السيّد الخوئي رحمته الله في حجّة الظهور، و لكننا نختلف معه صغرياً في المثال كما سنبيّن بعد.

رأي المحقق العراقي والمناقشة فيه

إنّ الشيخ العراقي رحمته الله في نهاية الأفكار إنتهى إلى سلامة تقسيم الشيخ الأنصاري رحمته الله، وذلك لأنّ تثليث الأقسام بلحاظ ما للأقسام المذكورة من الخصوصيات الموجبة للحجّة من حيث الوجوب في القطع، والإمكان في الظن، والإمتناع في الشك، فالتثليث كان للإشارة إلى الاختلاف من هذه الجهة.

و من هنا قد يقال: إنّ الأصول العقلية من مدركات العقل العملي لا النظري، فيمكن أن تكون اقتضائية، فتكون قابلة للتخصيص حينئذ.

[ج] هناك اتجاه لا يحصر الحسن والقبح الذاتي بالعدل والظلم، ومن ثمّ يمكن تصنيف الأصول العقلية كمفردات إضافية لمكان حسنها وقبحها ذاتياً. و الإتجاه الذي يحصر الحسن و القبح الذاتيين بالعدل و الظلم و أنّ قبح العقاب بلا بيان - مثلاً - لتعونه بعنوان الظلم، يمكنه القول بأنّ عنوان الظلم القبيح لا يتخلّف عن العقاب بلا بيان ضمن الشروط المذكورة له و حينئذ لا يمكن تخصيصه.

و ناقشه صاحب المنتقى: إنَّ البحث في إمكان حجّية الظن في قبال ابن قبة ليس بحثاً من مباحث الكتاب، بل هي مسألة مصنّفة في مبادئ بحث حجّية الظن؛ لأنَّ البحث عن الحجّية و عدمها الذي هو محمول الموضوع الأصولي يعتمد على الإمكان في مرحلة سابقة.

و نوقش أيضاً بالشك الفعلي في حالة وجود ظن نوعي فإنه يصنّف في الظن، فالتداخل مازال قائماً.

إضافة: إلى أنَّ المرحوم الفشاركي رحمته الله [أستاذ المحقق العراقي رحمته الله] نبّه على أنَّ «الإحتمال» فيه إراءة ضعيفة للواقع، ومن ثمَّ صنّف الشك والوهم في العلم التصوري وإن كان جهلاً تصديقياً، و مع هذه الإراءة يمكن جعل الحجّية للشك ولا يمتنع، وذلك بجعل المنجزية في بعض الحالات لجانب احتمال الحكم كالشك قبل الفراغ، أو مع احتمال الحكم بناء على قاعدة حق الطاعة، أو بجعل المعذرية لصالح احتمال عدم الحكم كما في الشك بعد الفراغ.

وللعراقي توجيه نذكره في نهاية المطاف. هذا كلّه بالنسبة للتقسيم.

٢

موضوع الحجج

رأي المحقق العراقي

و أما بالنسبة للمكلف [موضوع الحجج] فالذي يراه الشيخ العراقي رحمته في نهاية الأفكار هو عمومه للمجتهد والمقلد، بمعنى أن أدلة الأمارات والأصول تشمل العامي. و إن شئت فقل: إن الحكم الأصولي الشرعي لا يخص المجتهد وإنما يشمل العامي.

و قد أشار إلى إشكالات ثلاثة في التعميم وأجاب عنها:

الأول: عدم إلتفات المقلد، وهو الذي ذكره الميرزا النائيني رحمته و المحقق الإصفهاني رحمته.

و جوابه:

١. الإلتفات يحصل في صنف من المقلدين، كرجال الدين الفضلاء المتعمقين الذين لم يصلوا درجة الإجتهد بعد، وبعدم القول بالفصل يعمم الحكم الأصولي للجميع.

٢. إنه يتصور في جميع المقلدين، حيث يمكن أن يحصل لهم الشك الوجداني في بقاء المجتهد على فتواه، مع يقينهم السابق بها فتستصحب.

الثاني: عدم إمكان الفحص للعامي.

و أجاب عنه بما أجاب به الشيخ الإصفهاني رحمته، بإمكان الإستفادة من نظرية النيابة، مبرهنأ عليها بأدلة الإفتاء والإستفتاء.

الثالث: إنّ تعميم الحكم الأصولي الشرعي للمقلّد يعني جواز إفتاء المجتهد للعامي، بأحد نحوين:

١. بالحكم الفقهي؛ أعمّ من أن يكون حكماً ظاهرياً جزئياً بناءً على نظرية الحكم المماثل، أو حكماً واقعياً بناءً على جعل الطريقة، و الجامع أن يكون الإفتاء بالحكم الأولي الجزئي للأفعال كما هو المتبع.

٢. بالحكم الأصولي الكلّي؛ فيفتي له بحجّة خبر الواحد كبروياً و صغروياً وعدم وجود معارض له و أنّ ظاهره كذا، أو يفتي له بوجود يقين سابق وشك لاحق، و مثله التخيير المذكور في باب التعارض؛ فإنه إذا كان فقهاً فليس محلاً للإستشهاد، إذ لا بدّ للمجتهد أن يفتي بالتخيير كخصال الكفارة؛ ولكنه إذا كان أصولياً [أي بين الحكمين الأصوليين والحجّتين و بمعنى أنّنا بنينا على أنّ التخيير الوارد بين الخبرين المتعارضين هو في المسألة والحكم الأصولي لا في المسألة و الحكم الفقهي] فإنّ للمجتهد أن يفتي بأحدى طريقتين:

الأولى: بما يختاره المجتهد من العمل بأحد الحكمين الأصوليين فيفتي بمفاده تعييناً.

الثانية: أن يفتي المجتهد بالتخيير الأصولي، وأنّ هذين الخبرين ينتخب أحدهما للعمل.

و في هذا المثال وما أشبهه يظهر الفرق والثمرّة واختلاف النتيجة بين الفتوى بالحكم الفقهي والأصولي، مع أنّنا لم نعهد من الفقهاء من أفتى بهذه الطريقة، ممّا يكشف عن عدم شمول الحكم الأصولي للمقلّد.

وجوابه:

١. إن الإجماع لو كان، لابد من إخضاعه للدراسة لمعرفة أنه تم، لعدم رؤية الفقهاء جواز الإفتاء بالحكم الأصولي، أو يرون الجواز ولكن جرت عادتهم في الإفتاء بالحكم الفقهي تسهياً على المكلف؛ ومع الشك لا يكشف الإجماع على عدم شمول أدلة الأمارات و الأصول للمقلد.

و هذه الإلفاتة من الشيخ العراقي رحمته مهمة في كل حالات الإجماع و الشهرة و السيرة، فإنه ليس كل ظاهرة فقهية تسولم عليها تعني عدم مشروعية الطرف الآخر، بل قد يكون مشروعاً ولكن لم يعمل الفقيه ولاية الإفتاء به لغرض، وحينئذ لابد من فحص هذه التسالمات و أنها على الطرف الايجابي والسليبي أو على الطرف الايجابي من دون أن تكون بصدد نفي الطرف الآخر.

٢. منع الإجماع المدعى، حيث يوجد في بعض كتب القدماء شيء من هذا النوع، فإنهم يصدرّون الكتاب بأصول الدين، ثم بفتاوى في أصول الفقه من دون استدلال، ثم بفتاوى فقهية.

رأي المحقق الإصفهاني

إن الشيخ الإصفهاني رحمته ركز على مجموعة نقاط:

الأولى: إن المكلف [موضوع الحجّة] يخص المجتهد و لايعمّ المقلد للوجهين اللذين أشار الميرزا النائيني رحمته إليهما، مع مناقشته الأول كما تقدّم.

الثانية: إن التخصيص يلزم منه محذور كما لزم من التعميم، و هو

كيفية شمول الحكم الظاهري للمقلد وتخريجه، بعد أن كانت هذه الأحكام مفاد الطرق والأصول التي خوطب بها المجتهد خاصة.

و أجاب عنه بنظرية التنزيل، و إلا لزم لغوية تجويز الإفتاء و الإستفتاء، و معه لا يبقى غبار على التخصيص، و سنتحدث في نظرية النيابة و التنزيل و الفرق بينهما عند استعراض كلام السيد الخوئي رحمته و المنتقى.

الثالثة: عمم المكلف إلى المقلد من زاوية أخرى و هي إن جملة من أحكام القطع كالقطع التفصيلي بوجوب ما، و جملة من الأصول العقلية كالبراءة من فتوى المجتهد نعم المقلد أيضاً، فلا وجه عندها للتخصيص بالمجتهد.

الرابعة: ايضاح مؤاخذات الأخوند رحمته الثلاثة على الشيخ الأنصاري رحمته و شرحها.

الخامسة: إشكالات على تقسيم الأخوند رحمته لصالح تقسيم الشيخ الأنصاري رحمته مع حفظ تعميم و تخصيص الأخوند رحمته:

١. إن التقسيم هو تقسيم الأصول للأبواب المبحوثة تفصيلاً في الكتاب، و يلاحظ أن المبحوث في الكفاية ما يتناسب مع تقسيم الشيخ الأنصاري رحمته لا مع تقسيمه هو.

٢. إن الأخوند رحمته لم يتعرض في التقسيم للحيثية المبحوثة عنها في الأبواب، حيث بحث في الظن عن اعتباره و عدم اعتباره شرعاً، و في القطع عن حجّيته العقلية، و في الشك حرمة نقضه و منجزيته تارة، و البراءة عنه و معذريته تارة أخرى و حيث اختلفت جهة البحث في الموضوع كان إختلاف المحمولات المبحوثة عنها في العلم.

٣. لا تداخل في الأقسام؛ لأنّ موضوع الأصول ليس هو الشك بما هو شك، وإنما هو من لم تتم لديه الحجّة، فهو موضوع الأصول، لا الظن الشخصي المقارن له، كذا في الظن فإنّ الحجّة للظن النوعي لا للشك الشخصي المقارن له؛ كذا لا تداخل بين القطع والظن، لأنّ البحث في الظن مترتب على الظن بما هو ظن، لا بما هو حكم ظاهري مقطوع به.

رأي المحقق الإصفهاني في التقسيم

و بعد كلّ ما تقدّم يطرح نظريته في التقسيم وهي:
 إمّا أن يُقطع بالحكم الواقعي أو الظاهري، فتترتب آثار القطع.
 وإمّا أن يُظن لا بشرط عن الإعتبار، فيبحث حينها عن اعتباره وعدمه لقابلية أن يعتبر.

و إمّا أن لا يحصل ظن لا بشرط، أعم من حصول ظن بشرط لا عن الإعتبار، أو الشك.

و السيّد الروحاني رحمته الله وصفه بأنه أسلم تقسيم ولكنّه يواجه إشكال التداخل، حيث أنّ الشك الشخصي يدخل في الظن المعتر. ولكن هذا الإشكال مدفوع بما ذكره الإصفهاني في دفاعه عن الشيخ الأنصاري من أنّ الإعتبار ليس للشك وإنما للظن النوعي المقارن له.

تقسيم السيّد الخوئي لموضوع الحجج وما يرد عليه

إنّ السيّد الخوئي رحمته الله عمّم موضوع الحجج إلى المقلّد ولم يخصّه بالمجتهد، وإن كانت غالب الأدلّة والأصول لا تشملها لانحصار طريقه بأمانة واحدة

وهي فتوى المجتهد، كما قد يحصل له القطع - نادراً - بحكم فيعمل بموجب قطعه، و كما أن هذه الحالات الثلاث [القطع والظن و الشك] تتأني فيه بالنسبة إلى أماريته و معه يطبق أحكامها، فلا فرق بين المجتهد و المقلد إلا في طبيعة دليل كل منها، مع تعاقب الحالات الثلاث في المقلد بالنسبة إلى أماريته.

بعد هذا يتعرض ﷺ إلى محذور تخصيص غالب الأدلة على الواقع بالمجتهد، و أنه حينئذ كيف يفتي المجتهد بأحكام لا تخصه كأحكام النساء، أو أحكام ليست فعلية في حقه، بعد أن كانت الأدلة التي يعتمدها لا تشمل المقلد من جهة، وليست الأحكام المستفادة منها من أحكام المجتهد من جهة أخرى.

ويجيب عنه:

١. مع قطع المجتهد بالحكم لا مشكلة في إفتائه، لأنه إفتاء بالواقع، كذا مع قيام الطريق المعتبر.

٢. و أما مع فقد الطريق الوجداني و التعبدي، فيمكن تخريج الفتوى من طريقين:

الأول: أن يلاحظ المجتهد حالة المقلد من شك و يقين [إن كان ملتفتاً] و يطبق عليه الأصل، أي يكون دوره إرشاد المقلد الذي تحقق فيه موضوع الأصل إلى المحمول الذي يلائم حالته.

الثاني: أن يلاحظ المجتهد حالته من شك و يقين و على ضوءها ينظم الأصل الجاري فيها، و ذلك في صورة عدم إلتفات المكلف، و يرجع إليه المقلد من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

و يلاحظ على ذلك:

أولاً: إنه مع وجود الطريق المعتبر يواجهه نفس المحذور، و لا يخص الأصول، حيث إنه مع عدم شمول الحكم له أو مع عدم فعليته يتساءل عن وجه تعبيد الشارع به، وعن تبرير فتوى المجتهد لمقلده.

ثانياً: في حالة شك المقلد و يقينه وملاحظة المجتهد له تشمل أدلة الأمانة والأصل للمقلد، مع أنه حصر طريقه بالفتوى، وإنزواء موضوعات باقي الطرق والأصول عنه، ومعه لا موضوعية لشكّه و يقينه.

ويمكن الاجابة عنه: أنه ﷺ يرى شمولية كل الأدلة للمقلد لا خصوص الفتوى ولكن خارجاً لا توجد موضوعاتها في العامي غالباً، فيتصرف المجتهد بلحاظ شكّه و يقينه، ونادراً ما تحصل للمقلد هذه الحالة فيلاحظها المجتهد حينئذ.

و حينئذ سيختلف مع هذا التوجيه رأيه عن الرأي القائل بالتخصيص بتقييد موضوعات الحكم الأصولي بالمجتهد.

حصيلة النظريات

و مع هذا تكون حصيلة النظريات في هذا المحور ثلاثة:

١. نظرية التعميم التي تبناها الشيخ الأعظم ﷺ [تعميم الأدلة والموضوع] و تخلص عن محذور التعميم بنظرية النيابة.
٢. نظرية التخصيص التي تبناها الأخوند ﷺ و الميرزا النائيني ﷺ و كذا الشيخ الإصفهاني ﷺ في غالب الأدلة، مع تقييده موضوعاتها بالمجتهد و تعميمه للموضوع العام، و تخلص من محذور التخصيص في الغالب

بنظرية التنزيل.

٣. نظرية التعميم التي تبناها السيّد الخوئي رحمته الله [تعميم الأدلّة والموضوع] مع إبعاد موضوعات غالب الأدلّة خارجاً عن المقلّد، وتخلص عن محذور التخصيص الخارجي بشك ويقين المقلّد أو المجتهد، مع طريقية فتوى المجتهد.

الفرق بين الآراء

و هنا تصل النوبة لبيان الفرق الفارق بين الآراء التي ذكرها الأعلام بشكل دقيق بعد الإلتفات إلى مقدمة و هي:

إنّ الإشكالية المطروحة [سواء مع التعميم أم التخصيص] في تبرير علاقة المجتهد مع المقلّد في الفتوى ذات بُعدين:

البعد الأول: إشكالية فتوى المجتهد للمقلّد من ناحية المجتهد، و أنها على أيّ أساس تكون، و قد ركّز السيّد الخوئي رحمته الله عليها في مقام الجواب.

البعد الثاني: إشكالية رجوع العامي إلى المجتهد من ناحية العامي و أنه على أيّ أساس يكون.

نظرية النيابة

إذا اتضح هذا نقول:

إنّ نظرية النيابة انبثقت جواباً عن إشكال أثاره الشيخ الأنصاري رحمته الله [بناءً على عموم الحكم الأصولي للمقلّد] و هو أنه كيف يمكن للمقلّد الإستفادة من هذه الأحكام وأدائها للوصول إلى النتائج الفقهية، مع عجزه

وعدم قدرته؟

و باختصار فإن الإشكال يعتمد على التعميم والتساؤل عن كيفية العمل مع العموم.

فكان جواب الشيخ الأنصاري رحمته بالنيابة، ومن الواضح أن هذه الإجابة حلّ للإشكال من بعده الثاني، و تخريج لرجوع العامي للمجتهد. و كان جواب السيّد الخوئي رحمته بأمرية الفتوى، بعد أن عرفت أنه يعتمد التعميم أيضاً، ولكن باختلاف مع الشيخ الأنصاري رحمته؛ و من ثمّ جاز للعامي الرجوع إليها. و قد ألفت رحمته إلى ذلك من دون تركيز.

نظرية التنزيل

و أما نظرية التنزيل فانبثقت جواباً عن الإشكال المشار بناءً على تخصيص الموضوع بالمجتهد، بأن مفاد الأقيسة الأصولية لا يشمل العامي، فالتنجز يخصّ المجتهد؛ فكيف صحّ للعامي الرجوع إلى المجتهد و تنجز الأحكام الفقهية في حقه؟

فكان جواب الشيخ الإصفهاني رحمته:

أولاً: إن مفاد أدلة الإفتاء هو تنزيل العامي منزلة المجتهد في أحكامه، فكلّ ما للمجتهد من أحكام فهي أحكام للمقلّد تنزيلاً، و لا يستفاد منها النيابة.

و هذه الاجابة ظاهرة في أنها علاج المشكلة في بعدها الثاني أيضاً.

و الإشكال بأحكام النساء والأحكام غير الفعلية و عدم إرتباطها وتنجزها على المجتهد، و من ثمّ لا معنى للتنزيل فيها؛

مردود بأنها جميعاً منجزة و لو بلحاظ الفتوى، و بالتالي أمكن تنزيل المقلد منزلة المجتهد فيها.

و بهذا اتضح اختلاف المخدورين واختلاف منشأيهما واختلاف الجوابين؛ نظرية النيابة والطرق من ناحية، ونظرية التنزيل من ناحية أخرى، فأحد الإشكاليين ينطلق من العموم و الآخر من الخصوص.

كما أن النيابة تعين وجوب عمل المقلد بالحكم الأصولي ولكن لعجزه يعمل عنه المجتهد؛ و الطريق يعني أمارية فتوى المجتهد، و التنزيل يعني أنها أحكام خاصة بالمجتهد، و بالدليل ينزل المقلد منزلة المجتهد.

و بهذا يتضح الخلل في ما يظهر من المنتقى من توحيد الإشكاليين والجوابين.

و أجاب الشيخ الإصفهاني رحمته ثانياً: إن أدلة الإفتاء لولم يكن مفادها تعميم أحكام المجتهد للعامي لكانت الأدلة لغواً، ويستفاد ذلك بدلالة الإشارة.

و من كل ما تقدم يتلخص أن هذه التخلصات الثلاث كلها عاجلت الإشكال في بعده الثاني، ولم يركز على البعد الأول للإشكال، إلا السيد الخوئي رحمته و صاحب المنتقى.

جواب آخر للسيد خوئي رحمته

كما أشار السيد الخوئي رحمته إلى جواب آخر للإشكال و هو: إن حجية الطرق والأصول لها ثمرة بالنسبة إلى المجتهد و إن كانت الأحكام خاصة بالنساء أو ليست فعلية في حقه، و إنما كانت إنشائية،

ولكن هذا الإنشاء بالنسبة إلى المجتهد أثره حكم شرعي آخر وهو جواز الإفتاء.

أي إن المفهوم من أدلة الإفتاء أن المجتهد كالإمام في بيان الأحكام المجعولة في الشريعة إنشاءً وبنحو القضايا الحقيقية، مع فارق أن علم الامام عليه السلام بالحكم ينتهي إلى الوحي، و علم المجتهد حاصل من ظواهر الكتاب والسنة.

مناقشة السيد الخوئي رحمته الله لتقسيم صاحب الكفاية رحمته الله

إن السيد الخوئي رحمته الله دافع عن تقسيم الثلاثي للشيخ الأنصاري رحمته الله، مناقشاً مؤاخذات الأخوند رحمته الله الثلاثة عليه بعد استعراضه لها، مع مناقشة التقسيم الثنائي والثلاثي للأخوند رحمته الله معاً.

و الجديد الذي ألفت إليه [بالنسبة إلى ما تقدم] أمران:

الأمر الأول: مناقشته لتخصيص الأخوند رحمته الله القطع بالحكم الفعلي دون الإنشائي، بأن الإنشائي الذي لا ثمرة فيه ولا أثر هو الإنشائي بداعي التهديد والتعجيز و السخرية، و أمّا الإنشائي بداعي البعث والزجر، والذي يقع في صراط الفعلية، يترتب عليه أثر و هو إنشائي أو هو فعلي مقدر على حدّ تعبير الميرزا النائيني رحمته الله [و هو وقوعه موضوعاً لإفتاء المجتهد] فإنّ المجتهد إذا علم بصدور الحكم من المولى وإنشائه في مقام التشريع، له الإفتاء به وإن لم يبلغ مرتبة الفعلية.

و نضيف إليه ما نبّه عليه الشيخ العراقي رحمته الله في الإستصحاب خصوصاً و في الأصول العملية عموماً، و بلوره الشهيد الصدر رحمته الله، بأنّ

الإستصحاب - مثلاً - هل يجري بلحاظ الحكم الإنشائي، فإذا كان متيقناً سابقاً وشك في بقاءه هل يستصحاب، كما في استصحاب بقاء الحكم في الشريعة وعدم نسخه، أو أنه يجري في الحكم الفعلي المحقق الخارجي؟ أو التفصيل [و هو الحق] بين الشبهة الحكمية فيجري في الحكم الإنشائي الكلي، والشبهة الموضوعية فيجري في الحكم الفعلي الخارجي الجزئي. و على كل حال، جريانه في الإنشائي عموماً أو في الجملة يعني وجود أثر مترتب على الإنشائي، و معه لا داعي لتخصيص القطع بالفعلي.

الأمر الثاني: مناقشة التقسيم الثنائي للآخوند رحمته بأنه غير مناسب في نفسه؛ لأن مورد الحكم الظاهري هو عدم العلم بالحكم الواقعي مما يعني أنه في طوله؛ فجمعه في التقسيم يعني أنه في عرض الواقعي، في حين أن الظاهر من التقسيم هو بيان الأقسام بشكل متدرج.

مختار السيد الأستاذ

إن السيد الأستاذ ينتهي إلى أن موضوع الحجج: المجتهد والمقلد، وليس الإجتهاد قيد الموضوع، بل ولا غلبة في المجتهد، خلافاً لما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته، و يدفع شبهة الإختصاص بوجوه سبقت الإشارة إليها.

بيان المسالك في حقيقة جعل الحكم الأصولي

ثم يثير بعد ذلك التساؤل المثار حول المجتهد عن المسوّغ لفتواه الذي هو البعد الأول للإشكال.

و يجب عنه: إن المسالك في حقيقة جعل الحكم الأصولي ثلاثة،

وباختلافها يختلف الجواب.

المسلك الأول: إنّ الحكم الأصولي عبارة عن حكم كلي طريقي مشير [لا كاشف] إلى أحكام فقهية ظاهرية مماثلة للحكم الواقعي المظنون بالخبر وما أشبهه. و مثل هذه الأحكام الفقهية يعلم بها المجتهد وجداناً و مع علمه لا مشكلة في إفتائه بالحكم الشرعي المعلوم، كما أنه لا مشكلة من جهة العامي في رجوعه إلى المجتهد بعد أن كان مشمولاً بالحكم الأصولي.^(١)

المسلك الثاني و الثالث: جعل الطريقية و الكاشفية، و جعل المنجزية و المعذرية، و مع هذا يثار الإشكال من زاوية المقلد أيضاً؛ لأنّ الطريق و كذا المنجزية و المعذرية يتقوم بالوصول، و المفروض أنها لم تصل للمقلد، فلا تكون حجة في حقه، كما أنها ليست حجة في حق المجتهد لأنها ليست حكمه أو ليست فعلية في حقه.

و الجواب عن إشكالية المقلد: أنّ الحجية شأنها شأن سائر الأحكام الواقعية، أو إن شئت فقل: إنّ الحكم الأصولي كالحكم الفقهي في أن له تقرراً بتقرر موضوعه و إن لم يصل إلى المكلف المقلد، و العلم لا يساهم في وجوده و إنما يتعلّق به بعد وجوده، فالحجية موجودة للرواية [الطريق] و إن لم يلتفت إليها المجتهد و العامي، كما أنّ الحكم الفقهي متقرر و إن لم يعلم به المكلف.

و بعبارة ثانية: إنّ الحكم الإنشائي الأصولي على حدّ الحكم الإنشائي

١. ولكن المشكلة من زاوية المقلد مازالت قائمة، لعدم إمكان رجوعه المباشر إلى الحكم الظاهري الذي يشمل، فلا بدّ من التوسل بنظرية النيابة لحلّ هذا العجز.

الفقهي لا يتقوم بالعلم و الظن الشخصي، فهما مشتركان من هذه الزاوية. نعم يفرق الحكم الأصولي عن الفقهي في الفعلية، فإنّ فعلية الفقهي بتحقق موضوعه، و إن لم يعلم المكلف، ولكن فعلية الأصولي كتنجيزه تتم بالوصول. فالحجة الإنشائية شاملة لكل من المجتهد المكلف و المقلد من دون فرق بينهما، و إن لم يعلم بها الثاني بل حتى الأول. و فعليتها متقومة بالوصول، و فتوى المجتهد تحقق الوصول للمكلف فتتحقق فعليتها في حقه.

و أمّا المسوّغ لفتوى المجتهد في الحجة التي لا تعنيه، فهو علمه بأنها طريق الجميع، و إن كان المقلد جاهلاً بها، فيكون وسيطاً في إيصالها و إعلام المقلد بها، فهو يفتي بما يعلمه وجداناً أنه طريق.^(١)

الإتجاهات في الإستصحاب

هذا كله في ما عدا الإستصحاب؛ و أمّا فيه فحيث إنه متقوم باليقين و الشك، فقد يقال بعدم تأتي الجواب المتقدم. و صاحب المنتقى أجاب إنّ الإتجاهات في الإستصحاب متنوعة: فعلى اتجاه أنه حكم ظاهري؛ يكون الجواب كالجواب عن مسلك الحجية الأول. و على اتجاه جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، فهذا الجعل إنشائي

١. [س] إنّ فتوى المجتهد بما علمه تعني لزوم إيصال الطريق [الحكم الأصولي] أو صحته، لا المضمون الفقهي، مع أنّ الفتوى عادة تكون بالحكم الفقهي الواقعي؟
[ج] نعم، و زاوية البحث هي في الحكم الأصولي، ولا إشكال في الحكم الفقهي بسبب أدلة الإفتاء و التقليد، و أنّ الذي يحتاج إلى التخريج هو الإفتاء بالحكم الأصولي، وهو الذي يرمي إليه المنتقى.

مشترك لا يتقوم بعلم وظن أحد، و المجتهد يوصله إلى المكلف بعد علمه بهذا الجعل المقرر في عالمه غير المرتبط بمجالات المكلف.

و على اتجاه الطريقة أو التنجيز والتعذير يكون الجواب كالجواب عن مسلك الحجية الثاني والثالث.

ثم بعدئذ يناقش المنتقى في نظرية التنزيل التي ذكرها الشيخ الإصفهاني رحمته مبرراً لرجوع العامي إلى الفتوى بأن الشيخ الأنصاري رحمته استدلل على حجية الفتوى [الاستفادة من أدلة التقليد لا من زاوية أدلة الإفتاء؛ لأن الحديث من زاوية المقلد لا المجتهد] بالرجوع إلى أهل الخبرة، و رجوع الجاهل إلى العالم الذي قامت سيرة العقلاء عليه، و نكتة هذا التباين هو الإنسداد و عدم تمكن المكلف من الوصول، والتنزيل لا ينسجم مع الإنسداد.

٣

الرأي المختار و الأدلة عليه

إنّ المختار في المحور الأول من البحث هو أنّ موضوع الحجج خاص بالمجتهد، بل و مقيد به ولا يعمّ المقلّد، ويمكن البرهنة على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: جعل الميزان لمن هو مكلف بالإستنباط

إنّ أدلة الأمارات والأصول هي ميزان الفتوى و الإستنباط، بمعنى أنها شرّعت لكي تعتمد أساساً في عملية الإستنباط و الفتوى؛ و الميزان إنّما يجعل لمن هو مكلف بعملية الإستنباط لقدرته عليها، وليس هو إلّا المجتهد.

وذلك نظير ميزان القضاء فإنّ المخاطب به مباشرة القادر عليه و ليس عموم المكلفين المتخاصمين، نعم حكم القاضي و قضاؤه حجة عليهم بتوسط إعمال ميزان القضاء.

و بتعبير آخر: إنّ ميزان القضاء شرط في نفوذ قضاء القاضي و حكمه على المتخاصمين، و معه لا بدّ من إحراز هذا الشرط و لو بأصالة الصحة؛ فلو علم بعدم استناد القاضي إلى ميزان القضاء لا يعتمد حكمه، بل التنظير بالقضاء يستبطن الإستدلال على ما نحن فيه؛ فإنّ القاضي يستبطن عمله بالإستنباط و إعمال خبرته في الأدلة،^(١) و الإفتاء، ثمّ التطبيق

١. [س] إنه لم تتضح نكته التعميم للفتوى و أنه بقياس الأولوية أو غيرها؛ ثمّ إنّ الإستدلال بالقاضي بنكته الإستنباط لا تستفاد من ميزان القضاء، ممّا يعني اختصاص ميزان القضاء

على الحالة المتنازع فيها، مع أنه لم يتردد أحد في اختصاص مقاييس القضاء به، والتي هي مقاييس فتيا و تطبيق، مما يدل على أن ميزان الفتوى مجردة أيضاً يخصص المجتهد؛ و من ثم تجدد المشهور عمموا كثيراً من الشرائط المنصوصة في القاضي كالأفقه و الأورع إلى المجتهد انطلاقاً من النقطة المشتركة و هي الإستنباط.

الوجه الثاني: جواز الفتوى (للمن تفقه) بمقتضى آية النفر

إن آية النفر دلت على جواز الفتوى و الإخبار عن الحكم الفقهي لمن تفقه لا لكل أحد^(١)، والتفقه لا يكون إلا بالإمام بموازين الإستنباط من أدلة

بالتطبيق فلا يصح التنظير به.

[ج] إن أدلة نصب القاضي وردت في مورد الخصومة في الشبهات الحكمية في الإرث، و أنه يفصل فيها بميزان القضاء، و من الواضح أنه بميزان فتوائي بحت و إن كان الفصل قضائياً، و هذا سار في كلية الخصومات في الشبهة الحكمية و حتى بين المجتهدين، فإن الفصل فتوائي بحت، و الميزان هنا لا يكون حجة إلا للمجتهد غير المتخاصم.

ف«المجتهد» هو الموضوع لـ«جواز القضاء» أي المحمول، مع إعماله ميزان القضاء [الذي هو الفتوى مع البيّنة و الأيمان] بدليل: «مَنْ قَضَى بِغَيْرِ عِلْمٍ» الدال على اشتراط الإستنباط، و «إِنَّمَا أَقْضَى بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ الْإِيمَانِ» الدال على ميزان التطبيق، و حينئذ نقول: إن ميزان الفتوى إما المجتهد و هو المطلوب، و إما الأعم، و معه يجوز للمقلد القضاء، و لو بفتوى مجتده و من خلالها، و حيث اتفق الأكثر الغالب على شرطية الإجتهد في جواز القضاء، فهو دليل اختصاص الفتوى بالمجتهد فينبغ في ما نحن فيه.

١. [س] إن آية النفر و ما شابهها يستفاد منها تقييد الإفتاء بالعلم الإجتهدى، و أنه موضوع الإفتاء مباشرة لا موضوع موضوعه، و من ثم لا مشكلة في عموم الميزان؛ لأن عموم الميزان مشكل مع أخذ العامي موضوع الإفتاء المباشر.

و أصول، و هذا لا يتناسب مع عموم الميزان للعامي مباشرة؛ لأنه يعني جواز إخباره عن الواقع من خلال حجته التعبدية، مع أنه لم يسمح له بذلك.^(١)

إن قلت: إن الإخبار و الإفتاء موضوعه الفقهة و الإجتهد؛ و الفقهة شرطها الإمام بموازين الفتوى و الإجتهد، فيستلزم شمول الميزان للعامي، فإن شموله له لا يعني إمكانية إفتائه، لعدم فقاوته و اجتهاده.

قلت: إن موضوع الإفتاء المباشر هو الميزان، و شرطه هو المختلف فيه [أنه المجتهد أو الأعم؟]، و حينئذ نقول: إذا كان الميزان عاماً [أي كان موضوعه كلاً من المجتهد و العامي]؛ لأمكن لكلّ منهما الإفتاء لتحقق موضوعه، [فالمجتهد من خلال خبرته و علمه، و المقلد من خلال علمه التعبدي (الفتوى) يفتي بالحكم الفقهي]، مع أن المتسالم عليه هو اختصاص الفتوى بالمجتهد و هو لا ينسجم إلا مع أخذ المجتهد فقط كموضوع للميزان.

[ج] لا يظهر من الآية أن هناك موضوعين و حكمين منفصلين [أحدهما الحكم بجواز الإفتاء و موضوعه الإجتهد، و الآخر الحكم الشرعي الأصولي و موضوعه الأعم] كي يتوجه ما قيل، وإنما المفهوم منها أن جواز الإفتاء معلق على معرفة طريقة الحكم الأصولي الذي لا يناله إلا المجتهد، و حينئذ يعود الكلام السابق و أن العمومية لا تنسجم مع تخصيص الإفتاء بالمجتهد.

١. [س] إن المقلد لا يتصور في حقه العلم كي يفتي و إلا كان مجتهداً وهو خلف، فلا مانع من عمومية الميزان حينئذ وترتب ثمرات أخرى عليه غير الإفتاء.

[ج] إنه يتصور في حقه العلم بالحجة من خلال مجتهده، حيث يقال عنه: إنه عالم بالحجة، ولكن تعبداً لا وجداناً.

الوجه الثالث: لغوية عمومية الحكم الأصولي لهما

عمومية الحكم الأصولي لكلّ منهما، مع عجز العامي الدائم وعدم إمكان الاستفادة المباشرة منها، في حين وجود الطريق الشرعي له وهو إفتاء المجتهد؛ و من خلال هذه الأدلة لا غيرها، بإضافة علم الشارع بجهله وعجزه، فعمومية الحكم الأصولي حينئذ تكون لغواً، واللغوية مانعة من الإعتبار و الجعل تماماً يعني اختصاص موضوع الحكم الأصولي بالمجتهد.

قد يقال: إنه لا توجد لغوية بعد إمكان الاستفادة من الحكم الأصولي بالواسطة، وكانت الثمرة المترتبة عليه مختلفة عن الثمرة المترتبة على الحكم الفقهي، كما بيّن في كلام الشيخ العراقي المتقدّم مفصلاً، ومعه لا لغوية في تشريع الحكم الأصولي للعامي وإن كان لا يستفيد منه دائماً إلا بالواسطة، ولكن مع اختلاف الثمرة أمكن جعله له.

فالجواب: صحيح أن الثمرة مختلفة بين الحكم الأصولي بالواسطة والحكم الفقهي، و معه ترتفع اللغوية من هذه الزاوية؛ ولكن تبقى هناك إشكالية في التقنين من زاوية أخرى، و هي الطولية الدائمة بين فردي الموضوع [المقلّد والمجتهد] بناءً على التعميم، حيث أن المقلّد دائماً وأبداً يستفيد من الحجّة بتوسيط إخبار المجتهد.

الوجه الرابع: اختصاص الحكم الأصولي ب(من يعرف) بمقتضى الأخبار

إن الروايات تخصّ الحكم الأصولي الشرعي و الحجّة الأصولية بمن يعلم و يعرف، كما في الروايات التي دلّت على أن فهم القرآن لا يتسنّى إلا لمن

يعرف الناسخ من المنسوخ^(١)، و الروايات التي دلت على أن في حديثهم: ناسخاً و منسوخاً و عاماً و خاصاً، و لا يحق لأحد العمل به إلا بعد معرفة هذه.

و من الواضح أن العلم و المعرفة و ما شاكلهما من المفاهيم التي تعني الإجتهد، مما يعني أن المخاطب بهذه الأحكام إنشاءً خصوصاً المجتهد لا الأعم منه و من المقلد.

و هذا الفهم من الروايات هو الذي عبّر عنه علماء الأصول أن كل حجة مشروطة بالفحص و العلم، أي إن الحجة لا تكون حجة إلا مع الفحص و العلم بحجيتها و عدم وجود مخصّص و معارض لها و حاكم عليها، و هو من باب أخذ الملكة في معرفة الحكم الأصولي في موضوع نفسه، و ليس يعني أخذ العلم التفصيلي بالحكم الأصولي في موضوع نفسه الذي يلزم منه المحاذير فإنه يبقى شرط الفعلية.

الوجه الخامس: اللغوية في التعميم بيان آخر

أنه لو بُني على توجيه الخطاب في كل من الحكم الأصولي و الفقهي للمقلد، فإن ذلك يوجب نحواً من التدافع أو اللغوية في اليقين، حيث إن الأخذ بأمارية فتوى المجتهد و من ثم المخاطبة بالحكم الفقهي يحصل

١. [س] إن المجتهد على ضوء بعض المباني في الحجية، يفتي بالحكم الفقهي الواقعي، و على مباني أخرى يفتي بالحكم الفقهي الظاهري لا بالحكم الأصولي، و هي مفاد الحجة لا الحجة و معه لا يصدق عليه أنه عالم بالحجة.

[ج] الحال سيان لو فرض إفتاء المجتهد بالحكم الأصولي في المسألة المعينة، فإن سدة الفتوى ليس بمأذون للعامة فيها.

الوصول التعبدي، ومع فرض مخاطبة المقلد بالحكم الأصولي فإن ذلك يعني تحقق الوصول التعبدي في الرتبة السابقة على فتوى المجتهد، ولا يتأتى ذلك في المجتهد نفسه، فإن له وظيفتين:

الأولى: عمل نفسه،

والثانية: الإخبار عن الحكم الشرعي والفتوى به، وقد يرجع هذا الوجه إلى الوجه الثالث.

وبهذا الفهم يتضح الخلل في كل من نظرية المحقق العراقي رحمته الله وصاحب المنتقى التي عممت الحكم الأصولي، وأن المجتهد يوفر شرط فعلية الحجية للمقلد، بل إن هذا التوجيه في مقام رفع محذور التعميم هو إذعان بالإختصاص، فإن فحص المجتهد وإعمال خبرته هو محرز الحجية، فهو واسطة وهو المطلوب. ونظرية السيد الخوئي رحمته الله تبين اختصاص الأمانة وتقيدها بالمجتهد؛ لأنها مرهونة بالفحص والعلم، لا أنه خارجاً لا يستفيد منها سوى المجتهد كما ذهب إليه رحمته الله.

وقد يتساءل: أنه مع اختصاص الحجج بالمجتهد، فمع فرض عدم اجتهاد أحد لا حجة في البين لعدم تحقق موضوعها، فلا تكليف حينئذ، والعلم الإجمالي الموجود بالحكم الفقهي لا يصلح منجزاً لعدم معقولية الإحتياط في الجميع، وهذا يدل على عمومية الحجة للجميع لا خصوص المجتهد؛ وحينئذ لا بد من تحركهم لرفع عجزهم للإستفادة من الحجة ثم الوصول إلى التكليف.

فالجواب:

نقضاً: بالقضاء، مع عدم إمام أحد بموازن القضاء، مع أن أحداً لم

يتوهم عمومية الميزان لكلّ المكلفين.

وَحَلًّا: بوجود أدلة الوجوب الكفائي لتحصيل الأحكام كآية النفر وغيرها فإنها بالجمع بينها وبين ما دلّ على اختصاص الحجّة بالمجتهد تدلّ على أنّ تحقيق الموضوع و هو الإجتهد واجب كفائي، كذا في القضاء، هناك أدلة على وجوب إقامة العدل، و أدلة أخرى أنه حق للمجتهد؛ فالجمع بينهما يعني وجوب تحقيق موضوع ميزان القضاء. و هناك وجوه أخر على الإختصاص ترجع إلى ما ذكرناه.

محذور الإختصاص بالمجتهد في بيان الإصفهاني رحمته الله و الجواب عنه

من هنا كان لزاماً الإجابة عن محذور الإختصاص الذي أثاره الشيخ الإصفهاني رحمته الله ويمكن تلخيصه في:

١. كيفية إثبات عمومية الحكم الفقهي الشرعي للعامي، بعد اختصاص الطرق [و بالتالي مفادها الفقهي] بالمجتهد.

٢. كيف تتعقل الحجّة للمجتهد مع أنها أحكام خاصة بالقلد كأحكام النساء مثلاً؟

٣. من أين تكون الحجّة حجة على المقلد ولو بالواسطة وكيف؟

و الإجابة عن الإشكال الأول: إنّ الأحكام الفقهية لما كانت مشتركة بين الجميع [العالم والجاهل] كان ثبوتها لموضوعاتها الواقعية بما هي هي، لا بما هي في منظور المجتهد، فمفاد دليل أقلّ الطهر مثلاً يثبت الحكم للمرأة بما هي، لا للمرأة في منظار المجتهد.

و الإجابة عن الإشكال الثاني من زاوية المجتهد: فعلى مسلك الطريقة فهو يخبر بما يعلم به وجداناً أو تعبداً، وكذا على المسالك الأخرى في الحجية، ولا داعي لتخصيص المنتقى العلم بالحجة بالعلم الوجداني؛ لأن دليل حجية الخبر مثلاً قد يكون ظنياً كما ذكر السيد الخوئي رحمته الله فلا علم وجداني بحجيته حينئذ وإن وصل في النهاية إلى العلم.

نعم هناك علم تعبدى بالحجة وهو كاف في جواز الإخبار؛ بدليل ما ذكر في بحث الشهادات بجواز الإخبار مطلقاً حتى في غير باب الإنشاء بالعلم التعبدى ولم يحصر بالعلم الوجداني، بل عمم قوم جواز الإخبار في باب الشهادات حتى لو كان مستنداً إلى أصل عملي. هذا كله في توجيه إفتاء المجتهد إذا اعتمد على دليل شرعي.

و أما توجيه إفتائه إذا اعتمد على:

[أ] حكم عقلي واقعي (اجتهادي) كإدراكات العقل المستقلة وغير المستقلة.

[ب] حكم عقلي ظاهري (فقاہتي) كالإدراكات العقلية التي أخذ في موضوعها الشك كالبراءة العقلية.

ففي الحالة الأولى فالأمر هين مع الملازمة مع حكم الشرع، حيث يكتشف به حكم الشرع ويعلم به، وعلى ضوء علمه هذا يفتي بالحكم الشرعي.

لكن هناك مسلك آخر في هذه الإدراكات المستقلة [نتعرض له في بحث حجية العقل] من أنه لا حاجة فيها إلى كبرى الملازمة واكتشاف حكم الشارع، بل إدراك العقل بنفسه حجة على الواقع مباشرة، منجز و معذر

في عرض حجّية الكتاب و السنّة، و إن لم تكن أو لم تثبت الملازمة.
و نظير هذا المسلك موجود في السنّة، خلافاً لما تبناه العلامة
الطباطبائي رحمته من أنّ حجّية السنّة ترجع إلى الكتاب و ليست في عرض
الكتاب، علماً بأننا نقبل الطولية في العقل، و نرفضها في السنّة و إنما هي
في عرض الكتاب و التفاصيل إلى مكانها. فالكلام في حكم العقل المستقلّ
على مسلك العرضية و توجيه الإفتاء على طبقه يأتي بما سيقال في الحكم
العقلي الظاهري.

و في الحالة الثانية هناك اتجاهان في الأصل العقلي:

الاتجاه الأول: والذي تبناه الميرزا الكبير رحمته أنّ الأصل يرجع إلى الملازمة
العقلية بين الأصل العقلي والأصل الشرعي، ومعه لا مشكلة في الفتوى.
الاتجاه الثاني: وهو المعروف، أنه إدراك عقلي منجز ومعدّر من دون
كشف أبداً عن موقف الشرع، و معه لا يفتي الفقيه إلا بالحكم العقلي،
فلا بدّ من إيضاح ذلك في بداية رسالته أو عند كلّ حكم حكم، خاصّة
على مسلك البعض من أنّ الفقيه في هذه الحالة لا يستطيع الإفتاء بالحكم
العقلي؛ لأنّ أدلّة حجّية الفتوى دلّت على حجّيتها في الحكم الشرعي،
فغايته أنه يفتي ليرشد إلى حكم العقل، فلا بدّ أن يحصل لدى المكلف.

و الإجابة عن الإشكال الثالث من زاوية المقلّد: إنّ الشارع نصب طريقاً
على الطرق و الحجج يعتمد المقلّد، وهو الفتوى و إن كان يبدو من
عبارات الأعلام أنّ الفتوى طريق الواقع، ولكنّه مسامحة بل هي كالمرآة على
المرآة، فإنها وإن حكّت الواقع ولكنها تحكي بالواسطة، فحجّية الحكم
الأصولي على المقلّد بواسطة الفتوى.

الفتوى بالحكم الفقهي لا تعني الفتوى بالحكم الأصولي

وقد يتسأل: أن هذا البيان يعني حجية الحكم الأصولي للمقلد، و من ثم جواز العمل به، مع أننا إنتهينا إلى عدم ذلك و أنه مختص موضوعاً بالijtihad. نعم هو شرط لحجية الحكم الفقهي وفتوى المجتهد، فلا موضوع لإشكال الشيخ الإصفهاني رحمته الله فضلاً عن الجواب.

و الجواب: كما أن هناك فرقاً بين أن يفتي المجتهد للمقلد بالحكم الأصولي وبين أن يفتي له بالعلم الفقهي، نظير ما ذكر في الفرق بين الفتوى بالتخير الأصولي أو بالتخير الفقهي في موارد تعارض الخبرين؛ كذلك الحال في المقام فإن الفتوى بالحكم الفقهي ولو بالواسطة لا تعني الفتوى بالحكم الأصولي، أي إن المقلد ليس مخاطباً بالحكم الأصولي، غاية الأمر إن فتوى المجتهد التي هي طريق بالواسطة للمقلد، مشروط بأن تستند إلى حكم أصولي تام في حق المجتهد، نظير الحال بين نفوذ شهادة الشاهدين لدى القاضي، فإنها مشروطة بالحس في التحمل؛ و نظير نفوذ حكم القاضي في الخصومة أو الهلال، فإنه مشروط بتمامية شرائط البيّنة عند القاضي لا عند المتخاصمين.

اختصاص موضوع الحجج بالمجتهد

و يتلخّص من كلّ ما تقدّم: اختصاص موضوع الحجج بالمجتهد بنحو التقييد، و على مستوى الإنشاء في الحكم الأصولي، و إن المقلد غير مخاطب بها؛ نعم هي شرط في حجية الحكم الفقهي الذي توصل إليه المجتهد على المقلد، و إن محذور الإختصاص بكلّ أبعاده وهي لا حقيقي.

شمول المقسم للمقلد

ولكن مع كل هذا فالمقسم يشمل المقلد؛ لأن من مسائل الحجج ما يخصّ المقلد كحجّة الفتوى، بل وكذا القطع لا تخصّ آثاره المجتهد، بل نعم المقلد، كما لو قطع بالحكم الظاهري [الفتوى].

إضافة إلى أنه يبحث في الأصول العملية - ولو استطراداً - عن الشبهات الموضوعية وهي تشمل المقلد، فلا بد من تعميم المقسم بما يشمل هذه الإستطرادات المبوبة.

و إن تخصيص موضوع الحجج بالملكف بدون مبرر؛ لأن البحث في أدلة الحجج و مؤدياتها أعم من الوضع و التكليف، و الحكم الوضعي لا يخصّ الملكف.

الإشكال على قيد الإلتفات

إن قيد «إذا التفت» لا مبرر له؛ لأن وجود الخبر و ان لم يلتفت إليه المجتهد موجب لحجّيته، مع الإختلاف بين الأعلام في أنها حجّة إقتضائية أو فعلية، و إن كنا نميل إلى أنها حجّة فعلية [كما التزم الأعلام بذلك إرتكازاً] و أن الإلتفات قيد فاعلية الحكم الشرعي الأصولي.

و بتعبير آخر: إن الحكم الأصولي كالحكم الفقهي لا تتقوم فعليته فضلاً عن إنشائيته بالعلم و الإلتفات، أي لم يؤخذ العلم قيماً في موضوع هذا الحكم، و إنما هو دخيل في فاعلية الحكم مع عدم التقصير، و إلا فمع التقصير لا يؤثر الجهل على فاعلية الحكم أيضاً و لا يكون معدماً لها، خلافاً لمن ذهب إلى أن الحجّة فعليتها بالوصول؛ نعم في بعض الأصول

العملية أخذ الشك و الإلتفات في فعليتها، وإن خالف الأخوند رحمته في الإستصحاب و أخذ في الموضوع طرفي الملازمة دون الشك و اليقين.

قد يقال: كيف ينسجم هذا الكلام مع ما تقدّم من أن العلم قيد الإنشاء، ومن ثمّ كان المخاطب بالحكم الأصولي خصوص المجتهد، بينما هنا جعل العلم و الإلتفات قيد فاعلية الحكم.

فالجواب: أنّه لا تنافي بينهما، من جهة أن الإلتفات والعلم الذي هو قيد الفاعلية هو الإلتفات الشخصي و الوصول الشخصي للمجتهد، و أمّا العلم الذي هو دخيل في الإنشاء والفعلية هو الوصول النوعي كروايات الوسائل وملكة المجتهد، فالروايات المشار إليها إنشائية إبتداءً، و فعلية في حقّ المجتهد لوصلها النوعي مع ملكة المجتهد، ولا تكون فاعلة حتّى يعلم بها علماً شخصياً أو يكون مقصراً في البحث عنها.

الدفاع عن التقسيم الثلاثي للشيخ

إنّ التقسيم الثلاثي للشيخ الأنصاري رحمته مقبول و جيّد و لا بدّ منه، و كلّ البدائل مرفوضة بما في ذلك تقسيم الشيخ الإصفهاني رحمته الذي يعدّ أسلمها، و الوجه في ذلك:

١. إنّ الباحث في مسألة حول حكم وحمول ذاتي لموضوع تلك المسألة، لا يصحّ له فرز الموضوع عن الموضوع الآخر على ضوء نتائج المحمول، و إنّما على ضوء ما قبل البحث عن ثبوت أو لا ثبوت المحمول، بل لا بدّ أن يتمّ على أساس آخر، و أسلم الأسس هو الفرز الطبيعي، حيث إنّ طبيعة الظن تختلف عن القطع.

و غاية ما يلزم من هذا الفرز هو التداخل، ولكنه تداخل محمولي لا موضوعي؛ لأنه مرتبط بالإعتبار و عدمه و لا اشكال فيه، بل حتى لو كان التداخل موضوعياً بأخذ بعض الظن مصداقاً للشك وبالعكس، لا يؤثر على انقسام الموضوع لعدم صحة أخذ نتائج المسألة في موضوعها، بل يؤخذ الموضوع طبعياً، ثم قد يجري عليه تعديل أو تغيير عند الدخول في تفاصيل البحث ولا مانع من ذلك، إذ لا يشترط منطقياً بقاء الموضوع على حاله عند الإنتهاء من المسألة.

الفرق بين تحديد موضوع العلم وتحديد موضوع فصوله

و هنا قد يتسأل: إنه ما هو سبب تحديد الموضوع في كل علم، ولماذا لا يكتفى بموضوع شاخص في بداية البحث ويتم ضبطه وتحديدده داخل العلم، ويعطى في الأخير تحديد كامل للموضوع مأخوذاً بعين الاعتبار التحقيقات التي تمت والتي لم تكن في بداية الدخول للعلم؟

فالجواب: إن مقام تحديد موضوع العلم غير مقام تحديد موضوع فصول العلم و أبوابه؛ فإنه في الأول ينبغي المداقة كي يكون المتعلم والباحث على جانب من البصيرة بحيثية مسائل العلم عن العلوم الأخرى و كي ينضبط فرز مسائل كل علم عن العلم الآخر، بخلاف الحال في أبواب وفصول العلم الواحد، فإن تمييز شقوق البحث قبل النتائج لن توجب اضطراب البحث مادام الفرز حاصلًا في نهاية المطاف.

٢. هناك خلاف بين الأعلام في أن الظن المعتبر هو الشخصي أو النوعي و كذا الشك، و من ثم لم يقيدته الشيخ الأنصاري رحمته الله بشيء، لاختلاف

المشرب في المسألة. و معه ينحلّ التداخل؛ لأنّ من يأخذ النوعية لا تداخل بين الظن النوعي والشك النوعي عندها، و من يأخذ الشخصية لا تداخل بين الظن والشك الشخصيين أيضاً.

٣. إنّ إراءة الظن تختلف عن إراءة الشك، حيث أنها أقوى منه، ومن ثمّ فرز عن الشك بهذا الإعتبار وإن اتحداً أحياناً في الحكم والمحمول.

٤

تعديل في تعريف علم الأصول

أشرنا سابقاً إلى أصولية بحث القطع، وعلى ضوء ذلك أجرينا تعديلاً في تعريف علم الأصول وعلم الفقه. ونريد هنا الإلفات والتأكيد على تعديل آخر وهو أن الأصول هو تحصيل الحجّة على مطلق الحكم الشرعي الأعم من ما يرتبط بأصول الدين وفروعه، ولا موجب لتخصيصه بالحجّة على الأحكام الفرعية.

كذا الفقه لا بد أن لا يقيّد بالفرعية، فإنه في الآية والرواية وكلام القدماء يشمل الإعتقاد والعمل، وإن كان الواقع الخارجي للدراسات الفقهية اليوم أنها مرتبطة بالفروع فقط، بل السائد في أذهان البعض أنه مصطلح يعني علم الفروع.

ولكن الصحيح أنه بحسب واقعيته وحدّه وماهيته عام وشامل للأصول، بل وللأخلاق والآداب أيضاً، ومن ثمّ تجد الفقهاء عندما يواجهون مسألة فكرية في الأصول الدينية لا يعتمدون فيها على تحقيقات المتكلم وإنما يبحثون فيها وبدقّة، كما يبحثون في أيّ مسألة أخرى فرعية، كما نراه في ضابطة الكفر والإيمان وغيرها من المسائل.

علم الأصول تمهيد للفهم الديني

فعلم الأصول يتمهد ويرشد للفهم الديني الفقهي مطلقاً، في الفكر والعقيدة، وفي القانون والفروع، وفي الأدبيات الدينية والأخلاق.

و بعبارة أخرى: إنَّ علم الأصول يبحث عن شؤون الاعتبار الشرعي، و يمنهج أدوات استنباط الحكم الشرعي، فمادام للإعتبار والحكم مجال كان للأصول مجال و دور.

و في العقائد يوجد حكم شرعي متعلّق بفعل القلب الذي هو عقد القلب و الايمان في كلّ تفاصيل العقيدة، بل حتّى في أمهات المسائل عدا التوحيد، بل حتّى في التوحيد على بعض التحقيقات من دون أن يلزم من ذلك الدور.

وجه الحاجة إلى الاعتبار الشرعي

و قد يتسلط عن الحاجة للحكم الشرعي المولوي في هذا المجال بعد أن كان هناك الإدراك النظري للواقع المبرهن و المستند على أسس المنطق، الذي يدفع الإنسان باتّجاه إتخاذ الموقف العملي وهو الايمان وعقد القلب. فالجواب: أنّ الاعتبار الشرعي إنّما هو لترويض الإنسان في قواه العمالة، وبما أنّ هذه القوى قد لا تستجيب في أداء دورها للقوى الدراكة النظرية كانت بحاجة إلى الترغيب والترهيب المحفز لها عبر الاعتبار الشرعي.

و من ثمّ نجد أنّ مشهور المتكلمين والفقهاء أقرّوا فكرة وجود حكم شرعي في تفاصيل العقيدة، بل وحتّى في بعض أصولها.

كما أننا نلاحظ أنّ علماء الأصول لم يدّخروا فرصة لإقحام العقيدة في بحوثهم، فبحثوا عن إمكان إثبات الفكرة العقيدية بنجر الواحد، كما بحثوا ذلك في الظنّ الإنسدادي و بحثوا عن حجّة الدليل العقلي و شؤون أخرى فيه و الإمتثال الإجمالي في العقيدة وغير ذلك.

كما يبحث في الأصول عن طبيعة العلاقة بين مصادر الاستنباط و دليل الفكر الإسلامي [الكتاب و السنة و العقل] و أنها في عرض البعض أو أن العلاقة طولية، و ما هو المحور في هذه الثلاثة.

منهج الإدراك النظري هو البحث العقلي

نعم، الإدراك النظري للواقع العقيدي كإدراك وجود الله و ما شابه يخضع في منهجه للمنطق و البحث العقلي لا لأصول الفقه؛ لأنه لا يرتبط بالإعتبار الشرعي، و إنما هو أمر تكويني مرتبط بالإنسان. ولكن مع ذلك قد يقال بإمكان تدخل الشارع لإرشاد و توجيه هذا الإدراك إلى التوجيه الصحيح، و معه يلمس الحاجة إلى أصول الفقه أيضاً.

و يعزّز ذلك التعريف المشهور للتصور و التصديق، و أن التصور هو الصورة الحاصلة في النفس، و التصديق هو الإذعان، على خلاف في أنه تمام التصديق أو مع الصورة.

توضيح ذلك: إن العلاقة بين العلم والعمل متبادلة، فكما أن القوة العملية تتأثر بالإدراكات النظرية، كذا الإدراكات النظرية - بقاءً - تتأثر بمشغبات القوة العملية، حتى ربما يؤدي ذلك إلى محو هذه الإدراكات وطمسها؛ كما أن وجود الإدراك و إفاضته على الإنسان وان لم يكن اختيارياً، إلا أنه لا يتم إلا بعد الإعداد الاختياري له وهو حركة الفكر و هذا الإعداد قد لا يكون موفقاً تماماً مما يؤدي إلى خلل في الإدراك المفاض حينئذ.

إزاء كل هذا يتدخل الشارع لتأمين إدراكات نظرية سليمة، كما

نلاحظه في النهي عن قراءة كتب الضلال وأمثاله، فالباحث النظري لا بد أن يستعين بالشارع، ومن ثمّ يحتاج إلى أصول الفقه أيضاً كمنهج للوصول إلى توجيهات الشارع وفهمها.

و يؤكد ما ذكرناه ما ذهب إليه مجموعة من الفقهاء و المتكلمين من أن من كان ظاناً أو متيقناً ولكن بمرتبة دنيا من اليقين، و حصل الإعتقاد و التسليم و الإذعان على مستوى الفعل القلبي، كفى ذلك في نجاة العبد و إن لم يحصل على إدراك نظري تامّ.

و ذهب البعض الآخر إلى أن الشاك إدراكاً و المذعن المخبت عملاً يكفي أيضاً، بل ذكر بعضهم أن غالب المكلفين لا يملكون على صعيد النظر إلاّ الظن، ولكن على مستوى العمل يوجد إطمئنان أو قطع و سكون في النفس.

و هذا لا يعني التقليل من أهمية المعرفة النظرية و الوصول باليقين إلى أعلى درجاته، فإنّ المراتب العالية و العصمة عن الذنب و الرقي في سلّم الكمالات الوجودية يتم من خلالها. و ما ذكرنا من تدخّل الشارع بالإعتبار و الأمر، و استفادة العبد منه على مستوى العمل القلبي إنما هو لتأمين الحدّ الأدنى للعقيدة المنجي للإنسان، و ممّا تقدّم تبلور العلاقة بين علمي المنطق و الأصول، و أنّ الثاني مكملّ للأول بالنسبة إلى الفكر و العلوم الدينية، و يمكن أن نحدّد زوايا التكميل ضمن:

١. إنّ المنطق يعني منهجية الفكر البشري بوضع موازين تؤمّن الحصول على إدراكات نظرية صحيحة، و لم يوجّه عنايته للإدراكات العملية و وضع موازين تؤمّن صحة تصرف القوى العملية في الانسان، فكان الرجوع في

ذلك إلى الإعتبار الشرعي، ومعه احتجنا إلى الأصول الذي هو منهج فهم هذا الإعتبار و قوانينه.

٢. إن الكتاب والسنة بإضافة العقل [بمقولاته البديهية والنظرية] مواد قياس ينتج المحمول والحكم الديني و اكتشاف مجهولات النظريات الدينية، و هذه المواد قد تتعارض و لم يعالج المنطق هذا التعارض، فأخذ الأصول على عاتقه وضع حلّ لهذه الإشكالية.

٣. اعتبار الظن كبديل للعلم، ومفردات الظن المعتر، ومساحة الظن المعتر و أنها تعمّ أصول الدين كلاً أو بعضاً أو تخصّ الفروع، و كذا مسألة التقليد و حدوده، لم تبحث في المنطق و إنما تبحث في علم الأصول. و أمّا الفرق بين المنطق وأصول الفقه بالنسبة للعقائد كالفرق بين الفلسفة والكلام^(١)، فالكلام يطبّق المنهج المزدوج [العقل و النقل] على

١. [س] إن علم الكلام كثيراً ما يعتمد حكم العقل العملي [الحسن والقبح] حتى أنه يشكل المسحة العامة، ابتداءً من فعل الله تعالى وانتهاءً إلى المعاد، بخلاف الفلسفة، فلماذا كانت هذه الظاهرة؟

[ج] صحيح، و إنما ذلك لسهولة فهم العامة لها، وهو المنسجم مع وظيفة علم الكلام [والتي هي إرشاد الناس وتوجيههم]، و الملاحظ أنهم استخدموا العقل العملي حتى في بعض الصفات الذاتية، كما أن الفلسفة استعملت العقل النظري بدل العملي في فعل الله تعالى في بحث العناية الإلهية من دون ظهور ذلك فيحتاج إلى بيان، إضافة إلى أنها أهملت البحث النظري في النبوة و الإمامة كبحثهم في الإلهيات. إن قلت: إن العقل النظري أيضاً فيه بديهيات، ومن ثم فهي واضحة للجميع كالعقل العملي؟

قلت: إن واحدة من الأسباب وراء استخدام الكلام للعقل العملي دون النظري مع أن فيه بديهيات يفهمها الجميع، هو أن الربط نظري والتعميم إلى المجردات يحتاج إلى تجرّد،

حدّ البحوث الفقهية في الفروع، و الفلسفة تستخدم الأسلوب العقلي فقط، فهي بمثابة القواعد الفقهية للعقائد إلا أنها عقلية. فالدارس للفلسفة يعتبر دارساً للفقه و يكون مصداقاً لروايات التفقه شريطة أن يدرس فلسفة الشيعة، كما يدرس فقه الشيعة و بنحو يطلع على مؤاخذات المحدثين و المتكلّمين على القواعد العقلية المزعومة فضلاً عن الإحاطة بآيات المعارف ورواياتها.

هذا بالنسبة إلى فلسفة المشاء، و أما فلسفة الأخوند صدر المتألهين عليه السلام التي اعتمدت النقل والعقل والكشف ففرقتها عن الكلام هو أن الكلام يقبل الظن في النقل في بعض تفاصيل العقيدة ولا يقبله الأخوند عليه السلام في فلسفته، كما أن الأخوند عليه السلام يتوسّع في الدليل العقلي، في حين أن صبغة الكلام العامة هي النقل؛ إضافة إلى أن الأخوند يعتمد العرفان دون الكلام. و عليه فالجهد في الفروع فقط يعتبر متجزياً و لا يجوز الرجوع إليه إلا إذا كان أعلم في حقله، كما أن الإجتهد في العقيدة يلحظ في موازنة الأعلام.

بالإضافة إلى أن الإنسان ذو عقل جمعي فينسجم مع المشهورات.

[س] في العقل العملي غاية ما يثبت أنه لا ينبغي بالنسبة لله تعالى ولكنه لا يعني الوقوع والالتزام منه سبحانه، فكيف ثبت ذلك؟

[ج] من خلال مقدمة تتدرج في العقل النظري و هي أنه كمال مطلق ولا نقص فيه، وعدم فعله لما ينبغي نقص.

[س] إذن من هذه المقدمة نواصل إثبات الصفات والعقائد؟

[ج] هكذا فعل الفلاسفة وهو طريق شبيه باللم، ولكن علماء الكلام اعتمدوا طريق الإن من خلال الحسن والقبح.



ماهية وجوب متابعة القطع

إنّ الحديث في هذا البحث ليس عن القطع و إنما عن محموله [أي حجّيته الذاتية]، و به يسلّط الضوء على الموضوع [القطع] و من ثمّ أخرنا الحديث عن الموضوع بعد المحمول، علماً أنّ الحديث في البحث الأول كان عن قضية «أنّ القطع حجّيته ذاتية، أو أمّ الحجج، أو تجب متابعتة» و أنها مسألة أصولية أو لا، و أنّ القطع بلحاظ حجّيته يؤخذ وسطاً أو لا؟

١

النظريات في تفسير الحجية الذاتية للقطع

النظرية الأولى: فسّر المحمول [الحجية الذاتية] بثلاث تفسيرات:

الأول: إنّ لازم القطع الذاتي هو الكاشفية عن الواقع، وهذا التفسير هو الذي يظهر من كلمات الشيخ الأنصاري و الأخوند و من تأخر عنهم، بل صرّحوا أنّ قوام القطع الكشف، و أنّ الكشف عين القطع وليس لازماً ذاتياً له.

الثاني: إنّ الحجية الذاتية تعني أيضاً إدراك العقل ضرورة متابعتة. وقد ذكر الأخوند أنّ هذا الإدراك لازم ذاتي للقطع.

و الميرزا النائيني أقرّ الإدراك العقلي و أنه لازم ذاتي تكويني، ولكن ليس للقطع و إنما لذات المقطوع به.

و الشيخ العراقي بدوره أقرّ وجود الإدراك و لزومه التكويني ولكنه قال بلزومه للمقطوع بما هو مقطوع، لا للقطع وحده ولا لذات المقطوع.

و الشيخ الإصفهاني أقرّ اللزوم لذات المقطوع به كالميرزا النائيني ولكن ذكر أن التنجّز يكون بالعلم والقطع.

الثالث: إن حجّية القطع الذاتية تعني أيضاً بالوجدان والضرورة والبداهة استحقاق العقوبة على مخالفة القطع، بمعنى قبح مخالفة القطع واستحقاق الذم على ذلك، و هو عبارة أخرى عن منجّزية القطع.

و الشيخ الأنصاري و كذا الميرزا النائيني و إن عللاً التفسير الثاني بالأول و الشيخ الإصفهاني في بحث القطع يعلّل التفسير الثالث بالأول، ممّا يعني أنه نتيجة للأول لا تفسير في عرض الأول، إلاّ إنه في النتيجة معنى جديد غير الأول.

هذا و المتأمل في كلام الشيخ الإصفهاني يلاحظ أنه يستدل على الثالث بكبرى قبح مخالفة التكليف وعصيانه و يطبّقها على ما نحن فيه بتوسط القطع و حقيقته و من هنا ينبثق سؤال: أن استحقاق العقوبة - إذن - ليس من لوازم القطع وأحكامه، و إنما من أحكام المقطوع به، فما هو الوجه لاندراجه في أحكام القطع!؟

النظرية الثانية: وهي نظرية المحقق الإصفهاني؛ و قد فسّر الحجّية الذاتية بالتفسيرات الثلاثة المتقدّمة، ولكنه اختلف مع النظرية السابقة في كون اللزوم في التفسير الثاني و الثالث ليس تكوينياً عقلياً؛ و ذهب إلى أنه

جعلني عقلائي، وتحديداً من صنف المشهورات و من قسم الآراء المحموده والتأديبات الصلاحية.

النظرية الثالثة: نظرية العلامة الطباطبائي؛ وهي تتفق مع النظرية السابقة في أن اللزوم في التفسير الثاني والثالث ليس تكوينياً وإنما هو جعلي اعتباري، ولكنه يختلف مع النظرية السابقة في تصنيف هذا الجعلي في باب المشهورات في قسم الآراء الممدوحة و المدح والذم، وإنما هي من قسم الإعتبارات الإجتماعية النظامية، اللازمة للإرادة من حيث أن الموجود الإرادي لا يفعل إلا بتوسط الإعتبارات.

النظرية الرابعة: والتي تلوح من بعض كلمات الشيخ الإصفهاني، و تبنّاها صاحب المنتقى، وتظهر من كلمات السيّد الصدر؛ وهي أن وجوب المتابعة لازم عقلي أو تكويني، و أمّا استحقاق العقوبة فهو ليس لازماً تكوينياً و لا جعلياً مشهوراً و إنما جعلي تعبدي شرعي محض؛ لأنّ العقل لا يملك القدرة على الإدراك أو الحكم، لا تكويناً و لا جعلاً مشهوراً على إثبات العقوبة أو نفيها.^(١)

ثمرات البحث

قبل الدخول في استعراض أدلة هذه النظريات وتقييمها، نلقت النظر إلى أهمية هذا الخلاف باستعراض مجموعة من الثمرات:

الثمرة الأولى: في تنجيز العلم الإجمالي، فإنه مع كون اللزوم تكوينياً لا يمكن الترخيص الشرعي في بعض أو كلّ أطرافه، بخلاف ما لو كان

جعلياً، فللشارع الردع أو عدم الإمضاء.

الثمرة الثانية: في تحديد الأصل الجاري عند الشك في التكليف، هل هو البراءة العقلية أو الإحتياط؟ فإنه مع النظرية الرابعة لا مجال للبراءة العقلية بعد أن لم يكن للعقل حكم في مسألة استحقاق العقوبة لا سلباً ولا إيجاباً.

الثمرة الثالثة: وجود منفذ وتوجيه لدعوى الأخباريين مع كون اللزوم جعلياً في نزاعهم الشهير مع الأصوليين.

الثمرة الرابعة: إن الملازمة بين حكم العقل العملي و حكم الشارع تحتاج إلى إثبات مع كون اللزوم جعلياً [و إن أصرّ الشيخ المظفر على وجودها، مع أن مبناه مبنى الشيخ الإصفهاني] لأنّ الشارع قد لا يوافق على تشخيص العقلاء في المصالح والمفاسد، بخلافه مع كون اللزوم تكوينياً فإنّ الملازمة واضحة. وهذه الثمرة قد تكون نفس الثمرة السابقة.

الثمرة الخامسة: إنه قد تثار شبهة حول الشريعة والدين الإسلامي على مبنى كون اللزوم جعلياً، وخلاصتها: إنّ أحكام العقل تكون خاضعة لطبيعة المصالح والمفاسد التي يراها العقلاء، وهي تتغير بتغير الأزمنة والظروف، فلا قانون ثابت عقلائي، و معه ستكون العقائد والشريعة نسبية ومتغيرة بعد كون الأحكام الشرعية أطقاً في الأحكام العقلية. و أمّا مع تكوينية اللزوم، كما هو مبنى القول الأول و الرابع في وجوب المتابعة إذا كان عقلياً، فلا موقع لهذه الشبهة.

الثمرة السادسة: وهي أخطرها وأبلغها أهمية، وهي أنّ كلّ الأدلة التي يقيمها العدلية في علم الكلام المبنية على حكم العقل العملي جدلية لا برهانية، بناء على كون اللزوم جعلياً عقلائياً؛ لأنّ مواد أقيستها

المشهورات لا اليقينيّات، على العكس في حالة فرض اللزوم تكوينياً، و هذه ثمرة حساسة لا بدّ من التفكير في حلّها بناءً على الجعلية.

الثمرة السابعة: بناءً على اعتبارية الحسن والقبح نواجه مشكلة تعميم مدركات العقل العملي لحكم الله سبحانه وتعالى، حيث إنه يتساءل أنه ما الدليل على أن الله تعالى يشارك في هذا الإعتبار؟ بخلافه على التكوينية فإننا لا نواجه هذه العقبة.

٢

نظرية المحقق الإصفهاني (شرح النظرية الثانية)

كلام المحقق الإصفهاني حول نظريته يبدأ ببيان مدعاه وتحديد محل النزاع، ثم استعراضه لأدلته، ثم استعراض دليلين مضادين للسبزواري واللاهيجي والإجابة عنهما، ثم استعراض نظرية مضادة لنظريته و الإجابة عنها.

محور النزاع

١. محور النزاع بين الأشاعرة والإمامية والأصوليين و الأخباريين، و الأصوليين بعضهم مع البعض الآخر، هو في الحسن والقبح، بمعنى صحة المدح والذم على فعل الناشئين من إدراك القوة العاقلة [العقل العملي] لاعتبار العقلاء وتوافقهم على ذلك لغرض حفظ النظام وحفظ النوع، باعتبار أن الفعل يشتمل على مصلحة عامة أو مفسدة عامة.

و أما الحسن والقبح اللذان يقعان وصفين للأفعال ومتعلقاتها بمعنى الكمال والنقص، أو الملائم والمنافي، كحسن العدل بمعنى أنه كمال، فلاخلاف فيه في أنه واقعي تكويني.

كذا لا خلاف في واقعية الحسن والقبح بمعنى حب الكمال و الملائم، و بغض النقص و المنافر، و مثله لا خلاف في العلاقة التكوينية بين مجموعة من الأفعال و بين ما يلزمها من صور حسنة أو بذيئة أخروية و هو المسمى بتجسم الأعمال الثابت بالبرهان والنقل القطعي كتاباً و سنة و كشفاً.

و مدعى الشيخ الإصفهاني رحمه الله في محور النزاع في قبال مجموعة من المتكلمين و الأصوليين هو أن هذه القضايا من المشهورات [قسم الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية] من دون أن يكون لها جذر تكويني في حين أن آخرين قالوا بتكوينيتهما.

و بعبارة أخرى: إن الشيخ الإصفهاني، و المظفر تبعاً له، يصوران النزاع بينهم و بين الأصوليين بالشكل التالي:

إن هناك اعتباراً وتوافقاً عقلائياً للمدح والذم لبعض الأفعال بسبب ما تحويه هذه الأفعال من كمال ونقص ومصلحة ومفسدة. و هذا الإعتبار العقلائي لا خلاف في وجوده، إنما الخلاف في أنه البداية، و أن المدح والذم يتولد به أو أنه يسبقه إدراك عقلي واعتبار فلسفي نفس أمري، تم اعتبار العقلاء وتوافقهم على أساسه.

و بعبارة ثالثة: مدح العقلاء وذمهم، لا المدح والذم في نفسه، هل هو ذو بُعد واحد و هو الإعتبار العقلائي [الذي هو اعتبار أصولي، يصطلح عليه في المنطق بالمخيّلات، بمعنى الذي لا واقع له ولا منشأ انتزاع واقعي] أو أنه ذو بُعدين، بُعد منه تكويني واقعي، وآخر منبثق منه اعتباري عقلائي؟

الشيخ الإصفهاني ويتبعه المظفر [مع النسبة إلى ابن سينا والطوسي] على الأول، و أن المدح والذم من العقلاء كظاهرة وكحكم إنما هو وليد اعتبار وفرضية وإيجاد العقلاء.

و لا يخفى أن بعض العبارات صوّرت نزاع الشيخ الإصفهاني مع الآخرين بشكل موهم و هو؛ أن المدح والذم العقلائي هل هو اعتبار عقلائي أو أنه صفة عينية تكوينية واقعية؟

وهذا كما عرفت ليس ظاهراً من كلام الشيخ الإصفهاني. و من هذا العرض يفهم السرّ في خروج نظرية تجسم الأعمال عن محور النزاع؛ لأنها مرتبطة بالثواب والعقاب وهو غير المدح والذم من قبل العقلاء ماهية، وإن كان يوازيهما بالنسبة لله تعالى.

موازنة ما أفاده ﷺ

إنه ﷺ قد أذعن بعدة أمور، بل وذكر البرهنة عليها:

الأول: إن القوة العاقلة واحدة في العقل النظري والعقل العملي؛ غاية الأمر الإختلاف في المدركات فنظرية تارة وعملية أخرى. وإذا كان الحال كذلك وكانت مدركات العقل العملية كلّها قضايا من مواد مشهورة غير بديهية، فكيف يمكن للعقل إقامة برهان في هذا الباب؟ فلا بدّ مع هذا الإعتراف [تبعاً للشيخ الرئيس والخواجة نصير الدين الطوسي] من إمكان إقامة البرهان على بعضها من وجود بعض القضايا البديهية في هذا الباب وإلاّ فكيف يتمكّن من إقامته.

ومن ثمّ فإنّ الشيخ الرئيس وإن كان أوّل من أبدى وأظهر الخلاف في الحكم بالبداهة في الحكماء [تبعاً لما أتى به الشيخ الأشعري من المغالطة في الباب] إلاّ أنه مع إعترافه بإمكان إقامة البرهان على بعض تلك القضايا في باب العقل العملي، قد أقرّ لوجود مواد بديهية هي الأسّ في الأقيسة البرهانية الممكنة إقامتها في هذا الباب؛ وبالتالي فهو لا يذهب إلى كون جميع قضايا العقل العملي داخلة في المشهورات فقط، بل بعضها داخل في البديهيات أيضاً.

الثاني: كون العدل مشتملاً على المصلحة والكمال، والظلم مشتملاً على المفسدة والنقص، وأنّ الأوّل ملائم للقوّة بحسب كونه كمالاً لكلّ منها، والثاني منافر لها لكونه نقصاً لها؛ ولذلك يجب الإنسان العدل لما فيه من المصلحة العامّة، وينفر من الظلم لما فيه من المفسدة العامّة.

فمع هذا الإعراف يلزمه تخطئة ما تابع فيه الشيخ الرئيس من أنّ قبح الظلم وحسن العدل إنّما يقضي بها الإنسان للإنفعال وللعادة التي نشأ عليها وتعودّ عليها من تكرار التأديب؛ إذ الإعراف المزبور يقضي بأنّ نفرة الإنسان من الظلم لحيثية واقعية في فعل الظلم، وأنّ حبّ الإنسان للعدل لحيثية واقعية في فعل العدل؛ لملائمة الكمال للقوى ومنافرة النقص لها، لا لكون ذلك انفعالاً أو عادة موضوعة جعلية.

هذا وكذلك يلزمه الإعراف بقبح الظلم وحسن العدل بالمعنى المتنازع عليه وهو صحّة المدح، فإنّ الذم حدّه الماهوي هو الإخبار بالنقص والشرّ والتوصيف به، والحدّ الماهوي للمدح هو الإخبار والثناء والتوصيف بالكمال والخير.

فإذا كان الظلم مشتملاً في نفس الأمر على النقص والشرّ، فإنّ الذم عليه كان صادقاً مطابقاً للواقع، وإذا كان العدل مشتملاً في نفس الأمر على الكمال والخير كان الحمد والمدح عليه صادقاً مطابقاً للواقع.

الثالث: كون آراء العقل العملي والمشهورات من التأديبات الصلاحية والخلقيات ويلزمه الإذعان بواقعية هذه القضايا؛ إذ أنها واجدة للصلاح والمصلحة والكمال وكذلك كونه من الخلقيات، حيث إنّ الكمالات الخلقية والشرور الخلقية حيثيات واقعية، غير معلولة لآراء العقلاء بما هي

آراء توافقوا عليها من دون وجودها في الواقع، كما هو الحال في قضايا الحكمة العملية من كونها برهانية.

والعجب أنه ﷺ يتابع الشيخ الرئيس في كون الآراء المحمودة ناشئة من إقتضاء المصلحة العامة أو الأخلاق الفاضلة وأنها لذلك مشهورة غير واقعية، مع إعترافه في ضمن كلامه بأن إشمال العدل على المصلحة أمر واقعي وجدائي وهو لا يتلائم مع نفي الواقعية عن الرأي القاضي بمدح العدل، أي توصيفه بالمصلحة العامة. وهذا التهافت بعينه يثار على الشيخ الرئيس والخواجه نصير الدين ﷺ.

الرابع: كون الغرض من حكم العقلاء بمدح العدل وقبح الظلم هو حفظ النظام وبقاء النوع والمصلحة العامة، يلزمه الإعتراف بترتب كمالات واقعية على ذلك الحكم مع كونه مشهورياً لا واقع له. فإذا كان الكمال الواقعي من أثر ذلك الحكم كان الحكم لا محالة واقعياً، وإن كان التأثير بتوسيط الفعل العادل وبتوسط الإرادة المعلولة للإذعان بحسن الفعل أي كماله. فالمدح وهو الإخبار والثناء على الفعل بالكمال موجب لإذعان النفس وتولّد الإرادة والفعل ومن ثمّ المصلحة العامة.

الخامس: ما ذكره من أنّ القطب [صاحب المحاكمات] قد سلك مسلك الشيخ الرئيس، وواضح لمن راجع نصوص كلمات القطب أنه يذهب إلى أنّ آراء العقل العملي بعضها مستنبط من مقدمات بديهية [وهو مذهب الشيخ الرئيس أيضاً والخواجه نصير الدين] كما أنه يذهب إلى أنّ الحكماء قائلون بالحسن والقبح بالمعاني الثلاثة جميعاً.

السادس: ما ذكره من الفرق بين البديهيات والمشهورات المتفق عليها في

آراء العقلاء، من أن الأولى تطابق الواقع بخلاف الثانية مع اشتراكهما في إيجاب كلّ منهما الجزم والتصديق، والحال أنها مبادئ الأشياء العملية ولا يمكن أن تثبت أو تبطل بما هو أبين منها [كما نبّه عليه الفارابي] ولأنّ المتشكك فيها ليس يؤمن أن يهون أمرها ويصير من الأشرار الأردياء الأخلاق غير مشارك لأهل المدن. وقد جعل هذا القسم من المشهورات هو الصادق الذي لا ينبغي التعرّض لإبطاله والتشكيك فيه.

السابع: ما ذكره من ثبت العلاقة اللزومية بين الأعمال الحسنة والأفعال القبيحة والصور الملائمة والمنافرة في الآخرة، إلا أنه قد غاير بينه وبين إستحقاق المدح والذم، وخطأً بذلك المحقق السبزواري في ذهابه إلى الوحدة بين الأمرين؛ لكنّه لم يتفرّد المحقّق المزبور بذلك بل قد ذهب إليه الحكيم الملاء صدر الشيرازي وكذا الحكيم النراقي.

هذا مع ما عرفت من أنّ الحدّ الماهوي للمدح والحمد هو التوصيف بالكمال وفي طرف الذم هو التوصيف بالنقص، فحينئذٍ لا انفكاك بين الأمرين، بل يقوم أحدهما الآخر.

الثامن: ما ذكره من أنّ لذة القوّة العاقلة هي بإدراك المعارف والمطالب الكلّية النافعة في نظام أمور دينه ودنياه وآخرفته، وأنه لا شأن للعاقلة إلاّ الإدراك للأمور الكلّية وليست على حدّ شأن بقية القوى، فليس إدراك العدل الكلّي أو الظلم يوجب إنقباضاً أو إنبساطاً؛ وأمّا إدراك الجزئيّ منهما فليس التآثر من القوّة العاقلة بل من القوى الأخرى.

ففيه: إن كان إدراك المذكورات كمالاً للعاقلة فلا بدّ من الإذعان بصدق تلك المدركات وحققتها كي يكون إدراكها كمالاً لها. وهذا يخالف ما

تابع فيه الشيخ الرئيس من كون الشرائع الإلهية من التأديبات الصلاحية من المشهورات التي لا واقع لها وراء الإتفاق، مع أنه قد تقدّم أنّ التأديبات الصلاحية هي ما فيه مصلحة عامّة وكمال، فكيف تكون قضاياها غير مطابقة للواقع؟

وأما اللذة؛ فإن كان المراد بها ما هو من خواص القوى الشهوية، فالمفروض أنه في العدل الجزئي مع الغير لا نيل لها فيه وأما إرجاعه إلى الإنفعاليات من الرأفة والرحمة في النفس، فالإنفعاليات لا محصل لها إلا أنها آثار الملكات الخلقية الفاضلة أو الردية وهي كمالات أو دركات للنفس. فالملائم للخلق الفاضل كمال والمنافر له نقص وعلى العكس في الخلق الرديء.

هذا مع بنائه ﷺ على أن لا شأن للعاقلة إلا إدراك الكلّيات ولا شأن لها بالجزئيات، كما حرّر ذلك في برهان الإشارات والشفاء، لكنّه سيأتي في العقل العياني إمكان إقامة البرهان على الجزئيات به، وهو عبارة عن إستعانة العاقلة بالآلات والقوى الأخرى المدركة للجزئيات.

التاسع: ما ذكره [من أنّ الداعي لدى العقلاء في الحكم على الأفعال بالحسن والقبح هو وجود المصلحة أو المفسدة العامّة] إعراف بأنّ الحسن الحاكم به العقلاء هو مساوق، بل مصادق للمصلحة أو المفسدة، وكذا ما ذكره [من أنّ في حكمهم بالحسن والقبح بما هم عقلاء يتحفظون على المصلحة العامّة، لا بما لهم من شهوة التشفى وحبّ الإنتقام] يثبت ذلك أيضاً. فمن الغريب بعد ذلك نفيه ﷺ التلازم بين الأمرين، مع أنه قد عرفت أخذ أحدهما في حدّ الآخر.

العاشر: ما أقرّ به [من الوجوب واللابديّة العقلية بين الأفعال وكمالات

النفس وصقالتها وتجلي المعارف الإلهية على تقدير إرادة هذا المعنى منه، أو لابديّة الإتيان به العقلية، كي تتحقّق تلك الغايات، على التقدير الآخر المحتمل في كلامه [هو الذي ذكره غير واحد من الحكماء الأوائل من أنّ الحسن والقبح في الأفعال، مضافين إلى حدّهما الماهوي المتقدّم، يفسّر بلوازم أخرى من قبيل إنبغاء الفعل وعدم إنبغاء الفعل، وضرورة الفعل وإمتناعه، واللابديّة والبديّة.

الإستدلال على رأيه

واستدلّ على رأيه ﷺ بأدلة مختلفة:

الدليل الأول

إنها لو كانت تكوينية واقعية لكانت علاوة على كونها يقينية - لا مشهورة - ذات واقع تطابقه، ومعه لا بدّ أن تكون عرضاً خارجياً أو من الإعتبارات الفلسفية النفس الأمرية المأخوذة من الواقع الخارجي، في حين أنا لا نجد الفعل يتلوّن بالحسن والقبح بمعنى المدح والذم خارجاً، كتلوّن الجدار بالسواد والبياض أو كتلوّن الموجود بالإمكان والوجوب.

مناقشة الدليل الأول

إنه قد تبلور الخلل في ما ذكره ﷺ، حيث اتّضح أنّ التحسين والتقبيح عبارة عن القضية الذهنية الحاكية عن الكمال الخارجي، ومن ثمّ فهما إعتباران فلسفيان، لهما منشأ إنتزاع وليس إعتباراً أصولياً صرفاً، ومن ثمّ كانا عرضاً على الكمال والنقص التكويني ومحمولاً عليه.

الدليل الثاني

إن القياس البرهاني يشترك مع الجدلي في كونه جازماً، ولكنه يتميز عنه في اشتراط مطابقة مواده للخارج، في حين أن الجدلي يشترط مطابقة مواده لاعتبارات وقرارات العقلاء من دون أن يكون لهذه الإعتبارات الأصولية تأصل ومصداقية خارجاً.

وحيثما نأني إلى الحسن والقبح ونلاحظ أنهما يتقومان بحكم العقلاء واعتبارهم وتوافقهم، حتى يكون لهما وجود مما يكشف عن عدم وجود واقع لهما سوى ايجاد واعتبار العقلاء لهما.

هذا الدليل ذكره في مجال الردّ على السبزواري، فإنه برهن على تكوينية الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، ولم يكتف بذلك حتى نسبه إلى الفلاسفة.

وإنّ ما يتراءى من كلامهم أنهما من المشهورات صحيح، ولكنه في الوقت نفسه يصنّفونهما في الضروريات واليقينيات، ولا يمنع من كون قضية واحدة تندرج تحت مادّتين من حيثيتين.

واستدل على التكوينية بنظرية تجسّم الأعمال.

وناقشه الإصفهاني: بأننا نقبل إندراج قضية واحدة تحت مادّتين كما في مثل «الكلّ أكبر من الجزء». ولكن قضية الحسن والقبح لا تندرج إلا في المشهورات بالمعنى الأخصّ لما ذكرناه من الأدلّة على الإعتبار البحت فيها. وأمّا مسألة تجسّم الأعمال، فأنا نقبل العلاقة التكوينية إلا أنها خارجة عن محلّ النزاع.

مناقشة الدليل الثاني

إن كونه من المشهورات لا ينفي وجود واقع مطابق لها، وأن المغالطة بدأت من ابن سينا حيث نفى وجود مطابق حق في المشهورات.

والصحيح ما ذكره القدماء إلى الفارابي من أن قسماً من المشهورات في عين كونها مشهورة هي واقعية وبديهية، وهي قسم الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية التي تطابق عليها جميع الآراء وفي كل الأزمنة.

وذلك لما ذكره الفارابي من أنها لو كانت بالإعتبار والمواضعة لم يعقل مثل هذا الإتفاق على مرّ التاريخ ومن الجميع من دون أن يشذّ أحد، ممّا يعني وجود سبب واقعي صارخ في وضوحه وهو بدايتها بالاضافة إلى أنها محمودة، والحمد حده الحكاية عن الكمال، ومن ثمّ فهو من الواقعي التكويني والملاحظ لكلام الشيخ الرئيس يجد أنه متناقض.

فتارة يعبر أن هذه القضايا مشهورة.

وثانية يعبر أن العقل العملي يستقى من مشهورات وأوليات، فإنه يعني أن لبعضها حظاً من الواقعية والبديهية.

وثالثة يعبر بإمكان البرهنة على بعضها الذي يعني واقعيته من جهة، ورجوعها إلى بديهيات من جهة أخرى شأن كل نظري.

ورابعة يعبر أن من يتوهم أن كل ما في أيدي الناس من حسن وقبح من مواضعهم ولا حق يطابقه فهو متفلسف.

الدليل الثالث

إننا نتساءل عن فلسفة إذعان واعتبار العقلاء واتفاقهم على المدح والذم؟

فالجواب: إنه لأجل تحقيق غاية عامّة وهي بسط الأمن والنظام ونشر المصلحة والقضاء على المفسدة، فعلاقة الحسن والقبح مع الفعل علاقة الغاية وذوي الغاية.

من هذه الإجابة قد يلتبس الحال فيتصوّر أنّ للحسن والقبح واقعية، بعد أن كانت الغاية المتوخّاة واقعية ولكن الصحيح أنّ الإجابة تدلّ على اعتباريتهما وعدم واقعيتهما وخارجيتهما خارج أفق توافق العقلاء، وذلك لأنّ العقلاء من خلال المدح والذم يتوصّلون إلى الغاية ممّا يعني أنّ هذا المدح والذم توجيهي تربوي إصلاحي، وعالم التوجيه والتربية لا ينسجم إلّا مع الإعتبار.

فإنه ﷺ يصرّ أنّ العلاقة بين الفعل والمدح والذم علاقة الغاية وذوي الغاية، ومن ثمّ فهو دليل اعتبارية المدح والذم مع الإيمان بعلاقة السببية أيضاً بين الفعل والمدح والذم وأنّ الأوّل سبب ومقتضى للثاني، ولكن هذه السببية ناشئة من دواع حيوانية لا إنسانية عقلانية.

كما أنه شدّد النكير على الأخذ في تصويره وجود ملائم ومنافر للقوة العاقلة وإستنتاجه من ذلك واقعية المدح والذم.

مناقشة الدليل الثالث

إنّ ما تقدّم من بيان حدّ المدح والذم وعلاقتهما التكوينية بالكمال والنقص، يتّضح منه أنّ علاقة الغاية وذوي الغاية وإن كانت، لكنّها لا تعني الإعتبارية وإنما تعني إستفادة العقلاء من هذه الظاهرة التكوينية في مجال التوجيه.

في الوقت نفسه لا نرتضي تصنيفه لحالات السببية أنها من مناشئ حيوانية؛ إذ أن ظاهرة سببية الفعل للمدح والذم يمكن أن نجدها في الكمّلين من البشر كالرسول الأعظم ﷺ ولا يعقل في مثله أن ذمّه لظالمه حين يظلمه يكون بداعي الغريزة الحيوانية وإنما بداعٍ عقلي محض يكون الفعل سبباً للمدح والذم، وهو دليل عقلية المدح والذم حينئذٍ.

كما أننا نقبل مدعى الأخوند إجمالاً في وجود الملائم والمنافر في القوة العاقلة، وأنها ليست مختصة بالقوى الحيوانية كما حاول أن يصوره الإصفهاني.

وتوضيحه: إن البداية المغلوطة والتي رسمت موقف الإصفهاني بالشكل الذي طرحه في النقاط الثلاثة المشار إليها أعلاه هي تصويره أن مهمة قوة العقل العملي هي الدراكية فقط من دون أن تكون قوة عمالة، فلا أمر ولا نهي ولا بعث ولا زجر تكوينياً لها، وأن تقسيم العقل إلى نظري وعملي اعتباري، وأن قوة العقل واحدة، وأن المدركات هي التي تنقسم إلى ما من شأنه أن يعلم وما من شأنه أن يعمل.

ولكن الصحيح ما نظره المتقدمون من الفلاسفة إلى الفارابي من أن قوة العقل العملي قوة عمالة ونكتشف صحة هذا التنظير من مجموعة من المسلّمات التي اتفق عليها الجميع مع بعض التحقيقات الحديثة:

١. الجميع سلّموا أن الإدراك يولّد إذعانا.

٢. كذا سلّموا أن الإذعان يولّد شوقاً.

٣. وسلّموا أيضاً أن كمال الإنسان يكون بخضوع وتطويع وانصياع

قواه الدانية لقواه العالية.

٤. مع تسليم الجميع بأن الإنصياح المذكور يتم بإدراك القوة العاقلة واذعانها فيتولد الشوق في ما دون أو النفرة وهو البعث والزجر التكويني.

٥. لا يمكن أن يكون هذا الإذعان وليد معلول لواهمة أو لمخيلة؛ لأن الإذعان كلي فلا يصدر إلا من قوة مجردة. فهو يحصل في القضايا العقلية البحتة كالإذعان بوجود الله سبحانه.

٦. آخر التحقيقات يقول: إن العلم صرف الإدراك وهو يولد الحكم، فالحكم فعل تقوم به النفس في ظرف الإدراك الذهني، فليس هو من مقولة العلم، فاختلفاهما سنخاً دليلاً وجود قوتين لا واحدة.

٧. تسليم الأعلام أن الإيمان من أشرف العلوم أو أشرف من العلوم لأنه علم وصل إلى حدّ التأثير، فهو إدراك وعمل والإيمان يكون نتاج العقل كما يذكر في علم النفس الحديث أن الإيمان مهما كان متعلقه - ولو الحجر - من كمالات النفس البشرية، والنفس التي لا تؤمن مريضة مذنبة لا يمكن أن تحصل على كمالاتها وإن بلغت من الإدراك ما بلغت.

من مجموع هذه النقاط يعرف أنها لا تنسجم مع نظرية الإصفيهاني التي تحصر دور العقل بالإدراك، وتصنّف الإنفعال والشوق والنفرة في القوى الدانية الحيوانية.

فإنها وإن كانت كذلك ولكنها بدواع عقلية، فهناك شهوة حيوانية منبعثة عن العقل، وغضب حيواني منبعث عن رؤية وعمل عقلي. فالصحيح ما ذكره المتقدمون من أن للعقل عملاً وبعثاً وزجراً وأمرأً ونهياً جنباً إلى جنب إدراكه.

ولكن الصورة لم تكتمل ومن ثم كانت بحاجة إلى مزيد من الايضاح:
 إن قوة العقل النظري تمثل درجة ومرتبة من مراتب النفس تكون قابلاً
 ومحلاً وموضوعاً للإدراك، الذي يوجد فيها العقل المجرد، وقوة العقل
 العملي تمثل درجة أدنى تكون قابلاً ومحلاً وموضوعاً للإذعان الذي هو
 فعل الدمج الذي يوجد فيها العقل النظري ومن ثم يتضح أن هذه القوة
 عمالة فقط لا درآكة في قبال القوة النظرية التي هي درآكة فقط لا عمالة.

ونؤكد أننا حينما نقول قوة العقل النظري وقوة العقل العملي لا نعني
 إلا المحل القابل للإدراك في الأول، والقابل لفعل النفس [الحكم] في الثاني.
 وحينما يقال عن الإدراك والحكم أنهما فعلا القوة النظرية والعملية، لا
 يقصد منه أن القوة النظرية فاعل الإدراك وأن القوة العملية فاعل الحكم،
 وإنما يقصد أنهما فعلا لهاتين القوتين المطاوعتين، بمعنى أن الإدراك فعل
 القوة النظرية بنحو القبول وأما الفاعل فهو العقل المجرد وأن الحكم فعل
 القوة العملية المطاوعي بنحو القبول، وأما فاعله فهو القوة النظرية
 بواسطة الإدراك. والفعل المطاوعي نظير التألم الذي هو فعل النفس
 المتألّمة بنحو القبول ولكن فاعله وموجده هو الضارب.

وبتعبير آخر: الفعل المطاوعي هو المسبب التوليدي ولكن بقيد حلوله
 في محل منفعّل، وهو يكون في صورة مطاوعة وانصياع القوة الدانية للقوة
 العالية كانصياع قوة العقل العملي لقوة العقل النظري، أما لو تمردت
 النفس في هذه الدرجة وجمحت، فإنّ الفاعل للحكم والإذعان ليس قوة
 العقل النظري، وإنما قوة أخرى ومن هنا يحلّ الإنحراف فإنّ ذلك أحد
 أسبابه.

وبعد الالتفات إلى أن الإيمان بالله هو الحكم والإذعان تتضح فلسفة وجود الحكم الشرعي الفقهي في المسائل الإعتقادية الأصلية ودوره بلحاظ أثره من الترغيب والترهيب، فإنه يؤثر في كبح جموح النفس المحلّ والقابل [قوة العقل العملي] كي تقبل فعل القوة العاقلة للإذعان فيها.

ومن ثمّ يتبلور أن الحكم الشرعي الفقهي لا يغني عن الإدراك النظري في العقيدة، وليس بدلاً له في فعل الإذعان وإيجاده في النفس؛ إذ لا يتحقق الإذعان ويستحيل بدون الإدراك، وتفصيل الكلام متروك إلى بحث الإمامة. فإذا حلّ فعل النفس وهو الإذعان وحلّ في مرتبة من مراتب النفس، سيحصل الشوق إلى الفعل والذي هو أيضاً فعل مطاوعي يحلّ في قوة من قوى النفس الحيوانية، وتوجده قوة العقل العملي بواسطة الإذعان.

من هذا العرض تبلورت مجموعة أمور:

١. القوة العملية قوة عمالة لا درآكة، أي أنه يحلّ فيها فعل النفس وهو الحكم هو سنخ آخر غير الإدراك وتكون فاعلة بواسطة فعلها للشوق والنفرة [البعث والزجر التكويني].
٢. إنّ المدركات [التي قسّمها الإصفيهاني إلى قسمين] تدخل جميعاً في القوة النظرية، فهي مدركات القوة النظرية.
٣. مع مطاوعة القوة العملية يكون فعلها الحال فيها معلول القوة النظرية بواسطة مدركاتها، وإلا فقدت هذه الميزة.
٤. دور الحكم الشرعي هو تطويع القوة العملية لقبول فعل القوة النظرية ومنه اتّضحت العلاقة بينه وبين الإدراك.

٥. السرّ في تسمية القوّة العملية بقوّة العقل العملي؛ لأنه قوّة مجردة ذاتاً وفعلاً، إلّا أنه لما كان فعلها الحال فيها وهو الحكم ليس إدراكاً قيّدت بالعملي تمييزاً لها عن القوّة الدراّكة.

٦. اتّضح بعض الشيء طبيعة العلاقة بين العقل النظري والعملي، فإنّ القوّة الدراّكة لا تستطيع التأثير في القوى المادون مباشرة، فاقترضت حكمة الله سبحانه وجود قوّة تتوسّط بين القوّة الدراّكة والقوى الدانية تستلم قضاياها من العقل النظري وتوجّه ما دونها من القوى.

ونضيف: إنّ القوّة الإدراكية أكثر تجرّداً من القوّة العملية فإنّ الثانية أقرب إلى النفس هوية من الأولى؛ إذ النفس كما هو معروف مجرد ذاتاً لا فعلاً.

الدليل الرابع

علاقة الموضوع مع محموله في القضايا ليست علاقة الفاعل للمحمول والحكم، وإنما يكون في القضايا العقلية بمثابة العلة المادية الحاملة للحكم والفاعل هو العقل، مثل «الأربعة زوج»، فإنّ الحاكم بزوجية الأربعة هو العقل ولكن ليس حكماً عبطياً وإنما بسبب تحليله للموضوع ووجدانه أنه ينقسم بمتساويين، فكان ذلك منشأ لحكمه.

وحين نأني إلى قضية «العدل حسن» نجد أنّ الموضوع لا فاعل ولا مادة أيضاً، أي ليست فيه صفة المدح فينتزعها العقل ويحكم بها عليه ممّا يعني أنّ فاعل الحكم هو العقلاء فهم الذين اعتبروه وأوجدوه.

مناقشة الدليل الرابع

ولعلّ الدليل كان وراء نظرية العلامة في الإعتباريات والمناقشة نقضاً وحلاً:

النقض: إنّ كلّ القضايا بدون إستثناء موضوعها الذهني ومحمولها من إنشاء الفاعل لا الخارج ومعه لا بدّ أن يلتزم بإنكار واقعيّتها، «فالأربعة زوج» لم يفعلها الخارج وإنما أنشئت وأوجدت في الذهن من قبل فاعل ما على حدّ «العدل حسن» من دون فرق.

الحلّ: إنّ المدار في الواقعية وعدمها ليس على الفاعل للموضوع والمحمول الذهني وإنما على المطابقة للخارج وعدمها، فإنه هو مقياس الواقعية وعدمها فقضية «الدفتر أحمر»، واقعية لوجود مطابق لها في الخارج وإن كان الذي فعل الحمرة الذهنية [صورتها] غير الخارج.

الدليل الخامس

إنّ مواد القياس البرهاني منحصرة بالبديهيّات الست المعروفة وليس حسن العدل والمدح عليه وبعكسه قبح الظلم من أحدها، فيتعيّن أن يكون من القضايا المشهورة.

مناقشة الدليل الخامس

كلّ ما سبق كان يصبّ في إثبات واقعية الحسن والقبح وتكوينيتهما، وأما بداهتها فلم يركّز الحديث عنها وإن مرّت الإشارة إليها بشكل سريع. والدليل على البداهة يمكن أن يقول ضمن نقاط:

١. التطابق في كل زمن ومن الجميع على المدح والذم في بعض الأفعال دليل البداهة، وإلا لم يعقل مثل هذا الإتفاق.
٢. الكمال والنقص في بعض الأفعال بديهي، والمدح والذم يرجع إليهما كما أسلفنا فهما بديهيان.
٣. ذكر الأعلام أن الكليات العالية التي تكون علة تامة للمدح والذم كالعدل والظلم مفاهيم فلسفية لا ماهوية، وهي غالباً ما تكون بديهية فالمدح والذم معلولهما بديهي أيضاً.
- ونحن لا نريد أن ندعي بداهة المدح والذم في كل الأفعال، وإنما بداهتهما في الكليات العالية وكثير من الكليات المتوسطة.

الدليل السادس

لو كان الحسن والقبح تكوينيين لما اختلف العقلاء في حسن شيء وقبح آخر، في حين أنا نرى أن العقلاء من قطر آخر وفي زمن آخر يختلفون مما يؤكد جعليتهما ومن ثم خضوعهما للظروف والحاجات الإجتماعية.

مناقشة الدليل السادس

١. إن الإختلاف يرجع إلى الإختلاف في الإحراز والتشخيص والإدراك والذي يرجع بدوره إلى إختلاف العقول البشرية وتفاوتها وليس بسبب عدم واقعية المدرك وعدم حقيقته.
- فالإختلاف في المدح والذم زماناً ومكاناً على حد الإختلاف في سائر الحقائق العلمية يرجع إلى قصور الإدراك البشري لا إلى تغير وعدم ثبات المدرك.

٢. إن عناوين الأفعال الكمالية وعكسها تختلف بالنسبة إلى المدح والذم فبعضها يكون علة للمدح والذم وأخرى تكون مقتضية للمدح والذم ما لم يمنع مانع وثالثة تكون لا بشرط، فإذا اندرجت في عنوان حسن ثبت لها المدح وإذا اندرجت في عنوان قبيح ثبت لها الذم وإن لم تندرج تحت أحدهما لم تكن حسنة ولا قبيحة ومن هنا يعرف أن الاختلاف والتغيير يكون في القسم الثالث وشطر من القسم الثاني لا في الحسن والقبح بشكل مطلق.

توضيح الفكرة أكثر: إن العقل العملي لا يتعاطى في عمله الإدراكي مع الجزئيات، وإنما يختص بإدراك الكلّيات والكلّيات منها ما هو عام، ومنها ما هو متوسط، والجزئيات يتحدّد وضعها من خلال الكلّي المتوسط [والذي هو بدوره يحسم أمره من خلال انتسابه إلى الكلّي العام] الذي تنتسب إليه، لا من خلال ماهيّاتها الخاصّة فإذا كان الفعل الجزئي ضمن شروط معيّنة من زمان ومكان وغيرها يساهم في تحصيل الكمال، إتّصف بالحسن لاندراجه تحت العناوين الكمالية، فلو تغيّرت الشروط وأصبح تأثير الفعل عكسياً لا تُصَف بالقبح ومن هنا لم تكن الجزئيات ثابتة الحسن أو القبح [لعدم ثبوت الحسن أو القبح لها بماهيّاتها الخاصّة] وإنما هي متغيّرة ومتلوّنة حسب طبيعة الظروف المحيطة بها.

وأما الكلّيات المتوسطة فهي التي تقتضي الحسن والقبح بماهيّاتها النوعية شريطة عدم المانع من تأثيرها كالصدق والكذب وبالتالي فهي متغيّرة ولكن تغيّرها منتظم ومنضبط وليست كسابقتها.

والكلّيات العامّة كالعدل والظلم علة تامة للمدح والذم وبالتالي فهي من الثوابت التي لا تتغيّر، بل لها تتحدّد وجهة الأفعال الكلّية الأخصّ

منها، كذا الجزئيات.

ومن هذا العرض يتبلور وجود ثابت في مدركات العقل العملي وهو في الحسن والقبح التكوينيّين. ومن هذا العرض يتبلور أيضاً الضابطة في حدود تغير الأحكام بحسب الزمان والمكان والذي يصاغ بصياغة ثانية: الفرق بين الحكم الشرعي والمولوي، وما هي مساحة كلّ منهما وصياغة ثالثة: ما هو المتغير والثابت في الشريعة؟ وصياغة رابعة: أين منطقة ولاية المعصوم وأحكام الله الثابتة؟ وصياغة خامسة: ما هي منطقة الولاية التشريعية للمعصوم؟

الدليل السابع

والذي بلوره الشهيد الصدر: إنّ معنى العدل هو إعطاء كلّ ذي حق حقه والظلم بعكسه، وهذا يعني أنهما عنوانان اعتباريان جعليان، لأنّ الحق أمر اعتباري ومعه بالأولية يكون محمولهما [وهو الحسن والقبح] اعتبارياً؛ إذ لا معنى لحمل شيء تكويني على موضوع اعتباري كما لا يخفى.

مناقشة الدليل السابع

قد تمّت الإشارة إليها في مناقشة المرحوم الإصفهاني في دعواه اعتبارية العدل والظلم.

وينتهي الحديث مع الإصفهاني وقد خلصنا إلى هذه النتيجة:

إنّ الحسن والقبح تكوينيان واقعيان وهما دائماً بمعنى الكمال والنقص؛

كذا التحسين والتقبیح بمعنى والذم أيضاً تكوينیان، بل بديهیان مع إقرار شهرتهما في الوقت نفسه وإنّ قوّة العقل العملي درجة أخرى في النفس غير قوّة العقل النظري وهي عمّالة لا درّاکة مع عقليتها، وإن كانت المدرّکات [ما ينبغي أن يعلم وأن يُعمل] هي مدرّکات قوّة واحدة وهي قوّة العقل النظري.

٣

كلام العلامة الطباطبائي في الإعتبار (شرح النظرية الثالثة)

إنّ النظرية الثالثة وهي للعلامة الطباطبائي - التي أشرنا إليها - تتفق مع نظرية الشيخ الإصفهاني في اعتبارية وجوب متابعة القطع و استحقاق العقوبة على مخالفته، ولكنها لا تقبل أنه من باب الحسن والقبح، وإنما في عرضه إن لم يكن متقدماً عليه، وأنه من النوع الذي لا يقبل الردع من قبل الشارع، لأنه ضرورة فطرية وإن كان اعتبارياً ومن صنع الواهمة.

ولما كان موضوع الإعتبار من الموضوعات المحورية في علم الأصول ولم يعنون في كتب الأصول، وإنما بحث عنه بشكل متناثر ومشتت، وجدنا أنّ الأنسب قبل الحديث عن نظرية العلامة في ما يرتبط بمحور بحثنا [حجية القطع] أن نستعرض بشكل مركز وموجز ما كتبه عن الإعتبار و حقيقته وأقسامه وشؤونه في رسالته حول الإعتبار، فإنه ينفع كثيراً في مجمل بحوثنا الأصولية وغيرها.

و نلخصه في ضمن نقاط:

النقطة الأولى: كلّ موجود ينتمي إلى حقيقة نوعية متحصلة خارجاً إمّا أن يصل إلى كماله من خلال حركته الطبيعية والقسرية، كما في نمو الأشجار و الثمار.

و إمّا أن يكون وصوله إلى كماله عبر فعله الإرادي و حركته الإختيارية، كما هو ذلك في الموجودات الحيوانية طراً، وإن امتاز الإنسان عنها بأن إرادته قد تنشأ من القوة العاقلة.

النقطة الثانية: إن إرادة الفعل من الموجود الإرادي إنما تنوجد لتحصيل كمال مفقود، ولا تتولد الإرادة من إدراك الحقائق الموجودة خارجاً وإرادة إيجادها، لأنه سيكون إرادة لايجاد الموجود وهو تحصيل للحاصل.

إن قلت: إنا نجد الغزال - مثلاً - يهرب من الأسد بعد إدراك وجوده.

فجوابه: أن إرادته لا لتوليد الأسد الموجود وإيجاده، وإنما للهرب منه وهو أمر مفقود، فالإنسان يريد شرب الماء الذي هو مفقود.

إذن مبدأ الإرادة هو إدراك ما ليس بموجود مع التصديق بضرورته، عندها تحصل الإرادة. وهذا الشيء المفقود الذي يدرك والذي كان وراء تحقق الإرادة أمر موهوم لا واقع له وهذا هو الإعتبار. فالتعقل والإدراك للشيء وإن كان تكوينياً حقيقياً، إلا أن المدرك، لما كان لا وجود له في الخارج بعد، كان هو الإعتبار وهو الذي يكون مولداً للإرادة حصراً، إذ الإرادة لا تتولد عن المدركات التي لها مطابق خارجي موجود أو منشأ انتزاع خارجي.

فتلخص: إن الإعتبار عبارة عن المدركات الموهومة التي لا تحصل لها في الخارج، والتي تكون معدة لحدوث الإرادة لتحصيلها وإيجادها خارجاً. فالفارق بين الإدراك العقلي والوهمي أن الأول كلي والثاني جزئي، وحينئذ فالإعتبار يتصور حتى في الإدراكات الكلية إذا كانت لشيء مفقود ولا يختص بالوهم، ومن ثم يتصور الإعتبار كلياً، وتسميته بالوهم خلاف الإصطلاح، وأن الصحيح هو أن الإعتبار إدراك كمال لا وجود له أعم من أن يكون الإدراك عقلياً كلياً، أو وهمياً جزئياً.

ثم إن الفعل الإرادي يسبقه بالضرورة إدراك للكمال الموجود، وهو

يكون الحجر الأساس لاستلال الإعتبار، و إن الإدراكات الأولية غير اختيارية، كما أن الإعداد لها ليس اختيارياً فلا يسبقه اعتبار. فلا يتوهم أن الإدراك أيضاً فعل إرادي أو مقدّماته الإعدادية ومن ثم لا بدّ من اعتبار سابق عليه.

النقطة الثالثة: يتضح من المقدّمة السابقة ضرورة الإعتبار، و إن إرادات الموجود الإرادي وبالتالي أفعاله متوقفة عليه ومنبعثة عنه و أن ظاهرة الإعتبار ضرورة و لو كان الموجود يحى حياة فردية لا اجتماعية، فهو ضرورة فردية مادام هذا الموجود يفعل و يسعى باتجاه كماله بتوسط إرادته، و إرادته لا تنوجد إلاّ من خلال معلوم لا تحصل له في الخارج، و ما ذكرناه لا يخصّ الإنسان بل يعمّ كلّ موجود إرادي كما ألفتنا، و الحسن والقبح قسم من هذا الإعتبار.

النقطة الرابعة: يتضح من المقدّمة السابقة أن الموجود الإرادي يعيش بالعلم و يفعل بالعلم.

و توضيحه: إن الإنسان بادئ بدء وجد أن هناك موجودات خارجية فتعامل معها، وفجأة وجد نفسه يخطئ، فعرف أن ارتباطه بالخارج ليس بالمباشرة و إنما بتوسط الصورة التي تحكي الخارجيات، و إلاّ لما كان يصيب ويخطئ، و من ثمّ كان الإنسان موجوداً علمياً، أي يتحرّك من خلال معلوماته، وإرادته تنبعث من المعلومات، وتحديدًا من المعلومات الوهمية غير الموجودة.

النقطة الخامسة: الإعتبار الأول الذي منه اكتشف الإنسان هذا العالم الجديد و التي كانت منه البداية؛ هو أن الإنسان حينما يلحظ أعضائه يجد أنها ضرورة لبدنه، و هذه العلاقة المكتشفة علاقة حقيقية، و حينما ينظر

إلى الغذاء الذي يأكله يشعر بنفس الشعور، و أن إنتسابه لبدنه ضروري، و أنه جزء منه على حدّ الأعضاء، وهذا هو أول وهم وخطأ [أو من أوائل الأخطاء] يرتكبه الإنسان، حيث أن الجوع أمر حقيقي يكون منشأً لأمر اعتباري وهو الضرورة والوجوب توهمه الإنسان أنه حقيقة. فالإعتبار الأول كان عبارة عن إستعارة وهمية للوجوب والضرورة من نسبة الضرورة الخارجية بسبب الجوع الحقيقي وما شاكل؛ بعدها حصلت مجموعة من هذه الإعتبارات يستهدف بها الإنسان تنظيم حاجاته، واستثمار جهد الآخرين، وتنظيم غرائزه، وحفظ توازن القوى في الأسرة والمجتمع كمفهوم الملك والحق. و الإرادة تتولد من هذه الإعتبارات من دون فرق بين كونها شرعية أو اعتبارات قانونية.

النقطة السادسة: يلاحظ أن الإعتبار المشار إليه يتوسط أمرين حقيقيين: هما النقص والكمال؛ النقص الحاصل الذي يكون منشأ الإدراك الوهمي، والكمال الذي يتحقق بالإرادة. فالإعتبار يستلّ من أمر حقيقي كالجوع و النقص، عندها يدرك ضرورة الشبع والكمال و هو وهمي.^(١) كما أن الحقيقة تترتب على الإعتبار، لأنه يولّد إرادة المعتبر فيوجد الإنسان

١. [س] النقص أمر عدمي فكيف يكون حقيقياً؟

[ج] الأمر الحقيقي الذي يُستلّ منه الإعتبار هو الإنسان الموجود الناقص لا نفس النقص، بل حتّى نفس النقص، فإنه عدمي لا عدم، ومن ثمّ له حظ من الوجود. أو نقول: إن الأمر الحقيقي الذي يشكّل جذر الإعتبار هو الخارج المتحد معه في الماهية كالضرورة الخارجية التي على ضوئها يتمّ اعتبار الضرورة الإعتبارية، والملكية التكوينية سلطة الإنسان على أعضائه تكويناً التي على أساسها وبموازاتها يتمّ اعتبار الملكية الإعتبارية و هكذا أو من خلال نسبة وارتباط الإنسان بأعضائه يتمّ اعتبار الملكية.

خارجاً، و من ثمّ كان هناك اتحاد ماهوي بين المدرك الموهوم والكمال الذي تحقّق بين الشبّع المدرك والشبّع المتحقّق.

النقطة السابعة: الإعتبار قد يتضاعف.

فالأول: اعتبار ما ليس بموجود الذي تمّ الحديث عنه.

و الثاني: نسبة الضرورة بين الموضوع (الشبّع) و بين محموله.

والثالث: المحمول، فإنه اعتباري أيضاً.

النقطة الثامنة: إنّ استحقاق العقاب والوجوب يغيّران الحسن والقبح، و

إن كانت جميعاً اعتبارية؛ و ذلك لأنّ استحقاق العقوبة يعتبره المعتر لتقوية فاعلية ومحركة أوامر المولى، ومن ثمّ فهو في رتبة متأخرة عن حسن الطاعة وقبح المعصية.

والوجوب يعني النسبة الضرورية بين الفعل والفاعل، و كذا بقية

الأحكام، فإنها تعبّر عن جهات نسب، في حين أنّ الحسن والقبح لا يعني النسبة و إنّما بناء العقلاء على عمل ما بنوا عليه واعتبروه، ومدحهم و ذمهم^(١) و المدح والذم أيضاً يقوّي الفاعلية والداعي، إلاّ أنه مع ذلك

١ . [س] إنّ تفسير الحسن والقبح [بالبناء على ما بنوا عليه] معنى آخر غير المدح والذم،

إضافة إلى أنّ المدرك للعقل العملي هل هو البناء الأول أو الثاني؟

[ج] العقل العملي يدرك البناء الأول الذي هو مفاد كان التامة، والبناء الثاني الذي هو ينبغي ولا ينبغي، والذي يأخذ موقع المحمول على الإعتبار الأول ويقع مفاد كان الناقصة و النسبة بين هذين الإعتبارين هي نسبة الضرورة والتي هي أيضاً اعتبارية؛ علماً أنّ نسبة الضرورة يمكن أن تكون في قضية سابقة على هذه القضية العقلائية، وهي بين الشبّع مثلاً الموضوع وبين محموله ثابت للإنسان وحاصل له، فإنّ الموضوع والمحمول في هذه القضية أيضاً اعتباريان، و الإعتبار الثاني في القضية العقلائية هو المدح والذم.

يختلف عن استحقاق العقوبة، لأن المدح والذم جعل اعتباري يختص بالأحكام العقلية والعقلانية لتقوية فاعليتها ودواعيها، و الإستحقاق جعل لتقوية داعي الإعتبارات الشرعية.

ومن هنا اختلف العلامة مع الشيخ الإصفهاني في تصنيف وجوب متابعة القطع بالحكم الشرعي في الحسن والقبح، كذا في تصنيفه استحقاق العقوبة في الحسن والقبح.

فإن الأول يعبر عن النسبة الضرورية، وهي غير المدح على الفعل، و الثاني لما كان مرتبطا بالتشريع [أعم من السماوي أو الوضعي] فهو اعتبار تشريعي، و المدح و الذم اعتبار عقلائي.

قد يقال: ما هو الفرق بين اعتبار العقلاء الذي يعتبر له الحسن والقبح، و بين التقنين الوضعي الذي يعتبر له الإستحقاق؟
و الجواب: أن هناك اعتبارات يولدها العقل من ذاته، وهذه تقبل من كل العقلاء.

و هناك اعتبارات عقلانية بدائية، التي تسمى بأصول الإعتبارات، و تشكل الدستور الإنساني العام و هي ليست تشريعات، و من ثم توصف بالحسن والقبح و المدح و الذم، مثل الظلم والعدل والصفات الأخلاقية العامة.
و هناك اعتبارات عقلانية جزئية، وهي قانونية ومن قسم التشريع الوضعي كالقانون المصري، فهذه تشريعات فتحتاج إلى تشريع استحقاق العقوبة لتقويتها والتحفيز نحوها.

و هنا قد يتسلط: أنه على هذا كيف كان لطاعة الحكم الشرعي حسناً و لمعصيته قبحاً، مع أنه تشريع، والحسن والقبح لا علاقة له بالتشريع؟

و الجواب: أن المدح والذم فعلهم، ومن ثم جعلوه على طاعة الرئيس حتى الشرعي وادرك العقل العملي أنها ينبغي، و أما العقوبة الأخروية فهي من شؤون الشارع، فلا يضعها العقلاء، وحسن الطاعة وقبح المعصية منتزعان من قبح الفعل و حسنه، و أما استحقاق الثواب فمجمول مع فعلية الحكم، و أما استحقاق العقاب فهو مجمول مع منجزية الحكم.

النقطة التاسعة: إن الإعتبار - المشار إليه - لا يقبل الردع من قبل الشارع، لأنه من مقتضيات الفطرة على السعي نحو الكمال، والذي لا يكون إلا من خلال الفعل الإرادي، والفعل لا يحصل إلا عن إرادة مسبقة، وهي لا توجد إلا من إدراك موهوم، إضافة إلى أن مثل هذا الردع لا يكون إلا بتوسط الإعتبار من الرادع وإدراكه الموهوم لاعتبارات الآخرين التي لم تحصل بعد، أو لإدراكه الموهوم لردعه الذي لم يتم بعد فيلزم الدور.

و تحديداً: إن الذي لا يمكن الردع عنه هو الإعتبار كظاهرة عامة وكحالة مجموعية، و إن شئت فقل: ردع الفطرة عن اعتبارها شيئاً، و أما بعض جزئيات الإعتبار فيمكن الردع عنها. نعم، اعتبار وجوب متابعة القطع، كذا استحقاق العقوبة على المخالفة لا يمكن الردع عنه، لأنه لا يمكن التوصل إليه إلا من خلال القطع، في حين أن الشيخ الإصفهاني ذهب إلى إمكان الردع عن وجوب المتابعة و الإستحقاق، لأنهما من الحسن والقبح والجعلين المشهورين.

النقطة العاشرة: ألفتنا في النقطة الثامنة إلى اعتبارية الحسن والقبح، وأنه مغاير لاعتبار الضرورة و الإستحقاق، كما ألفتنا إلى دواعي هذا النمط من الإعتبار.

و الدليل على اعتباريته هو أنه وصف قائم بالفعل محمول عليه، و لما كان الفعل وهمياً اعتبارياً، فلا بدّ أن يكون محموله وهمياً اعتبارياً؛ فالحسن و عكسه ينشأ من ضرورة الفعل أو أولويته.

وليعلم أنّ لازم كلام العلامة هذا أنّ أدلّة الكلام ليست برهانية، و إنّما اعتبارية مشهورة، مع أنّ المتكلم يعتبرها برهانية، و هذه مشكلة يجب التفكير في حلّها.

و نضيف: أنّ الحسن والقبح أيضاً ضرورة فردية و فطرية في بعض ألوانه، و ليس كلّ ظاهرة اجتماعية.

ولكن قد يقال: إنه مامعنى فطريته، بعد أن كان معناه مدح و ذم العقلاء ممّا يعني تقوّمه بالمجتمع؟

فالجواب: أنّ الحسن والقبح يعني ما ينبغي و ما لا ينبغي، والمدح والذم، و تقييده بالعقلاء لبيان جهة الفاعل و الجاعل، و معه يكون الجاعل و الفاعل في الحسن و القبح الفطريين العاقل بما هو عاقل، و المنشأ لهذا الجعل هو المصلحة في نفس الأمر و الكمال في نفس الأمر. و معنى فطريته و ضرورته ليس نفي اعتباريته، بل بمعنى أنّ الفطرة كي تصل إلى كمالها الحقيقي لا بدّ أن توسط الإعتبار كما مرّ بيانه في الارادة.

النقطة الحادية عشرة: ممّا تقدم [و خاصّة في النقطة السادسة] يمكن ضبط الإعتبار و تعريفه بأنه إعطاء حدّ شيء حقيقي لشيء وهمي لايجاب موجب، أي بداعي المصلحة أو تجنّب المفسدة، أو تقوية جعل.

و لو قيل: إنه ما هي النسبة بين الوهم و الإعتبار؟

فالجواب: العموم و الخصوص المطلق، حيث إنّ الوهم أعم مطلقاً من

الإعتبار، و أن الذي يميّز الإعتبار عن باقي المدركات الوهمية هو القيد الذي أخذ في تعريفه «إيجاب موجب».

النقطة الثانية عشرة: إن الإعتبارات الإجتماعية متأخرة عن الإعتبارات الفردية، اضطر إليها المجتمع بسبب التضارب والتضاد والتزاحم بين الإعتبارات الفردية، فللقضاء على الفوضى وتنظيم حياة المجتمع، كانت الإعتبارات الإجتماعية التي تحدّ و تنظم الإعتبارات الفردية، كالرئاسة.

النقطة الثالثة عشرة: إن الإعتبار قابل للتغيير في حالات أربع:

الحالة الأولى: إدراك الإنسان ماهو أشدّ ملائمة ممّا اعتبره، كما إذا أدرك الإنسان طريقة أفضل للسكن، فإنه سيسعى نحوها، وهو كما ترى إعتبار مغاير للإعتبار السابق لطريقة أقلّ حداثة.

الحالة الثانية: اختلاف وجهات النظر في تشخيص مصاديق الكمال والمصلحة و المفسدة، ممّا يدعو معتبراً آخر لاعتبار شيء مغاير لما اعتبر سابقاً.

الحالة الثالثة: عثور الإنسان على منشأ للإعتبار اللاحق لا ينافي المنشأ السابق للإعتبار و إنما يكون متمماً، بأن يرى فعلاً آخر محققاً لنفس الغرض، ومن ثمّ يعتبر الوجوب التخييري بعدما كان المعتبر الوجوب التعييني.

الحالة الرابعة: تفضنّ المعتبر إلى خروج فرد أو حصّة من الإعتبار العام، فيعتبر خروجه والذي يصطلح عليه في الأصول بالتخصيص والتقييد. و لا تخفى خطورة هذه الإلفاتة [قابلية الإعتبار للتغيير] إذ أنها تفتح المجال للقول بإمكان تبدل الحسّن إلى قبيح والعكس، والشريعة الطاف في العقل

العلمي بحيث لو اطلع عليها العقل العلمي لاستحسنها، ومعه قد يتخيل القول بإمكان تغير الشريعة تبعاً للظروف، وأنه لا توجد ثوابت فيها لعدم وجود ثابت في العقل العملي والاعتبار. فكان ولا بد من التفكير في حلّ لهذه الشبهة، أو إعادة النظر في أصل المبنى وتقييمه وسيأتي تمام الحديث عنه.

النقطة الرابعة عشرة: ألفتنا إلى أن الإنسان موجود علمي، بمعنى أنه يتعاطى مع العلم، وهو وسيطه إلى الخارج، وإن حسب أنه مرتبط بالخارج مباشرة. وحينئذ المحمولات التي يحملها على موضوعاتها لا يحملها على الموضوع الخارجي وإنما على الموضوع الذهني، وهذا نوع من أنواع الإعتبار وإن كان للموضوع مطابق، إلا أن هذا النمط من الإعتبار اعتبار فلسفي نفس الأمري، أي له منشأ انتزاع خارجي موجود في حين أن الإعتبار الأصولي - والذي تحدثنا عنه - لا مطابق له في الخارج كما ذكرنا وإنما يكون منشأ لتحقيق المعلوم في الخارج. من هذا العرض اتضحت لنا حقيقة الإعتبار، ونظرية العلامة في مسألة وجوب متابعة القطع واستحقاق العقوبة على المخالفة، كما اتضحت نقطة اختلاف العلامة مع الشيخ الإصفهاني.

أقول: تفصيل الجواب عن هذا الإستدلال

إنّ فيه غفلة بسيطة يبعد صدورها منه جداً، وهي أنّ القضايا الحقيقية ليست مساوية للقضايا الخارجية بالفعل في الآن الحاضر، إذ القضايا الحقيقية عند ابن سينا مثلاً هي التي عقد الوضع فيها، أي قضية الوضع

جهته ومادته بالإمكان غير القضية المركبة من عقدي الوضع والحمل
وجهتها وهي كل ذات ثبت لها عنوان الموضوع، ثبت لها عنوان المحمول
[فجهة ومادة الثبوت الأول مغايرة لجهة ومادة الثبوت الثاني] فمثلاً هل
كل ذات ثبت لها عنوان الموضوع بالضرورة أو بالإمكان أو بالفعل يثبت
لها عنوان المحمول أو لا؟

لدينا جهة قضية بين الموضوع للمحمول وجهة قضية في نفس عقد
الوضع وعقد الحمل، وجهة القضية في عقد الحمل متناسبة مع جهة
القضية في قضية الأم المركبة بخلاف جهة القضية في عقد الوضع فقط.
فذهب ابن سينا إلى أن جهة القضية في عقد الوضع هي الإمكان، أي
كل ذات أمكن أن يثبت لها عنوان الموضوع، يثبت لها عنوان المحمول،
بنفس جهة قضية الأم.

وذهب الفارابي إلى أن جهة عقد الوضع هي المطلقة الفعلية، أي الثبوت
في أحد الأزمنة الثلاثة، سواء المستقبل الأبدي أو الماضي الأزلي أو الحاضر
من باب التوسعة في دائرة المطلقة الفعلية وليست منحصرة في الماضي
القريب.

وأكثر الفلاسفة مالوا إلى رأي ابن سينا وأنه يكفي في كون القضية
حقيقية أن جهة عقد الوضع إمكانية.

وهنا نقول: القضية الحقيقية قد تكون جهة عقد وضعها جهة
إمكانية، فضلاً عن جهة قضية الأم التي قد تكون أيضاً إمكانية، ومع ذلك
تبقى القضية حقيقية؛ فلا تحصر القضايا الحقيقية في الخارجية، فضلاً عن
الخارجية في الموضوع الحاضر أو الماضي الوجود، بل أن القضايا الحقيقية

تسع الممتنعات، مثل: «لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^(١) فالتلازم الموجود بين الممتنعات واقعي، ويشير إليه جواب الرضا عليه السلام عن «هل يعلم ربك بالممتنعات أو المحالات؟» فقال عليه السلام: «يَعْلَمُ حَتَّى بِلِوَازِمِ الْمَمْتَنِّعَاتِ»؛ فالقضايا غير البتية حقيقية أيضاً.

فالإرادة البشرية لا تنطلق لتحصل الموجود الحاضر أو الماضي، لكن ذلك لا يلزمه انبعاثها من القضايا الإعتبارية؛ لأن ما يبقى من القضايا غير الخارجية هو القضايا الحقيقية بلحاظ الوجود الإستقبالي.

فالصدق جميل أو حسن، الكذب قبيح، هذه قضية مثلاً الإرادة تسعى لتحصيل الصدق والصدق غير موجود في الخارج، لكن لا يستلزم ذلك كون القضية إعتبارية! فعدم وجود الشيء محققاً في الخارج لا يعني أن القضية إعتبارية. فالقضايا الحقيقية موضوعها مقدر موجود.

أما ضرورة الحاجة إلى قانون إعتباري [سواء سماوي أو بشري عند المتكلمين والأصوليين من الإمامية] هو أن العقل العملي لما كان يقتصر إدراكه على القضايا الكلية الفوقانية في الحسن والقبح، مثل «الظلم قبيح والعدل حسن» أو الكليات المتوسطة القريبة للعالى، مثل «الصدق حسن والكذب قبيح»، وكذلك في الفضائل والراذيل الخلقية، العقل المحدود البشري تخفى عليه جهات الحسن والقبح في الجزئيات المادون، مثلاً قضية «أن في القمار قبحاً» ليست من الكليات الفوقانية، بل من الكليات التحتانية، وكذلك قبح نكاح الشغار يخفى على العقل البشري وكذا كون الربا ذا مفسد، تخفى على البشر جهات قبحه.

فما أن تنزل الأفعال وتصل إلى الفعل الجزئي تخفى على العقل البشري الحدود جهات حسنها وقبحها وكذلك المتوسطات الدانية فضلاً عن التحتانية تخفى على العقل البشري الحدود جهات حسنها وقبحها. فمن ثم إنبثقت الحاجة إلى القانون.

الإعتبار الإلهي

فالإعتبار ممن يطلع على جهات الحسن هي بيان وحكاية لتلك الجهات ضمن قوالب وقضايا إعتبارية غرضها الكشف عن جهات الحسن والقبح؛ غاية الأمر لا تكشف عنها تفصيلاً؛ لأنه يستلزم الحكاية إلى ما لا نهاية من القضايا العقلية، بل تجمع الحكايات في حكاية إجمالية بالقضايا الإعتبارية في الكشف عن تلك الجهات الحسن والقبح؛ لأن العقل البشري إنما يدرك الكليات الفوقانية لجهات الحسن والقبح في الأفعال، أما المتوسطات إلى ما لا نهاية فضلاً عن الجزئيات فلا بد في الكشف عنها من توسط الإعتبار ولا إمكان للكشف بالعلم الحسوبي إلا بذلك.

فالحاجة إلى الإعتبار ليس لأن الإرادة البشرية لا تنطلق إلا من الإعتبار [كما ادّعاها العلامة] أو أن الإعتبار ضرورة لتوسطه بين الحقيقتين، حقيقة نقص الإنسان وحقيقة كمال الإنسان كما بيّنه العلامة، بل الإرادة تنطلق دائماً من الحقائق، والإعتبار وظيفته الكشف عن الحقائق اجمالاً. وإلا فالإرادة الإنسانية لا تنبعث عن ما لا حقيقة له مع العلم بأنه لا حقيقة له، فالسرّاب مع الإلتفات إلى سرايئته لا يبعث الإرادة الحيوانية فضلاً عن الإنسانية. والإرادة حينما تنطلق من الإعتبار إنما تنطلق منه

لأجل الحقائق المودعة في ذلك الإعتبار، نظير وجوب مراعاة قوانين العبور والمرور.

وبعبارة أخرى: الإرادة لا تنطلق من الإعتبار بما هو هو، وإنما تنطلق من الإعتبار بما هو كاشف عن الحقائق. والإعتبار أكثر ما يتصل، يتصل بقوة العقل العملي. فأهمية الإعتبار من جهة أنه فعل من الأفعال قد يمارس من قبل النفس البشرية وبتوسط قوة العقل العملي التي لديها، ومن الحيثية الفلسفية يلجأ الفيلسوف في تحقيق هذه الظاهرة الموجودة لدى الفاعل الإرادي الانساني؛ ومن ههنا تظهر الضرورة الملجئة للفيلسوف في البحث عن الإعتبار وأقسامه.

وهناك وجه آخر أو إلقاء آخر له للبحث عن الإعتبار، هو أنه كثير من الحقائق ربّما تختلط لدى النفس بين كونها قضايا إعتبارية، لا الإعتبار الفلسفي بالمعنى الأخصّ الذي له منشأ نفس أمري، بل الذي بمعنى مطلق ما ليس له واقع يطابقه ومنشأ يؤخذ إذ كثيراً ممّا تختلط الحقائق بهذه الأمور الإعتبارية، فمن ثمّ تميّزها أمر بالغ الأهمية وكما نبّهت الفلسفة الإسلامية إلى اختلاط القضايا الذهنية الحقيقية مع الحقيقية الخارجية وكان مورداً لتشويش الكثير من الأبحاث في المعارف البشرية، كذلك اختلاط القضايا الإعتبارية مع القضايا الحقيقية أصبح مورداً لتشويش الكثير من المسائل في المعارف البشرية، فلا بدّ من التمييز بين القضايا الإعتبارية والحقيقية، ثمّ بين الحقيقية الذهنية والحقيقية الخارجية.

وقد ركّزت في الفلسفة جهوداً كثيرة بتمييز القضايا الحقيقية الذهنية عن الخارجية، والسبب في أهمية ذلك هو أنّ القناة التي يستلم الإنسان منها

معلوماته هي عبر قناة ذهنه في علومه الحصولية، فإذا لم يبين ما هو من مختصات رواسب القناة وخصوصيات الوجود الذهني وما هو آت عبر القناة وما هي الصورة للوجود الخارجي لم يميّز بين أحكام الوجود الذهني وأحكام الوجود الخارجي وكثير من الإشتباكات نشأت من الخطأ بينهما وأحكامهما. وهذه الأهمية نفسها ثابتة للبحث عن الاعتبار.

ثم قال في المقالة الثانية: إنّ الفاعل الإرادي كيف تتولد إرادته وكيف يتحقق اختياره من الاعتبار.

أقول: ما يذكر في المباحث التكوينية من قواعد بعينها آت في الإعتباريات. وسبب ذلك أنّ الاعتبار يتوقف على شؤون الإرادة، فلذلك بسط العلامة البحث فيها بما يبحث في العلة والمعلول وأقسام الفاعل الإرادي، فلذلك لا حاجة لنا إلى ذكرها ونذكر الفصل الآخر فبتلك المقالة وهو مهمّ جداً، حيث إنّ في المقالة الأولى قد سلّط الضوء على كيفية نشوء الاعتبار عن الحقيقة وفي آخر المقالة الثانية يريد أن يسلّط الضوء في كيفية نشوء التكوّن عن الاعتبار.

فالمقالة الأولى في كيفية نشوء الاعتبار عن التكوين وهنا في المقالة الثانية في كيفية نشوء التكوين عن الاعتبار وهذا أمر معضل، إذ نشوء الاعتبار عن التكوين قابل للتصوير، باعتبار أخذ معنى من وجودات تكوينية؛ أما نشوء التكوين من إعتبار فهذا ممتنع التصور إبتداءً وهنا يسلّط الضوء على ذلك.

وقدّم تعريف الاعتبار وهو أخذ الشيء الماهوي من وجود وموجود حقيقي واعطاؤه لشيء آخر. مثلاً ماهية الملكية الموجودة بوجود تكويني

لدى الإنسان في سلطته على أفعاله، هذا المعنى والماهية يأخذ العقل ويعطيه لشيء آخر، للغذاء مع نفسه أو لنفسه مع الغذاء، فأخذ حدّ الشيء من موجود حقيقي وهو سلطنته على أفعاله وأعطاه للغذاء الذي بينه وبين الإنسان، لأنه لا ربط حقيقياً بينهما، فأخذ حدّ الشيء من موجود حقيقي وهو سلطنته على أفعاله وأعطاه لشيء آخر، هذا هو الإعتبار. غاية الأمر حين ما يعطيه لشيء آخر يفرض له وجود وهمي تخيلي لا حقيقي ونحن نتبع العلامة في هذا التعريف نفسه.

ثم قال: إنّ الإرادة عندما تتولّد ويتولّد منها الفعل التكويني، الإرادة توجد الفعل التكويني وهو إمّا فيه كمال الإنسان أو نقصه، فهنا نشأ التكوين عن الإعتبار حيث أنّ الإعتبار ولّد الإرادة وهي ولّدت الفعل التكويني الذي فيه كمال أو نقص. فالإرادة بتوهم هذا العنوان الإعتباري ولّدت الفعل التكويني، فاتّضح بهذا وساطة الإعتبار بين حقيقتين [حقيقة النقص فتولّد الإعتبار، فيتولّد الإرادة، فيتولّد الفعل التكويني الخارجي] فتكون الإرادة بين حقيقتين.

نكات في كلامه

الأولى: هي أنّ الإعتباريات سبب وجودها هو أنّ الفاعل الإرادي لا يمكن أن تتولّد إرادته إلاّ من الإعتبار.

والثانية: وساطة الإعتبار عنده هو وساطته فيتحرّك الإرادة ومن ثمّ إيجاد الفعل التكويني وأخذه من أمر تكويني آخر أو بين نقص الإنسان وكماله، هاتان النكتتان هما مورد للتأمل، وإلاّ فما ذكره في تقسيم الأقسام متين.

أما النكتة الأولى: وهي أن الحاجة إلى الإعتبار هو كون الإرادة لا تتولد إلا من الإعتبار، فغفلة غريبة منه ﷺ حيث إنه نفسه وأكثر الفلاسفة قالوا بأن القضايا الحقيقية ليست مرهونة بوجود الفعل الخارجي، والذي لا يحرك الإرادة هو وجود الفعل الخارجي الحاضر، لأنه تحصيل للحاصل وأما القضايا الحقيقية [أي غير القضايا الخارجية المقيدة بكونها خارجية ولو كان قضية مطلقة فعلية استقبالية أو كانت القضية حقيقية تقديرية لوجود استقبالي] فلم لا تكون تلك محرّكة لإرادة الإنسان.

نعم إرادة الإنسان لا تتولد من قضية خارجية موجودة ولذلك يقال: إن مدركات العقل النظري بنفسه لا تحرك الإرادة مباشرة، وكذلك التوحيد النظري بنفسه ليس توحيداً تاماً، بل لا بدّ من وساطة العقل العملي، كي يحرك الإرادة ولا بدّ في التوحيد النظري من مراتب توحيدية عملية، كي يقال إنه موحد تام، كما أن التوحيد النظري بنفسه ليس بإيمان وتسليم تام والإقتصار عليه يكون كمقولة بني اسرائيل «يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ»^(١) يعني بالنسبة إلى أفعالنا وقوانيننا لا ربط لها بالباري.

فالعقل النظري بمفرده لا يوجب تحريك الإرادة. هذه النقطة صحيحة ومثينة، كما أن الفاعلين بالإرادة لا يستكملون إلا بأفعالهم الإرادية، وهذه نقطة أخرى تامة. فكل فاعل إرادي لا يستكمل إلا بالإرادة. ولكن هاتين النقطتين لا توجبان القول بأن الإرادة تنطلق من الإعتبار؛ لأنّ في البين مدركات العقل العملي وهي مدركات حقيقية [أي مدركات بصياغة القضية الحقيقية لا القضية الخارجية]، يمكن أن تحرك إرادة الإنسان

القضية المطلقة الفعلية؛ لأن هذه القضية غير ملحوظ فيها خصوص الزمن الحالي، بل مع زمان الإستقبال وهو شيء غير موجود، فتسعى الإرادة لتحصيل شيء غير موجود. والفعل المأخوذ في القضية المطلقة الفعلية المستقبلية أو القضية الحقيقية وجوده رهين ومعلول لإرادة الإنسان.

فأضح أن القضية الحقيقية تحرك الإرادة؛ لأن متعلقها شيء غير موجود - لاستقباليتها - والفعل الذي فيه كمال [وجوده منوط بإرادة الإنسان] يولد الشوق للإنسان فإن الشوق وليد تصور الكمال، فإذا التفت الإنسان إلى أن كمالاً ما موجود في فعلٍ ما [الفعل الإستقبالي] والمنوط وجوده بالإرادة حينها يتولد لديه شوق والشوق تولد منه الإرادة، فيسعى الإنسان لتحقيق تلك القضية.

فتلك المقدمتان اللتان استدلت بهما العلامة مقدمتان تامتان ولكن لا تستلزمان مدعاه، فيمكن أن تنشأ الإرادة من الحقائق وسيأتي أنها دائماً تنشأ من الحقائق وما يتراءى من أنها تنشأ من قوانين إعتبارية ففي الواقع ليس إنبعاتها من تلك القوانين.

أما النقطة الأساسية الثانية: إن العلامة بعد أن برهن أن الإرادة تتولد من الإعتبار، قال: ههنا إنبثقت الحاجة للإعتبار. أن علة الحاجة إلى الإعتبار هو احتياج الفاعل الإرادي للاستكمال في أفعاله ولا تتولد الإرادة إلا بالإعتبار.

منشأ الإعتبار

وأما على ما بيّناه من عدم لزوم تولّد الإرادة من الإعتبار، فما هي الحاجة إلى الإعتبار ومن أين نشأ الإعتبار؟

نقول كما ذكره الأصوليون والمتكلّمون: إنّ الإعتبار منشؤه أنّ العقل العملي أو النظري محدود في مدركاته [بتسليم كافة ذوي العقول مطلقاً] فإنهم يسلّمون بأنّ العقول البشرية محدودة وليست لا محدودة، ورأس المال الموجود لديها هو البديهيات التي ينطلق منها العقل البشري سواء النظري أو العملي، ويتوصّل به العقل بمفرده إلى مقدار من النظريات لا إلى كلّ النظريات.

جهات الحسن والقبح في الكليات الفوقانية والمتوسطة

وبعبارة أخرى: العقل العملي يدرك الكليات الفوقانية على دائرة واسعة جداً [مثلاً الظلم قبيح والعدل حسن والإحسان حسن] والكليات التي تأتي بعدها رتبة كجنس للأفعال أو الكليات المتوسطة [كالصدق حسن والكذب قبيح والبخل قبيح والعلم حسن والفضائل حسنة والردائل قبيحة] وهذه قد تخفى على العقل العملي أو النظري تمام جهات حسنها أو قبحها، فضلاً عما إذا تنزّلت، أي صارت جزئيات إضافية أو حقيقية ولذلك لا يستطيع الإنسان دائماً في الفعل الخارجي الخاص أن يعلم كلّ جهات الحسن والقبح الموجودة أو المنفعة أو المضرّة أو جهات الكمال والنقص فيه؛ لأنّ جهات المنفعة والمضرّة في الفعل قد لا تكون في نفسه بل بلحاظ لوازم الفعل.

وقد يقوم الإنسان بفعلٍ ما وينظر إلى الفعل في نفسه وبنظرة ظنية أو قد يصل إلى العلم تارة لا في غالب الموارد، بل الغالب أنه لا يصل إلى كلِّ جهاته وهذا بخلاف من يكون عقله محيطاً بالإتصال بالمنبع اللامحدود، فهو يعلم الفعل الفردي أو الاجتماعي بكلِّ جهات حسنه أو قبحه ولو أزمه ولو بألف واسطة كذا وكذا.

فالإنسان الفرد أو المجموع البشري أو العقل الجموعي التجريبي من دون شريعة تهديه بإعتماده على نفسه وعقله المحدود الفرد لا يمكنه أن يعرف كلَّ جهات الحسن القبح في الكلِّيات المتوسطة أو التحتانية، فضلاً عن الفعل الجزئي الخارجي، سواء الفعل الفردي أو الجموعي، ولا يستطيع أن يتوصّل إلى كلِّ جهات الحسن والقبح لا أنها غير موجودة، إذ وجودها غير مرتين بالإدراك إذ إدراك الإنسان محدود، فلا بدّ له أن يستعين باللامحدود وهو الباري عزّ وجلّ، مَنْ هو عالم لا تخفى عليه الخفيات. ومن هذه الحاجة للامحدود تبرز وتتولّد الحاجة إلى القوانين والاعتبار والشريعة؛ فسبب الحاجة إلى الاعتبار هو محدودية مدركات إدراك العقل العملي والنظري للإنسان، وهذه المحدودية تلجئه للإستعانة بقضايا إعتبارية.

الإستغناء عن الإعتبار بالإخبار

وقد يتسلط: غاية ما يثبت هو الحاجة إلى العالم المحيط، ويمكن سدّها وإغنائها بالحكاية عن الواقع بالقضايا الخبرية فلم تكون إعتبارية؟ إذ منشأ الحاجة هي الكشف عن الواقعيات، وأمّا الإعتبار فلا دخل له في الواقع. قلت: هذا الكشف لو كان بالإخبار عنها تفصيلاً، لما وصّل الإخبار إلى

حدّ يقف عنده؛ لأن شجرة الأفعال وأنواعها وأصنافها لا تصل إلى حدّ ولو كان البناء على الإخبار بالقضايا الحقيقية لما وصل الإخبار إلى حدّ الذي هو من سنخ العلم الحسولي.

وبيان آخر: كان من اللازم على الباري أن يجعل الكلّ أنبياء أو رسلاً يبيّن لهم بالعلم الحسولي آحاد الأفعال وجهات الحسن والقبح فيها وهذا خلف وجود القسم الغالب من الحقيقة الإنسان الذي فيه خير أكثر، لا خصوص القسم الأوّل الذي هو خير محض، ويبطل الإمتحان بشرائطه الخاصّة في هذا النظام الأكمل، فلا بدّ من درجات وهذا لا يتوافق مع كون درجة العلم واحدة ولا يتوافق مع كون الكلّ أنبياء.

وبيان ثالث: إنّ الإخبار عن جميع كليّات الأفعال لا يكفي أيضاً ولا البيان للأنواع العالية؛ لأنّ هناك اختلاطاً بين الأفعال أو بين القضايا الحقيقية في الأفعال، فعند الإختلاط بين جهات الحسن والقبح ليس في البين مميّز وتبقى تلك الفاقة وذلك الفقر عند الإنسان، لأنّ الغرض أنّ العقل محدود والبيان غير كافٍ.

فلذا مسّت الحاجة إلى الإعتبار؛ لأنّ بالإعتبار يمكن أن ينظّم إرادة الإنسان وفق جهات الحسن والقبح الواقعي بنحو غالبي لا دائمي، فإنّ الدائمي لا يمكن. لذلك كانت ملاكات الأحكام الشرعية غالبية في مواردها لا دائمية ولكن هذا هو المقدار الممكن المقدور. فلذلك صارت القضية إعتبارية ولم تكن حقيقية، أي هي بلحاظ ما تكشف عنه من جهات واقعية قضايا حقيقتها خبرية، لكنّها خبرية غالبية لا دائمية، وتنظيم تلك القضايا الخبرية يكون بنحو تستوفي غالب الملاكات؛ لأنّ كلّ الملاكات

ليس من مقدور الطاقة البشرية.

فهذا هو معنى القضايا الاعتبارية، فليست هي بلحاظ الواقع أن تطابقه دائماً وإنما هي قضية فرضية، الغاية منها الإخبار الإجمالي الغالب عن الواقعيات.

فمنشأ الحاجة إلى الاعتبار هو محدودية العقل البشري وعدم إمكان اطلاع العقول المحدودة بالوسائل الوجودية المجهّزة بها من قوى العلم الحسولي والنظام المفروض إلا بتوسط الاعتبار.

الإعتراف في القوانين الوضعية

ويتضح من ذلك أن الوساطة ههنا في الكشف لا في ترتب التكوين على الاعتبار. ويؤيد ما قلنا إن في القوانين الوضعية البشرية منشأ الحاجة إلى الاعتبار هو ذلك، مثلاً خبراء المرور وحركة المواصلات ليس بإمكانهم إبلاغ كافة المجتمع بالقضايا الحقيقية في خصوصيات وسائل النقل. وكيف يوصلون إلى كافة المجتمع كل الجهات في أفعال حركة المرور، فإنه لا يمكن إلا بسنّ قوانين اعتبارية، فتبيان كل جهات الحكمة في إشارات المرور وخطوط غير متيسرة.

وكذا الأطباء لو أرادوا أن يُطالعوا المجتمع بكافة خبرتهم، لا يمكنهم ذلك بتوسط قضايا حقيقية خبرية تكوينية، بل يؤخذ منهم جماعة في المجالس التشريعية ويشرّع قوانين طبية يجب أن لا يتجاوزها عامة المجتمع وقس على هذا في بقية الخبرات.

محدودية العقل البشري منشأ لغة القانون الإعتباري

فالواضع للسنن والتشريع يجب أن يكون أكمل القوم عقلاً وأكملهم علماً كي يسنّ لهم ما ينفعهم ويسنّ لهم المنع عن ما يضرّهم، إذ ليس بالإمكان ابلاغ كلّ الجهات إلى كافة الناس ويعبّر عنه هذا بفلسفة القانون، أي القضايا الفرضية البديلة عن القضايا الحقيقية التي لا يمكن إخبار كافة المجتمع، فيسنّ لهم الإعتباريات.

فلغة القانون الإعتباري في الفطرة البشرية نشأت من محدودية عقل البشر وأجاء ذلك إلى الإستعانة بعقل أكمل منه وإستعانتته لا تتمّ إلاّ بالإعتبار ولا تتمّ بالإخبار التكويني. فلغة القانون وليدة للغة العقل ولا يمكن تنزيل لغة العقل الحصري إلى التفاصيل، والقضايا الإعتبارية متولّدة من القضايا الحقيقية هذه.

تعريف الإعتبار

ثمّ ذكر العلامة أن الإعتبار هو أخذ حدّ شيء لشيء آخر وهذا التعريف هو تعريف غالب الأصوليين من الإمامية ولا غبار عليه. وبيّن في الميزان ورسالة الولاية وفي حاشية الكفاية: أن القضية الإعتبارية هي التي ولّدت الإرادة، والإرادة ولّدت الفعل، وهذا الفعل البشري الصادر عن الإرادة وإن كان معنوياً بعنوان اعتباري، لكن نفس الفعل البشري هو وجود تكويني. فالإعتبار حيث كان لباساً وعنواناً لأفعال تكوينية فيكون واقعها باطن الشريعة وباطن القانون الشرعي، وفي الأفعال التكوينية كمالات وفي الأفعال المحرّمة دركات. فهذا هو دور وساطة الإعتبار بين

الحقائق؛ فهو يتوسط بين الإرادة والفعل التكوينيين بجعله حداً عنوانياً ماهوياً للفعل، ولكن على ضوء المبنيين في النقطة الأولى والثانية من كيفية توسط الإعتبار يظهر أنّ وساطة الإعتبار ليست ذلك، حيث ذكرنا أنّ الإرادة تنطلق من القضايا الحقيقية، بل ادّعينا أنها دائماً تنطلق من القضايا الحقيقية لا أنه في الجملة فقط.

وبينا الدليل عليه في الجملة في النقطة الأولى كما أنه في النقطة الثانية بينا أنّ مرجع الحاجة إلى الإعتبار ومنشأها لغاية العلم والإدراك لجهات الحسن والقبح، أي أنّ منشأ الحاجة إلى الإعتبار هو الكشف عن جهات الحسن والقبح، أي الوساطة في الإثبات لا الوساطة في الثبوت كما بينا العلامة، حيث إنّ مفاد بيان العلامة هو الوساطة في الثبوت، باعتبار أنّ الإعتبار يولّد الإرادة والإرادة تولّد الأفعال التي هي الكمالات أو الدركات، بينما بناء على ضوء النقطة الثانية التي بيناها من أنّ الحاجة إلى الإعتبار هي محدودية العقل البشري، أي أنّ الإعتبار يحتاج إليه من جهة كشفه اثباتاً عن جهات الحسن والقبح في الأفعال، يظهر أنه ليس في البين واسطة ثبوتية وهذا هو ما عليه المتكلمون والأصوليون من الإمامية.

نعم بقية الأمور والتقسيمات التي ذكرها العلامة تامة وجيدة والكثير منها زبدة التحقيقات الأخيرة التي توصل إليها في الفقه والأصول ولا غبار عليها. نعم، في بعض الأمثلة تأملات، مثلاً ما مثله من الحاجة إلى الأكل من أنه لا بدّ من توسط الإعتبار، فمن البين أنه لا داعي لفرضه الإعتبار فيه، حيث إنّ الأكل للغذاء مكمل للبدن بنحو القضية الحقيقية ومولّد ومحرك للإرادة، فيتولّد الشوق لإيجاد الأكل، فتولّد الإرادة، ثمّ يقوم الإنسان

بالفعل فهذه القضية حقيقية، فلا تفرض إعتبارية؛ فكما ذكرنا من أنّ القضايا الإعتبارية إنّما يتوصّل بها ويحتاج إليها في الموارد التي لا يدرك فيها العقل النظري أو العملي جهات الواقع، وأمّا مع إمكان إدراك العقل لجهات الواقع بسهولة فلا حاجة حينئذٍ لتوسّط الإعتبار.

ونقول بأنه قد اتّضح في ما بيّنا من التأمّل في كلام الطباطبائي أنّ الإرادة تنطلق دائماً من الحقائق والقضايا الحقيقية ومع ذلك قلنا إنّ هناك حاجة تدعو إلى الإعتبار في ما كان العقل البشري محدوداً لا يطّلع على جهات الحسن والقبح في الفعل، وأنّ الإرادة تنطلق من الإعتبار ولكنها لا تنطلق من الإعتبار بما هو اعتبار أو بما هو لا واقع له ولا واقع ورائه وانّما تنطلق من الإعتبار لما للإعتبار من كشف اجمالي عن جهات الحسن والقبح والقضايا الحقيقية، ولذلك أنّ الفاعل الإرادي لا يتبع إعتبار أي معتبر وإنما يتبع إعتبار المعتبر المطّلع على جهات الحسن والقبح.

وأما إذا كان المعتبر بنفسه جاهلاً بجهات الواقع فالإرادة لا تتولّد من اعتبارات ذلك المعتبر؛ لأنّ الفرض أنّ ذلك المعتبر لا يطّلع على جهات الحسن والقبح، فكيف تتولّد الإرادة؛ إذ أنّ الإرادة لا تنطلق إلاّ بلحاظ أنّ المعتبر محيط سواء احاطة لدنيّة ذاتية كالله عزّ وجلّ أو احاطة بسبب التجربة والخبرة كما في القوانين الوضعية مثلاً، فانطلاق الإرادة في الجملة في منطقة القضايا الإعتبارية التي لا يدركها العقل ليس للإعتبار بما هو، بل بما هو كاشف اجمالي عن الواقعية الحقيقية عندما تطمئن النفس بهذا الكشف بقدر ما تدعّن لذلك المعتبر من علم واحاطة.

ومن ثمّ ذكر أرسطو بأنه لا بدّ أن يكون المسنّن للقوانين التشريعية في

المجتمع والإجتماع أن يكون إنساناً إلهياً محيطاً بالجهات الواقعية عالماً بالعوامل العالية وهي تتفق مع نظرية الإصفهاني في إعتبارية الحسن والقبح، ولكنها تزيد عليه أنه من النوع الذي لا يقبل الردع من قبل الشارع، لأنه ضرورة فطرية وإن كان إعتبارياً ومن صنع الواهمة.

٤

نظرية السيد الروحاني (شرح النظرية الرابعة)

وبيانها أن استحقاق العقوبة الأخروية ليست من مدركات العقل العملي، بل هي تعبد نقلي محض.
و ذلك لأن مناط اعتبار العقلاء للعقوبة إما أن يكون التأديب أو التثقيف أو المصلحة العامة؛
و الأول: لا معنى له لمضي وقته، وعدم وجود تكليف في الآخرة؛
و الثاني: غير معقول بالنسبة للعقلاء فضلاً عن الشارع؛
و الثالث: يعتمد على وجود نظام ومدنية واجتماع وهو مفقود في الآخرة.

نظريات في تفسير العقاب الأخروي

و من زاوية أخرى: إن العقاب الأخروي [الذي دلّ النقل عليه] توجد ثلاث نظريات في تفسيره:

الأول: تجسّم الأعمال الذي تشير إليه الآية الكريمة: «وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^(١).

و لا طريق للعقل إلى معرفة الأعمال التي تكون سبباً تكوينياً وذاتياً للعقاب إلا من طريق كشف الشارع، ولذا قيل في تفسير كون النبي بشيراً و نذيراً: أنه يبشّر بما للعمل من صورة أخروية حسنة، وينذر بما للعمل

من صورة سيئة، مما ليس للعقل البشري إحاطة به، ومن ثم احتاج إلى متمم و مكمل وهو الوحي.

فإن كلّي تجسّم الأعمال يدركه العقل، و أما صغريات العقوبة المتجسمة وكيفيةها فلا يدركها العقل، كذا لا يدرك العقل جزئيات الفعل الشريرة الموجبة لتجسّم الأعمال. بل حتى الدليل البرهاني الكلّي مواده كانت بإلفات من الشرع و إرشاد و تنبيه، و من ثم ليست المسألة عقلية بمعنى أنها من إبداعات العقل مستقلاً عن الوحي، و إنما ببركة الوحي أدرك ذلك. و يدلّ على ذلك عدم طرح المسألة و عدم إدراك العقل لها قبل الإسلام.

الثاني: إن العقوبة الأخروية سير تكاملي للنفس البشرية، على حدّ المرض في دار الدنيا، فلا يمكن للعقل الإحاطة به بدون البشير النذير؛ و أنّ العقوبة الأخروية جزائية يجعل من الشارع تشريعاً كما هو الحال في العقوبات الجزائية الدنيوية لدى الموالى العرفيين، وعلى هذا فهي تعدّد يجعل من الشارع.

الثالث: إن العقوبة الأخروية من مقتضيات مصلحة ذلك العالم، كالشرّ الموجود في عالمنا، فإنه شرّ نسبي ولكنه ضرورة بالنسبة إلى العالم ككلّ، و هذه أيضاً لا يناها العقل.

و نضيف احتمالاً رابعاً: وهو ما ذكره العرفاء من أنّ العقوبة من لوازم الأسماء كالقاهر، بالمقابل المثوبة و مجنبه من لوازم أسماء أخرى كالجميل، من دون أن يلزم الجبر لفردٍ ما على لازم من هذين اللوازم. و من ثمّ نفى المنتفى قاعدة البراءة العقلية وإدراك العقل لعدم ترتب العقوبة.

مناقشة إجمالية للنظرية الرابعة التي تبناها المنتقى في أن استحقاق العقوبة تعبدي:

في البداية نلفت النظر إلى أن تقرير هذه النظرية كان تقريراً لحديث المنتقى ليس أكثر، و هناك عرض آخر للنظرية يشكّل واحدة من صياغات مدّعي الأخباريين.

و خلاصته: إنّ العقل لا يمكنه إدراك ثبوت العقوبة أو نفيها، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^(١)، الذي يدلّ على نفي الشأنية و الإستحقاق قبل بعثة الرسل في الفترة بين رسول ورسول؛ فأصحاب الفترة الذين لم تصلهم الدعوة لا ينالهم عذاب، بل ولا يستحقون، وهذه الآية المباركة تدلّ وترشد إلى جهل العقل بتلك العوالم، و أن الذي يثبتها وينفيها هو الشرع.

و يؤكد هذا الفهم الوسط الفلسفي الحديث الذي يحدّ من مساحة حركة العقل والعلم الحسولي بحدود عالم العقل، و أمّا العوالم التي هي فوق عالم التجردّ فليس من شأن العقل إدراكها وكشفها بمعادلاته، فلا بدّ أن تستقى من الوحي.

هذه النظرية سيتم تنفيذها ونقدها تفصيلاً في موقعين:

الأول: عند الحديث عن دعوى الأخباريين بإمكان النهي عن القطع.

الثاني: في البراءة.

و نكتفي هنا بالنقض على هذه النظرية [بتقريرها المشار إليه هنا] والتي تشكّل أوليات الرد والنقد لا غير.

النقض الأول: الروايات المستفيضة الواردة في تفسير قوله تعالى ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾. ^(١) تحدثنا أن أصحاب الفترة إذا كانوا من عبدة الأوثان يخلدون في النار، فإنها تدلّ بالإلتزام على أن المراد من الرسول هو الأعم من الرسول الباطني [العقل] أو الظاهري. و يؤكد ذلك رواية الإمام الكاظم عليه السلام الواردة بهذا المضمون، و مع ذلك نتساءل كيف كان للعقل دور في فهم ما وراء العقل؟ ثم ما هو الفرق بين عبادة الأوثان والظلم؟ و مع انكار فهم العقل نتساءل عن تفسير الروايات المشار إليها.

النقض الثاني: عوالم الآخرة وتفاصيلها وشؤوناتها ليست أعظم من العالم الربوبي، ومعرفة الرب وصفاته مفتوح للجميع باتفاق الجميع، مشفوعاً ذلك بدلالة الروايات؛ فإذا كانت مثل هذه المعرفة تنال بالعقل فكيف بعوالم أخرى دونها في الدرجة؟! هذا و إن كانت تثبت للمعرفة العقلية حدود، وما وراءها لا ينال إلا بقناة الوحي، والتي هي عقل مطلق كما يأتي.

الناقشة في تقرير صاحب المتقى

أولاً: أنه لا مانع من إدراك العقل لاستحقاق العقوبة الأخروية تأديباً للعبد في عالم الدنيا، لوضوح تأثير الترهيب في تلك الدار على سلوك العبد في دار الدنيا، بل حتى نفس ثبوت العقوبة الأخروية، لها دور في تأديب العبد و إعادته إلى جادة الصواب، أو عدم انزلاقه في المعصية.

ثانياً: أن التشفي الذي تنكر له المنتقى ليس مرفوضاً بالنسبة للعقلاء، بل و حتى الشارع إذا كان عقلياً، بمعنى أن منشأه عقلي بحت لا غير، كما ألفتنا إلى ذلك في مناقشتنا للإصفهاني.

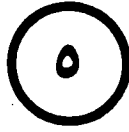
و لتعميق الفكرة نقول: إن العرفاء أشاروا إلى أن من لوازم الأسماء الجلالية [كالكبرياء والعظمة] القهر، ومن لوازم الأسماء الجمالية [كالرؤوف] الرحمة الخاصة. و قد سبق أن ذكرنا أن الحقائق المدركة بالعقل تكون سبباً في التأثير في القوى الدونية؛ و لو لاحظنا هذه المدركات من زاوية فاعلها لوجدنا أنها مفاضة من موجودات مجردة عقلية، و تنتهي هذه العلوم في تصاعدها حتى تصل إلى مرتبة تكون بها من لوازم الصفات ومظاهرها، مما يعني أن الحقائق العقلية للمعصوم إنما هي تنزلات من حقائق فوقانية، و التشفي والغضب المولّد من الحقائق العقلية يكون تنزلاً للغضب الإلهي و بهذا يفهم ما ورد عنهم: «أنّ رضا الله رضانا أهل البيت، و أنّ رضاه رضا أوليائه»، و أنه عبارة عن أنّ نفوسهم مجلى التنزل السليم من الحضرة الإلهية.

ثالثاً: أنه يمكن تصوير منشأ آخر لاعتبار العقلاء العقوبة واستحقاقها غير ما ذكر في المنتقى، و هو ما ألفتنا إليه من أنّ المدح و الذم تكوينيان يحكيان الكمال والنقص، و العقل له القدرة على اكتشاف الكمال و النقص في الأفعال ولو بنحو مجمل، و التفصيل يتم ببيانات الشارع، و معه يمكن درج فكرة الإستحقاق على الفعل أو العقوبة في النقص والذم الحاكي عنه، المحمولان على الفعل؛ بل يمكن تصوير حسن الإستحقاق والعقوبة حتى على مبنى اعتبارية المدح والذم، وإنّ العقلاء هم يعتبرون حسن

الإستحقاق الأخروي ولكن شريطة ضمّ الملازمة بين اعتبارهم واعتبار الشارع كي تثبت شرعية الإستحقاق بواسطة الإدراك العملي.

كما أنّ ما ذكره في المنتقى من عجز العقل إدراك كنه العقوبة، مهما كان تفسيرنا لها و أنها تجسّم العمل، أو مصلحة ذلك العالم، نقبله على مستوى تفاصيل العقوبات و كفيّاتها، فإنّ العقل لا سبيل له إلى معرفتها منفصلاً عن الشارع، ولكن على مستوى إدراك كَلّي العقوبة بنحو التجسّم و غيره، فإنّ العقل يمكنه إدراكها و اكتشافها ضمن إدراكه الكَلّي أنّ حركته باتجاه التجردّ و أنّ أفعاله تساهم في صياغة وجوده الصاعد المجرد، و أنّ وجوده باق، لا فانٍ، فكلّ فعل له مردود تكويني في وجوده المجرد، و يكون لهذا الإدراك أثر الترهيب والردع، و إن كان أخفّ بكثير من معرفة الصورة الأخروية المترتبة على كلّ عمل عمل، والتي لا سبيل إلى معرفتها إلاّ من خلال الشارع.

و من مجموع ما تقدّم اتضحت نقاط الخلل في هذه النظرية بتقريرها. و يمكن أن تناقش النظرية بنقاش عام و هو أنّ النظرية حاولت أن تشلّ العقل في إدراكه للمعاد، و أنه عاجز عن إدراك نتائج فعله في الآخرة، وما ذاك إلاّ لتقييدها إدراك العقل لكمال الفعل ونقصه بعالم المادة، وأغفلت أنّ للكمال والنقص جنبتين مادية ومجردة، و أنّهما ليسا موقّتين و إنّهما دائميان و تفصيل الكلام يتضح في المختار.



الحسن والقبح

و الحديث عنه يكون عبر نقاط:

١. تاريخ المسألة

إنّ هذه المسألة مرّت بثلاثة أدوار:

الدور الأول: ما قبل الإسلام وعلى صعيد كلّ الفلسفات، من اليونانية والهندية و الفارسية، فقد كان الموقف من مسألة الحسن والقبح أنها بديهية يقينية، والمنكر لذلك سفسطائي، والقياس المشتمل عليها برهاني. وهذا واضح وصريح لمن يتابع كلماتهم وخلافاً لنسبة المظفر والطوسي وابن سينا اليهم شيئاً آخر.

الدور الثاني: والذي كان رائده ابن سينا حيث ادّعى أنّ المدح والذم من المشهورات، كان ذلك في كتبه المترجمة و المعبرة عن آراء المشاء، إلاّ أنه في بعض كلماته في نفس هذه الكتب، قال بإمكان إقامة البرهان على بعضها ممّا يعني واقعيتهما.

و من ثمّ يلاحظ التفصيل في كلمات الخواجه و الأخوند، حيث قالوا بالشهرة في بعض، والواقعية [النظرية] في بعض آخر.

و السرّ في هذا التغيير ما كان سائداً في أوساط الفلاسفة و هو:

١. إنّ أبا الحسن الأشعري فكّك بين المدح والذم وبقاى معاني الحسن لنفي واقعيتهما؛ مستهدفاً في ذلك هدم أدلّة علماء الكلام الشيعي في

الإمامة، المعتمدة على الحسن والقبح؛ و تفكيك اللزوم يعني أنه ليس كل ما يمدح يكون مصيباً للكمال واقعاً وليس كل ما يذم يصيب النقص الواقعي. و هذا التفكيك انسحب على ابن سينا، فكان إخراج الفيلسوفي هو تصنيف المدح والذم في المشهورات أو لا أقل إنكار بدايتها.

٢. إن القوة العاقلة عند ابن سينا قوة مدركة علامة فقط لاعماله، في حين أن العقل العملي عمال، فأنكر بداية مدركات العقل العملي بل يقينيتها وواقعيتها تحاشياً لإشكالية عمالية العقل، و صنفها في المشهورات.

٣. عدم جريان البرهان عند ابن سينا في الجزئيات، وحينئذ إذا قيل: «هذا الفعل الجزئي حسن» لا بد أن يكون من المشهورات لا اليقينيات، لعدم جريان البرهان فيها، و اليقينيات مواد برهان.

و هذا الرأي [عدم جريان البرهان في الجزئيات] خدم الأشاعرة كثيراً، حيث شوّش بحث الإمامة و سدّ باب البرهان فيه بدعوى أنه جزئي.

الدور الثالث: وابتدئ من الشيخ الإصفهاني حيث أنكر بداية الحسن والقبح بل يقينيتها وواقعيتها كلياً و صنفه في المشهورات و الإعتباريات، ولم يكتفِ رواد هذا الدور حتّى نسبوا ذلك إلى الفلاسفة.

و السبزواري في شرح الأسماء وبتبعه اللاهيجي قد تنبّها إلى اللبس الذي وقع فيه الأعلام و إن لم يصرّحاً بذلك.

بل الملاحظ لكلمات الفلاسفة [قديماً وحديثاً، حتّى ابن سينا في الحكمة العملية] يجد أنهم يفسّرونها بتحريّ الأفعال الحسنة و تجنب القبيحة، و إن حسن هذه الأفعال و قبحها ممّا تطابق عليه العقلاء، و إن

أدلتها برهانية وهي يقينية، واستعمال جانب الشهرة فيها في الاستدلال إنما هو للترسيخ، فإنّ هذا يؤكد أنّ المرتكز عندهم هو رأي الفلاسفة القدماء، وإنّ التغيير الحاصل إنما هو بسبب لبسٍ حصل عندهم.

٢. أدلة واقعية الحسن والقبح

إنّ الأدلة على واقعية الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، بل وبداهتهما [كما هو مبني الفلاسفة ما قبل الاسلام والفارابي] متعددة ونحن نستعرض واحداً منها تاركين الباقي إلى بحوث علم الكلام.

الدليل يبتدئ من خلال فهم فلسفي لحقيقة المدح والذم.^(١) أمّا المدح فهو عبارة عن القضية المتكفلة لحمل كمال معيّن على موضوع معيّن؛ أو هو المخبر به عن الكمال، فالمدح دائماً يتعلّق بكمال. والذم عكسه، فهو القضية المتكفلة لحمل نقص وشرّ معيّن على موضوع معيّن.

وبعبارة أدق وأعمق: فإنّ المدح يستبطن الحكاية، فعلاقته مع الكمال الخارجي علاقة الحاكي والمحكي. فهذا الحاكي «المدح» مفهوم فلسفي واعتبار نفس أمري مأخوذ من نحو وجود الكمال خارجاً، ومن ثمّ فهو ألصق بالخارج من المفهوم الماهوي، وأكثر اتحاداً مع الكمال الخارجي من المفهوم الماهوي للكمال، فيحمل عليه بالحمل الشائع حقيقة، في حين أنّ حمل الماهية على الماهية الخارجية حمل شائع مجازاً وبواسطة الوجود، و الذم مثله.

١. و فرق البحث الفلسفي عن اللغوي، أنّ الأول يبحث في المفاهيم واقتناص صورها ومعرفة حدودها، و من ثمّ يكتسب البحث عمومية ولا يختص بلغة دون أخرى، بخلاف الثاني فإنه يبحث عن وضع الفاظ اللغة و أنها لأيّ شيء وضعت.

بداية المغالطة

وبهذا العرض يتضح أنه لا يمكن التفكيك بين المدح والكمال، فإنهما متلازمان أو متساوقان نظير الوحدة والوجود، والتفكيك بينهما بصدق أحدهما دون الآخر كان بداية المغالطة، وقد ألفت سقراط والفارابي إليها وشددا النكير عليها.

كذا بين الذم والنقص يأتي الحديث نفسه. ومن هنا كانا واقعيين، لهما نفس أمرية وليسا اعتباريين أصوليين بل المدح والذم بمعنى التحسين والتقبيح لا بمعنى الحسن والقبح، وهذا هو الظاهر من كلمات الأشعري والقائلين باعتباريته.

ومن ثمّ ينسجم تماماً مع ما ذكرناه من أنّ المدح هو حكاية الكمال وهو معنى التحسين، ولا يكون إلاّ بقضية ذهنية، محمولها الكمال الذهني الحاكي عن الكمال الخارجي. فالحسن والقبح دوماً بمعنى الكمال والنقص ولا يأتيان بمعنى المدح والذم، وإنما التحسين والتقبيح بمعنى المدح والذم.

نعم، الكمال الخارجي مدح عيني لكمال فوجه، أشرف منه وجوداً نظير المعلول، فإنه كلام تكويني معبر عن علتة. وبما أنه تبلورت العلاقة التكوينية بين المدح والذم والكمال والنقص، يتضح في الوقت نفسه ارتباطهما التكويني بسلسلة من لوازم الكمال والنقص التكوينية، علماً بأنه قد نوقش في تكوينية بعض اللوازم، وكان منفذاً للقول باعتبارية الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، لأنهما محمولان على تلك اللوازم الإعتبارية، ولا يعقل عروض وحمل تكويني على اعتباري.

من هنا كان لزاماً استعراض هذه اللوازم واثبات تكوينيتها حفظاً لتكوينية المدح والذم:

[١] الملائم والمنافر، وحبّ الملائم وكراهة المنافر.

وهذه قد اتفق على تكوينيتها وواقعيتها، وهي من لوازم الكمال بدليل أن الإنسان مفطور على حب الكمال، كما هو مبرهن عليه عقلاً ونقلاً، وعلى كراهة النقص. فالكمال يولد الملائمة وهو مورد الحب، والنقص يولد المنافرة وهو مورد للبغض والكراهة.

[٢] المثوبة والعقوبة الأخروية واستحقاقهما.

ومن الواضح تكوينية الأولين لو فسّرا بتجسّم الأعمال، وحيث إنهما معلولان بحسن الفعل وقبحه، وقد أشرنا إلى أن حسن الفعل وقبحه يعني الكمال والنقص. كذا الإستحقاق الأخروي فإنه تكويني ولازم للكمال والنقص؛ وذلك لأنه يعني استعداد الفعل الكامل أو الناقص لترتب الصور البهية أو القائمة عليه، والإستعداد والقوة أمر تكويني معدّ للكمال والنقص الأخرويين.

[٣] العقوبة والمثوبة الدنيوية والتي تجعل من قبل العقلاء، كذا العدل والظلم، والخضوع والتعظيم؛ كلّها لوازم الكمال والنقص، وعلاوة على ذلك تكوينية واقعية. وإن خالف في ذلك السيّد الصدر في العدل والظلم، والعلامة في الأخيرين.

العدل والظلم

توضيح ذلك: إن العدل عبارة عن استيفاء كلّ موجود إرادي كمالاته

الممكنة له، أو إعطاء المستعدّ ما هو مستعدّ له، والظلم عكسه، وهذا معنى تكويني، بل حتّى العدالة الإجتماعية واقعية وتكوينية، لأنها تعني [حسب أدق تعريف عرفها أرسطو] وصول الفرد في المجتمع من خلال نظام المجتمع إلى كلّ كمالاته المرجوة له، وفي صورة مضادة الاجتماع المدني وصول أفرادِهِ إلى المرجوّ لم تكن عدالة اجتماعية وكان عكسها. كذا القانون العقلاني الذي يشرّع من قبلهم إذا كان يؤمّن وصول الفرد إلى ما يرجوه من الكمالات عند مراعاته وتطبيقه من قبل القوّة التنفيذية، كان عدلاً؛ فإذا فقد القانون هذه الخاصية أو لم يتم تطبيقه حرفياً لم يصل الفرد وسيحرم وهذا هو الظلم.

من هذا الفهم للعدالة القانونية يعرف أنّ العدالة ليست وصفاً للقانون من حيث هو، وإنما وصف للكمال الذي يستبطنه الفعل المتعلّق للقانون. فالعدالة هي الفعل الكامل، ومع فرض ظلم القانون فهو يعبر عن أنّ الفعل ظلم ممّا يكشف عن أنّ العدل والظلم في القانون ليس مرهوناً بالقانون وإنما بالكمال والنقص.

من كلّ ما تقدّم يعرف أنّ مقولة «العدل حسن» تعني أنّ العدل كمال، وبعكسه «الظلم قبيح» تعني أنه نقص؛ ومعه لا يكون المدح والذم عليهما اعتباراً جعلياً أصولياً.

وأما الخضوع والتعظيم، فإنهما يوصفان بالحسن من حيث استبطانها الكمال الذي هو ترويض الصغير على الإقتداء بالكبير، و صفة الإقتداء كمال، والخضوع وأمثاله بما هو تقنين عقلائي اعتباري لا حسن فيه، ومن ثمّ كان الخضوع للجاني فاقداً للحسن وإن اعتبره ألف معتبر.

كذا العقوبة والمثوبة استحقاقهما في الدنيا تجعل من قبل العقلاء وتوصف بالحسن من أجل ردع الفاعل عن الفعل القبيح، أو التشجيع والتحفيز على فعل الكمال، فهي معان مشوّقة ومنفّرة، والشوق والنفرة أمور تكوينية.

ومّا ذكرناه يتضح أنّنا لم ننكر اعتبارية الأمور المذكورة وإنما أنكرنا لزوم الحسن والقبح لهذا الإعتبار من زاوية الإعتبار، بل هما لازمان للاعتبارات المذكورة من بعدها التكويني الكمال والنقص. وقد أوضحنا البعد التكويني لهذه الأمور.^(١)

تلخيص للأدلة

ولذا يتم الحديث عن الدليل وقبل الانتقال إلى نقطة جديدة نلخصه ضمن نقاط:

١. المدح والذم بمعنى التحسين والتقبيح لا الحسن والقبح وإنما هما يعبران عن الكمال والنقص دوماً.
٢. علاقة المدح والذم بالكمال خارجاً، علاقة المفهوم الفلسفي الحاكي عن مصداقه. ومن ثمّ فهما اعتباران فلسفيان لا أصوليان، فهما معنيان حقيقيان.
٣. علاقة المدح والذم بمفهوم الكمال علاقة المساوقة، ولكن مع مفهوم الكمال من حيث حاكويته عن الخارج.

١. [س] إنّ القانون لو حرّم فعلاً ذا كمال كارتداء الحجاب، عدّ القانون قبيحاً ممّا يعني أنّ

المدح والذم يمكن أن ينصبّ على نفس القانون بما هو؟

[ج] إنّ القبح إنّما هو وصف للكفّ عن الحجاب الملازم للنهي، أو لترك الحجاب

المطلوب الملازم للنهي الذي حقيقته الزجر، وهذا واضح بأدنى تأمل.

٤. استعراض مجموعة من اللوازم التكوينية للكمال التي تقع موضوعاً يحمل عليه المدح والذم.

٥. مناقشة فكرة الإعتبارية المحضة لمجموعة من اللوازم الأخرى وإثبات وجود بُعد تكويني فيها، من خلاله تكون لوازم تكوينية واقعية للكمال وبالتالي موضوعاً للمدح والذم.

٦. يستنتج من مجموع ما تقدم؛ إننا لا نستهدف من الدليل نفي الإعتبار بالمرّة، وإنما نفي فكرة كون المدح والذم اعتباريين وهميين أو تخيليين.

٧. بدهة المدح والذم لم تثبت بالدليل بعدُ وسيتم الحديث عنها لاحقاً.

٨. طبيعة العلاقة بين الإعتبار الفلسفي الإنتزاعي والحسن والقبح الواقعيين.

سيتم إيضاحها لاحقاً إن شاء الله.

٦

النظرية المختارة

في حقيقة وجوب متابعة القطع واستحقاق العقوبة

و نوطع لها بالحديث حول الإعتبار:

بادئ بدء لابد أن يعرف أن البحث الأول في الحجج لابد أن يكون عن حجّة القطع، و ذلك لأنّ كلّ حجّة تنتهي إليه، وهو لا يرجع في حجّيته إلى حجّة أخرى، بل هو يتوسط في اثبات حجّة باقي الحجج، حتّى مع الإنتهاء إلى اعتبارية وجوب متابعة القطع وعدم تكوينيته، كما سيتضح بعد.

ثمّ لابد أن يكون البحث الثاني حول حجّة الإعتبار العقلاني على مستوى الكبرى. و السرّ في ذلك هو أن كلّ الحجج الإمضائية - كما سيتضح - هي صغريات الإعتبار العقلاني^(١) و سنلاحظ أن المداولات التي دارت فيها ترجع إلى القوانين العامة في كبرى الإعتبار العقلاني^(٢).

١. [س] هل البحث عن حجّة خبر الواحد بحث عن صغرى الإعتبار أو السنّة أو هما معا من حيثيتين؟

[ج] البحث عن حجّة خبر الواحد بحث عن صغرى الإعتبار العقلاني الحجّة. والبحث عن وجوب السورة [المخبر عنه الخبر] بحث عن صغرى السنّة. والبحث الأول يتم في الأصول والثاني في الفقه، و صغرى الإعتبار العقلاني يكون كاشفاً عن صغرى السنّة.

٢. [س] ذكرتم ارتباط مسألة حجّة الإعتبار بالعلم، مع أن حجّيته نفس أمرية [كحجّة السنّة] مشتركة بين العالم والجاهل. نعم، إدراكها يتوقف على العلم بحجّيته، و معه كان المفروض تقدّم بحث الإعتبار كتقدّم بحث حجّة السنّة [وبحثة في علم الكلام] والذي

وقد تنبه لهذا الموقع الطبيعي لبحث حجية الإعتبار كل من الشيخ المظفر و السيد الصدر، ولكن الغريب جعل المظفر مبحث السيرة في آخر بحث الحجج، مع أنه من المفروض أن يبحث فيها [علاوة على البحث عن مثبتات الإعتبار] عن الإعتبار الكلّي و حجّيته، و مع الإشارة إلى أنّ المقصود من السيرة هو التقنين العقلاني، و إنّ ما مضى من الحجج يرجع إليها؛ بل إنّ بحث السيرة لابدّ أن يتقدّم حتّى على بحث إمكان التعبد بالظن وليس فقط على الحجج، و ذلك لما سيأتي من أنّ حجّية السيرة صغرى و كبرى بالقطع لا من حيث أنها ظن.

و ما يلاحظ من إقحامنا لبحث الإعتبار في القطع، و كأنه خلل في المنهجية، اضطررنا إليه الضرورة، حيث طرح وجوب متابعة القطع صغرى للإعتبار. و من ثمّ سنتكلّم علاوة على ما تقدّم في الإعتبار موضوعاً بالمقدار الذي يوضح الحقيقة في محمول القطع وهو حجّيته، تاركين الحديث عن محمول الإعتبار [حجّيته] مع بعض التفاصيل الأخرى في الموضوع إلى ما بعد القطع إن شاء الله تعالى، فنقول:

إنّ حقيقة الإعتبار هو نفس ما ذكره العلامة وآخرون في الأصول وفي فقه البيع و هو أخذ حدّ من موجود تكويني و إعطائه لموجود ذهني فرضي لا مطابق له وهمي، أو فقل: استحداث مصداق وهمي لا واقع له، للمفهوم التكويني.

يتأخر خصوص الحجج الإثباتية التي اعتبرت حجّيتها لطريقتيها، فإنّها تتوقف على حجّية العلم.

[ج] البحث في حجّية السنة يكون في علم الكلام، و الناظر لكتبهم يجد أنّهم يصدّرون بحث الحجج بالبحث عن العلم، و ذلك لأنّ حجّية السنة و كذا حجّية الإعتبار وإن لم يتوقف على العلم ولكن إحرازها لا يكون إلّا بالعلم، و من ثمّ قدّم البحث فيه.

و إن صحّة الإعتبار [بمعنى خروجه عن محيط اللغو ودائرة التخيلات] يتمّ بوجود داع عقلائي صحيح، وهو توخي المصلحة و تجنب المفسدة، ومن ثمّ يندرج في المشهورات والمقبولات العقلائية.

و إن كثيراً من تحقيقات العلامة حول شؤون الإعتبار في رسالته [والتي ألفتنا إلى جملة منها] سليمة و جيّدة و متفق عليها بين الأعلام، فلا حاجة لتكرارها، و ستتحدد من خلال عرض نقاط الإختلاف معه، التي مرّ بعضها ويأني الباقي.

و قد ضبط الفلاسفة والمتكلّمون والأصوليون العلاقة بين الإعتبار والتكوين، ولكن بصياغات مختلفة:

فصياغة الفلسفة هي إنّ الأحكام الشرعية ألطاف في العقل العملي.
و أمّا صياغة الكلام فهي إنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس.

و أمّا صياغة الأصول فهي تبعية الأحكام لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، علماً أنّ الروايات كانت وراء هذا الفهم والضبط للعلاقة.
والمؤسف أنّ الكثير قد أجمل الحديث حول هذه العلاقة، عدا الفلاسفة القدماء، مع حساسية الموضوع وأهميته القصوى.

مباحث الإعتبار

و تفصيل الكلام يقع في نقاط:

الأولى: إنّ العقل البشري عاجز عن الإستقلال في إدراك تفاصيل محاسن الأفعال وكمالاتها، كذا قبائحها ونقصها، ومن ثمّ كان مفتقراً إلى حكمة

عميقة وعقل محيط بالواقعيات يزوده بالمعلومات، مع الإيمان بقدرة العقل المستقلة على إدراك الكليات العامة للكمال والنقص. فالعقل المعصوم عن الخطأ ضرورة لعقولنا وتكاملنا؛ لأنه هو الهادي إلى الكمال والنقص المتوسط والجزئي، بل الحاجة إلى المعصوم فطرية، حيث إننا لو رجعنا إلى فطرة البشر لوجدنا أنها لا تستغني عن المعصوم ليشرح لها المصاديق الحقيقية للكمال الذي فُطرت عليه.

دور الإعتبار في رسالة المعصوم

الثانية: إنَّ طريقة هداية المعصوم للعقل البشري العادي تكون بالإعتبار الذي حقيقته الإنشاء لا بالإخبار عن التفاصيل للكمال والنقص، وذلك لأنَّ الإخبار إمّا أن يكون تفصيلاً [أي لكل شخص] عن كمال ونقص كلِّ فعل فعل، أو يكون إخباراً إجمالياً وكلّ منهما غير مجد.

أمّا الإخبار التفصيلي فلأنه يلزم منه الوحي لكلِّ فرد من البشر، حيث لا يكفي في القيام بهذه المهمة الرسول ورسالته الظاهرة، فإنَّ هذا النوع من المعرفة يتطلب الإطلاع على كلِّ جزئي و ما فيه من كمال أو نقص، بما في ذلك ملاحظة الجهات المزاحمة لحسنه وقبحه، والتي تختلف باختلاف الظروف والحالات التي قد تنتج شيئاً آخر، و لا يكفي الإطلاع على الحسن والقبح النوعي في الفعل.

و هذا الإطلاع التفصيلي على الواقع [والذي هو الشريعة الباطنة] التكويني للأشياء يحتاج إلى وحي كي يكون في متناول الجميع، والواقع الخارجي يشهد بعدم حصول أغلبية البشر على هذا الشرف، بل حتّى

أنبياء أولي العزم الذين يملكون هذا النوع من المعرفة لم يؤمروا بالعمل وفقاً للشرعية الباطنة ومعرفتهم هذه، وإنما كان عملهم على وزان «إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان».

و أما الإخبار الإجمالي فلا يحل المشكلة من جذرها لوقوع الإختلاط بين الكلّيات.

ميزان الإعتبار الإنشائي

إن قيل: لم يلزم من الإخبار المجمل الإختلاط [بعد السؤال عن المقصود تحديداً من الإختلاط] إذا كان بنفس حجم الإعتبار، ولكنه بدلاً من أن يصاغ إنشاءً يصاغ خبراً، في حين أن الواقع لم يكن كذلك إذ التشريع دائماً بالإعتبار مما يدل على وجود دور آخر للإعتبار؟

قلت: بهذا التصوير صحيح لا يلزم الإختلاط، ولكنه يلزم التطويل والتكرار، إضافة إلى أن الإعتبار إعمال للمولوية وهو ضرورة في البعث والزجر والترهيب والترغيب لتكميل الإيرادات الناقصة التي لا تنطلق من مجرد إدراك الحقيقة بسبب ضعف النفس وقوة القوى الحيوانية الدونية [وستأتي الإشارة إلى ذلك] فلا ينحصر دور الإعتبار بالكشف فقط. والإختلاط الذي أشرنا إليه ليس لازماً لهذا النمط من الإخبار وإنما لأخبار أكثر إجمالاً.

و من ثمّ كان الإعتبار بالإنشاء ضرورة؛ لأنها الوسيلة الوحيدة لتعريف البشر بالواقع، ولكن بعد الإلتفات إلى أن المأخوذ فيه المصادفة الغالبة للواقع لا الكلّية.

الإعتبار والشريعة الظاهرة والباطنة

و هذه الإعتبارات هي الشريعة الظاهرة، ومطابقتها وواقعها الغالب هو الشريعة الباطنة، بمعنى أنه الواقع التكويني العيني للأشياء. وهذا هو المقصود من أن ملاك الإعتبار هو الكشف عن الحسن القبح النوعي في الأفعال. و لا يمنع - مع وجود الدليل - من مطابقة إعتبار كلي ما للواقع الخارجي دائماً وفي كل أفرادها التي ينحل إليها، ولكن لا تشتط الديمومة، بل تكفي الغلبة، بل لو قيّدت صحته بالمطابقة للواقع دائماً لاختلفت كاشفيته، ولما كانت ضرورة لوجوده؛ إذ ضرورته تكمن في أنه البديل الأفضل لتعريف الواقع المجهول للعقل والذي إنسدت معرفته الكلية في وجه العقل، حيث ذكرنا عدم تحقق الوسيلة التي تؤمن تعريف الواقع على وجه كلي.

لابد من التنزل إلى الوسائل التي تعرف الواقع بشكل غالب، وليست هي إلا الإعتبار والخبر المجمل، وقد ذكرنا أن الثاني يسبب إختلاط الواقع، فانحصر الأمر بالإعتبار، و لا يقف الإعتبار عند الشريعة الظاهرية [المعبر عنها بالأحكام الواقعية] بل يتعدى إلى إعتبار الحكم الظاهري الكاشف غالباً عن الحكم الواقعي والشريعة الظاهرة [والكاشف بواسطة كشفه عن الشريعة الظاهرة عن الواقع والشريعة الباطنة] ومن ثم كان بنسبة أقل من كشف الشريعة الظاهرة عن الواقع والتكوين، مع الأخذ بعين الإعتبار بوجود فارق بين الإعتبارين ستأني الإشارة إليه.

وقد علل الأعلام فلسفة تشريع وإعتبار الحكم الظاهري بعدم إمكان إيصال الحكم الواقعي والشريعة الظاهرة للجميع، و منه يفهم أن إيصال

دور الإخبار التفصيلي بالواقع ولكل شخص، للرسول وكبديل أفضل للإعتبار غير عملي.

الثالثة: وفيها أمور:

١. اللفظ الإنشائي يحكي بالوضع ومطابقة الوجود الفرضي الإعتباري.
٢. إن الواقع التكويني من كمال ونقص محكي بقضايا ذهنية منتزعة منه تصنف في الإعتبارات النفس الأمرية.
٣. الوجود الفرضي المعتبر من زاوية ماهيته التي هي عين ماهية الخارج، يحكي الخارج ولكن لا مباشرة وإنما بتوسط حكايته عن القضية الذهنية المشار إليها.
٤. يتضح أن الوجود الإعتباري من حيث هو وجود لا مطابق له، وإنما هو وجود فرضي وهي كما ذكر العلامة. ولكن من حيث ماهيته يحكي عن الخارج [الكمال والنقص]، ويكون له مطابق، ويتقوم كما ألفتنا بالإصابة الغالبية، ولكن كل ذلك على شرط الغاية، بمعنى أن الحكاية لا تتم، وأن الإصابة الغالبة لا تكون مقومة إلا مع كون الإعتبار بداع عقلائي وليس عبثاً وإلا لم يحك شيئاً ولم يتقوم بشيء.
٥. من هنا يتبلور الفرق بين الإعتبار الواقعي و الظاهري [الأمانة] على مبنى جعل الطريقة، حيث إن ماهية الحكم الظاهري [الأمانة] هو الكشف والحكاية عن الواقع، و ماهية الحكم الواقعي ليست الكشف عن الشريعة الباطنة، وإنما تكشف من خلال الإتحاد مع الماهية الخارجية بإضافة الغاية.
٦. الإعتبار الفرضي الأصولي ليس إعتباراً نفس أمري وإنما حاك عنه،

نعم هما يشتركان في أنّ كلاً منهما منتزَع ومأخوذ من الواقع التكويني ولو بنحو الطولية بانتزاع مفهوم من مفهوم، إذ لا يستطيع الذهن أن يبدع في فرضياته وإعتباراته، بل يستفيد من مجموعة من المفاهيم الواقعية ويركّب بينها بشكل ينتج مفهوماً لا مطابق له. ويفترقان في أنّ الإعتبار النفس الأمري حاك عن الخارج بالذات، والإعتبار الأصولي حاك بالقوة، وفعلية حكايته تتمّ بالغاية.

الرابعة: إرادة المكلف للعمل لا تنطلق و لا تتولّد من الإعتبار بما هو اعتبار، وإنما من الإعتبار بما هو كاشف عن قضية حقيقية تقديرية و من الدليل على ذلك:

إنه لو علم المكلف خطأ القانون وإنه وهم لا حقيقة، لا تحصل له إرادة لامثاله، ممّا يعنى أنّ الإرادة بكلّ صورها وحالاتها لا تنبثق إلاّ من علم حقيقي تقديري ولو غالبى، خلافاً للعلامة حيث صور أنّها تتولّد من علوم وهمية.

الفرق بين اعتبار المعصوم وغيره

الخامسة: قد يتساءل عن الفرق بين إعتبار المعصوم وغيره، بعد أن كان إعتبار المعصوم يحتمل فيه عدم الإصابة حيث إنّ إصابته غالبية. وبعبارة أخرى: ما الفرق بين الإعتبار الصحيح والخطأ بعد أن كان الإعتبار الصحيح محتمل الخطأ في بعض مصاديقه؟

فالجواب: إنّ الفرق يكمن في الغلبة وعدمها. فاعتبار المعصوم مضمون الغلبة في مطابقته الواقع بخلاف غيره، والإعتبار الصحيح مضمون الحَقّانية

غالباً بخلاف غيره.

ومن هنا يعرف: إنَّ إعتبار غير المعصوم غير مضمون الإصابة الغالبة، ومن ثمَّ فهو غير مضمون أنه إعتبار لتقوم الإعتبار بالإصابة غالباً، فالإعتبار من غير المعصوم يدور أمره بين أن يكون إعتباراً بالصدفة أو صورة إعتبار لا غير؛ و الإعتبار الخاطيء [كما في صورة ردع الشارع عنه] ليس إعتباراً وإنما هو بمثابة الجهل المركب.

السادسة: نوَّكِّدُ أنَّ الإعتبار كاشف دائماً عن الكمال والنقص [بالشكل الذي صورناه] ولا موقع للوهم الصرف وعدم المطابقة فيه، وإنما غالباً ما يكشف عن مصلحة أو مفسدة خاصتين بالفعل، وفي الحالات النادرة يكشف عن مصلحة عامة أيضاً تتحقق بالفعل، مثل الإعتياد على إحترام القانون والطاعة والعبودية والتنظيم وغير ذلك. ومن هنا كان الإعتبار غالباً [إن لم يكن دائماً] يحكي قضية حقيقية نفس أمرية لا وهمية.

السابعة: ممَّا تقدَّم أصبح واضحاً العلاقة بين المدح والذم والإعتبار، حيث إنَّ إعتبار نسبة الضرورة - مثلاً - يكون حاكياً عن الضرورة التكوينية بين كمال الفعل والإنسان، بمعنى أن هذا الكمال المعلول للفعل يشكّل ضرورة تكوينية للإنسان في مسيرة تكامله، فالإعتبار ليس عين الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص وإنما حاك عنهما، وكذا ليس عين التحسين والتقبيح وإنما كلٌّ منهما حاك عن الكمال والنقص؛ بفارق أنَّ التحسين والتقبيح حاك تكويني عن الواقع مباشرة واعتبار نفس امري. و أمَّا الإعتبار فهو حاك عن قضية نفس أمرية فهو يحكي الواقع بالواسطة.

الثامنة: تبلور ممَّا تقدَّم كيفية توسط الإعتبار بين التكوينيات، فإنه من

زاوية يكون كاشفاً عن التكوين والحقيقة، ومن زاوية أخرى يكون مترتباً على فقدان والنقص، ومن زاوية ثالثة هو منتزع من التكوين، بمعنى أنّ حدود التكوين تستعار للاعتبار.

و الإرادة - كما ألفتنا - تتولد من المنكشف بالاعتبار لا من الإعتبار، ومن ثمّ كانت وساطته بين النقص والحقيقة المترتبة على الإرادة وساطة إثباتية احرازية لا أكثر، و الوسيط الحقيقي بينهما هو العلم الحقيقي التقديري.

علاقة الإعتبار بالتكوين

التاسعة: إنّ علاقة الإعتبار بالتكوين وضرورته لا تتلخّص في كشفه الغالب عن التكوين، بل هناك زاويتان أخريتان تعبران عن ضرورة الإعتبار وعلاقته مع التكوين:

الزاوية الأولى: الزاوية التنظيمية للتكوين والحقيقة، فإنّ الشارع لو سلك طريقة الإخبار عن الواقع لواجه مشكلة التطويل والكثرة؛ لأنّ عامّة الناس لا تستطيع إدراك وهضم الواقع بسهولة، فتلافياً لهذه المشكلة يستعاض بالاعتبار الذي هو إجمال لذلك التفصيل وإقتضاب لذلك التطويل.

الزاوية الثانية: إنّ الإعتبار يستبطن البعث والزجر نحو التكوين، فهو يمارس دور الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والإغراء والتهديد جنباً إلى جنب كشف الواقع للتغلب على تمرد النفس وجموحها، ولا يكون ذلك إلاّ بالاعتبار و أعمال المولوية، وفرض الهيمنة والسلطنة على النفس لإخضاعها.

تفسير العقوبة الأخروية

إن قيل: إن الترغيب والترهيب ضرورة كما ذكر الشيخ، ولكنه لا ينحصر بالإعتبار، إذ يمكن أن يكون ذلك بالإخبار بالكمال والنقص في العمل مع الإخبار والكشف عن باطن هذا الكمال والنقص، فإن تأثير آية الغيبة وآية أكل مال اليتيم أكبر بكثير من تحريم الغيبة وتحريم أكل مال اليتيم بالإعتبار ويشهد لذلك ما نراه من تأثير كلام الطبيب الخبّري أكثر من الإعتباري.

نعم، الزاوية التنظيمية مقبولة. ومن هنا لا توجد أيّ موضوعية للإعتبار وإنما هو إحرّازي إثباتي لا غير.

قلت: إن باب الإمتثال وهو كون العبد مائلاً خاضعاً أمام مولاه؛ وهي العبودية لا مجال لها إلا بالتشريع والإرادة التشريعية، فباب كمال الكمالات وهي العبودية حتى في التوصليات مرهونة بالتشريع.

العاشرة: إن هناك مشكلة في كيفية الأقلمة بين النظريتين المتضادتين في تفسير العقوبة الأخروية؛ حيث تفسّره إحداها بأنها جزائية إعتبارية، وتفسّرها الأخرى بأنها تكوينية مسببة عن الفعل؛ تجسّم الأعمال أو لوازم الأسماء أو غير ذلك.

و في تصوّرنا وبناء على ما حققناه من أن الوجود الإعتباري وجود حاك بنحو الغلبة عن التكوين لا مشكلة حينئذ؛ إذ القائل باعتبارية العقوبة لا بدّ أن يقول بتكوينيّتها لكشف الإعتبار عن التكوين، و أنه ليس مجرد وهم. فاعتبار ترتيب العقوبة على ترك الصلاة ليس مجرد وهم لا مطابق له، بل هو وجود حاك عن أن ترك الصلاة تترتب عليه منقصة وتفويت للكمال، فلا تضاد بين النظريتين، وإنما إحداها عبّرت عن واقع

العقوبة مباشرة، والأخرى بالواسطة، والكلام عينه يتأتى في المثوبة.
 هذه النقاط العشر إنضج وبشكل جيد طبيعة علاقة الإعتبار المعصوم
 مع التكوين من جهة، كما إنضحت ضرورته وأهميته من جهة أخرى.

علاقة إعتبار المعصوم بالإعتبار العقلائي

في البداية لابد أن يعرف أن ما درج في تعبير علماء الأصول من مثل
 سيرة العقلاء، وبناء العقلاء وإرتكاز العقلاء، يقصد منه تقنين العقلاء
 وإعتبارهم لا غير، تسمية للشئ بلازمه ومثبت حجّيته، حيث إن
 المذكورات تثبت لنا وجود الإعتبار العقلائي المعاصر للمعصوم. والذي
 حدا بهم لممارسة التقنين والإعتبار هو ما ذكرناه من ضرورة إعتبار
 المعصوم، حيث إن نخبة المجتمع لما وجدوا عدم إمكان مخاطبة آحاد المجتمع
 وإفهامهم بالمصالح والمفاسد الجزئية، وفي الوقت نفسه لا يمكن ترك المجتمع
 سدى إضطروا لممارسة الإعتبار ولتوجيه المجتمع توجيه الكامل للناقص.

معنى إعتبار العقلاء

قد يقال: إنه كيف كان للعقلاء إعتبار مع التفاتهم إلى عجزهم العقلي
 في إدراك الكمالات المتوسطة والجزئية؟ ومن ثم إدراكهم لضرورة الدين،
 ومعه كيف سمحوا لأنفسهم بذلك وتجاوزوا الشارع المعصوم، خاصّة مع
 الإلتفات إلى أن بناء العقلاء المذكور مقيد بما هم عقلاء، مما يعني أنه ليس
 بناءً في وسط خاص غير متقيد بالدين؟

فالجواب: إن المقصود من بناء العقلاء ليس تطابق العقلاء بما هم عقلاء

و إلا لصحّ السؤال، و إنما مصطلح يقصد منه إعتبار مجموعة من العقلاء، مثل قانون العرب آنذاك، أو القانون المصري الآن أو غير ذلك، و مثل هذا لا يشترط فيه تدينهم ومتابعتهم للشريعة.

إذن ظاهرة التشريع لا تخص التشريع الإلهي، بل هي حاصلة من قبل العقلاء بتشريعاتهم البشرية وتقنيناتهم.^(١)

دور علم الأصول والمعاني في فهم لغة القانون

و من ثمّ يعرف أنّ القانون لغة عامة لا تخصّ المعصوم، كما لا تخصّ قومية دون أخرى ومجتمعاً دون آخر. وأشرنا في مباحث الألفاظ إلى أنّ فهم هذه اللغة و التعرف عليها يحتاج إلى منطق و منطقها علم المعاني و من ثمّ قلنا أنه لا يخص اللغة العربية، الذي يبحث فيه عن الإنتقال من معنى إلى آخر. و بالتحديد فإنّ علم المعاني يخدم في الإعتبرات الظاهرية الأماراتية. كذا علم الأصول هو أيضاً من العلوم التي تصبّ في خدمة الإعتبر و تحديد مناهجه، فهو منطق لغة القانون.

من هذا العرض تفهم أبعاد كلمة المرحوم السيّد الميلاني من أنّ النجّار لو تعلّم الأصول لنفعه في نجارته، فإنّ الإنسان كما يمارس لغة اللسان يمارس لغة الإعتبر و من ثمّ إحتاج إلى منطق ينظّم إعتبراتها ويرشدها

١. [س] إنا عندما نلاحظ الإعتبر الشرعي نجد له مصادر يؤخذ منها كالكتاب والسنة، فهل هناك مصادر يرجع إليها في معرفة الإعتبرات القانونية البشرية المعاصرة للشارع أولاً؟

[ج] أحاد هذه التقنينات تطلب من الفقه، و أمّا المنهج فعادةً ما يبحث في أصول الفقه في بحوث السيرة وبعض بحوث الإجماع.

وليس هو إلا الأصول والمعاني.

و الشارع لم يتجاوز هذه اللغة في تشريعاته، كما أنه لم يتجاوز لغة العرب في كلامه و إنما صاغ الأفكار التي يريد إيصالها لعباده بهذه اللغة، مع أنه كان بإمكانه إستبدالها بلغة أخرى يختص بها، كذا تشريعاته صاغها بلغة القانون والاعتبار. فهو قد أقرّ حجّة الاعتبار وأمضاها وإن اختلف مع العقلاء في بعض المصاديق، ومن ثمّ ردع عنها واستبدالها باعتبار آخر صحيح. والدليل على هذا الإمضاء هو الوقوع حيث مارس الاعتبار في شريعته.

دور فهم لغة القانون العقلاني في الإستنباط

من هنا يعرف أنه لسلامة عملية الإستنباط الفقهي الشرعي، وفهم لغة التقنين الشرعي لابدّ من فهم لغة القانون العقلاني، فإنه يشكّل مقدمة من مقدمات الإستنباط، كما يشكّل فهم لغة العرب نحواً وصرفاً وبلاغة واحدة من المراحل الأولية في عملية الإستنباط، من دون فرق. و فهم لغة القانون لا يقف عند الإطلاع على نظريات الشيعة والسنة في الأصول، بل لابدّ من إقحام أصول فقه القانون الوضعي في عملية الإستنباط لأنها بحوث تعنى باللغة القانونية العامة وليست خاصة بالقانون الوضعي، وبالتالي ربما يكون الجديد في هذه البحوث فلا بدّ من مراجعتها والإستفادة من صحيحها.

وتحديداً فإنّ أيّ بحث كان عن الاعتبار من حيث هو مقابل للتكوين وموازٍ له يمكن الإستفادة منه في عملية الإستنباط حيث يدخل في دائرة منطق لغة القانون.

كيفية استخدام لغة القانون الوضعي في عملية الإستنباط

و بتعبير آخر: إنّ البحث إذا لم يكن عن شرعية القانون أو وضعيته يمكن الإستفادة منه في عملية الإستنباط وأمّا إذا كان البحث صغروباً أو جزئياً [أي بحث عن المواد لا عن المنهج] فأقحام المواد القانونية الوضعية في عملية الإستنباط بمقدار متابعتها للإستفادة والكشف عن مرتكزات العقلاء لا بأس به ومفيد، وأمّا تحميل تلك المواد على المواد الشرعية فهو مغلوط، وله مردود سلبي في عملية الإستنباط.

ولإيضاح الفكرة أكثر نقول: هناك دعوة من قبيل بعض الأعلام لتطعيم الإستنباط الفقهي بالقانون الوضعي، بمعنى أنّ إستفراغ الوسع لا يتمّ إلاّ بعد الإلمام بهذه القوانين على حدّ الإلمام بفقّه العامّة، فينبغي طرح آراء فقهاء القانون ونظرياتهم ومناقشتها الحساب في مقدمات الفقه جنباً إلى جنب الأصول والرجال، و كذا إستعراض آرائهم الفقهية داخل البحث الفقهي وتحديدأ في بحوث المعاملات.

و هذه الدعوة جيّدة من جانب وريثة من جانب آخر.

فجانب الجودة هو ما أشرنا إليه من إتحاد لغة قانون البشر والشارع، واعتماد هذه اللغة على منطق يؤمّن سلامة فهمهما، وآراء مثل هؤلاء تشكّل بالنهاية مدرسة في فهم هذه اللغة ومنهجاً منطقياً للتعرف عليها، فإهمالها وعدم ملاحظتها ونقدها لا يحقق إستفراغ الوسع المطلوب في العملية الإجتهادية.

وجانب الرداءة هو تحميل المواد القانونية والجزئيات الفقهية في القانون الوضعي على المواد الشرعية، والتأثير بها في مرحلة الإستنباط الأخيرة بعد

معرفة منطق القانون، فإنها مرحلة شرعية صرفة ومواد يصوغها الشارع بلغة القانون كما يصوغها باللغة العربية.

فالبحث عن الإعتبار وأنه وضعي أو تكليفي، ظاهري أو واقعي وقوانين تزاحمه مع الإعتبار الآخر وتعارضه، كلّها بحوث قانونية عامّة، و أمّا البحث في إثبات مرادات الشارع فهو بحث خاص لا يمكن أن يتكسّر على مفردات القانون البشري، وإن كانت متابعتها مفيدة في البحوث الفقهية الإمضائية كما هو حاصل بنسبة ما في بحوث المعاملات لمعرفة موضوع الإمضاء ومرتكزات العقلاء.



منطق الإعتبار العام

و باتضاح طبيعة علاقة الإعتبار المعصوم مع التكوين من جهة، ومع الإعتبار العقلاني من جهة أخرى يقع الحديث في مجموعة من البحوث في منطق الإعتبار العام.

البحث الأول: تقسيمات الإعتبار

التقسيم الأول: انقسامه إلى حكم تكليفي و وضعي. و لسنا في صدد إستعراض التعاريف المذكورة لكلّ منهما وتقييمها، وإنما تعريفهما على ضوء ما نظرناه في الإعتبار، أي بتعريف حدّي لمّي، لا من خلال الخاصّة والرسم، كما هو حال التعاريف المذكورة.

فالتكليفي هو الإعتبار الكاشف عن القضايا الحقيقية المقدرة التي تولّد الإرادة وتوجدتها، أي أنه إعتبار من قبل الشارع يكشف للمكلف عن واقع تكويني تقديري، فيه كماله، فيكون ذلك سبباً في حدوث إرادة المكلف نحو هذا الفعل.

و الوضعي هو الإعتبار الكاشف عن قضية حقيقية موجودة في الحال، فالمنكشف فيه حقيقة حاصلة لا مقدّرة. ومن ثمّ لا تقع هذه الحقيقة في طريق الإرادة، كالملكية الإعتبارية الكاشفة عن إختصاص تكويني بين الإنسان والعين المتحقق في الخارج. و بعبارة أخرى: إنّ الإعتبار الوضعي لا يتعدّى تقرير الواقع التكويني الموجود لا غير من دون أن يعبر عن كمال

حقيقي مفقود كي يتحرك نحوه بتوسط الإرادة.^(١)

التقسيم الثاني: إنقسامه إلى حكم واقعي وظاهري.

فالواقعي هو الشريعة الظاهرة، وهو الإعتبار الكاشف بنحو الغلبة عن الواقع التكويني.

و **الظاهري** هو الإعتبار الكاشف عن الحكم الواقعي غالباً، وبواسطته عن الواقع التكويني كاعتبار طريقية خبر الواحد والظهور.

التقسيم الثالث: ينقسم الإعتبار إلى حكم مولوي وإرشادي وينقسم المولوي إلى مولوي تعبدي ومولوي توصلي.

و لمعرفة المولوي أولاً ثم معرفة قسميه، و بعدها التفرقة بينه بقسميه وبين الإرشادي [ومن خلال ذلك يتم التعرف عليه أيضاً] لابدّ من عرض مجموعة من المقدمات:

المقدمة الأولى: ألفت الفقهاء إلى أنّ الأحكام التكليفية ما عدا العبادات تبيء المناخ المناسب للعبادة، وأنّ الغاية القصوى من هذه التشريعات هو تهيئة الأرضية الخصبة للعبادة.

١. [س] إنّ الوضعي إذا كان كذلك، فما الفرق بين ملكية الله تعالى والعبد حينئذ، إذ الفرق على نظرية الوهم واضح، وهو أنّ ملكيته تعالى تكوينية وملكية العبد وهمية؛ إلاّ أن يقال: إنّ الفارق على نظريتك أن ملكية الله بالذات وملكية العبد بالغير؟
[ج] نعم الفرق بينهما بالذات وبالغير، والملكية تشكيكية، فأعلى مراتبها في الله تعالى وأدنى المراتب في العبد.

[س] ما هي ضرورة الإعتبار الوضعي حينئذ، وإنّ حاله حال سائر المعارف التي تمّ الإخبار عنها وليس إعتبارها؟

[ج] الوجه والضرورة هي التي مضت في الحاجة لأصل الإعتبار.

طاعة المولى وشكر المنعم

المقدمة الثانية: العقل يدرك أن شكر المنعم كمال وحسن، ومن ثم يمدح فاعله ويحسن فعله. ويدرك أيضاً أن الكمال والحسن في الشكر بحدّ تكون نسبته إلى الفاعل ضرورة وبنحو الوجوب التكويني. ويدرك أيضاً أن مولوية المولى ترجع إلى إنعامه وأنّ المولى يعني المنعم، ومن ثمّ حق طاعته يعني شكره.

فإدراك العقل لوجوب طاعة المولى يرجع إلى وجوب شكر المنعم، وإنّ هناك كمالاً مخبواً في الشكر يحصل عليه فاعل الشكر. ولما كان المولى والمنعم غنياً بالذات، فالشكر له لا يعود بمنفعة له وإنما للشاكر فقط، وإلاّ كان خلف كونه غنياً بالذات، بل حتّى في المنعم غير الغني الذي وجوده أشرف وأكمل من وجود الشاكر لا يعود له النفع وإنما يخصّ الشاكر لما ذكر في محله «أنّ العالي لا يستكمل بالسافل» ولكن مع ذلك يدرك العقل ضرورة الشكر من المنعم عليه.

و أمّا في المنعم المساوي، فالكمال عائد للمنعم ولكنّه في الوقت نفسه يعود للشاكر أيضاً، بل إنّ إدراك العقل إنّما هو للكمال في الفعل الذي يرجع إلى الفاعل، وتحسين العقلاء لكمال يعود للفاعل، وأنه يستحق المدح، لأنه أقدم على تكميل نفسه مستجيباً لفطرته التي فطرت على الكمال.

هذا وقد عرف أنّ حق طاعة المولى الملقى على عاتق العباد ليس إعتبارياً، كما يصوّره المرحوم السيّد الصدر في غير الله تعالى، وأنه تكويني في الله تعالى ولكن من دون أن يبرهن عليه، بل هو تكويني في الجميع

ببرهان رجوعه إلى الحسن والكمال التكويني. وقد عرف أن شكر الله تعالى ليس لحاجة الله تعالى وإنما لكمال نفس المخلوق، علماً بأن أبرز مصاديق الشكر هو الطاعة، وأبرز مصاديق الطاعة هو العبادة [إذ الطاعة أعم من العبادة لأنها تشمل أداء التوصليات] كما يعرف النقص والقبح التكويني في عدم الشكر وإهماله، خاصة بالنسبة للمنعم الأعظم الذي يدين الإنسان له في أصل وجوده وكل كمالاته الوجودية.

فحصل أن المولوية تعني الإنعام، وأن الطاعة تعني الشكر، ومن ثم كان حق الطاعة أمراً تكوينياً لا إعتبارياً. وأيضاً إن كمال الشكر يستكمل به الفاعل لا المشكور، خاصة في شكر نعمة الغني بالذات؛ كما أن الإنسان مفطور على حب الكمال، ومصمم بشكل يتحرك لتحصيل الكمال والهروب من النقص.

المقدمة الثالثة: وهنا لابد أن يعرف أن الكمال الحقيقي والأقصى للإنسان هو القرب من الله تعالى الذي هو الكمال المطلق واللامحدود. وعلى هذا الأساس كان للشكر درجات ومراتب، فالطاعة تُحقق القرب أكثر من غيرها، كما أن العبادة تُحقق القرب أكثر من الطاعة.

التوصلي والتعبدية

ومن هنا يتضح:

١. إن إمتثال التوصلي والإتيان به قربة إلى الله تعالى أكمل من أدائه والإتيان به بدون نية إمتثال أمره، فإنه يقع طاعة لا عبادة.
٢. إن الكمال في الأفعال المأمورة بأمر تعبدية أتم وأكمل من الكمال

المخبوء في الأفعال المأمورة بأمر توصلي، فإن الثاني وإن كان يحقق القرب [لو جيء به بدون تعبد] إلا أنه يحقق القرب المتوسط وليس الدرجة العالية من القرب.

و من هنا ينبثق سؤال و هو أنه لِمَ لَمْ تقيّد الأفعال جميعاً بنية التقرب بعد أن أمكن التعبد في التوصليات، و بعد أن كان التعبد أكمل مصاديق الشكر، فلمَ كان التعبد في التوصليات ندباً؟

كما يتساءل عن العلاقة بين التوصلي والتعبدية، بمعنى أنه هل يوجد ترابط بينهما أو لا، و أنّ الثاني أتم والأول أقلّ كمالاً فقط من دون ترابط؟ ويتساءل ثالثاً عن فلسفة العقوبة في ترك أداء التوصلي، هل هي لطغيانه وعدم خضوعه لمولوية المولى، ومن ثم لا يفترق عن العبادي، أو لتركه الكمال الضروري في الفعل، ومن ثم يلزم في مخالفة الإرشادي أيضاً أو لهما معاً؟ وهذا التساؤل يرجع إلى معنى مولوية الأمر في التوصلي.

ثمّ يتساءل رابعاً عن الفرق الفارق بين التوصلي والإرشادي [بعد الفراغ عن معرفة الفارق بين المولوي المقسم والإرشادي] حيث إنّ هناك تشابهاً بينهما لعدم اشتراط التوصلي بنية القربة. ومن ثمّ قد يقال أنه أمر به لأجل تحصيل المصلحة وتفادي المفسدة، فهو شبيه بالإرشاد، خاصة على تفسيرنا للإعتبار وأنه كاشف عن التكوين.

ميزان التعبدية والتوصلي

والإجابة عن هذه التساؤلات هو أنّ التوصلي يختلف عن التعبدية في أنّ ملاكه النهائي هو التمهيد والتهيئة لأمتثال الواجبات التعبدية، حيث

إنَّ الملاك الأقصى للتشريع هو الخضوع والتعبد، والأحكام التوصيلية بمثابة المقدمة لتحقيق هذا الهدف، فإنَّ قوى النفس المادون تنشغل في سدِّ حاجاتها ولا تلتفت لمطالب القوة العاقلة الداعية إلى العبادة المحققة لكمالها وهو القرب الإلهي، فالتوصليات تضمن سدَّ تلك الإحتياجات وتأمينها وبالتالي إستقرار النفس وطوعانيتها والتفاتها إلى الأهم لها. و من ثمَّ لم يؤخذ قصد القربة شرطاً فيها [وإن أمكن] لعدم دخالته في تحقيق الهدف المشار إليه. نعم لو نوى التعبد حصل لأنه انقياد، وهذه النية تصبغ الفعل بالعبادية، ولكن العبادية في الحقيقة من النية وفي الإنقياد. حينئذ يتضح أنَّ مخالفة هذا النوع من الأوامر يوجب العقوبة؛ لأنَّ مثل هذه المخالفات تُبعد العبد عن التعبد فهي طغيان وتمرد على المولى، ولذا يعبر عنه في هذه الحالة أنه طغى وترك ما هو الملاك.

نوع العلاقة بين التعبد والتوصلي

و بهذا العرض إتضح نوع العلاقة بين التوصلي والتعبد؛ وأنه من قبيل المقدمة وذو المقدمة، كما إتضح الفارق بين الأمرين، وأنَّ العقوبة وإن كانت على المخالفة، بل وكانت على الطغيان والتمرد ولكن مع ذلك لا يعني أنَّ التوصلي تعبدى مجرد اشتراكهما في العقوبة، وذلك لما ذكرناه من الفارق بين ملاكيهما وتقوم ملاك التعبدى بنية القربة وإنما غاية ما يعني أنَّ التوصلي كالتعبدى في أنَّ أمره مولوي لا إرشادي، أي إنَّ فيه تخضيعاً لا نجده في الأمر الإرشادي ونجده في التعبدى.

وبعبارة أخرى: إنَّ الأمر المولوي هو الإعتبار المستبطن أو الكاشف عن

كمال خاص وهو الخضوع والتقرّب له تعالى، ولا يكاد يعبر عن مثل هذا الملاك سوى الأمر الصادر من مقام المولوية والهيمنة والسلطنة، فإنه الوحيد الذي يستبطن هذا الملاك بمعنى أن تكامل العبد الصحيح يكون بطي درجات القرب، وهو إنما يتحقق بالتسليم والإنبعاث والعبودية المطلقة له تعالى، وهو يحصل بالإنصياع والإنبعاث من الأمر.

فالإعتبار المولوي علاوة على كشفه عن كمال المتعلّق يكشف عن كمال مخبوء في نفس الإعتبار يتحقق ويحصل بالإستجابة والإنقياد لهذا الإعتبار، ومن هنا يكون الفعل مكماً والإعتبار مكماً أيضاً.

و أما الأمر الإرشادي فهو إنشاء وإعتبار ولكنه لا يصدر عن مقام الملك والسلطنة، وإنما من مقام المرشد المحب الرؤوف المدبر الهادي لعباده فيكشف لهم المصلحة، فلا يجب عقلاً طاعة هذا الأمر وإنما تلحظ المصلحة المرشد إليها، وعلى ضوئها يتحدّد الموقف منها، بخلاف التشريع المولوي فإنّ الإعتبار هو المطاع.

الفرق بين المولوي والإرشادي

ويمكن تشخيص الفرق بين المولوي والإرشادي ضمن هذه النقاط:

١. إنّ المولوي إعتبار لا إخبار ويلحق به الإخبار بداعي الإنشاء على العكس من الإرشادي.
٢. إنّ المولوي إعتبار صادر من مقام المولوية والهيمنة والسلطة، والإرشاد يتمّ من مقام آخر.
٣. إنّ الإعتبار المولوي كما يكشف عن مصلحة وكمال متعلّقه، كذا

يعبر عن كمال فيه، وتحديدًا هو خضوع العبد وعبوديته وطوعانيته.

٤. العقوبة تترتب على مخالفة الإعتبار المولوي نفسه، و أمّا في

الإرشادي فالعقوبة على مخالفة المرشد إليه إن كان له عقوبة.

و بهذا البيان يتضح الجواب عن سؤال خلاصته: إن الإعتبار لما كان كاشفاً

عن ملاك لم يكن فرق بين المولوي والإرشادي و حينئذ لم نحمل التشريع

على المولوية لا الإرشادية وأنه اعتبار لا إخبار مع إلزام في المخبر به؟

هذا كله بيان للفرق بين الأمرين ثبوتاً، و أمّا إثباتاً فالحمل على أحدهما

يتمّ مع القرينة الخاصة و إلاّ يحمل على المولوي؛ لأن الوظيفة الأولى للمولى

هي التشريع، و أمّا غيره فهو تفضّل ومنة.^(١)

ومجمل القول: إن إشكالية الفرق بين المولوي والإرشادي إنبثقت ممّا

ذكرناه في الإعتبار وأنه كاشف غالبى ممّا يوحي بعدم الفرق بينهما حينئذ؛

فكان الجواب عن هذه الإشكالية على ضوء ما قرّرناه في الإعتبار.

ثم اعلم أنّ التعبد [حقيقةً] في التوصلى هو بالإنقياد و أمّا الإتيان بالفعل

فهو يقع في الدرجة الثانية وهو يساهم في تعجيل ترويض النفس.^(٢)

إن قلت: إنّ هذا التصوير للتوصلى يشبه المقدمة تماماً [إنه وجب

١. [س] تمّ تمييز المولوي عن الإرشادي وهو واضح، ولكن التعبدى عن التوصلى لم يتضح، فهل

أنّ التعبد يعنى أن كمال الفعل لا يتحقق إلا بالنية والإلتفات المركب أو كمال الإعتبار أو ماذا؟

[ج] كمال التوصلى في الإعداد إلى الكمال القربى في التعبدى مثل درجات السلم الأولى

معدّة للدرجات العليا.

٢. [س] ومعه لمّ لم يشترط في التوصلى نية القربة بعد أن أمكن وبعد أن كان يعجل في

ترويض النفس؟

[ج] لأنّ التهيئة اللازمة تحصل بصرف الفعل بلليل الإن، حيث لم يأخذ الشارع فيه قيد نية القربة.

لواجب آخر] ومن المعروف أن استحقاق العقاب لا يكون على ترك المقدمة وإنما على ترك ذي المقدمة، فكيف كان العقاب على ترك التوصلية؟

قلت: ليس التوصلية مقدمة إصطلاحية، فإن تلك مقدمة وجود جسم العبادة، والتوصلية مقدمة إمتثال العبادة، و مقدمة تحقق ملاك العبادة وكمالها. و أما جسم العبادة فلا يتوقف في وجوده على التوصلية.^(١) ثم إن التوصلية في حالة التعبدية يتميز عن الفعل العبادي من جهتين: ما ذكرناه من أن التعبد في التوصلية بالإنقياد لا بالإتيان، وأن الفعل العبادي معدّ مباشر للتقرب ولكن التوصلية التعبدية معدّ بعيد. ومن ذلك إن العقوبة في التوصلية على التجري وترك الكمال الإعدادي للكمال العبادي فهو طغيان بهذا المعنى.^(٢)

١. [س] ما هو الدليل على أن هدف التوصلية ما ذكرتم؟
 [ج] مجموعة من الآيات والروايات التي يظهر منها ذلك، بل في بعضها يظهر أن هدف الخلقة هو العبادة فضلاً عن التشريع، وبعضها يظهر أن الهدف هو المعرفة، والعبادة مقدمة فضلاً عن التوصلية، كما يظهر من بعضها التعليل للتوصلية بأنه مهيب للعبادة.
 [س] الذي أفهمه من «أن هدف الخلقة هي العبادة» لا يقصد منه العبادة بالمعنى الأخص [التي تقابل التوصلية] وإنما الأعم وهو الخضوع للمولوية والتشريع؟
 [ج] الخضوع بقول مطلق هو العبادة بالمعنى الأخص وغايته حصول المعرفة الحضورية وهي الخشية.

٢. [س] المعروف أن المستحبات تهيئ للواجبات، ومعه لم لم يثبت استحقاق العقوبة على تركها؟

[ج] بالإلزام ومن خلال عدم وضع الشارع للعقوبة وإذنه في الترك نعرف أن تهيئتها ليست بنحو الإلزام كي يلزم الطغيان، و العقوبة على تركها.

البحث الثاني: هل يجرى البرهان في الإعتباريات أولاً؟^(١)

لو طالعنا الكتب الفقهية خاصة بحوث البيع والخيارات، والكتب الأصولية لوجدنا ظاهرة إعمال لغة العقل والبرهان سائدة فيها، فنجد المحقق الإصفهاني يظني نفسه في تحقيق ماهية البيع و أنها من أية مقولة، و كذا السيّد اليزدي ويرتّبون على النتيجة التي يصلون إليها مجموعة من الآثار، في حين ناقش جماعة هذه الطريقة من البحث بأنّ البيع إعتبار، فلا معنى لإقحام لغة العقل في اكتناه حقيقته.

و كذا يلحظ بحث بعض الفقهاء عن المائز الدقيق بين القرض المعاوضي والبيع من منظور عقلي بحت، وأيضاً أشكل آخرون بأنه إعتبار، ومن ثمّ لا بدّ أن يكون البحث عن المائز بألية أخرى.

وفي الأصول [في بحث إجتماع الأمر والنهي، والواجب المعلق والمشروط] تكلم الكثير بمنطق العقل وبالمقابل ناقش آخرون. وفي مسألة الضد ومسائل أخرى كذلك.

فهل إستعمال لغة العقل ومواد البرهان صحيح ومبرر؟ أو أنّ الأعلام خلطوا بين قانون الإعتبار والتكوين؟ علماً أنّ تخطئة الأعلام في إستعمال البرهان على شكلين:

الشكل الأول: تخطئة صغروية بمعنى المناقشة في المورد والمصداق وأنه

[س] المصلحة المرشد إليها تعرف تفصيلاً أو إجمالاً مثل المولوي؟

[ج] الذي يعرف هو حدود المرشد إليه في نفسه، فليس الإرشاد إلاّ طريق إليه لا كموضوعية المولوي.

١. تقدم البحث الأول في صفحة ١٦١.

ليس مجرى البرهان، بعد الإتفاق كبروياً على جريانه في الجملة، نظير تخطيطه الأخوند الأصوليين إستعمال لغة العقل في الوجود المشروط والواجب المعلق، لأن الشرط والتعليق إعتباري لا حقيقي تكويني، فلا معنى للبرهنة فيه.

الشكل الثاني: التخطيط الكبروية، ورائدها المعاصر العلامة في بعض كتبه بأن البرهان لابد أن يحذف نهائياً من العلوم الإعتبارية كعلم الأصول والفقه واستبداله بلغة أخرى هي لغة التقنين والعقلاء [الإرتكاز العرفي والعقلاني] وإن مجال البرهان هو عالم الواقع والتكوين، ومن ثم يخص العلوم الحقيقية لا غير، وإن ما ارتكبه الأعلام من البرهنة في بعض مسائل الأصول والفقه لا تتعدى الجدل وليست ببرهان حقيقي.

جريان البرهان في العلوم الإعتبارية في ما هو تكويني

والتحقيق أن التخطيط الصغروية لا يمكن البتّ بها، بل هي متروكة إلى أمكنتها. و أما كبروياً فالحق جريان البرهان في العلوم الإعتبارية، ولكن في ما هو تكويني دون ما هو إعتباري فرضي فيها، بمعنى أن العلوم الإعتبارية وإن كان محور البحث فيها هو الإعتبار ولكن لابد أن لا نغفل وجود التكوين الذي يحفّ هذا الإعتبار، ومن ثم ليست البحوث في العلوم الإعتبارية إعتبارية صرفة.

توضيح الفكرة: إن مبادئ الإعتبار من الصور الذهنية للمصالح والمفاسد، وإرادة المنشيء الإنشاء، ونفس الإعتبار [المصدر] بل ومتعلق الوجود الإعتباري مثل ماهية الملكية كلّها تكوينيات، وأن الوجود

الإعتباري ينحصر بوجود المعتبر [دون ماهيته فإنها إعتبار منطقي نفس أمري] لا غير، وكثير من البحوث في العلوم الإعتبارية مرتبطة بالأبعاد التكوينية للإعتبار، وبالتالي يستخدم البرهان لحسمها.

فتجد أن الأخوند إستدلّ على إمتناع الإستعمال في أكثر من معنى بدليل عقلي، مع أن الإستعمال ظاهرة إعتبارية، ولكن لوجود مشكلة في مبادئ الإستعمال التكوينية وهي اللحاظ ولزوم تعدّده وهو مستحيل عقلاً، ومن ثمّ منع الإستعمال في أكثر من معنى.

ونجد الأعلام في كلّ الأبواب الفقهية يبحثون بحثاً عقلياً في ذوات الأبواب وماهياتها، كذا في موضوعات الإعتبار ومتعلقاته التكوينية.

و بعبارة أخرى: لما كان الوجود الفرضي الإعتباري منحصرأ بالوجود المعتبر دون مبادئه ودون الآلة الموجدة له [الإعتبار] ودون ذاته وماهيته ودون متعلقاته، أمكن وبرّر تواجد البرهان في هذه العلوم، لعدم إقتصار هذه العلوم في بحوثها عن الوجود المعتبر فقط. نعم لا موقع للبرهان في الوجود المعتبر لأنه - وكما ذكر العلامة - مجرد فرض ووهم لا مطابق له، وواحدة من شروط جريان البرهان الصدق والمطابقة للخارج في القضية المبرهن عليها.

ولكن لا بدّ من الإلتفات إلى أن الوجود الفرضي المعتبر قد يتكرر مثل إيجادية الإنشاء، ووجود المنشأ وإستحقاق العقوبة، فإنها مجموعة فروضات واعتبارات في قضية واحدة مثل الصلاة واجبة وهي جميعاً لا يجري فيها البرهان.^(١)

١. [س] ما هو الدليل بشكل مفصل على إتحاد لغة الشارع والعرف في الإعتبار، بل وفي تقسيماته مع العلم أنكم ألفتّم إلى ذلك شيئاً ما؟
[ج] الأول: الرصد، فإننا إذا طالعنا إعتبارات العقلاء وقارناهما مع إعتبارات الشارع

ثم إن هناك دعوى معاكسة تماماً لدعوى إنكار جريان البرهان في العلوم الإعتبارية وهي أنه في الأمور التكوينية الحافّة بالإعتبار لا يجرى إلا البرهان، فما نراه من البعض من الإستشهاد بدليل عقلائي أسلوب خاطيء، مثل الإستدلال على امتناع إجتماع الأمر والنهي بالعرف، لأن المطلوب إثباته أمر تكويني فلا معنى للإستدلال عليه بالإرتكاز العرفي.

و تقييماً لهذه الدعوى أن ظاهرها صحيح بدواً، ولكن الحق أن فيها نوعاً من عدم الفهم للمراد الأصلي لمن إستخدم هذا النوع من الدليل في التكوينيات، وإلا لما أنكر مثل هذا الإستدلال.

توضيح ذلك: إن الإستدلال بالإرتكاز ليس لمياً كي يكون لا معنى له، وإنما هو إستدلال إنّي إثباتي بحت، نتعرف من خلاله على حقيقة التكوين المحتفّ بالإعتبار بعد الإلتفات إلى وحدة لغة التقنين بين العرف والشارع، وإن إعتبرات العرف كإعتبرات الشارع في وقوعها بين مجموعة تكوينيات، والإلتفات ثانية إلى أن التكوين يساهم في صياغة الإعتبار، ومن ثم كانت مجموعة مبادئ الإعتبار تكوينية، ومعه يكون معرفة الإعتبار كشفاً إنياً عن حدود التكوين للتناسب الطرددي بينهما، ومنه ينتقل لمعرفة حدود التكوين في اعتبار الشارع.

فما استدلّ به جماعة عن وقوع الواجب المشروط عند العقلاء يمكن الإستفادة منه كمعبر إنّي عن حقيقة الشرط وموضوع الوجوب.

لوجدنا اللغة واحدة والأقسام مشتركة.

والثاني: ما أشرنا إليه من الضرورة التي واجهها العقلاء لأصل الإعتبار ولتقسيماته لسدّ إشكالية بقاء المجتمع سدى ورفع الجهل عنه.

واستغراب الشيخ الإصفهاني و إشكاله على هذا الإستدلال بأن منهج البحث عقلي لا إعتباري في غير موقعه.

البحث الثالث: المتغير والثابت في الإعتبار

و الكلام فيه يقع ضمن نقاط:

١. إن التساؤل عن المتغير و الثابت في الإعتبار ينبثق حين مطالعة الأبواب الفقهية، خاصة في غير العبادات. ففي بحث الحدود توجد مجموعة روايات حول حدّ القذف وأمثاله، يظهر منها أن تلك الحدود [والتى أفتى بها المشهور] من تشريعات الأمير عليه السلام و أنها لم تكن في زمن الرسول ﷺ على هذا النمط بل كانت بشكل آخر.

ومن ثم يتساءل: أن تشريعه عليه السلام ولوي أو ثابت؟ [بعد الفراغ كلامياً من أن لهم التشريع الثابت في مساحة معينة] و إلا دار الأمر بين كونه تشريعاً متوسطاً أو ثابتاً. و كذا في روايات أقضية الامام عليه السلام بدون البيّنة واليمين، يتساءل عن تخريج مثل هذا الحكم القضائي.

وأوجه تخريج لذلك هو أنه نحو استلال الإقرار من المتهم، ولكن من دون إرتكاب لما يخالف الشرع. ومعه يبحث هل للقاضي صلاحية ذلك أو أن هذه الأقضية تشريعات خاصة بمواردها أو تشريعات ثابتة؟

و كذا يتساءل في باب النكاح في قضية ضرب الحاكم الأجل للغائب، أو تطليقها مع إعتداء زوجها عليها، أنه حكم ولوي أو تشريع ثابت؟

وفي بحث الخمس يتساءل عن إيجاب الإمام الجواد عليه السلام الخمس في رواية «قَدْ أُوجِبَتْ الخُمْسُ فِي سَنَتِي هذه» أنه حكم ولوي أو تشريع ثابت؟

و مثله في مصرف سهم السادة أنه ملك للسادة فهو تشريعي، أو مصرف موظف لهم، ومن ثم فهو تحت ولاية المعصوم؟
و كذا في المال المختلط بالحرام، هل إن التصديق به تشريع ثابت أو تحت ولاية الحاكم؟ وينسحب هذا السؤال على مطلق الصدقة في مجهول المالك، إلى غير ذلك من الحالات التي تقع في دائرة السؤال بأن التشريع فيها متوسط أو ثابت أو ولوي؟

الولاية التشريعية

٢. إن الرسول الأعظم ﷺ مفوض [بالمعنى الصحيح للتفويض] في التشريع، وله تولية فيه علاوة على صلاحياته في إصدار الأحكام الولوية، بشهادة الآية المباركة «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ»^(١) والروايات الواردة في ذيل هذه الآية. إضافة إلى الروايات الواردة في الفرائض اليومية التي اعتبرت الركعتين فريضة، والباقي سنة الرسول ﷺ، أي تشريعه.

و الأئمة عليهم السلام كذلك لهم التشريع الثابت، ولكن في دائرة أضيق من الرسول ﷺ، ويدلّ على ذلك: الروايات [المستفيضة لا أقلّ] التي جمعها الكافي في باب واحد، مع وجود روايات أخرى تدلّ على أنّ لهم التشريع المتوسط، أو بيان التشريع الثابت.

الفارق بين الفريضة والسنة

إن قيل: ما الفرق بين تشريع المعصوم وإخباره عن التشريع أو ما هو

الفارق بين الفريضة والسنة، فهل أن تشريعه لا واقع له في الوجودات الصاعدة؟ وكيف يكون كذلك مع فرض أن وجوداتهم عليهم السلام تنزل من وجودات عالية؟

قلت: يمكن أن يكون أحد الفوارق أن بعض التشريعات في وجودها الصاعد تشريع وتنزل على لسان الرسول بصيغة إخبار أو إنشاء بقصد الإخبار، وبعض التشريعات في وجودها الصاعد المجرد ليست تشريعاً وإنما وجود تكويني ولكنها تنزلت على لسان الرسول ﷺ بصيغة تشريع.

فالأمير عليه السلام شرع الزكاة في الخيل تشريعاً ثابتاً، وكذا تشريعه لأحكام البغاة - عند الأغلب - وبعض صنفه ولويماً ولكنه شاذ. وكذا في الحدود في الجملة نجد أن هناك تشريعاً منه عليه السلام، وفي أبواب أخرى من الفقه تلاحظ ظاهرة تشريعه عليه السلام؛ مثل النكاح والأرث «ورث أمير المؤمنين ابن العم للأبوين مع العم للأب»، ويظهر ذلك بوضوح لمن راجع كتاب محمد بن قيس.

ولا تقف هذه الظاهرة عند الأمير عليه السلام بل نجدتها في الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام و باقي المعصومين عليهم السلام في مثل النوافل الخاصة والصلوات الأدعية والزيارات والآداب، فقد ورد في التوقيع الشريف: «أن السورة استحبت لسن الكاظم عليه السلام» و ورد في الروايات أن فعل إمام ينسخ فعل إمام آخر وهي تدل على ثبوت التشريع المتوسط لهم، علاوة على الحكم الولوي الثابت لهم عليهم السلام بدليل «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»^(١) و «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون

الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»^(١) وغيرها.

الولاية التشريعية تتبع الولاية التكوينية

٣. آخر التحقيقات حدّدت منطقة التشريع للإمام عليه السلام بالأغراض العامة المبينة في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، فمن خصائص المعصوم سنّ تشريعات ثابتة أو متوسطة على ضوء هذه الاغراض العامة.^(٢) والخلاف الموجود بين أغلب الفقهاء في عمومية ولاية الفقيه وعدمها إنما هو في عدم هذه الدائرة، و أمّا هذه الدائرة فانفقوا على أنها مختصة بالمعصوم عليه السلام.

و السرّ في ذلك أن ثبوت حق التشريع للمعصوم: إنما هو لعصمته علمياً و معرفته وإحاطته بالأغراض مع التناسب بينها والأولويات فيها. ومن هنا قيل: «أنّ الولاية التشريعية تتبع الولاية التكوينية»، ويقصد من الولاية التشريعية التولية في التشريع.

وبعبارة أخرى: إنّ العبد إذا تكامل في سلّم الوجود، لا يريد شيئاً إلاّ ما يريدّه الله تعالى، ولا تنبعث إرادته من قواه المادون، بل و لا حتّى من العقل وإنما ممّا فوق العقل، ومن جهة أخرى سيكون محيطاً بعالم الإمكان وما يصلحه ويفسده. ومن ثمّ كانت له التولية في التشريع، فإنّ إرادته

١. المائدة/ ٥٥

٢. [س] هل إن دائرة تشريع الرسول أيضاً في حوطة الأغراض العامة كالمعصوم أو أوسع؟ [ج] يظهر من كلمات الأمير عليه السلام ذلك ولكن لا بدّ أن يعرف تفاوتهم في هذه الصلاحية حسب تفاوت درجاتهم الوجودية بعدما كانت التولية في التشريع تابعة للولاية التكوينية ومتناسبة معها طردياً.

والحالة هذه تكون كاشفة عن الإرادة الإلهية ومثل هذه الدرجة لا تكون إلا بحد أدنى و هي العصمة، والفقير فاقده للعصمة، ومن ثم لم تكن هذه الصلاحية وإنما كان له الحكم الولوي مع الاختلاف بين الفقهاء في سعة هذه الصلاحية وضيقها.

وحيث ما سنذكره من ضوابط الحكم الولوي [والتي لا تتعدى أعمال القواعد العامة] لا تتأني في دائرة التشريع، وإنما هي ضوابط تتبع في داخل ما شرعه المعصوم عليه السلام.

نعم هناك النادر جداً من الفقهاء الذي عمّم [حسب ما يبدو من كلامه] صلاحية الفقيه إلى دائرة التشريع، فذكر أن له ما للإمام إلا الجهاد الابتدائي.

السنة تعني التطبيق

٤. إن التعبير في الروايات عن تشريعات الرسول والإمام بأنها سنة، وعن تشريعات الله أنها فريضة، فيه إشارة لطيفة. فإن السنة تعني الإجراء، فسنة الرسول وتشريعاته تعني تطبيق الكليات العالية المفروضة على الكليات المتوسطة والجزئية، فهو نوع من التنفيذ والإجراء، وتعبير يشير إلى دائرة التشريع المتروكة للرسول ﷺ والمعصوم عليه السلام وأنها في ضمن دائرة الأغراض العامة التي أشار إليها القرآن.

ومن هذا تتضح كلمة السيد البروجردي رحمته الله من أن الفرائض المذكورة في القرآن متن القانون و الإمام شارح لها، فإنه يريد من ذلك ما ذكرناه، من أن دائرة التشريع التي يخوضها المعصوم لا تتعدى الأغراض العامة المذكورة في الكتاب وسنة الرسول ﷺ.

الإعتبار المتغير والثابت

٥. هناك قاعدة فلسفية تقول أن الشيء كلما كان أكثر تجرداً كان أكثر ثباتاً، وكلما كان أقل تجرداً وأكثر إنغماساً في المادة كان أكثر تغيراً. وهذه القاعدة تنطبق على الإعتبار، فإنه كلما كان أكثر كليّة كان أكثر ثباتاً وكلما كان مرتبطاً بالأفعال الجزئية أكثر، كان عرضة للتغير أكثر. وبتعبير آخر: إن الجزئيات المادية متغيرة ومتحركة، فالإعتبار المرتبط بها الكاشف عن كمالها ونقصها يكون متغيراً لا ثابتاً. وأمّا الأفعال الكلية فهي من زاوية كليتها ثابتة، وكلما اتسعت كليتها إزدادت ثباتاً ومعه يكون الإعتبار المرتبط بها ثابتاً ويزداد ثباتاً، كلما كان محكيه أوسع في كليته.^(١)

الحكم التشريعي والولوي والقضائي

٦. لبيان الفرق بين الحكم التشريعي الثابت والحكم التشريعي المتوسط

١. [س] الحكم المعتبر وإن تعلق بالطبيعة الكلية ولكنه مرتبط بالخارج؛ لأن المتعلق هو الطبيعة بما هي حاكية لا بما هي هي، ومعه لا يفترق عن الجزئيات، خاصة على نظريتكم أن الإنحلال عقلي ولكن الوجوبات المنحلة شرعية، فهو يعني أن الوجوب الكلي عبارة عن وجوبات جزئية ذات متعلقات جزئية. والقاعدة الفلسفية المذكورة صحيحة ولكنها مرتبطة بالكليات من زاوية كونها وجوداً من موجودات هذا العالم [العلم] لا من زاوية حكايتها [الوجود الذهني]. والمتعلق هو الكلي من زاوية وجوده الذهني. [ج] جيد، ولكن جانب الحكاية يتلازم طرداً مع حجم ونسبة التجرد، فكلما كانت نسبة التجرد أكثر، كانت الحكاية عن مصاديق أكثر، وبالتالي كان المحكي هو المشترك الخارجي [العموم الوجودي] لا الخصوصيات الفردية والأفراد بما هي هي، فالكلي كلما إزداد تجرداً، كانت حكايته عن البعد المشترك الخارجي أكثر وقلّت حكايته عن الخصوصيات.

والحكم الولوي والحكم القضائي، يمكن الإستفادة من ظاهرة الأنظمة المعاصرة لتقريب الفرق وتحديدته. فإنّ الحكم التشريعي الثابت يوازي الأحكام العامة الأساسية في دستور الدولة الدائم، وأغراض التشريع العامة توازي الأغراض والأهداف العامة للدستور التي يجعلها شعاراً له من قبيل الحرية والعدالة والمساواة، والحكم التشريعي المتوسط يوازي تفريعات الدستور وقوانين البرلمان.

وينقسم التشريعي المتوسط إلى تشريعي ولوي، وتشريعي مطلق. والأول يعنى به مجموعة التشريعات التي تكون للولاية كي يحكمون على ضوئها، وكثير من تشريعات البرلمان هي تشريعات لمواد قانونية لوزارات ودوائر البلد تطبق من قبل الولاية والوزراء. والثاني هو التشريع الفرعي العام لكل المجتمع.

الفرق بين الفريضة والسنة

و من زاوية أخرى فقد أشرنا إلى أنّ التشريعي ينقسم إلى فريضة وسنة، وأنّ الفريضة هي تشريعات الله سبحانه، والسنة هي تشريعات الرسول والمعصوم. وقد ذكر الأعلام فارقاً عملياً بينهما وهو أنّ السنة لا تنقض الفريضة، فمع التزاحم بينهما تقدّم الفريضة، كما ألفت الرواية إلى ذلك، حينما رجّحت غسل الجنابة بالماء المحدود على غسل الميت؛ لأنّ الأول فريضة والثاني سنة.

بل ذكر البعض أنّ قاعدة «لا تعاد» هي تطبيق لقاعدة «أنّ الصلاة لا تعاد على السنة وتعاد على الفريضة» وما ذكر له وجه، ومعه يمكن

الإستفادة منه في المركبات العبادية الأخرى كالحج، فإنه يمكن القول بعدم بطلانه مع الخلل في سننه [تشريعات المعصوم] وبطلانه مع الخلل في فرائضه. وهذه اللفتة لو أمكن توثيقها فقهياً فإنها تشكل فتحاً جديداً في عالم فقه الخلل.

والحكم الولوي يوازي قرارات القوة التنفيذية الإجرائية من رئيس البلد إلى وزاراته.

والحكم القضائي يوازي القوة القضائية.

ويمكن التمييز بشكل آخر وهو أن الحكم التشريعي الثابت حكم كلي فوقاني كالأحكام الدستورية، والحكم الولوي والقضائي حكم إجرائي تطبيقي على الجزئيات والمواضيع والوقائع المختلفة.

مقياس التشريع الثابت والحكم الولوي

ومن الفوارق بينها أيضاً أن مقياس التشريع الثابت الذي يعتمد عليه المشرّع في تشريعه هو الأغراض والمصالح والمفاسد الواقعية والكمال والنقص؛ ومقياس التشريع الثابت الذي يعتمد عليه الفقيه الشرعي في إفتائه هو موازين الإستنباط المقررة في محلّها؛ والمقياس المعتمد من قبل الفقيه القانوني في تقنيناته هو القراءة القانونية أو أصول فقه القانون؛ بينما مقياس وميزان الحكم القضائي شيء آخر وهو «إنما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان» في حين أن مقياس وميزان الحكم الولوي شيء ثالث وهو:

الأول: تبدّل الموضوع والعنوان الخارجي، فإنّ هناك بعض الموضوعات العامة الإجتماعية [والتي لها حكم معيّن] قد تبدّلت وتغيرت من دون

التفات عامة الناس إلى هذا التغيير، فلا بد للحاكم حينئذ أعمال ولايته لبيان الحكم الجديد للموضوع الجديد. وحال هذه الموضوعات حال الموضوعات المستنبطة في الإستنباط الفقهي، فإنها من شؤون الفقيه لا العامي. ومن هنا كان ذلك سبباً في تبدل الأحكام الولوية وتغيرها.

الثاني: أعمال الحاكم لقواعد التزامم والورود ولا ضرر وما شابه ذلك في الأحكام العامة الذي ينتج تنوعاً وتبدلاً وتغيراً في الأحكام الولوية الإجرائية؛ علماً أن العنوان الثانوي ظرفي ومؤقت دائماً، فإنه يقدر بقدر الضرورة ولا يكون أولياً ثابتاً أبداً، وإلا كان حكمه ناسخاً للحكم الأولي. وللأسف أننا نسمع دعوات من هنا وهناك تُصور تبدل الحكم الأولي بالحكم الإضطراري وأنه ثابت. وما ذكرناه لا يخص الحاكم في حكمه الولوي، بل يتأتى أيضاً في الفقيه في استنباطاته.

كما أنه لا بد من الالتفات إلى أن العلاقة بين قاعدة «لا حرج» وغيرها من القواعد الثانوية وبين الحكم الأولي [حسب أمتن النظريات وهي التي تبناها الشيخ الأنصاري والأخوند] هي علاقة التزامم الملاكي لبأ وإن كان في صورة الورد والحكومة.

وبه يعرف السرّ في عدم تسويغ أكل الميتة إلا مع الإضطرار الشديد، وتسويغ التيمّم مع الحرج البسيط، فإن ذلك بسبب قوة الملاكات وضعفها في الأحكام الأولية، ومن ثم لا ترفع مؤقتاً إلا بحرج واضطرار يتناسب مع تلك الملاكات.

وليس ما ذكره البعض من أن عدم جواز أكل الميتة مع الحرج البسيط لأنه لا حرج؛ فإن الحرج موجود ولكنه لا يتناسب مع حرمة أكل الميتة. كذا يعرف المقصود من الإضطرار العرفي والشرعي، وإن الثاني رافع دون

الأول، فإنّ الشرعي عرفي أيضاً ولكن يُرفع به الحكم الأولي دون العرفي، فإنه ليس بكلّ درجاته رافع للأولي.

الثالث: سدّ الذرائع والمصالح المرسلّة، وقد أخطأ فقهاء العامّة في جعله مقياساً للحكم الفتوائي، والصحيح أنّهما من مقاييس الحكم الولوي وموازينه، فلا يوجبان أحكاماً ثابتة دائمية، وإنما الحاكم إذا وجد سلوكاً إجتماعياً عاماً يؤول ويؤدى إلى ترك واجب أو فعل حرام، يحرمّ هذا السلوك مؤقتاً لسدّ الذريعة أمام هوى المجتمع في الخطر، كما أنه في صورة التزاحم بين حرام فعلي وواجب إستقبالي يمكنه مع أهمية الواجب الحكم بجواز المحرم مؤقتاً للمصلحة المرسلّة، مثل تسويغ تشريح جثة الميت المسلم.

كشف الأغراض العامّة والإستفادة منها في الحكم الولوي

إن قلت: الأغراض العامّة التي تكون محور تشريع المعصوم، هل يمكن أن نتعرّف عليها، ومعه هل للفقهاء الإستفادة منها في أحكامه الولوية، فيوجب مستحباً وبشكل موقت لو لاحظ إبتعاد الناس عن هذا الغرض، كما يجابه صلاة الجماعة مؤقتاً عندما يلاحظ أنّ الجوّ العام للناس بعيد عن العبادة، أولاً أقل هل يمكنه الإستفادة منها كأحد العناصر المرجّحة لأحد الحكمين عند التزاحم أو لا؟

قلت: الأغراض العليا يمكن التعرّف عليها، كالعبادة والمعاشرة بالمعروف في أحكام الزوجية والعدالة الإجتماعية، ولكن ليس للفقهاء الحكم على ضوئها لا تشريعاً ولا ولوياً؛ لأنه لا يعرف خصوصياتها ولا الدرجات الملزمة منها وعدمها، وإنما الفقيه يتحرّك في دائرة الأغراض

المقننة والتي فيها حكم، فيرجع إلى أدلتها لمعرفة الأهمّ منها ملاكاً وهكذا.
 الرابع: وهناك زاوية رابعة يمكن الإستناد إليها في التمييز بين هذه الأحكام؛ وهي أنّ الحكم التشريعي مرهون بالأغراض بالنسبة للمشرع، وبموازين الإستنباط بالنسبة إلى المفتي. وأنّ الحكم القضائي مرهون بإنشاء القاضي وإصداره للحكم، في حين أنّ الحكم الولوي مرهون بإذن الحاكم والولي، ومن ثمّ يتصوّر التبدّل فيه، لأنه رهن الإذن ولا يتصوّر في التشريع.

الدوام في الحكم الولوي

و من هنا ينبثق تساؤل عويص؛ وهو أنّ هناك مجموعة من الأحكام الولائية صدرت من الرسول ﷺ والأمير عليه السلام والامام الصادق عليه السلام مع أنها بقيت نافذة إلى عصرنا هذا [عصر ولاية الإمام المنتظر عليه السلام] مثل تنصيب الفقهاء قضاة أو ولاية بالنيابة عن الإمام عليه السلام وكذا تنصيبهم للفتيا كتنصيب الباقر عليه السلام لأبان، وتحليل الموارد الثلاثة للشيعة؛ المساكن و الإماء والمتاجر عند عدم تخميس مالكها لها، وإمضاء التعامل مع الأنظمة غير الشرعية والإذن فيه، وغير ذلك من الحالات. فالسؤال: أنه كيف استفيد الدوام في مثل هذه الأحكام مع أنها ولائية؟

والجواب: إنّنا من خلال مطالعة موارد الحكم الولائي نجد أنه على قسمين:

الأول: الأحكام المؤقتة القابلة للنقض والتبديل والتغيير وأمثله كثيرة.

الثاني: الأحكام الولوية ولكن الدائمة والمؤبّدة، ومن ثمّ لا يمكن نقضها

وفسخها من قبل حاكم لاحق، نظير المعاهدات والإتفاقيات التي تبرمها الدول مع دولة أخرى التي تكون ملزمة للحكومات اللاحقة ولا يحقّ لها

نقضها، نعم قد يكتشف اللاحق خلافاً قانونياً في ما أبرم سابقاً فيفسخه لانكشاف فساد من الأول وهذا لا يتصور في المعصوم عليه السلام.

وحيثما ندرّس صيغة الحكم الولوي الذي حكم به الصادق عليه السلام في نصب الفقيه قاضياً أو حاكماً نجد أنها ظاهرة في التأييد، فإنه عليه السلام وإن نسب الجعل إلى نفسه «إني جعلته عليكم والياً» ولكن يظهر في التأييد مادامت الحكومة الحاكمة جائرة، بالإضافة إلى التوقيع الشريف [والثابت بسند صحيح كما ألفتنا إلى ذلك في كتاب دعوى السفارة] فإنه يؤكد هذا النصب وعموميته. ولسان التحليل في الخمس لسان تأييد، بل فيه نص على أنه إلى يوم القيامة ومعه لا يمكن نقضه. ومنصب الإفتاء أسند إلى الفقهاء في الصدر الأول للإسلام [وليس في عهد الصادقين عليهم السلام كما تصوّره البعض] ببركة آية النفر وهذا التحويل ظاهر في التأييد، وأنه حكم ولوي بقرينة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١) والإذن قرينة كون الحكم ولوياً.

وبتعبير آخر: إنه لا تلازم بين الحكم الولوي وعدم الثبات، بمعنى أن الظرفية والإنقطاع ليس مقوماً له، ومن ثمّ يمكن أن يكون دائماً ومؤبداً ومعه لا بدّ في تشخيص أحد القسمين من مراجعة كلّ حالة ودراستها بشكل مستقل لمعرفة أنّ الحكم فيها دائم أو موقت.

و قد يقال:

١. إنكم ذكرتم موازين ومقاييس، على أساسها يتم الحكم الولوي، فأيّ ميزان يعتمد الولوي الثابت من هذه الموازين الثلاثة أو يعتمد ميزاناً رابعاً؟

٢. إن الولوي المؤبد الثابت هل يمكن نقضه أو لا يمكن؟

٣. هل بالإمكان أن نضع فرقاً بين التشريعي بقسميه والولوي بقسميه

من خلال جهة القضية المركبة من عقد الوضع والحمل أولاً؟

والجواب عن الفقرة الأولى والثانية: إنه بشكل عام يبقى الولوي والثابت أضيق دائرة من التشريعي الثابت، فإن نصب الامام عليه السلام يفهم منه النيابة مادامت الحكومة الحاكمة جائرة وليست حكومة المعصوم أو نائبه، ومن ثم لا يقبل النقص في هذه الدائرة، ولكن لا بمعنى أن الولي والحاكم اللاحق لا صلاحية له وإنما بمعنى أن إرادته ليست جزافية ولا موضوعاً لحكم جديد فلا يحكم بحكم جديد.

والجواب عن الفقرة الثالثة: فبعد الالتفات إلى أن الفرق لا ينحصر في جانب واحد وهو الجهة وإنما متنوع في الميزان، وحيثية الحاكم [جهة الصدور]، والإذن وعدمه، وكلية وجزئية الإعتبار وغير ذلك فإن:

جهة القضية المشتملة على الحكم التشريعي الثابت هي الضرورة الذاتية؛

وجهة القضية المشتملة على الحكم الولوي الثابت هي مطلقة عامة؛

وجهة القضية المشتملة على الحكم التشريعي المتوسط بقسميه أيضاً

مطلقة عامة؛

وجهة القضية المشتملة على الحكم الولوي المتغير الخارجية.

الحكم الواقعي والظاهري في الحكم العقلي

الأحكام العقلية العملية كالأحكام الشرعية تنقسم إلى واقعي

وظاهري؛ ويقصد من الواقعي منها إدراك العقل لحسن الفعل وكماله من

دون أن يقيّد بعلم وإحراز الفاعل وعدم علمه، وإنما صرف الفعل معدّاً للكمال أو النقص وغالب الأحكام العقلية من هذا النوع، مثل حسن العدل وقبح الظلم.

ويقصد من **الظاهري** منها ما أدرك العقل حسن فعل أو قبحه، ولكنه ليس في الفعل في نفسه وإنما بلحاظ الأحكام الواقعية والتحفّظ عليها، مثل إدراك العقل وجوب الإحتياط ودفع الضرر المحتمل. إذا إتضح هذا نقول:

إنّ وجوب المتابعة محمول وحكم يختلف عن إستحقاق العقوبة وإنّ إشتراكاً في أنهما تكوينيان لا إعتباريان؛ فإنّ وجوب المتابعة يعني وجوب الطاعة، ومن ثمّ فهو حكم المقطوع به لا القطع إذا كان ممّا يجب طاعته ومتابعته، وإلّا لم يجب حتّى مع القطع كما في المستحب، وهذا يؤكّد أنه ليس حكماً للقطع وإنما لذات المقطوع به، فالقطع ليس مولى كي تجب طاعته، ومع هذا لا معنى لبحثه في القطع^(١) وإنما يبحث في الإعتبار في بحث المولوي والإرشادي، وقد أشرنا هناك إلى أنّ منشأ حكم العقل بوجوب الطاعة وأنه وجوب شكر المنعم. وقد ذُكرتُ مناشيء أخرى مثل وجوب دفع الضرر المحتمل وقاعدة مالكية الله، وحسن الكمال، وغير ذلك وتفصيل الكلام حول ذلك متروك إلى علم الكلام.

١ . [س] إنّ التنجيز واستحقاق العقوبة كوجوب الطاعة هل هو خاص بالقطع بالحكم الإلزامي ومعه ماذا تعني الحجية بالنسبة لحالات القطع بالأحكام الترخيضية أو الأحكام الوضعية؟ [ج] تصوير التنجيز في المفتي بالنسبة إلى الأحكام غير الإلزامية ممكن، فإنّه مخبر وجوباً مع الحجّة فيدور أمره بين الوجوب والحرمة، فمقدمات الإستحباب منجزة بلحاظ كونها مصداقاً لوجوب الإخبار، بل حتّى لنفسه بلحاظ التشريع.

علماً إنَّ البحث في وجوب الطاعة وإن لم يكن من القطع إلا أنه يهمننا في الأصول في بحث البراءة وبحث الإجتهد والتقليد؛ بل إنَّ وجوب الطاعة مدرك عقلي واقعي لا ظاهري، بمعنى أنَّ العقل يدرك ضرورة كمال الطاعة والشكر بالفعل بالنسبة إلى الفاعل من دون أن يقيده بعلم الفاعل وإحرازه، وإنما هو كمال واقعي له وإن لم يعلم به الإنسان ولا بوجوب طاعته. نعم بالوصول يتم كلا الحكمين الشرعي والعقلي.

ومن ثمَّ يتضح أنَّ وجوب الطاعة كما أنه ليس حكماً للقطع كذا ليس حكماً للمقطوع بما هو مقطوع، وإنما لذات المقطوع لا غير، خلافاً للميرزا والشيخ العراقي.

وأما إستحقاق العقوبة فهو حكم خاص بالقطع، خلافاً لما ذكره العَلَمَان الميرزا النائيني والشيخ العراقي من كونه من أحكام المقطوع به.

توضيح ذلك: إنَّ استحقاق العقوبة يعني به التنجيز، وهو حكم عقلي للحكم الشرعي أو لحكم عقلي واقعي، كقبح الظلم الواقعي الذي تنجز ويصل مرحلة إستحقاق العقوبة عليه^(١). والتنجيز يكون بالعلم، وذلك لأنَّ التنجيز مأخوذ من نُجِز وتمَّ، وبالتالي فهو يعني أنَّ الحكم الواقعي الأعم من الشرعي والعقلي لا يتمَّ تأثير فعله ومتعلِّقه إلا بتوسط العلم

١. [س] النقص تترتب في قبح الظلم، سواء علم أم لم يعلم، ولكن المدح والذم لا يترتبان إلا مع العلم، فهما حكمان ظاهريان. وبعبارة أخرى: ما الفرق بين التحسين [المدح] والحسن [الكمال]؟

[ج] المدح والذم أيضاً لا يتوقفان على العلم إلا في مرتبة العقوبة، والتحسين يعني المدح الحاكي عن كمال الفعل المنسوب إلى فاعل، ومفهوم الكمال يحكي كمال الفعل في نفسه بغض النظر عن إنتسابه لفاعل.

والإحراز، فتمام ملاك التنجيز هو وصول ما يطرد عليه التنجيز ولا يكون إلا بالعلم، ومعه سينضم إلى القبح الفعلي قبح فاعلي، فالعقل يدرك أن الجاهل حيث لم يصل له أمر المولى لا معنى لمعاقبته لأنه عاجز، ومع العجز تكون العقوبة نقصاً وقبيحة^(١) وبهذا إتضح تكوينية كل من وجوب الطاعة واستحقاق العقوبة مع تحديد الفرق بينهما.

ثم إن وجوب المتابعة يطلق ويراد منه وجوب الجرى وفرض المقطوع به موجود ومماشاة القطع وترتيب الأثر على الإذعان وعدم الجحود بعده، وهذا غير وجوب الطاعة، وإنما هو عين إستحقاق العقوبة والتنجيز أو صنوه. فهو من أحكام ومحمولات وخواص القطع لا المقطوع به.

وقد يتسأل: هل إن وجوب الجرى المذكور وإستحقاق العقوبة من مصاديق الحسن والقبح، أو ضرورة كمال تلازم الحسن والقبح؟

فالجواب: إن وجوب المتابعة بالمعنى المذكور يعبر عن نسبة الضرورة لا عن الحسن الذي يقع محمولاً، كما ذكر العلامة وأشرنا إليه سابقاً، ولكننا

١ . [س] الفعل معدّ للكمال والنقص الدنيوي، وهو علة للكمال والنقص الأخروي [بمعنى أن باطن الكمال والنقص الدنيوي كمال ونقص في النشأة الآخرة، وإن هناك علاقة تكوينية بين كمال ونقص الدنيا والآخرة] ومعه نتساءل أنه لِمَ كان تأثير الفعل في الكمال والنقص في الدنيا غير مشروط بالإلتفات والعلم، وإن الأثر الوضعي يترتب سواء عَلِمَ الفاعل بكمال فعله أو لم يعلم، مع أن الأثر الأخروي مشروط بالعلم والقبح الفاعلي وليس أثراً للكمال والنقص الدنيوي فقط؟

[ج] العقل يدرك أن القبح والحسن الفعلي يترتبان مع العلم والجهل، وأمّا الأثر الأخروي فلا يترتب إلا مع القبح والحسن الفاعلي. وليس هذا عين المدعى فإننا ندرك بالبداية الفرق بين من يعلم ولا يعلم في الأثر الأخروي، وأنه أشدّ في الحالة الأولى.

نختلف معه في طبيعة وجود هذا المدرك، حيث صنّفه إعتبارياً ونحن صنّفناه تكوينياً. وأمّا إستحقاق العقوبة فهو يعني قبح المخالفة وتقبيح المعاقب^(١)، وتقبيح الله عقابه، وتحسينه ثوابه، كما ذكر الشيخ المظفر وإن اختلفنا معه في الدليل وسيأتي.

وبهذا ينتهي الحديث حول محمول القطع، أي حجّيته بتفسيراتها الثلاثة.

١. [س] ذكرتم إن إستحقاق العقوبة يعني قبح المخالفة، وهو ضدّ حسن الطاعة فكيف كانا

حكّمين، وفي تصوري أنه حكم واحد ذو مرتبتين؟

[ج] ليس قبح المخالفة حكماً مبيّناً للحكم الواقعي العقلي [وجوب الطاعة] ناشئاً من

ملاك آخر، وإّما ملاكه التّحفظ على الواقع، فهو إشتداد ملاك وجوب الطاعة. وبعبارة

أخرى: إستحقاق العقوبة عبارة عن وجوب الطاعة الملتفت إليه، فهو يقوي الحكم الواقعي.

[س] أليس هذا يعني أن وجوب الطاعة بمرتبته مرتبط بالأثر الأخروي، وأمّا الآثار

الوضعية الدنيوية [كمال ونقص الأفعال] فلا تتّصف بوجوب الطاعة واستحقاق

العقوبة، وعلم الأصول لا يبحث عن حكمها العقلي؟

[ج] نعم، هما حكمان مرتبطان بالغاية النهائية وهي الكمال الأخروي، والدنيوي غاية

متوسطة آلية غيرية، وقد أشرنا إلى آلية التوصل للتعبدية وآيته للمعرفة وآيتها

للكمال الأخروي (القرب).

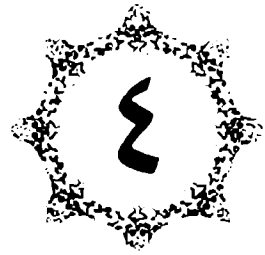
[س] إن هذا يعني أن الإنسان لا تتولّد إرادته إلا من الغاية النهائية لا من كلّ غاية.

[ج] نعم، ولكن الغاية النهائية للتشريع. وأمّا كلّ حكم وفعل على حدة فتنبعث الإرادة

من كمال الفعل الخاص.

[س] في التشريعات البشرية ليس فيها كمال أخروي فكيف تتولّد الإرادة؟

[ج] ولكن فيها غاية نهائية وهي الكمال الدنيوي كالسعادة والحرية.



تحديد موضوع حجية القطع

والكلام يقع في أمور:

①

المراد من القطع

هل يراد من القطع الحجّة الإذعان، أو الإدراك والإنكشاف، أو أسباب الإدراك و مقدماته [الصغرى والكبرى] ؟
وعلى الثاني؛ هل يراد منه خصوص اليقين أو ما يعمّ الجهل المركب والظن المتأخّم للعلم أيضاً؟
الحقّ أنّ القطع الحجّة هو الأسباب والمقدمات، لا الإدراك الناتج منها فضلاً عن الإذعان. وهذا هو إصطلاح القرآن أيضاً ومتبنّى كلّ علماء الأصول، وإنّ تسامحوا في التعبير و أوهموا أنّ موضوع الحجّة هو الإدراك أو الإذعان.

والتغاير بين العناوين الثلاثة واضح؛ فإنّ «المقدمات» عبارة عن الدليل ومجموعة المعلومات التي يستفيد منها العقل للوصول إلى المطلوب، وهي بين بديهية أو نظرية قد وصل إليها العقل في مرحلة سابقة. والفعل الذي يقوم به الفكر في هذه المقدمات يسمّى الفحص وحركة الفكر.

و«الإدراك» عبارة عن العلم واليقين بالنتيجة المعلول للمقدّمات وهو عمل إدراكي.

و«الإذعان» عبارة عن فعل جانحي يطرأ على الإدراك تقوم به النفس عقيب الإدراك، المصطلح عليه في كلماتهم بالحكم والدمج والإعتقاد والايان والجزم.

و«القطع» عنوان يقصد منه الإذعان في بعض درجاته، و«الإطمئنان» عنوان للإذعان بدرجة أخفّ، و«الشك» درجة من الإذعان ثالثة.

وعلاقة المقدمات مع إدراك المطلوب كعلاقة الإدراك مع الإذعان، أي إنها بنحو المقتضي لا العلة التامة، فربما تتوفر المقدمات الصحيحة صورة ومادة ولا يحصل للنفس إدراك النتيجة بسبب وجود مانع من ذلك كالوسواس وبعض الأخلاق الرديئة.

كما أن هناك تناسباً طردياً بين هذه الثلاثة في النفوس السليمة، فاليقين يولد إذعاناً من نمط خاص وهو القطع، والظن المتأخم للعلم يولد إذعاناً مناسباً له وهو الإطمئنان، والظن يولد درجة إذعانية أخف من الإطمئنان وهكذا.

نعم مع اضطراب النفس يفقد هذا التناسب، فتجد أن هناك من يملك اليقين ولكن مع إذعان هزيل، وآخر يحتمل مع إذعان قطعي، كما ينقل عن الفخر الرازي أنه مات وهو شاك بالتوحيد مع علمه ويقينه به. كذا قد تخطأ النفس أحياناً في عملية التناسب فتجعل القطع ناتجاً من احتمال أو ظن، أو تشك مع علم ويقين.

إطلاق الحجة في ساحات مختلفة

و المناطق أطلقوا الحجة على القياس لا على الإدراك الناتج منه ولا على الإذعان. وفي الإصطلاح الشرعي أطلق على المقدمات أنها علم، هدى، نور، حجة. كذا في الإصطلاح الأصولي فإن وجوب المتابعة والجرى [المعنى الثاني] إنما هو بلحاظ المقدمات. كذا التنجز وإستحقاق العقوبة فإنها على المقدمات التي من شأنها الايصال إلى المطلوب والعلم به، بدليل أن من توفرت لديه هذه المقدمات ولم يعلم بالحكم الشرعي فلم يعمل، إستحق العقوبة على المخالفة، فإن العقل يرى أن الحكم واصل من خلال تحقق سببه وبالتالي لا مبرر لمخالفته.

الحجة في القرآن

كذا إننا حين نتأمل في الإحتجاجات القرآنية والعقلانية نجد أن الإحتجاج القاطع للمسؤولية لا يكون بايضاح الفرد لدرجته الإدراكية، ولا بدرجة إذعانه وإنما بدليله ومقدماته التي إستند إليها، كما أن إحتجاج المولى القاطع للعدر إنما يكون بالدليل كالمعجزة. وأما المعذرية فالمقدمات الصحيحة صورةً ومادةً مصيبة دائماً، فبلحاظ الحكم الواقعي [إن كان هو المطلوب إثباته] لا تكون معذرة وإنما فقط منجزة وموصلة له؛ وإن كان مؤداها [المطلوب إثباته] حكماً ظاهرياً أمكن أن تتصف بالمعذرية عن الواقع في صورة خطأ الحكم الظاهري. كما أنه في حالة الجهل المركب عن قصور، بمعنى الناشئ من مقدمات غير صحيحة في الصورة أو المادة عن قصور، أيضاً يكون معذراً عن مخالفة الواقع.

كذا في حالة الغفلة وأشباهاها عن قصور يكون معذوراً، والجامع بينهما هو عدم العلم والإلتفات مع القصور الذي يرجع إلى العجز. والمعذرية - تحديداً - تقع صفة للعجز، فإنه هو موضوع التعذير عن مخالفة الواقع. وأما مع التقصير فلا عذر في مخالفة الواقع، سواء في حالة الجهل المركب أم في حالة الغفلة، وإنما يكون دليل الواقع منجزاً، أي إن مقدمات وجوب الصلاة - مثلاً - ودليله تتصف بالمنجزية الفعلية في حالة الجهل المركب أو الغفلة عنها تقصيراً، لكن مع التقصير وإصابة الواقع [كما لو استند إلى مقدمات لا يصح الإستناد إليها تقصيراً ووصل إلى نتيجة منها توافق الإحتياط ولا يتعقل معها مخالفة الواقع الإلزامي، كما لو قلّد في العقائد الأساسية] قد وقع خلاف في وجود التنجيز وعدمه، ومع وجوده هل هو للمقدمات أو لإدراكه أو لإذعانه؟

فالظاهر من كلمات أعلام الأصول المنجزية، وأنه لو خالف قطعه المزبور فالواقع إستحقّ العقوبة وعلى المعصية لا على التجري، كما أنه يستحقّ المثوبة لو انقاد لقطعه فالواقع على طاعته لا على الانقياد؛ في حين أنّ الظاهر من كلمات المناطق أن المقدمات لا تكتسب صفة الحجية المنطقية، لأنها لا تصلح لتوليد العلم، ومن ثمّ فهو ليس بذئ علم فلا قيمة حينئذ لقطعه وإن صادف الواقع.

والصحيح هو المنجزية، ولكن موضوعها ليس هذه المقدمات، وإنما للإحتمال في نفسه الذي يحسبه المحتمل علماً من زاوية أنه مصداق لكبرى عقلية ثابتة ومنجزة، وهي وجوب دفع الضرر المحتمل، فإن الجهل المركب يحقّق موضوعاً لهذه الكبرى المنجزة.

إطلاق الحجّة على القطع

ومن هدى ما تقدّم تبلور أنّ إطلاق الحجّية بشعبتيها [التعذير والتنجيز] على القطع بنحو كليّ مسامحة؛ فإنّ الأعلام لا يريدون منه المطلق حتّى لو اعتمد تقصيراً على مقدّمات غير صحيحة، فقد صرّحوا في تضاعيف كلامهم تارة بأنّ القطع غير معذّر [كما في الرسائل] وأخرى بأنه يعاقب على المقدّمات، وواضح أنّ العقوبة لا تنسجم مع كون القطع معذراً، كما أنهم يقرّون جميعاً عدم التنجيز في حالة القصور وإن كان معه قطع بسبب الجهل المركب.

كما اتضح ثانياً أنّ المعذرية والمنجزية ليستا متلازمتين، حيث يمكن وجود أحدهما دون الأخرى كما تقدّم.

واتضح ثالثاً أنّ التنجيز في كلّ صورته إنّما هو صفة للمقدّمات لا للإدراك ولا للإذعان، في حين أنّ التعذير قد يكون صفة للمقدّمات، وأخرى للعجز.

إن قلت: بعد أن كانت الحجّية تكوينية وكانت للمقدّمات، فهل هي قابلة للرفع والجعل إعتباراً، خاصّة مع الإلتفات إلى عقم كثير من المقدّمات.

قلت: الحجّة التكوينية ليست وصفاً لمطلق المقدّمات، وإنّما هي وصف خصوص المقدّمات الموصلة شأنها، وهي صفة واقعية لها، وأمّا غير الموصلة فهي من الأساس ليست بحجّة. والمقدّمات الموصلة إن روعيت وصّل الإنسان إلى نتيجة، وإلاّ كان جهلاً مركباً، ومع القصور يعذّر على قصوره، ومع التقصير ينجز مقدّمات الحكم الواقعي.

٢

اليقين الشرعي

نلفت النظر إلى أن المقدمات التي يستند إليها [لأن من شأنها الايصال إلى المطلوب علماً فقطعاً] ليست خصوص المقدمات اليقينية العقلية، وإنما تعم المقدمات اليقينية الشرعية أيضاً، فإنها ذات قيمة تنجزية وتعذيرية كذلك. وقد صرح بعض أقطاب الفلسفة أن الوحي القطعي يصلح مادة قياس برهاني منتج لليقين الأرسطي والحقّ معه.

٣

العلم دخيل في فاعلية المقدمات

قد يتساءل عن المقدمات الموصوفة بالحجية، هل هي المقدمات في نفسها، أو إدراك المقدمات؟ ومع الثاني صارت الحجية وصفاً للعلم والإدراك ولكنه لا العلم بالنتيجة وإنما العلم بالمقدمات.

فالجواب: إن التنجيز واستحقاق العقوبة وصف للمقدمات في أنفسها [علم بها الإنسان أو لم يعلم] ولكن فاعلية وباعثية ومحركة هذا الحكم والوصف إنما تكون بسبب العلم بالمقدمات، الذي يحصل من مقدمات قبلية أيضاً موصوفة باستحقاق العقوبة في نفسها. ويكون باعثاً وفاعلاً بسبب العلم بهذه المقدمات الذي يكون نتيجة لمقدمات سابقة وهكذا حتى تصل النوبة إلى المقدمات البديهية، فإنها أيضاً موصوفة بالإستحقاق في نفسها. وباعثية هذا الحكم تكون بسبب العلم بهذه المقدمات، ولكن العلم

المذكور ليس نتيجة لمقدمات سابقة وإنما هو هبة من الله سبحانه تكوينية يلقيه ويودعه في الإنسان.

وبتعبير آخر: المنجزية [اسم فاعل] صفة واقعية للمقدمات الموصلة شأناً [علم بها المكلف أو لم يعلم] فإنها موجودة ولكنها مجمدة، فإذا علم المكلف بالمقدمات تصبح صفتها الموجودة فاعلة ومؤثرة، فالعلم لا يقوم المنجزية وإنما يكون دخيلاً في فاعليتها. ولا يعني هذا أن المنجزية الواقعية حكم عقلي واقعي هو وجوب الطاعة ولا يختلف عنه كما ربما يتصور، بل هي حكم عقلي ظاهري في طول وجوب الطاعة الذي هو حكم واقعي ولكنه كسائر الأحكام، له مراتب لا مرتبة واحدة، وفاعليته وهي المرتبة الأخيرة تتقوم بالعلم. وأما وجوده فلا يتقوم بالعلم، بل هو متحقق واقعاً للمقدمات الموصلة شأناً.

و بتعبير ثالث: إن وجوب الطاعة الذي هو حكم واقعي متعلق بالحكم الشرعي يصل مرتبة الوصول واستحقاق العقوبة في نفسه مع توفر المقدمات الموصلة وإن لم تكن معلومة بعد، وبالعلم يكون هذا الإستحقاق محرّكاً للعبد ودافعاً.

ويدلّ على ما ذكرنا إستحقاق العقوبة على التقصير في العلم بالمقدمات، فإنه لو كان متقوماً بالعلم ولم يكن له واقع ثبوتي لما كان معنى لفاعليته مع الجهل التقصيري، إذ لا وجود له حينئذ مع الجهل.

حصيلة الكلام

١. إن موصوف الحجية هو المقدمات، فهي الموصوفة بها أولاً وبالذات،

والإدراك والإذعان يوصفان بها ثانياً وبالعرض.

٢. إن المقدمات الموصوفة بالحجّية هي خصوص المقدمات الموصولة شأنًا، دائمة الإصابة للواقع لا مطلقاً، فإنّ غير الموصولة لا تتّصف بذلك، وهذه المقدمات إن روعيت وصَلَ الإنسان منها إلى نتيجة وإلاّ إبتلي بالجهل المركّب، وهو معذور في حالة القصور.

و يتبلور من هذا أن الحجّية التكوينية غير قابلة للرفع والجعل الإعتباري، وذلك لما ذكرناه من أنها صفة واقعية للمقدمات الموصولة الصحيحة، والإعتبار لا يغيّر من التكوين شيئاً؛ وقد ألفتنا إلى أن مرتكز الأعلام هو ما ذكرنا من أن الموصوف بالحجّية أولاً وبالذات هو المقدمات.

٣. ألفتنا إلى أن علاقة المقدمات بالإدراك، وعلاقة الإدراك بالإذعان ليست علاقة العلة التامة مع معلولها، وإنما علاقة المقتضي مع المقتضى وشرطه الإختيار؛ فالإدراك إختياري و كذا الإذعان.

وعلاقة الإذعان والقطع مع القوى المادون [الشوق] أيضاً علاقة المقتضي وبالتالي أمكن الردع عن متابعة القطع وتأثيره في مادون، ويكون ذلك في صورة إستناده إلى مقدمات لا يصلح الإعتماد عليها، فكما يعاقب على الإستناد على هذه المقدمات، كذا يمكن أن يعاقب على الإستناد إلى قطعه وتأثيره في ما دون، بعد أن كان إختيارياً، بل أشرنا إلى عدم معقولية العقوبة على المقدمات مع معذرية القطع.

علم إمكان الردع عن القطع وتعليقنا عليه

ولكن الذي يظهر من كلمات الأعلام عدم إمكان الردع عن القطع،

وإن كانت المقدمات ليست بحجة ذاتية لعدم صحتها، وبالتالي فالقطع ليس حجة لتبعيته للمقدمات [كما يظهر منهم] إلا أنه مع ذلك لا يمكن الردع عنه لسببين آخرين غير عدم الحجية:

السبب الأول: إن القاطع [وهو قاطع] غافل عن الخطأ الواقع فيه، وعاجز عن إستقبال النهي والخطاب.

والسبب الثاني: لزوم إجتماع النقيضين في نظر القاطع في صورة الخطأ، وفي الواقع ونظر القاطع في حالة إصابة قطعه.

وتعليقنا على الأول: إن خلاقية النفس وإختلاف درجاتها وهيمنة كل درجة عليا على ما دونها يرفع العجز، فإن النهي إذا ورد [سواء صنفناه مولوياً أم ارشادياً، وسواء قلنا أن متعلقه القطع أم المقدمات] فهو يعني شيئاً واحداً وهو الطلب من القاطع أن يعاود النظر في المقدمات التي اعتمد عليها، ومعه يمكن للنفس التجاوب مع هذا النهي في درجة من درجاتها، فتثير الشك حول القطع الذي آمنت به النفس في درجة أدنى مع بقاءه قطعاً ومن دون أن يتغير، وبالتالي تتجه ثانية للفحص والتنقيب عن الواقع واكتشاف جهة المغالطة التي وقعت فيها أولاً.

فما يبدو من كلام الأعلام [من عدم إمكان إعادة النظر، أو الإمكان مع زوال قطعه ومن ثم لا يعقل النهي عنه] مرفوض، حيث ظهر الإمكان مع بقاء قطعه حين التريث وإعادة الفحص، وذلك من خلال إثارة الشك في مرتبة أعلى بالقطع الذي فعل النفس في مرتبة أدنى، ومع الإمكان التكويني يعقل نهى الشارع عنه. ومن ثم ورد عنهم عليه السلام: « لا تجعلوا يقينكم شكاً ولا شككم يقيناً ».

وتعليقنا على السبب الثاني: إن الحجية أمر واقعي لا علاقة له بفهم القاطع، والتناقض مرتبط بفهمه، كذا لا تناقض في الواقع لأن متعلق الزجر والردع القطع بالنتيجة، ومتعلق القطع هو النتيجة التي هي الحكم الشرعي الواقعي^(١)، علماً أن ما ذكره العلماء في تبرير عدم إمكان الردع دون التذرع بالحجية الذاتية يكون شاهداً على ما ألفتنا إليه من أن الحجية إنما هي للمقدمات الموصلة شأنها لا للقطع، وشاهداً على ما نسبناه إليهم وأنه - لا أقل - مرتكز عندهم إن لم يكن ملتفتاً إليه.

١ . [س] بعد أن كانت علاقة القطع بالشوق إختيارية كعلاقته بالمقدمات، فكما يمكن الردع عن المقدمات في صورة عدم تماميتها، كذا يمكن الردع عن القطع، أو أن الأعلام يرون قهرية العلاقة وأن القطع علة تامة للشوق وحينئذ يكون كلامكم لتصوير الإختيارية لهم، أو مناقشة لهم على مبنى القهرية؟ وبعبارة أخرى: هل كلامكم لإيضاح مبنى الإختيارية المخالف لمبناهم، أو لإيضاح الخلاف البنائي معهم؟

[ج] كلامنا يصلح لتصوير الإختيارية مع الرد عليهم حتى على مبنى القهرية، وهم لم يتعرضوا في كلامهم لطبيعة العلاقة. نعم، مع الإختيارية لا مشكلة في الردع فيكون الكلام إيضاحاً وتعميقاً لفكرة الإختيارية.

حجية الإطمئنان

صنّف بعض الإطمئنان [موضوعاً] في القطع على أساس أنه علم عادي عرفي، وبالتالي فهو مصداق من مصاديقه. والشهيد الصدر لم يفترضه مصداقاً، وإنما النفس تلغي الإحتمالات الضئيلة التي تقابله، ومن ثمّ تتعامل معه معاملة القطع، وبالتالي تثبت له حجية القطع كما تثبت للقطع.

القطع الغالبي الإطمئنان

ويظهر من كلامه عليه السلام أنّ القطع الناتج من اليقين المركّب [المنطقي] قليل الحصول، وغالب قطوعات الناس إطمئنان تتعامل معه النفس معاملة القطع. وهذه الالتفاتة مجدها في تضاعيف كلمات الفلاسفة والعرفاء، من أنّ غالب ما عند الناس ظنّ، وأمّا القطع واليقين فقليل الحصول. ولو فتّشنا في الروايات لوجدنا فيها جذر هذا القول وأنّ اليقين أقلّ ما قسم الله بين عباده. هذا مضافاً إلى إفتقاد جُلّ البشر للعلم الحضوري عدا الوجدانيات.

فتكون الحصيلة أنّ غالب العلوم عند غالب البشر حصولية ومن النوع الظني المتأخّم للعلم الذي يولد إطمئناناً وسكوناً في النفس، ولكن النفس تتعامل مع هذه الدرجة الإدراكية والفعل الجانحي معاملة اليقين والقطع من خلال مصادرات تقوم بها، بحذف وعدم الإحتفاظ بالإحتمالات الضئيلة.

وقبل تقييم هذا الإتجاه نلفت النظر إلى أنّ الإطمئنان إصطلاحاً يطلق على درجة من درجات فعل النفس الجانحي وهو السكون والجزم، وهو أخفّ وأضعف درجة من القطع، وقد يطلق على سببه وهو الظنّ القوي المتآخم لليقين. نعم الإطمئنان لغةً يطلق على السكون المطلق بكل درجاته.

وأما تقييمنا لكلام الشهيد الصدر فيتلخّص فيما يلي:

١. ما ذكره هو وغيره من ندرة تحصيل اليقين صحيح لا غبار عليه، وأنه من إختصاصات النفوس العالية، وأما النفوس العادية فهي محرومة من هذا إلاّ بعد رياضات شاقّة ومجاهدات طويلة.

٢. إنّ الإنسان العلمي ملجأً في عموم حركته ومعارفه للتعامل مع الظنّ بمختلف درجاته، إبتداءً من الظنّ المتآخم للعلم المولّد للإطمئنان ونزولاً بالظنّ العادي، بل وحتىّ مع الإحتمال، كما في دفعه للضرر المحتمل، ومن ثمّ ما ذكره صحيح، بل وزدنا عليه.

٣. إنّ قسماً من هذه الظنون يوصف بالحجّية التكوينية الذاتية على حدّ اليقين، وهو الظنّ المتآخم للعلم الذي يطلق عليه الإطمئنان والذي يكون سبباً في حصول الإطمئنان. فما ذكره ﷺ مقبول.

٤. إنّ ما ذكره في سبب الحجّية [من تصنيف النفس هذا النوع من الظنّ علماً بإلغاء إحتمال الخلاف، ومن ثمّ يكون مشمولاً بحجّية القطع] مرفوض؛ إذ أنّ صرف وجود مصادرات في النفس لا تعني علميته، وصرف كونها ملجأً للعمل لا يعني درج الظنون المشار إليها في دائرة المقدمات المنتجة لليقين، فهي تبقى تخمينية وليست برهانية، يلتجىء

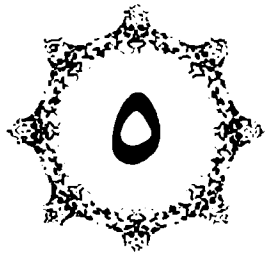
إليها الإنسان وغالباً ما تصيب وقد يقع الخطأ، فتعامل النفس شيء وواقع الإدراك شيء آخر.

الصحيح في حجة الإطمئنان

والصحيح حجّيته العقلية من باب الإنسداد، فإنّ الطريق اليقيني لعامة الناس مسدود وممتنع وقوعاً، وإن لم يكن مسدوداً حقيقة لانفتاح باب العلم الحضوري ولكنّه شاقّ وعسر تحصيله للعامة، ومن ثمّ كان هذا نوعاً من الإنسداد الخفي، فيحكم العقل بحجّية هذا النمط العالي من الظنّ، دون المراتب النازلة، فإنها تحتاج إلى جعل^(١) وهذا الحكم العقلي بالحجّية بديهي، والمتأمل في كلمات الأعلام في بحث الإنسداد يجد أنهم يذهبون إلى فطرية مقدماته.

فنحن نقرّ بأهمية إلفاته السيّد الشهيد ومحاولته في كتابه الأسس المنطقية للإستقراء، حيث وفق لاثبات حجّية الإنسداد العقلي في نمط من الظنّ؛ أي إنّ إلحاقه الحكمي للإطمئنان باليقين جيّد، وتختلف معه في إلحاقه الموضوعي، وقد ألفت إلى ذلك جملة من الأعلام.

١ . [س] في دليل الإنسداد يحكم بحجّية الظنّ مطلقاً أو الإطمئنان فقط، ومع الأول لم لم نحكم هنا بالحجّية العقلية لمطلق الظنّ ولمّ التفرقة؟
[ج] النظريات هناك مختلفة، ولكن أقرّوها هو حجّية الإطمئنان لا مطلقاً، ومن ثمّ قلنا هنا بحجّية الإطمئنان، فيتضح أنّ الرأي هنا كالرأي هناك بلا فرق.



سعة حجية القطع

هذا البحث يمكن أن يعنون بعنوانين:

الأول: هل القطع حجة مطلقاً حتى الناشئ من مقدمات عقلية أو هل

المقدمات حجة مطلقاً [العقلية والشرعية] أو خصوص الشرعية؟

الثاني: ما هي طبيعة العلاقة بين العقل الحجة والنقل الحجة أو ما هي

مساحة كلّ منهما؟

و هذا البحث مرتبط بالمحمول، والتسلسل الطبيعي للبحث أن نواصل

الحديث حول شؤون القطع [موضوع الحجية] و أقسامه، ولكن لما كان

هذا البحث ينازع في أصل الحجية التكوينية فهو لصيق به، و من ثمّ كان

حقّه أن يذكر بعد الحديث عن الحجية مباشرة لولا أنه متوقّف على فهم

حقيقة موضوع الحجية، و من ثمّ أخبر عنه.

١

استعراض النظريات

نظريات الأخباريين

نظريات الأخباريين يجمعها القول بعدم إطلاق حجّة القطع و هي:
النظرية الأولى: المقدمات العقلية ليست حجّة، وينحصر التنجيز بالمقدمات الشرعية التي من شأنها إنتاج العلم فالقطع.
النظرية الثانية: التي تبنّاها الحدائق، إنّ المقدمات العقلية البديهية الخالية عن الشوائب حجّة، دون النظرية منها ولعلّ الإسترابادي يؤيد هذه النظرية.

النظرية الثالثة: المقدمات العقلية حجّة في أصول المعارف، دون تفاصيلها ودون فروع الدين.

و صاحب الفصول والشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني و السيّد الصدر وافقوا الأخباريين في بعض الشقوق كما سيتضح بعد.
 وسيلاحظ أنّ هذه النظريات لها عمق علمي وليست مجرد مقولات تصطدم مع البداهة والوجدان.

نظرية الشيخ الأعظم

الشيخ الأعظم رحمته الله له تفصيل في هذا البحث، فهرسته كالتالي: [بعد إلتفات إلى أنّ هذا التفصيل للعنوان الثاني للبحث.]

١. إذا ورد دليل قطعي عقلي وآخر نقلي ظني ولو إطمثاني، قدم العقلي ولو كان نظرياً.

٢. إذا تعارض دليل قطعي عقلي نظري مع آخر نقلي قطعي، يرفع اليد عن العقلي ويتأمل في المقدمات حتى يتضح أنه صورة برهان كالإجماع على حدوث العالم زماناً المعارض للدليل العقلي النظري من استحالة تخلف الأثر عن مؤثره. ومن الواضح أنه ﷺ قد وافق الأخباريين في هذه الصورة.

٣. إذا تعارض عقلي بديهي مع نقلي قطعي، قدم الأول وأول الثاني. علماً أن صاحب الحقائق يقبل الصورة الثانية والثالثة دون الأولى، والإسترابادي يقبل الثالثة دون الأولى والثانية.

ثم قد يناقش الشيخ الأنصاري بنفس ما ناقش به الأخباريين من عدم معقولية التعارض بين دليلين قطعيين، مع أن الصور الثلاثة جميعاً هي فرض التعارض بين قطعيين، وجوابه يأتي إن شاء الله.

هذا ويضيف الشيخ الأنصاري أنه ورد إرشاد من الشارع إلى ترك الخوض في المقدمات العقلية للوصول إلى الحكم الشرعي مستقلاً وفي عرض الوحي؛ معللاً بكثرة وقوع الخطأ فيه، كما أنه أرشد من قبل الشارع إلى ترك الخوض في المقدمات العقلية في الأمور الاعتقادية لمن يقصر باعه عن تحرير هذه المسائل.

و واضح أنه ﷺ يتفق مع الأخباريين في ذلك مع إختلاف في:

١. الإرشادية، فإن الأخباريين صورّ النهي في الحالين تكليفاً.

٢. إن الكثير من الأخباريين لم يقيّدوا النهي الثاني بمن قصر باعه وإنما

إستظهروا إطلاقه، كما أن الشيخ الأنصاري فصل في الحجية على ضوء العنوان الأول: بأن القطع لا يكون معذراً مع التقصير في المقدمات. و سيتضح بعد أن العنوانين والتفصيلين في روحهما واحد.

٢

أدلة إثبات سعة الحجية

الأدلة التي أقيمت لإثبات الحجية التكوينية هل تُثبت سعة الحجية لكل المقدمات العقلية والشرعية أو لا بد من إستئناف دليل آخر على السعة؟ في تصورنا أن ما ذكرناه دليلاً على الحجية للمقدمات هو بنفسه دليل على السعة.

و ذلك لأننا إنتهينا إلى أن الدليل دل على حجية المقدمات الموصلة شأنها، الواجدة لشرائط الإنتاج مادة وصورة لا مطلقاً، ومعه لا يفرق بين نوعية المقدمات مادامت الخصوصية محفوظة في الجميع. ولكن آخرين ذكروا أدلة على السعة غير الدليل على الحجية، يمكن ضبطها في أدلة ثلاث:

الدليل الأول: لزوم التناقض عند القاطع مطلقاً وفي الواقع في صورة الإصابة.

و جوابه تقدّم في البحث السابق في مسألة إمكان الردع عن القطع وتحديد حجّيته.

الدليل الثاني: عدم إمكان الردع عن القطع لغفلة القاطع وعجزه. و يناقش بما تقدّم أيضاً و أنه مقدور. و معه لا مشكلة حتّى في النهي

عن القطع المصيب المولد من مقدمات منتجة، ولكنه يلزم منه محذور آخر وهو التهافت في الإعتبار، فيكون دليلاً على الإمتناع الوقوعي في هذه الحالة لا عدم الإمكان.

الدليل الثالث: إن الردع عن القطع لا يكون إلا بالقطع، فلا بد من حجية القطع بالرادع وهو خلف كونه مردوعاً عنه، إضافة إلى أنه يلزم اجتماع قطعين: القطع بالواقع، والقطع بالرادع وهو غير معقول. و جوابه: إن القائل بالردع لا يقول به مطلقاً، وإنما يفصل بين المقدمات المنتجة وغير المنتجة، و أن القطع بالواقع يكون من مقدمات غير منتجة، وأما القطع بالردع فهو من مقدمات منتجة، والردع يخص المقدمات غير المنتجة فقط. وأما اجتماع قطعين فهو ممكن مع سعة النفس كما سيتضح بعد.

زوايا البحث

من مراجعة الأدلة على التفصيل يتضح أن البحث وقع في زوايا ثلاث:

الزاوية الأولى: البحث في صغرى حكم العقل [على حدّ تعبير الميرزا النائيني] أو الكلام في مقام الجعل العقلي [على حدّ تعبير الشهيد الصدر] أي هل هناك مقدّمات عقلية في نفسها تنتج علماً بالحكم الشرعي من دون اعتماد على الشارع أو لا؟

الزاوية الثانية: البحث في مقام الكاشفية [على حدّ تعبير الميرزا النائيني] أو الملازمة بين حكم العقل والشرع [كما عبّر آخرون]، أي بعد الفراغ عن وجود مقدّمات عقلية صالحة للعلم بالحكم الشرعي، يبحث عن وجود ملازمة عقلية بينها وبين الحكم الشرعي وعدمها.

الزاوية الثالثة: البحث في تنجيز الملازمة، بعد الفراغ عن إدراك العقل لها بعد إدراكه للملزومات، فيقع البحث أن هذه الملازمة المقطوعة عقلاً هل هي منجزة أو لا؟

وبعبارة جامعة للزوايا الثلاث: إدعى بعض ردع الشارع عن الملزوم وآخر عن الملازمة وثالث عن التنجيز.

علماً أن أدلة الأخباريين على شكلين: روائية وعقلية. والروائية سنتركها إلى آخر المطاف بعد حسم النزاع في الزوايا الثلاث عقلياً وعلى صعيد الإمكان أو الإثبات، عندها ننتقل إلى البحث الفقهي النقلي الإثباتي لتحديد مفادات هذه الروايات آخذين بعين الاعتبار ما توصلنا إليه من نتائج عقلية.

الزاوية الأولى: صغرى حكم العقل^(١)

وفيه نظريات أربعة^(٢):

النظرية الأولى: النظرية الأشعرية والتي نَفَتْ وجود مدرك عقلي قبل تشريع الشارع ووراءه.

النظرية الثانية: التي أشار إليها الشيخ العراقي وناقشها وهي أنه يوجد حكم عقلي ولكنه معلق على عدم ردع الشارع.

النظرية الثالثة: وهي تفترض أن الأحكام الشرعية عموماً قد أخذت في موضوعها قطع خاص وهو القطع الحاصل عن مقدمات غير عقلية، و من ثمّ فالحكم العقلي وإن وجد، إلا أن الحكم الشرعي المستنتج منه لا يكون فعلياً لعدم تحقق موضوعه.

النظرية الرابعة: وهي تنكر وجود صغريات عقلية ولكن في خصوص العقل النظري، أي أن قوة العقل النظري لا طريق لها لمعرفة ملاكات الحكم الشرعي، وأن دين الله لا يصاب بالعقول دعوى برهانية لا تعبدية.

و أمّا نقد هذه النظريات من قبل علماء الأصول بعد تقريبها:
فأمّا النظرية الأولى: فقد تقدّم النقاش فيها عند الحديث حول مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وأثبتنا هناك تكوينية الحسن والقبح والمدح

١ . سيأتي البحث في الزاوية الثانية في صفحة ٢١٧ .

٢ . بعد الإلفات إلى أن البحث في العقل النظري والعملي، المستقل وغيره، الموجب للعلم بالحكم الإعتقادي والفرعي، في حين أن حديث الشيخ المظفر في المستقلات خصّ العقل العملي، وفي غير المستقلات خصّ العقل النظري.

والذم وعقليتهما.^(١)

و أما النظرية الثانية: فلعلها تظهر من بعض كلمات الفصول، ومعه يكون موافقاً للأخباري في هذه الزاوية، مع أن المعروف موافقته له في الزاوية الثانية.

وتقريب هذه النظرية: إنَّ العقل و إن أدرك جهات الحسن والقبح في الأفعال إلا أن ما أدركه ليس علّة تامة للحسن والقبح والتحسين والتقبيح، وذلك لأنَّ جهات الحسن والقبح بحكم تزامهما، بينها كسر وإنكسار، ومعه غاية ما يدركه العقل هو إقتضاء الفعل للحسن والقبح، والباقي متروك للشارع، و من ثمَّ يمكنه الردع عن بعضها [لأنه إطلع على ما لم يطلع عليه العقل] وتنجز بعض آخر، ويعرف ذلك من خلال عدم ردعه.

ويمكن النسبة للسيد الخوئي أنه وافق هذه النظرية جزئياً، ويظهر ذلك لمن تأمل في كلامه.

وهذه النظرية أجاب عنها الأصوليون بأنَّ العقل في صورة عدم إحاطته لا حكم ولا إدراك له، فإنَّ معنى كونه حكماً إقتضائياً هو أنه لم يحكم. والكلام إنما هو في صورة إطلاعه على جميع جهات الحسن، وكما هو

١. [س] النزاع في تلك المسألة كان حول إعتبارية أو تكوينية المدح والذم، الذي يعني أنه بعد الفراغ عن إدراكهما مستقلاً عن الشرع، وليس عن إمكان إدراكهما مستقلاً وعدمه الذي هو محور النزاع مع الأشاعرة كما يظهر من كلام الشيخ المظفر.

[ج] نظرية الشيخ الإصفهاني هي نظرية الأشاعرة، فإنهم لا ينكرون المدح والذم مستقلاً حتى إعتباراً، وإنما يقولون أنهما إعتباريان لا تكوينيان، وما صورّه الشيخ المظفر مسامحة في فهم كلماتهم.

حاصل، فكيف ينهى الشارع عنه ويلغي وجوده.

وبعبارة أخرى: ليس كل الأحكام العقلية ذات موضوع إقتضائي، وإنما هناك موضوعات تكون علّة تامة للحسن والقبح كالعدل والظلم.

و أمّا النظرية الثالثة: فهي تعتمد على تنبيه يأتي بعد؛ وهو أن القطع هل يمكن أن يؤخذ موضوعاً في الحكم الشرعي؟ وكأصل موضوعي نقول: نعم إن القطع بكل أشكاله يقبل أخذه موضوعاً، على حدّ أخذ الدلوك مثلاً موضوعاً في وجوب الصلاة، أي يكون دخيلاً في فعلية الحكم الشرعي، لا في تنجيذه كما حاول أن يصوره البعض، كما في مثل «صم للرؤية وافطر للرؤية» حيث أن الرؤية هنا قيد التنجيز، ومعه لا مشكلة ثبوتية في هذه النظرية ولكن إثباتاً تتوقّف على دراسة مفاد الروايات.

و أمّا النظرية الرابعة: فتقريبها أن العقل عاجز عن إدراك لِم الأحكام ومعرفة الملاكات التي يستند إليها الشارع في إعتبراته وتشريعاته، فالإدراكات العقلية النظرية المستقلّة في الأحكام غير معقولة، وذلك لمحدودية العقل، ومن هنا ورد عنهم عليه السلام: «إنّ دين الله لا يُصابُ بالعقول»، فليس ذلك تعبداً وإنما برهن عليه بما ذكرناه.

وقد نوقشت هذه النظرية من قبل الأصوليين أنها خلف الفرض؛ لأنّ الدعوى هي حجّية الإدراك العقلي لو أدرك، وعدم إمكان الردع عنه.

الزاوية الثانية: قاعلة الملازمة بين حكم العقل والشرع

والبحث في هذه الزاوية تارة يكون بلحاظ حكم العقل النظري المستقلّ وغير المستقلّ، وثانية بلحاظ حكم العقل العملي، كذا المستقلّ وغيره.

بعد الالتفات إلى أن المقصود من العملي والنظري ماذهب إليه الشيخ الإصفهاني والشيخ المظفر، أي المدرك العملي والنظري، لا ما اخترناه بمعنى القوة العاقلة النظرية والقوة العاقلة العملية.

حكم العقل النظري

أما في حكم العقل النظري المستقل، فإنه يعني إستقلال العقل عن حكم الشرع في درك واكتشاف الحكم الشرعي من خلال ملاكه، وإن استعان بإرشاد الشارع وإخباره عن الملاك. وقد اتفقت كلمة غالب الأعلام على عدم قدرة العقل على ذلك لعجزه ومحدوديته عن إدراك الكلّيات المتوسطة والجزئيات [كما مرّ في بحث الإعتبار] والذي يظهر من الأخباريين منع حجّيته لو تمّ وحصل الحكم العقلي في مورد، في حين أن الظاهر من عبارة الأصوليين عدم موفقية العقل للإدراك لا منع حجّيته لو حصل.

و أما العقل النظري غير المستقلّ كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته والإجزاء، فقد ناقش الأخباريون في حجّية مثل هذا الإدراك. ولكنّ الظاهر أنهم لا يملكون دليلاً على منع حجّية هذا القسم سوى الأدلة العامة من قبيل أن دين الله لا يصاب بالعقول.

وقد أجاب الأصوليون: إنّ هذه الأدلة العامة مانعة للإدراك اللّمي للملاك وهو الإدراك العقلي النظري المستقلّ؛ وهذه الموارد [وهي المدركات النظرية غير المستقلّة] ليست إدراكاً لملاك الحكم، وإنما إدراك خواصّ واقعية لنحو إرادات المشرّع، أو قل: إدراك للغة القانون والإعتبار على ضوئها يستنتج وجوب المقدّمة شرعاً. فهو إستدلال لّمي على الحكم

الشرعي ولكنه منطلق من الإرادة لا من الملاك.^(١)

حكم العقل العملي

وأما العقل العملي فقد ألفتنا إلى إنقسامه إلى مستقل وغير مستقل. مثل الأحكام العقلية في باب التزاحم الملاكي والإمتثالي. و الميرزا النائيني قسم العقل العملي بطريقة ثانية و هي إلى ما يقع في سلسلة علل الحكم الشرعي، وإلى ما يكون في سلسلة معلولات الحكم الشرعي؛ فقال بجريان قاعدة الملازمة في القسم الأول دون الثاني، كما قسم الأول إلى واقعي وطريقي وأن الملازمة تجرى فيهما معاً:

ومثال الأول: حكم العقل الواقعي بحسن شيء وقبحه، فإن محاسن الأفعال وقبحها ملاكات الحكم الشرعي، و من ثم كان هذا الإدراك في سلسلة علل الحكم الشرعي، و من ثم يكشف عن الحكم الشرعي باللم. ومثل حكم العقل الظاهري الطريقي كوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنه يقع في سلسلة علل حكم شرعي ولكن طريقي. ومن نفس النكتة ذكر الميرزا النائيني أن أحد أدلة البراءة الشرعية هي البراءة العقلية التي هي حكم عقلي مستقل عملي طريقي واقع في سلسلة علل الحكم الشرعي بالبراءة.^(٢)

١. الفارق بين النظري المستقل وغيره هو أن المستقل إدراك لأصل وجود الحكم من خلال إدراك ملاكه وإرادته، وغير المستقل إدراك لخصوصيات نظرية في ملاك الحكم كالترتب أو إرادته أو إعتباره [لغة القانون] بعد ثبوت وجوده من الشارع.

٢. [س] ما هو الفرق بين المستقل في العملي والنظري، ولم كان هناك مستقل عملي ولم يكن هناك مستقل نظري؟

ومثال الثاني: وجوب الطاعة وحرمة المخالفة، فإنه معلول للحكم الشرعي؛ إذ لا ينبثق من ملاك وإنما هو للحفاظ على الحكم الشرعي، ومثل هذا لا يستلزم الحكم الشرعي؛ لما ذكر من لزوم اللغوية منه أو الدور والتسلسل.

هذا والمطالع لبعض عبارات الميرزا النائيني وتلامذته يجد أن تقسيمه هذا عين التقسيم إلى المستقل وغيره، وناقش آخرون في أن بعض غير المستقلات لمية وبعض المستقلات معلوله للحكم الشرعي، ومن ثم فهو تقسيم آخر.

قاعدة الملازمة

و بعد إتضاح التقسيم أو التقسيمين نتكلم في الملازمة. و الحديث فيها يقع في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: هل يمكن للشارع الردع عن حكم العقل العملي المستقل؟

[ج] هناك فارق موردي وهو أن المستقل العملي يكون في الكليات العالية والمتوسطة المشاركة له، والمستقل النظري في المتوسطة النازلة والجزئيات، و من ثم أمكن للعقل أن يدرك الأول دون الثاني.

ثم إن الأحكام الوضعية برمتها من مدركات العقل النظري، لأنها ليست فعلاً مفقوداً كي ينبغي فعله وإنما هي كاشفة عن واقع تكويني [لو كان فيها مستقلاً] وأما التكليفية فيمكن أن تكون عملية ويمكن نظرية، وأما كون الانتقال من العملي المستقل إلى الحكم الشرعي لمياً فيتضح في الوجوه التي ستذكر في إثبات الملازمة، كما أن هناك فرقاً كنهياً بين مدركاتها أيضاً تأتي الإشارة إليه.

الجهة الثانية: هل العقل يدرك الملازمة أو لا؟ بمعنى أن كل ما حكم به العقل العملي المستقل حكم به الشرع حكماً مولوياً.

الجهة الثالثة: البحث في عكس قضية الملازمة، بمعنى أن كل ما حكم به الشرع حكم به العقل العملي، والمعبر عنه في كلماتهم بأن الأحكام الشرعية ألطاف في العقل العملي.

٤

الجهة الأولى

هل يمكن للشارع الردع عن حكم العقل العملي؟

فإن الشيخ الإصفهاني حاول أن يقرب فكرة عدم إمكان الردع [مع أن نظريته إعتبارية الحسن والقبح] بالشكل التالي:

إن حكم العقل العملي المستقلّ حكم أطبق عليه العقلاء كافة من زاوية عقلائيّتهم، ومع هذا الإطباق لا يتصور من الشارع الردع وعدم الإمضاء، كيف وهو رئيسهم؟!

ويناقش هذا الإستدلال: إنه بعد أن لم يكن واقع للحسن والقبح [على مبناه] فلا ضرورة في مطابقة وموافقة العقل اللا محدود مع العقل المحدود. نعم على مبنا من واقعية الحسن والقبح يتم الإستدلال.

و العلامة الطباطبائي حاول أن يصور عدم إمكان الردع [مع بنائه على إعتبارية الحسن والقبح] إنطلاقاً من توسط الإعتبار بين حقيقتين وأن الإرادة لا تتولد إلا بتوسط الإعتبار، فردع الشارع عن الإعتبار يعني ممانعته عن الوصول إلى كمالاته.

و يناقش في المبني بما تقدّم منّا في بيان الخلل في نظريته، وفي البناء بأن الردع كلياً يوجب الممانعة عن الكمالات، ولكن الردع الجزئي وعن خصوص المقدمات غير المنتجة لا يوجب المنع من وصوله إلى كماله، بل على العكس.



الجهة الثانية: هل العقل يدرك الملازمة؟

فقد اختلف الأعلام في إثبات الملازمة ونفيها، كما اختلفوا في كيفية وطريقة الإثبات والنفي، فكانت النتيجة صياغات أربعة على النفي، و عشرة على الإثبات، نذكرها تباعاً.

صياغات النفي

و نبتداً بصياغات النفي:

الصياغة الأولى: [وهي التي نَفَتْ الملازمة من أساسها والذي ذكرها الأخباريون وبيانات متعددة] وهي إنَّ الشرع فوق العقل فكيف يتابع العقل؟ وبيان آخر: إنَّ العقل و إن أدرك حسن فعل أو قبحه ووصل إلى إذعان ذلك وحكم بذلك، لكنّه لا يعني عدم وجود موانع خفيت عليه وأحاط بها الشارع، حيث إنَّ تلك الموانع ربما لا تكون في الفعل وإنما بلحاظ لوازم ولو بعيدة، والعقل غاية ما يدرك حسن الفعل أو قبحه في نفسه.

الصياغة الثانية: وهي التي ذكرها الفصول واستدلّ لها، فإنه أقرّ الملازمة ظاهرياً لا واقعياً [كما فهم الأعلام ذلك من عبارته] مستنداً في ذلك إلى البيان الثاني الذي ذكره الأخباريون، وإلى ما ورد في الشرع من حالات حسنّها العقل وقبّحها الشارع.

والركائز التي اعتمدها الفصول في منعه الملازمة غاية ما تكشف وهو أن تكشف عن تعدّد جهات الحسن والقبح في الفعل، يحيط العقل ببعض

دون بعض، وما أحاط به كاف في حكمه بالملازمة وأن الشارع يحكم ظاهراً طبقاً لما حكم به العقل.

ومع هذا البيان يفهم أن الفصول يحاول صياغة الحكم العقلي أنه ظاهري ويلزم حكماً شرعياً ظاهرياً مع واقعية الملازمة بين هذين الحكمين الظاهريين. و من ثم تكون دعواه شبيهة بدعوى الميرزا النائيني في تعميم المستقل إلى واقعي وظاهري ولكن مع فرق بينهما نشير إليه بعدئذ. ومعه لا موقع لاستغراب الأعلام من الفصول أنه كيف يصور الملازمة ظاهرية بين الحكم العقلي القطعي والشرعي.

وقد انتقد أعلام الأصول كلتا الصياغتين [الأولى والثانية] بأن محور الكلام في ثبوت الملازمة مع فرض إدراك العقل، في حين أن الظاهر من الأخباري والفصول إنكار الملازمة لعدم الموضوع لها وهو الصغرى، أي أن الظاهر من الدليلين هو المناقشة في صغريات حكم العقل؛ إضافة إلى أن منع الصغرى كلية مكابرة، لإدراك العقل الحسن والقبح في الكليات العالية والمتوسطة المشارفة والقريبة من العالية كما أسلفنا.

وأمثلة الفصول كحالات حكم العقل وردّها من قبل الشارع، مناقشة بأنه لا يوجد فيها حكم عقلي أساساً كي يحكم بالملازمة لأنها من الكليات المتوسطة النازلة التي يعجز العقل عن إدراكها.

الصياغة الثالثة: للشيخ الإصفهاني وهي أن كل ما حكم به العقل العملي حكم به الشارع بما هو عاقل حكماً عقلياً لا حكماً إنشائياً تكليفاً بما هو مولى، أي أن إدراك العقلاء وتطابقهم وتوافقهم بما هم عقلاء يعني إدراك الشارع بما هو عاقل، بل رئيسهم، بل خالقهم، ومعه

يستغنى عن إنشاء الحكم الشرعي المولوي؛ فلا ملازمة بين إدراك العقلاء وحكم الشارع المولوي، وإنما الملازمة بين حكمين عقليين.

واستدلّ على مدّعه بأنّ حقيقة الحكم الشرعي هي جعل ما يمكن أن يكون داعياً وباعثاً، ومع وجود الدعوة والبعث للمكلف البالغ الرشيد العاقل من حكم العقل [الذي للشارع بما هو خالق العقل] لا معنى للحكم الشرعي بل يستحيل؛ لأنه تحصيل الحاصل.

ثمّ أشكل على نفسه بأننا نرى في التكوينية اجتماع داعيين، فكيف في ما نحن فيه الذي يلزم اجتماع داعيين ولكن أحدهما فعلي [العقلي] والآخر بالإمكان [الشرعي]؟

وأجاب بأنّ داعوية الحكم الشرعي إنّما تحركّ المكلف بضميمة داعوية عقلية وهي وجوب الطاعة وأمثالها من الأحكام العقلية التي تقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي، وليست هي بنفسها تحركّ المكلف.

والمفروض أنّ الداعوية العقلية المعلولة للحكم الشرعي قد تحققت بالحكم العقلي، حيث أنّ إدراك العقل العملي البشري يكشف عن مدح الشارع وذمّه والذي هو مثوبته وعقوبته، لأنّ شرطاً من مدائح العقلاء مثوبتهم وشرطاً من ذمّهم عقوبتهم.

ومع إدراك العقل لمثوبة وعقوبة الشارع لا معنى للحكم الشرعي، لأنّ وجوده لأجل إيجاد الداعوية العقلية من وجوب الطاعة وإستحقاق المعصية.

وأشكل على نفسه ثانية أنّ الإلتزام بما ذكر في توجيه عدم الحكم الشرعي يقودنا إلى الإلتزام بعدم وجود شريعة مطلقاً.

وذلك لأنّ الحكم الشرعي يكشف عن ملاك يدركه العقل النظري، فيحقق موضوع العقل العملي، وإنّ هذا الفعل الحاوي للملاك ينبغي أو لا ينبغي فعله، وهذا العقل العملي يكشف عن مشاركة الشارع بما هو خالق العقل، ومعه نستغني عن حكم الشرع المولوي وداعويته، لأننا توصلنا إلى الداعوية العقلية المحركة من طريق آخر لا من حقيقة وماهية الحكم الشرعي، وهي إمكان الداعوية، فيكون وجودها لغواً وتحصيلاً للحاصل، وتتحول الشريعة إلى مجموعة إرشادات ليس أكثر.

وأجاب:

أولاً: بالفرق بين إدراك العقل أولاً ثمّ الحكم الشرعي المولوي ثانياً، وبين الحكم المولوي أولاً فإدراك العقل للملاك والحسن إجمالاً ثانياً؛ لأنه مع وصول الحكم الشرعي وترتب الحكم العقلي عليه وإحالاته للشرعي يلزم منه أن يكون الشرعي سبباً في إعدام نفسه وهو محال.

وبتعبير آخر: إنّ الحكم الشرعي يكشف عن الحكم العقلي، ففرض عدم الحكم الشرعي حينئذ ولو بقاءً يستدعي عدم الحكم العقلي أيضاً لأنه معلول له، وهذا بخلاف إدراك العقل أولاً والذي لا يدع مجالاً للحكم الشرعي بعد، فإنه لا يلزم منه المخاير المذكورة.

و ثانياً: إنّ الحكم الشرعي [الذي يستتبعه حكم عقلي] حينما أنشئ لم تكن هناك داعوية قبله، و من ثمّ لم تكن داعويته تحصيلاً للحاصل وإنما تحصيل لغير الحاصل، ثمّ بعدها يأتي الإدراك العقلي وهو حينئذ إما لا داعوية له أو داعويته عين داعوية الحكم الشرعي.^(١)

١ . [س] على هذا التصوير يمكن القول بالملازمة، و إنّ الحكم العقلي يستلزم الحكم

الصياغة الرابعة: للشهيد الصدر وهي إن كل ما حكم به العقل التكويني العملي [حيث أنه يختلف مع الإتجاه القائل بإعتبارية الحسن والقبح] أدركه خالق العقل من دون حكم شرعي إنشائي.

وهذه الصياغة تماثل صياغة الشيخ الإصفهاني ولكنها تختلف في تبرير عدم الحكم الشرعي، حيث إن الشيخ الإصفهاني إنطلق من حقيقة الحكم حسب نظره ولزوم تحصيل الحاصل، في حين أن الشهيد الصدر إنطلق من فهم أن فلسفة إنشاء الحكم إنما هي للتحفظ على الملاكات النفس الأمرية، وهذا التحفظ ذو درجات، فلذا تجد الشارع يغلظ ويكثف الأمر أو النهي في حالة، ويخففه في حالة أخرى، كل ذلك يخضع لشدة وأهمية الملاك وعدمه.

إن هذا التفاوت في الإنشاء ينعكس طرداً على داعويته، و من ثم قد تكون داعويته في بعض درجاته أضعف من داعوية الحكم العقلي فلامبرر لوجوده بعد وجود الحكم العقلي من قبل خالق العقل وداعويته التي تؤمن التحفظ على ملاك الواقع وزيادة.

الشرعي، والحكم الشرعي إما لا داعوية له أو داعويته عين داعوية الحكم العقلي، فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال.

[ج] بينهما فرق، حيث إن الإدراك العقلي لا يتقوم بالداعوية وليست الداعوية من خصوصياته اللازمة التي لا تنفك عنه، و من ثم لم تكن مشكلة في وجوده بعد الحكم الشرعي والداعوية الشرعية، بخلاف الحكم الشرعي [على مبنى الشيخ الإصفهاني] فإن حقيقته الماهوية هي الداعوية، فهو إما أن يوجد داعياً أو لا يوجد، ومعه فوجوده بعد داعوية الحكم العقلي يلزم منه تحصيل الحاصل مع الداعوية أو عدم وجوده مع عدم الداعوية.

ومع هذا من أين لنا أن نعرف أن هذا الحسن المدرك أو ذاك، له ملاك أشد لا تؤمن حفظه الداعوية العقلية كي نحتاج إلى داعوية شرعية مولوية، فلربما تكون داعوية العقل كافية أو أشد مما يحتاجه الواقع.

وعلى هذا الأساس لا يمكن قبول الكبرى على كليتها وإطلاقها من أن «كل ما حكم به العقل العملي حكم به الشرع» و إن كانت مقبولة جزئياً، نعم «كل ما حكم به العقل حكم به خالقه حكماً تكوينياً» صحيح.

ومن هنا يعرف أن صياغة السيد الصدر تختلف روحاً عن صياغة الشيخ الإصفهاني حيث إن الثاني نفى الملازمة دائماً والأول نفاها جزئياً. وهذه التجزئة في قاعدة الملازمة تبناها السيد الخوئي ولكنه أعطى الضابطة لموارد الملازمة وهي أن كل ما كان الحسن أو القبح شديداً كان الحكم الشرعي المولوي، وأما في المراتب الضعيفة للحسن أو القبح فلا ملازمة. ومن هنا أمكن عد صياغة السيد الخوئي صياغة خامسة في نفي الملازمة.

صياغات الإثبات

و أما صياغات إثبات الملازمة بشكل مطلق في قبال النفي الكلي والجزئي:
الصياغة الأولى: إن الدليل الذي استدلل به الشيخ الإصفهاني على عدم إمكان الردع [الذي أشرنا إليه في الجهة الأولى من البحث والذي كان في الوقت نفسه مقدّمة لدليل نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع عنده] وهو إن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع حكماً عقلائياً لأنه رئيس العقلاء.

قد إستفاد منه البعض كدليل على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

الصياغة الثانية: للسبزواري وهي إنَّ الحسن والقبح تكوينيان، وإدراك العقل لهذا التكوين يلزم إدراك الشارع وحكمه، وحكم الشارع إنشاؤه.

الصياغة الثالثة: للمحقق القمي رحمته الله وهي إنَّ العقل حجة باطنة ورسول باطن فإدراكه إلهام، وما استلهمه ليس هو حكمه وإنما هو حكم الله، كالرسول الظاهر يكشف عن أحكام الله. فالحكم صورةً عقلي وروحاً شرعي.

الصياغة الرابعة: إنَّ الأحكام العقلية حيث لم يردع الشارع عنها فهو نوع إمضاء لها، على حدّ الأحكام الإعتبارية العقلانية حيث يستفاد منها الإيمضاء مع عدم ردع الشارع، بل هناك أولوية لحكم العقل لتجذره وتطابق آراء العقلاء عليه كافة، فتخطئته بشكل عام في كل موارد يحتاج إلى ردع، ومع عدمه يستكشف الإيمضاء بنحو أجلى وأوضح.

و بتعبير آخر: نفس التقريب الذي يصاغ في الإعتبار العقلاني يتأتى في الحكم العقلي، فإنَّ القانون - وكما تقدّم - إعتبار كاشف عن التكوين، و إمضاؤه من قبل الشارع يعني صواب كشفه عن التكوين، ولأجله أمضى الشارع، مع العلم بأنَّ منشأ الإعتبار هو عدم توصل عقول العامة إلى إدراك كمالات ونقص الكلّيات النازلة والجزئيات، ومع ذلك يقرّ الإعتبار العقلاني من قبل الشارع في الجملة ومعه وبنحو أولى يستكشف الإيمضاء مع عدم الردع في الحكم العقلي العملي، لأنه إدراك للكلّيات العالية التي من شأن عامة العقول السليمة إدراكها.

الصياغة الخامسة: هناك إلفاته كلية ألفت إليها الشيخ العراقي وهي إن حقيقة الحكم الشرعي ليست إلا الإرادة التكوينية المتعلقة بفعل المختار على أن يقع باختياره ولكن بتوسط الإبراز، و من ثمّ تنحلّ مشكلة إنفكاك المراد [فعل المكلف] عن الإرادة؛ لأنّ المراد مباشرة هو الإبراز كالإنشاء الذي هو فعل المولى الذي لا ينفك عن إرادته، وفعلُ المكلف باختياره متعلّق بإنشاء.

وهذه النكته قد قبلت من الجميع، سوى أنهم اختلفوا معه في أن حقيقة الحكم الشرعي هي هذه الإرادة أو لازم الإرادة وهو الإنشاء.

ونحن نستفيد من هذه النكته في ما نحن فيه، فإنّ العقل لما يدرك واقعاً مرتبطاً بفعل المكلف، يدرك وقوع الفعل في سلسلة الإرادات التكوينية للشارع بماخالق العقل أو بالعناية الفلسفية أو اللطف الكلامي بإرادة الله لفعل الغير قد تحققت وحصلت وقد أبرزت وظهرت من خلال العقل البشري فهي حكم شرعي أو ملازم للحكم الشرعي.^(١)

الصياغة السادسة: إنّ العقل حينما يدرك حسن أو قبح فعل يدرك كذلك أنّ الحقّ سبحانه يعلم بالمدرّك، ومعه يعلم بأنّ الحقّ يمدح أو يذمّ الفعل ومدحُ الحقّ وذمّه ثوابه وعقابه.

١ . [س] إبراز الإرادة إذا كان بإنشاء المولى فقد تعلّقت الإرادة بفعل المولى محضاً، و من ثمّ لا ينفك عن المراد و تنحلّ المشكلة، و أمّا إذا كان بحكم العقل فهو ليس فعل المولى محضاً و إنّما هو فعل اختياري فقد لا يتحقق، و من ثمّ نعود في مشكلة انفكاك المراد عن الإرادة. [ج] فعل العقل ليس هو المراد المباشر المتعلّق بالإرادة التكوينية التشريعية وإنّما هو كاشف و بيان كالرسول، و من ثمّ فإنّ الإرادة الحقّ في الحالين تتعلّق بإنشائه التكويني وهو فعله المحض ولا يتخلف.

وهناك لغة فقهية سيالة هي أن واحدة من ألسنة الشارع لبيان الحكم الشرعي وتقنينه المولوي يكون بإبراز الثواب والعقاب فإذا أدرك العاقل أن الحق يمدح ويذم ويثيب ويعاقب فقد أدرك الحكم الشرعي حينئذ.

الصياغة السابعة: سيأتي [إن شاء الله عند عرض المختار في الزاوية الثانية] المناقشة في عدم الملازمة بين حكم العقل النظري المستقل وحكم الشرع، حيث سنثبت أن العقل النظري قادر على إدراك مجموعة من الأغراض والغايات التكوينية لفعل الباري تعالى، فيدرك معها الملازمة بينها وبين حكم شرعي مسانخ لها وملائم ومناسب.

المهم أن هذا الإدراك النظري المستقل قد يقال بإمكان الاستفادة منه لإثبات الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل العملي المستقل بالتصوير التالي:

١. إن العقل العملي قادر على اكتشاف كمالات ونقص الأفعال ومعرفة حسنها وقبحها [كما تم إثباته في الزاوية الأولى في البحث] مستقلاً عن الشارع خلافاً للأشاعرة وغيرهم.

٢. إن هذه الكمالات لا تحصل إلا بتوسيط الإرادة والاختيار الإنساني.

٣. إن هذه الكمالات هي غايات متوسطة تكوينية للإنسان من حيث هو فعل الله، باعتبار أنها تحقق ما فطر عليه الإنسان، أو إن شئت فقل: إنها تحقق صغرى للغرض التكويني من إيجاد الإنسان وخلقه وهو وصوله إلى الكمال الذي فطر عليه، فلا بد حينئذ من التشريع بعين ما أدركه العقل لأنه هو المناسب مع الغرض التكويني لوجود الإنسان و إلا لزم مضادة التشريعي له وقد قلنا [كأصل موضوعي] أن التشريع دائماً يتناسب مع

الأغراض التكوينية وأنه مكمل لها لا مانع عنها.^(١)

وبعبارة أخرى: إن فطرة الإنسان وكيفية خلقته، فعل الحق تعالى. وهذا الفعل له غرض تكويني وهو وصول المفطور إلى كماله المنشود وهو القرب الإلهي، و العقل العملي يدرك مصاديق الغرض التكويني، أي الكمالات في الأفعال التي تساهم في الايصال المذكور. فالتشريع لابد أن ينسجم مع الغرض التكويني المذكور بأن يكون عين ما أدركه العقل العملي.

الصياغة الثامنة: للشيخ الأنصاري وهي إن هناك عموماً فوقانياً مروياً عن الرسول الأعظم ﷺ و عمومات أخرى من هذا النوع مثل:
فحينئذ مع إدراك العقل لحسن فعل أو قبحه يضم إليه العموم الشرعي، ينتج إلزاماً كون الفعل محكوماً بحكم شرعي؛ لأنه إما أن يكون

١ . [س] إن هذه الصياغة تثبت أن التشريع لو كان لكان مناسباً لغرض التكويني بأن يكون عين حكم العقل العملي و لكنها لا تكشف أنه شرط أن يكون لكفاية العقل العملي الذي يكشف عن مشاركة الحق بما أنه خالق العقل، فالملازمة الثابتة هي بين حكم العقل و بين شرطية وهي أنه لو كان حكم شرعي لكان مناسباً لمدرک العقل النظري من دون إثبات ضرورة و وجود حكم الشرع؟

[ج] إن إشتراك الباري في إدراك ما أدركه كل من العقلين يعني التشريع والمولوية، كما سيتضح، والمغالطة الحاصلة في السؤال هي فهم التشريع على أساس أنه الإعتبار، و من ثم فالصياغة لا تكشف عن ضرورة الإعتبار، لما سيتضح في الصياغة التاسعة من أن التشريع حاصل وإن لم يكن إعتباراً، كما سيثبت أن الإعتبار ضرورة في كل حالات التشريع ولكن ببيان جديد بالنسبة إلى ما سبق في بحث الإعتبار يحل كل التساؤلات المتكررة حول ضرورة الإعتبار، علماً أن ما سيذكر هناك من بيان حقيقة التشريع والمولوية ودور الإعتبار وأنه مبرز وإن كانت صياغته وبلورته للشيخ إلا أنه المرتكز بين الأعلام.

المدرک کمالاً فی الفعل فهو مقرب، أو نقصاً فهو مبعّد وكلّ مقرب أو مبعّد، مأمور به أو منهيّ عنه.

الصياغة التاسعة: وهي المختار و هي مقتبسة مما ذكرناه في الإعتبار، من أنّ الحاجة إلى الإعتبار وضرورته تنبثق من عجز العقل البشري عن إدراك كمالات الأفعال المتوسطة النازلة والجزئيات فيكون كاشفاً عن التكوين الخفي بشكل غالبي.

وفي الحالات التي يكون الكمال والنقص في الفعل في متناول العقل كما إذا كان من الكمالات العالية، يكون إدراك العقل له على شكلين:

١. إدراكه النفسي للكمال، وهو إدراكه لكمال الفعل في نفسه، وهي رؤية ناقصة.

٢. إدراكه الإضافي للكمال، أي إدراكه بما أنه مقرب إلى الله ويصبّ في صراط حركة الإنسان نحو الله.

وبهذه الرؤية يتكامل الإدراك ويشتدّ الحسن. كما أنه بهذه الملاحظة يكون قد أدرك تشريع الله وروح الإعتبار ولبه، بل وحتى تنجيزه أيضاً.

وبعبارة أخرى: إنّ الإعتبار ليس دوره إلا كاشفاً عن التكوين و محرّكاً مولوياً إليه، بمعنى أنه يكشف عن التكوين من زاوية إرتباطه بالقرب والبعد الإلهي، و من ثمّ يكون داعياً و محرّكاً و محفزاً نحوه، ومن هنا كان تشريعاً، فإذا أدرك العقل التكوين من زاوية مقربيته إلى الله سبحانه ومبعديته عنه تعالى، كان المدرّك هو التشريع وروح الإعتبار وليس شيئاً آخر، وكان الداعي و المحرّك هو الله والكمال المطلق والمولوية والشارعية لا العقل.

نتائج المقال

فما يظهر من الأخباريين من إنكار الملازمة لا معنى له بعد أن كان المدرك تشريع الحقّ ومولويته، كما اتضح بهذه الصياغة بطلان ما يظهر من الشيخ الإصفهاني [بعد أن انتهى إلى الملازمة بين حكم العقل البشري وحكم الشارع بما أنه رئيس وخالق العقل لا بما هو مولى و مشرّع] من أنه لا داعوية في البين إلاّ داعوية واحدة وهي داعوية العقل البشري من دون حاجة إلى داعوية شرعية إلهية، بل تستحيل لأنها تحصيل الحاصل.

و وجه بطلانه هو أنّ الداعوية المولوية موجودة بالإضافة إلى داعوية العقل والحسن والقبح النفسيين، وأنّ إدراك الشارع بما هو رئيس العقلاء يعني تشريعه وإعمال مولويته، إذ ليست المولوية إلاّ الكشف عن قرب الفعل له تعالى و بعد الفعل عنه تعالى.

كما ظهر ثالثاً أنّ هذه الصياغة تلتقي مع الصياغة الثالثة للقمي في روحها، وأنّ حكم العقل إدراك منه لتشريع الله سبحانه، إن لم تكن تعميقاً لها أو بياناً مفصلاً شارحاً لها.

و كذا تلتقي مع الصياغة الخامسة التي إعتمدت على إلفاتة الشيخ العراقي المقبولة من الجميع، فإنّ إدراك العقل إبراز للإرادة التشريعية ومعه يكتمل التشريع.

وظهر رابعاً أنّ ما ذكر سابقاً [من الضرورة إلى الشريعة في ما لا يدركه العقل] سليم، ولكن في الأحكام العقلية أيضاً يوجد تشريع ومولوية، و من ثمّ لا يتخلّف فعل [حتّى المدرك بالعقل] عن التشريع، فقاعدة الملازمة تتميم لتوسعة الإعتبار وشموليته.

ويظهر خامساً الخلل في منع الشهيد الصدر لكلية الملازمة؛ لأنّ التحفّظ العقلي مهما كان حجمه فإنما هو في البعد النفسي للكمال وهو غير الكمال الإضافي، و من ثمّ كان بحاجة إلى تحفّظ آخر مستقلّ له، ولا يكون إلاّ بالتشريع الذي يدركه العقل أو يوصله الإعتبار. ولا يغني عنه الإدراك للجهة النفسية.^(١)

الحاجة إلى الإعتبار في صورة إدراك العقل العملي للتشريع

نعم يبقى سؤال و هو أنه في صور إدراك العقل العملي للتشريع والمقربية هل تبقى حاجة إلى الإعتبار والإنشاء والوجود الفرضي، أو أنّ هذا الإدراك يكون بديلاً عنه وفي عرضه؟ كما أنه لو أخبر الشارع عن التكوين من زاوية مقربيته هل يكفي مبرزاً للإرادة التشريعية؟ و من ثمّ يتكامل التشريع به، أو لا بدّ من الإعتبار والإنشاء؟

فالجواب عن الأول: نعم تبقى الحاجة إلى الإعتبار؛ لأنّ الإدراك العقلي للكمال الإضافي ليس في متناول الجميع، إذ ليس هو من البداهة التي لا تغيب عن الجميع، و من ثمّ يلزمه الإعتبار كي يكون هو المحرك للعموم، ومعه يكون المخاطب به الجميع حتّى الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام مع إطلاعهم على الواقع التشريعي.

وبتعبير آخر: كما أنه أخذ في كاشفية الإعتبار قيد الغالبية، كذا يؤخذ

١ . [س] التشريع الذي يدركه العقل أمر تكويني حقيقي منكشف بالإعتبار العقلي و يتقوم بالإرادة والإبراز كما عند الشيخ العراقي وليس بالمبرز الذي هو الوجود الفرضي.
[ج] نعم، ولكن تختلف مع الشيخ العراقي في حقيقة الحكم الشرعي، فإنّه يراه نفس الإرادة المبرزة ونحن نراه غير الإرادة والتشريع وإنّما هو المبرز.

في المخاطبين به الحالة المجموعية الغالبة لا الحالة الإستغراقية الإنحلالية، كي لا تكون له ضرورة بالنسبة للمدرك للتكوين، و من ثمّ يكون الخطاب موجّهاً للجميع على نحو المجموع.

وبعبارة ثالثة: إنّ العجز العقلي عن اكتناه التكوين [والذي يكون وراء ظاهرة الإعتبار] هو العجز العام الغالبي، وبما أنه موجود كان الإعتبار وكان المخاطب به الجميع، كما كانت كلّ الأفراد محكومة بالحكم الشرعي واقعاً مع أنّ الغالب هو الواجد للملاك، فلو علم أنّ هذا الفرد لاملاك فيه يبقى واجباً أو حراماً، كما أنّ الكمّلين مثل الرسول ﷺ والأئمة: لا يفكّرون بالمعصية فضلاً عن الإقدام عليها، ولكن مع ذلك يشملهم الإعتبار. ومن هنا يمكن أن يفهم واحد من معاني ولاية الرسول ﷺ التشريعية وهو أنّ عقله الشريف أدرك التشريع والمولوية في فعل لا يدركه الآخرون فهو يعتبر لهم حكم الفعل.

والجواب عن الثاني: إنه تبقى هناك حاجة تنظيمية للإعتبار، إضافة إلى مشكلات الخبر التي ألفتنا إليها سابقاً.

وقد يتساءل: إنّ ما ذكر من ضرورة الإعتبار، و إنه لتحريك العموم لا يحقّق الغرض إذ يبقى خفياً على العموم لعدم وجوده بدليل لفظي، بل هو دليل لبّي لا يتوصل إليه إلا من خلال العقل الكاشف عنه.

فالجواب: نعم، ولكن يحكى من خلال الفتوى و من ثمّ يطلع عليه العامة، فإنّ الفتوى تحكى الإعتبار وهو يحكى الواقع.^(١)

١ . إذا عولجت المسألة بالحكاية بالفتوى يمكن القول بأنّ الفتوى تحكي التشريع [التكوين المنكشف بالعقل] مباشرة وتكون هي الإعتبار الضرورية لا أنّها حاكية عنه.

تقييم صياغة المختار

ومن كل ما تقدم يعرف نفاسة هذه الصياغة لما يلي:

١. تصوير الملازمة بين إدراك العقل للحسن والقبح النفسي، وإدراكه للحسن والقبح الإضافي.
٢. إن المولوية في التشريع تعني القرب والبعد من ساحة الكمال المطلق، فالحكم المولوي أعم من التوصللي والتعبدي يعني ما كانت موافقته توجب القرب ومخالفته توجب البعد.
٣. تصوير أن اللازم وهو إدراك العقل الإضافي هو إدراك للتشريع بمعنى أن المدرك هو التشريع.
٤. تصوير ضرورة الإعتبار الإنشائي حتى في حالة الإدراك العقلي للتشريع والمولوية. و من ثم يتساوى التشريع مع الإعتبار الشرعي مورداً.
٥. بيان كنه كل الوجوه المتقدمة القائلة بالملازمة أو أن إدراك العقل هو إدراك للتشريع على نحو القضية الحملية، والتوفيق بينها بما ألفتنا إليه في فقرة (١) و (٢).

الصياغة العاشرة: ألفت إليها الأصوليون، ويتضح روحها من الصياغة السابقة و تعتمد مقدمة كلامية؛ وهي أن الإدراك العقلي يعرضه لطف شرعي أو أن اللطف العقلي يمهّد له الله سبحانه بلطف شرعي. ومغزى هذه القاعدة إن العقل قد يدرك كمالاً في فعل فيدعو العبد نحوه، إلا أنه من اللطف الزائد والتفضل من الله يزيد في هذه الدعوة والتحريك من خلال حكم شرعي يحفز أكثر باتجاه الفعل. وبتعبير آخر: إن العقل و إن أدرك الكمال الواقعي للفعل، إلا أنه بطرّو

الندب الإلهي يصبغ هذا الكمال العقلي كمالاً إضافياً. فكلّ لطف وكمال يحرز لابدّ من اللطف الإلهي معه، ومعه تصدق القاعدة «أنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» زيادة في اللطف والكمال.

وقد يترجم البعض هذه القاعدة بأنّ في الفعل كمالاً وهو الحسن الفعلي، وآخر في الفاعل وهو الحسن الفاعلي.

إن قلت: هل هو كمال واحد يشتدّ بالإضافة إلى الله أو أنه كمالان أحدهما عقلي في الفعل والآخر شرعي إضافي في الفاعل؟

قلت: كمالان، بمعنى أنهما حيثيتان وجوديتان واقعيتان، ولكنهما يوجدان بوجود واحد. و أمّا أنه كيف يمكن إنفكاك أحدهما عن الآخر كما في التجري حيث يوجب قبح فاعلي لا فعلي، فسيأتي في بحث التجريّ الإجابة عنه.

وإن قلت: الكمال الإضافي الذي أشرتم إليه هو كمال في الفعل الذي يفعله الإنسان بالإضافة إلى القرب الإلهي وهو غير الحسن الفاعلي المذكور في التجريّ لأنه حسن في الفاعل من دون أن يكون في الفعل، و من ثمّ كيف عبر عن اللطف الإلهي بالحسن الفاعلي وقلتم أنه الذي يأتي في التجريّ؟

قلت: نفس ما ذكرناه في الكمال الإضافي يأتي في التجريّ ويصطلح عليه بالحسن الفاعلي، فإن مهنة الأفعال الحسنه رفع الكلم الطيب «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»^(١) فالعمل الصالح فيه جهة إضافية

وهي رفع الكلم الطيب، فالمقرب هو العمل الصالح، غاية ما هنالك أن
الجهة الإضافية في التجري لم تأت من نفس الفعل لخلوه عن الكمال و إنما
من فعل آخر وهو النية.

والكلام المتقدم كله يتأى في القبح والنقص أيضاً.

٦

الجهة الثالثة: عكس قاعدة الملازمة^(١)

وهي البحث عن قاعدة «كل ما حكم به الشرع حكم به العقل العملي»،
وفيهما نظريات:

نظرية المشهور: إن مشهور متكلمي الإمامية والمعتزلة والفلاسفة
والأصوليين إنتهوا إلى عكس القاعدة، وإن العقل يحكم في عرض حكم
الشارع ثبوتاً، وإن كان إثباتاً بتوسط حكم الشارع.

والوجه الذي إعتمدوه هو أن الحسن والقبح تكوينيان عندهم، والحكم
الشرعي بلحاظ الملاك التكويني في الفعل مما يعنى وجود ملاك سابق على
الحكم، فالعقل يدركه بتوسط كشف الشارع عنه إدراكاً إنثياً إجمالياً.

نظرية الأشاعرة: إن الأشاعرة انطلقاً من مسلكهم في مسألة التحسين
والتقبيح أنكروا الملازمة هناك وهنا، وقالوا: إن العقل في طول الشارع
إثباتاً وثبوتاً؛ لعدم وجود تكوين سابق على الشارع وإنما التشريع يصنع
الحسن والقبح.

نظرية الإصفهائي: إن المحقق الإصفهائي كذلك أنكروا هذه الملازمة بتبرير
أنه إن أريد من حكم العقل اللازم التفصيلي فلا معنى له؛ لأن حكم
الشارع السابق عليه دليل عجز العقل عن معرفة التكوين بنفسه.

و إن أريد به الإدراك الإجمالي فيلاحظ عليه أن حكم العقل العملي من
صنف القضايا المشهورة الناشئة من مصالح ومفاسد النظام الإجتماعي،

١ . تقدّم البحث عن الجهة الثانية في صفحة ٢٢٣ .

والأحكام الشرعية كثيراً ما تنشأ من مصالح ومفاسد أخروية، ومثلها لا تكون وراء إتفاق العقلاء لعدم إرتباطها بالإجتماع المدني.

ومعه لا يمكن قبول الملازمة حتى في الأحكام الشرعية الإجتماعية لاحتمال أن تكون منبثقة من مصالح ومفاسد أخروية.

ويناقش مبنائياً بما تقدّم من إمكانية إدراك العقل للكمال الأخروي، ومن تكوينية الحسن والقبح وادراك العقل للبعد الإضافي فيهما.

نظرية صاحب الفصول: وهو أنكر الملازمة الواقعية وآمن بها ظاهرياً على حدّ نظريته في الملازمة الأصلية بين حكم العقل وحكم الشرع.

هذا على فهم الأعلام لكلماته وأما حسب فهمنا من كلامه هنا وهناك أنه يقبل الملازمة الواقعية ولكن بين حكمين ظاهريين طريقتين عقلي وشرعي وشرعي وعقلي؛ وأدلّته هنا هي أدلّته هناك والتي كان منها:

إنّ العقل لا يحيط بكلّ جهات الحسن والقبح، فهناك أنماط من الأمر لا تنشأ من ملاك في متعلقاتها، كالأمر الإمتحاني والتقية والأمر العبادي، والحال في الإمتحاني والتقية واضح، وفي العبادي يتضح بعد أن يعرف أنّ الخضوع هو الأساس.

وقد استدلّ ﷺ بهذا على نفي الملازمة الأولى بأنّ الشرع قد لا يحكم بالملاك الذي أدركه العقل، ومعه لا طريق أيضاً لاستكشاف حكم العقل من الشرع لاختلاف الملاكات والمناطق في كلّ منهما.

وقد ناقش الأعلام دليله هذا:

بأنّ الأمر الإمتحاني؛ إمّا أن لا يكون فيه أمر حقيقة أو فيه أمر ناشئ من ملاك ولكنه ليس في الفعل وإنما في مقدّماته وهو التخصّص والفعل يعدله

كما في مسألة الذبح لإسماعيل عليه السلام ، في قبال من يدعي أن ملاك الإمتحاني في نفس الأمر كما كان ذلك سائداً في فترة ما الذي يؤخذ عليه أن الأمر يسقط بمجرد إنشائه حينئذ لتحقق ملاكه.

وأما الأمر التقية:

فتارة يكون نفس الأمر تقية، أي أنها وصف له ومعه ليس الأمر أمراً حقيقة و إنما صورة أمر فلا يصلح للنقض. وأخرى يكون المأمور به تقية.

ففي صورة إجزائه توجد مصلحة في المتعلق إلا أنها موقّته بظرف التقية أو أنها مصلحة ناقصة يكتفي بها الشارع في حال التقية.

وفي صورة عدم إجزائه فالواجب حقيقة حفظ النفس، والصلاة معهم - مثلاً - تحقق صغرى للواجب الحقيقي ذي الملاك.

و أما الأمر العبادي فأجيب عنه:

أولاً: إنّ النية شرط ولا يعقل أن يكون ملاك الأمر في الشرط وإنما يكون في المشروط، والشرط يكون متمماً لفاعلية الفاعل أو لقابلية القابل.

ويلاحظ على هذه الإجابة ما تقدّم منّا في التعبدي والتوصلي أن النية ليست شرطاً ولا جزءاً كباقي الأجزاء، بل هي بمثابة الصورة النوعية للفعل والفعل بمثابة المادة لها.

ثانياً: إنّ بعض أجزاء العبادات كالصلاة عبادة ذاتية كالركوع والسجود، فكيف يقال: إنه لا ملاك في الفعل المأمور بأمر تعبدي، كذا في الصوم فإنّ إمساك القوى الحيوانية الشهوية بنفسه نوع من القرب إلى الله تعالى.

ثالثاً: الدليل القرآني والروائي يثبت دور العمل في عملية التقرب إليه

يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» حيث ورد في أحد تفسيرات الكلم الطيب النوايا الصالحة فهي المرفوعة بالعمل الصالح. ومثل: «لا تَطْلُبُوا الْجَنَّةَ بِالْأَمَانِي وَإِنَّمَا أَطْلُبُوهَا بِالْأَعْمَالِ» تدلّ على مدخلية العمل، وإنّ النية وحدها بتراء والخضوع لوحده لا يكفي. كذا ما ذكر من تهيئة الواجبات التوصلية للتعبدية يؤكد دور العمل واستبطانه للكمال.

نظرية الميرداماد: أنكر المير داماد الملازمة بمعنى عينية الحكم العقلي للحكم الشرعي، وقبلها بتفسير آخر وهو:

إنّ الأحكام الشرعية تعدّ وتهيئ للحكم العقلي، ولكنه ليس لكلّ حكم عقلي وإنما لحكم عقلي خاص، فكلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل، بمعنى أنّ كلّ ما حكم به الشرع إنّما هو لأجل حكم العقل، لا أنّ العقل يحكم ويدرك عين ما حكم به الشرع كما هو التفسير المشهور للقاعدة. و الحكم العقلي المعدّ له هو الإدراك العقلي للمعارف الإعتقادية، فالأعمال البدنية العبادية والنسك الجسدية توجب صقل الروح وصفاء النفس لأجل إشراق أنواع المعرفة الحقّة في قلب الإنسان. وهذا على حدّ ما ذكرناه سابقاً من أنّ الواجبات التوصلية تهيئ للحصول على الملاك التعبدي بامثال الواجبات التعبدية. كذا الواجبات التعبدية إنّما شرّعت لأجل المعارف العقلية الإعتقادية ولو من زاوية بقائها وديمومتها واستمرارها.

واستدلّ ﷺ على ما ذكره بالوجدان والرياضات والأدلة الفلسفية؛ حيث إنه ذكر في الفلسفة أنّ العمل معدّ للحال، والحال معدّ للهيئة، والهيئة تعدّ للملكة، والملكة تعدّ لأفاعيل النفس العالية.

كذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْاى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾^(١)
تدلّ على المطلوب، وإنّ عمل السوء يؤدّي إلى تزلزل العقيدة وتكذيب آيات الله.

و من ثمّ نجد المعصومين عليهم السلام حذروا مواليهم من عمل السيئات خشية أن لا يوفّقوا للموت على الولاية، ممّا يعني أن الولاية تكون مستودعاً لا مستقرّاً، ومعرضاً للزوال مع العمل السيء، مع أنها أمر إعتقادي جانحي.
و الشيخ الإصفهاني أقرّ هذه النظرية مع تعديلٍ ما وهو أن حكم الشرع يلازم عقلاً حكم العقل النظري لا العملي المطابق له، الذي يكون معداً لحكم عقلي معرفي، و أصرّ على نظرية الحكم العقلي اللازم وأنه ليس عملياً.

ملاحظات

ويلاحظ على ما ذهب إليه الشيخ الإصفهاني: إنّ اللازم عقل عملي لا نظري لارتباطه بالعمل، و عينيته للحكم الشرعي ممّا يعني أن إرتكازه يقبل وجود ضرورات عقلية عملية مرتبطة بالكمال والنقص وهو شاهد على التكوينية التي أثبتناها في الحسن والقبح.

ملاحظات في نظرية الميرداماد

كما يلاحظ على نظريه المير داماد: إنّ كلامه [مع تماميته في نفسه] لا يصلح تفسيراً للقاعدة الأصولية وذلك:

أولاً: إن المعرفة في وجوب المعرفة [الحكم الشهير] عنوان مردد بين ثلاثة أمور: الفحص، والإدراك، والإذعان.

ووجوب المعرفة بمعنى الفحص عقلي لا شرعي و إلا لزم الدور. كذا وجوبها بمعنى الإدراك عقلي؛ لأن بعض درجات الإدراك ليست إختيارية وإنما هي من الله جبراً، وعلى حدّ تعبير الحديث: «فإنّ البيان على الله» ولكن وجوبها بالمعنى الثالث يمكن أن يكون شرعياً لا إختيارية الإذعان إلا أنه فعل إبداعي لا مادي.

و من ثم لا حاجة إلى رفع اليد عن الأدلة الدالة على شرعية المعرفة و إنها من أكبر فرائض الله، بعد أن أمكن تفسيرها بالإذعان الذي يمكن أن يكون شرعياً. والمراد من المعرفة الواجبة التي يعدّها لها الحكم الشرعي العبادي الايمان والتسليم، ووجوبها علاوة على كونه عقلياً شرعي أيضاً. ومعه يكون صوغ القاعدة هو: «إنّ كلّ ما حكم به الشرع في الفروع معدّ للحكم الشرعي الإعتقادي» فكان طرف الملازمة [اللازم] هو الحكم الشرعي لا الحكم العقلي، في حين أنّا نبحث عن وجود اللازم العقلي وهويته.

والذي نراه [على ضوء ما إنتهينا إليه سابقاً من ملازمة حكم العقل مع حكم الشرع وتبريره] إنّ كلّ حكم شرعي يلازمه أيضاً حكم عقلي من سنخه؛ فالحكم الشرعي التوصلي يلازمه إدراك عقلي للملاك التوصلي، والشرعي العبادي يلازمه إدراك إجمالي إنّي للملاك العبادي، والشرعي الإعتقادي يلزمه إدراك عقلي لحسن وكمال الإذعان والتسليم.^(١)

١. [س] إنتهينا إلى ملازمة كلّ حكم شرعي لحكم عقلي من سنخه، وبطبيعة الحال

و ثانياً: إنّ ما ذكره ﷺ من إعدادية العبادة للايمان صحيح في قسم دون قسم، حيث إنّ العبادة قسّمت في كلماتهم إلى عبادة علمية، وأخرى بدنية.^(١)

ولا يقصد من العبادة العلمية عبادية العلم - وان كانت - وإنما ما كانت مع التوجّه الذي يستفاد من الروايات أنه قوامها.
ويقصد من التوجّه القلبي، وهو حالة أرفع من التوجّه العقلي التي يكون العبد فيها متعرّضاً لإشراق أنوار الملكوت.
و مثل هذه العبادة تهيئ [حسب درجة التوجّه] لمعرفة حضورية قلبية، لا للإذعان والتسليم الذي هو من شؤون المعرفة الحسولية على حدّ تهيئة العلم الحسولي النافع للعلم الحضورى، إن لم تكن أفضل لعدم إبتلائها بمشاغبات العلم الحسولي، مع الإلتفات إلى أنّ كلاّ منهما مكملّ للآخر، فهما جناحان يطير بهما الإنسان إلى أنوار الملكوت. فالعبادة العلمية

سيكون الفعلي التوصلي معداً لامتثال الفعلي التعبدي، وهو معدّ لامتثال القيد العقائدي؛ لأنّ الإمتثال واحد يكون للشرعي والعقلي، ولكن هل إنّ الإدراك العقلي التوصلي يعدّ للإدراك العقلي التعبدي وهو يعدّ للإدراك العقائدي؟

[ج] لا أرى ذلك، ولكن الحكم الشرعي يلازمه حكم عقلي إعتقادي بمعنى إدراك العقل لحسن الايمان، وهذا الحكم العقلي يلازم إدراكاً عقلياً لحسن المعرفة، وهو يلازمه إدراك عقلي لحسن الفحص.

١. [س] إنتهينا إلى إعدادية الحكم الفرعي لامتثال الحكم الشرعي الإعتقادي وتحصيل

ملاكه، فهل يعدّ في الوقت نفسه للمعرفة الإدراكية وكذا يسهل عملية الفحص؟

[ج] نعم، فإنّ النفس كلّ ما كانت أصفى كانت مهياًة للإدراك أكثر، وكانت حركتها أيسر ومن دون معوّقات، حيث إنّ المعاصي أمراض.

[وحدها ومن دون تعلّم] لا تحقق الغرض، بل الجهل يحولها إلى عبادة بدنية لا أكثر.

و أما العبادة البدنية فهي التي تهيء للإذعان والتسليم الذي هو إمتثال للحكم الشرعي العقائدي، علماً أنه لا يعنى من البدنية المفرغة من العلم تماماً، فإنه غير معقول لاشتراطها - لا أقل - بالنية وهي نوع من العلم والتوجه.^(١)

نتائج البحث في الجهة الثالثة

و بهذا ينتهي الحديث في الجهات الثلاثة المرتبطة بالعقل العملي المستقل في البحث عنه من زاوية ثانية وهي البحث في كبرى الملازمة بعد الفراغ

١ . [س] العبادة البدنية هي العبادة الفقهية بمعنى المسقطة للإعادة والقضاء؛ وهي لا تهيئ للمعرفة الحضورية، ومما يعنى أنها تهيئ للعبادة العلمية. والعبادة العلمية هي الدرجة المستحبة من العبادة، و من ثم حركة الفقه الموجودة الآن التي تركز على الواجبات [إسقاط الإعادة والقضاء] ليست عن الشريعة المهيئة للطريقة وإنما عن مقدمة المستحب الذي هو يهيئ للطريقة. ثم كيف ينسجم ذلك مع ما نعرفه من أن المستحب هو الذي يهيئ للواجب، ولِمَ لَمْ يركز الفقهاء على المستحبات بعد أن كان لها هذا الدور؟ [ج] أولاً: إن بعض المستحبات تهيئ للواجب كما ورد في النوافل أنها تسدّ نقص الواجب والبعض الآخر على العكس.

ثانياً: تركيز الفقهاء على الواجبات ظاهرة المتأخرين، وأما المتقدمين فقد ركزوا على المستحبات. وربما يكون ذلك بسبب التقصير أو ضيق الوقت، فكانت الأولوية للواجب، لأنه ينجي من النار، والنجاة من النار نوع من الكمال.

هذا وليعلم أن الطريقة (الباطن) ليست وراء الشريعة وإنما هي قسم من الشريعة، والشريعة الفرعية تهيئ للطريقة التي هي الشريعة الإعتقادية كما أسلفنا، فما يظهر من كلمات الأعلام من مغايرة الطريقة للشريعة وأنها ليست الشريعة وإنما باطنها والشريعة هي الظاهر خطأ.

سابقاً من تنقيح البحث في زاويته الأولى وهي صغرى العقل العملي، وكانت النتائج التي استقرّ الرأي عليها - ملخصاً - كالتالي:

١. موفقية العقل [بنفسه ومن دون توسط الشارع] لإدراك كمالات الأفعال ونقصها، ولكن في خصوص العالية والمتوسطة المشارفة لها دون المتوسطة النازلة والجزئيات.

٢. تكوينية التحسين والتقبيح والحسن والقبح، بل وبداهتها.

٣. الفرق بين العقل العملي والنظري في القوة، و أنهما قوتان درآكة وعمّاله لا في المدرك.

٤. الملازمة بين العقل العملي النفسي والإضافي.

٥. الجهة الإضافية في الكمال هي التشريع، و من ثمّ إدراك العقل اللازم لا يلازمها وإنما هو إدراك لها على نحو القضية الحملية.

٦. العكس بالعكس، أي إنّ حكم الشارع في الكلّيات المتوسطة النازلة والجزئيات يلازم إدراك العقل للتشريع المنكشف بالإعتبار الشرعي، ولكنّه إدراك إجمالي.

ولكن قبل الإنتقال إلى البحث في الزاوية الثالثة في حكم العقل لا بدّ من حسم الكلام في الزاوية الأولى والثانية في صغرى العقل النظري المستقلّ وملازمته للحكم الشرعي.

التشريع لا يصطدم مع التكوين

ألقت الأعلام إلى أنّ التشريع وأغراضه لا يصطدم مع التكوين وأغراضه، وإنما غاية التشريع دوماً هي الوصول إلى التكوين وتحقيق

غاياته؛ فالتشريع قنطرة وطريق إلى التكوين.

الفرق بين غرض التكوين والتشريع هو:

إنّ الأوّل هو الغاية والغرض و الهدف التكويني من فعل الله المحض، كالغاية من خلق الإنسان وإيجاده، والغاية من وجود القوى والغرائز وتحديدًا يقصد منها غرض الفعل لا غاية الفاعل.

والثاني أيضاً غرض تكويني، ولكنّه للتشريع الذي يتعلّق بالأفعال الإختيارية للإنسان.

وبكلمة أخرى: هناك أفعال تكوينية لم يُرهن وجودها بإرادة واختيار الإنسان، فالغرض منها يسمّى تكوينياً، وهناك أفعال يقوم بها الإنسان، بإختياره وإرادته تكون متعلّقة للتشريع والإعتبار الداعي والمحفز لفعلها، فالغرض منها يسمّى غرضاً تشريعياً.

التلازم بين الغرض التكويني والحكم الشرعي

المدعى أنّ هناك تلازماً بين الأغراض التكوينية لأفعال الباري سبحانه وبين الحكم الشرعي الملائم والمناسب لها، وليس عينها، لأنّ التشريع يتعلّق بفعل إختيارى للإنسان، ومتعلّق الغرض فعل الباري الذي لم يعلّق على إختيار الإنسان.

فالملزوم مدرك عقلي نظري وهو وجود الغرض [وليس مدركاً عملياً لما ذكرناه من أنّ متعلّق الغرض ليس فعلاً إختيارياً] ويتم إدراكه من قبل العقل بنفسه أو بتوسط بيانه في القرآن أو الروايات، و من ثمّ فهو مدرك عقلي نظري مستقلّ يتمّ من دون توسط حكم الشارع.

والملازمة مدرك نظري أيضاً ولكنه طريقي، وهي من مدركات عقل الإمامية، وقد بلورت في كلمات المتأخرين وإن كانت مرتكزة عند المتقدمين. وقد ذهب البعض إلى أنها تعبدية و أنها عبارة عن حكم أصولي إستطراقي يوصل إلى اللازم وهو الحكم الشرعي.

واللازم هو الحكم الشرعي المناسب للغرض التكويني والذي لا يتقاطع معه ولا يمنع من تحققه، بل يساهم إيجابياً في تحقيقه وهذا الحكم الشرعي دائماً ما يكون قاعدة فقهية وعموماً فوقانياً.

وضابطة التناسب في الحكم التكليفي أن يكون عين المدرك العملي الذي يحقق صغرى الغرض التكويني؛ وفي الحكم الوضعي [حيث لا عقل عملي لانحصاره بالأفعال الإختيارية التي لم تتحقق بعد] فهي على حدّ الضابطة التي أشار إليها الشيخ الأنصاري في تنبيهات الإستصحاب [في التناسب بين الإعتبار التكليفي والوضعي] حيث إن لكل حكم تكليفي حكماً وضعياً مناسباً له وبالعكس.

نماذج من الأحكام التي ثبتت بتوسط العقل النظري

و هذه نماذج من الأحكام الشرعية التي ثبتت بتوسط العقل النظري المستقل:

الأول: قوله تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»^(١) ففعلُ الله خلقُ ما في الأرض، وغايته وهدفه تسخيرهُ ووضعهُ في خدمة البشرية. وقد استفاد منها الفقهاء عموماً شرعياً وضعياً فوقانياً في إحياء الموات وهو إن الأرض يملكها كلّ أحد بالإستيلاء أو الإحياء.

الثاني: ذم إبليس على مقولته الدالة على حرمة مثل هذا العمل لأنه يضاد الغرض التكويني من الخلقة.

الثالث: إستئصال العضو التناسلي أو إتلاف بعض الأعضاء أو المثلة، كلها محرمة، وكانت أحد أدلتها أنها مضادة للخلقة والغرض منها، و من ثم جاء التحريم منسجماً مع الغرض منها.

الرابع: كثير من الأحكام المرتبطة بالبيئة كتحریم تخريب الأثير، وإستمرار البحوث النووية المحضة، منبثقة من مناسبتها للغرض التكويني من خلق الدنيا وهو استمرارها وعدم إبادتها.

ويلاحظ في كتابات العلامة الكثير من الإستنتاجات الشرعية العامة من العقل النظري داعماً لها بالروايات وبالعقل العملي أحياناً.

و حيث إننا أثبتنا الملازمة لابد أن تؤشر الضوابط التي تعتمد في تشخيص الملزوم:

الأولى: معرفة النفس وقواها وغرائزها يساهم في التعرف على كمالات وغايات الحقيقة الإنسانية، حيث يظهر إن كمال القوة العاقلة فما فوق هو المعارف الحقّة، وأن كمال القوة العملية هو متابعة الحقائق النظرية وتسخير القوى المادون، و أن كمال القوى المادون هو خضوعها للقوى العالية.

الثانية: غاية وجود النفس الحيوانية والنباتية والجماد، كما يذكر في الفلسفة هو منتهى حركتها.

الثالثة: التعرف على الظواهر والسنن التكوينية للمجتمع يساهم في معرفة أغراضه والتي منها التكافل التكويني الإجتماعي بين أبناء المجتمع، والذي يلزمه حكم شرعي مناسب و هو الواجبات الكفائية.

استعراض لأدلة الملازمة

الدليل الأول: ما بيّناه في بحث الإعتبار و ضرورته وتولّد الإرادة من العلم الحقيقي التقديري [والذي إنتهينا فيه إلى موازاة ومضاهات الإعتبار للتكوين، وأنّ العلاقة بينهما علاقة إنسجام (حاك ومحكي) ممّا يعني أنّ الإعتبار أوجد للكشف عن الغرض التكويني، وهذا الغرض التكويني غرض تشريعي لأنه مرتبط بفعل الإنسان الإختياري^(١)] الذي يمكن بالإنّ الإستفادة منه لإثبات الملازمة بين الغرض التكويني والحكم الشرعي الكاشف عن الغرض التشريعي بهذا التصوير:

إنّ الغرض التشريعي يقع في طريق إيجاد الغرض التكويني لفعل الله ممّا يعني أنّ الغرض التكويني غاية خارجية للتشريع و علة غائية له.

الدليل الثاني: إنّ كلّ موجود يسير إلى كمال وغاية إيجادها التي هي غاية الفعل لا الفاعل الباري عزوجل. وهذه الغاية متوسطة ونهائية؛ والمتوسطة دنيوية وبرزخية وأخروية؛ والنهائية: «إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^(٢)، «رَبِّ إِلَيْكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»^(٣)، «من الله وإلى الله».

وهذه الكبرى مبرهن عليها بعدة براهين منها تقوّم السافل بالعالي، العناية، تكامل الرقيقة للحقيقة، قوس الصعود والنزول، ملازمة العلة الغائية للفاعلية، و إنّ إنتفاء الغاية يوجب إنتفاء الفاعل.^(٣)

١. وهو وإن كان يمكن أن يكون مُدركاً نظرياً أيضاً إلاّ أنه ليس الغرض التكويني الذي هو محور بحثنا، إذ محور البحث في الغرض التكويني «المُدرَك النظري» في فعل الله تعالى المحض.

٢. البقرة/ ١٥٦

٣. وقد استفاد من هذه الكبرى المرحوم الرفيعي القزويني في اثبات الرجعة عقلاً.

ويستفاد من هذه الكبرى لإثبات الملازمة، إذ الفرض أن الصغرى قد أحرزت في فعل الباري عزوجل المعين بأن له غرضاً تكوينياً؛ وبين تحقق هذه الغاية والفعل الالهي تتوسط إرادة الإنسان وفعله، فلا بد من تشريع لهذه الأفعال يناسب الفعل الإلهي وغايته ولا يضاده، وإنما ينظم إرادات المكلفين وتوجيهها للغاية الإلهية للفعل خاصة بعد الإلتفات إلى أن الكبرى التي أشرنا إليها لها تنمة مبرهنة وهي: لا بدية وصول الأفعال الإلهية غاياتها غالباً.

الدليل الثالث: قاعدة العناية

وموجز هذه القاعدة هو أن الذات الواجبة المقدسة هادية لكل كمال مفروض وبنحو أتم وأعلى و أكمل مما يكون عليه نظام الوجود، وإن علمه سبحانه وتعالى بذاته [الذي هو عين ذاته] منشأ لصدور الكمالات والآيات الحاكية عن كمالاته تعالى مع رضاه سبحانه بصدور تلك الآثار عن حضرته. فهناك ثلاثة أركان في القاعدة:

١. كمال الحق.

٢. علمه بكماله وأثره قبل اليجاد.

٣. رضاه بذاته وأثره.

ويستفاد من القاعدة أنه في أي مورد يحرز مبرهنناً كونه كمالاً في نظام الخلق، يستدل حينئذ بالقاعدة على ضرورة وجوده. وفي ما نحن فيه فالغرض التكويني الخاص المدرك كمال لفعل الباري الخاص، والإرادة وفعل الإنسان تتوسط بينه وبين فعل الباري، كما أن الهادي والمرشد لهذا الكمال هو التشريع. فكان التشريع كمالاً متوسطاً بين الفعل الإلهي والغرض التكويني؛ فلا بد حينئذ بموجب قاعدة العناية من صدور هذا

الكمال منه تعالى وهو التشريع الخاص بهذا الكمال الخاص الهادي إليه .
ومن هنا تجد أن ابن سينا وآخرين قد استدلّوا بقاعدة العناية على
ضرورة الدين والشريعة عموماً، ونحن قد استفدنا منها بشكل أوسع،
حيث استفيد منها لإثبات تشريعات خاصة نتيجة إدراك أغراض تكوينية
خاصة في أفعال خاصة، وقد ظهر أن صغريات هذه القاعدة هي عقل
نظري ولكنّه ملازم للعقل العملي .

الدليل الرابع: قاعدة اللطف الكلامية

وهي مورداً متطابقة مع قاعدة العناية في كمالات الأفعال البشرية،
وموجز هذه القاعدة:

إنّ كلّ ما أحرز أنه لطف [أي كمال متوسط] و أحرز تأثيره
وطريقيته و إعداده لتكامل الإنسان وتحقيق الغرض التكويني من وجوده
فهو يجب عنه تعالى [بدليل نظري وعملي مذكور في محلّه] والتشريع
لطف، ومن ثمّ فهو واجب عنه سبحانه .

إن قلت: إنتهيتم إلى أنّ صغريات قاعدة العناية عقل نظري ومن
صغرياتها التشريع، وإلى أنّ صغريات قاعدة اللطف عقل عملي ومن
صغرياتها التشريع، فكيف كان التشريع مُدركاً نظرياً وعملياً في آن واحد
بعد أن كان المقصود من النظري والعملي ما ذكره ابن سينا أي المُدرك
النظري والعملي، لا ما اخترتم من رجوعه إلى القوّة العاقلة؟

قلت: التشريع بما أنه يُؤثر ويُبغى ويُطلب ويقع في طريق تكامل الإنسان
فهو عقل عملي ينبغي فعله، ومن حيث هو حقيقة من حقائق هذا العالم
فهو ممّا ينبغي أن يعلم فهو عقل نظري. و على هذا فكلّ عقل عملي

مُدْرِك، فيه عقل نظري مُدْرِك ولا ينعكس.

الدليل الخامس: الدليل النقلي

والروايات فيه متعدّدة يمكن تصنيفها إلى طوائف:

الأولى: لسانها لسان الآيات «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»^(١) و غيرها.

الثانية: إنَّ كلّ التشريعات بلحاظ تكميل الفطرة، وإنَّ كلّ ما يكمل الفطرة قد شرّع «لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ».

الثالثة: ما من شيء يضرّ وما من شيء ينفع إلّا وقد شرّع، أو إنَّ كلّ تشريع هو بلحاظ الضرر والنفع.

والدليل النقلي على الملازمة هو العمدة لأنه يوجب الركون أكثر، كما أنّ هذا الدليل النقلي على الملازمة قد يقال: إنه يشكّل عموماً فوقانياً^(٢)

١. الروم / ٣٠

٢. [س] العقل العملي ينتج عموماً شرعياً فوقانياً يعني أنّ العقل العملي لا يدرك ولا يوصل إلّا إلى عموم شرعي فوقاني، لأنّ الحكم الشرعي المناسب هو عين حكم العقل العملي. [ج] نعم، كما أشرنا سابقاً إلى أنّ العقل العملي لا ينال إلّا الكليات العالية والمتوسطة المشاركة لها.

و يؤكّد الملازمة بين مدركات العقل العملي والشرع ومن ثمّ كان دليلاً لمياً على الملازمة بين العقل العملي والشرع، وتحديدأً بين العقل العملي المُدْرِك للكمالات التكوينية العليا في أفعال الإنسان الإختيارية التي هي الأغراض التشريعية و بين التشريع. فالغرض التكويني في فعل الله يكون وراء تشريع هذه الكمالات ووقوعها في طريق الغرض التكويني، ومن ثمّ إعتبار الشرع لها الذي هو الحكم الشرعي. و يستفاد منه في الموارد التي لا عقل عملي فيها كالأحكام الوضعية، إذ العقل العملي يختص بالكمالات في الأفعال التي لم توجد بعدُ والتي يلزمها حكم شرعي تكليفي لا مطلقاً ومن ثمّ العقل النظري للعقل العملي.

يستفاد منه لإثبات شرعية الإعتبارات العقلائية المستجدة الناشئة من حاجات وأغراض تكوينية مكملة للفترة الإنسانية أعم من أن تكون هذه المستجدات مرتبطة بالمعاملات أو الحقوق أو الايقاعات أو سائر الأحكام الوضعية أو الأحكام التكليفية أو الأصولية على حدّ عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(١) الذي يستفاد منه لإثبات صحّة العقود المستجدة.

وبعبارة ثانية: إنّ هناك بحثاً سنلفت إليه في الإعتبار هو أنّ الإعتبار العقلائي المضى من قبل الشارع إنّما هو المعاصر للشارع، وأمّا الإعتبارات المستجدة في عصر الغيبة فتفتقر إلى دليل على الإمضاء. ومن ثمّ يمكن القول بوجود ذلك الدليل وهو عموم «أنّ دين الله دين الفطرة» الذي يعدّ غطاءً شرعياً لكلّ إعتبار عقلائي، ولكن شريطة أن يكون قطعياً لا ظنياً تخمينياً حدسياً كبعض قوانين البحار والبيئة والفضاء.

وهذا القول لو تمّ فهو أفضل دليل على شرعية كلّ الإعتبارات المستجدة على تنوعها وإختلافها، وإن كانت هناك عمومات في كثير من الأبواب خاصّة بتلك الأبواب كـ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وأمثالها، ولكن تبقى هناك أبواب أخرى وكثيرة لا توجد فيها عمومات شاملة للمستجدات العقلائية فيها، كلّ ذلك على شرط مراعاة العمومات والضوابط العامّة في كلّ باب أو العامّة لكلّ الأبواب التي هي بمثابة الشروط العامّة مثل «كُلُّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ مَرْفُوضٌ»^(٢) وهذه الفكرة لو تمّت فهي

فكرة حساسة وخطيرة، وقد انبثقت في الذهن [مع حاجتها للتأمل والدراسة أكثر] مما سمعناه شفاهاً من عدة من مشايخنا الكبار عن وجود تحديدات شرعية فوقانية عالية، وإيكال التفاصيل للإرتكاز بين العقلاء المعبرّ عندهم بمنطقة الفراغ.

الزاوية الثالثة: الملازمة تجزئاً وتعذيراً^(١)

والحديث في تصوير الردع [بعد الفراغ عن إدراك العقل للملازمة بعد إدراكه لملازمتها وإمكان الردع عنها وعدمه] يقع على صعيدين:
الأول: في إمكان الردع عقلاً وأنه لا مشكلة ثبوتية فيه.
الثاني: حصول الردع إثباتاً بدليل الروايات.

في إمكان الردع عقلاً عن قاعدة الملازمة ثبوتاً

أمّا الصعيد الأول فيمكن تصويره ثبوتاً بشكلين:

الشكل الأول: النهي والردع عن الخوض في المقدمات العقلية ولكنه لا يقصد منه الردع عن صغرى العقل وإنما عن معذريته، وإنه لو وقع في

أصلها مع تدخل الشارع في إصلاحها كمأ وكيفاً، ومعه لا يمكن الاستفادة من العمومات الفوقانية في امضاء المعاملات المستجدة حتى مع مراعاة العمومات والضوابط العامة للشروط؛ لأنّ الشارع تدخل في الإعتبارات الخاصة على مستوى الشروط الخاصة. ولعل هذا وجه من لم يقبل الاستفادة من «أوفوا بالعقود» في إمضاء العقود المستجدة. [ج] الوجه الذي إعتد به البعض في عدم الامضاء هو كون الألف واللام عهدية وإن قدّموا لكلامهم ما يشبه هذا الكلام الذي هو من قبيل فلسفة الحكم. وهذا الاشكال سنشير إلى جوابه حين نتحدث في الاعتبار إن شاء الله.

١ . تقدّم الحديث عن الزاوية الثانية في صفحة ٢١٧.

مخالفة الواقع لا يكون معذوراً لأنه قد ردع عن الإستبداد والإنفراد بعقله. هذا ما ذكر في كلمات بعض الأخباريين.

وناقشهم الأصوليون بأنه مجرد تصوير على صعيد الإمكان، ولا دليل عليه إثباتاً.

ونحن نقول: إن الحديث في مقام الإثبات يأتي، ولتوضيح هذا التصوير نضيف: إننا أشرنا سابقاً إلى أن المقدمات المنتجة في نفسها لا معنى لإتصافها بالتعذير، إلا إذا كان الحكم المستنتج ظاهرياً فتكون المقدمات معذرة عن الواقع لو خالفه الظاهري. فالردع ينحصر في المقدمات غير المنتجة، فإنها لا تكون معذرة في صورة عدم الإصابة مع التقصير لا مع العجز، و أما مع إصابة الواقع فالردع يكون عن التنجيز بمعنى أن المكلف لا يعاقب على ترك ما وصل إليه بالعقل، إذ لا غضاضة في تركه بعد الردع.

الشكل الثاني: أن يكون متعلق الردع مباشرة ومطابقة منجزية حكم العقل ومعذريته و إن أصاب أو أخطأ.

و ناقش الأصوليون في معقولية الردع عن المنجزية والمعذرية إستناداً إلى الأمور التالية وعلى ضوءها حكموا بعدم إمكان تدخل الشارع في مقام الإمتثال.

١. إن الفرض تمامية الجعل العقلي [الصغرى] وتمامية الملازمة وتمامية الجعل الشرعي، فلا يعقل عدم العقوبة على المخالفة ونفى المثوبة على الموافقة لأنه مناقض لإطلاق الحكم الشرعي والحكم العقلي.

٢. نقض الغرض؛ لأن الحكم الشرعي بحكم فعليته يدل على إرادة

الشارع.

٣. إن النهي لا يثبت إلا بالقطع، ومع عدم منجزيته ومعذريته لا يكون النهي منجزاً ومعذراً حينئذ.

أصناف القيود الشرعية

ولكن الصحيح تعقله ثبوتاً، وذلك: لأن القيود الشرعية [حسب آخر تحقيقات الأصول وكما ألفتنا إلى ذلك في مباحث الألفاظ] تصنف إلى ثلاثة أصناف:

الأول: قيد الوجوب [قيد الإتيان، قيد الفعلية من قبل المولى، قيد الفعلية الناقصة] القيد الدخيل في الملاك كالزوال بالنسبة لوجوب صلاة الظهر.

الثاني: قيد الفعلية التامة [قيد الفعلية من زاوية العبد، قيد الفعلية الملازمة للفعلية الناقصة] كالإضطرار فإنه لا يرفع الملاك الإختياري من الفعل وإنما يرفع فعلية الحكم التامة، وأما فعليته من قبل المولى فكما هي لم تتغير، و صنف بعض الحرج كالإضطرار، وآخر صنف بلوغ المميز كذلك.

الثالث: قيد التنجيز كالحرج [على ما هو المعروف بين الأعلام والحق معهم] والبراءة الشرعية التي تدل على أخذ قيد العلم شرعاً في التنجيز. هذا التصنيف المستدل يعبر عن إمكان تصرف الشارع في مقام التنجيز ولا أقل لمن يقبله [مع إطلاق الجعل وفعليته التامة كما في الحرج]. وطريقة التصرف تكون بالتصرف في متعلق الحكم الفعلي أو موضوعه لا في المحمول وهو الحكم العقلي، فإن من له الطاعة يأذن في ترك الطاعة التي هي الحكم العقلي.

وبعرض أكثر تفصيلاً: إنَّ حكم العقل بوجوب الطاعة واستحقاق العقوبة من الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الحكم الشرعي، ويعني بذلك: أنَّ الوجوب العقلي المتعلِّق بطاعة الحكم الشرعي مأخوذ في موضوعه [متعلِّق المتعلِّق] إرادة الشارع التشريعية وحكمه الشرعي، فهو حكم عقلي لمتابعة الحكم الشرعي. وحينئذ لا مشكلة في إذن المريد نفسه في ترك إرادته في هذا الظرف.

بمعنى أنها لم تبلغ حدَّ التمام، أي لا ينبثق منها إرادة ساخطة على المكلف، فلا شدة فيها تخفيفاً منه ولكن من دون تخصيص وتقييد لحكمه وإنما هو تخفيف في مقام الإمتثال.^(١)

فمن له حقّ الطاعة، ومن حكم الفعل بالوجوب لأجله يأذن في ترك الطاعة، فهو تصرف منه في الموضوع ونفي له، فهو نوع من الورد؛ لأنَّ الموضوع موجود والمحمول العقلي يخصّص فإنه محال لأنَّ «عقلية الأحكام لا تخصّص». ومن ثمّ فالشارع دائماً وفي كلّ موارد حكم العقل يتصرف في الموضوع بايجاد مصداق له أو نفي مصداق عنه لا في المحمول.

رأى الميرزا النائيني

و كلّ ما ذكرناه يعتمد على قبول التصنيف الثلاثي للقيود الشرعية،

١ . [س] إذا كانت الإرادة مخففة ومن ثمّ أذن في الترك، فما هو الفرق عن الإستحباب ؟
[ج] الإرادة الإستحبابية دوماً وأبداً مرخص فيها ومأذون بتركها، و أمّا في النهي عن التنجيز فإنّ الإرادة لا يكون مرخصاً فيها إلا في حالة الردع دون غيرها. فهي في حالة الترخيص ندب عقلي ولكنه ليس إصطلاحياً بالإضافة إلى ما سنذكره بعد في تصوير الأخوند للإجزاء.

وأما من لا يقبل هذا الإنقسام كالميرزا النائيني حيث أرجع كل القيود الشرعية إلى قيود الإنصاف والفعلية الناقصة، فلا بد من معرفة دليله أولاً، ثم معرفة نقاط الضعف في دليله ثانياً، حتى تصل النوبة إلى إلزامه بنتيجة الإنقسام وإمكان تصرف الشارع وكيفيته ثالثاً.

و أما دليل الميرزا النائيني [الذي أشار إليه في مَنْ صَلَّى قِصراً في موضع التمام وبالعكس] هو أنه إذا أتم في موضع القصر فإن الزائد غير مأمور به، فالعمل المأمور به لا يطابق المأمور به. فإن بقي المأمور به على حده، لا يكون المأمور به إمتثالاً له، فيبقى الأمر على فعليته، فلا يكون ما أتى به مجزئاً.

كذا ذكر ذلك في باب الإضطرار، وإن الإمتثال الناقص لا يكون إمتثالاً للتمام، فالإختياري على حده لم يوث به، فأمره ما زال فعلياً فلا معنى للإجزاء، أو نقول: إن الإختياري لم يبق على حده لأن الإضطرار يرفع الشرطية أو الجزئية وهو غير معقول.

ويناقش دليله بما ذكره هو ﷺ في «لا تعاد» بنفس بيان الأخوند، بأن المأمور به باق على حده، إلا أن الشارع يكتفي بالمأمور به عن الغرض التام، لا أن المأمور به مطابق للمأمور به، وإنما المأمور به الناقص يسد إمكانية تدارك الملاك التام.^(١)

وبذا ظهر إمكان تصرف الشارع في الإمتثال والتنجز. بل هو ﷺ قال

١ . [س] بيان الأخوند هذا لا يعني تصرف الشارع في مقام الامتثال وإنما هو حكم العقل

بالعجز العقلي عن إستيفاء الملاك الإختياري فما تقولون؟

[ج] الإجزاء شرعي وليس من مدركات العقل، وإنما هو شرعي تبعاً لشرعي آخر.

فالشرع هو الذي يحد أن هذا المورد الإضطراري يجزئ عن الإختياري دون ذلك.

في العلم الإجمالي: إنه منجز إقتضائي للحكم الشرعي وليس علة تامة؛ و هذا يعني إمكان جعل الشارع للمانع من التنجيز كالأصل الترخيصي.

و كذا ذكروا أن الغفلة لا تستوجب سقوط الملاك ولا عدم فعلية الحكم، ومع ذلك لا تنجيز في البين، مما يعني أن فاعلية الإرادة [التي هي أثر الإرادة الشرعية] ليست تامة، ولكن لا لنقص في الإرادة وإنما لمانع من الفاعلية والمحركة؛ فإذا تعقلنا ذلك أمكن أن نتعقل منع الشارع مع بقاء الملاك وفعلية الحكم.

وليلتفت إلى أن الأعلام صوروا القطع الموضوعي خصوص ما كان دخيلاً في الملاك وفعلية الحكم، في حين أنه يمكن تصويره كذلك، وتصويره قيماً في الفعلية التامة، وتصويره قيماً في التنجيز، بل إن مثاهم الشهير للقطع الموضوعي وهو «صم للرؤية وأفطر للرؤية» بالتأمل يعرف أن العلم هنا ليس قيماً في وجوب الصوم وإنما في فاعليته أو منجزيته.

من كل ما تقدم إتضح صواب تصور الأخباريين وتصويرهم لإمكان الردع عن التنجيز ثبوتاً، بل ما ذكرناه يثبت الإمكان مطلقاً حتى لو كانت المقدمات المنتجة غير عقلية.

في تحقق الردع إثباتاً

حينئذ يقع الكلام معهم في الصعيد الثاني؛ وهو أن الاستفادة من الروايات هل هو الردع كما يقوله الأخباري أو لا؟

قبل الحكم نفياً أو إثباتاً لا بد من التعرف على طبيعة الروايات ومفادها التي إعتدتها الأخباري دليلاً على الردع بعد الإلتفات إلى أن فهم

الأخباري للروايات كان متنوعاً نتيجة لتنوع مفاداتها، فبعضهم فهم منها أنها تأخذ العلم من النقل في وجوبه الفعلي، وأخرى فهم منها أنها تمنع الملازمة، وثالثة فهم منها أنها تنفي التعذير والتنجيز.

وهذه الروايات يمكن مراجعتها في باب ٤ إلى باب ٧ من أبواب صفات القاضي في الوسائل، كذا في باب الأخذ من المعصومين في أبواب مقدمات العبادات من الوسائل، وفي الفوائد الطوسية للحرّ العاملي حيث جمع أدلتهم الروائية، وفي خاتمة الوسائل، ومقدمة الحدائق.

طوائف الروايات

وقد صنّفها البعض على طائفتين:

الأولى: أن شرط صحّة العبادة أو قبولها الايمان والتولي لأهل البيت عليه السلام. وناقشها الأصوليون بأن هذه الطائفة تتكلّم عن الإمتثال، وكلامنا في العقل عن محرزيتة ومدى قيمتها.

الثانية: الدالة على نفي حجية الدليل العقلي.

ونوقشت من قبل الأصوليين بأنها في صدد نفي إعتبار الدليل العقلي الظني لا مطلقاً، الذي كان ظاهرة متفشية آنذاك في وسط العامة. ولكن الصحيح أن طوائف الروايات^(١) حسب تتبّعنا تبلغ سبعة إن لم يكن أكثر:

١ . أنظر: وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضى به، الباب ٦: (باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والإجتهد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية) والباب ٧: (باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام إلى المعصومين عليه السلام)

الطائفة الأولى: لسانها «إِنَّ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فَعَلَيْهِ كَذَا» بتقريب أن ما أنزل الله هو ما أنزل على نبيه ﷺ ، وما أنزل على نبيه ﷺ فهو عند العترة ﷺ ، مما يعني أن كل حكم فتوائي أو قضائي لا بد أن يكون مصدره هم: . فإن كان المراد من غير ما أنزل الله «المباينة» فلا يدل على نفي حجية العقل؛ لأن العقل يقطع بأنه ما أنزل الله فلا مباينة. وإن كان المقصود «بغير توسط تبليغ الحجّة» فإنها تدلّ على نفي تعذير العقل مع الخطأ بل إن الحكم بدون توسط الإبلاغ محرّم في نفسه.

الطائفة الثانية: ولسانها «إِنَّ مَنْ قَاسَ وَقَالَ بِرَأْيِهِ فِي الدِّينِ فَعَلَيْهِ كَذَا» الدالة على نفي حجية الرأي والقياس حتّى في المعارف العقلية. كذا رواية أبان في الدية تدلّ على عدم حجية القياس، بل عدّة من الأعلام ذكروا أنه يظهر منها أن القياس القطعي كذلك ليس بحجّة في الفروع لأن أبان كان قاطعاً في هذه الرواية.

الطائفة الثالثة: «مَنْ جَعَلَ وُلاةَ أَمْرِ اللَّهِ غَيْرَ بَيْتِ النُّبُوَّةِ وَالصَّفْوَةِ فَعَلَيْهِ كَذَا» فإن كان المقصود من وضع ولاة أمر الله في غير «التشريع أو التكوين الملازم لتنزل التشريع» حينئذ إذا كان ذلك بنصب آخرين لا ربط له في ما نحن فيه.

وإذا كان بمعنى «تحكيم العقل في بيان أمر الله» فإنه من باب وضع أمره في غير بيت الصفوة، كانت دالة على المقصود لأن مفادها لزوم التوسط.

الطائفة الرابعة: النهي عن الظنّ والعمل به في الأحكام الشرعية وأنه أكذب الكذب.

الطائفة الخامسة: وجوب الردّ إليهم في ما اختلف فيه ولزومه، سواء في

العقائد أم الفروع.

وهذه الرواية طبقت كالطائفة الثانية في الأحكام الإعتقادية أيضاً.

الطائفة السادسة: حصر العلم من خلاهم عليهم السلام.

الطائفة السابعة: «مَنْ دَانَ اللَّهَ بِغَيْرِ سَمَاعٍ مِنْ صَادِقٍ أَلْزَمَهُ اللَّهُ بِتِيهِ يَوْمَ

الْقِيَامَةِ».

هذه الطوائف تدلّ بمجموعها على موضوعية القطعي من النقل في مطلق الحكم الشرعي الأعم من الفرعي والإعتقادي إلا أنه ليس قيماً في فعلية الحكم الشرعي الناقصة، أي ليس دخيلاً في الملاك على حدّ مدخلية الزوال والإستطاعة، كما فهمه الأصوليون من الأخباريين، ومن ثمّ شنّعوا عليهم وسخفوا مقالتهم؛ وإنما قطع أخذ قيماً في موضوع التنجيز أو الفعلية التامة. ويدلّ على ذلك ظاهر بعض الروايات حيث تعرّضت للثواب والعقاب والعدر لا لأصل وجود الحكم.

والغريب عدم استلفات هذه الطوائف لنظر الأصوليين لبحثوا فيها بشكل مفصل، كما بحثوا في صحيحة زرارة: «وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَصَامَ نَهَارَهُ وَحَجَّ ذَهْرَهُ وَتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَلَمْ يَعْرِفْ وِلَايَةَ وَليِّ اللَّهِ فَيَكُونُ أَعْمَالُهُ بِدَلَالَتِهِ فَيُؤَالِيَهُ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ ثَوَابٌ» التي استدلّ بها الأخباريون على نفي حجية القطع العقلي.

بتقريب أن الأعمال إذا لم تكن بدلالة الولي فلا ثواب عليها، مما يدلّ على أن مرحلة التنجيز - لا أقلّ - منوطة بالنقل الشرعي.

مناقشات الأصوليين

وقد تنوّعت أجوبة الأصوليين ومناقشتهم لهذا الإستدلال:

الأولى: [التي أشرنا إليها في صدر البحث عن الدليل الإثباتي وهي] أن الرواية في صدد بيان أن الولاية شرط صحة الإمتثال أو قبوله وليست في صدد تحديد نمط الكاشف عن الحكم الشرعي الذي هو محور حديثنا. وقد استضعف الكثير هذه المناقشة؛ لأن الرواية عبّرت «ويكون أعماله بدلالته عليه» والدلالة لا علاقة لها بالولاية كاعتقاد، وإنما بمعنى الإتباع والسماع بالأخذ من المعصوم.

مضافاً إلى أن قوله ﷺ: «وَلَمْ يَعْرِفْ وِلَايَةَ وِليِّ اللَّهِ فَيُؤَالِيَهُ» يدلّ على أن التولي المتفرع على المعرفة نوع من المتابعة العملية لمن عرفه ولياً، والولاية التي تكون شرطاً في صحة أو قبول العمل هي الولاية الإعتقادية والمتقدمة على العمل.

الثانية: [وهي التي ألفت إليها الشيخ الأنصاري في الرسائل] أنه مع قطع العقل بحكم شرعي فعلي لا يعقل الردع عنه بدليل ظني السند ظاهر الدلالة. ونوقش الشيخ الأنصاري بأن الرواية أخذت العلم النقلية موضوعاً للحكم، ومعه لا يتحقق قطع عقلي بحكم فعلي، ولعدم تحقق موضوع الفعلية وهو العلم النقلية.

ويلاحظ على هذه المناقشة بما أشرنا إليه سابقاً من أن الاستفادة من الطوائف بما في ذلك هذه الصحيحة، هو موضوعية العلم النقلية في مرحلة ما بعد الفعلية من قبل المولى. ومن ثمّ أمكنت فعلية الحكم بلا علم نقلية، ومعه يتعقل القطع العقلي بها كما ذكر الشيخ الأنصاري، إلا أن

الشارع رفع منجزية هذا الحكم الفعلي بالرواية وهو معقول كما أشرنا سابقاً.
الثالثة: [والتي ألفت إليها الأستاذ السيد الروحاني وآخرون] إن الرواية في صدد الردع عن تأسيس مقام تشريعي أمني قبال المعصوم عليه السلام وفي عرضه عليه السلام. وإن مثل هذا لا يكون معذراً ولا يثاب المرء على أعماله. وأمّا في مثل أصحاب المعصومين عليهم السلام التابعين لهم عليهم السلام [والذين يعملون بتوجيه المعصوم] فعملهم الجزئي بالعقل لا يعدّ مقابلة للمعصوم فلا يكون مشمولاً بالرواية.

ويلاحظ على هذه المناقشة: إنها لا تلتئم مع مجموعة متنوعة من الروايات التي نعت فيها الصحابة عن العمل بالعقل مع أنهم لم يطرحوا أنفسهم في قباهم عليهم السلام بل هم في طول الأئمة وتبع لهم كما في رواية أبان ورواية الإستطاعة.

الرابعة: وجود روايات أخرى وكثيرة ومتنوعة تعارض ما تقدّم من الروايات، حيث حثت على العقل بشكل ملفت، بل القرآن الكريم كذلك، حيث ركّز المدح لأولي الألباب وحثّ على التعقل والتفكير. و كلّ هذا يدلّ على حجّية العقل ويقع معارضاً لكلّ ما تقدّم من الروايات على اختلاف طوائفها.

الجمع بين الروايات

هذه الروايات كانت سبباً للتفكير في كيفية الجمع بينها وبين الروايات المتقدمة النافية لاعتبار الدليل العقلي، فكانت النتيجة وجوهاً للجمع بينهما.

الوجه الأول: إن هذه الروايات تحمل على حجّية العقل القطعي البديهي، والروايات النافية تحمل العقل الظني.

ويناقش هذا الجمع بأن رواية أبان النافية فيها تصريح بالقطع، كذا المحاججات الواردة في الطوائف بين المتكلمين أيضاً واردة في حالة القطع مما يأبى حمل الطوائف المذكورة على العقل الظني.

الوجه الثاني: [الذي أشار إليه الشيخ الأنصاري في الرسائل تبعاً لصاحب الحدائق في الجملة وأشرنا إليه سابقاً وهو] إنّ العقل حجّة ويعمل به مع عدم معارضته لنقلي. وأما:

١. تعارض الشرعي القطعي مع العقل البديهي لا وجود لها.
٢. مع معارضة الشرعي الظني مع العقل البديهي أو النظري يرفع اليد عن النقل الظني.

٣. في حالة تعارض الشرعي القطعي مع العقل النظري القطعي يرفع اليد عن العقلي؛ لأنّ الشرعي القطعي يكشف أنّ العقلي ليس قطعياً. بهذا التقسيم تتضح مساحة العقل الحجّة، ومساحة العقل غير الحجّة، وبه يكون الجمع بين الروايات النافية والمثبتة لحجّية العقل.

الوجه الثالث: [وذكره الشيخ الأنصاري أيضاً] إنّ الروايات النافية في صدد النهي عن الخوض في العقل النظري المستقل [قبال البديهي لا قبال العملي] وإنّ الخائض لا يكون معذوراً لو أخطأ، والروايات المثبتة تتكلم عن العقل البديهي.

وهذا الجمع قد إرتضاه الكثير، وهو يعني أنّ الشيخ الأنصاري يفصل في حجّية القطع حيث ذهب إلى عدم التعذير في النظري العقلي. فهو نوع

من موافقته للأخباريين في الجملة، لتسليمه بأنّ الخوض في المقدمات العقلية مع الإستقلال عن الرواية لا يكون معذراً وإن أنتج القطع.

الوجه الرابع: إنّ وظيفة العقل ودوره هو:

١. التصور والإدراك.

٢. متابعة الشرع في ما يحكم به من أحكام تصديقية.

فالعقل يُتبع وحجّة في إدراكه وتصوراته و أمّا التصديق والإذعان والحكم فيأخذه العقل من الوحي، فالعقل هو الذي يصدق ولكن لا من نفسه وإنما بتوسط الشرع.

وحيث إنّ التصديق لا يمكن أن يحصل إلاّ بتصور مسبق لما ذكر من تفرّعه عليه، يعرف خطورة الدور الأول للعقل وأهميته وأنه ليس تهميشاً له وتقليلاً لقيّمته. فإنّ التصديق لا يمكن متابعته حينئذ إلاّ بعد تصور، والتصور والإدراك ووظيفة العقل. ومن هنا تتبلور ضرورة البحوث العقلية وأهميتها حيث إنها تساهم في توسعة أفق التصورات العقلية التي تعدّ لتصديق أفضل.

وما يثار ضدّ البحوث العقلية وإلغاء دورها من وقوع الخطأ فيها غير مقبول، بعد أن كانت هذه البحوث تمنح الباحث قدرة ورياضة ولياقة تؤهّله للوصول إلى حاقّ المعاني [التي جاء بها الشرع] وهضمها واستيعاب أسرارها.

وما ذكر من الخطأ صحيح، وهو ينبّه إلى ضرورة الإستفادة والتمسك بالنص الذي يؤمّن له لا أقلّ منجزية ومعذرية، بل يؤمّن له في كثير من الأحيان علماً صحيحاً لسلامة المقدمات.

الوجه الخامس: إنّ الأدلّة المثبتة لحجّية العقل تخصّ العقل البديهي والذي منه صورة القياس حتّى في النظري على إعتبار أن إنتاج الشكل الأوّل بديهي.

و أمّا في النظريات فمَنْهَيّ عن إعمال العقل فيها بالإعتماد على المواد العقلية وحدها، بل لا بدّ من مراعاة وديمومة إستنتاج الوحي كي يحصل العلم فيها أو المعذرية لا أقلّ عند الخطأ.

فإنّ المواد العقلية النظرية وإن كانت في كثير من الأحيان تستجلي في الذهن بصورة قطع إلّا أنها في واقعها مواد لا تنتج إلّا الظن، كما أنّ تحييص المادة الظنية عن العقلية وإن كان بطريقة التحليل والتركيب كما أشير إليه في علم المنطق.

ولكنّه لا يكفي بل لا بدّ من الإستعانة بالوحي كي تتكامل العملية الفكرية.

الوجه السادس: أشار العلامة الطباطبائي في الميزان^(١) إلى أنّ تمسك العامّة بالكتاب وترك العترة في واقعه ترك للكتاب أيضاً؛ لأنهما بحديث الثقلين لا يفترقان. فالتفرقة بينهما وإن كانت صورة كذلك، إلّا أنها في الواقع افتراق وابتعاد وإهمال الشخص لهما. كذلك العكس فإنّ التمسك بالعترة وإهمال الكتاب كما يظهر من بعض المحدثين هو في الحقيقة ترك للعترة أيضاً؛ فعدم افتراقهما يعني أنّ محكم كلّ منهما يرفع متشابه كلّ منهما.

كذا في مقولات العقل إذا أخذت وحدها وترك الوحي والنقل فهو ترك للعقل أيضاً، كما أنّ نفي العقل والإكتفاء بالنقل يؤدي إلى تسطيح

١. الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، آية ١٥ - ١٩ من سورة المائدة.

الكتاب والسنة وتفريغ محتوَاهما.

وبتعبير آخر: إنَّ المخاطب بالنقل هو العقل، فإبعاد المخاطب واستبداله تضييع للخطاب، كذلك العقل إذا لم يسترشد بالنقل يتيه ويضيع؛ لأنَّ العقل محدود وبحكم محدودية مواده لا بدَّ أن يستنجد باللا محدود، وإلاَّ سجن نفسه ضمن دائرة ضيقة.

ثمَّ إنه ﷺ يتعرض لتاريخ إفتراق الكتاب عن السنة وبدايته، كذا تاريخ التفرقة بين العقل والنقل، ثمَّ يلفت النظر إلى أنَّ أيَّ إجحاف يحصل لأحد هذه المنابع ينسحب على الجميع وإجحافٍ فيها جميعاً فالتوسط سبيل النجاة.

الوجه السابع: الدليل الذي يستدلُّ به الأعلام على الحاجة للنبوة وضرورتها، يدلُّ على ديمومة الحاجة للوحي أيضاً. ومعه لا يمكن التفرّد بالمباحث العقلية بدون الوحي فضلاً عن تحميل النتائج العقلية على الوحي وتفسيره بها، بل لا بدَّ من الجمع بينهما، كما هو المتوخى في مثل منهج الحكمة المتعالية في المعارف، ومنهج الفقه الأصولي المتوسط في الفروع.

الوجه الثامن: [وهو المختار] إنَّ طوائف الروايات الناهية عن العمل بالعقل ووجوب ردِّ كلِّ مسألة إليهم ﷺ، يقصد منها المسائل النظرية، فإنها هي التي يختلف فيها، وهي التي تحتاج إلى تشكيل قياس، وهي التي تقع مظنون، وأما البديهيات فلا يتصور فيها خلاف ولا ظن ولا قياس ولا إعمال رأي.

وقد أشير إلى ذلك في بعض الوجوه المتقدّمة، كما في الوجه الذي ذكره الشيخ الأعظم و الذي ذكر أن المفهوم من الروايات هو عدم العذر في

الخوض العقلي في المقدمات النظرية.

ووجوب الردّ إلى الوحي لا يعني إلغاء دور العقل وفهمه، وإنما يعني إلغاء إستبداد العقل وانفراده، وإلاّ فهو الذي يرجع إلى الوحي وفهمه للوحي هو المحكم لأنه هو المخاطب، فالغاؤه إلغاء للمعاني الشائخة للوحي وتسطيح له، كما ذكر العلامة رحمته فهو حجة ولكنّه مشتركاً مع الوحي لا منفرداً.

وحينما نرجع إلى الروايات النافية والمثبتة نلاحظ أنّ الجمع المذكور جمع عرفي بينها، حيث ورد في لسان الروايات النافية «الإختلاف، الظن، القياس، إعمال الرأي»، وهي جميعاً تنسجم مع النظريات دون البديهيات.

بل يمكن الإستدلال العقلي البديهي على هذا الجمع بالطريقة التالية: إنّ العقل لا يرى نفسه معذوراً ما لم تكتمل المصادر والمعلومات التي يتحرّك فيها فاحصاً والتي منها الوحي، حتّى الظني لأنه لا أقلّ يثير الإحتمال إن لم يكن حجة في العقائد علاوة على المواد العقلية المخزونة عنده، دون الإكتفاء والإقتصار عليها.^(١)

وبتعبير آخر: إنّ رأس مال العلوم جميعاً البديهيات العقلية كما يظهر ذلك من رواية الإمام الكاظم عليه السلام^(٢) ولكن وحدها لا تكفي في حلّ المسائل

١ . [س] ذكرتم أنّ العقل حجة ولكنّه بالإشتراك مع الوحي لا منفرداً، ماذا يعني بالإشتراك هل أنّ الصورة عقلية والمادة نقلية أو شيء آخر؟
[ج] الصورة عقلية بحته وبديهية إذا كان الدليل قياساً وليس للشرع على ما يحضرنّا صورة خاصة للإستدلال. ولكن في المواد يوجد إشتراك بمعنى أنّ البديهيات العقلية والنقلية معاً يستفاد منهما في النظريات.

٢ . الكافي، ج ١، آخر رواية في كتاب العقل والجهل.

النظرية، وإنما في الدرجة الثانية تأتي البديهيات الدينية^(١) وهما معاً يستفاد منهما للمسائل النظرية الدينية في كلّ منهما.^(٢)

تلخيص البحث

١. ما ذكره الأخباريون من إلغاء الدليل العقلي غير مقبول.
٢. ما يظهر من بعض كلمات الأصوليين من إلغاء الدليل النقلّي في مجال العقيدة غير صحيح في المسائل النظرية.
٣. إنّ الحجية الذاتية للمقدّمات المنتجة مشروطة بالفحص التام فلا بدّ

١. [س] لم كانت البديهيات العقلية هي رأس المال الأول بعد أن كان هناك أوليات وبديهيات في الوحي، فلم أخذت هذه البديهيات المرتبة الثانية؟
[ج] البديهيات الدينية في نسبتها إلى الدين وكونها من الوحي، لا في نفسها بخلاف العقلية فإنها بديهيات في نفسها.
٢. [س] ذكرتم أنّ الفهم العقلي محكم في النقل، ماذا يقصد من الفهم العقلي هل الإستعانة بالبديهيات بأن تكون قرائن متصلة أو ماذا؟
[ج] يعني من الفهم العقلي الإستعانة بمحكّماته التي هي البديهيات أو النظريات الثابتة به وبالوحي في فهم المتشابه من الدين، وكذا العكس أي الإستفادة من محكمات النقل وهي القطعية الدلالة والسند في فهم النظري والمتشابه من الدين في المجال العقلي والنقلّي.
- [س] ذكرتم أنّ الوحي يرجع إليه في التصديق كما في بعض الوجوه وكثير من البحوث الفلسفية عقدها بالتصور فهل يرجع في هذا المجال إلى الوحي أو هو مجال خالص للعقل فقط؟
[ج] نعم يستفاد من الوحي في إحداث أصل التصور، وبعض الروايات تتعرض للتعريف وتحديد المفهوم التصوري خاصة. والروايات الواردة في مجال التصديق إن نوقش في فائدتها فلا أقلّ تنفع في التصورات.

حينئذ من بذل الجهد في المعارف النقلية على حدّ الجهد الهائل المبذول في المعارف على المستوى العقلي كي تتكامل مادة المعرفة الدينية وتكون النتائج النظرية مضمونة الحقانية، مع معذرية النتائج.
ومّا تقدّم يظهر الحق في مسألة قطع القطاع فلا مبرر لإعادة البحث والتكرار فيه.



حقيقة الحكم الشرعي و مراتبه

إختلف الأعلام في ضبط مراحل الحكم الشرعي التكليفي وتحديدته
وحقيقة الحكم في كل مرحلة إلى نظريات:

النظرية الأولى: نظرية الآخوند

قد صور صاحب الكفاية في ذلك مراحل:

المرحلة الأولى: الحكم الإنشائي أو الشأني، ويقصد منه: الوجود الإنشائي
للحكم الذي يتحقق بالإنشاء، أي المنشأ والمجْعول، الذي تمّ بالجعل والإنشاء.
المرحلة الثانية: الحكم الفعلي الناقص أو الفعلي من قبل المولى، وهو
الذي توفرت وتحققت قيود موضوعه الشرعية، ومن ثمّ سمي فعلياً وإنما
كان ناقصاً؛ لأنّ العبد إذا كان في غفلة تامة فلم يصله الحكم حتى احتمالاً
لا يكون الحكم فعلياً من جهته لعدم قدرته وعجزه. ومن ثمّ لم تكن
الفعلية الحاصلة بتحقق قيود الموضوع والإتصاف، فعلية تامة وإنما من
جهة المولى فقط.

المرحلة الثالثة: الحكم الفعلي التام أو الفعلي من جهة المكلف وهو
الحكم الفعلي الناقص الواصل ولو بدرجة احتمالية للمكلف بالمقدار
الذي يؤمن القدرة شريطة أن لا يكون على خلافه حكم ظاهري وإلا بقي
الواقعي فعلياً ناقصاً إقتضائياً. ومن ثمّ اتضح أنّ الفعلي له جهتان، قد

يوجد حكم فعلي من جهة دون جهة.

المرحلة الرابعة: الحكم المنجز وهو الحكم الفعلي التام إذا علم به، فالتنجز أخذ فيه موضوعات المراتب السابقة مع إضافة وهي العلم. وتسبق هذه المراحل جميعاً مرحلة ما قبل الحكم وهي مرحلة المباديء من العلم والإرادة والمصلحة والمفسدة وغيرها.

ويضيف الأخوند: إنَّ مرحلة المباديء والتنجز عقلية ومرحلة الإنشاء والفعالية الناقصة شرعية مع اختلاف تعبيراته في مرحلة الفعلية من جهة العبد، حيث عبّر عنها شرعية تارة وتكوينية أخرى.

هذا وإنَّ مصطلح الحكم الإقتضائي [الذي مرّت الإشارة إليه في بحث الإجماع] يقصد الأخوند منه الحكم الفعلي الناقص الذي لم تتمّ فعليته من جهة العبد كما فهمه الشيخ العراقي في بعض عباراته. وهذا الفهم هو الصحيح، في قبال فهم الشيخ الإصفهاني الذي أرجع الإقتضائي إلى مرحلة المباديء أو الإنشائي ومن ثمّ ناقشهما. وعلى هذا فالتزاحم الإمتثالي عند الأخوند من شؤون الفعلية التامة أو التنجز. والتزاحم الملاكي يكون في مرحلة الفعلية الناقصة.^(١)

١ . [س] إذن تقدّم الأهم يعني إلغاء الفعلية الناقصة في المهم، فهو يعني أن الحكم الإقتضائي المهم إنشائي لا فعلي ناقص.

[ج] جيد. وعبارة الأخوند لا تخلو من التذبذب، حيث يظهر من بعضها أن الإقتضائي هو الإنشائي، ومن أخرى: أن الإقتضائي هو الفعلي الناقص. والمهم إنه إذا حصر استكشاف الملاك بالفعلي الناقص لا بدّ أن يكون الإقتضائي عنده الفعلي الناقص. وأما مثلنا ومثل الشيخ العراقي الذي قبل اكتشاف الملاك من الإنشائي فيمكنه تصوير الإقتضائي إنشائياً وأن التزاحم في الفعلية الناقصة ولا مكشلة حينئذ فيه.

وهذه المراحل التي يمرّ بها الحكم الشرعي الواقعي، يمرّ بها الظاهري أيضاً ولكن مع إختلاف طفيف مع الواقعي، حيث إنّ أصل فعلية الظاهري مرهونة بالوصول، وليس الفعلية التامة فقط.

وقد فهم الشيخ الإصفهاني من كلامه هذا أنه يقصد من الوصول المأخوذ في فعلية الظاهري الوصول العلمي، ومن ثمّ تكون مرحلة التنجيز والفعلية في الظاهري مرحلة واحدة. ولكننا نختلف معه في هذا الفهم، ولا أقلّ إن لم يكن ظاهر عبارة الأخوند ما ذكرناه فهو ظاهر كلام المشهور.

النظرية الثانية: نظرية الميرزا النائيني

يحدّد فيها طبيعة مبادئ الحكم [وهي مرحلة ما قبل الحكم] وإنها العلم، ثمّ الشوق، ثمّ الإرادة التشريعية. وإنّ حقيقتها إرادة تكوينية متعلّقة حقيقة بفعل المولى نفسه وهو الأمر، ومتعلّقة إعتباراً بفعل الغير من دون إجماع. وقد أنكر الحكم الإنشائي مع قبوله الإنشاء والمنشأ إلاّ أنه قال: إنّ المنشأ هو الحكم الفعلي المقدّر لا الحكم الإنشائي.

ثمّ المرحلة الثانية وهي: الفعلية الخارجية. وتكون عند تحقّق قيود الوجوب الشرعية والعقلية كالقدرة والوصول الإجمالي، لدخالتها جميعاً في الملاك.

ثمّ المرحلة الثالثة وهي: التنجيز. وقيدتها الزائد العلم لا غير، كما أنه عليه السلام أنكر فكرة الحكم الإقتضائي والتزاحم الملاكي وقبّل التزاحم الإمتثالي لا غير. وأنه يكون في مرحلة الفعلية الخارجية ومن ثمّ لا فعلية للحكم المهم فلا يستكشف منه الملاك.

النظرية الثالثة: نظرية الشيخ العراقي

وهي [حسب فهمنا] أنضج النظريات، وهي عين نظرية الأخوند مع فوارق وإيضاحات يمكن تلخيصها ضمن النقاط التالية:

١. إن حقيقة الحكم عنده ليست هي المنشأ وإنما هي الإرادة بقيد الإبراز بل في بعض كلماته إن الإرادة الأزلية حكم إلا أنه اقتضائي يكون فعلياً بالإبراز.

٢. تفسيره للحكم الإقتضائي عنده وعند الأخوند بأنه الحكم الفعلي الناقص.

٣. إن بين الفعلية التامة والتنجز مرحلتين:

الأولى: الفاعلية الناقصة، وهي الباعثية والزاجرية الملازمة للفعلية التامة والمرتبة عليها.

الثانية: الفاعلية التامة وهي باعثة الحكم وزاجريته الملازمة للتنجز والمتقدمة عليها. وستأتي ثمرة تأخر وتقدم الفاعليتين على الفعلية التامة والتنجز.

٤. قبوله للتزاحم الملاكى والإمثالي بعد قبوله للحكم الإقتضائي وتحديد.

٥. إن الملاك يستكشف من الحكم الإنشائي، وحينئذ لا مشكلة في إستكشافه مع سقوط الفعلية من أساسها، وهو الصحيح خلافاً للأخوند الذي يحصر إستكشافه بالفعلية الناقصة.

٦. مرحلة الفاعلية الناقصة وما بعد مراحل عقلية للحكم الشرعي.

النظرية الرابعة: نظرية الشيخ الإصفهاني

ويظهر من بعض كلماته أن للحكم مرحلتين:

الأولى: الفعلي المقدر بالمعنى الذي ذكره الميرزا النائيني.

الثانية: الفعلي الخارجي وهو المنجز.

وقد أنكر رحمته فكرة الحكم الإنشائي، بل برهن على استحالتها بأن حقيقة الحكم إنشاء ما يمكن أن يكون داعياً بالفعل. والإنشائي بالمعنى الذي ذكره الأخوند لا تتوفر فيه هذه الخصوصية، بل لا يمكن أن يصل إلى مرحلة الفعلية حينئذ؛ لأنّ المنشأ يأخذ أطواراً ومراتب بحسب داعي الإنشاء. فإذا كان المنشأ بداعياً ما يمكن أن يكون داعياً بالإمكان [كما هو الحكم الإنشائي] لما وصل حينئذ إلى الفعلية لعدم إمكان تخلف المنشأ عن داعي الإنشاء، نظير ما لو أنشئ بداعياً الإستفهام فإنه لا ينقلب إلى دعاء. فلا بدّ من تقييده بالفعل كي تتعقل فعليته، ولكنه في هذه الحالة تستحيل إنشائته.

ومن ثمّ انتهى رحمته إلى إستحالة الواجب المعلق لعدم كون باعثة الحكم فعلية وإنما بالإمكان.

وأما الفعلي المقدر فلا يواجه مشكلة الإنشائي؛ لأنّ المنشأ هو الداعوية الفعلية، ولكن ربّ الحكم على موضوع لم يتحقّق بعد فهو مقدر، فكان الحكم مقدرًا أيضاً. فهو فعلي من ناحية الداعي، ولكنه مقدر من ناحية الموضوع الذي هو بمثابة العلة المادية له.

وأما دمج بين الفعلية التامة الخارجية والتنجز فلأنه مع عدم العلم لا تتصور، بعد أن كانت خاصية الحكم هي الداعوية وهي لا تتحقّق بالإحتمال.

ولكن يظهر من كلمات أخرى له أن الحكم يمرّ بمراحل ثلاث:

١. الفعلي المقدّر.

٢. الفعلي الناقص.

٣. الفعلي التام، وهو التنجيز.

وذلك بتصوير داعوية مع الإحتمال، إلا أنها تتناسب كيفاً مع الإحتمال. ومن ثمّ هناك فعلية ولكنها خفيفة وناقصة وبمجم الإحتمال وتتكامل وتتمّ هذه الفعلية والداعوية مع العلم.

النظرية الخامسة: المختار

و الكلام فيها يقع ضمن أمور:

١

تصور المبادئ فيه تعالى

هناك شبهة تثار في مرحلة مبادئ الحكم^(١) وهي إننا كيف نتصور هذه المبادئ [التصديق فالشوق فالإرادة] فيه تعالى حيث يلزم أن تكون ذاته محلاً للتغيرات.

وجوابها: إن التشريع فعل الله سبحانه، ولكنه ليس صادراً منه تعالى بالمباشرة وذلك لأنه يكون في عالم المادة وعالم المادة فعل الله ولكن لا بالمباشرة. فالحكم والتشريع إرادة النبي ﷺ المنزلة من عوالم عليا. والشوق متصور فيه ﷺ. ومن ثم لا غبار في ما ذكر من مبادئ للحكم الشرعي^(٢).

١ . وليعلم أن بعض مبادئ الحكم بديهي لم يختلف فيه كالعلم، وآخر تحدثنا عنه سابقاً وهو المصلحة والمفسدة في المتعلق، وثالث أشرنا إليه سابقاً ويأتي الحديث عنه في الفقرة اللاحقة وهي الإرادة التشريعية، ورابع هو الإشكال في تصوير المبادئ فيه تعالى، وفي هذه الفقرة الإجابة عنه.

٢ . [س] ما الفرق بين تشريع الرسول ﷺ (السنة) وبيانه للتشريع (الفريضة) بعد أن كان هو ﷺ يزاوِل عملية التشريع دائماً؟

[ج] إذا كان التشريع قد صدر عن نفسه المقدسة ﷺ الجزئية فهو تشريعه. وإذا كان صدوره من نفسه الكلية فهو فريضة، وتشريع الحق لأن الآيتية فيها أكبر. والشوق متصور في عالم النفوس الكلية والجزئية.

مناقشة الإصفيهاني

ناقش الشيخ الإصفيهاني [في مباحث الألفاظ] الإرادة التشريعية بعدة مناقشات ولكن بالتأمل في ما ذكره الميرزا النائيني في حقيقة هذه الإرادة وأنها تكوينية تندفع كل تلك المناقشات.

فقد ذكر الميرزا النائيني: أن الإرادة التشريعية إرادة تكوينية ومتعلقها [المراد] هو فعل المولى وهو الإنشاء. وهذا لا ينفك عن الإرادة، حيث أنه كلما كانت هناك إرادة كان الإنشاء. والإنشاء يولد وجوداً اعتبارياً وهو المنشأ [الوجود المعتبر]. والمنشأ متعلق بفعل الغير الإختياري. وهو الذي ينفك عنه ولا مشكلة في ذلك.

٢

حقيقة الحكم التكليفي

اختلفت تعبيرات الأعلام قديماً وحديثاً في إيضاح حقيقة الحكم التكليفي، وقد أشرنا في مباحث الألفاظ إلى عدم تدافع هذه التعبيرات، وأن كل واحد منها يركّز على زاوية أو مرتبة منه. فالأوفق التأليف بينها فالحكم يبدأ نشوؤه من الإرادة التشريعية التي تتعلق بالإنشاء الذي هو فعل المولى التكويني وهو يتقوم بلفظ مادة الأمر أو هيئته.

والمُنشأ الإعتباري هو النسبة الطلبية التي تتقوم بالطالب والمطلوب. وهذه النسبة تتعلق بنسبة اعتبارية أخرى، ومنشأ ثان هو النسبة بين العبد المطلوب منه والمطلوب متعلق الأمر. أو إن شئت فقل هو النسبة الصدورية، صدور الفعل من فاعله المأمور.

وهذا المنشأ والنسبة الثانية لها كفيات. والحكم تحديداً هو كيفية هذه النسبة الثانية؛ فإذا اعتبرها المولى ضرورة، أي ضرورة صدور الفعل من الفاعل المأمور كانت وجوباً وهكذا. وقد اعتبر البعض أن النسبة الطلبية [الأولى] هي الحكم^(١) ولكن الصحيح ما ذكرناه وهو الموافق والموازي

١ . [س] الحكم التكويني كما تقدّم هو الفعل الذي تقوم به النفس في ظرف الإدراك الذهني،

وهو عملية الدمج بين الموضوع والمحمول، وهذا لا يوازيه الحكم الإعتباري كما هو واضح.

[ج] الحكم المذكور مترتب على المادة الواقعية فهو عمل تقوم به النفس على ضوء

كيفية الواقع ومن ثمّ فلا يلحظ هو الموازي للحكم الشرعي، وإنما المادة الواقعية، ومن ثمّ

كان المنشأ الثاني [الحكم الشرعي] كيفية النسبة وليس النسبة.

للحكم وكيف ومادة النسبة في القضايا التكوينية.^(١)

كما أن تعريف الشيخ الإصفهاني لم يجانب الحق إلا أنه تعريف بالرسم والخاصة للحكم لا بالحدّ، فالداعوية والزاجرية من قبل العقل العملي تكون بعد إدراك العقل للمنشأ الثاني كما أن هناك زاجرية وداعوية اعتبارية هي خاصة النسبة الأولى. في الوقت نفسه قد يلاحظ في تعبير البعض: إن الأحكام الخمسة عقلية، وإنّ الشارع لم ينشئ إلا الطلب. وهذا التعبير صحيح ولكن بمعنى أن الحكم منشأ ثانٍ إعتباري يكشفه العقل إثباتاً، لا أن الأحكام الخمسة عقلية بمعنى أنها ليست مجعولة.

ثم إنّ هذا المنشأ الثاني [الحكم] إذا وجد موضوعه فهو مرحلة من وجوده، وإذا احتمله المكلف فهو مرحلة أخرى من وجوده، ومع العلم به ينتقل إلى مرحلة جديدة من وجوده فإذا اتضح هذا يعرف:

أولاً: إنّ المنشأ الثاني قبل تحقّق موضوعه هو الحكم الإنشائي وهو الفعلي المقدّر ولا إختلاف بينهما كما حاول أن يصوّره الميرزا النائيني والشيخ الإصفهاني، لأنّ الفعلي المقدّر يعني به فرض الفعلية عند تواجد الموضوع، فلا فعلية ناجزة؛ والإنشائي يعني به أنه لا فعلية ناجزة له وإنما

١. [س] النسبة الواقعية [المادة] إمّا وجوب أو امتناع أو إمكان، ولا أولوية، فمن أين كانت

النسبة الإعتبارية الإستحابية والكرهاتية؟

[ج] الإمكان الماهوي بين الماهية ووجودها [مفاد كان التامة] ثابت ولا يتغير، وأمّا في كان الناقصة فإنّه يتغيّر ويشتدّ. مثل الصورة المنوية فإنّها إذا نسبت إلى المادة كانت إستعداداً ومقولة من المقولات ولكنها إذا نسبت إلى الصورة الإنسانية كانت ممكنة بالإمكان الخاص، حينئذ كلّما تبدّلت هذه الصورة واشتدّت وتطوّرت، تطوّر الإمكان الماهوي بتبع تطوّرها وبتبع إستعداد الإستعداد في الحيثية الأولى فيصبح له أولوية.

فيه إمكان الفعلية، فهو إنشائي صرف لا وجود له إلا في أفق الإعتبار.

ثانياً: إنّ الحكم الإنشائي حكم حقيقة، ومرحلة من مراحل وجود الحكم التكليفي، وليس مجرد إنشاء وألفاظ كما حاول أن يصوره البعض بدليل الثمرات المترتبة عليه والتي:

منها: النسخ وعدمه فإنه يجري في هذه المرحلة.

ومنها: ثبوت الأحكام للجميع كوجوب الحج وإن لم يكن مستطیعاً فإنه يقصد من الحكم الإنشائي.

ومنها: إنكار الضروري من الأحكام الموجب للكفر، فإنه يقصد من الحكم الإنشائي.

ومنها: إستكشاف الملاك كما بيّنه الشيخ العراقي [ولوّح به الآخوند] فإنّ الحكم الإنشائي يكشف عن وجود الملاك في ظرف تحقّق قيود الحكم، وإلا لما أنشئ الحكم ولما أقدم المولى على هذا الفعل، فلا حاجة لتصوير الفعلية في إثبات وجود الملاك. وحينئذ أمكن تصحيح العمل مع عدم فعلية الحكم التامة، ولكن على شرط الفعلية الناقصة وتحقّق قيود الموضوع.^(١)

١. [س] على هذا أصبح الكاشف عن الملاك الحكم الفعلي الناقص فهو ثمرة له لا الإنشائي، بعد أن كانت صحّة العمل متقومة بوجوده الملاك، ووجدانه متقوم بتحقق قيود الإنصاف. [ج] صحيح. ولكن تنزلاً وجدلاً يمكن إفحام الطرف الآخر بكاشفية الإنشائي وذلك: لأنّ مثل الميرزا النائيني أرجع جلّ القيود للفعلية الناقصة مع تقسيمه لها بين ما كان قيد إنصاف وما ليس كذلك. ففي حالة وجود الحكم الإنشائي مع قيود الإنصاف، وفقدان القيود الأخرى لم يصحّ العمل لعدم الفعلية الناقصة فعدم الدليل على وجدان الملاك. حينئذ يمكن إثبات الملاك له من خلال الإنشائي والفعلي المقدّر الذي يقبله على شرط أن تكون قيود الإنصاف متحققة وإن لم يكن هناك حكم فعلي حسب تصوّره.

ثالثاً: إنكار مرحلة الفعلية

ينتقل الحكم من مرحلة الإنشاء إلى مرحلة الفعلية، من مرحلة الكلّية إلى مرحلة الجزئية عند تحقّق قيود معينة. وقد ألفت إلى ذلك الشيخ العراقي وآخرون إلا أنّ الشيخ العراقي في بعض كلماته والشهيد الصدر أنكرا وجود مرحلة الفعلية في الحكم، وإنّ الوجود الإعتباري الكلّي [المنشأ] لا يكون مولدّاً لاعتبارات جزئية أخرى، وإنما كلّ ما يحصل عند توفّر القيود وانوجاد الموضوع هو تولّد نسبة اعتبارية بين الشخص وبين ذلك الإعتبار الكلّي لا أنه يتولّد من الإعتبار الكلّي طفل صغير وهو الوجوب الجزئي المنحلّ من الوجوب الكلّي.

استدلال العراقي على إنكاره لمرحلة الفعلية

وقد استدللّ الشيخ العراقي على ذلك: بأنّ الأمر والنهي يتعلّقان بالصورة الذهنية لا بالوجود الخارجي، ومن ثمّ يبقى المتعلّق متعدداً وإن تصادقا خارجاً، وعلى هذا الأساس إنتهى إلى جواز إجتماع الأمر والنهي حتّى لو كان التركيب في الخارج اتحادياً. كذا في موضوع الأمر والنهي هو الصورة الذهنية ولا يتعدّى إلى الأفراد الخارجية، ومن ثمّ لا فعلية خارجية منحلّة لتقومها بخارجية الموضوع وموضوعية الخارج. وقد عرفت أنّ موضوع الحكم ليس هو الخارج، فليس هناك حكم إلاّ الإنشائي، وغاية ما يحصل عند تحقّق الموضوع هو تولّد نسبة بين المأمور وبين الإعتبار الكلّي. ونظير هذا الفهم ما ذكره الأخوند في علاج إشكالية الشرط المتأخّر؛ حيث صور الشرط ذهنياً، ومن ثمّ فهو مقارن دائماً، والخارج ليس شرطاً.

ومعه سيقع في إشكالية تصوير الحكم الفعلي المنحلّ الذي يقبله. ومن ثمّ أشكل عليه البعض بأنّ ما ذكره علاج لمشكلة الشرط المتأخّر على صعيد الحكم الإنشائي لا على صعيد الفعلية.^(١)

ملاحظات على العراقي

ويلاحظ على إنكار الشيخ العراقي:

١. إنه اعترف بتولّد نسبة اعتبارية عند تحقّق الموضوع، وهو اقرار بفكرة الإنحلال.

٢. إنّ الخطاب شامل وموجّه للمكلّف قبل تولّد النسبة الخاصة؛ فإذا كان يقصد من النسبة المتولّدة هي النسبة بين الكلّي والمكلّف فهي موجودة من قبل، وإن كان يقصد تحقّق وتولّد النسبة بين المكلّف وبين الخطاب الفعلي الجزئي لا الكلّي فهو دليل وجود مرحلة فعلية للحكم غير مرحلة الإنشائية.

٣. إنّنا حينما نراجع عرف القانون نلاحظ أنّ هناك حكماً خاصاً جزئياً يتحقّق بعد انوجد الموضوع غير الحكم الكلّي، فعند ما يقال: هذا الثوب نجس يقصد منه النجاسة الجزئية المتولّدة لا النجاسة الكلية التقديرية.

١. [س] المشكلة في الشرط المتأخّر في الحكم الفعلي وقيود الوجوب ولا مشكلة على صعيد الحكم الإنشائي كي يقال أنّه حل لمشكلة الإنشائي دون الفعلي.

[ج] نعم، لا مشكلة في الإنشائي في نفسه، والعقدة في الفعلي، ولكن قد يتوهم في الإنشائي أيضاً بسبب أنّ إمتناع الفعلي يسبب إمتناع الإنشائي، وحينها يكون حلّ الأخوند حلاً للإنشائي.

٤. إن الحاكم بالإنحلال هو العقل ولكن المنحلّ أمر شرعي إعتباري، وتولّد إعتبار من إعتبار معقول في عرف القانون نظير عقد البيع الذي يكون سبباً في تحقّق البيع الإعتباري الشخصي، وهو يكون سبباً في تحقّق البيع الإعتباري العقلاني، وهو يكون سبباً في تحقّق البيع الإعتباري الشرعي.^(١)

فالخلاصة: إن الحكم له فعلية وخارجية وجزئية ينتقل إليها من الإنشائية ولا يقف عندها، كما ذكر هو ﷺ في كلماته الأخر.

١. [س] إني لم أتعلّل تولّد منشأ إعتباري من منشأ إعتباري، وسببية وجود إعتباري لآخر مثله بدون توسط الإنشاء فلا بدّ من فرض إنشاء جزئي منحلّ في ما نحن فيه وإنشاء عقلاني وثالث شرعي في مثال البيع، حيث إنّ الوجود الإعتباري حسب ما تقدم متقومّ بالإنشاء الذي هو فعل تكويني؟

[ج] هناك تصوير أعمق في بحث البيع يعالج هذا التساؤل وهو أنّ هناك إنشاء كلياً عقلانياً أخذ في موضوعه الإنشاء الشخصي، وآخر كلي شرعي أخذ في موضوعه الإنشاء العقلاني. وحينئذ فتحقّق الإنشاء فالمنشأ الشخصي، يحقّق موضوع المنشأ العقلاني وهكذا. ومن ثمّ فالوجود الإعتباري العقلاني علّق على الإنشاء العقلاني مشروطاً بالإنشاء الشخصي.

[المقرّر]: هذا التحليل يعمّم السؤال حتّى لمثال البيع لأنّ فعلية الإعتبار العقلاني والشرعي قيدت وحينئذ كيف حصل الإنحلال مع عدم الإنشاء الجزئي. ومن ثمّ لا بدّ من الدراسة في نظرية «أنّ المنحلّ عقلي لا شرعي» وحينئذ لا بدّ من إعادة النظر في مراحل الحكم أو في تصنيف الفعلية في الطور الشرعي؟

٣

الفرق بين الحكم الفعلي و الإنشائي

إنّ الحكم الفعلي يختلف عن الإنشائي في المبدأ ومتعلّقه [والذي هو الحكم] والموضوع. كما ذكر الشيخ العراقي ذلك، فمبدأ الحكم الإنشائي الإرادة التشريعية الكلّية الجُمليّة في حين أنّ مبدأ الحكم الفعلي إرادة تشريعية جزئية منحلّة من الإرادة الكلّية ومتولّدة منها.

ومتعلّق الإرادة الكلّية الحكم الإنشائي [الوجود الإعتباري الكلّي والمنشأ الثاني] فإنه متعلّق الإرادة الكلّية بالواسطة في حين أنّ متعلّق الإرادة الجزئية وجود إعتباري جزئي [منشأ ثالث] منحلّ من المنشأ الكلّي الثاني؛^(١) نظير إرادة السفر إلى مشهد فإنها إرادة كلّية متعلّقة بطي المسافة بنحو كلّي تتولّد منها إرادات جزئية تتعلّق كلّ واحدة منها بقطعة من قطع المسافة.

١ . [س] ذكرتم أنّ الإرادة التشريعية إرادة تكوينية، ومن ثمّ فهي متعلّقه بفعل المولى التكويني الإعتبار والإنشاء وبفعل الغير بالواسطة. وعلى أساس هذا عولجت إشكالية تخلف المراد عن الإرادة. حينئذ أسأل أنّ الإرادة الجزئية بأي شيء تعلّقت؛ إمّا بفعل الغير وحينئذ عاد الاشكال جذعاً أو بالمنشأ الثالث وهو غير معقول لأنّ الإرادة تكوينية فلا يعقل أن يكون متعلّقتها إعتبارياً أو نقول بانحلال الإنشاء وهو لم يدعه أحد. كما أتى لا أتصوره لأنّه فعل تكويني فلا معنى لانحلاله.

[ج] الإرادة الجزئية إرتكازاً موجودة ولا بدّ من التأمل في أنّ متعلّقتها ما هو. [المقرّر]: هذا إقرار للتساؤل فلا بدّ من إعادة النظر في كلّ هذا التحليل للانحلال الفارق بين الفعلية والإنشائية، مع اقرارى إرتكازاً بوجود هذه المرحلة.

علماً أن المراد بالكلية و الجزئية في الإرادة هي الكلية والجزئية الوجودية لا المفهومية.

وموضوع الحكم الإنشائي فعلي موجود وهو مبادئ الحكم. ومن ثم كانت الإرادة الكلية فالحكم الإنشائي ناجزين تامين. وموضوع الحكم الإنشائي هو شرائط الجعل باصطلاح الميرزا النائيني.

وأما موضوع الحكم الفعلي فهو قيود الإتصاف وشرائط المفعول على حدّ تعبير الميرزا النائيني. وليست هذه القيود ناجزه وتامة، ومن ثم لم تكن الإرادة الجزئية فالحكم الفعلي تامين وناجزين، بل كانت الفعلية مقدرة. وموضوع الإنشائي وشرائط الجعل لا تُوسّع ولا تُضيق الحكم، بخلاف موضوع الفعلية فإنها توسع وتضيق الحكم، حيث يدور مدارها وجوداً وعدمًا^(١).

١. [س] ذكرتم أن الجعل هو الإنشاء، والمفعول هو الحكم الإنشائي عند إستعراض نظرية الأخوند، في حين يبدو من الميرزا النائيني أن الجعل هو الحكم الإنشائي والمفعول هو الحكم الفعلي. فهل هو إصطلاح جديد آخر أو عين ما تقدّم وكيف؟
[ج] الحكم الإنشائي هو المفعول، ولكن الفعلي أيضا مفعول منحلّ عن المفعول الكلّي، ومن ثمّ صحّ أن تسمّى قيوده بقيود المفعول.
وأما الجعل فهو الإنشاء والإعتبار التكويني كما ذكرنا، وإنّما أسمى الميرزا النائيني قيود المنشأ الكلّي قيود الجعل باعتبار أنّها قيود للإرادة ومن ثمّ أسماها قيود الجعل وإلا فهو يقصد أنّها قيود الإرادة والمنشأ الإعتباري.

٤

مراتب الفعلية

ثمّ ليعلم أنّ هذه الفعلية مرحلتين: [كما ألفت إلى ذلك الشيخ العراقي أيضاً.]

الأولى: الفعلية الناقصة و الثانية: الفعلية التامة.

الفعلية الناقصة

إنّ الفعلية الناقصة تتحقّق بتحقّق الموضوع الشرعي للحكم خارجاً بل خصوص قيود الإتصاف [حسب تعبير الميرزا النائيني] التي تكون دخيلة شرعاً في إتصاف الفعل بالملاك. ومن ثمّ اصطلح الأخوند على هذه الفعلية بالفعلية من قبل المولى.

والقيود الشرعية التي لا تكون دخيلة في الإتصاف، لها مدخلية في إيجاد مراحل أخرى كما سيتبلور لاحقاً إن شاء الله.

والقيود العقلية طراً لا تكون قيود إتصاف، بل لا معنى لذلك، ومن ثمّ لا تتوقف فعلية الحكم الناقصة عليها إلا أنّ الميرزا النائيني أرجع جلّ القيود العقلية إلى الفعلية الناقصة، وأنها دخيلة في أصل فعلية الحكم، معللاً ذلك بأنّ الخطاب الفعلي لا يمكن أن يوجّه للعاجز، وهو يعني دخالة القدرة العقلية في الفعلية على حدّ القيود الشرعية.

ولكنّه مع ذلك فرق بينها وبين القيود الشرعية، حيث إنّ الثانية دخيلة في الملاك دون الأولى فإنها دخيلة في الفعلية دون الملاك.

ومن ثم ذكر ﷺ: إنه بفقد القيد العقلي تنعدم الفعلية الناقصة، ولكن يمكن إحراز الملاك من خلال إطلاق المادة أو طريق ثالث بخلافه في القيد الشرعي فإن إنعدامه يكشف عن عدم الملاك.

كذا السيد الخوئي فإنه ذكر أن الفعلية تنعدم بانتفاء القيد العقلي ولكنه لم يجزم بانتفاء الملاك سوى أنه لا طريق إليه بخلافه في الشرعي.

ولكن يلاحظ عليه:

١. إن ما ذكره ﷺ من عدم إمكان توجيه الخطاب الفعلي للعاجز متين في نفسه.

ولكن الخطاب المزبور ليس متن الحكم، وإنما طور ومرحلة أخرى فيه وهي الفاعلية. وأما متنه فهو إعتبار الضرورة أو غير ذلك، ومن ثم لم يقل أحد: إن الحكم أمر وخطاب وطلب، وإنما وجوب وحرمة، والوجوب هو إعتبار الضرورة، والفعلية متن الحكم المنحل، فلا مشكلة في ثبوته للعاجز.

وبعبارة أخرى: إن هناك خلطاً بين الكنه والخاصة في كلامه ﷺ.

٢. إننا نتساءل عن معنى تقييد الحكم بقيد عقلي هل يعني صلاحية العقل للتصرف فيما أسسه الشارع أو التصرف في موضوع الحكم العقلي العملي المترتب والمعلول للحكم الشرعي؛ فإن كان الأول: فهو غير معقول ولم يتفوه به أحد، كيف وإن الإعتبار إنما هو بسبب جهل العقل وعجزه كما تقدم.

وإن كان الثاني: فهو معقول إلا أنه لا علاقة له بالفعلية؛ إذ مرجع القيود حينئذ إلى الأطوار العقلية للحكم الشرعي لا لمتنه وفعليته. وهذا يتضح أن الفعلية لم ولن تقيّد بقيد عقلي وتثبت حتى مع العجز.

الفعلية التامة

والحديث حولها يكون ضمن نقاط:

النقطة الأولى: موقع الفعلية التامة

إنَّ الفعلية التامة مرحلة لاحقة للفعليه الناقصة وتلازمها الفاعلية والمحرّكية والداعوية والباعثية الناقصة.

والفعلية التامة منوطة بالإحتمال ولو مع وجود معذّر كالأمانة على الخلاف إلاّ أنّ الواقع المحتمل حكم فعلي تامّ، خلافاً للآخوند حيث ذكر إنّ الظاهري يلتقي مع الفعلي الناقص دون التامّ. وتفصيله إلى بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

والفاعلية الناقصة:

١. يعني بها الفاعلية الندبية بالنذب العقلي، وهي عين حسن الإحتياط والإنقياد أو حسن إدراك الواقع في قبال الإلزام العقلي الذي هو الفاعلية التامة.

٢. هي أثر عقلي [من أحكام العقل العملي] للحكم الشرعي، كذا الفاعلية التامة، فهما معلولان للحكم الشرعي وأما الفعلية التامة فقد تعدّ من متن الحكم الشرعي.

٣. القدرة العقلية قيد في الفاعلية، ومن ثمّ أنيطت بالإحتمال لأنه أحد العوامل الرافعة للعجز والمؤمّنة للقدرة، وقد أخذها البعض في الفعلية التامة.^(١)

١. [س] ذكرت أنّ الإحتمال قيد الفعلية التامة والقدرة العقلية قيد الفاعلية والداعوية

القطعة الثانية: الفارق الدقيق بين الفعلية الناقصة والتامة

[علاوة على الإختلاف في القيود والموضوع، حيث أخذ في الفعلية الناقصة قيود الإتصاف الشرعية وفي التامة قيود أخرى] هو ما ألفت إليه الشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني و هو أنهما يختلفان في المبدأ حيث إن الإرادة الجزئية في الفعلية الناقصة ناقصة، وفي الفعلية التامة تامة وبالغة النصاب. ومن ثم وبسبب تماميتها إستلزمت التحريك ولو ناقصاً، بخلافه في الفعلية الناقصة حيث لا تحريك ولا فاعلية.

ويقصد من الإرادة الجزئية الناقصة الإرادة الإقتضائية أو الشوق المنبثق من الإرادة الكلية، فالحكم الفعلي مراد بارادة إقتضائية تكتمل وتكون ناجزة وموجوداً فعلياً عند تحقق قيود الفعلية التامة، ومن ثم تكون محرّكه وباعثة.^(١)

الناقصة. وهو بدواً تهافت، لأنكم ذكرتم أن الإحتمال المأخوذ في الفعلية لتأمين القدرة ورفع العجز، مما يعني أخذ القدرة في الفعلية التامة، فما الجواب؟
[ج] على مبنا القدرة قيد في الفعلية التامة و الفاعلية الناقصة معاً. وعلى مبني الأخوند، فالجواب يعتمد على التفرقة بين الناقصة والتامة بشكل أرقى وعلى تحرير كلامه في الجمع بين الظاهري والواقعي.

١. [س] إذن في الفعلية الناقصة لا توجد إرادة جزئية التي نستتبع مراداً، وإنما شوق ومعه كيف نثبت أن الحكم الفعلي الناقص له وجود مع عدم الإرادة؟
[ج] في الواقع أن هناك فعلية، وأن هناك طوراً للفعلية من النقصان والتمام. وأصل الفعلية ووجودها بنحو مفاد كان التامة ليس مرهوناً بالإرادة وإنما مرهون بالموضوع ودائراً مداره فيحصل الإنحلال بوجوده. وأما طور الفعلية فهو المرهون بالإرادة المنحلة الجزئية.

[س] ولكن النقصان ليس طوراً لعدم أخذ قيد زائد له علاوة على قيود أصل الفعلية،

النقطة الثالثة: تنوع القيود الشرعية

ألفت الآخوند وآخرون إلى أن القيود الشرعية ليست جميعاً قيوداً إتصافاً وموضوع الفعلية الناقصة بل منها ما يكون قيداً شرعياً للفعلية التامة كالبلوغ عند الشهيد وكالإضطرار الشرعي عند الأكثر ومنها ما يكون قيداً شرعياً في التنجيز وباللزام في الفاعلية التامة كالحرج عند الأكثر، والميرزا النائيني والسيد الخوئي صنفاه قيداً في الفعلية، بل الميرزا النائيني وكثير من تلامذته ومن تأخر عنه في كثير من كلماتهم والتزاماتهم في الفقه، أخذ القيود الشرعية كلها على نسق واحد، إلا إذا دل دليل خاص، وأما بدونها فهي جميعاً على شاكلة واحدة ولمرتبة واحدة هي الفعلية، وأنها جميعاً قيوداً إتصافاً.

النقطة الرابعة

بعد أن عرفت أن القيود الشرعية ليست جميعاً على نسق واحد، نضيف: أننا بحسب إستقراءنا للأدلة التي أخذت قيوداً عامة في كل الأحكام التكليفية، لم نجد دليلاً على أخذ قيد عام في الفعلية الناقصة، وإنما كل القيود العامة أخذت قيوداً في مراحل ما بعد الفعلية الناقصة،

وحيث لا يوجد إلا فعليه بنحو مفاد كان التامة، وهذه مرهون وجودها بوجود الموضوع مع الشوق والإرادة الناقصة، ثم تكامل هذه الفعلية وتتم بنحو مفاد كان الناقصة، وهي مرهون وجودها بوجود الإرادة المنحلة.

[ج] نعم. فإن متن الإعتبار الجزئي منحل من الإعتبار الكلّي عند تحقق موضوعه ولا علاقة له بالإرادة. وطور هذا الإعتبار الجزئي منوط بالإرادة الجزئية عند تحقق قيده. فالفعلي حيثنذ يتطور إلى تام.

فليس هناك قيد شرعي عام أخذ قيد إتصاف وفي موضوع الفعلية من قبل المولى.

النقطة الخامسة

إنّ القدره الشرعية قد تؤخذ قيد إتصاف في بعض الأحكام كالإستطاعة بالنسبة لوجوب الحج الفعلي، ولكن لا بدّ من التنبه والفحص عن حدود ودرجة هذه القدرة المأخوذة، فنلاحظ أنّ السيّد الخوئي قد حدّد [وهو الصحيح] القدرة المأخوذة قيداً في وجوب الحج بالقدرة المالية، وتخليّة السرب، والصحة البدنية، وهذا كما هو واضح أخص من القدرة التكوينية بشكل مطلق، وحينئذ لو حصل عجز في أحد الثلاثة إرتفع الوجوب ولم تكن هناك فعلية. وأمّا لو حصل عجز من جهة رابعة فلا يرتفع الوجوب وإنما يحصل تزامن بين وجوب الحج وبين ذلك المعجز كنذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفه، فيجب الجمود على حرفية المأخوذ في الدليل إذا كان القيد الشرعي [القدرة أو غيرها] ذا حيثيات متعددة.

النقطة السادسة: قيد القدرة

إنّ القدرة [التي تؤخذ شرعاً قيداً في حكم أو أيّ قيد آخر، سواء أخذت بدليل عام أم خاص أم بدليل نفس الحكم] لا بدّ من التنبه إلى المرحلة التي أخذت قيداً فيها، حيث تختلف الآثار والثمرات.

مثال ذلك: القدرة على استعمال الماء في الوضوء، حيث اعتبرها الميرزا النائيني ومن تبعه قيداً في الملاك. ومن ثمّ انتهوا إلى بطلان وضوء المريض،

في قبال صاحب الجواهر ومن تبعه، لم يأخذوها قيدياً في الملاك وإنما في الفعلية التامة أو التنجيز، وحيث لو كلف المريض نفسه، وتوضاً أو اغتسل فعمله صحيح، مستندين في ذلك إلى أخذ البديل وهو التيمم الدال على أن أخذه إمتناني وأنّ البديل منه مازال على ملاكه.

٥

مرحلة التنجيز

عند العلم بالحكم الفعلي التام ينتقل الحكم إلى مرحلة التنجيز وقد تحدثنا بشكل مستوعب عن حقيقة التنجيز، وأنه طور عقلي، وأنه يلزمه متقدماً عليه فاعلية الحكم التامة ومحركيته، بمعنى دعوة العقل الإلزامية لطاعة الحكم الشرعي.

كما ألفتنا إلى إمكانية تصرف الشارع في هاتين المرحلتين المتلازمتين [الفاعلية التامة ووجوب الطاعة] بل في كل طور عقلي، ولكن لا في نفس الحكم وإنما في موضوعه إما بالتوسعة أو التضييق، كما في الأمارات الكاشفة على بعض المسالك فإنها موسعة لموضوع التنجيز العقلي حيث إن موضوعه العلم.

وكما في عدم منجزية العلم الإجمالي [على مسلك المحقق القمي] بسبب أدلة الأصول والأمارات فإنها ضيقت موضوع التنجيز.

علماً أن الموضوعات التكوينية البحتة أيضاً كالحكم العقلي لا يعقل التصرف الإعتباري فيها، وإنما يكون التصرف في الموضوع معقولاً إذا كان فيه أجزاء اعتبارية، فيقع التصرف في تلك الأجزاء.

والأحكام العقلية العملية التي تشكل أطواراً لحكم الشرع، هي أحكام عقلية غير مستقلة ومعلولة للحكم الشرعي، ومن ثم كان جزء من موضوعها إعتبارياً فأمكن التصرف فيها.

نتائج ما تقدم

من كل ما تقدم تبلور:

١. إن هناك مبادئ متسلسلة للحكم الشرعي؛ وهي: المصلحة والمفسدة، والعلم بها، والشوق، والإرادة.
٢. وإن هناك مراحل لنفس الحكم الشرعي؛ وهي: الإنشائية، والفعلية من قبل المولى، والفعلية التامة.
٣. وإن هناك مراحل للحكم العقلي العملي المعلول للحكم الشرعي؛ وهي: الفاعلية الناقصة، والفاعلية التامة، والتنجيز.^(١)
٤. إن القيود الشرعية لا تنحصر في الفعلية الناقصة، بل تتصور في الفعلية التامة، والمراحل العقلية الثلاث أيضاً.
٥. إن القيود العقلية لا تتعلل للفعلية الناقصة، وإنما تتعلل في المراحل البعدية لها من شرعية وعقلية.
٦. صغروباً قيود التكليف العامة ليس فيها قيد للفعلية الناقصة.
٧. البرهان الذي إستخدمناه في ضبط المراحل الشرعية والعقلية هو تنوع القيود وإختلاف الثمرات الكاشف عنها، فهو برهان إتي كما هو واضح وسيأتي برهان آخر ومن نوع آخر.

١. [س] مقولة إن الأحكام الشرعية أطاف في العقل العملي، لا يقصد منه العقل العملي المعلول للحكم الشرعي طبعاً.

[ج] نعم لا يقصد ذلك، وإنما يقصد المستقل الذي يلزمه حكم شرعي الواقع في سلسلة علل الحكم الشرعي، وما ذكر من العقل العملي المعلول يبقى معلولاً للحكم الشرعي والعقل العملي المستقل.

٦

مرحلة الإمتثال

بعد أن يصل العقل العملي بالحكم الشرعي إلى مرحلة التنجيز واستحقاق العقوبة على مخالفته، والمثوبة على موافقته، تصل النوبة إلى الإمتثال. وفي هذه المرحلة [مرحلة إمتثال الحكم الشرعي التكليفي] توجد مرتبتان عقليتان مع إمكان تصرف الشارع في موضوعهما أيضاً كما سيتضح.

مراتب مرحلة الإمتثال

المرتبة الأولى: وجوب الطاعة عقلاً، بمعنى أن العقل يحكم بضرورة أن يكون الإمتثال مطابقاً للمأمور به.^(١)

١. [س] ١. لم تكن في عرض التنجيز ثبوتاً بعد أن كان كل منها قد قيد موضوعاً بالعلم؟

٢. ذكرت في بحث القطع أن وجوب الطاعة أمر واقعي غير مقيد بالعلم في حين أنكم هنا أخذتم فيه العلم فلماذا؟

٣. ذكرت في بحث حجية القطع أن التنجيز صفة للقطع لا للمقطوع به فكيف كان مرتبة من مراتب الحكم؟

٤. لم لا نفسر وجوب الطاعة اللاحق للتنجيز بكيفية الإمتثال، ونفسر السابق أنه أصل الإمتثال. [مفاد كان الناقصة والتامة]؟

ج ١. يبقى وجوب الطاعة متقدماً؛ لأن التنجيز أخذ في موضوعه العلم مع حكم العقل بوجوب الطاعة، وليس العلم وحده.

ج ٢. صحيح ما ذكرناه هناك، إلا أن الفاعلية هي خصوص وجوب الطاعة مع قيد

وقد يتصرف الشارع في موضوع هذا الحكم العقلي بالطرق التالية:

١. أن يجعل ما ليس بإمتثال إمتثالاً، كما في «لا تعاد»، والأدلة العلاجية الأخرى للخلل. وقد فسّر الميرزا النائيني في بعض كلماته أن «لا تعاد» تصرف بالجعل والإنشاء، فعند الجهل بالقراءة لا تجب القراءة، ولكن الصحيح ما ذكرناه.

٢. أن يجعل الإمتثال الناقص إمتثالاً، كما في أجزاء الأمور به الإضطراري عن الواقعي.

٣. يجعل البديل في الإمتثال، كالتيّم والصلاة جالساً. ثم إن الذي يقبل إمكان التصرف في مرحلة الإمتثال لابدّ من التزامه بإمكان التصرف في مرحلة التنجيز، لأنه من أجل الإمتثال. وحينئذ فما هو ظاهر كلمات الكثير من التفكيك بين التنجيز والإمتثال غير صحيح، خاصة بعد الإلتفات إلى أن البعض أخذ الحرج والإضطرار قيد تنجيز، من دون أن

العلم، فهو الذي يكون باعثاً ومحركاً، وبدون العلم لا باعثة وإن كان هناك وجوب طاعة واقعي.

ج ٣. نعم، ولكنه حينئذ يتعلّق بالحكم الشرعي بواسطة العلم.

ج ٤. هذا التفسير جيد، حيث إننا نقبل إختلاف الحيثية في الحكم العقلي. ولكن مع ذلك كلا التفسيرين سابقان على التنجيز. فالحق ما ذكرناه من التقدّم الثبوتي والتأخر الإثباتي. ولكن الأقرب أن المتقدّم هو وجوب الطاعة الواقعي، والمتأخر هو وجوب الطاعة بمعنى وجوب الجري والمتابعة والإستناد.

[س] إذن ما الفرق بينه وبين التنجيز بعد أن صار كلّ منهما مقيداً بالعلم ووجوب الطاعة؟

[ج] الفرق في المرتبة التكوينية، حيث إن المخالفة متأخرة في النفس عن داعوية الحكم وباعثيته.

يناقش بأنه غير ممكن، فهو نقض عليهم.

المرتبة الثانية: وجوب إحراز الإمتثال وجدانياً عقلاً؛ وهي مرحلة مهمّة بالغة التأثير على العلم الإجمالي وتنبهاته. والشارع قد يتصرف في موضوعها دون موضوع التنجيز، كما في بعض حالات العلم الإجمالي. وتظهر الثمرة في وجوب الإمتثال ولو بنحو الموافقة الإحتمالية لو كان التصرف في موضوع وجوب الإحراز، وجواز المخالفة القطعية لو كان التصرف في موضوع التنجيز.

وقاعدة الفراغ والتجاوز - في كثير من موارد هما - تصرف في موضوع وجوب الإحراز، وفي بعض الحالات تصرف في موضوع وجوب الإحراز من خلال التصرف في موضوع وجوب الطاعة.

٧

بعض المراتب الأخر

مراتب مبادئ الحكم

ما استعرضناه من سلسلة مبادئ الحكم ومراحلها، ومراحل أطواره العقلية وامتثاله، كلّها مراتب ثبوتية في قبال مراتب الدلالة على الحكم في الأدلة التعبدية في الإستعمالية والتفهيمية والجدية [والتي تحدثنا مفصلاً عنها في بحث العام والخاص] .

ومن ثمّ فالحرّيّ عدم الخلط بين مراتب القسمين [كما سنلاحظه بعد من الخلط بين الحكومة في مراتب الواقع والدلالة، وقد نبّه الشيخ العراقي على ذلك] من هنا ينبثق سؤال، إجابته في بحث الحجج وهو أن مفاد الحجج هل مرتبط بالدلالة أو بالواقع؟

مراتب الحكم الوضعي

نلفت النظر [والتفاصيل لاحقاً في تنبيهات الإستصحاب] إلى أن هذه المراتب التي ذكرناها للحكم التكليفي موجودة في الحكم الوضعي في الجملة.

فالإنشائية موجودة فيه، كذا أصل الفعلية، وإن لم تكن فيه ناقصة وتامة وإنما هي مرحلة واحدة. كذا التنجيز ومراحل الإمتثال ولكن بلحاظ الأحكام التكليفية المترتبة عليه.

مراتب الحكم الظاهري

في الحكم الظاهري هذه المراتب على تفصيل يأتي لاحقاً وقد أشرنا سابقاً إلى أن هناك نظرية ذكرت أنه على مرحلتين:

١. الإنشائية.

٢. الفعلية وهي التنجيز.

بل أفرط بعض القدماء وقال بوحدة الإنشاء والفعلية والتنجيز فيه. وتحقيق ذلك كله متروك إلى موقعه إن شاء الله.

تطابق مراتب التشريع مع التكوين

إن المراتب الشرعية للحكم ومبادئها [مع الإلتفات أنه فعل للإنسان في عالم المادة] مطابقة لمراتب التكوين المادي وموازية لها؛ فإن الأفعال المادية التكوينية سواء المسندة للعلل العالية أم النازلة كإرادة الإنسان، لها نفس المبادئ من العلم فالشوق فالإرادة فالإنشاء والجعل التكويني، وبما أن الفعل مادي فهو يحتاج إلى مواد لا بدّ من توفرها أولاً حتى يتمّ جعله وإنشاؤه الفعلي.

وبهذا العرض يعرف ما ذكره البعض من موازاة الحكم الإعتباري الإنشائي للإستعداد والإمكان الإستعدادي في المادة، كما يعرف أن الجعل والإنشاء التكويني يوازي الحكم الفعلي الخارجي الجزئي^(١). وهذا دليل لمي

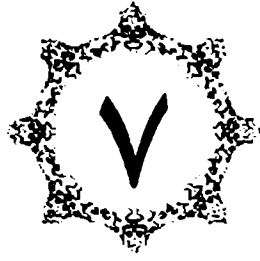
١. [س] موازاة الحكم الإعتباري مع التكوين هل يمكن تصويرها مع أحكام العقل ومدركاته. باعتبار أن هناك جامعاً مشتركاً وهو الكشف عن التكوين، وحينئذ هل في حكم العقل انشائي وفعلي ناقص وتام وما هي قيود كل منها؟

على المراحل التي يمرّ بها الحكم الإعتباري في وجوده، بحكم ما تقدّم من قاعدة موازنة الإعتبار للتكوين.^(١)

[ج] نعم يمكن، وهناك مدرك عقلي كلى عبارة عن قضية حقيقية الظلم قبيح ثمّ يكون قضية خارجية (هذا قبيح) يوازي الفعلية الناقصة ثمّ مع القدرة يكون موازياً للفعلية التامة.

١ . [س] الإيجاد والوجود في التكوين واحد ذاتاً مختلف إعتباراً، في حين أنا نلاحظ أن الإنشاء والمنشأ إثنان علّه ومعلول، ومتغايران سنخاً حيث إنّ الأول تكويني والثاني إعتباري. فكيف يتم ذلك مع موازنة الإعتبار للتكوين؟

[ج] هذه هي إشكالية السيد الخوئي، التي أنهته إلى القول بأنّ الجعل عين المفعول، ومن ثمّ أنكر جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية. والجواب عنها مفصلاً يأتي في تنبيهات الإستصحاب.



التجري

و الكلام فيه يقع ضمن أمور:

١

موقع البحث في التجري

البحث في التجري قد يعدّ من تنبيهات القطع باعتبار أنه بحث عن حكم القطع في صورة عدم الإصابة [أي في صورة الجهل المركب] وقد يعدّ لصيقاً بالقطع لتصوير البعض التجري في الظن وكذا في الإحتمال عند فقد الظن المعتبر، وعلى هذا فهو أعمّ مورداً من القطع إلا أن البحث فيه شبيه بالبحث عن القطع لاحتوائه على أحكام عقلية موجودة في حوزة الإنسان كالقطع من غير أن يحتاج إلى مواد خارج عن مدركات الإنسان.

٢

زوايا البحث في التجري وأبعاده

يبحث في التجري في زوايا ثلاث:

الزاوية الأولى: في حكم التجري [كفعل جانحي] عقلاً ونقلاً.

الزاوية الثانية: في حكم الفعل المتجرى به عقلاً ونقلاً.

الزاوية الثالثة: في حكم منشأ التجري [وباطن الإنسان] عقلاً ونقلاً.

علماً أن البحث النقلى لا بد أن يتأخر عن البحث العقلي؛ لأن البعض إنتهى إلى إستحالة حرمة التجري عقلاً وعدم إمكانها، مما يوجب إستحالة حرمة النقلية الإثباتية؛ كما أن البعض كالسيّد الخوئي قال بإمكانه عقلاً وأنه قبيح ولكنه ليس بجرام شرعاً.

أبعاد البحث الكلامية والفقهية والأصولية

وللبحث أبعاد، وهناك مجموعة تقريبات للبعد الأصولي في هذا البحث:

التقريب الأول: إنه مع الإلتزام بوجود حكم شرعي مترتب على التجري سيكون سبباً في استنباط أحكام شرعية فرعية هي عين الأحكام في صورة المصادفة.

التقريب الثاني: البحث يقع في أن الأدلة الأولية للأحكام هل تخص صورة المصادفة أو نعم صورة الجهل المركب لنكتة عقلية أو لا. ومعه فهو بحث أصولي لأنه بحث في عموم الأدلة في كل الأبواب الفقهية وخصوصها، وهذا

تقريب لا بأس به.

التقريب الثالث: ترتب الثمرة، وهي الفسق على الحرمة.

ويلاحظ عليه: إنه تقريب فقهي لا أصولي كما هو واضح.

التقريب الرابع: إنَّ البحث في منجزية القطع مطلقاً وإن كان جهلاً

مركباً، وأنه يجب موافقته مطلقاً أو لا. فهو تنمة لبحث الحجية الذاتية

للقطع الأصولي.

٣

صور التجري وأقسامه

١. مجرد خطور المعصية في مورد عدم المصادفة.

٢. التجري بالشوق البالغ حد العزم.

٣. الإقدام على الفعل بفعل مقدّماته.

٤. إرتكاب ذي المقدّمة، وهو الفعل المتجرى به.

وهذه الصور تارة تفرض مع القطع غير المصيب، وأخرى مع الظن

المعتبر والإحتمال المنجز غير المصيب، وثالثة مع الإحتمال غير المنجز

ووجود المعذر الظاهري لكنه يتجرى برجاء كونه معصية واقعاً كما أن

التجري في صورته يمكن تصويره بسبب اللامبالاة، وأخرى بسبب العناد.

كذا يمكن تصويره حدوثاً، وأخرى بقاءً.

محور النزاع في التجري

محور النزاع المتفق عليه في المسألة هو في التجري بلحاظ الموضوع وهو الغالب في موارد. ولكن يمكن فرض التجري بلحاظ الحكم وذلك بأن يجزم بحكم [تعبداً أو تكويناً] ويخالفه ويظهر أنه لا وجود له.

وهذا النمط من التجري له شقوق:

الأول: في صورة البراءة من الحكم الكلّي، والواقع كذلك، ولكنّه لاحتمال الحكم الواقعي التحريمي يقدم على الفعل.

الثاني: الحكم الظاهري على وجوب شيء والواقع أنه مباح ولكنّه يخالفه وهو جاهل بالإباحة.

والتجري هذا قارة يكون بلحاظ الإمتثال، وأخرى بلحاظ الإفتاء، إلا أن البعض أنكر جريان النزاع في التجري في الحكم لوضوح حرمة لكونه تشريعاً محرماً في ما إذا كان التجري في الإمتثال، أو أنه إفتاء بغير علم. فهو بلحاظ الكنه وان كان تجريباً ولكنّه مصداق لعنوان محرم فيخرج عن فلك النزاع.

والحق إنّنا لا بدّ أن نبحت في حرمة التجري، فإذا انتهينا إليها أمكن أن يكون دليل حرمة التجري دليلاً إضافياً على حرمة الإفتاء، أو أنّ هناك حرمة واحدة ذات أدلة متعددة؛ دليل حرمة الإفتاء ودليل حرمة التجري، أو أنّ هناك حرمتين مشتدتين، ومن ثمّ فدخول هذا النمط في محور النزاع لا غبار عليه.

كما أن البعض أنكر فكرة التجري في صورة وجود حكم ظاهري منجز [الشق الثاني] ومخالفته، وذلك لأنّ الفعل المأتي به وإن لم يكن مخالفاً للواقع، إلاّ أنه معصية حقيقية لمخالفته للحكم الظاهري. وقد قُرّب هذا الرأي بعدة تقريبات.

ولكن ضعفه ظاهر وذلك لأننا مخطئة لا مصوبة. وحينئذ فالحكم الظاهري طريق إلى الواقع، فإن كان الواقع موجوداً كان التنجيز وإلا فلا حكم حقيقة وحينئذ يتصور التجري.

٥

نتائج البحث

اختلفت النتائج التي انتهى إليها الأعلام في هذا البحث، ومن ثم نحن نستعرضها تباعاً مع المختار [بعيداً عن استعراض الأدلة التي اعتمدها] من أجل أن ينتظم البحث وتوضح حيثياته، بعدها نستعرض أدلتهم ونقيّمها.

الأول: [المشهور] نسب إليهم الحرمة الشرعية للتجري والفعل المتجرى به معاً.

الثاني: [الشيخ الأعظم] فهم الأعلام من كلامه أنه قائل بعدم حرمة التجري عقلاً ونقلاً، فضلاً عن الفعل المتجري به. ولكن الناظر في كلامه يجد أنه ﷺ يقبل وجود دليل نقلي على الحرمة الشرعية للتجري بأحد تفصيلين:

١. من عزم وأقدم فهو حرام دون من عزم ولم يقدم.
٢. من عزم وارتكب المقدمات وفعل فقد ارتكب حراماً، دون من ارتكب المقدمات ولكنه إرتدع.

إلا أن عدة من الأعلام ذكروا أن بحث الشيخ الأنصاري في النقل تنزلي، لأنه إنتهى إلى إمتناع الحرمة عقلاً، فلا يمكن أن يقبل الحرمة الشرعية. ولكن الحق أن بحث الشيخ الأنصاري في البعد العقلي إنما هو بالنسبة إلى الأدلة الأولية للأحكام، وأنها لا يمكن أن تشمل التجري، ومعه لا مانع من دلالة الدليل الخاص على حرمة بعد أن لم يكن المانع العقلي مطلقاً وإنما بلحاظ خاص.

الثالث: [الأخوند]

١. إن الفعل المتجري به ليس قبيحاً عقلاً ولا محرماً شرعاً، لا بعنوانه الأولي ولا بطرؤ عنوان آخر.

٢. سوء السريرة ليس قبيحاً عقلاً، ولا حراماً شرعاً، لأنه غير إختياري، نعم هو قبيح بمعنى أنه نقص.

٣. إن التجري قبيح عقلاً وحرام شرعاً.

وفسر مراده من التجري بتفسيرين.

[أ] إبراز الطغيان الذي يكون بنفس حالة التهيؤ أو الخوض بالمقدمات

أو بدء الحركة.

[ب] حركة النفس والنية وفعل النفس وقد نسب إليه أنه لا يقول

بجرمة التجري شرعاً ويقول بها عقلاً فقط، إلا أن هذه النسبة مغلوطة، كما هو واضح لمن راجع كلماته.

الرابع: [الميرزا النائيني] نفس مسلك الشيخ الأنصاري تقريباً ولكنه

يلوح منه التردد.

الخامس: [الشيخ العراقي] فقد تبنى نفس النتائج التي تبناها الأخوند

مع إضافة حرمة الفعل المتجري به وإستحقاق العقوبة عليه.

السادس: [الشيخ الإصفهاني] كالشيخ العراقي من دون فرق على

مستوى النتيجة.

السابع: [السيد الخوئي] قبح التجري والفعل المتجري به عقلاً ولكن

من دون حرمة شرعية فيهما، لامتناعها بما ذكره الميرزا النائيني. ومنه يظهر

مدى تحجيم السيّد الخوئي للدليل العقلي وأنه لا يلزمه الحكم الشرعي.
الثامن: [صاحب المنتقى] عين مسلك السيّد الخوئي، مع إختلافه معه
 في الأدلة والمناقشات.

التاسع: [السيّد الصدر] كذلك عين نتائج السيّد الخوئي، ولكنه بأدلة
 جديدة منع فيها الملازمة بين حكم العقل والشرع. وقد أشرنا إلى ذلك في
 بحث الملازمة.

العاشر: [صاحب الفصول]

١. التجري بلحاظ الفعل ليس علة تامة للقبح وإنما مقتضى كالصدق
 والكذب، وما فهمه البعض من كلامه [من أنه يقول: إنّ التجري ليس
 علة ولا مقتضى بل هو كشرب الماء] غير صحيح.

٢. حرمة الفعل عقلاً وشرعاً بالملازمة.

٣. مع إجتماع المعصية والتجري تتداخل الحرمة.

علماً أنّ كلامه ﷺ كان له محورية في بحث الأعلام حيث نظر إليه من
 تأخر عنه.

الحادي عشر: [المختار] و هو كما يلي:

١. التجري قبيح عقلاً بكل صورته و أقسامه ومراتبه إبتداءً من النية
 وانتهاءً بالفعل المتجرى به.

٢. وهو علة تامة للقبح لا مقتضى، وقسم من أقسام الظلم.

٣. كذا هو حرام شرعاً ولكن في الجملة حيث عفى الشارع عن بعض

أقسامه.

٦

طبيعة الأدلة المستخدمة في البحث

الأدلة التي استخدمت في هذا البحث ليست كلّها على شاكلة واحدة، حيث إن بعضها كان بلحاظ التجري بما هو فعل جانحي، وبعض آخر بلحاظ الفعل المتجري به، وبعض ثالث بلحاظ سوء السريرة وخبث الباطن.

من جانب آخر: يلاحظ أن قسماً من الأبحاث هو محاولة لمعرفة حكم التجري من خلال الأدلة الأولية للأحكام، ومن ثمّ فهي محاولة أصولية شرعية، وقسماً آخر بلحاظ الأدلة الشرعية الخاصة، ومن ثمّ فهي محاولة فقهية، وأصولية بتقريب، وقسماً ثالثاً بلحاظ الحكم العقلي المستقل، وهي محاولة أصولية عقلية.

إستدلال الشيخ الأعظم

إنّ الفاعل المتجري يستحقّ الذم من حيث خبث ذاته وسوء سريرته من دون أن يلزمه الحرمة الشرعية.

وذلك: لأنه [على حدّ تعبيره] من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذم إنما يلزم إستحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل، وأمّا الفعل المتجري به فقد ناقش الشيخ الأنصاري الأدلة التي أقيمت على تحريمه شرعاً وقبحه عقلاً.

فناقش الإجماع بعدم كونه محصلاً، وعدم حجّية المنقول، وإنّ المسألة

عقلية وهو لا يعتمد في هكذا مسائل.

وناقش في بناء العقلاء: إنه على فرض وجوده فهو ذم للشخص على شقاوته وسوء سريرته لا على فعله الكاشف كما أنه قبل قبح التجري عقلاً، إلا أنه ليس لقبح الفعل وإنما لكشفه عن القبيح وهو خبث الباطن وسوء السريرة.

وأما الدليل العقلي على حرمة الفعل، من أن العاصي والمتجري لا يختلفان إلا في أمر غير إختياري وهو المصادفة وعدمها ولا يعقل إستناد التحريم إلى أمر خارج عن الإختيار، وإنما يكون مستنداً إلى أمر إختياري وهما متفقان ومشتركان في كلّ المقدمات الإختيارية، فيشتركان في التحريم. فاجاب عنه عليه السلام: إن العقوبة وعدمها إنما هي على ما صدر منه من فعل، فهو يستحق العقوبة على هذا الفعل ولا يستحقها على ذلك، وشرط في إستحقاق العقوبة إختيارية الفعل، واختيارية الفعل تتوفر باختيارية بعض مقدماته، وليس شرطاً في إختياريته أن تكون جميعاً إختيارية.

ونحن نقبل أن الفعل المصادف مصادفته غير إختيارية، ولكن باقي مقدماته إختيارية فهو إختياري، فيكون موضوعاً لاستحقاق العقوبة.

وأما الفعل غير المصادف [المتجري به]، فلا يعاقب عليه لا لأجل أنه غير إختياري، فإنه إختياري كالفعل المعصية، وإنما لأجل مقدمته غير الإختيارية وهي عدم المصادفة فلا يعاقبه المولى.

وليس قبيحاً أن تستند عدم العقوبة وتناط بحيثية غير إختيارية، وإنما القبيح استناد العقوبة لأمر غير إختياري، وقد عرفت أن الفعل المعصية المصادف إختياري.

بعدها يستعرض الشيخ الأنصاري الأدلة النقلية الخاصة، والمتعارضة بدواً ويجمع بينها بجمعين عرفيين أشرنا إليهما ينتهي في كلّ منهما إلى حرمة التجري في الجملة شرعاً.

استدلال الآخوند

يعتمد نفس أدلة الشيخ الأنصاري في نفي قبح الفعل المتجري عليه وحرمته، بل يزيد: إن الفعل المتجري به بعنوان أنه تجرّ أو بعنوان أنه مقطوع به ليس إختيارياً ولا إرادياً؛ لأنّ فرض التجري يتقوم بعدم الإلتفات إلى عدم الإصابة، والقطع بما أنه طريق وآلة للواقع لا يلتفت إليه، والعقوبة لا تعقل على أمر غير اختياري.

وأما نفس التجري فهو قبيح لأنه ظلم وهتك للمولى ويظهر منه الحرمة الشرعية أيضاً. وأما سوء السريرة فلا قبح فيه بمعنى الذم عليه؛ لأنه غير اختياري.

إستدلال الميرزا النائيني

تحدّث الميرزا النائيني حول هذه المسألة في جهات أربع؛ [وهو أفضل من تحدّث في هذا الموضوع من حيث النظم والإستيعاب، ومن ثمّ سنتعرض لمناقشاته ومناقشات الآخرين في كلّ جهة من جهات البحث، تلافياً للتكرار والإطالة].

الجهة الأولى: في شمول أدلة الأحكام الأولية وعلم شمولها للمتجري^(١)

أصولية و هي في أن أدلة الأحكام الأولية هل تشمل المتجري أو تخصّ العاصي فقط؟ و ذلك من خلال البحث في نكتة عقلية تكون قرينة على التعميم الإثباتي. وقرب الميرزا الكبير [على ما نسب إليه] فكرة الشمول بما يلي:

١. إن التكليف يتعلّق بفعل إختياري، ومنطقة الإختيار في الإنسان الإرادة فما قبل، وأمّا ما بعد الإرادة في المصادفة فهو غير إختياري، ومعه يكون دليل «لا تشرب الخمر» يساوي قوله: «لا تُرد شرب الخمر».

٢. إن العلم مقوم وموضوع للإرادة، والمعلوم مقوم للعلم. وموضوعية العلم للإرادة بنحو الصفّية لا الطريقية بدليل أن الإرادة تتحقّق عند حصول العلم، كذا الشوق، وإن كان جهلاً مركباً ولا واقع له، ومع التجري يوجد علم. فقد تحقّق تمام موضوع الإرادة التي هي متعلّق الحكم الشرعي، فيكون محرّماً بالدليل الأولي حينئذ. و الشهيد الصدر حاول أن يصوّر هاتين المقدّمتين دليلين، كلّ منها يُثبت عموم الأدلة الأولية.

لكن الصحيح [وكما ذكر الميرزا النائيني] أنهما معاً يشكّلان دليلاً واحداً؛ لأنه بالمقدّمة الأولى وحدها لا يثبت المطلوب لو كان العلم الموضوع طريقياً، لدخالة الخارج حينئذ في تشكيل وحصول الإرادة. وبالصفّية ينقطع الإرتباط بالخارج ويرهن وجود الإرادة بحصول العلم، كان له خارج أو لم يكن. كما أن بعض الأعلام صاغ هذا البرهان دليلاً

على حرمة التجري بما هو فعل جانحي لا الفعل المتجري به.
 والميرزا النائيني لم يحدّد أو لم تكن وجهة حديثه بيان أن المحرم ما هو؟
 وإنما كانت وجهة الحديث تعميم الأدلة الأولية إلى حالة غير العصيان.
 وقد ناقش الميرزا النائيني وآخرون هذا البرهان على التعميم في كلتا
 مقدّميته.

أما المقلّمة الأولى:

فأولاً: إنّ الثابت في مذهب العدلية أنّ الملاكات في الأفعال لا في الإرادة،
 فهي متعلّقة الأحكام لا الإرادة.

وثانياً: ما ذكره الميرزا النائيني من إنّ المصادفة وان لم تكن إختيارية، إلّا
 أنّ الفعل إختياري بعد أن كانت مجموعة من مقدّماته إختيارية فلا مانع
 من بقائه متعلّقاً للتكليف من دون حاجة إلى تأويل.

وثالثاً: ما ذكره الآخوند من أنّ الإرادة ليست إختيارية، أو لا أقل ليست
 دائماً إختيارية، والفعل هو الاختياري لأنه بالإرادة والاختيار.

وأما المقلّمة الثانية: فقد ذكر الميرزا النائيني أنّ العلم المأخوذ موضوعاً في
 الإرادة قد أخذ بنحو الطريقية لا الصفّية؛ لأنّ الإرادة وكذا الشوق بلحاظ
 ما للخارج من آثار، ومن ثمّ كان للخارج تأثير ودور في تحقّق الإرادة،
 ومعه يختلف التجري عن المعصية.

وما ذكره الميرزا النائيني ﷺ من تأثير الخارج تامّ في نفسه، ولكنّه لم يبطل
 إستدلال المستدلّ من أنّ الإرادة تنوجد مع عدم الخارج، وذلك في صورة
 العلم غير المطابق، كما أنها لا تنوجد مع وجود الخارج وعدم العلم به، ممّا
 يوحي بصفّية العلم وعدم مدخلية الخارج.

ويعزّز ما ذكره المستدلّ مقولة الحكماء من أنّ الصفات الحقيقية ذات الإضافة إلى متعلّق [كالحبّ والبغض والعلم والحكم والتي تسمّى بالصفات التعلّقية] تحتاج إلى متعلّق في أفق النفس، وهذا المتعلّق هو متعلّقها بالذات، والموجود في الخارج متعلّق بالعرض لعدم تعلّق الصفات به حقيقة أو مطابقة.

وحيث أنّ لا بدّ من الجمع بين ما أفاده الميرزا النائيني، وما ذكره المستدلّ بعد أن كان كلّ منهما صحيحاً.

ووجه الجمع [بعد الالفات إلى أهمية هذا البحث في كثير من المعارف]: إنّ النفس لا تتعلّق بالخارج وإنما تتعلّق بالذهن، ولكن لا بما هو نفسي مستقل وإنما بما هو آلة وطريق إلى الخارج، كالنظارة فإنه ينظر بها لا إليها، فالإرادة تتولّد من المعلوم بالذات بما هو آلي طريقي، ومن ثمّ لا يمكن إلغاء المعلوم بالعرض بتاتاً لا يثبت دعوى المدعي عدم الفرق بين التجري والمعصية، حيث عرفت مدخلية الخارج في تحقّق الإرادة وعدم صفتية العلم.

وقد أضاف السيّد الخوئي إلى المناقشة بوضوح عقم هذا الإستدلال في الواجبات حيث إنّ الواضح إرتباطها في الخارج.

فتلخص ممّا تقدّم [حسب رأي الميرزا النائيني وآخرين]: عدم صلاحية هذا الوجه [ذي الوجهة الأصولية] لتعميم الأدلّة الأولية للأحكام للتجري، ولإثبات حرمة التجري كفعل جانحي.

الجهة الثانية: في الإمكان العقلي الثبوتي لحرمة الفعل المتجرى به شرعاً

إنّ الملاك في الفعل يتأثر بالجهات والحيثيات الطارئة عليه، فالقطع بخمرية ماء يوجب حدوث مفسدة في شربه تقتضي حرمة.

وقد ناقش الميرزا النائيني في هذا التقريب بأنّ القطع لا يغيّر من الواقع شيئاً؛ لأنه طريق وكاشف وجهة إثبات، وتمام ملاكه في الكشف، فلا يعقل تأثيره على الواقع وذو الطريق وحيثية الثبوت.

نعم، الفعل مع القطع بالحرمة يكشف عن سوء السريرة والقبح الفاعلي كشفاً إنثياً، أي أنه وليد القبح الفاعلي، ومن ثمّ يمكن القول بتأثره من جهة الفاعل.

ونظر له بمسألة إجتماع الأمر والنهي؛ حيث لا يكفي في الجواز وتصحيح العبادة مغايرة وجودي المتعلقين، وإنما لابدّ من التفكيك بين حيثية الإيجاد بأن لا يكون تحقق الوجودين بإيجاد واحد والأفع الإيجاد والإرادة الواحدة سيكون هناك قبح فاعلي ينسحب على الفعل العبادي، والعبادة مشروطة عقلاً بالحسن الفاعلي الذي يؤمن من جهة المكلف.

وقد ناقش الشيخ العراقي ذلك: بأنّ الجواز بالتعدّد في وجودي المتعلقين، يلزم منه تعدّد الإيجاد؛ لعدم معقولية إيجاد واحد لوجودين، والتفاصيل تقدّمت في مسألة الإجتماع.

ويواصل الميرزا النائيني الحديث: إنّ الفعل وإن كان حسناً في نفسه إلاّ أنه يتأثر بالقبح الفاعلي فيقبح تبعاً له، ولكن مع ذلك يمتنع تعلق التحريم الشرعي به. وذلك لأنّ الدليل الشرعي على الحرمة إمّا الأدلة الأولية أو الأدلة الخاصة.

والأدلة الأولية قد عرّف في الجهة الأولى عدم عمومها للفعل المتجرى به. والأدلة الخاصة تواجه مشكلات؛ لأنها إما أن تتعلق بالفعل المتجرى به بعنوان أنه متجرى به، أو بالجامع بين المعصية والفعل المتجرى به كعنوان هتك حرمة المولى، أو إن شئت فقل: بما أن فيه قبحاً مشتركاً بينه وبين المعصية؛ وكلّ محال.

أما الأول: فلا يعقل الخطاب له، لما ذكر في الأصل العملي من أن الناسي مثلاً لا يمكن أن يخاطب بخصوصه؛ لأنه يستلزم تنبّه المخاطب أو عدم إلتفاته للخطاب ومحركيته له.

وأما الثاني: فلا يعقل أيضاً من جهتين:

١. اللغوية؛ لأنه ما دام لم يتأثر ويتحرك بخطاب «لا تشرب الخمر» كذلك لا يتحرك بالخطاب الثاني «لا تهتك حرمة المولى».
٢. لزوم إجتماع المثليين في نظر المتجرى دائماً، «الحكم الواقعي» و «لا تهتك» كذا لزومه في الواقع وفي نظر العاصي. فعرف بما تقدم عدم استلزام القبح الفاعلي إلا لقبح الفعل [إن كان، حيث سيتمّ تحقيقه في الجهة الثالثة] دون الحرمة الشرعية في الفعل المتجرى به.

ولما ذكره الميرزا النائيني من وجه المنع من الحرمة الشرعية ووجوه أخرى إنتهى السيّد الخوئي إلى عدم الحرمة الشرعية مع قبوله قبح الفعل المتجرى به عقلاً مما يعني إنكاره الملازمة بينهما في ما نحن فيه بل مطلقاً كما سيتبين في الجهة الثالثة.

و في المنتقى ألفت إلى وجه آخر لمنع الملازمة بين قبح الفعل الناشئ من القبح الفاعلي والحرمة الشرعية بعنوان مشترك بين المعصية والتجري و

هو أن هذا القبح من الأحكام العقلية العملية غير المستقلة الواقعة في سلسلة معلولات الحكم الشرعي كوجوب الطاعة وقبح المخالفة وهي لا يمكن جعل شرعي فيها للزوم الدور أو التسلسل؛ وذلك لأن «لا تهتك حرمة المولى» يرجع بالتحليل إلى حرمة المخالفة أو وجوب الطاعة، وليس شيئاً وراءهما.

وحينئذ إذا ورد إثباتاً وفي لسان الدليل تسجيل عقوبة، فإننا نقبله بمقدار العقوبة دون الحكم الشرعي، وإن كان ظهوره الأولي وجود حكم ولكن للمانع العقلي نضطر للتنازل عن هذا الظهور.

فتلخص من كلام الميرزا النائيني وآخرين عدم إمكان استفادة الحرمة الشرعية للفعل المتجري به من خلال النكته العقلية وهي القبح الفاعلي علماً أن البعض حاول أن يقرب وجهة الإستدلال على التحريم بأنها لتحريم التجري لا الفعل المتجري به.

الجهة الثالثة: في قبح التجري والفعل المتجري به عقلاً

والميرزا النائيني قرّر هذه الجهة وصاغ الكلام فيها لبيان القبح العقلي في الفعل، فكانت بالشكل التالي:

أنه لا مبرر لقبح الفعل من زاوية كونه مقطوعاً به، وإنما من زاوية كونه متجري به. ويتبلور قبحه من هذه الزاوية من خلال مقدمتين:

المقّمة الأولى: إن الأحكام العقلية العملية طراً ليست بلحاظ الفعل الخارجي وإنما بلحاظ النية وسوء السريرة [بمعنى الفعل الجانحي لا الصفة، حيث تستعمل كما في كلام الأخوند بمعنى الصفة النفسانية].

وقد أوضح العلامة الطباطبائي هذه المقدمة في حاشيته على الكفاية؛ بأن الحكم الشرعي يكون متعلقاً بالفعل الخارجي وقد يتعلق بالفعل الجانحي. وأما حكم العقل العملي فلا يتعلق إلا بالفعل الجانحي وذلك لأن السعادة والشقاوة هما معيار الحسن والقبح، والمطلوب في سعادة الإنسان سعادة ذاته التي هي نفسه، لا بدنه الذي هو مجرد آلة أجنبية تستخدمها النفس في مجال أداء أفعالها وإنجازها فسعادته وشقاوته بلحاظ فعل نفسه، وفعل النفس هو النية لا الفعل الخارجي، فإنه فعل البدن وهو كاشف عن النية ونتيجة لها.

علماً أن نظريته في الميزان تختلف عما هي عليه في الحاشية وسنعرض إليها في نهاية المطاف لأنها تلتقي مع المختار. وبهذا البيان يتضح عدم الفرق بين التجري والمعصية في القبح من حيث أنهما فعل النفس.

المقلمة الثانية: دخالة العلم بنحو الصفية، وبه يكمل عدم الفرق بين المتجري والعاصي وإلا كان للخارج أثر، فيبقى الفرق حينئذ. وبعبارة أخرى: إن الخارج لا دخل له في الحكمة العملية، فالحسن والقبح وصفان لأفعال النفس المقطوعة عن الخارج تماماً، وهو لا يكون إلا بأخذ العلم صفتياً.

وذلك لأن الإرادة الواقعية لا أثر لها عند العقل ولا يمكن أن تكون محرّكة للعبد إلا بالوجود العلمي والوصول، حينها لا يبقى فرق بين المتجري والعاصي أبداً على صعيد القبح العملي.

وقد خدش الميرزا النائيني في **المقلمة الأولى** بأن هناك حسناً وقبحاً في الأفعال الخارجية، فإن الملاكات بلحاظ الأفعال الخارجية لا الأفعال الذهنية.

وواضح أنّ هذه الخدشة لا تتناسب مع قوّة المقدمة المذكورة، بعد الإلتفات إلى أنّ فعل النفس أيضاً فعل خارجي، ومن ثمّ يمكن أن يكون محلاً للملاك.

نعم أقرّ الميرزا النائيني وجود قبحين فاعليين، أحدهما مسبّب عن القبح الفعلي، والآخر مسبّب عن سوء السريرة. والأوّل هو الذي يلازم إستحقاق العقوبة، دون الثاني.

وقد ناقشه الشهيد الصدر بأنه كيف نفترضه قبحاً فاعلياً بمعنى القبح في حيثية الفاعلية مع تمخّضه في كونه مسبباً عن سوء السريرة وليس للفاعل دور مع أنه قبح فاعلية الفاعل، كما ناقش رحمته الشيخ الأنصاري والأخوند والميرزا النائيني، مبلوراً لكلام الشيخ الإصفهاني والشيخ العراقي؛ بأننا لا نتعلّل النظر إلى الفعل بما هو هو وقطع النظر عن جهة الفاعلية، فإنها تتدخل في فعلية حسن وقبح الفعل، وبتعبير آخر: لا يمكن دعوى أنّ الحكم العقلي في الفعل لا يتأثر بجهة الفاعل. والحق وجاهة هذه المناقشة.

وأما المقدمة الثانية فقد خدش فيها الميرزا النائيني أيضاً بعد تسليم أخذ العلم صفتياً، وإنما يؤخذ طريقياً وفي موضوع التنجيز للبعث الواقعي الذي لا يمكن الإنبعاث عنه ما لم يكن له وجود علمي، فإنّ الأفعال في نفسها وعلى صعيد الواقع لها جهات حسن وقبح، إلّا أنّ هذا الواقع لا يصلح لتحريك ما لم يعلم به، ممّا يعني أنّ العلم المأخوذ طريقي وليس بما هو علم وإن كان جهلاً.

الجهة الرابعة: في الدليل الثقل على حرمة التجري

والبحث في هذه الجهة ذو وجهة فقهية. وقد استدلّ بالإجماع والأخبار على حرمة التجري.

الدليل الأول: الإجماع

والإجماع حصل من كلمات الفقهاء في موردين للتجري، أفتى فيها الأعلام بالمعصية الكاشف عن بنائهم على حرمة التجري، وهما: من ظن ضيق الوقف ومن سلك طريقاً مظنون الخطر.

ولم يناقش الميرزا النائيني في قيمة هذا الإجماع، كما فعل الشيخ الأنصاري، وإنما ناقش في صغروية الموردين للتجري.

بيان ذلك: إنّ المستدلّ بالإجماع فهم من المجمعين أنّ حرمة الإقدام على الضرر، ووجوب الصلاة مع الظن أنه حكم نفسي طريقي، ملاكه التحفظ على الواقع نظير وجوب التعلّم، ومع إنكشاف الخلاف لا يبقى هذا الحكم. فاتفقهم مع ذلك بالحرمة والعصيان يدلّ على إجماعهم على حرمة التجري.

ولكن الصحيح [والحديث للميرزا] أنّ الحكم نفسي ذاتي، لا نفسي طريقي ولا إرشادي، وحينئذ فالإحتمال محرم في نفسه، سواء طابق الواقع أم لا، فالإقدام معصية حقيقية، على حدّ شرب الخمر وأيّ معصية أخرى.

الدليل الثاني: الأخبار

وأما الأخبار فلم يفصل الميرزا النائيني الحديث فيها، وإنما ألقت النظر

إلى ما إنتهى إليه العقل في الجهات المتقدمة من إمتناع حرمة التجري بعنوان التجري، كذا إمتناع حرمة الفعل المتجرى به بعنوان أنه مقطوع الحرمة، كذا حرمة عنوان القصد إلى المعصية. كل ذلك بسبب عدم الإختيارية في الأول، وعدم إحداث العلم عنواناً قبيحاً يكون ملاكاً للحرمة في الثاني، ودلالة جملة من الأخبار على العفو وعدم المؤاخذة على القصد.

حينئذٍ لا بدّ قبل قبول التحريم المدلول للأخبار من العثور على متعلّق لا يواجه مشكلة العقلية، وينسجم مع الأخبار المقابلة الدالة على عدم المؤاخذة، وليس هو إلاّ قصد المعصية مع المظهر.

ولكن مع ذلك ذكر الأستاذ السيّد الروحاني - والحق معه - أنّ بحث الميرزا النائيني الإثباتي بحث تنزلي، وأنّ ما انتهى إليه من تصوير المتعلّق تنزلي أيضاً. وذلك لأنّ هذا المتعلّق [القصد مع المظهر] وإن لم يواجه المشكلات التي أشار إليها ﷺ في المتعلّقات الأخرى، إلاّ أنه يواجه مشكلة أخرى تمنع من تعلّق التحريم به [أشار إليها في الجهة الثانية] وهي لزوم اللغوية وإجتماع الحكمين المتماثلين في نظر القاصد. وعلى هذا تكون الأدلّة إرشادية أو إخبار عن تسجيل العقوبة. بهذا ينتهي حديث الميرزا النائيني حول الجهة الرابعة.

و الآخرون كان لهم كلام في هذه الجهة أيضاً وبتفصيل أكثر خاصّة في الأخبار. وقد أشرنا إلى وجهة نظر الشيخ الأنصاري في الأخبار، وفهم الأعلام لكلامه، وفهمنا المقابل لفهمهم.

في هذه الجهة أيضاً نشير إلى رؤى آخرين في هذه الأدلّة النقلية.

تعليقات الأعلام على الجهة الرابعة من كلام الميرزا

صاحب المنتقى علق على رواية «الرّاضي بفعل قوم كالدّاخل فيه معَهُم» أنها واردة في الرضا وإقرار ما جاء به الغير من المعصية، لا في قصد إتيان المعصية الذي هو محلّ الكلام، ومن ثمّ فهي ترتبط بباب وجوب إنكار المنكر بالقلب مع العجز عن إنكاره باللسان أو اليد.

وعلق آخر عليها [وهو الصحيح] إنّ الروايات المذكورة تدلّ على تحريم خاص في الرضا بالمعصية، مع روايات أخرى دلّت على إستحباب الرضا بالطاعة.

وأما الآية المباركة «إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ

اللَّهُ»^(١) فقد ناقش صاحب المنتقى دلالتها على تحريم التجري بأن الظاهر من الآية المحاسبة على الأفعال الجوانحية المحرمة كالنفاق والشرك، سواء أبدأها العاصي أم لا. وليست في صدد إستعراض موارد التكليف، أو أنّ كلّ ما في القلب محرم، بقرينة أنّ بعض أفعال النفس غير إختيارية، وبعض آخر حسن كنية فعل الواجب وفعل المندوب.

وأما رواية «القاتلُ والمقتولُ في النَّارِ» فقد علق السيّد الخوئي عليها: إنّ مفادها المؤاخذة على نية المعصية الواقعية وقصد ارتكاب الحرام الواقعي لا الخيالي، وما يعتقده المكلف حراماً مع عدم كونه حراماً في الواقع.

وناقشه الشهيد الصدر بأنّ نية المعصية الواقعية مع عدم العصيان أيضاً تجري لأنها نية معصية لا معصية، والحق معه. ويعزّزه أنّ بحث الأعلام في

روايات العفو في التجري مع أنها واردة في العفو عن نية المعصية، دليل تميمهم التجري لمثل هذه الحالة.

وعلق في المنتقى عليها: إن القتل من المحرمات التي تحرم جميع مقدماته أو بعضها شرعاً، تغليظاً لحرمة ذي المقدمة. فإرادة القتل محرم شرعي كحرمة الفعل لا من باب التجري وقصد الحرام وعدم تحققه. ومثل هذا الكلام يرد في رواية حرمة غرس العنب لأجل الخمر.

و بعض آخر فهم من مجموع الأخبار أنها في صدد تحريم بعض الأفعال القلبية لمفسدة فيها، ومن ثم فهي تقع معصية على حدّ العصيان بشرب الخمر، لا أنها حرام لأنها تجرّ، وفاعلها عاصي لحرمة التجري؛ لأنّ التجري مرتبط بالفعل الجارحي بأن يصدر على أساس أنه حرام ولكنه يتبين أو في الواقع لم يكن حراماً وإنما شبه على الفاعل أنه الحرام. ولا يتصور في الأفعال الجانحية الجهل المركب.

ولكن ألفتنا سابقاً إلى أن بعض متأخري الحكماء والعرفاء قبلوا فكرة الخطأ في الفعل الجانحي، ومن ثمّ يفتح الباب للتجري فيه بأن يكون الفعل الجانحي فعلاً متجرى فيه.

ملخص ما أفاده النائني ﷺ

من كلّ ما تقدّم يمكن أن تلخص وجهة نظر الميرزا النائني بما يلي:

١. عدم حرمة التجري شرعاً من خلال الأدلة الأولية للأحكام، وذلك لعدم تمامية القرينة العقلية على التعميم.
٢. لا يمكن عقلاً وعلى مستوى الثبوت تحريم التجري شرعاً بدليل خاص.

٣. عدم إستحقاق العقوبة الأخروية على التجري، اللازم لحكم العقل العملي المستقل وهو القبح الفاعلي المسبب عن سوء السريرة؛ وذلك لمنع الملازمة في هذا المورد، أو لا أقلّ الشك في وجودها، مع إنكاره للقبح الفعلي فالقبح الفاعلي المسبب عنه في قبال السيّد الخوئي و السيّد الروحاني والسيّد الخميني والشهيد الصدر حيث قبلوا جميعاً القبح الفعلي والملازمة مع إستحقاق العقوبة وتسجيلها مع تفاوتهم في إنكار الحكم الشرعي أو إغفال الحديث فيه.

إستدلال السيّد الخوئي رحمته

و السيّد الخوئي رحمته آمن بقبح الفعل المتجرى به؛ لأنه طغيان على المولى وهتك لحرمة، إلا أنه أنكر الملازمة للأسباب التالية:

١. لما كانت درجات الحسن والقبح متفاوتة، لا يتسنى للعقل إستكشاف حرمة [التي هي القبح الشديد] عند الشارع، وإن كان يلزمه التعذير والتنجيز واستحقاق العقوبة ولكن لا يلزمه حكم شرعي. وهذا كما هو واضح نقاش في كبرى الملازمة وانكار لها. وغريب قبوله رحمته للحكم العقلي ولازمه وإنكاره للحكم، مع أن العقوبة هي حدّ الوجوب.

٢. إننا لو إرتضينا قاعدة الملازمة، فإنها تقبل في علل الأحكام فقط لا في أحكام العقل العملي الذي هو في سلسلة معلولات الحكم الشرعي. وهذا كما هو واضح نقاش صغروي في القاعدة.

٣. إن القاعدة في موارد جريانها لو جرت إنما تجرى إذا لم يستلزم محذوراً

خاصاً، كما في ما نحن فيه حيث يستلزم إجتماع المثلين في نظر المتجري، كما ألفتنا إلى ذلك في الجهة الثانية من كلام الميرزا النائيني.

إستدلال السيد الصدر عليه السلام

و الشهيد الصدر عليه السلام آمن أيضاً بقبح الفعل المتجرى به، وآمن بتأثر الفعل بالقبح الفاعلي في حالة وجوده وإن كان مسبباً عن سوء السريرة، كما آمن بجدوى الخطاب الشرعي زيادة وتأكيداً للتحفظ، إلا أنه أنكر الملازمة لما ذكرناه عنه في بحث الملازمة، وهو عدم إمكان توصل العقل إلى معرفة حدود وأهمية الملاك عند الشارع، وأنه أكثر مما هو عنده كي يجعل له تحفظاً، أو بقدر ما هو عنده أو أقلّ فلا يحتاج إلى تحفظ شرعي علاوة على العقلي. ولا يخفى أن هذا البيان يلتقي في روحه مع بيان السيد الخوئي المتقدم.

ما أفاده السيد الخميني عليه السلام

و السيد الخميني عليه السلام أشار إلى أن العقوبة والمثوبة لها درجات ثلاث:

الدرجة الأولى: العقوبة والمثوبة على الملكات السيئة والحسنة.

ويقصد من الملكة هي الصفات المترسّخة في النفس [التي تكون بمثابة الفصل الجوهري لها، بمعنى أنها تكمل وتزيد من فصل الإنسان حيث إنّ فصله غير نهائي] والعقوبة في مثل هذه الحالة أشدّ العقوبات، والخلود يكون بلحاظها.

الدرجة الثانية: العقوبة والمثوبة على أفعال النفس كالنية والخواطر

والأحوال والإرادات و الحبّ والبغض، وهي عقوبة ومثوبة متوسطة وطويلة الأمد.

الدرجة الثالثة: العقوبة والمثوبة على أفعال الجوارح، وهي أخفّ الدرجات.

ويضيف ﷺ: إنه من الخطأ حصر تجسّم الأعمال بأفعال الجوارح، كما هو منحنى كثير من المتكلمين والمحدثين.

كذا من الخطأ حصر تجسّم الأعمال بالملكات كما يظهر من بعض الفلاسفة القدماء، ومثله في الخطأ حصر تجسّم الأعمال بأفعال النفس كما يبدو من بعض العرفاء.

وإنما التجسّم يتصور في الموارد الثلاثة مع إختلاف في المرتبة، والتجري يشترك مع العصيان في القبح. فالتجسّم في القسم الأوّل والثاني ويختلف عنه في القسم الثالث.

وهذه الإلفاتة منه ﷺ مهمة ومدخل لحلّ الغموض في بحث التجري، ولكن لا يخلو كلامه من زوايا نقص نعرضها ونترك علاجها إلى حين عرض المختار.

١. يظهر منه عدم إشتداد القبح الفاعلي [القسم الثاني] في حالات المعصية وإنه واحد في المعصية والتجري، وهو محلّ تأمل.

٢. إنّ الأفعال الجوارحية بعد أن كانت حاوية على ملاكات، كانت هي العامل الوحيد أو أحد العوامل الرئيسية في بناء الملكات وأفعال النفس، مع أنه ﷺ لم يلفت إلى ذلك فضلاً عن بلورته له.

٣. لم يوضح في أطروحته أنه هل يوجد هناك حكم شرعي إستندت إليه

العقوبة وكيف؟ أو لا يوجد وإنما كانت العقوبة لازم القبح العقلي، باعتبارها تشكّل أعلى مراتب الذم. وبعبارة ثانية: إنه ﷺ أغفل الحديث في الحكم الشرعي وكيفية إستفادته.

كلّ هذا كان في ما يرتبط بالمقدمة الأولى من الجهة الثالثة.

التجري في الكلام والتفسير والحديث

بهذا ينتهي الحديث عن تصورات الأعلام وأدلّتهم في التجري، وقبل الانتقال لابدّ من تسجيل كلمة أخيرة وهي أن البحث في التجري لم يقتصر على بحث الأصوليين له فقط وإنما بحثه المتكلّمون قاطبة في بحث حكم الأفعال، وكانت الوجهة العامة للأكثر هي تسجيل الحرمة عقلاً وشرعاً. كذا تناوله المفسرون بالبحث في ذيل مجموعة من الآيات.

عمدتها: آية ٢٨٤ من سورة البقرة، وآية ٣٦ من سورة الاسراء.

وآيات أخرى: مثل الآية ٢٢٥ من سورة البقرة، و الآية ١٩ من سورة النور، والآية ١٢ من سورة الحجرات، والآية ١٠ من سورة الزمر، والآية ٢٨ من سورة الأنعام.

وبحثه المحدثون أيضاً، يراجع الوسائل الباب ٦ و ٧ من أبواب مقدّمة العبادات، والكافي والبحار في أبواب الايمان والكفر باب من يهّم بالحسنة والسيئة، وفي كتاب النية، مع مراجعة تعليقات المجلسي والمازندراني في ذيل البابين حيث توسّعا بالبحث بشكل جيد.

وفي مرآة العقول المجلد ١١، من صفحة ٢٨٧ فما بعد، إستعراض

مستوعب للأقوال في المسألة.

الرأي المختار

سيكون المنهج في الحديث عن هذا البعد ضمن نقاط كالتالية:

النقطة الأولى: في قبح التجري ونقصه وقبح الفعل المتجرى به بحكم العقل العملي والنظري، والبحث في هذه النقطة ثبوتياً.

النقطة الثانية: في الإمكان العقلي لحرمة التجري شرعاً سواء استفيدت الحرمة بالملازمة مع حكم العقل الذي يتم إثباته في النقطة الأولى، أو بالدليل النقلية. ولا يخفى أن البحث في هذه النقطة ثبوتياً أيضاً.

النقطة الثالثة: في الأدلة النقلية على حرمة التجري شرعاً، وهو بحث إثباتي.

النقطة الرابعة: في شقوق موضوع البحث.

النقطة الخامسة: في تنبيهات البحث، وهي مهمة بل أهم مما ذكره الأعلام من تنبيهات، لارتباط أكثرها بالعقائد.

النقطة الأولى: في قبح التجري والفعل المتجرى به بحكم العقل العملي والنظري^(١)

والحديث في هذه النقطة يقع ضمن أمور:

١. الحق أن العقل العملي يحكم بقبح التجري والفعل المتجرى به، كما ذكر ذلك الشيخ الإصفهاني والشيخ العراقي. وبنفس الدليل الذي ذكره [تبعاً للأخوند] من أنه طغيان على المولى وهتك لحرمة وخروج عن زي العبودية الذي هو نوع من الشرك، ومثل هذا لا ريب في مذموميته وقبحه

١. وسيأتي الحديث عن النقطة الثانية في صفحة ٣٥٧

وأنه لا ينبغي.

بل الجهة المبعوضة جداً في المعصية هي جهة الطغيان، وإن اختلفنا مع الأعلام في تفاوت درجة قبح الطغيان في التجري والمعصية، حيث إن الصحيح هو تفاوت الدرجة، مع غض النظر عن الملابس التي قد تحيط بالتجري فتجعله أكثر بغضاً من المعصية أو تحيط بالمعصية فتجعلها أشدّ قبحاً بكثير من الحالات الطبيعية العادية.

ولكن ليلتفت إلى أن ما ألفت إليه العلمان من قبح التجري والفعل يقصد منه أن القبح في التجري من الأحكام الإمتدادية لا الدفعية، أي إن متعلقه لا يمثل ولا يعصى دفعة عرفاً نظير حرمة شرب الخمر؛ فإن شرب كأس أطول أكثر حرمة من شرب كوب وإن كان الشرب في كل منهما واحداً مما يعني أن الحرمة إمتدادية وأن عصيانها بمنزلة معاصي متعددة متصلة يتلو بعضها البعض.

ومن ثمّ من وطأ امرأة شبهة وعلم في الأثناء لا بدّ من أن يجتنب فوراً أو يتحقق العصيان مع أن الفعل واحد ولكن حرمة ممتدة لم تكن منجزة في فترة الشبهة وتنجزت من حين العلم.

كذا في التجري قبحه إمتدادي يبدأ من حين بداية الفعل وهي الهمّ ويستمر مع الإرادة ففعل المقدمات ففعل المتجري به، فهو ليس حكماً يخص مرتبة كما أنه ليس أحكاماً متعددة ذات متعلقات متعددة وملاكات متكثرة فعقوبات متعددة، وإنما حكم واحد ممتد ذو ذمّ وذو عقوبة واحدة، لكنها تشتدّ كلما طالت وامتدت ممارسة القبيح.

وبعبارة أخرى: الطغيان الذي يقع متعلقاً للقبح فعل واحد ممتد، له

مبدأ ومسير ومنتهى، ومن ثم يشتد قبحه تبعاً له.^(١)

٢. الحق أن العقل النظري أيضاً يدرك نقص الفعل التجري به ابتداءً

من الهمّ وانتهاءً بالفعل المتخيل بهذا البيان:

إنّ كمال العبودية ربوبيته على من دونه، فكلمًا إشتدت إشتد كمالها،
والعكس بالعكس. ومن ثمّ روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ العبوديّة
جوهرة كنهها الربوبية».^(٢)

والمخلوق الممكن [كما قرّر في الحكمة] في ذاته فقر وإمكان وليس،
ووجوده وقدرته وكمالاته من علته، فله من ذاته النقص ومن علته
الكمال.

ويعبر عن هذه الحقيقة بتعبير آخر وهو أن الموجود الممكن من حيث
ربطيته وحرفيته بعلته كمال ووجود ومن حيث إسميته وإستقلاله عدم
وظلمة.

وهذه القاعدة تجرى في الممكن بالنسبة لكماله الأولي والثانوي، أي مفاد
كان التامة والناقصة. فكلمًا كان خلوص الإنسان في أعماله أكثر، كان
تمحضه بالربط أكثر فكان كماله أكثر، وكلمًا إزدادت الشوائب كانت

١. [س] إذن حقيقة الامتدادي وغيره، وتمييزه عما عداه [الدفعي العرفي] إنّما يكون
بالمعلّق، فإنه إذا كان فعلاً ممتداً من حيث الكم يزداد، كان حكمه كذلك وإن كان دفعياً
كان حكمه كذلك. ولكننا نلاحظ في التجري أفعالاً متعددة (همّ، إرادة، مقدمات، فعل
جارجي) لا فعلاً واحداً ممتداً.

[ج] متعلّق القبح في التجري هو الطغيان والتجري وهو فعل واحد ممتد في هذه
المصاديق، يزداد كما بل ويشد كيفاً أيضاً.

النسبة للذات أكبر فكان النقص أكبر.^(١)

إذا تبلور هذا، يعرف أن التجري والطغيان على المولى ترك لجهة الربط وانكفاء على الذات وابتعاد عن الفناء إلى الأنا، وهو عين النقص والطرده عن رحمة الله.

٣. الخطور السابق على الهمّ والإقدام قبيح، إلا أن قبحه غير إلزامي شديد؛ وذلك لعدم إختياريته، وله تفصيل يأتي لاحقاً.

٤. الصفات [سواء منها الملكة أم الحالة] إختيارية إما بالمباشرة أو من مقدمات إختيارية، ومن ثمّ يحكم العقل بقبحها واستحقاق العقوبة عليها مطلقاً.

نعم، الإستحقاق الشرعي بلحاظ الأدلة الشرعية العامة لا يكون من حين وجودها وإنما من حين مفارقتها الدنيا وهي موجودة يستحق العقاب عليها، فإذا تمكّن من التخلص منها وإزالتها قبل إختتام الأجل لا يستحق عقوبه أخروية. هذا بالنسبة إلى العقوبة الأخروية الشديدة النارية. وأما بالنسبة إلى ما دونها كالحرمان فالشرع دلّ على الإستحقاق من حين الوجود، كما ورد: «إنّ في كلّ معصية يعصيها ابن آدم يفارقه عقل لا يعود إليه أبداً».

ولكن كذا في الأفعال ابتداءً من الهمّ وانتهاءً من الفعل الجارحي التي تصدر عنها التي هي التجري يستحق العقوبة الأخروية شرعاً عليها من

١ . [س] الربوبية كمال العبودية أو واحدة من كمالاتها؟

[ج] العبودية كما أوضحنا هي الجانب الربطي في الإنسان. والجانب الربطي هو الوجود، والوجود كلّ الكمالات ومنشأ الآثار من قدرة وعلم وغيرها.

حين صدورها وفي دار الدنيا، كما سيأتي بيانه في النقطة الرابعة.^(١)
 وقد يقال: إن هناك ملكات غير إختيارية، وهي التي يبلغ الإنسان سن التكليف عليها، ومن ثم لا يحكم العقل بقبحها ولا الشرع وإن بقيت موجودة معه حتى مفارقتة الدنيا.

فالجواب: إذا كانت بداية نشوها وحصولها مع التمييز، فيبقى إستحقاق العقوبة على حاله حتى على مبنى من خصّ وجوب الايمان والعقوبة على الكفر بالبلوغ، ولكن مع ذلك يفتي بوجوب الفحص قبل البلوغ بملاك وجوب المقدمة المفوتة، فلا بدّ حينئذ وبنفس الملاك من مجاهدة نفسه في الصغر حتى لا تستحكم هذه الملكات في النفس.

وأما إذا كانت بداية نشوها قبل التمييز، وحين وصل مرحلة التمييز كانت قد استحكمت فيه، بسبب البيئة والمحيط الإجتماعي، فلا قبح فيها لعدم إختياريتها حينئذ.^(٢)

١ . [س] إشتراط العقوبة الاخروية الشديدة بالموافاة، تصرف وتحديد في الحكم العقلي. فالسؤال: أنه تصرف في موضوع اي مرتبة من الحكم العقلي، هل في موضوع فاعليته أو تنجيذه؟

[ج] الاستحقاق الشرعي أولاً وبالذات موجود من حين وجود الصفة، ولكن أوعده الله تعالى بالعفو تفضلاً، من دون أي تصرف في الحكم العقلي في أي مرتبة. نعم، بعد الوعد لا يكون هناك إستحقاق للعقوبة ثانياً وبالعرض.

٢ . [س] الملكة او الحال الحاصل في غير المميز يبقى نقصاً بالعقل النظري، إلا أنه ليس قبيحاً بالعقل العملي، مما يدلل أن القبح والذم ليس مفهوماً فلسفياً للنقص لدخالة العلم والإختيار فيه، فكيف ينسجم مع ما تقدّم منكم في مسألة التحسين والتقييح؟
 [ج] جيّد، ومن ثم نقول: إن الذم مفهوم فلسفي لحصة من النقص وهي النقص الإختياري، مع الإلتفات إلى أن ما يتصف به الطفل في طفولته أقرب إلى الحال من الملكة.

وليلتفت إلى أن هناك تناسباً طردياً بين إشتداد العلم واشتداد القبح، فكلما إشتد العلم وضوحاً إشتد القبح. والعلم عادة في المميز خفيف فقبحه مخفف أيضاً.

٥. إننا إذا طالعنا كلمات الأعلام نجد أنهم طراً ومن دون إستثناء، يلتزمون بالحسن العقلي للإنقياد، واستحقاق المثوبة عقلاً عليه من دون فرق بين الإنقياد مع الطاعة أو بدونها.

وكلّ المخاذير التي سجّلت من قبل بعضهم على قبح التجري عقلاً لم يثيروا إليها في الإنقياد فضلاً عن الإجابة عنها مع أنها تأتي من دون فرق، بل جعل بعضهم حسن الإنقياد أحد الأدلة المهمة على حسن الإحتياط العقلي.

وهذه مفارقة على الأعلام أن يجيبوا عنها ونحن قد أجبنا عنها، حيث قلنا بالقبح العقلي للتجري. والمخاذير المسجّلة مجرد شبهات لا واقع لها - كما سيتضح - كانت هي السبب في اللبس الذي وقع فيه الأعلام.

٦. ألفتنا إلى أن قبح الطغيان في التجري أقل من قبحه في المعصية. وتحليل ذلك:

إنّ ما ذكره العلامة وآخرون [من أن تأثير وتأثر النفس إنما يكون بأفعال في صقع النفس، وأنّ الأفعال الخارجية عرض على البدن وأجنبية عن النفس] صحيح، ولكن لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ هذا التأثير والتأثر

وليعلم أيضاً أنّ المقصود من المميز هو الذي يشخص الحسن من القبيح. وما ذكر في كلمات البعض أنّه من يعرف العورة وقبحها فهو من باب المثال البارز، ومن ثمّ يعرف صعوبة تصوير الملكة في غير المميز.

الداخلي ليس بسبب الخيال وإنما بتوسط الأفعال الخارجية.
 وبعبارة أكثر وضوحاً: إنه من المسلّم به فلسفياً أنّ الفعل وإن كان
 متصراً وعارضاً على البدن ولكنه يؤثر على النفس نتيجة نحو الترابط
 الوثيق بين النفس والبدن، وأنّ النفس تتكامل بتوسط تدبيرها للبدن،
 وتنجز أفعالها بتوسط البدن، ومن ثمّ كانت مجردة ذاتاً مادية فعلاً، فصنع
 الفعل الوجودي لا يمنع من أن يكون له انعكاس على النفس.

ولكن كما ذكر الشيخ الإصفهاني في بحث الصحيح والأعم وبحث
 الاجتماع، إنّ التأثير المشار إليه إنما هو بنحو الإعداد لا الفيض، بمعنى أنّ
 نحو صدور الفعل من البدن يتأثر بالنفس، ويؤثر ويعدّ النفس ويؤهلها
 لاستقبال الفيض من الفاعل الإلهي، حيث إنّ الفاعل الإلهي [معطي
 الوجود وما منه الوجود] لا يفيض على النفس شيئاً إلاّ بتوسط الإعداد
 المادي، فالفعل المادي معدّ لا أكثر، ولكنه معدّ وليس لا مدخلية له، بل
 إنّ هذا الدور مهم جداً، فكلّما كان الإعداد صحيحاً أكثر كان الفيض
 أتمّ، فهناك تناسب طردي بينهما.

و هنا يتسأل: إنّ الفعل يتصرّم بحكم ماديته، فكيف تبقى إعداديته؟
 فجوابه أنّ الباقي من الفعل جنبته الملكوتية المجردة لا الجنبه الملكية المادية.
 وقد ثبت أنّ كلّ موجود شاعر عالم مسبّح وهي مجردات ممّا يعني أنّ لكلّ
 موجود مادي وجهة ملكوتية.

محاذير قبح التجري وأجوبتها

المحاذير التي سجّلت على قبح التجري أربعة:

١. عدم إختيارية سوء السريرة؛ لأنها صفة لا فعل، والقبح مشروط بالإختيار.

٢. عدم إختيارية الفعل المتجرى به بعنوان أنه متجرى به لعدم الإلتفات إليه.

٣. إن العلم المأخوذ في الحكم العقلي طريقي لا صفتي، وهو مانع من قبح التجري.

٤. عدم تأثير القبح الفاعلي المسبب عن سوء السريرة في قبح الفعل المتجرى به.

وهناك محذور خامس يمكن أن يضاف و هو أنه في حالة التجري لا مفسدة في الفعل المتجرى به، ومن ثم لا يكون معداً لإفاضة الملكات السيئة على النفس، ومعه لا موضوع للقبح، إذ مع عدم الإعداد كيف يتصور إفاضة هذه الملكات بخلافه في المعصية فإن الإعداد موجود. وهذه المحاذير جميعاً يمكن الإجابة عنها.

أما المحذور الأول فقد ظهرت الإجابة عنه مما تقدم، حيث إن الملكة والحال موضوعان للقبح، لاختياريتهما باختيارية مقدماتهما وهي الأفعال المعدة لهما، بل الصفة [وخاصة في حال رسوخها واستحكامها في النفس] أخطر بكثير من الفعل، وذلك لصعوبة زوالها ومبدئيتها ومصدريتها للأفعال السيئة، ومن ثم يكون قبحها أشدّ وعقوبتها أكبر.

وأما المحذور الثاني والثالث فيجاب عنهما: أنه لو كانت دعوى الإختيارية والصفئية في كل متعلقات أحكام العقل العملي وموضوعاتها، لكان الإشكال بعدم إختيارية المتعلق وطريقة العلم الموضوع وجيهاً، لوروده

في مجموعة من الأمثلة، إلا أنه لا يرد على كل الأمثلة وفي موارد حكم العقل العملي بنحو الموجبة الكلية، وإنما هو مقبول بنحو الموجبة الجزئية، وتبقى حالات أخرى لا موقع للإشكال فيها لاختيارية المتعلق وصفية العلم الموضوع، وعدم فرز الأعلام بين هذين النمطين؛ [النمط الذي يكون متعلقه غير اختياري والعلم طريقي، والنمط الذي يكون متعلقه إختيارياً والعلم صفتي] أوجب إنكارهم للقبح العقلي بنحو الموجبة الكلية. و إنما حينما نرصد متعلقات أحكام العقل نجد أنها:

١. أفعال أو صفات جانبية وهي بدورها تنقسم إلى:

● جانبية بحتة كالإيمان بالحقيقة والواقع وكالحب والبغض.

● جانبية تمتد حتى تصل إلى فعل جارحي، ولكن لا بما هو هو وإنما

بما هو منتسب وله نشو وصدور إلى الفعل الجانحي كالطغيان.

٢. أفعال جارحية خارجية كالعدل والظلم، وغير الإختياري في

التجري هو الفعل المتجرى به، ولكن بما هو هو الذي يقع نهاية الفعل

الجانحي الممتد، والفعل الجارحي الخارجي، وذلك لعدم الإلتفات إلى أنه

متجرى به وغير مطابق للواقعي، ومن ثم لم يكن إختيارياً، وكان العلم

المأخوذ فيه طريقياً. ولكن الفعل الجانحي البحت، والجانحي الممتد إلى

الجارحي، والجارحي الذي يكون نهاية امتداد الطغيان ولكن بما هو منتسب

إلى الطغيان، كل ذلك إختياري لعدم إرتباطه بمقدمة غير إختيارية؛ وهي

عدم الإصابة للخارج كي لا يكون ملتفتاً فلا يكون إختيارياً حيث لم

يؤخذ الخارج دخيلاً ومقوماً لها، ومن ثم فالعلم المأخوذ صفتي بل لا معنى

لأخذه طريقياً، ومعه لا مانع من قبح مثل هذا الفعل.

والأعلام إنطلقوا في منع قبح الفعل المتجرى به مطلقاً، من الأفعال الخارجية أو الأفعال التي تشكل امتداداً للطغيان ولكن بما هي هي، ولم يميزوا بين الفعل الخارجي بما هو هو، وبما هو تجرّ ومنتسب للطغيان، ومن ثمّ عمّموا المنع، كما أنهم تصوّروا إرتباط كلّ الأفعال الجانحية بالخارج وتقومها به، الذي يستدعي أخذ العلم طريقياً دائماً، المانع من قبح التجري مطلقاً.

وقد يقال: إنّ غالب الصفات والأفعال الجانحية تعلقة بالخارج كالحب، ومعه ستكون منوطة بالخارج، فلا يعقل أن يكون العلم المأخوذ موضوعاً في حكمها صفتياً وإنما هو طريقي، وحينئذ في صورة الخطأ لا يتحقق الموضوع فلا قبح.

فالجواب: يقصد من تعلقة الصفات والأفعال الجانحية أنه يستحيل انوجادها بدون المتعلّق بالذات الذي هو ذهني، لا المتعلّق بالعرض الذي هو الخارج.

فالعلم يستحيل بدون معلوم بالذات، ولا يستحيل أن يتكوّن بدون معلوم بالعرض المطابق له.

حينئذ الحكم إذا أسند إلى الصفة أو الفعل بلحاظ أصل وجوده، أي الصفة أو الفعل بما أنّ له متعلّقاً بالذات كان العلم المأخوذ موضوعاً صفتياً، وإذا أسند إلى الصفة أو الفعل التعلقي بلحاظ الخارج والمتعلّق بالعرض كان العلم المأخوذ طريقياً.

ومثال الأول في العقل النظري: الفرع الذي يدرك العقل النظري أنه موجب للبهجة وانسراح الصدر متقومّ بالمتعلق بالذات، سواء كان له

مطابق خارجي أو كان خطأ.

ومثله الحزن: فإنه مرهون بالمتعلق بالذات، فإن الإنسان يحزن عندما يعرف بموت عزيز له وإن لم يكن ميتاً في الواقع، فالحكم في مثل هذه منوط بالصفة النفسية بما هي هي لا بلحاظ الخارج. وواضح أن العلم المأخوذ صفتي.

كذا في العقل العملي، هناك أحكام أسندت للفعل أو الصفة بما هو له متعلق بالذات [أي للجانحي بما هو هو لا بلحاظ الخارج] كقبح الظن السيء بالأخ وإن كان مصيباً، وقبح الخوف ومذموميته وإن لم يكن متعلقه بالذات واقع خارجي، بل قد يختص الذم بحالة عدم المطابقة أحياناً، ومثله الخضوع والتسليم لله سبحانه والإنقياد فإنه حسن في نفسه وإن لم يكن لمتعلقه بالذات واقع وخارج.

إذا إتضح هذا نقول: إن الطغيان والتجري وإن كان تعلقياً، إلا أنه ينوجد بالمتعلق بالذات لا بالعرض، والحكم بالقبح عليه أسند إلى أصل وجوده لا بلحاظ المتعلق بالعرض الخارجي، وأصل وجوده ملتفت إليه وإختياري، والعلم فيه صفتي لا طريقي، وإن توهمت النفس أنه طريقي، إلا أن تأثيره بما هو صفة نفسية لا بما هو آلة.

فلا مشكلة تواجه حكمه من هذه الزاوية؛ فالفعل المحمول عليه القبح ليس فعلاً خارجياً ولا جانحياً منوطاً بالخارج، فهو إختياري لعدم تقيده بقيد عدم الإصابة غير الإختياري، والعلم الموضوع بما هو هو لا بما هو آلة ومعبر عن الخارج.

من هذا العرض ينبثق هذا السؤال: أنه لا دور للفعل الخارجي حينئذ، وهو

لا ينسجم مع ما تقدم من أن له دوراً إعدادياً في إفاضة أفعال النفس وصفاتها. وبعبارة أخرى: بعد أن كان الفعل الخارجي معداً كيف إنتهيتم إلى وجود الطغيان فقبحه فصفتية العلم مع عدم الفعل الموجب لذلك، ومن ثم كان التجري قبيحاً من دون معدّ؟ وهذا التساؤل هو إعادة أو صياغة أخرى للمحذور الخامس الذي أشرنا إليه.

والجواب: إن بعض الكمالات التي تفاض على النفس مرهونة ومشروطة في وجودها بالاعداد الخارجي المادي الخاص مسبقاً. والبعض الآخر لم يرهن أصل وجوده بالإعداد الخاص، وإنما إشتداده ونموه مرهون بالإعداد، والطغيان من القسم الثاني حيث لم يعلّق أصل وجوده على المعصية، وإنما إشتداده وإزدياده علق على المعصية. ومن ثم كان فرق بين صورة الإصابة وعدمها وكان للخارج دور محفوظ وإعداد دائم، إلا أنه في بعض الحالات يكون إعداداً للإشتداد والتفاقم في الفعل النفساني الذي كان موضوعه العلم صفتياً، إلا أن الجنبه الطريقية في العلم لها دخل أيضاً ولكن في تزايدها.^(١)

١ . [س] كيف يتعقل وجود فعل نفساني من دون إعداد مسبق، بعد ان كانت النفس مادية فعلاً ولا تتمكن من إنجاز أفعالها إلا عبر المادة وبواسطتها، إذ هو يعني مشروطة فعل النفس في أصل وجوده وفي نموه بالخارج؟
[ج] نعم، ولكن بعض الأفعال النفسانية كالطغيان غير مرهونة بالفعل الخارجي الخاص والمعصية الخاصة، وإنما يحصل نتيجة إعدادات سابقة ومتنوعة وعامة جعلته مؤهلاً لأن يكون طاغية. وهذا يزداد لو عصى معه بأن شرب الخمر. ولا يزداد لو كان المشروب ماءً. ولكن أصل وجوده لم يرهن بعملية الشرب هذه وإنما هو نتيجة لمعاصي سابقة ومتنوعة جعلته محروماً من فيض الكمال.

ولم يبق في أيدينا سوى المحذور الرابع، وهو أيضاً كالمخاير السابقة لا واقع له وإنما مجرد شبهة يمكن حلّها والإجابة عنها بالتالي:

أشرنا في البحث السابق إلى أن الحكم الإعتباري القانوني له مراتب في وجوده مبتدئاً بالمرتبة الكلّية فالفعلية الناقصة فالتامة، فالأطوار العقلية العملية فيه. وبما أن الإعتبار مقتبس من التكوين، فهذه المراتب بعينها موجودة في الأحكام التكوينية [أي أحكام العقل العملي] كما ألفتنا إلى ذلك، بل ذكرنا إلى أن إنقسام العقل العملي وتقلّبه في هذه المراتب هو لم إنقسام الحكم الشرعي وترتبه بهذه الشاكلة.

فحكم العقل العملي يُبتدأ وجوده كلياً مثل «الظلم قبيح». ومع تحقق موضوعه الخاص يكون القبح فعلياً، ومع إحصاله تكون فعليته تامة حينها تنوجد فاعليته الناقصة، ومع العلم تتحقق فاعلية التامة فتتجزئه. ومن ثم يتضح:

١. إن فعلية الحكم بالقبح على الفعل غير منوطة بالعلم.
 ٢. إن الحكم بالقبح الفعلي على متعلّقه لكي يتكامل في مراتب وجوده يحتاج إلى علم، وتحديداً في طور فاعليته التامة فتتجزئه.
- والتنجز عبارة عن قبح مخالفة المخاطب بالحكم للحكم، ويكون في مورد كون الحكم المنجز قبحاً بالإتيان بمتعلّقه وعدم تركه.
- وهذا القبح حكم عقلي متعلّقه فاعلية الفاعل، وهو المصطلح عليه بالقبح الفاعلي في كلمات الميرزا النائيني، وهو المسبّب عن القبح في الفعل الواقع في سلسلة معلولاته، والمأخوذ في موضوعه العلم ينضم إلى قبح الفعل.

وهذا يعني أنّ القبح في الفعل وإن لم يرهن وجوده بالعلم، إلاّ أنه لا يتكامل إلاّ بالعلم والقبح في فاعلية الفاعل.

ومثله الحسن، فإنّ الحسن في الفعل وإن كان وجوده الكلّي وفعليته لم ترهن بالعلم، إلاّ أنّ تكامله ووصوله مرحلة التنجيز مرهون بالحسن الفاعلي والعلم، فإذا فقد العلم لم يتنجز حسن الفعل وإن كان فعلياً.

ومنه يعرف أنّ الفعل وإن كان قد يكون علّة تامة كالعدل في أن يحكم عليه بالحسن بحيث لا يختلف ولا يتخلف، إلاّ أنّ علّيته التامة للحكم الفعلي لا غير، وأما بالنسبة إلى الفاعل فلا يكون الفعل علّة تامة مطلقاً وإنما جزء العلة، والجزء الآخر علم الفاعل بالحسن.^(١)

وبعبارة ثانية: إنّ فاعلية الحكم العقلي التامة مرهونة بالعلم، وليس الفعل المحكوم علّته تامة لها. كذا قبح مخالفة وعصيان وطغيان الفاعل الذي هو التنجيز مرهون بالعلم، وليس الفعل وحكمه إلاّ جزء الموضوع لهذا الحكم لا علّة تامة.^(٢)

١ . [س] قبح المخالفة والعصيان من الفاعل مرهون بالعلم بالحكم والمتعلّق أو بالحكم فقط؟ ومعها كيف نفسّر عدم التنجيز في صورة الجهل بالظلم أو بمصداقه مثلاً؟
[ج] نعم، مرهون بالعلم بالحكم والمتعلّق، أي أخذ في موضوع التنجيز العلم بالحكم بمراتبه السابقة والمتعلّق، ولكن ليلتفت إلى أنّ كثيراً من حالات الجهل إنّما تكون من الجهل بمتعلّق المتعلّق كالجهد بالعالم، وهو يرجع إلى الجهل بالموضوع الذي يكون سبباً في الجهل في فاعلية الحكم له.

٢ . [س] ذكرتم أنّ متعلّق التنجيز عين متعلّق الحكم الفعلي، ولكن الذي أفهمه أنّ متعلّقه الطغيان لا الفعل المحكوم. وهو الذي ينسجم مع ما تقدّم منكم أنّ التنجيز صفة القطع لا ذات المقطوع به ممّا يعني أنّ القبح لا يتعلّق بالمقطوع به وإنّما بشيء آخر، وهو

فالكمال والنقص في الأفعال [التي هي ملاكات الحسن والقبح]
 بقطعها عن الفاعل لا فاعلية لها ولا محركية، ومع نسبتها إلى الفاعل يؤخذ
 العلم في الموضوع فلا تكون علة تامة حينئذ للحسن والقبح الفاعلي.
 حينئذ القطع بحكم فعلي للفعل كالقبح، له تأثير على الفعل بمعنى أنه
 والفعل معاً يشكّلان موضوعاً لحسن أو قبح فاعلية الفاعل.
 فإذا كان الإدراك فالقطع خاطئاً كالقطع بالقبح في حالة كون الفعل
 محكوماً بالحسن واقعاً، كما هي حالة التجري، فيكون هذا الإدراك
 الخاطيء:

١. مانعاً من فاعلية الحسن التامة بل وحتى من فعليته التامة [لعدم
 احتمال مع القطع بالخلاف] فيتمحور الحسن ويقف عند الفعلية
 الناقصة.
٢. مانعاً من الحكم بالحسن على فاعلية الفاعل وإقدامه وموافقته
 للحسن الواقعي لعدم تحقق العلم بالحسن الفعلي بالفعل.
٣. إنّ هذا الإدراك الخاطيء يحقق موضوع الحكم بالقبح على طغيان
 الفاعل ومخالفته.
٤. إنّ هذا القبح الفاعلي ينعكس على الفعل من جهة نسبتته إلى
 الفاعل فيقبحه ويزاحم حسنه النفسي. فيكون الفعل محكوماً بالقبح في

الطغيان، وموضوع قبحه العلم.
 [ج] نعم، متعلق التنجيز الطغيان، ولكن لا يخفى أنّ حيثية الفاعلية لا تنفك عن
 الفعل. فالقبح في الفعل في مرتبة الفعلية هو قبح الفاعل في مرتبة الفعلية وهو قبح
 خفيف يشتد بالعلم، فالتفت.

مرتبة الفعلية. فما ذكره الميرزا النائيني من عدم تأثير القبح الفاعلي في الفعل الجارحي غير مقبول.

وقد يقال: إن هذا الإدراك الخاطيء غاية تأثيره المنع من تمامية فعلية حسن الفعل وفاعليته ومنجزيته، من دون أن يوجب قبحاً في الفاعل لأنه ليس تمام الموضوع، حيث إن موضوع قبح فاعلية الفاعل - وكما تقدم - العلم مع الحكم الفعلي بالقبح، والثاني مفقود. ولو آمنّا بالقبح الفاعلي فهو قبح عملي واقع في سلسلة العلولات. فكيف يكون ذا تأثير رجعي فيوجب الحكم الفعلي بالقبح على الفعل ومزاحمته للحسن الفعلي في الفعل؟

فالجواب: إن الفعل الجارحي لا يمكن أن ينفصل عن الفاعل؛ لأنّ حيثية الایجاد هي حيثية الوجود، فحسنة يعني حسنة بما هو فعل الفاعل لا حسنة منفصلاً عن الفاعل، فإنّ حقيقة الفعل يعني أنه ربط بالفاعل، ففصله عن فاعله سلخ حقيقته، ومعه لا بدّ من تأثير القبح الفاعلي في الفعل.

وبعبارة أخرى: إنّ الفعل يؤثر ويتأثر بالفاعل، فيكون حسناً وموجباً لحسن الفاعل لو علم بذلك الفاعل، كما أنه يتأثر بقبح الفاعل فيكون قبيحاً، وقبح الفاعل لا يكون إلاّ مع جهله المركب بحسن صدور الفعل منه.

وبعبارة ثالثة: إنّ الفعل وحكمه إنما يكون سبباً في القبح الفاعلي [التنجيز على شرط العلم] في ما نحن فيه إنما هو في إشتداده، وأما أصل قبح طغيان الفاعل فهو غير مرهون بالحكم بقبح الفعل، والعلم وإن أخذ فيه إلاّ أنه صفتي كما تقدم. وهذا الطغيان القبيح بهذه الدرجة يكون مؤثراً

في قبح الفعل ومزاحمة حسنه.

وبعبارة رابعة: إن الطغيان فعل كباقي الأفعال إلا أنه جانحي، فله حكم وهو القبح، وحكم العقل هذا من العقل العملي المستقل، الذي له فعلية وفاعلية وتنجيز، غايته أن هذه المراتب تندك وتحصل دفعة، بخلاف الحكم بالقبح على الفعل وليس من الأحكام المعلولة للحكم بالقبح على الفعل. نعم، مع قبح الفعل كالظلم ينبثق منه قبح الطغيان [وهو حكم عملي غير مستقل] يكون موجباً لاشتداد الحكم بالقبح الأول، بل إن الحكم بالقبح المستقل على الطغيان يشتد ويمتد - كما ألفتنا - باشتداد وإمتداد الطغيان، فإذا إمتد إلى الفعل المحكوم بالحسن من دون فاعلية وتنجيز مع فاعليته وتنجيزه هو أثر على الفعل وقبحه من حيثية كونه طغياناً لأن الفعل لا ينفصل عن الفاعل وبالعكس فقبح الفاعل هذا يكون مع الفعل، وهو في بعض حالاته جانحي وفي الأخرى جارحي، ولا يعقل أن تصور قبح فاعل من دون فعل.

والميرزا النائيني بتفكيكه بين حيثيتي الفعل والفاعل، وعدم تركيزه على قبح الفاعل المستقل أدى به إلى أن ينتهي إلى هذه النتيجة.

وبكلمة أخيرة: إن قبح الفعل في مرتبة الفعلية، هو في الواقع قبح الفاعل في هذه المرتبة؛ لأن الفعل ربط في الفاعل، وهذا القبح يشتد مع العلم ففي صورة حسن الفعل والفاعل في مرتبة الفعلية، مع قبح الطغيان المستقل الذي هو قبح الفاعل والمنجز المشتد سيزاحم حسن الفاعل في مرتبة الفعلية ويأخذ مكانه في الفعل.

كلّ هذا تحليل لرؤية وجدانية إرتكازية بقبح فعل الطغيان من الفاعل

بمجرد الهمّ والإقدام واشتداده بالخطوات اللاحقة حتى يصل الذروة بالفعل الخارجي.

والغريب نفي جهة الفاعلية والإصدار في الفعل، مع أنهم ذكروا أنّ الموجودات الصادرة منه تعالى من حيث هي ظلمة ومن حيث ربطها حسنة وكمال. ونحن إذا طالعنا الروايات وجدنا أنها تشير إلى إنعكاس حيثية الصدور على الفعل، وتنظر إلى الداعي إلى الفعل، كما يلاحظ ذلك في الأفعال الحسنة كإكرام الفقير والصدقة. والتحليل العقلي يعزز ذلك، حيث إنّ الأفعال الجارحي يتمّ بعد تحقق مبادئه التي منها الأفعال النفسانية.

كما أنّ الوجدان يشهد أنّ الفعل الجانحي وحده كالذكر النفسي، أقل ملاكاً وحسناً من الذكر النفسي الممتد إلى الذكر الجارحي اللساني، هذا من الإبتداء حتى الإنتهاء، و بالمقابل لو لاحظنا العكس [أي لاحظنا الفعل الجارحي فما قبل] لوجدنا أنّ صدور الفعل بداعي العادة أقل ملاكاً من صدوره بنية إرتكازية، وهو أقل ملاكاً من صدوره بنية والتفات وحضور تفصيلي.

ومن جانب آخر: أنّ الأفعال الجارحية وإن كان لها إعداد وتأثير في النفس في ترسيخ الحالات النفسانية وتحويلها إلى ملكة ففصل، ولكن الأفعال النفسانية أيضاً توجد حالات فهيئات فملكات ففصول وإن كانت بمساعدة الفعل الخارجي أشد وأسرع في تحقيق ذلك.

وبهذا يتبلور أنّ كلاً من الفعل الجانحي والجارحي يرتبط بالآخر ويتأثر به، ومن ثمّ لا يعقل إلغاء حيثية الصدور وفصلها عن الوجود، ومن هنا

أجمع الفقهاء في العقيدة [التي هي فعل نفساني] أنه لا يكتفى بعقد القلب بل لابد من التلفظ بها باللسان. ومثله: « لا عمَل إلا بِنِيَّةٍ » يدل على مدخلية النية وتأثيرها في العمل الجارحي^(١)، علماً أن القدماء تعاملوا مع هذه الرواية على أساس أنها عموم فوقاني على عبادية كل فعل مأمور به، وهم على حق، بل الأدلة المخصصة لا تخصص أصل الطلب العبادي، وإنما محموله وهو عدم الإذن بدون نية القربة.^(٢)

١ . [س] إذا كان التأثير والتأثر متبادلاً بين العمل والفعل الجانحي يلزم الدور فما هو حلّه؟
[ج] الجواب المدرسي: إن الفعل النفساني علّة فاعلية [أو ما به الوجود على رأي الأخوند]، والفعل الجارحي معدّ، فاختلفت الجهة. ولكن يبقى إشكال كيفية تأثير السافل [المعلول، الفعل الجارحي] في الصاعد [العلّة، الفعل الجانحي] حيث إنه أضعف وجوداً؟

فالجواب الحق: إن نحو إصدار العالي للسافل يهيئه لتقبّل فيوضات أعلى من ترسيخ لهذه الحالات أو إتخاذ أو علوم أخرى إضافية، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في مطاوي كلامنا المتقدّم.

[س] إذا كان التأثير والتأثر متبادلاً بين الفعل الجانحي والجارحي كان لكل فعل جارحي حكم عقلي إمتدادي، خاصة مع ما ذكرتموه من أن الطغيان في المعصية أشدّ؟

[ج] في الأفعال الجنائية كالشجاعة والايمان كان لها حكم إمتدادي وبملاك واحد يشتد، يبدأ بالنية وينتهي بالفعل الجارحي. ومثله الطغيان في المعصية والتجري مطلقاً في الحرام الشرعي والقبيح العقلي. وفي مثل الظلم القبيح مقدماته ومبادؤه أيضاً قبيحة ولكن بملاك وقبح آخر غير قبح الفعل، وهو أن ارادة الظلم تكشف عن حالة سببية، وأما في التوصليات العقلية الصرفة فلا تقبح المقدمات.

٢ . [س] الحكم الشرعي لطف في العقل العملي فيكشف عن قبح متعلّقه، وبالتالي القبح يكشف عن قبح إمتدادي أو قبح المقدمات؟

[ج] نعم إذا كان من القسم الأول أو الثاني وأما إذا كان من القسم الثالث فلا.

[س] الفعل الجانحي وكما ذكرتم علّة فاعلية للفعل الجارحي فكيف كانت لها حرمة

وأما حديث إعتباريتها حيث لا فرق ذاتي بين الإيجاد والوجود إلاّ بالإعتبار. فواضح فساده بعد أن عرفت أن هذه الحيثية هي فعل نفساني تشكّل مبدئاً وعلّة فاعليه للفعل.

النقطة الثانية^(١): في الإمكان العقلي لحرمة التجري شرعاً^(٢)

سواء استفيدت الحرمة من دليل نقلي أم بقاعدة الملازمة بعد الفراغ عن قبح التجري عقلاً في النقطة السابعة.^(٣)

إمتدادية مع أنهما وجودان لا وجود واحد ممتد؟
[ج] كان حديثنا في قبال الأعلام الذين قالوا إنّ الفعل تكويناً لا يتلون بخصائص الفاعل. فكان جوابنا أنّه يتلون؛ لأنّ الفعل الجارحي معلول ورقيقة تلك الحقيقة [الفعل الجارحي]. فإذا ثبت التلون حينئذ يحكم الوجدان باشتداد الطغيان مع الفعل فالعلّة التامة مع المعلول أشدّ من العلّة وحدها والتي لا تكون تامة وإنّما إقتضائية. فيحكم العقل بسريان القبح إلى المعلول وهو ما نقصده من الإمتدادية لا أنّه وجود واحد ممتد.
[المقرّر]: هذا البيان غاية ما يثبت فرق العلّة التامة عن الناقصة فتمتد وتشدّد الحرمة في التامة إلى آخر أجزائها وهو الإرادة ولا يدلّ على إمتدادها وسريانها إلى الفعل، وإنّما الفعل يكشف عن تمامية العلّة فعن شدة حرمتها. وبهذا لا دليل واضح على حرمة الفعل حينئذ.

١. وتقدّم الحديث عن النقطة الأولى في صفحة ٣٣٨

٢. [س] هل الباحث عن الإمكان العقلي للحرمة الشرعية خصوص من آمن بالقبح العقلي أو حتّى من أنكره؟

[ج] من أنكره بالضرورة والأولوية ينكر الحكم الشرعي، كما ذكر في كتاب المنتقى.

٣. [س] لماذا، بعد أن كان الإنكار لإدراك العقل المستقل للقبح، فلا مانع من وجود دليل شرعي على الحكم الشرعي كما في سائر موارد الأحكام الشرعية مع عدم إدراك العقل،

والحديث عن إمكان الحرمة أعم من أن تكون للفعل الجارحي المتجرى به، أو لمبادئه والتجري الجانحي حيث إنّ بعض الأدلّة على الإمتناع منصبّة على الفعل الجانحي والجارحي، وآخر على إمتناع الحرمة في التجري النفسي فقط، كما يظهر من عبارة الميرزا النائيني، حيث إلتمز بجرمة الفعل الجارحي دون الجانحي.

أدلة الإمتناع العقلي والجواب عنها

ويمكن ضبط أدلّة الإمتناع في أربعة وجوه:

الوجه الأول: لزوم اللغوية في الحرمة الشرعية، حيث لا بعث لخطاب «لا تتجرّ» بعد أن كان المتجري قاطعاً بأنّ ما أقدم عليه هو الحرام، فهو مخاطب بخطاب «لا تشرب الخمر»، وهذا المانع مانع حتّى لو قلنا إنّ الحرمة التشريعية مختصة بالتجري الإصطلاحي [صورة المخالفة].

الوجه الثاني: إنّ حكم التجري يقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي نظير حكم الطاعة، فلا يمكن استفادة الحرمة الشرعية بقاعدة الملازمة، لما تقدّم أنها لا تثبت إلّا في ما يقع في سلسلة علل الحكم الشرعي. ولا بدليل روائي حيث يحمل على الإرشاد.

الوجه الثالث: إنّ الحرمة التشريعية يلزم منها التسلسل؛ لأنّ الحرمة

ومن الواضح أنّه لا ملازمة بين عدم الحكم العقلي وعدم الحكم الشرعي؟

[ج] نعم لا ملازمة كبروياً. ولكن في خصوص المقام توجد ملازمة بين من أنكر القبح وإنكاره للحكم الشرعي كما سنبين. وخلاصته: إنّ من أنكر القبح العقلي هنا أنكره لمانع يجيله لا لصرف عجز العقل وقصوره عن إدراكه، والمانع كما يكون عن الحكم العقلي يمنع من الحكم الشرعي أيضاً.

العقلية تستلزم حرمة شرعية الطغيان، والجرأة على هذه الحرمة الشرعية تستلزم حرمة شرعية وهكذا.

كما ذكر في وجوب الطاعة لله والرسول ﷺ، ومن ثم فهم الأعلام من «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»^(١) الحكم الإرشادي بناء على أن المقصود من الطاعة طاعة التشريعات الأولية^(٢). وأما من فهمها بأنها الطاعة في مجال الولاية فلا مشكلة في فهم الوجوب الشرعي.^(٣)

١. النساء / ٥٩

٢. [س] هل هناك أحكام ولوية إلهية تصدر عن مقام الولاية الإلهية التشريعية ومن الذي يكشفها؟

[ج] نعم توجد، كالحكم بوجوب العمرة [عمرة القضاء] الذي كان موجهها للجميع آنذاك وليس للرسول فقط. وهو أمر إعتباري في عرف العقلاء وكويّ وليس تشريعياً. وهناك أحكام ولوية خاصة بالرسول ﷺ والمعصوم عليه السلام.

٣. [س] هل المانع الثاني والثالث مانع واحد أو مانعان؟ وكيف بعد أن كان المنع للحكم الشرعي في سلسلة المعلولات بسبب لزوم التسلسل كما ذكر الأعلام فهما مانع واحد؟ [ج] نعم، عند الميرزا النائيني مانع واحد لا مانعان؛ لأن المنع عن الحكم الشرعي في ما يقع في سلسلة المعلولات بسبب لزوم التسلسل. ولكن عندنا حيث لم نقبل مانعية التسلسل كما سيتضح يمكن القول بأن المانع الثاني مانع مستقل الآ أنه مانع إثباتي يكون قرينة على أن ما ورد في الشريعة للإرشاد. وسرّ قرينته ما ذكر في المانع الخامس، إلا أن الفرق بينهما أن المانع الخامس ينطبق على التجري وهذا المانع لا ينطبق على التجري. ومن ثم ليس نقاشنا في مانعيته وإنما في كون التجري منه. بخلاف مناقشتنا للتسلسل فإنها في وجوده ومانعيته، علماً أن التسلسل مانع ثبوتي. والحذور الخامس كما ألفتنا يرجع لبأ إلى المانع الثاني في كونه قرينة إثباتية إلا أنه يقرب فيه أن التجري من قبيل سلسلة المعلولات ويبرهن على هذا التنظير فيه.

الوجه الرابع: لزوم إجتماع حكّمين متمائلين، حرمة الفعل وحرمة التجري وهو محال. وفي تصورنا أنّ هذه الموانع يمكن مناقشتها جميعاً.

أما الأول:

١. فإننا لا نبحث في التجري عن خصوص حالة القطع، بل يعم الإحتمال والشك والظن المعتبر وغيره. وفي هذه الصور يمكنه الإلتفات لخطاب «لا تتجرّ» ويكون باعثاً له، فلو قامت البيّنة على أنّ هذا السائل خمر يبقى إحتمال عدم الخمرية قائماً، فيمكن حينئذ أن يلتفت لحرمة التجري فيكون زاجراً له عن شرب السائل.

٢. حتّى مع القطع يمكن تصوير الإلتفات والبعث، بعد الإلتفات إلى أنّ تشريع الأحكام الشرعية يكون بنحو كلّّي والمخاطب عام، فالقاطع لم يخاطب بتشريع جزئي «لا تشرب هذا الخمر»، وإنما بقطعه بحقق مصداقاً للتشريع العام.

فحرمة التجري [إن كانت] عامة وهي ملتفت إليها، وإن كان حسب فهم المكلف أنه لا يتحقق لها مصداق مع القطع، ولكنه إلى جانب علمه بالخطاب الكلّي «لا تتجرّ» وإلتفاته إليه وقطعه بأنّ هذا السائل خمر ومن ثمّ فهو مصداق «لا تشرب»، هناك علم إجمالي تقديري أنّ هذا السائل المقطوع بخمريته حرام على كلّ حال؛ لأنّ قطعه إما طريقي مصيب فهو خمر، وإما صفتي فيصيب حرمة التجري.

ومثل هذا العلم كاف في تحقيق الإلتفات المشروط به بالبعث وفي تحقيق التنجيز نظير ما لو علم أنّ السائل هذا خمر ولكنه جنباً إلى جنب علمه هذا، علم بنحو القضية الشرطية التقديرية أنّ السائل لا يخرج عن كونه

خمرأ أو متنجساً، ففي مثل هذه الحالة تتنجز حرمة شرب المتنجس. فلو تبين في الواقع أنه ليس خمرأ وإنما متنجس كان عاصياً لحرمة «لا تشرب المتنجس».

٣. إن حقيقة الحكم الشرعي ليست مرهونة بالبعث والتحريك. وإنما - وكما تقدم - حقيقته إعتبار كيفية النسبة ليس أكثر من دون تقييد بالبعث.

نعم، البعث من خصائص الحكم وآثاره على حدّ سائر الآثار، وليس مقوماً له بل ولا حتّى من لوازمه التي لا تنفك.

وحيث لو تماشنا مع تصور المانع أن حرمة التجري لا تصلح للبعث لعدم الإلتفات لا يكون ذلك مانعاً من وجود الحكم.

وأما الثاني: فيعتمد على فرض عمومية الحرمة الشرعية حتّى لحالة المعصية التجري اللغوي، وأما مع تصوير إختصاص الحرمة الشرعية بموارد عدم المعصية للواقع [والذي هو التجري الإصطلاحي] فليس هناك حكم شرعي مسبق كي تكون الحرمة في سلسلة معاليه.

نعم، إذا إنتهينا إلى أن دليل حرمة التجري هو القبح العقلي فالملازمة، لا يمكن التفكيك بين التجري الإصطلاحي وغيره. وحيث لا بدّ من إنكار الحرمة وإن كان يمكن القول بالفرق بأن القبح المدرك في المعصية أشدّ من المدرك في التجري، ونحن نكتشف الحرمة الشرعية بالملازمة مع القبح من النمط الثاني.

وبعبارة أخرى: إن القبح العقلي له حصّتان؛ واحدة في سلسلة معاليل الحكم الشرعي فلا تلازم الحرمة الشرعية، وأخرى في سلسلة العلل فتلازمه الحرمة الشرعية.

وأما الثالث؛ فقد ألفت المحقق الإصفهاني إلى أن مثل هذا التسلسل غير محال؛ إذ المحال مشروط بشروط ثلاثة:

١. أن يكون في الوجود.

٢. أن تكون العلاقة بين الموجودات طولية لا عرضية.

٣. أن يفرض وجودها دفعة.

والشرط الثالث منخرم في ما نحن فيه، حيث إن التسلسل باعتبار المعبر فتقطع السلسلة بانقطاع اعتباره، بل في ما نحن فيه لا تسلسل؛ لأنّ الحرمة العقلية تستلزم حرمة شرعية للطغيان والجرأة على الحرمة الشرعية [معصية] فلا تجرى في التجري كي يتحقق موضوع التجري.

وأما الرابع:

١. فلا اجتماع للمثلين في غير القاطع، وحرمة التجري لا تخص القاطع.

٢. بل حتى في القاطع لا اجتماع للمثلين لو كانت الحرمة خاصة بالتجري الإصطلاحي [صورة المخالفة] حيث لا حكم واقعي.

٣. بل حتى في القاطع وعموم الحرمة للمعصية لا اجتماع للمثلين وإنما الذي يحصل هو تأكيد الحرمة واشتدادها في صورة الموافقة.

و يمكن أن يذكر مانع خامس: إن سنخ حكم التجري [سواء كان شرعياً أم عقلياً] من قبيل الهيئات والمهدات والمحفزات لطاعة وامتثال الأحكام الأولية على حدّ الطاعة فكما أنها لا حكم لها وإنما هي في طول الأحكام الأولية.

والتجري الإصطلاحي وإن لم يكن بالدقة في طول وفي سلسلة معاليل

الحكم الشرعي [كما ذكرنا سابقاً] ولكنه من قبيل الحاجز عن المعصية، ومن ثمّ سبيله سبيل الطاعة، فهو ضمن دائرة ومحوطة معلولات الحكم الشرعي. فمن أجل عدم فتح باب المعصية كان حكم التجري وحكم الطاعة ومثله لا يكون شرعياً وإنما عقلي غير مستقل، وبعبارة موجزة: إنّ حكم التجري من قبيل سدّ الذرائع.

وبتقريب آخر: إنّ عدم التجري يوطئ ويمهد لامثال الأحكام الشرعية فهو مقدّمة للإمتثال، أي عدم الفعل الجانحي [الطغيان] يقع مقدّمة لامثال الأحكام الشرعية.

وبتقريب ثالث: [كما يستوحى من كلام السيّد الخوئي من دون تصريح] إنّ ملاك التجري لما كان الطغيان فهو موجود في المعصية، وفي المعصية يوجد محذور من الحكم الشرعي وهو كونه في سلسلة المعلولات ولا يعقل التفكيك بينهما، فلا يمكن حينئذ تخصيص طغيان التجري بالحكم الشرعي دون طغيان المعصية.^(١)

١ . يمكن المناقشة في هذا المانع بما ذكرتموه في مناقشة المانع الثاني من أن القبح فيها ليس واحداً وإنما متعدد بدليل فارق الشدة والضعف، وأن الشدة في المعصية مسببة عن الحكم الشرعي، ومن ثمّ أمكن لقبح التجري الإصطلاحي أن يستلزم حكماً شرعياً لفقده هذه الميزة، ولا مشكلة في التفكيك حينئذ.

كما يمكن الملاحظة على التقريب الأول أن صرف التهيئة والتمهيد لا يمنع من الحكم الشرعي، كيف والتوصلي يمهد للتعبدي مع أن أحداً لم يدّع عدم حكم شرعي. ويمكن المناقشة في التقريب الثاني بأنّ المقدمة للإمتثال ترجع إلى المقدمة للوجود، ومقدمة الوجود لا مشكلة في وجوبها الشرعي.

النقطة الثالثة: الأدلة الثقلية على حرمة التجري (البعد الإيجابي في البحث)^(١)

قد يستدلّ على حرمة التجري بكثير من الآيات وطوائف من الروايات ولكنها مترامية الأطراف مع تنوع، ومن ثمّ ذكر بعض الأعلام أنّ الخروج منها بنتيجة واضحة ومحدّدة صعب، والبحث فيها منحصر بالبحث الكلامي.

ومن ثمّ سنذكر القاعدة الأولية ما هي ثمّ ندخل في تفاصيل الأدلة، فإن خرجنا بنتيجة واضحة فيها، وإلاّ رجعنا إلى القاعدة الأولية في حكم التجري.

القاعدة الأولية

إنتهينا إلى قبح التجري عقلاً الملازم لاستحقاق العقوبة الأخروية، فسواء إنتهينا إلى حرمة شرعية أم لا فإدعية إستحقاق العقوبة موجودة.^(٢)

١ . وتقدّم الحديث عن النقطة الثانية في صفحة ٣٥٧

٢ . [س] هل يعقل التفكيك بين إدراك العقل للملازمة بين القبح العقلي واستحقاق العقوبة الأخروية، وبين إدراكه للملازمة مع حكم الشرع حيث يدرك الأولى دون الثانية خاصة على مبناكم، حيث أتصور أنه لا يمكن التفكيك حسب ما مرّ من رأيكم في الملازمة؟

[ج] هناك من فكك حيث يمكن للعقل أن يدرك القبح مع استحقاق العقوبة دون إدراك الحكم الشرعي بالملازمة كالشهيد الصدر والسيد الخوئي بل وحتى يمكن أن يظهر من كلام الاخباريين. لعدم ثبوت الملازمة عندهم مع الحكم الشرعي أو لوجود مانع منه. وأما على مبنانا، فإذا كان هناك مانع من الإعتبار أيضاً يمكن التفكيك ويبقى إدراك العقل للعقوبة الأخروية على حاله. ولكن التفكيك غاية ما يكون بين الإستحقاق

لو استحصلنا من الأدلة على لسان العفو فهو لا يدل على عدم الحرمة وعدم إستحقاق العقوبة، وإنما على صرف عدم ترتيب العقوبة، بل بالدلالة الإلزامية يدل على وجود الحرمة والتشريع كما هو واضح. وحينئذ إذا وجدت روايات دالة على الحرمة لا تكون معارضة لهذه القاعدة، كما أنه مع عدم الدليل على الحرمة أمكن التمسك بهذه القاعدة لإثبات الحرمة و آثارها الأخرى ما عدا العقوبة من الفسق - مثلاً - الذي يتحقق بمخالفة الشرع.

وقد اختلف في فهم لسان «مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ^(١)» هل هو يعني عدم الإستحقاق أو صرف العفو وعدم ترتيب العقوبة. والحق هو الثاني وأنه يدل بالإلتزام على الحرمة الشرعية. ولذا نجد البعض قد إستفاد مشروعية عبادة الصبي المميّز من لسان «تُكْتَبُ لَهُ الْحَسَنَاتُ وَلَا تُكْتَبُ عَلَيْهِ السَّيِّئَاتُ» الدال على المشروعية إلتزاماً، وعلى العفو وعدم ترتيب العقوبة مطابقة منّة منه تعالى. هذا ولا بدّ من الإلتفات إلى أن بعض مراتب التجري قد تتصادم مع القدسية التي لا بدّ منها للمؤمن العارف، وهي التسليم للربوبية، فإذا بلغ التجري حدّ عدم الخضوع وعدم التسليم فلا خلاف في حرمة وقبحه.

والحكم كالإعتبار وأما كروح ومضمون وإرادة وتشريع فلا يمكن التفكيك كما مرّ سابقاً؛ إذ إدراك إستحقاق العقوبة هو إدراك القبيح مضافاً إلى الله، أي من زاوية اضافته وهو التشريع.

١ . وسائل الشيعة ٥١/١، الحديث ٩٨ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٦: باب استحباب نية الخير والعزم عليه، الحديث ٦) وراجع أيضاً إلى نفس الباب، الحديث ٧ و ٨ و ١٠ و ٢٠ و ٢١.

الآيات

الآية الأولى: قوله تعالى ﴿إِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ

يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾^(١).

استدل بهذه الآية كثير من الأعلام على حرمة التجري، فإن الجراءة والهتك والطغيان أمور نفسية ومن ثم أوعد الله سبحانه في مقام التشريع على المحاسبة عليها، فهو دليل الحرمة.

أشكل آخرون: بأنه لا شك في عدم المحاسبة والحرمة على كل ما يجول في النفس من الخواطر والمباحات. وعليه فعمومها أو إطلاقها غير مراد حتماً، فلا بد من حملها على الوظائف التي دلّ الدليل من خارج أنها للقلب [بمعنى أنه لا بد أن يمارسها أو لا يمارسها الإنسان جانحياً] فالآية تريد أن تقول: إن وظائف القلب [التي ثبتت بأدلتها الخاصة] لا بد من الإلتزام بها [لأنها في معرض المحاسبة] لا أنها في صدد تشريع حرمة الفعل النفسي.

وأجيب عن الإشكال: بأن مورد الآية ليس الأفعال غير الاختيارية كالخواطر، ولا المباحات، وإنما الاختياري من الصفات والهيئات والملكات والأفعال الثابتة في النفس من الفضائل والردائل التي تكون مصدراً ومنشأً لصدور الأفعال، بقريئة «في أنفسكم» حيث تدلّ الظرفية على الإستقرار^(٢) وبقريئة «إِنْ تُبَدُّوا» فإن الخطورات والهواجس النفسانية الطارقة على النفس من غير إرادة من الإنسان كذا التصورات الساذجة لا

١. البقرة / ٢٨٤

٢. الميزان ٤٣٦/٢.

تكون منشأ لصدور الأفعال.

بل قد يقال: إن ظهورها في التجري أكثر [الأعم من حالة المخالفة والموافقة] بقريئة المحاسبة الظاهرة في التهديد فإنها لا تكون إلا على الطغيان والعصيان الذي يكون في النفس، وبقريئة الإخفاء أيضاً فإنها لا تكون إلا في الأفعال القبيحة، وبقريئة «فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ»^(١) وبالعموم الموجود في الآية نعمّ المحاسبة إلى التجري الإصطلاحي.

والحق أنها تامة الدلالة على حرمة التجري شرعاً واستحقاق العقوبة عليه كما إلا أنها لا تتنافى مع العفو لوروده في أدلة أخرى خاصة مع الإلتفات إلى ذيلها «فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ».

الآية الثانية: قوله تعالى «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»^(٢).

أ. ضمير «عَنْهُ» يرجع إلى المتابعة، وقيل: إلى العمل الحاصل بالسمع والبصر والفؤاد وهو الأقرب.

وعمل الفؤاد [الذي هو عمل القلب والجنانح ويكون التجري قسماً منه] هو محور الكلام في الآية.

فهم الطباطبائي أن الآية تنهى عن متابعة غير العلم، فيخرج متابعة ما علم حرمة [التجري] عن النهي في الآية.

و الطبرسي في مجمع البيان فهم أن الآية تنهى عن اتباع كل شيء إلا ما

١. البقرة / ٢٨٤

٢. الإسراء / ٣٦

علم جوازه، ومن ثم ما علم حرمة منهي عن أتباعه، فالتجري حرام.
والحق مع الطبرسي وذلك:

١. لقرينة عموم التعليل [والذي هو بمثابة الكبرى] حيث إن السؤال عن عمل السمع والبصر والفؤاد عام يشمل صورة الفعل مع الإستناد إلى عدم العلم وصورة العلم بالحرمة، فالصغرى «لا تَقْفُ» تكون مصداقاً للحكم بالتحريم لا أكثر.

٢. إن القفو المنهي عنه إنما هو بسبب أن غير العلم غير معذر، ومن ثم قد يرتطم الإنسان بمخالفة الواقع والوقوع في الحرام، فالمسوخ للمتابعة هو العلم بالمعذرية، وإن فعل القلب السائغ هو المستند إلى العلم بالجواز، ومع هذا يكون مفاد الآية ظاهراً في شموله لحالة العمل مع العلم بالحرام.

وبكلمة ثانية: إن النهي في الآية «لا تَقْفُ» كناية عن حرمة العمل بلا معذر.

٣. التجري لا يخص صورة العلم، فيتصور في الإحتمال والظن مع عدم المعذر الذي يكون منجزاً للمحتمل والمظنون، فيكون العمل خلافاً للمنجز مستنداً إلى غير العلم فيكون مشمولاً بالآية.

وفي مثل الطغيان حيث إنه قبيح عقلاً لا تجري فيه البراءة العقلية بل ولا الشرعية، فيكون فعله فعلاً بلا علم.

٤. لو سلمنا جديلاً أن ما علم حرمة غير مشمول بالآية، إلا أن ما علم حرمة في صور التجري هو الفعل الجارحي، وأما الفعل الجانحي [الطغيان] فلم تعلم حرمة فيكون مشمولاً بالآية.

إن قلت: مفاد الآية الأولى مطابقة المحاسبة، والتزاماً حرمة أفعال النفس التي ثبت من خارج أنها ذميمة كالطغيان.

قلت: إن الحرمة مشتدة أو أن المجموع من الإرادة والفعل حرام شرعاً، كما ذكر الشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني أن المجموع من إرادة الفعل قبيح عقلاً.

وقد يقال: إنه مع عدم العلم بحرمة تجري البراءة فلا يكون حينئذ مشمولاً بالآية، وتكون قاصرة عن إثبات حرمة ولا يكون فعله بغير علم لوجود المعذر الحجة.

فالجواب: إننا لا نريد الاستدلال بهذه الآية وحتى الآية السابقة بمفردها على حرمة التجري والطغيان، وإنما الذي نريده بالدقة:

١. إن ظاهرة كل من الآيتين أن فعل القلب والفعل الجانحي الداخلي، محل محاسبة ومورد سؤال وله أحكام على حدّ الفعل الجارحي، وهو ظاهر بوضوح من الآية السابقة ومن هذه الآية بقرينة الفؤاد.

٢. إن المحاسبة والسؤال حيث أنهما حدّدا من الولي في مقام التشريع [إعتماداً على الأصل في كلام المولى أنه للتشريع ما لم يكن مانع أو قرينة على الخلاف] فهما يدلان بالالتزام على حكم شرعي، وهو الحرمة بقرينة التهديد المستبطن في الآية الأولى والثانية، وقرينة الإخفاء في الأول والنهي في الثانية.

٣. الطغيان قبيح عقلاً ويستحق العقوبة الأخروية عليه بإدراك من العقل، ومع القبح العقلي لا تجري البراءة. فيكون مصداقاً من مصاديق السؤال والمحاسبة لانه بلا معذر، فتثبت حرمة الواقعية بالدلالة الإلزامية.

و أمّا من ينكر الحكم العقلي فلا تكون الآية دليلاً على الحرمة؛ لأنها

ليست في صدد تشخيص المصاديق والتي منها الطغيان، وإنما مفاد الآية الأولى هو المحاسبة على أفعال النفس الخبيثة فحرمتها.

ومفاد الآية الثانية: السؤال فالحرمة بالنسبة لأفعال القلب والسمع والبصر التي تكون بلا مؤمن ولا معذّر، وحيث انتهينا إلى أن الطغيان قبيح عقلاً فهو فعل مذموم خبيث يكون مورداً للمحاسبة، ولا تجرى فيه البراءة فيكون مورداً للسؤال لأنه بدون مؤمن ويكون حراماً بالدليل النقلى، علاوة على استفادة الحرمة أيضاً بالملازمة لمن يقبلها. وأما من لا يقبلها مع قبوله القبح العقلي فيمكن إثبات الحرمة له بالآيتين المباركتين.^(١)

الروايات

وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على أن الرضا بفعل بمنزلة الفعل المرضي به، مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «الرّاضى بِفِعْلِ قَوْمٍ كالدّاخلِ فِيهِ مَعَهُمْ» وقوله عليه السلام: «مَنْ رَضِيَ بِفِعْلِ فَقَدْ لَزِمَهُ وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ».^(٢)

١. [س] كلّ القرائن المذكورة لتعميم النهي [الطريقي] في صدر الآية لصورة العلم تصطدم مع ما يفهم من الآية من أن التحريم إنّما هو في صورة الاستناد إلى شيء، وفي صورة التجري لا يوجد استناد إلى العلم وإنّما يحصل في ظرف العلم لا أكثر فلا يمكن الاستفادة في الآية في شموله.

[ج] نعم. ولكن يمكن الاستفادة من الآية بتوسيط دلالة الإشارة.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١٦/١٣٧، الحديث ٢١١٧٨ (كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر

وما يناسبها، الباب ٥: باب وجوب إنكار المنكر بالقلب على كلّ حال ... ، الحديث ٢)

وقد نوقش في دلالتها على حرمة التجري بكلّ مراتبه وأنواعه، أنها خاصة بحصة من التجري وهو التجري مع المعصية، حيث دلّت على أنّ الرضا بفعل المعصية من الغير حرام لا أكثر، وهذا ليس من التجري الإصطلاحي الذي نبحث عنه وإنما من التجري بالمعنى الأعم [اللغوي] لأن الرضا المذكور نوع من حب المكابرة مع الله سبحانه.

وبتعبير آخر: إنّ هذه الطائفة تدلّ على أنّ من مراتب إنكار المنكر الواجب [الذي لا يسقط بحال] هو الإنكار القلبي، فلا تقية فيه لأنه لا يطلع على الضمائر إلاّ الله سبحانه.

وهناك كلام في أنّ وجوب الإنكار القلبي المستبطن للمصلحة، وحرمة الرضا المستبطن للمفسدة، هل هما حكمان وبينهما واسطة وهي اللامبالاة أو أنهما حكم واحد؟

و الحق حسب ما يظهر من الروايات أنهما حكمان، ومن ثمّ فالراضي أخلّ بحكمين ترك واجب وفعل حرام، و اللأبالي أخلّ بحكم واحد وهو ترك الواجب.

ولكن يمكن التأمل بأنّ ما ذكر من ظهور الرواية صحيح، ولكنّه يستشعر منها [ويستأنس بالحد الذي يقرب من الظهور] قبح التجري الإصطلاحي أيضاً معتضداً بالعنوان العام [الرضا بالمعصية]، والمتجري الإصطلاحي راض بالمعصية، وإن كان في العنوان خصوصية أنه رضا بمعصية الغير [التي هي معصية قد جهر بها وأعلنت]، ومثل هذه أشدّ من المتستر بها.

الطائفة الثانية: ما دلّ على العفو عن قصد المعصية^(١)، ومضمون هذه الطائفة مستفيض.

ولكن إن كان المقصود من همّ مجرد النية أو الشوق المشتدّ من دون مبادرة و إقدام واختيار وعمل [بمقابلة من همّ وعمل، حيث يفهم من العمل الأعم من فعل السيئة أو فعل المقدمات]، فستكون الطائفة دالة على العفو عن مرتبة من مراتب التجري الإصطلاحي مع حرمة سائر المراتب البعدية.

وإن فهم منها أنّ المقصود من العمل هو فعل المعصية وهو المدار في كتابة السيئة وإلا لم يكتب عليه شيء، فإنّ كلّ مراتب التجري [من همّ بلا عمل وما بعد] فهي معفو عنها باستثناء التجري الذي يحصل معه فعل جارحي.

و لا يقربّ الفهم الثاني للطائفة؛ لأنّ الذي يفهم من همّ أنه مرتبة أخرى غير النية، وإنما هو نية مع مبادرة وأنّ الظاهر من العمل بالسيئة «وعملها» فعل نفس المعصية لا فعل المقدمات أيضاً، فإنها مبادرة وإقدام نحو السيئة وليست عملاً للسيئة، كما أنّ الرواية في مقام الإمتنان

١. راجع: وسائل الشيعة ٥١/١ و ٥٢ و ٥٥، الحديث ٩٨ و ٩٩ و ١٠٠ و ١٠٢ و ١١٢ و ١١٣ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمة الكتاب، الباب ٦: باب استحباب نية الخير والعزم عليه، الحديث ٦ و ٧ و ٨ و ١٠ و ٢٠ و ٢١)

وإليك نصّ الحديث السادس وهو ما رواه زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: إن الله تبارك وتعالى جعل لأدم في ذريته أن من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن همّ بحسنة وعلمها كتبت له عشرأ، ومن همّ بحسنة لم تكتب عليه ومن همّ بها وعلمها كتبت عليه سيئة.

والتفضل وهو يتناسب مع فتح باب العفو حتى اللحظة الأخيرة وما لم يرتكب الفعل الجارحي الحرام.

إضافة إلى أن ظاهرة المقابلة مع الحسنات والتفضل في مقام تخفيف السيئة يشكّل قرينة أيضاً على هذا الفهم، حيث إن من همّ بالحسنة كتبت له حسنة ومن همّ بالحسنة وعملها كتبت له عشرة، وواضح أن العشرة لمن فعل الطاعة «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا»^(١)، فتفضلاً منه تعالى في فعل المعصية أنه لم يكتب عليه إلا واحدة، وهذا يعني أن محور هذه الطائفة المقابلة بين العمل الحسن والسيء، إلا أنه قد تناقش هذه القرينة بأن الظاهر من روايات هذه الطائفة أن التفضل من زاويتين:

الأولى: في مقدار ما يكتب لعمل السيئة وأنه أقل مما يكتب لعمل الحسنة فهو تفضل في زيادة ما يكتب للحسنة أو تخفيف ما يكتب للسيئة أو كليهما.

الثانية: المقابلة بين الهمّين؛ الهمّ على السيئة بدون عمل والهمّ على الحسنة بدون عمل.

وحيث لم يجعل له مقابل العمل كي يحدّد مفهومه من خلال تحديد مفهوم العمل كما هو مقتضى القرينة المذكورة.

وإذا راجعنا ما ذكر في تفسير الهمّ لغة وأنه الأعم من النية أمكن المناقشة من خلال فهم الهمّ الوارد في آية يوسف «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ»^(٢) حيث نلاحظ أنه لم يطلق على المقدمات التي قامت بها زليخا وإنما عنونت تلك

١. الأنعام / ١٦٠.

٢. يوسف / ٢٤.

المقدّمات بنفس عنوان العمل «غَلَّقْتِ»، «هَيَّيْتِ لَكَ»^(١)، «قَدَّتْ»^(٢) ولم تلخص جميعاً بالهمّ بما يدلّ على أنّ الهمّ يقصد منه مجرد النية ولكن المشتدّة والشوق الأكيد من دون أن يؤخذ في مفهوم ملابسة المقدّمات. وبهذا يتعين الفهم الأول للطائفة وأنّ المعفو عنه خصوص النية، وأما ما بعدها من الخطوات العملية فالطائفة تدلّ بالإلتزام على حرمتها مع عدم العفو عنها.

ويعضد هذا الفهم أنّ الطائفة لا تشمل قطعاً من همّ وبادر وعمل التجري، ممّا يعني أنّ العمل لم يقصد من فعل المعصية، إنّما هو مع كلّ فعل معنون بالطغيان سواء كان من المقدّمات أم الفعل المتجرى به، إضافة إلى أنّ شبهة تفسير العمل بفعل المعصية هو إقترانه بالصفة العائدة عليها «عمل بها» ولكن بعض الروايات وردت «وَمَنْ هَمَّ وَعَمِلَ» من دون القرن بالضمير وهو واضح في شموله للمقدّمات أو الفعل المتجرى به.

قد يقال: إنه على هذا التفسير للعمل وبمقتضى المقابلة لابدّ من الإلتزام بأنّ من أتى بمقدّمات العمل الحسن له عشر، مع أنّ الآية «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا» تخصّ المجيء.

فالجواب: كلاً، فإنّ الرواية ذكرت الحدّ الأدنى للهمّ، والحدّ الأعلى للعمل وما بينهما من المقدّمات متوسطات فلها أجر متوسط. كذا في السيّئة الحدّ الأدنى للهمّ لا شيء عليه، والأعلى للعمل، وما بينهما أقلّ

١. يوسف / ٢٣

٢. يوسف / ٢٥

من الواحدة، وهذا بنفسه بيان وتقريب لهذه الطائفة.^(١)
ويظهر من الروايات في هذه الطائفة أنّ المرفوع تفضلاً وامتناناً العقوبة فقط مع وجود مقتضيتها في حالة الهمّ بالسيئة من دون عمل، وذلك لعدم معقولية ترخيص الشارع بالقبيح عقلاً والإغراء به. وهذا متفق عليه حتى عند من أنكر الملازمة ولكنه مادام قد حكم العقل قطعاً بالذمّ وجزم به و قطع باستحقاق العقوبة شرعاً عليه لا يعقل ترخيص الشارع به، خلافاً لمن فهم هذه الروايات بأنها رافعة للحكم والحرمة، ومع وجود الحرمة أمكن القول بترتب آثارها الأخرى عدا العقوبة كالفسق، وسيأتي تحقيق ذلك.^(٢)

الطائفة الثالثة: ما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار وأهل الجنة في الجنة بعزم كلّ منهما على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة

١ . [س] هل يمكن أن يجعل كتابة العشرة على الحسنه وتخفيف تسعة في عمل السيئة قرينة على أن المقام مقام عفو وليس رفع حرمة حيث لا ريب في بقاء حرمة العمل فكذا في الهم؟

[ج] نعم إذا كان التفضل زاوية التخفيف في السيئة لا الزيادة في الحسنه وإلا لو كان التفضل في زيادة الثواب فلا يدلّ على شيء.

٢ . [س] ذكرتم أن تسجيل العقوبة والمحاسبة والسؤال يدلّ على الحرمة التزاماً، لأنه في مقام التشريعي، لم رفع العقوبة وهو في مقام التشريعي لا يدلّ على رفع الحرام وآثارها واستبدالها بالترخيص؟

[ج] للزوم القبح بالترخيص بالتقبيح عقلاً، حيث لم يدع حتى منكر الملازمة إمكان الترخيص، كما يلزم حينئذ التناقض بين حكم العقل القطعي مع الظهور الظني.

لو خلدوا في الدنيا.^(١)

وواضح أن هذه الطائفة مخصصة للطائفة السابقة الدالة على العفو، حيث دلت على أن الكافر سيحاسب على نيته بقاءً أو [كما في البعض الآخر من رواياتهما] أن من يرتكب المعصية دائماً ووطن نفسه على الإستمرار سيحاسب.

ولكنها قاصرة عن الدلالة على الحرمة في كل أنواع التجري الإصلاحي حتى في من لم يكن دائم الفعل موطن النفس بحيث تصبح المعصية جزءاً من وجوده، وإن كان يستأنس منها ذلك.

الطائفة الرابعة: الدالة على أن «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ أَفْضَلُ مِنْ عَمَلِهِ وَنِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ».^(٢)

والتعليل فيها بأن ذلك «لأن الكافر ينوي الشرّ ويأمل من الشرّ ما لا يدركه» صريح في التجري ولكن نوقشت دلالة هذه الطائفة:

١. مثل قوله ﷺ: «إن الله يحشر الناس على نياتهم»، وقوله ﷺ: «إنما خُلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً ... ثم تلا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ [وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٥: باب وجوب النية في العبادات الواجبة، الحديث ٥، الباب ٦: باب استحباب نية الخير والعزم عليه، الحديث ٤]

٢. مثل قول أبي جعفر ﷺ أنه كان يقول: «نية المؤمن أفضل من عمله، وذلك لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه، ونية الكافر شرّ من عمله، وذلك لأن الكافر ينوس الشرّ ويأمل من الشرّ ما لا يدركه». [وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٦: باب استحباب نية الخير والعزم عليه، الحديث ١٧]

١. أنها دلّت على الحرمة في خصوص الكافر فلا عموم فيها.
 ٢. أنها دلّت على أن النية شرّ وهو بمعنى النقص لا الحرمة.
- ويلاحظ على المناقشة الأولى: أن التعليل يستأنس منه العموم.
- كما يلاحظ على الثانية: أن الشرّ في مورد الحرمة يفهم منه الحرمة وفي مورد النقص يفهم منه القبح والنقص.

الطائفة الخامسة: «مَنْ أَسْرَ سَرِيرَةً رَدَّاهُ اللَّهُ رَدَّاهَا، إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ»^(١).

وهي تدلّ على تأثير النية على نحو الإستقبال فضلاً عن نية التجري أو الخير القربية.

ولكن قيل: إنها لا تدلّ على الحرمة وإنما على ترتب الأثر التكويني في الدنيا من قبيل حرمان الرزق كما في بعض الروايات: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَنْوِي الذَّنْبَ فَيَحْرُمُ رِزْقَهُ»^(٢).

ونحن نسأل من القائل: إن الامام عليه السلام لم أنبأ بهذا اللسان عن أثر النية؟ والجواب: إنه للزجر والردع في نية السوء والذنب والشرّ لا أنه أعم من الزجر الكراهتي أو التحريمي، كما أنها ليست ظاهرة في الإرشاد لأن ما أخبر به عليه السلام من الأثر التكويني لا يدركه العقل المستقل ويخفى عليه.

١. وسائل الشيعة ٥٧/١، الحديث ١١٨ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٧:

باب كراهة نية الشرّ، الحديث (١)

٢. وسائل الشيعة ٥٨/١، الحديث ١٢١ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٧:

باب كراهة نية الشرّ، الحديث (٤)

ورواية أبي بصير «... وما مِنْ عَبْدٍ يُسِرُّ شَرًّا إِلَّا لَمْ تَذْهَبِ الْأَيَّامُ حَتَّى يُظْهِرَ اللَّهُ لَهُ شَرًّا»^(١) أقوى دلالة في الزجر والردع.

الطائفة السادسة: ما ورد من أنه «إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفِهِمَا عَلَى غَيْرِ سُنَّةٍ، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بِالْمَقْتُولِ؟ قَالَ ﷺ: لِأَنَّهُ أَرَادَ قِتْلًا»^(٢).

ونوقش فيها:

أولاً: أنها ضعيفة السند، حيث إن سلسلة سندها من الزيدية.

وثانياً: أنها قد تكون خاصة بالقتل لعظم جرمه، فلا قرينة على التعميم.

وثالثاً: ما ذكره السيد الخوئي من أنها واردة في نية المعصية الواقعية وهو

ليس من التجري الإصطلاحي.

ويلاحظ على المناقشة الثالثة:

١. ما ذكره الصدر أنه من التجري الإصطلاحي لأنه يحسب أنه يقدر

على الفعل وهو لا يقدر عليه.

٢. إن التجري الإصطلاحي لا يخص نية المعصية إشتباهاً بل حتى حالة

نية المعصية الواقعية من دون فعلها وإن كان قادراً على فعلها فهو تجرّ

إصطلاحي.

١. وسائل الشيعة ٥٧/١، الحديث ١١٩ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٧):

باب كراهية نية الشرّ، الحديث (٢)

٢. وسائل الشيعة ١٤٨/١٥، الحديث ٢٠١٨٤ (كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب

٦٧: باب تحريم قتال المسلمين على غير سنة، الحديث (١)

ومثل هذه الطائفة في الخصوصية ما ورد في الخمر والربا من حرمة التجري فيهما. كذلك هناك بعض الآيات الواردة في مورد خاص مثل ﴿آثِمٌ قَلْبُهُ﴾^(١) فلا ينفع الإستدلال بها على الحرمة لعدم العمومية. نعم هي جميعاً مع مجموعة من روايات الطوائف المتقدمة تدلّ على أنّ فعل القلب اختياري في قبال من ادعى غير اختياريته، فأحال الحكم العقلي فيها فضلاً عن الحكم الشرعي.

والحصيلة من كل ما تقدم: إنّ عموم الآيتين مع حكم العقل باستحقاق العقوبة الأخروية يثبت حرمة التجري بكلّ مرتبة وألوانه، مع دلالة طوائف الروايات التي استشعر واستأنس منها العموم الذي يعضد بعضه بعضاً فيشكل ظهوراً في العموم، مع دلالتها الخاصة ودلالة الروايات والآيات الخاصة التي دلّت على حرمة عدّة مراتب ومجموعة موارد من التجري.

وما ورد من العفو [كما هو في الطائفة الثانية] فالمتيقن منه العفو عن التجري في النية، وما عداه من سائر مراتبه عدا الأخيرة، فإنّ الروايات مجملة إن لم تكن ظاهرة في عدم العفو، مع تخصيص العفو ببعض الطوائف التي تحدّثت عن العقوبة على نوع ومرتبة من التجري، كما في الطائفة الثالثة.

وتذكيراً: إنّ العفو لا يعني عدم الحرمة وإنما يدل بالالتزام على الحرمة.

النقطة الرابعة: الأدلة الثقلية على حلية التجري^(١)

واستدل على حلية التجري بدليلين:

الدليل الأول: رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام: «لو كانت النيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها إذا لأخذ كل من نوى الزنا بالزنا وكل من نوى السرقة بالسرقة وكل من نوى القتل بالقتل ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، ... ولا يؤخذ أهل الفسق حتى يفعلوا»^(٢).

قد يقال: إن الرواية صريحة في نفي الحرمة فإن الله عدل لا يظلم ولا يجور كما عبر عليه السلام.

إلا أن الحق عدم دلالتها على ذلك، فإن المنفي في كلام الإمام عليه السلام تسجيل مؤاخذه المعصية على نية المعصية وأنه ظلم، من دون نفي وجود مؤاخذه أخف على نية المعصية فيطلب من دليل آخر. وقد تقدم أن نية السيئة تحرم الرزق^(٣)، وتقدم حرمة الطغيان بالآيتين وبعض الروايات فلا دلالة للرواية على العفو المطلق حتى عن الدرجة الأقل.

والرواية تصلح تفسيراً لطائفة أهم وأن العفو فيها عن كتابة مؤاخذه السيئة على أهم ونية السيئة، لا عن العفو المطلق عن أهم، فمن هم ولم يعمل لم يكتب عليه سيئة العمل، ولا يعامل همّه معاملة العمل.

١. وتقدم الحديث عن النقطة الثالثة في صفحة ٣٦٤

٢. وسائل الشيعة ٥٥/١، الحديث ١١٣ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٦: باب استحباب نية الخير والعزم عليه، الحديث ٢١)

٣. راجع: وسائل الشيعة ٥٨/١، الحديث ١٢١ (كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٧: باب كراهة نية الشر، الحديث ٤)

وهذا الفهم تفقد تلك الطائفة دلالتها على العفو المطلق عن الهمّ فضلاً عن عدم حرمة.

وهذا الفهم أيضاً لا يخرج تلك الطائفة عن كونها إمتانية كي يناقش بأنه خلاف ما يظهر منها أنها في الإمتنان، حيث إنّ النية أشدّ من الفعل لأنها علته، والعلّة فيها كمال المعلول وزيادة. فلما لم تكتب السيئة على النية كان إمتناناً وتفضلاً، وما ورد في رواية مسعدة من تعليل ذلك من أنه ظلم.

الدليل الثاني: إنّ روايات الهمّ والآية الكريمة: «وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا»^(١) دلّت على أنّ جزاء فعل السيئة سيئة واحدة، فلو كانت النية توجب كتابة السيئة، لكان حكم التجري والمعصية واحداً وهو غير معقول؛ لوضوح أنّ الهمّ مع الفعل أشدّ من الهمّ وحده، فلما كانت سيئة واحدة كان الهمّ وحده معفواً عنه ولا يكتب عليه شيء.

ويمكن المناقشة في هذا الإستدلال بما ألفتنا إليه سابقاً في ذيل طائفة الهمّ من أنّ معصية الفعل واحدة إلاّ أنها مشتدّة، ولا يمنع أن تكتب هذه السيئة وبدرجة واطية على الهمّ.

٧

تنبيهات التجري

التبيه الأول: كلام صاحب الفصول

ذكر صاحب الفصول رحمته «أن قبح التجري لا يكون ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والإعتبارات؛ فإذا صادف الفعل المتجري به المعصية الواقعة كان فيه ملاكان للقبح: ملاك التجري وملاك المعصية الواقعية، فلا محالة يتداخل العقابان. وقبح التجري [في هذا الفرض] يكون أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجري به في الواقع مكروهاً، كما أن القبح [في هذا الفرض أيضاً] أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجري به مباحاً، والقبح فيه أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجري به مستحباً. وأما إذا كان الفعل المتجري به واجباً في الواقع فيقع التزاحم بين ملاك الوجوب وملاك قبح التجري، وربما يتساويان، وربما يكون ملاك الوجوب أقوى فيتقدم، وربما يكون ملاك قبح التجري أقوى فيكون قبيحاً.»^(١)

فهم الأعلام من كلام صاحب الفصول أنه قائل بقبح التجري بنحو المقتضي على حدّ الكذب وليس علّة تامة للقبح، ومن ثمّ فهو يشتدّ ويضعف بحسب طبيعة الفعل المتجري به، حيث قد يكون واجباً وقد يكون مستحباً وقد يكون مباحاً وقد يكون مكروهاً وقد يكون حراماً في نفسه، وأنه في صورة الحرمة يتداخل عقابها.

١ . الفصول الغروية / ٤٣١ و ٤٣٢ (فصل: في أن جاهل الحكم غير معذور)

مناقشات الأعلام

وقد سجّل الأعلام ثلاث ملاحظات على هذا الكلام، ونَدَرَ من أيّد مدّعاها.

الملاحظة الأولى: إنّ التجري إذا كان قبيحاً فقبحه ذاتي، بمعنى أنه علّة تامّة للقبح، ومن ثمّ لا يتخلّف في حالة من الحالات، فهو كالظلم لا كالكذب.

الملاحظة الثانية: إنّ الفعل المتجرى به وإن كان حسناً وراجحاً في نفسه إلاّ أنه لا يعقل انعكاسه وتأثيره على قبح التجري بعد أن كان غير ملتفت إليه فلا فاعلية له.

الملاحظة الثالثة: كذا لا يعقل تأثير الحرمة في الفعل المتجرى به في زيادة القبح بعد أن كان مغفولاً عنها، وعلى فرض التأثير فلمَ كان التداخل ووحدة العقاب، إذ لا مبرّر له وإنما تكون هناك عقوبتان، واحدة على التجري وثانية على المعصية.

الإجابة عن تلك الملاحظات

ويمكن الإجابة عن الملاحظة الأولى: إنّ صاحب الفصول لا يريد أن يقول إنّ التجري مقتضى لا علّة تامّة كما فهم الأعلام ذلك من حديثه، إلاّ أنه أراد أن يلفت إلى نقطة وهي أنّ التجري يختلف عن سائر القبائح، باعتبار أنه غير مصيب فهو دائم الإبتلاء مع عنوان آخر هو عنوان الفعل في نفسه، يتلازم معه فيتزاحمان في صورة الاختلاف كما إذا كان الفعل واجباً، فلا بدّ من حساب الكسر والإنكسار عند التزاحم، فهو قبيح دائماً ولكنّه

قد يزاحمه حسن، لا أنه اقتضائي فيكون في حالة قبيحاً وفي حالة أخرى حسناً حسب العنوان الذاتي الذي يندرج تحته كما في الكذب.

كما يمكن الإجابة عن الملاحظة الثانية: بأننا نقبل بأن فاعلية حسن الفعل في نفسه مشروطة بالإلتفات، إلا أنه لا يمنع من التزاحم بين حسن الفعل في نفسه وقبحه الطارئ عليه بسبب طرؤ عنوان التجري على الفعل المؤثر عليه، إلا أنه ليس تزاحماً امثالياً وإنما تزاحم ملاكي اقتضائي وهو غير مشروط بالإلتفات وإنما يكون في متن الواقع، نظير التزاحم الحاصل بين الأمر والنهي في مسألة الاجتماع بناء على الإمتناع.

ومع التزاحم الإقتضائي قد يتقدم القبيح إذا كان أقوى وأهم، وقد يكون العكس إذا كان الحسن أهم.^(١) وهذا هو الذي يريد صاحب الفصول الإلتفات إليه لأنه يريد القول أن قبح التجري كقبح الكذب إقتضائياً، ومن ثمّ قد لا يحكم بالقبح وإنما يحكم بالحسن إذا اندرج تحت عنوان حسن ذاتي، وإنما التجري قبيح دائماً، غايته قد يزاحمه حكم آخر فيتقدم عليه فيكون القبح فعلياً من دون فاعلية.^(٢)

١ . [س] هل يعقل التزاحم الإقتضائي مع ما يكون علّة تامة للحسن والقبح كالعدل والظلم وكيف؟

[ج] نعم، كما إذا كان في فعل واحد عدل من جهة وظلم من جهة أخرى.

٢ . [س] في تزاحم الوجود والتجري وأهمية الوجوب كيف يكون الوجوب فاعلاً منجزاً مع أنه غير ملتفت إليه؟ ثمّ مع تقدّم الوجوب يفقد القبح فاعلية فلا استحقاق عقوبة حينئذ.

[ج] يتصور الإلتفات إلى الوجوب في صورة التجري مع الإحتمال. كما إذا احتمل

ويمكن الإجابة على الملاحظة الثالثة أيضاً بما ذكره الميرزا النائيني من أن جنس الحرمة معلوم والإشتباه حصل في نوعها في أنها غصب مع أنها غصب، وهذا كاف في تنجيز الحرمة الواقعية وتأثيرها. وناقشه المحقق العراقي بأن مثل هذا العلم إنما يكون منجزاً مع الإلتفات إلى التردد في الفعل كما في صور العلم الإجمالي، وأما مع عدم الإلتفات إلى التردد كما في ما نحن فيه [حيث إنّ علمه تعلّق بالحصة الخاصة من الجنس كالخمر] فلا تنجيز لحرمة الغصب، لعدم العلم بالحرمة الجامعة والغفلة بالجهل المركب عن الطرف الآخر.

والحق إلى جانب الميرزا النائيني في مدّعه من تنجّز الحرمة الواقعية وإن كانت مناقشة الميرزا النائيني لدليله في موقعها، إلاّ أن لنا دليلاً آخر وهو: ما ذكره الأعلام [في آخر تحقيقاتهم] أن الإقدام على أيّ فعل لا بدّ أن يكون بمؤمّن عقلي أو شرعي وإلاّ كان حكمه منجزاً. فالأصل في الفعل الحرمة ما لم تثبت الحلّية وجواز الإقدام والمعدّرية، على العكس ممّا كان يقال من أن الأصل في الفعل الحلّية ما لم تعلم حرمة.

حرمة فعل وتجريّ فإنه يلتفت إلى أنه واجب لأنه محتمل. فيمكن حينئذ معرفة الأهم وتقدمه. كذا يتصور تقدّم الوجوب من دون حاجة إلى الإلتفات في ما إذا كان توصلياً، فإنه إذا كان الأهم تحقّق أداؤه مع التجري فيسقط ولو بدون التفات. كذا يتصور الأداء [لا الامتثال] في الوجوب العبادي. كما في الأمر بين العباديين العرضيين أو الطوليين، كما في الغسل حيث يكون امتثالاً للأمر بغسل الجنابة مثلاً وأداءً لغسل مس الميت. حيث إنه لم يقصد امتثال أمره، فيكون أداءً له لا امتثالاً وتتحقق عباديته بنية الأمر بغسل الجنابة. وهذا يعني أن ما ذكر من مراتب الحكم التكليفي وأن العلم دخيل في فاعليته وتنجيزه إنّما هو في الأمر العبادي وأما التوصلية فلم يؤخذ الإلتفات قيداً في فاعليته.

ولا يفهم من هذا الكلام عدم البراءة العقلية وأنّ العقل يحكم بالإحتياط [كما هو رأي الشيخ الطوسي والشهيد الصدر] لأنّ الحديث في مرحلة ما قبل البراءة العقلية، كما إذا لم يتمكن المجتهد من تقديم البراءة العقلية على الإحتياط العقلي، فإنّ العقل يمنع من الإقدام على الفعل حينئذ ما لم يكن هناك مؤمن. فلا يمكن إرتكاب احتمال الحلية من دون معذر، فلو كان الفعل في واقعه حراماً، كانت حرمة منجزه وكان احتمال الحرمة منجزاً.^(١)

وفي ما نحن فيه لم يرتكب المتجري الفعل الحرام واقعاً بعذر، وجعله المركب [القطع الخاطئ] ليس معذراً عن الواقع لأنه قطع بالحرمة بإقدامه مع هذا الجهل كان تجريباً.

وأما إشكالية التداخل فنحن نقبل أن العقاب ليس واحداً، وإنما هناك عقوبتان؛ واحدة منها على التجري، وثانيتها على المعصية، إلا أنّهما يندكان وتكون عقوبة واحدة مشددة، نظير التجري في صورة العصيان، فإنّ عقوبته - وكما ألفتنا - أشدّ من عقوبة التجري الإصطلاحي في صورة المخالفة.

١ . [س] مافرق الإحتياط الفوقاني من الإحتياط المقابل للبراءة، فهل هما مدركان عقليان أو ماذا؟

[ج] نعم، هناك مدركان عقليان، أحدهما أدلته معارضة لأدلة البراءة دون الآخر.

التنبه الثاني: مراتب التجري

في الإلفات إلى بعض شقوق التجري ومراتبه، علاوة على ما ذكرناه في صدر البحث

١. الخطور

فقد يخطر ببال الإنسان تواجد موضوع المعصية إلا أنه لا يعزم على تركها من دون بناء على اللامبالاة.

وتصنيف هذا النوع من التجري في التجري الذي إنتهينا إلى قبحه وحرمته بالأدلة محلّ تأمل. نعم، إننا ندرك القبح الكراهي في مثل هذا، لأن من كمالات الإنسان توطين النفس دائماً على عدم المعصية، ومحاولة التحكم بخواطره، وهو المشار إليه في علم الأخلاق.

٢. الشوق

ولكن بدون عزم على فعل المعصية المتخيلة أو الواقعية. وقد صنّفه بعض كسابقه في التجري إلا أن الحق أنه أمر مشكّك، فالشديد منه قبيح كقبح سائر مراتب التجري، وأما الدرجات المتوسطة فالأمر فيها خفي فضلاً عن الخفيف منه. نعم، يدرك العقل قبحها الكراهي، بل يظهر من الآيات المادحة للإخبات والنادبة له حسن توطين النفس على الطاعة والإنقياد، علاوة على كراهة التجري اللأبالي والشوق الخفيف والإستلذاذ.

وواضح أن هذه المراتب تكون بداية العمل وأرضية الفعل اللاحق، فكلّما كان أسلم كانت صمام أمان لمجمل فعل الإنسان، وإلا كان في معرض السقوط في مراتب قبيحة ومحرمة والعياذ بالله.

٣. مخالفة الحكم الطريقي الظاهري

والسؤال: أن التجري متصور فيها أم لا؟

فالميرزا النائيني صورّه ومثّل له بمن حصل له طريق مفاده الإلزام ولكن كان الحكم الواقعي الإباحة من دون أن يعلم طبعاً، فيقدم على مخالفة الأمانة رجاءً أن يكون مباحاً.^(١)

و الشيخ العراقي لم يقبله مثلاً للتجري، لأن رجاء الإباحة مع كون الواقع مباحاً يخرجّه عن كونه تجريباً وطغياناً.

والحق سلامة المثال وأنه تجرّ في الحكم والأصول، وحيث خالف الأمانة مع عدم إصابتها الواقع، مع التجري في الحكم الفقهي أيضاً لاحتماله أن يكون الواقع إلزامياً وعدم مبالاته بهذا الإحتمال، مع العلم أنه احتمال منجز للواقع لقيام الطريق عليه. وليس شرطاً في تحقق التجري والطغيان أن يكون ناشئاً من عناد، بل يكفي فيه أن يكون عن لامبالاة كما في المثال.^(٢) ولكن ليلتفت إلى إمكانية تصوير التجري بلحاظ الحكم الطريقي

١. [س] الحكم الطريقي عند الميرزا النائيني ليس الحكم المائل وإنما جعل الطريقية وتنزيل الظن منزلة العلم. ومن ثمّ كيف يعقل تصوير التجري فيه منفكاً عن ملاحظة الواقع أو كيف تصور التجري في الحكم الأصولي بعيداً عن ملاحظة الحكم الفقهي؟
 [ج] أنه وإن أنكر الحكم المائل إلا أنه قبل الحكم الأصولي وأنه حكم وضعي. فالحجّة حكم وضعي متعلّقها خبر الثقة وما شاكل. وهذا الحكم الوضعي له خواص وآثار وأحكام تكليفية مرتبطة به، مثل جواز الاستناد وجواز الإفتاء، فيحصل التجري بلحاظ هذه الأحكام لا بلحاظ الحكم الفقهي الواقعي، فيتجرى بعدم استناده إلى خبر الثقة في عملية الاستنباط وإسناد الحكم إلى الله وهكذا.

٢. [س] حرمة التجري في الحكم الظاهري هل هي حرمة واقعية أو طريقية؟

من دون لحاظ الحكم الواقعي، وإنما بما هو هو لأن له واقعاً بجيال نفسه.^(١) في حين أن الميرزا النائيني صورّه بلحاظ الحكم الواقعي في كلا مثاليه الأول والثاني، مع أن لحاظ الواقع لا أثر له في تحقق التجري وعدمه في الحكم الأصولي، فلا بدّ من الفصل بين العمل الأصولي والعمل الفقهي. والمثال الثاني هو أن توجد براءة شرعية في فعل إلا أنه لا يستند إليها لاحتمال مخالفة الطريق للواقع ويرتكب الفعل ويظهر حرمة في الواقع، فإنه يعاقب على الواقع حينئذ.

وفي هذا المثال هناك تجرُّ في الحكم الأصولي فقط وهو عدم استناده للبراءة، مع معصيته للحكم الفقهي المنجز بسبب تجرّيه على الحكم الأصولي، ولا يكفي صرف وجود البراءة الشرعية والعلم بها في تعذير الواقع ما لم يستند إليها.

[ج] ذكر الأعلام أنه حرمة مخالفة الطريق طريقية لا واقعية، بمعنى إن أدت إلى مخالفة الواقع كان الواقع منجزاً وعوقب عليه، وإن لم تؤدّ لم يكن عليه شيء. فبالأولوية تكون حرمة التجري طريقية.

١. [س] ما هي الثمرة في الحرمة الطريقية في التجري بعد أن أخذ فيه عدم الإصابة للواقع فالتجري في الحكم الأصولي لا يؤدي إلا إلى إصابة الواقع وأن التجري عليه كان في محله؟ [ج] إن التجري على الحكم الأصولي يلازم عدم مخالفة الواقع الأصولي، ولكنه قد يقع في مخالفة الواقع الفقهي مع عدم استناده إلى المعذر الأصولي كما لو لم يعتمد البراءة وارتكب الحرام فإن الحرمة الطريقية ستكون مؤثرة أثرها حينئذ في تحميل مسؤوليته الواقع.

[س] عكس المثال الثاني ما هو حكمه وهو ما لو كان الطريق الزامياً وخالفه فكان الواقع مباحاً، وهو روح المثال الأول فهل يقبح؟

[ج] كلا، لما ذكرناه من أن الحرمة طريقية، فإذا انكشف عدم مخالفة الواقع لم يكن قد ارتكب قبيحاً واقعياً.

وهذا عين ما تقدّم في التنبيه الأوّل من أنّ الجهل مع الجرأة لا يكون معذراً، لعدم الإستناد إلى المعذر وإن كان موجوداً في نفسه. فلا بدّ أن يكون الفعل مع معذر وإستناد إليه كي يتخلص الإنسان من المسؤولية.

التبيه الثالث: في فسق المتجري وإن لم يكن حراماً شرعاً

ألفت جماعة من علماء السنّة أنّ المتجري فاسق وإن لم يكن التجري حراماً إلاّ أنه يفسق لحرمة العقلية بل ذكر البعض أنّ التجري يوجب الفسق حتّى مع عدم الحرمة العقلية.

والوجه في ما ذكر واضح بناءً على تفسير العدالة بالملكة؛ فإنّ التجري يعني زوال هذه الملكة، فلا أقلّ إن لم يوجب الفسق أوجب عدم العدالة. وأما مع حرمة العقلية أو العقلية والشرعية معاً فواضح زوال الملكة والفسق أيضاً.

ومن هنا أفى السيّد الخوئي رحمته الله بفسق حالق اللحية، مع احتياطه الوجوبي في عدم جواز حلقها، لمخالفته حكم العقل الإلزامي الطريقي، إلاّ أن يكون الحالق قد عدل لمجتهد آخر يميز الحلق.

إن قلت: معيار الفسق هل هو مخالفة الحرمة الشرعية أو استحقاق العقوبة أو زوال الملكة؟ والذي يظهر من كلامكم أنه زوال الملكة، وحينئذ مع الفعل مرّة واحدة لا تزول الملكة فلا بدّ أن لا يحصل الفسق.

قلت: انعدام الملكة في من شأنه الإتصاف بها يزيل العدالة وهذا قد يتحقق بغير الحرام شرعاً أو عقلاً. وإذا كان بالحرام شرعاً أو عقلاً أوجب

الفسق، وفعل الصغيرة لمرة واحدة لا يرفع الملكة، والكبيرة يرفع الملكة.
وإن قلت: الملكة هيئة راسخة في النفس فكيف ترتفع بمرة واحدة،
 وكيف تعود مع زوالها بمجرد الاستغفار والندم.

قلت: حينما نقول زوالها أو عودتها بالإستغفار لا نقصد وجود الملكة
 يزول ويعود مفاد كان التامة، وإنما يزول حدّ منها [مفاد كان الناقصة]
 ويعود. ولا مشكلة في زواله بهذا المعنى بفعل واحد وعودته بالإستغفار.

هل التجري من الكبائر أو الصغائر؟

ثم يقع الحديث عن أن التجري في نفسه بغضّ النظر عن الضمائم
 كالعناد والكفر هل هو من الكبائر أو الصغائر؟
 الأيتان المباركتان اللتان دلّتا على الحرمة لا توعدان بالنار الذي هي
 ضابطة الكبيرة كما في الروايات.

والروايات التي دلّت على الحرمة لم يظهر منها أنه من الكبائر، والحرمة
 العقلية [القبح الالزامي] ما لم يكن شديداً جداً لا يكشف عن كونه من
 الكبائر. نعم، من جعل ضابطة الكبيرة ذكر القرآن لها، أمكن القول بأنّ
 التجري كبيرة لنهي القرآن عنه، إلا أن هذا الضابط لا يمكن قبوله؛ لأنّ
 القرآن تناول حتى الصغائر.

التيه الرابع: كلام الأخوند في العقوبة على العزم

ذكر الأخوند أن العقل يدرك استحقاق العقوبة الأخروية في الجري على

القصد والعزم على الطغيان، وذلك لأن العزم على ما يراه المكلف مخالفةً للمولى، جرأةً على المولى وهتكاً لحرمة، فهو يكشف عن خبث الفاعل فيتّصف المتجري بالقبح الفاعلي والشاهد عليه هو الوجدان. وأجاب عن شبهة كون القصد غير اختياري ومن ثم لا معنى للعقوبة عليه بجوابين:

١. إن القصد اختياري لاختيارية بعض مبادئه كالتأمل وتركيز الإلتفات في ما ترتب على مثل هذا القصد من عقوبة ولوم ومذمة، والذي هو فعل نظري يستطيع بواسطته من عدم القصد والعزم.

٢. أو نقول بعدم اختيارية القصد لأنه من لوازم الذات الخبيثة، فيستحق العقوبة بسبب نقصانه واستعداده الذاتي لا بسبب الإختيار. ولا معنى للسؤال لم كانت الذات هكذا؛ لأنّ الذاتي لا يعلّل، فعندما تصل النوبة إليه ينقطع السؤال بلم. وليست مثل هذه العقوبة ظلماً لأنها إعطاء المستحق ما هو مستحق له.

ومن هنا يتساءل عن جدوى بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار. فإنّ الفعل وإن كان اختيارياً وبالقصد إلاّ أنه يرجع في النهاية إلى أمر غير اختياري مفروض على الإنسان وهو القصد اللازم لذات الإنسان. فأجاب ﷺ: إنه لأجل اتصال كلّ ذات إلى كمالها وإظهار مكنونها

﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾. (١)

وفي الحاشية أكد أنّ الإجابة الثانية هي المتعينة؛ لأنّ موضوع العقوبة ليس هو المخالفة وإنما المخالفة بوصف العمدية، والعمد والقصد ليس اختيارياً.

تقييم كلام الأخوند في علة محاور

وقد أثار هذا الكلام لغطاً بين الأعلام حتى شنع البعض على الأخوند أنه جبري. فلا بدّ من الحديث في عدة محاور، منها يتبلور الخلل في كلام الأخوند:

المحور الأول: إنّ ضابطة الاختيار العلم والقدرة فهما يوفّران الاختيار، [سواء فسّرناه أنه عينهما أم هما شيء زائد، أم هو الشيء الزائد، أم أنه عين الإرادة أم غيرها]. المهم أنه لا بدّ من علم وقدرة في تحقّق الاختيار، وثبوت العلم في الإنسان بديهي.

وأما القدرة فقد عرفت فلسفياً (إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل) وكلامياً (إن شاء فعل وإن شاء ترك)، حيث أخذت المشيئة في التعريف وبقى الغموض يكتنف القدرة؛ لأنّ المشيئة هل هي الإرادة أو ماذا؟ ومعه يصعب إثبات وجود القدرة في الإنسان من هذا الطريق.

ولكن هناك طريق آخر لاثبات وجودها وهو العلم، حيث إنّ العلم منشأ القدرة، فكلّ علم يلازم لوناً من القدرة لأنه منشأ أثره فالتأثير هو القدرة. ومع توفّر الإنسان على العلم والقدرة كان مختاراً في فعله، غاية ما هنالك أنه في الفواعل والأفعال المادية يحتاج الفاعل علاوة على علم إلى آلات ومواد لا ييجاد فعله والمجرد لا يحتاج إلاّ إلى العلم من دون آلة، فيقول للشيء كن فيكون.

إن قيل: إنه وإن وجد العلم والقدرة، إلاّ أنّ الذات لا تستثمرهما إلاّ في ما هو لازم ذاتها. فالذات الخبيثة لا تعلم ولا تقدر إلاّ على ما يسانخ ذاتها، ومن ثمّ لا يصدر منها إلاّ نوع خاص من الأفعال. من دون علم وقدرة

فاختيار النوع الآخر وهو لون من ألوان الجبر والحتم.

فالجواب: وليكن ذلك، إلا أنه لا جبر مادام كل فعل جانحي أو جارحي يستحيل في أن يصدر من دون علم وقدرة وهو كاف في اختيارية الفعل و تصحيح العقوبة عليه.

إن قلت: هل يمكن لهذه الذات أن تختار ما لا يناسب ذاتها، ومع العدم كيف كان مختاراً لفعله الخبيث مع أنه لا خيار آخر له، والإختيار يتقوم بإمكان الطرفين؟

قلت: هو يعلم بما يناسب ذاته وما لا يناسب ذاته ومن ثم فهو يقدر على المناسب وغير المناسب، وبالتالي فهو مختار على الفعل المناسب وغير المناسب، إلا أنه لا يعمل قدرته ولا يستثمر اختياره إلا في الفعل المناسب المسانخ لذاته فلا يصدر و لا يجب منه إلا هذا الفعل.

المحور الثاني: سلمنا أن العقوبة ليست ظلماً لأن الفعل اختياري وليس جبرياً، ولكن يستاءل: أليس من الرحمة والعناية الإلهية أن لا يخلق الحق تعالى مثل هذه الذوات الخبيثة وتمكينها وإقدارها وهو يعلم أن مصيرها النار وأن اختيارها لا يكون إلا لما يسانخ ذاتها فيجب عنها؟

فالجواب: أن النفس لم تكره العذاب والشر إلا لأنه عدم كمالها، وهي تنفر من مثل هذا العدم وتحب الحق والوجود والأبدية والكمال، ومن ثم فهي تسعى وتطلب دوماً كمالها الثانوية [مفاد كان الناقصة]، ومع هذا تكون نفرتها من عدم أصل الذات أشد.

وبعبارة أخرى: إن الإنسان إنما يحب الكمال ويطلبه ويسعى نحوه بسبب حبه لذاته، فحبه لذاته يشكّل الحدّ الأوسط لحبه لكماله الثانوي

ونفرته من عدمه، ممّا يعني أنّ حبه لذاته [مفاد كان التامة] أشدّ من حبه لكماله الثانوي. فنفرته من عدم ذاته أشدّ من نفرته من عدم كمالاته الثانوية، فالإنسان لو وجد من حين وجوده معذباً، لسأل عن السبب في كونه معذباً.

ومعنى هذا السؤال أنه يجبّ ذاته، ومن ثمّ ينفر من ألمها وعذابها وإلاّ لما سأل، فحبه لوجوده دليل خيرية وكمال وجوده، ومعه كان مقتضى العناية تأمينه وإيجاده لا حرمانه منه.

ثمّ ليلتفت إلى أنّ العناية والرحمة لم تكون في أصل وجود الذات الخبيثة فقط، وإنما وجود هذه الذوات عناية بالنسبة إلى النظام الكلّي وإلى الذوات الصالحة حيث تمتحن هذه الذوات الطاهرة بالذوات الخبيثة، فيكون في ذلك رقيّها واستكمالها.

المحور الثالث: بعد تسليم العدل في وجود الذات الخبيثة والعناية والرحمة في خلقها، بم نفسّر خلودها في العذاب من قبله سبحانه وتعالى؟

والجواب: حسب آخر التحقيقات الفلسفية، كما ذكر ذلك الأخوند الملا صدرا في الشواهد الربوبية، أنّ الملكات السيئة بعد أن تشتدّ رسوخاً في الإنسان وتستحكم فيه وتتجذر في وجوده وتصبح جزءاً منه، وتكون فعلاً وصورة نوعية طارئة على إنسانيته. فيكون [حيواناً ناطقاً سبُعاً] أو [حيواناً ناطقاً بهيمة] أو [حيواناً ناطقاً شيطاناً]، بل يكون أشدّ سبعة من السبع الحيوان، وأضلّ من الحيوان البهيمية، وأكثر شيطنة من الشيطان حتّى لربما يصل درجة يتعلّم منه الشيطان، كلّ ذلك لاستعانة سبعيته بالناطقية، كذا بهيميته وشيطنته، حيث تتأمر على قوّة العقل وتجعلها

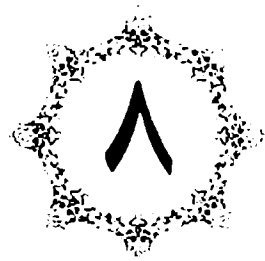
أسيرة وخادمة وطبّعة لها، وهذا ما يفقده الحيون العادي والشيطان. فإذا وصل الإنسان إلى هذه الدرجة، علماً أنها باختياره وكامل إرادته، فالطريق مفتوح للتراجع وصياغة الذات من جديد بشكل حسن مادام في هذه الدنيا، فاذا وافاه الأجل وهي فصول له كانت نتيجة هذه الذات الخلود في العذاب قهراً، «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»^(١). فليس الخلود منه تعالى، وإنما من الإنسان حيث يوصل نفسه إلى درجة، باطنها وجزاؤها العذاب الدائم.

قد يقال: إنَّ صيرورة الناطق سُبُعاً أو بهيمة أو شيطاناً قسر للطبيعة حيث تضاد هذه الصور الصورة الناطقية، والقسر الدائمي. فالجواب: إنَّ هذه الصور عادت وأصبحت فصلاً له، فكما فسّر الخلود بفصليتها، تفسّر صيرورتها جزءاً من طبيعة الإنسان فلا قسر، ولكن لا يعني ذلك تحول العذاب إلى عذب للملاءمة مع طبيعته، لبقاء المضادة مع الناطقية حيث لم يفقد هذا الموجود عقله ومن ثمَّ يبقى هذا الجزء عذاباً وألماً.

المحور الرابع: سلّمنا العدل والعناية وفهمنا فلسفة الخلود، إلا أننا نسأل لِمَ لم تكن هناك عناية أخرى زائدة على ما تقتضيه الذات، تستبدل الذات الخبيثة بذات طيبة صالحة، وتغير الطينة السجينية إلى أخرى علينية إحساناً وتفضلاً منه تعالى ينقذ به الذات من خباتها ومصيرها السيء؟ فالجواب: إنَّ السؤال يستبطن مغالطة؛ لأنَّ الذوات الصالحة بكلِّ أنواعها ومراتبها وأفرادها المفروضة إما وجدت أو ستوجد فتبديل الخبيث إلى

طَيِّب لا يزيد من أفراد الطيب، وإنما يكون عين المبدل إليه خارجاً
والمفروض أنه قد وجد.

وبعبارة أخرى: فالأمر يدور بين ايجاد الخبيث وعدم ايجاده، وقد أشرنا
أن أصل الایجاد وإن كان مع العذاب عناية فهو في عين كونه عذاباً إلا أنه
يستبطن الرحمة و الوصل ولكنه مع الأسماء الجلالية وتركه وعدم ايجاد
فصل وجفاء «كفى بي فخراً أن تكون لي رباً» وهذا الفخر موجود حتى
في إبليس، فإنّ ربّه ومدبره الله وهو موضع فخره وهو في العذاب مقيم.



القطع الطريقي و الموضوعي

الحديث في هذا البحث يقع ضمن نقاط:

①

فهرس عام للبحث

- القطع إما طريقي، دوره الكشف عن الحكم الشرعي ولم يؤخذ في القضية الشرعية المجعولة وثمرته إجمالاً التنجيز؛ وإما موضوعي، مأخوذ في موضوع القضية الشرعية وهو على أقسام:
 ١. ما يؤخذ تمام الموضوع بنحو الصفتية
 ٢. ما يؤخذ تمام الموضوع بنحو الطريقية
 ٣. ما يؤخذ جزء الموضوع بنحو الصفتية
 ٤. ما يؤخذ جزء الموضوع بنحو الطريقيةهذا ما ذكره الشيخ الأنصاري وأضاف الأخوند في تمام الموضوع الصفتي والطريقي سواء أصاب أم أخطأ.

- في تقديرنا عدم إمكان تصوير الطريقي تمام الموضوع مع الخطأ. و الميرزا النائيني أشكل في الطريقي تمام الموضوع. والشيخ الإصفهاني أشكل في تصوير الصفتي مطلقاً [تمام الموضوع وجزئه].

و الشيخ الحائري فسّر الصفتي والطريقي بمعنى يختلف عن الدارج بين الأعلام.

● الشيخ الأنصاري وبتبعه النائيني والعراقي دمّجوا بين البحث عن أقسام القطع مع بحث أخذ القطع بالحكم في موضوع ذلك الحكم في بحث واحد والآخوند فصلّ بين الباحثين وهو الأنسب.

● الهدف من البحث في أقسام القطع

١. قيام الأمارات مقام القطع الطريقي، فكان و لا بدّ من فرز الأقسام، وتحديد الصفتي بشكل دقيق حتّى يعرف عدم قيام الطرق مقام العلم في الموارد التي أخذ فيها صفتياً.

٢. تنجيز الحكم الشرعي

٣. أخذ القطع والطريق في موضوع نفسه.

● صرف أخذ العلم في الأدلّة الشرعية [كما هو كثير] هل يعني أخذه إثباتاً في الموضوع أو أنه ظاهر في الطريقية ما لم يدلّ دليل على أخذه موضوعاً؟

افترض البعض أنّ الظهور الأوّلي للطريقية لظهور العلم في الحكاية، فالصفتي يحتاج إلى قرينة.

بل الظهور الأوّلي في الطريقية المحضة، فأخذه جزءاً أو تمام الموضوع بنحو الطريقية يحتاج إلى دليل انطلاقاً من نكته الطريقية التي تعني أنّ العلم لا لون له إلا الحكاية فأخذه موضوعاً يحتاج إلى قرينة، وانطلاقاً من طبع العلم وأنه منجز فمن باب التعبير عن ثبوت الشيء يعبر بالعلم المنجز له. و عرض مجموعة من النماذج الفقهية التي أخذ العلم فيها، ومنها

تتضح أهمية البحث في أقسام القطع، حيث يتحدد على ضوءه طبيعة الأخذ في هذه النماذج.

النموذج الأول: أخذ العلم في الركعتين الأوليين من كل صلاة.

النموذج الثاني: بناء على صحة مقولة الأخباريين، فأفضل صياغة لكلامهم: أخذ العلم النقلي في موضوع الأحكام الشرعية.

النموذج الثالث: علم المجتهد من الطرق المتعارفة أخذ في موضوع رجوع العامي له في التقليد.

النموذج الرابع: «صم للرؤية وافطر للرؤية» فقد التزم البعض كالسيد الخوئي أن الرؤية طريق محض، وآخر أنه جزء الموضوع.

النموذج الخامس: أخذ علم القاضي بالخبر في موضوع حكمه في ما إذا تبرع شاهد بالشهادة من دون طلب من القاضي وبدون لفظ أشهد، وإنما قال: المال لزيد.

النموذج السادس: التجري متقوم بالعلم الخاطيء، إلا أننا أشرنا أنه أعم مورداً فيحصل مع العلم المصيب ومع غير العلم.

النموذج السابع: أخذ العلم في موضوع جواز قضاء القاضي بعلمه في الأمور الحسية أو القربية منه في حقوق الناس، وفي حقوق الله وقع الكلام أنه يحكم بعلمه أو لا؟ وقد وافق البعض على شرط العلم الحسي، وهناك حدود أخذت في موضوعها طرق ظنية بنحو الصفية، فلا يقوم العلم حينئذ مقامها.

النموذج الثامن: انتهى صاحب الحدائق إلى أن النجاسة أخذ جزءاً من موضوعها العلم، وليس موضوعها صرف العين النجسة والملاقاة.

النموذج التاسع: يظهر من الميرزا النائيني أن الأحكام العقلية طرأً قد أخذ في موضوعها العلم بالموضوع. ونحن أشرنا إلى صحة ذلك في حكم العقل بالحسن والقبح في مرتبة الفاعلية، وأما مرتبة الفعلية الناقصة فلم يؤخذ العلم في موضوع الحكم العقلي.

وينقض عليه بما قبله من وجود أحكام عقلية ظاهرية طريقية، حيث تدلّ على وجود واقع مجهول.

النموذج العاشر: ما ألفت إليه صاحب المنتقى في الإستصحاب حيث أخذ في موضوعه اليقين السابق. ومن ثم وقع الكلام في كيفية قيام الأمارات مقام هذا اليقين.

النموذج الحادي عشر: جواز الإسناد إلى الله والشريعة والدين أخذ في موضوعه العلم.

هذه النماذج وغيرها تعكس أهمية البحث الذي في أيدينا، لأجل معرفة طبيعة العلم المأخوذ في الموضوع وأنه بنحو الطريقية أو الصفية، أخذ جزءاً أو كلاً، بعد الفراغ عن أنه أخذ في لسان الدليل موضوعاً أو طريقاً محضاً، وفي أي مرتبة من مراتب الحكم، وبعد الفراغ عن إمكان هذه الأقسام أو بعضها حينئذ يبحث الفقيه عن القرائن الإثباتية عن طبيعة المأخوذ كي يعرف بعد كل هذا أن الأمارات تقوم مقامه أو لا.

● أفتنا سابقاً ونؤكد أن العلم الذي يؤخذ في الموضوع في بعض الأمثلة ليس طرأً موضوع الحكم الفعلي وإنما قد يؤخذ من قبل الشارع في موضوع الفعلية التامة وقد يؤخذ في موضوع التنجيز والفاعلية، بل لا يبعد أن المأخوذ في الموضوع أحياناً وإن أخذ في لسان الدليل في موضوع

الإنشائي إلا أنه مأخوذ شرعاً وعلى صعيد المراد الجدي في مرتبة لاحقة،
كلّ هذا خلافاً لما يظهر من كلمات الأعلام من أنّ القطع إذا أخذ موضوعاً
فإنما يؤخذ في موضوع الإنشائي بمعنى أنه يكون قيد الفعلية الناقصة.

حقيقة القطع الموضوعي الصفتي والطريقي

إنّ القطع الطريقي المحض من حيث الماهية نفس حقيقة الموضوعي الطريقي من الجهة الطريقية ، إلاّ أنه في الطريق المحض لم يلحظ إطلاقاً من قبل الشارع؛ إذ الملحوظ من قبله يعني أنه موضوع شرعاً لمرتبة من المراتب، ومن ثمّ فدخالة الطريقي المحض في التنجيز أو في أيّ مرتبة تكون عقلية، بمعنى أنّ العقل يأخذه موضوعاً في مرتبة ما من مراتب الحكم لا الشرع أو يؤخذ في كلام الشارع - كما ألفتنا - إلاّ أنه إرشادي إلى الثبوت فيكون طريقاً محضاً حينئذ.

وبما أنّ كلّ واحد من الأعلام نظر إلى زاوية من حقيقة القطع الطريقي فقد اختلفوا في تعريفه ونشير إلى أهمّها:

١. تعريف الشيخ الأنصاري والأخوند: العلم نور لنفسه ولغيره، فإذا أخذ العلم موضوعاً من حيث نوريته لنفسه فهو صفتي، وإذا أخذ من حيث نوريته لغيره فهو موضوعي طريقي.

٢. تعريف الميرزا النائيني: إن لوحظ العلم موضوعاً من حيث المعلوم بالذات فهو صفتي، وإن لوحظ العلم بما هو متعلّق بالخارج فهو الطريقي، وهو يقرب من تعريف الأخوند.

٣. تعريف الشيخ الحائري: إن أخذ العلم من حيث الكشف التام موضوعاً فهو صفتي، وإن أخذ العلم من حيث أنه معتبر و حجّة و منجز فهو طريقي.

٤. تعريف الشيخ العراقي: فالمقتنص من مجموع كلماته: العلم الموضوع إن لوحظ من حيث هو صفة نفسانية متعلّقة بالمعلوم بالذات فتلك الصفة هي الصفّي، وإن لوحظ في العلم الموضوع المعلوم بالذات أو بالعرض فهو طريقي. وهذا يقرب من تعريف الشيخ الأنصاري.

وقد صاغ الشيخ الإصفهاني هذا التعريف بصياغة علمية: إن لوحظ الوجود الذهني من حيث هو وجود في نفسه متميز عن الصورة المعلومّة بالذات، أي من حيث هو وجود و تقوم به الصورة المعلومّة بالذات فهو صفّي، وإن لوحظ المعلوم بالذات والصورة القائمة به فهو طريقي. إلا أنه ذكر أن هذه التفرقة فرضية بحتة لا واقع إثباتي فقهي لها، وتحليل عقلي دقيق لا وجود له في لسان الأدلّة والمحاورات، وليس مراد الشيخ الأنصاري هذا المعنى من الصفّي.

تعريف آخر للعراقي أيضاً، متصيد من كلامه: تارة يؤخذ العلم بما هو كشف محض لا شك فيه وبمعنى أنه يؤخذ بما هو نفي للشك فهو صفّي، وله درجتان:

الأولى: أن يكون النفي وجدانياً، أي يؤخذ من حيث هو نفي وجداني للشك، فلا تقوم الأمارات مقامه.

الثانية: أن يؤخذ النفي بمعنى عدم ملاحظة الشك، فتقوم الأمارات مقامه دون الأصول المحرزه لأنها قد لوحظ في موضوعها الشك شرعاً و الأمانة لم يؤخذ في موضوعها الشك شرعاً وإن أخذ عقلاً كما سيتضح في مكانه إن شاء الله.

٥. تعريف الشيخ الإصفهاني: العلم الموضوع تارة يلحظ بما هو عرض

من الأعراض، وأخرى يلحظ بما أنه من مقولة الكيف.

وثالثة: يلحظ بما أنه كيف نفساني.

ورابعة: يلحظ بما أنه كيف نفساني له تعلق.

وخامسة: يلحظ بما أن معه تصديقاً وإذعاناً.

وسادسة: يلحظ من حيث كشفه التام.

هذه هي الصور المتصورة في كيفية أخذه ولا سابع لها ولا يعقل أن يؤخذ بالإشكال الثلاثة الأولى، حيث يلزم قيام كل ما يندرج تحت هذه العناوين مقامه وهو غير معقول.

وأما لو أخذ بالكيفية الرابعة فهو قطع طريقي لقيام الظن والشك والإحتمال بل وحتى صرف التصور والإدراك مقامه حيث إنه جميعاً كيف نفساني له تعلق.

كذا أخذه بالكيفية الخامسة يعني أنه طريقي، لقيام الظن مقامه حيث إنه تصديق وإذعان أيضاً، وأما أخذه بالكيفية السادسة فهو وإن لم يشاركه فيه أحد، إلا أنه مع ذلك طريقي لأنّ المعلوم ملحوظ فيه ولا يمكن سلب الطريقية عنه.

وبهذا تبلور أنّ الصفتي غير متصور ومن ثمّ كان ممتنعاً.

ثمّ ناقش كلّ المحاولات التي استهدفت تصوير الصفتي، مبرهناتاً أنّها محاولات فاشلة.

[أ] ناقش محاولة الأخوند بأنّ حيثية كونه نوراً لنفسه عين حيثية كونه نوراً لغيره ذاتاً ووجوداً، فإنّ النور يعني الكاشفية، فعدم ملاحظة كاشفية العلم تساوي سلب علميته.

[ب] ناقش محاولة الحائري بأن نظرية الحائري لم تجعل للعلم خصوصية في الطريقي وإنما جعلته للإعتبار، ومن ثمّ يكون عاماً للطرق والأصول المحرزة بنفس الدليل الذي يأخذ العلم موضوعاً بنحو الطريقية، في حين أنّ القائلين بقيام الطريق والأصول المحرزة مقام الطريقي افترضوا أنّ العلم المأخوذ قد أخذ بخصوصيته، غايته أنّ أدلّة اعتبار الطرق والأصول فيها قرينة على قيامها مقام العلم الطريقي.

[ج] وناقش محاولة الميرزا النائيني بأنّ ذاتي المعلوم بالذات أنه وجه متحد مع المعلوم بالعرض، ومع هذا فهو طريقي لا صفتي.

[د] وناقش محاولة الشيخ العراقي الأولى بعد أن صاغها بعبارة فنية بما تقدّم.

من كلّ ما تقدّم اتضح أنّ الصفتي [حسب رؤية الشيخ الإصفهاني] ممتنع ومجرد فرضٍ لعدم إمكان تصويره بشكل يمكن أن يستفاد من عرف المحاورات.

٦. تعريف السيّد الخوئي لا جديد فيه، وإنما يلتقي في روحه مع بعض ما تقدّم من التعاريف.

٧. والسيّد الروحاني في المنتقى لم يخرج في تعريفه عن تعريف الشيخ الإصفهاني إلاّ أنه حلّ عقدة تصوير الصفتي بالشكل التالي:

إنّ الكاشفية لا تسلب عن العلم ولكن إذا أخذت هذه الكاشفية مع خصوصية الإستقرار والإذعان الخاص [الذي هو وليد العلم خاصة] سيكون العلم الموضوع صفتياً ولا يقوم شيء مقامه، فإنّ الطرق وإن اشتركت مع العلم في خصوصية الكشف إلاّ أنها جميعاً تفقد الخصوصية

النفسية اللازمة للقطع، وحيث إنّ المأخوذ هو العلم مع هذه الخصوصية لم يصلح شيء للقيام مقامه.

المختار

● إنّنا إذا كنّا نبحث عن تعريف وتحديد لكنّه الصفتي وحقيقته، فالكثير من التعاريف المتقدمة لم توفّق لأداء هذه المهمة.

وأما إذا كنّا نبحث عن الصفتي الإصطلاحي [وهو الذي لا تقوم الطرق والأصول المحرزة مقامه بالدليل الأولي على اعتبارها، وإلاّ أمكن بالدليل الخاص أن تقوم بعض الطرق أو الأصول مقامه في الصفتية] فالكثير من المحاولات المتقدمة صائبة وتحديد المحقق العراقي [الثاني الذي صور الصفتي بدرجتين] جيّد وكذلك تصوير المنتقى.

بل يمكن الإستفادة من تصوير الحائري أيضاً بتفسير مراده من الإعتبار بالإعتبار العقلي [لا الأعم من العقلي والشرعي كي يقال إنّ الطريقي سيكون عاماً للطرق والأصول] ومع تفسيره بالعقلي فقط لا تقوم الطرق والأصول مقامه لاختصاصه وجداناً وتكويناً بالعلم، وإنما لا بدّ من التماس ذلك من الدليل إعتبارها.

كذا يمكن توجيه تصوير الميرزا النائيني والأخوند صاحب الكفاية بأنّ الصفتي هو المعلوم بالذات بما هو صورة ذهنية، فإنه وإن كان ذاتية الحكاية إلاّ أنه يمكن أن تضاف إليه خصوصية تمنع من قيام شيء مقامه وتجعله صفتياً كالتّي ذكرها صاحب المنتقى.

● يناقش الشيخ الإصفهاني في حصره السداسي لكيفية أخذ العلم، حيث يمكن تصوير كيفية سابعة وهي أخذه من حيث هو عرض أو أيّ

قسم آخر مع خصوصية الإستقرار والإذعان الخاص [التي ألفت إليها صاحب المنتقى]، فيكون صفتياً اصطلاحياً لا يقوم مقامه شيء.

بل لو أخذ بالكيفيات الثلاث الأولى مع تقييده بالخصوصية لكان قطعاً صفتياً تكوينياً أيضاً علاوة على كونه إصطلاحياً، وذلك باعتبار أنه عرض أو كيف أو كيف نفساني، وجميعها صفة لم تلحظ فيها الكاشفية.

● ألفت المحقق العراقي إلى أن الأخذ للعلم [في ما نحن فيه] الشارع في مقام القضية الحقيقية، فهو يأخذ علم المكلف موضوعاً في الحكم الشرعي وفي هذه الحالة الملحوظ المأخوذ هو مفهوم العلم لا واقعه، وهو يمكن تفكيكه عن المعلوم وليس خارجاً عن لسان المحاوره كما صورّه الشيخ الإصفهاني، والذي يصعب تفكيكه واضطربت كلمات الفلاسفة فيه هو واقع العلم حيث يصعب تفكيكه عن المعلوم، وإذا فكّك فبالتحليل العقلي الدقيق الذي لا يلتفت إليه في لغة القانون والمحاورة.

وبهذا أمكن تصوير العلم الصفتي التكويني مع الإصطلاحية ثانياً بشكل واقعي يمكن الإلتفات إليه وممارسته.

● قد يقال: إنّ هذه التصويرات للصفتي الإصطلاحية متنوعة ولا تلتقي في روحها في تصوير واحد، فهل يعقل أن تكون له هذه المعاني المتعددة.

فالجواب: إنها ليست معان متعددة، وإنما هي بمثابة أقسام للصفتي الإصطلاحية، وكلّ علم من الأعلام حينما تنازل النماذج الفقهية مثل قسماً منه، حيث إنّ السنة أدلّة هذه الأمثلة التي أخذت العلم موضوعاً أنه لا يقوم مقامه شيء، إلا أنها اختلفت في كيفية هذا الأخذ بحيث لا يقوم مقامه شيء فكانت هذه التصويرات.

● اتضح من التحديدات المتقدمة للصفة الإصطلاحية والطريقي الذي يقابله، أن الصفة الإصطلاحية عبارة عن العلم الموضوع الذي لا يقوم مقامه طريق أو أصل محرز بحسب الأدلة العامة المعتبرة لها، وهو يشمل الصفة التكوينية والطريقي التكوينية الذي أخذت معه خصوصية تمنع من قيام الأمارات والأصول مقامه.

و إن الطريقي الإصطلاحية عبارة عن العلم الموضوع الذي يقوم مقامه الأمانة و الأصل المحرز بحسب دليل اعتبار كل منهما، وهو يخص جزءاً من الطريقي التكوينية، وهو فاقد لخصوصيته المانعة.

ومورد الثمرة الفقهية هو العلم الصفتي والطريقي الإصطلاحية لا التكوينية، إلا أنه بهذه البلورة مغفول عنه في كلمات الأعلام في الأصول. وإن كنت تجدهم إرتكازاً يقرّون ذلك، حيث إنهم في حالات عدة في الفقه يكون العلم المأخوذ طريقياً تكوينياً، ولكنهم لا يقيمون الطرق والأصل مقامه، وما ذلك إلا لأن المعيار هو الطريق والصفة الإصطلاحية، وإن هذا الطريقي وإن كان طريقياً تكوينياً، إلا أنه أخذت معه خصوصية منعت من القيام مقامه فكان صفتياً بالإصطلاح.

● بل حينما نتصفح كل الأمثلة الفقهية التي أخذ العلم موضوعاً فيها لا نلاحظ أثراً للعلم الصفتي التكوينية، وإنما المأخوذ فيها جميعاً العلم الطريقي التكوينية، غاية إن بعض الأمثلة أخذ الطريقي موضوعاً فيها مع خصوصية تمنع من قيام الطرق والأصول مقامه فهو صفتية اصطلاحية، وفي البعض الآخر لم تؤخذ الخصوصية فهو طريقية اصطلاحية أيضاً، وإلا جميعاً وعلى صعيد التكوين أخذت حيثية الكاشفية التكوينية، وربما

يكون سر ذلك أن العلم آلة ومرآة.

وقد ألفت الفقهاء طراً إلى هذه الظاهرة الفقهية، وكما ذكرنا منعوا في بعض الأمثلة وبوحى من ارتكازهم من قيام الطرق والأصول مقام العلم بسبب الخصوصية التي أخذت مع العلم.

وحينئذ لا بد أن ينصب الجهد الفقهي على البحث عن الخصوصية وكيفية إثباتها.

نعم، في خصوص مثال التجري الإصطلاحي هناك مجال للقول بأن القطع المأخوذ في موضوعه الصفّي التكويني^(١).

● إثبات الصفّي الإصطلاحي يحتاج إلى بيان زائد، والصفّي التكويني يحتاج إلى بيان أكثر، أي إن الظهور الطبيعي للقطع المأخوذ في لسان الشارع في الطريقة الإصطلاحية، وأما ظهوره في أخذه مع خصوصية [الصفّي الإصطلاحي] فيحتاج إلى مؤونة زائدة، فضلاً عن الغاء صفة الكاشفية [الصفّي التكويني] فيحتاج إلى بيان أكثر مؤونة.

١ . [س] هل هذا يخص الإصطلاحي أو يتصور في التجري اللغوي في صورة المطابقة؟

[ج] في الإصطلاحي وفي غيره مادام في المقدمات فهو صفّي فإذا تلبس بالمعصية الخارجية كان موضوعاً على نحو الطريقة حينئذ.

[س] هل الصفّية خاصة بالتجري مع القطع أو تتأني في الظن والإحتمال؟

[ج] الجميع صفّي القطع والظن والإحتمال على شرط الخطأ أو مع الاصابة مع عدم التلبس بالفعل الجارحي وإلا كان طريقياً.

في تحقيق ما يمكن وما لا يمكن من أقسام القطع

مناقشة الإصفهاني في القطع الموضوعي الصفتي

الشيخ الإصفهاني ناقش في إمكان القطع الموضوعي الصفتي بما تقدم منه من عدم إمكان تصويره، وأنّ كلّ الحالات المتصورة إما غير معقولة أو قطع طريقي.

وقد سبقت مناقشته حيث أمكن تصوير الصفتي التكويني والإصطلاحي وبأشكال متعددة، فالحق إمكانه.

كما ناقش في واقعية القطع الطريقي تمام الموضوع، وأنه مجرد فرضية لا واقع إثباتي له في الفقه، وهو على حق. ومن ثمّ لخص الأقسام في الطريقي المحض، والطريقي جزء الموضوع، ولم يكتف بذلك حتى نسب للشيخ أن مراده هذا لا غير.

مناقشة صاحب الكفاية

إنّ صاحب الكفاية ألفت [وهو على حق] على عدم معقولية الطريقي والصفتي جزء الموضوع مع الخطأ؛ لأنّ الجزء الثاني هو الواقع فمع الخطأ في العلم يتخلّف الجزء الثاني، ومن ثمّ حصر حالة الخطأ في الطريقي والصفتي تمام الموضوع.

مناقشة النائبي في الطريقي تمام الموضوع

الميرزا النائبي ناقش في معقولية فكرة الطريقي تمام الموضوع؛ لأنّ الطريقي آلة للواقع ويلحظ فيه الواقع، فلا يمكن أن يؤخذ هو فقط مستقلاً من دون دخل للواقع وأخذه معه، لاستحالة اجتماع اللحاظ الآلي والإستقلالي في شيء واحد، علماً أنه يظهر من بعض كلماته أنّ المحذور ليس عقلياً وإنما لزوم اللغوية والتهافت.

محاولة العراقي في حلّ معضلة النائبي

والشيخ العراقي يجيب عن إشكال الميرزا النائبي العقلي: إنّ المشرّع حين تشريعه لو كان يأتي بحقيقة القطع الطريقي وواقعه في ذهنه لأمكن القول أنه حين كونه آلة لا يمكن أن يلحظ إستقلالاً فلا يكون تمام الموضوع، ولكن الذي يحصل هو أنّ المشرّع يشير إلى قطع المكلف من خلال عنوان ومفهوم، فينظر استقلالاً إلى القطع الآلي عند المكلف فيأخذه تمام الموضوع في حرمة شرب الخمر، فالآلية عند المكلف حين ما يتلبس بالقطع، ولكنه عند المشرّع يلحظ هذا الآلي من خلال مفهوم اسمي.

وبعبارة أخرى: حيث إنّ الشارع ينظر إليه من خلال المفهوم الإسمي واستقلالاً أمكنه أن يلحظ حيثية الآلية في قطع المكلف من دون لحاظ ذي الآلة وهو المنكشف بالقطع.

وهذا الحلّ هو نفسه الذي ذكره [وأفتنا إليه في النقطة السابعة] رداً على الشيخ الإصفهاني في بيان واقعية الصفتي و التكويني ووقوعه في لسان القانون والمحاورة.

تصوير الإصفهاني عن الطريقي تمام الموضوع على ضابطة الميرزا

والشيخ الإصفهاني أجاب الميرزا النائيني بنفس ضابطة الميرزا النائيني في الصفتي و الطريقي، فصورّ الصفتي عند الميرزا النائيني [النظر للمعلوم بالذات بما هو هو] الطريقي تمام الموضوع؛ لأنّ خاصية الصورة الإراءة، وعدم أخذ الخارج كجزء في الموضوع، بعد أن ناقشه في الصفتي بما تقدم، وصورّ الطريقي عند الميرزا النائيني الطريقي جزء الموضوع.

و هذا الجواب مقبول لو كان الميرزا النائيني [كما هو الظاهر منه] يتكلّم في الطريقي التكويني وأنه لا يكون تمام الموضوع.

وإلاّ لو كان كلامه في الطريقي الاصطلاحي فقد سبق أنّ ضابطة الميرزا النائيني جيدة في الصفتي بعد ضمّ تقييم المنتقى لها، وأنه طريقي تكويني أخذ مع خصوصية تمنع من قيام الطرق والأصول المحرزة مقامه.

فهو وإن كان يمكن أن يقع تمام الموضوع إلاّ أنه صفتي لا طريقي فلا يصلح نقضا ولكنّه كما ذكرنا خلاف الظاهر من كلام الميرزا النائيني ومن ثمّ يكون جواب الشيخ الإصفهاني سليماً.

مناقشتا في الطريقي تمام الموضوع

لنا ملاحظة على الطريقي تمام الموضوع مع الخطأ فإنّ الإصطلاحي بل مطلق التكويني [حتّى لو كان منه صفتياً بالإصطلاح] فإنه مجرد فرض؛ وذلك لأنّ معنى «الطريقي» أنه يرى الواقع وهو مقوم لطريقية وإن لم يؤخذ الواقع جزءاً من الموضوع، فالخمر وإن لم يؤخذ في الموضوع شرعاً لأنّ الفرض أنّ القطع تمام الموضوع إلاّ أنه لا بدّ من فرضه ولو بنحو

القضية الحينية بعد أن كان القطع المأخوذ طريقياً، فإنه يعني أن المأخوذ حصة من الآلية وهي الإستطراق للخمر لا كل استطراق وإن لم يكن للخمر وإنما لشيء آخر، ومع الخطأ لا إراءة للخمر، فلو كان مع ذلك قد أخذ تمام الموضوع فهو معناه إما أخذه حتى من جهة عدم كشفه عن الواقع وهذا هو الصفتي التكويني، أو أخذ الإستطراق بشكل مطلق لا لخصوص الخمر وهو غير معقول.

فتلخص مما تقدم [حسب وجهة نظرنا] أن كل الأقسام ممكن أخذها موضوعاً شرعياً عدا:

- القطع الموضوعي الطريقي تمام الموضوع مع الخطأ.^(١)
- والقطع الموضوعي الطريقي جزء الموضوع مع الخطأ كما ذكر الأخوند.

- كذا الصفتي جزء الموضوع مع الخطأ.
- فتنحصر صورة الخطأ إمكاناً بالصفتي تمام الموضوع.

الشك الموضوعي الطريقي

أوقع الأعلام هذا التقسيم للقطع في الظن والشك أيضاً كما سيأتي.

١ . [س] القطع الطريقي المحض مع الخطأ يكون منجزاً أو لا؟

[ج] كلاً، وإنما يكون قطعاً موضوعياً لقبح وحرمة الجراءة.

[س] إشكالكم في الموضوعي الطريقي تمام الموضوع مع الخطأ يخص الشرعي أو

الموضوع القطع (الطريقي المحض)؟

[ج] في نفسه ممتنع بغض النظر عن الأخذ له وأنه الشرع أو العقل.

وهنا يتسأل: إنَّ الشك الموضوعي الطريقي غير معقول؛ لأنَّ الشك لا حكاية فيه وحاله حالُ الجهل المركب، بل لا يعقل حتّى الطريقي المحض.

والجواب كما أشار إليه الفشاركي: إنَّ الشك البسيط يختلف عن الجهل المركب، حيث أنَّ فيه درجةً من العلم والإراءة، إلّا أنها هابطة إذ لا غفلة مطلقة كما في الجهل المركب. ومن ثمَّ كان العلم بأنه لا يعلم فضيلةً أو نصفَ العلم أو درجةً من العلم.

ومع هذا تتصور الطريقية والإراءة في الشك بل حتّى في الوهم باصطلاح المناطقة، ومن ثمَّ أمكن أن يؤخذ طريقياً سواء محضاً أو من قبل الشارع في موضوع الحكم الشرعي. كذا يمكن أخذه في الموضوع طريقياً تكوينياً مع خصوصية تمنع من قيام شيء مقامه. وهذه الخصوصية في الشك هي اضطراب النفس والتردد، وفي الوهم هي التجافي وعدم الإعتناء به، وبهذا يكون صفتياً اصطلاحياً. ويمكن أيضاً أن يؤخذ بنحو الصفتية التكوينية على حدِّ أخذ العلم ومن نفس الحيثية.

٤

في قيام الطرق والأصول مقام القطع

والحديث في هذه النقطة سيتمّ ضمن محاور متعددة:

المحور الأول: قيام الأمانة والأصل مقام القطع الطريقي المحض^(١)

إنفقت الكلمة على قيام الأمانات والأصول مقام القطع الطريقي المحض و وقع الخلاف في تخريج ذلك فنياً، و كانت صورة البحث علمية صرفة إلا أن الحق أن للبحث ثمرات جمّة تظهر في بحث الحجج، وله ثمرات في المحاور الأخرى من بحثنا هذا كما سيتضح.

إشكالان في قيام شيء مقام الطريقي المحض

السبب الذي حدا بالأعلام التفكير في تخريج القيام علمياً وجود إشكالين يمنعان من قيام شيء مقام القطع الطريقي المحض، لا بدّ من الإجابة عنهما كي يكون القيام المتفق عليه سليماً من الناحية النظرية العلمية.

الإشكال الأول: إنّ القطع الطريقي المحض عبارة عن قطع موضوعي

بنظر العقل في قضية عقلية ذات محمول عقلي وهو التنجيز.

وبعبارة أخرى: إنّ العقل يأخذ العلم [الذي لم يأخذه الشارع في

تشريعه] موضوعاً لحكم العقل بتنجيز الحكم الشرعي، وتحديدًا: يأخذه

موضوعاً في حين أخذه بنحو الطريقية؛ لأنّ العقل يحكم بتنجيز الواقع بلحاظ وصوله. ومن ثمّ كان البحث عن القيام مقام القطع الطريقي المحض في الواقع بحثاً عن قيام الطرق والأصول مقام القطع الموضوعي [بأخذ العقل] والطريقي [بحكم العقل بالتنجيز].

حينئذ يتسأل: إنّ الشارع حينما يتعبد بالأمانة والأصل وقيّمهما مقام هذا القطع، هل يتصرف في موضوع القضية العقلية أو في الحكم العقلي [محمول القضية]؟

فإن قيل: في الموضوع، فإنه يقال: إنّ الموضوع العقلي تكويني محدّد له أثر تكويني، ومثل هذا لا يقبل التوسعة الإعتبارية، فألف اعتبار لا يحقق موضوعاً تكوينياً كي يترتب أثره عليه.

وإن قيل: إنه في المحمول، فإنه يقال: إنّ المحمول حكم عقلي أيضاً، ولا معنى لتدخل الشارع فيه.

وهذا الإشكال هو الذي سيكون محور الحديث في بحثنا هذا.

الإشكال الثاني: لو فرضنا جدلاً عمومية الموضوع في القضية العقلية للعلم والعلمي لدى العقل، فاعتبار الشارع لطريق معيّن يعني الورود [لأنه إيجاد تعبدى لمصداق للموضوع العقلي فهو تصرف في الموضوع الواقعي] وهو نوع من التصويب؛ لأنه يعني حينئذ تسجيل المؤاخذة عقلاً على عصيان ما أفتى به المفتي وإن كان فتواه مخالفاً للواقع، لأنّ فتواه مصداق لموضوع حكم العقل.

بل المشكلة قائمة حتى لو كان تصرف الشارع بنحو الحكومة الواقعية، نعم مع الحكومة الظاهرية يرتفع الإشكال حيث لا تصويب.

وهذا الإشكال سوف يتناوله الأعلام بعمق تقريراً وجواباً في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وأما هنا فيكتفى بالمرور السريع على إجابته، والإلفات إلى النكتة الأساسية في حل الإشكال.

مباني التخريج العلمي في هذا البحث

والسرّ في اختلاف الأعلام في التخريج العلمي لقيام الأمانة والأصل مقام القطع الطريقي المحض [أي اختلافهم في الإجابة عن الإشكاليين المشار إليهما] يرجع إلى اختلاف مبانيهم في تفسير وفهم حقيقة الحجية في الطرق والأصول [حتى بلغ عمدتها الخمسة] .

فلا بدّ من معرفة الحجية أنها ما هي؟ كي يعرف أن تصرف الشارع أين هو؟ فإن كان في الموضوع أو المحمول للقضية العقلية [الإشكال الأول] عولج هنا، وإن كان بنحو الورود الذي يستلزم التصويب [الإشكال الثاني] عولج في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

وهذا يظهر الجواب عن السؤال عن الفرق لباً بين بحثنا هذا وبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي؛ فإنّ كلاً منهما يبحث عن القيام مقام القطع إلاّ أنه من زوايا متعددة، ومن ثمّ فبحثنا وإنّ عنون بالقيام مقام القطع إلاّ أنه عرف أنه ليس كلّ البحث وإنّما من زاوية محدّدة أشرنا إليها.

علماً أنّ البحث لمعرفة ماهية الحجية متفرع على معرفة الحثيات الثلاث في العلم [التي ألفت إليها الميرزا النائيني] لكي نحدّد الحث الذي تقوم الطرق والأصول مقامه.

الحجّة في تفسير الشيخ

الشيخ الأعظم صورّ القيام بشكل إجمالي حيث ذكر أنّ التنجيز وإن كان أثراً للعلم، إلاّ أنه بتعبّد الشارع واعتباره منجزاً يُجعل في رديف العلم. علماً أنّ مبنى الشيخ الأنصاري في حقيقة الحجّة جعل الحكم المؤدّي، بمعنى وجوب السورة ظاهراً المطابق للمخبر عنه بالخبر، وحرمة شرب الخمر وملكية كذا. فمفاد الحجّة مفاد الحكم الفقهي إلاّ أنه حكم فقهي صورةً وأصولي لباً لأنه طريق موصل للواقع. هذا المبنى هو مبنى الشيخ الأنصاري في أكثر الرسائل.

وله مبنى آخر أقلّ انتشاراً في الرسائل وهو أنّ حقيقة الحجّة هي الأمر التكليفي بالعمل بخبر الواحد - مثلاً - ومتابعته، فمعنى حجّة خبر الواحد في أنّ السورة واجبة وفي أنّ العصير العنبي حرام، هو وجوب العمل بهذا الخبر ومتابعته، لا وجوب السورة ظاهراً وحرمة العصير العنبي ظاهراً كما هو المبنى الأول. وعبارته ﷺ في قيام الطرق والأصول مقام القطع الطريقي المحض تنسجم مع كلا مبنييه.

والأخوند أيضاً كالشيخ الأنصاري في إجمال تصويره للقيام حيث ذكر أنه جعل ما يكون منجزاً، كما أنه لم يستقر على مبنى واحد في حقيقة الحجّة، وإنما ذكر مبنيي الشيخ الأنصاري، وذكر مبنى الطريقة [وقد سبقه إلى ذكره الشيخ الأنصاري في الإنسداد مع إيضاح له إلاّ أنه لم يعتمد] وذكر تفسيراً رابعاً وهو جعل المنجزية والمعذرية.

وظاهر التعبير في التفسير الرابع أنّ التصرف من الشارع حصل في محمول القضية العقلية.

الحجة في تفسير الميرزا

الميرزا النائيني تكلم بإسهاب حول الموضوع، ويمكن أن نوجز كلامه ضمن النقاط التالية:

حيثية الكشف في القطع

إن القطع له حيثيتان تكوينيتان وأثران كذلك:

الحيثية الأولى: حيثية كونه صفة قائمة بنفس العالم، وهذا هو الصفتي التكويني حسب [رؤية الميرزا النائيني] أو الإصطلاحي [حسب تصورنا]، وعلى أية حال لا يقوم مقامه شيء من هذه الحيثية. **الحيثية الثانية:** أنه كشف ونور لغيره.

ونضيف أنه لا يخفى أن الكشف لا يخص العلم القطعي، وإنما هو موجود في الظن والشك والوهم كما ذكر الفشاركي، غاية ما هنالك أن أرقى أنواع العلم بل العلم التصديقي هو القطع، ويليه الظن، وأما الشك والوهم فالكشف فيهما تصوري لا أكثر مع حفظ فارق الدرجة بينهما.

الجري العملي

و الأثر الأول لتلك الحيثية هو الجري العملي والإذعان ومتابعة العلم وعقد القلب والبناء عليه. وهذا أيضاً لا يخص العلم القطعي والكشف التام وإنما هو موجود في العلم بالظني إلا أنه بدرجة أخف تتناسب مع درجة العلم. بل البناء والجري العملي متصور في الشك والوهم أيضاً بالبناء على أحد طرفي الشك والموهوم إلا أنه بدرجة هابطة تتناسب طردأً مع طبيعة الكشف.

هذا وقد ذكر الميرزا النائيني أن البناء والإذعان أثر قهري غير اختياري للقطع، ولكنه تقدم منا أن الحق أنه أثر إختياري ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾^(١) وإن كان الطبع السليم يتابع الكشف التام.

التنجيز

و أما الأثر الثاني لها فهو التنجيز واستحقاق العقوبة، وهو لازم ذاتي للحيثية الثانية من القطع.

ونضيف أن تحقيقات المتأخرين من علماء الأصول لم تجعل التنجيز رهين العلم التصديقي فقط، بل يتصور أثراً ولازماً للعلم التصوري أيضاً وهو ألفتنا إليه في بحث التجري في التنبيه الأول، غاية أنه أن الكشف التام التصديقي يلزمه التنجيز بشكل مطلق، وأما الإحتمال فيلزمه التنجيز معلقاً على عدم وجود مؤمن ومعدّر.

كما أن الأعلام لم يشترطوا في لزوم التنجيز للكشف مقارنة الكشف للفعل، وإتما لو كان كشف عن حكم وغفل عنه تماماً قبل وقت الفعل، فإنه يبقى منجزاً [خاصة في التكاليف المرتبطة بالعقيدة والدين] فإن العلم التصوري [وليس شرطاً التصديقي] وبصرف وجوده [وليس شرطاً استمراريته] يكون منجزاً للواقع وكافياً في احتجاج المولى على عبده.

الفارق بين الأصل والأمانة

إن لوحظ في التعبد الشرعي بغير العلم التصديقي التام حيثية الكشف

والإرادة، كان علماً تعبدياً وأمارة.

وإن لوحظ في التعبد جهة البناء والجري العملي كان أصلاً عملياً محرزاً.

● فارق آخر بين الأمانة والأصل و هو أن الأمانة لم يؤخذ في موضوعها الشك بالمعنى الأعم [مطلق عدم العلم التام] من قبل الشارع وإنما أخذ عقلاً فقط، بخلافه في الأصول حيث أخذ في موضوعها الشك و عدم العلم من قبل الشارع. وهذا الفارق تترتب عليه آثار جمّة كما سيظهر فيما بعد.

الفارق بين أقسام الأصول العملية الشرعية

الفارق بين الأصل العملي الشرعي المحرز وبين باقي الأصول الشرعية [حيث تنقسم الأصول إلى محرزة وتنزيلية ومحضة] من زاويتين:

الزاوية الأولى: إن الأصل المحرز نلاحظه دوماً في مورد الأمارات الفعلية [في قبال اللفظية] كاليد في قاعدة اليد، فإنها أمانة فعلية على الملكية تُصادق دوماً معها، والأمانة الفعلية ضعف في كشفها وإحرازها من الأمانة القولية لعدم وجود لسان لها يمكن أن يتمسك بعمومه وإطلاقه و غير ذلك.

الزاوية الثانية: البناء العملي [المقوم للأصل كما سبق] في الأصل المحرز مستند إلى الأمانة الفعلية [كشف الفعل] وليس بناءً عملياً تعبدياً صرفاً. وقد اختلف الأعلام في أن المعتبر شرعاً في الأصل المحرز الكشف الضعيف ويلزمه البناء العملي، أو البناء العملي المستند إلى الكشف الضعيف.^(١)

١ . [س] مع الإلتفات إلى أن كل أمانة فعلية فهي أصل محرز فهل فعلية الأمانة تتقوم في الكاشف أو المنكشف؟

● الفارق بين الأصل العملي الشرعي التنزيلي عن باقي الأصول يتلخص في أن الجعل فيه للحكم الفقهي الظاهري، المنزل منزلة الحكم الفقهي الواقعي.

أو بتعبير آخر: جعل الحكم الفقهي الظاهري بلسان الحكم الواقعي أو كما ذكر الشيخ العراقي أنه يشترط في الصلاة إحراز الطهارة، فيجري المكلف أصالة الطهارة «كُلَّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ» و يدخل في الصلاة و يتيقن الفراغ؛ لأن الأصل الجاري كان بلسان التنزيل منزلة الواقع. فليس هذا الأصل فقط بناءً و جرياً عملياً وإنما بناءً عملي على وجود حكم وصياغة الظاهر بقلب الواقع.

● مما تقدم يعرف الفارق بين الأصل التعبدي المحض وبين سائر الأصول الشرعية، حيث لا يوجد فيه سوى البناء و الجري العملي من دون نظر للواقع [كما في المحرز] ولا بصياغة الواقع [كما في التنزيلي] نظير الإحتياط الشرعي في الفروج والدماء، ومثل البراءة بناءً على أن مفادها الرفع، وأما بناءً على كون مفادها الترخيص وأن التعبير بالرفع كناية عنه كما هي وجهة نظر الشيخ الإصفهاني فقد يقال إنها أصل تنزيلي.

● ألفتنا إلى أن الأمانة اعتبرت فيها حيثية الكشف عن الواقع، بمعنى أنها اعتبرت علماً تعبدياً، أي إن الحجية المحمول على الظن والأمانة تعني أنها علم. فالشارع اعتبر هذا المحمول وهو العلم للأمانة، ويظهر من كلمات الميرزا النائيني أن الحجية بهذا المعنى حكم شرعي وضعي.

[ج] كلامنا في الكاشف عن السنّة، إن كان لفظاً فهو أمانة لفظية وإن كان المنكشف فعل المعصوم، وإن كان فعلاً فهو أمانة فعلية كاليد، وإن كان المنكشف قول المعصوم بهذه القاعدة.

وحيث إن العلم الطريقي موضوع في القضية العقلية [التي محمولها وأثرها التنجيز] فهذه الحجية بالمعنى المذكور تحل محل الموضوع في القضية العقلية وينحل الإشكال الأول بأن الشارع تصرف في الموضوع بجعل مصداق تعبدي له، و أما الأثر وهو التنجيز فيبقى عقلياً و لا يمكن أن يكون شرعياً.

الأصل المحرز التنزيلي

في الأصل المحرز التنزيلي [حيث دمّج بينهما في هذا البحث] فقد ذكر ببيان مجمل أنها جعلت شرعاً مشتركة مع العلم في التنجيز. وفي بحث الإستصحاب ذكر أن الإعتبار فيه [وهو أصل محرز] اليقين السابق من حيث البناء العملي، وحينئذ قد يقال: إن المحرز علم تعبدي، وفي التنزيلي عبر أنه منجز للواقع بنفسه باعتبار أنه موصل للواقع، فإذا قطع به الإنسان ترتب الأثر وهو التنجيز.

● في الأصل العملي المحض اعتبر منجزاً للواقع ولكن لا بنفسه وإنما بطريقه، بمعنى أننا نعلم وجداناً بالطريق للواقع، ومثل هذا العلم منجز كما ينجز العلم بالواقع مباشرة.

الحكومة الظاهرية

الأدلة التي تعتبر بلحاظ أحد حيثيات العلم تكون حاکمة على الواقع بلحاظ القطع الطريقي [الذي يكون بلحاظ القضية الشرعية، لا بلحاظ القضية العقلية التي يكون العلم موضوعاً فيها]، إلا أن الحكومة ظاهرية

لا واقعية، فخير الواحد الحجّة و الظهور الحجّة يكون حاكماً بحكومة
ظاهرية.

الحكومة والورود

ولأجل فهم فكرة الحكومة الظاهرية [والتي هي من إبداعات الميرزا
النائبي] لابدّ من معرفة الحكومة بشكل عام وتمييزها عن الورد، فقد
عرفت بأنها توسعة أو تضيق تعبد لتعبد آخر بالتعبد، والورد تضيق أو
توسعة تعبد لتعبد آخر بالوجدان.

ملائز آخر: إنّ الحكومة فيها تضيق وتوسعة في حين أنّ غالب حالات
الورد تضيق.

وملائز ثالث: إنّ الحكومة قد تكون في الموضوع وقد تكون في المحمول، في
حين أنّ الورد دوماً في الموضوع.

وملائز رابع: الحكومة دوماً فيها نظرية للدليل المحكوم [مع اختلافهم في
تفسير النظر] وفي الورد لا نظر.

وملائز آخر: إنّ الورد قسم واحد أو قسمان، في حين أنّ للحكومة
تقسيمات متعددة، واحدة منها تقسيمها للحكومة الواقعية والظاهرية.

فرق الحكومة الظاهرية عن الواقعية

وفرق الحكومة الظاهرية عن الواقعية [حسب تصور الميرزا النائبي] أنّ
الدليل الحاكم في الظاهرية وإن كان ناظراً للدليل المحكوم إلا أنه لا يوسّعه
ويضيق واقع الدليل المحكوم، وإنما يوسّع ويضيق في شبكة إحراز الواقع،

فالواقع على حاله، فالتوسعة ظاهرية لا واقع لها بخلاف قوله: «الطواف بالبيت صلاة» فإنه يوسّع واقعاً في شرطية الطهارة.

هذا ويلوح من عبارة الميرزا النائيني أن الأدلة المعتبرة حاکمة ظاهراً حتى بالنسبة للقضية العقلية.

وقد استفاد الميرزا النائيني من ابتكاره هذا في حلّ الإشكال الأول، حيث إنه بعدما حدّد المراد من الحجية وأنه حكم وضعي تنزيلي، ذكر أن طبيعة العلاقة بين هذه الأدلة والواقع هي علاقة الحكومة الظاهرية، أي التوسعة في الإحراز وبها ينحلّ الإشكال وتقوم الأدلة مقام العلم المحرز.

تخريج العراقي لقيام الطرق مقام القطع الطريقي المحض

الشيخ العراقي ناقش الميرزا النائيني وفي الوقت نفسه صاغ تخريجه الفني للقيام مقام القطع الطريقي المحض.

ناقش في تفسير الميرزا النائيني عن الأمانة: بأن تفسير الحجية أنها علم تعبدي يعني أنها حكم تنزيلي [أي تنزيل كشفها منزلة الواقع] والحكم التنزيلي لا بدّ أن يكون بلحاظ أثر يكون مصححاً للتنزيل؛ إذ بدونه لا معنى للتنزيل.

وهذا الأثر إما أن يكون عقلياً أو شرعياً. فإذا كان عقلياً فهو التنجيز وهو لا يكون موضوعه إلا العلم الوجداني، وتنزيل الأمانة منزلة العلم الوجداني لا يجعل منه وجدانياً كي يترتب الأثر العقلي عليه.

وهذه الملاحظة كما هو واضح هي الإشكال الأول الذي سبقت الإشارة

إليه.

وإن كان الأثر شرعياً فليس هو الأثر العلم التعبدي وهو الأمر التكليفي باتّباع الأمانة [الذي هو مبنى الشيخ الأنصاري في حقيقة الحجية]. ومثل هذا الأثر موجود في كلّ الأدلة الشرعية ولا يخص الأمانة، وهو المعتبر حقيقة للموضوع الذي هو الأمانة أو الأصل، وفلسفة هذا الإعتبار وحكمته هو كاشفية الأمانة.

وبعبارة موجزة: إن الأثر إذا كان عقلياً فالإشكال الأوّل لم يعالجه في حين أن التخرّيج العلمي لا بدّ أن يستهدف حلّ الإشكال. وإن كان شرعياً فهو لا يخص الأمانة أولاً، وهو المجمعول ثانياً وليس العلم والكاشفية.

ويضيف الشيخ العراقي: حيث ظهر أن الحجية المعتبرة عبارة عن حكم تكليفي مجعول، وهو وجوب اتّباع موضوع الحجية [الأمانة] فلا حكم تنزيلي ولا حكم وضعي، وظهر أن هذا الإعتبار نفسه موجود في الأصول ولا يخص الأمانة، فيظهر الإشكال الأوّل؛ وذلك لعدم تصرف الشارع في موضوع حكم العقل [العلم] بتوسّعه، وإنما كان التصرف في متعلّقه. فالعلم الواقع مباشرة موضوع التنجيز، كذا العلم الوجداني بالأمر باتّباع الأمانة الذي هو حكم ظاهري يكون منجزاً^(١).

وهذا البيان يفسّر كلام الميرزا النائيني في الأصل التنزيلي بعد العلم أنه

١. [س] هل التنجيز هو للطريق [الذي هو المعلوم وجداناً]، وهو غير معقول، أو أن التنجيز لذي الطريق [وهو غير معلوم وجداناً] وإنما تعبداً] ومن ثمّ يعود الإشكال من جديد ولم يكن علاجاً للإشكال الأوّل؟

[ج] جيّد ولكن يمكن أن يقال: إن التنجيز للطريق بلحاظ الواقع.

إستثناء جزئي من الميرزا النائيني عن نظريته، حيث أنكر ﷺ الحكم الظاهري من أساسه ولم يقبله إلا في الأصل التنزيلي.

تحليل الفوارق في نظرية العراقي

الشيخ العراقي قَبِلَ كلَّ الفوارق التي ذكرها الميرزا النائيني بين الأمانة والأصل وبين الأصول بعضها مع البعض الآخر في عين اختلافه في حقيقة الحجية وكنه المجمعول الأصولي المحمول على الأمانة والأصل وأنه بمعنى واحد في الجميع. وهو بدوياً نوع من التنافي حيث أرجع الميرزا النائيني هذه الفوارق إلى اختلاف معنى الحجية في كلٍّ منها.^(١)

إلا أن الشيخ العراقي ﷺ يجيب: إن هذه الفوارق هي مبادئ وحكم وفلسفة وألسنة وعناوين الجعل المذكور [الأمر بالاتباع تكليفاً]، فالكاشفية هي حكمة ومبدأ الأمر بالاتباع ولسان من ألسنة جعله. فما هو المعتبر واحد في الجميع وماهيته حكم تكليفي [الأمر بالاتباع]، وهذه الفوارق تنفع في بيان رتبة كلٍّ منهما ومدخليته في تقديم بعضها على البعض الآخر.^(٢)

١ . [س] هل الفوارق بنظر الشيخ العراقي مجعولة من قبل الشارع أو حقيقية، غايته أنها تؤخذ في لسان الشارع عند جعله للحجية والأمر التكليفي بالاتباع؟

[ج] حقيقة تؤخذ في لسان الشارع والجعل للأمر بالاتباع فقط.

٢ . [س] في معرفة الرتبة الوقف على معرفه الحقيقة يتوقف على لسان الشارع أو هناك طريق آخر؟

[ج] معرفة الرتبة [إثباتاً] يتم من خلال لسان الشارع في صياغة الأمر بالاتباع أو من خلال معرفة كيفية بناء العقلاء في الإمضائيات.

حجة الأمانة من باب الظن النوعي لا التزليل بالعلم

قد يتساءل [والكلام ما زال للعراقي] أن الملاحظ يرى أن سيرة العقلاء تتعامل مع الأمانة [كخبر الواحد مثلاً] على أساس أنه كالعلم يفيد الإطمئنان الشخصي، والشارع في جعله للحجّة أمضى ما عليه العقلاء ولم يؤسس شيئاً جديداً مما يدلّ على أن الحجّة حكم وضعي وليس حكماً تكليفاً، وعليه يكون الحق مع الميرزا في فهمه لحجّة الأمانة وأنها حكم تنزيلي أو وضعي.^(١)

والجواب: إنّ العقلاء يتعاملون مع خبر الواحد على أساس أنه يفيد الظن النوعي وأنّ حجّيته لهذا السبب، لا لأنه بمنزلة العلم.^(٢)

١ . [س] الأصل التزيلي قوامه و وجوده يتمّ بلسان الشارع وليس له وجود سابق يكشف عنه الشارع، وذلك لأنه أمر صياغي [صياغة لظاهر بلسان الواقع] فلا وجود له قبلي كي يؤخذ بلسان الشارع عند الأمر باتّباعه، بخلافه في الأمانة مثلاً، فإنّ الكشف ناقص موجود ويؤمر المكلف باتّباعه ويصاغ الأمر بلسان يوضح أنّ فلسفة الإتباع هي الكشف، ومعه كيف يتمّ كلام الشيخ العراقي من أنّ الفوارق حقيقية؟

[ج] صحيح، ولكن ماهية التزليل غير متقوّمة بالصياغة، ومن ثمّ قد يمكن ببقاء الفارق الحقيقي.

٢ . [س] الإشكال يستهدف دعم الميرزا النائيني في أنّ الحجّة حكم وضعي تنزيلي من خلال سيرة العقلاء وكيفية بنائهم، وليس مركز السؤال أنهم يتعاملون معه كالعلم بما أنه يفيد الإطمئنان كي ينصب جواب الشيخ العراقي أنه لا يفيد الإطمئنان وأنّ سيرة العقلاء تعاملت معه على أساس أنه ظن نوعي؛ فإنه حتّى لو كان ظناً نوعياً يبقى السؤال أنهم تعاملوا معه على أساس أنه حكم وضعي تنزيلي والشارع أمضاه أو أنّ الحجّة إمضائية وسيرة العقلاء ليس فيها حكم تكليفي وإنّما تكون في الأحكام الوضعية فالسؤال يريد أن يستفيد من ظاهرة كون الحجّة إمضائية.

[ج] جيّد، وصحيح و سيأتي في المختار قولته صناعياً.

مناقشة العراقي في فكرة الحكومة الظاهرية

ناقش العراقي في فكرة الحكومة الظاهرية لدليل اعتبار الإمارات وسائر الحجج الأخرى بأن هناك قضيتين واقعتين:

الأولى: قضية عقلية، موضوعها العلم الوجداني بالواقع وأثرها حكم العقل بالتنجيز واستحقاق العقوبة على المخالفة.

الثانية: قضية شرعية، موضوعها الخمر، ومتعلق الحكم فيها الشرب، والحكم الحرمة.

وأدلة اعتبار الأمانة والحجج بالنسبة إلى القضية العقلية واردة لا حاكمة؛ لأنها بالأمر باتباع الحجّة والأمانة يحصل علم وجداني بالأمر التكليفي الظاهري [أي يتحقق الموضوع التكويني للحكم العقلي من خلال التعبد والجعل لمتعلق الموضوع].

وبالنسبة للقضية الشرعية فلا تصرف في الواقع كي يكون حكومة، فتسميته بالحكومة بلا مبرر، والصحيح أن يسمّى محرزاً لا أكثر.

وما قيل: من وجود تصرف وهو التوسعة في دائرة المحرز للواقع والكاشف عنه بعد أن كان محصوراً بالعلم.

فجوابه: إنّ هذا التصرف وإن كان، إلا أن أثره يظهر في القضية العقلية حيث إنّ المستهدف فيه التنجيز، وقد ذكرنا أنه ورود بالنسبة إليها، وأما صرف الكشف عن الواقع فلا أثر شرعي له كي يكون حاكماً.

تخريج الإصفهاني لقيام الطرق مقام القطع الطريقي

الشيخ الإصفهاني ناقش الميرزا النائيني أيضاً وصاغ تخريجه الفني للقيام

مقام القطع الطريقي المحض بالبيان التالي:

إنّ الجعل الشرعي لا يخلو إما أن يكون جعلاً وضعياً أو تكليفاً واقعياً أو ظاهرياً.

ويمتاز الأول عن الثاني بأنّ الوضعي اعتباري صرف، والتكليفي فيه شائبة التكوينية [للباعثية التي فيه وكونه ناشئاً من إرادة المولى للفعل وهي تكوينية].

وأما الثالث فهو حكم أصولي وطريقي، وهو في كلّ حالاته [في الأمانة أو الأصل] عبارة عن جعل حكم مماثل إما للمؤدّي أو للواقع أو حكم بعنوان الواقع.

حينئذ يفهم أنّ ما ذكره الميرزا النائيني في حقيقة الأمانة والأصل [من أنه إعتبار العلم] يعني أنه من الحكم الوضعي؛ لعدم الباعثية فيه كي يكون تكليفاً. والحكم الوضعي يحتاج إلى ملاحظة أثر يصحح جعله؛ فإن كان الأثر عقلياً وهو التنجيز فيلزم ما ذكر في الإشكال الأول من أنّ موضوع التنجيز أمر تكويني وهو العلم الوجداني وهو لا يقبل التوسعة الإعتبارية.

وما ذكره الميرزا النائيني من الحكومة الظاهرية في حلّ الإشكال يناقش بما ذكره الشيخ العراقي من أنه ورود وليس حكومة.

وإن كان الأثر المصحح شرعياً فلا بدّ أن يكون التنجيز شرعياً [أي يكون التصرف في المحمول] فهو وإن لم يكن ممتنعاً [لما ذكرناه من أنّ الحسن والقبح اعتبار قانوني عقلائي وليس أمراً تكوينياً فللشارع أن يضع قانوناً غير قانونهم أو يوسّع في قانونهم في التنجيز]، إلا أنّ ما ذكره الميرزا

النائبي من الحكومة لا موقع له، لأنّ موضوع مثل هذا التنجيز هو الإعتبار [من أمانة أو أصل] فالشارع يحقق ويوجد موضوع التنجيز الشرعي بجعله وهو الحكم الوضعي وهذا ليس من الحكومة. إضافة إلى أنه لم يقل أحد بأنّ التنجيز شرعي، كما أنّ الحكم الوضعي قسم من الأحكام الواقعية وليس من الأحكام الظاهرية.

فتلخص: أنّ تفسير الحجية بالحكم الوضعي [كما انتهجه الميرزا النائبي] غير صحيح.

الصحيح في تفسير الحجية على مبنى الإصفهاني

الصحيح في تفسير الحجية هو المعنى الثالث؛ وهو أنها حكم تكليفي مماثل، أو لا أقلّ [على صعيد حلّ الإشكال في القيام] أنها حكم تكليفي كما ذكر الشيخ الأنصاري والشيخ العراقي وهو الأمر باتّباع الأمانة. حينئذ نقول في حلّ إشكال القيام: إنّ التعبد الشرعي بالحكم المماثل توسعة عنوانية لما هو الموضوع في القضية العقلية، وليست توسعة حقيقية فلا ورود، وهذه التوسعة العنوانية هي الحكومة الظاهرية لا ما ذكره الميرزا النائبي.

ويقصد من التوسعة العنوانية هي التوسعة في الوجود إعتباراً وادعاءً لا حقيقة، نظير الوجود الكتبي فإنه وجود للفظ إعتباراً وادعاءً. فهو وجود عنواني له لا وجود حقيقي للفظ، فيفرض أنّ هذا هو ذاك الوجود على حدّ المجاز عند السكاكي حيث يفرض أنّ وجود الرجل وجود ادعائي لوجود الأسد وعليه فالمعنى المجازي لا يباين المعنى الحقيقي. وبخلافه في

المجاز في الكلمة؛ فهناك تباين بين المعنى المجازي والحقيقي باستثناء المشابهة بينهما. فالحكم المماثل وجود عنواني للواقع بمعنى أنه وجود لنفس الواقع ادعاءً، فحرمة الزبيب الظاهرية وجود عنواني للحرمة الواقعية.

حينئذ يتعلّق العلم الوجداني بهذا الوجود الإدعائي فيترتب أثره، كما يترتب أثره في ما لو تعلّق بالوجود الحقيقي.

فالموضوع في القضية العقلية هو هو ولم يتصرف فيه الشارع وإنما الشارع وسّع من دائرة متعلّقه [بعد أن كان خاصاً بالحكم الواقعي] إلى الحكم العنواني أيضاً.

ولكن مع عدم مطابقة الحكم المماثل [الوجود العنواني الإدعائي] للواقع لا تنجيز، وإنما كلّ ما يوجد صورة تنجيز. ومن ثمّ قلنا إنّ جعل الشارع هذا يرجع إلى الحكومة لا إلى الوجود خلافاً للعراقي؛ إذ الوجود يعني أنّ التنجيز يتحقق حتّى مع عدم الواقع لأنه إيجاد مصداق حقيقي للموضوع، وهو غير معقول.

فالحصيلة: إنّ تفسير الحجية بالحكم التكليفي مع الحكومة الظاهرية [بالمعنى الذي قرّر] يؤمّن لنا تخريج القيام مقام القطع الطريقي وحلّ الإشكال الأول المسجّل عليه من خلال التوسعة الظاهرية في متعلّق موضوع القضية العقلية.

تفسير الحجية في بيان السيد الخوئي

السيد الخوئي دافع عن الميرزا النائيني في تفسيره للحجية في قبال العلمين الشيخ العراقي والشيخ الإصفهاني، فذكر أنّ مؤاخذه العلمين

على تفسير الميرزا النائيني للحجة، هو أن هذا الإعتبار [إعتبار العلم] حكم وضعي، والحكم الوضعي يحتاج إلى مصحح كي لا يكون لغواً، ولا يعقل أن يكون الأثر شرعياً ولا عقلياً، فيكشف عن أنها ليست حكماً وضعياً.^(١)

فأشكل عليهم [وهو على حق] أن الحكم الوضعي وإن كان غالباً ينظم الأحكام التكليفية [ومن ثم يجعل بلحاظ هذه الآثار الشرعية]، ولكن لا يمنع في بعض الحالات من وجود حكم وضعي لا يترتب عليه سوى أثر عقلي فقط. وليكن من هذه الحالات الحجية الوضعية للطرق والأصول، فإنها جعلت بلحاظ الأثر العقلي وهو التنجيز فقط، ولا توجد آية ورواية تمنع من مثل هذا الجعل وتلغي مصححية مثل هذا الأثر.^(٢) ويعزز ما ذكره السيد الخوئي: إن الإباحة الوضعية في المباحات العامة لم تكن إلا بلحاظ أثر عقلي وهي الإباحة اللاإقتضائية، التي ليست هي حكماً شرعياً.

ونضيف إلى كلام السيد الخوئي [رداً على الشيخ الإصفهاني في حصره الحكم الوضعي بالواقعي] إنه لو أتى خبر واحد ليحمل مفاداً وضعياً فعلى نظرية الشيخ الإصفهاني من جعل الحكم المماثل لا بد أن يكون

١ . [س] على نظرية الشيخ الإصفهاني هل الحكم المماثل حكم أصولي أو فقهي ظاهري؟

[ج] إجمالاً صورة فقهي، ولكنه لباً أصولي لأنه طريقي و تفصيله في بحث الحجج.

٢ . [س] الجعل الكلّي لحجّة الخبر قبل جعل المؤدّي فإنّه ينحلّ إليه الجعل الكلّي هل هو حكم ظاهري عند الشيخ الإصفهاني أو لا؟

[ج] لم يفترض هناك جعلاً كلياً، وإنما الجعل أولاً ما كان لجعل المماثل و التفاصيل في بحث الحجج.

المجمول حكماً وضعياً طريقياً^(١).

تكميل لتفسير الخوئي عن الحجية

ولكن السيد الخوئي لم يجب عن إشكالات العلمين في الحكومة الظاهرية للميرزا، بأن نسبة الأدلة إلى القضية العقلية نسبة الوجود لا الحكومة، وإلى القضية الشرعية لا حكومة [كما ذكر الشيخ العراقي] أو يرجع إلى التصرف في التنجيز [المحمول] وهو مما يحيله الميرزا النائيني ولا يقبله الشيخ الإصفهاني، ومن ثم تبقى نظرية الحكم الوضعي بحاجة إلى الخطوة الثانية في حل الإشكال الأول، وهي تحديد العلاقة بينها وبين العلم والواقع.

وفي تصورنا أن الإشكالات المسجلة على الحكومة الظاهرية حسب فهم الميرزا النائيني لها [ولا أقل بعضها] موفقة وصائبة.

وبالتالي إذا أردنا أن نكمل تفسير الميرزا النائيني للحجية ودفاع السيد الخوئي عنه في حل الإشكال الأول فلا طريق سوى الحكومة الظاهرية حسب فهم الشيخ الإصفهاني، حينها يتكامل الحل ويعرف أن الشارع لم يتصرف لا في موضوع ولا في محمول القضية العقلية وإنما في متعلق الموضوع حيث وسّعه إلى الوجود الإدعائي ولم يحصره بالواقع الحقيقي.

تقرير الشاهرودي عن نظرية النائيني

في تقرير السيد الشاهرودي لبحوث الميرزا النائيني يقرر نظرية الميرزا

١ . [س] إن السيد الخوئي لم يجب على إشكالات العلمين في الحكم الوضعي.

[ج] نعم، فقط أجاب عما ذكره من أن الحكم العقلي لا يتصور بالنسبة إلى الأثر العقلي.

النائبي في كيفية جعل الأمانة بشكل يرتفع معه الإشكال الأول.
 وهو بناء العقلاء على اعتبار الأمانة إنما كان لغالبية إصابتها للواقع،
 وإمضاء الشارع لما بنى عليه العقلاء وجعله للأمانة [بأية صيغة كانت
 اعتبارها؛ علماً أو بكيفية أخرى] يزيد الثقة بهذا الطريق إلى حدّ يكون
 سبباً في حصول الإطمئنان والعلم العادي منه.

فالجعل الشرعي موجود ولا يهمنّا في بحثنا هذا [وهو تخريج القيام
 وحلّ الإشكال الأول] أن نتعرف على كفيته بعد أن كان سبباً ومولداً
 للتكوين وهو العلم الوجداني العادي بالواقع المعبر عنه بالإطمئنان.

وبما أن السائد بين الناس في أكثرية معارفهم هذا النمط من العلم؛ إذ
 العلم الحقيقي واليقين بالمعنى الأخص ليس متوفراً عند الكثير وفي الكثير
 من القضايا، حينئذ يعرف أن موضوع القضية العقلية هو العلم الوجداني
 الأعم من اليقين والإطمئنان.

وهذا الحلّ وإن كان صورة ورود [وبالتالي سيلزم ما ذكره الإصفهاني في
 مناقشته للعراقي من لزوم ثبوت التنجيز حتّى للإطمئنان الحاصل من
 أمانة غير مصيبة للواقع، وهو غير معقول] إلا أنه لبّأ هو الحكومة
 الظاهرية [بالمعنى الذي ذكره الشيخ الإصفهاني] موضوعه عدم المنجزية
 للظاهر وحده ومعه لا يبقى خلل في هذا الحلّ.^(١)

١ . [س] كيف كانت حكومة ظاهرية مع أن التنجيز ليس للوجود الإدعائي وإنما لمسببه
 وهو العلم العادي، ثم ما الحاجة إليها وإنما يكون الإطمئنان والعلم العادي حال العلم،
 فمع إصابة العلم يكون موضوع التنجيز للواقع، ومع خطئه [الجهل المركب] علم ولكنه
 أيضاً يكون موضوعاً للتنجيز ولكنه لواقع آخر وهو قبح الجرأة، كذلك نقول في العلم
 العادي المسبب عن التعبد أنه إن أصاب كان موضوع تنجيز الحكم الواقعي، وإن اخطأ

فالحصيلة: إن ما ذكره الشاهرودي في نفسه [سواء صحّت النسبة أم لم تصح، حيث لم يعهد هذا من أحد من تلامذة الميرزا النائيني أو التقريرات المتعددة لبحوثه] حلّ معقول للإشكال الأول، وتخرّيج سليم لقيام الأمانة مقام العلم الطريقي المحض، بضميمة الحكومة الظاهرية للإصفهاني.

استحالة جعل التنجيز أو إمكانه

أفتنا إلى أن الشيخ الإصفهاني قال بإمكان الجعل الشرعي للتنجيز، وقد أحاله الكثير من الأعلام باعتبار أن التنجيز من مدركات العقل العملي غير المستقلة والواقعة في سلسلة معلولات الحكم الشرعي، والتشريع في مثل هذه يقودنا إلى مشكلة الدور والتسلسل، على حدّ ما يذكر في وجوب الطاعة، إلّا أننا إنتهينا سابقاً إلى:

١. أن أحكام العقل العملي [ومنها وجوب الطاعة والتنجيز] تكوينية لا اعتبارية.

٢. إن وجوب الطاعة يمكن أن يكون شرعياً، وما ذكره من المحاذير غير صحيحة، إلّا أنه إثباتاً توجد قرينة على عدم شرعيته.

هنا نتسلط: هل يمكن أن يكون التنجيز شرعياً، وإذا أمكن فهل هناك مانع إثباتي أولاً؟

وفي الجواب نقول: إنّ بدو الأمور ومنتهاها بالعقل، فإنّ التنجيز وإن لم

فهو ليس بعلم ويكون موضوع تنجيز قبح الجرأة فهناك تنجيز للواقع كلّي يعلمه المكلف إما للواقع الشرعي أو لواقع التجري؟

[ج] إنّما قلنا حكومة ظاهرية في مجال رفع التصويب وثبوت التنجيز حتّى في صورة الخطأ، فأوردنا القول أن التنجيز للواقع يخص العلم المصيب لا المطلق.

يكن مانع عقلي من كونه شرعياً^(١) إلا أنه بعد أن أمكن تصوير التشريع للحكم الشرعي ظاهراً، [حيث تخطينا الإشكال الأول من خلال الموضوع أو متعلقه]، يكون التشريع للتنجيز [المحمول] لغواً لا فائدة منه.^(٢)
 نعم، للشارع أن يخبر عنه ويحكم العقل بعده، كما أن تفاصيل العقوبة وحدودها وكيفيةها مما لا سبيل للعقل إلى إدراكه كان للشارع بيانها.

حل آخر للإشكال الأول

ومن هذا البيان ينبثق حل آخر للإشكال الأول الذي يعترض قيام التعبد مقام العلم الطريقي.

١ . [س] على رأيكم لا مانع عقلي من جعل التنجيز شرعاً، والإشكال الأول في القيام مقام العلم أفترض أن التعبد يواجه مشكلة في موضوع ومحمول القضية العقلية، حينئذ لم فضلتم الحلول المرتبط بتفسير الموضوع أو متعلقه على حل جعل التنجيز، وكان بالإمكان من البداية أن يفسر التعبد بأنه جعل شرعي للتنجيز [المحمول] وتنحل المشكلة من أساسها ويخرج القيام بدلاً من كل التطويل المذكور في تخريجه من خلال الموضوع، ولا لغوية لعدم التشريع الظاهري للواقع لأنه إنما يتصور إذا فسّرنا الحجية بغير المنجزية، كالعلم التعبدي أو ما يسبب العلم العادي أو الحكم المماثل.

[ج] حينئذ يكون المحمول حكماً شرعياً كلامياً لا حكماً أصولياً ولا فقهيّاً.

٢ . [س] التنجيز يكون بلحاظ الواقع، ومن ثم يبقى طريقيّاً فيكون حكماً أصولياً.

[ج] صحيح، إلا أن السنة أدلة الجعل غير ظاهرة في جعل المنجزية وإتما ظاهرة في غيرها كما سيتضح في بحث الحجج، ولو كانت ظاهرة في جعل المنجزية لتمّ ما ذكر في السؤال.

[س] على هذا فليس المانع اللغوية وإتما عدم ظهور الأدلة.

[ج] نعم، ولكن حيث ظهرت الأدلة في تشريع حكم يكون عندها جعل المنجزية لغواً.

بيانه: إن ملاك حكم العقل باستحقاق العقوبة هو عدم أداء حق المولى، [وحقه طاعته ومتابعته]، فمع وجود الحجّة [أياً كان المبني في تفسير الحجية] فإن المتابعة أو التحفظ على الواقع هو فإنه القدر المشترك بين كلّ النظريات، ومعه يترتب التنجيز على هذه الحجج وتكون موضوعاً له عند العلم بها لانطباق ملاك التنجيز عليها.

كما يتضح حلّ الإشكال الثاني أيضاً بما تقدّم من الشيخ الإصفهاني وغيره من أنّ العقوبة ليست على الظاهر مطلقاً حتّى مع الخطأ كما يلزم التصويب وإنما في خصوص حالة والإصابة، وفي حالة الخطأ لا تنجيز وإنما صورة تنجيز فقط.^(١)

حقيقة التنجيز

ويبقى سؤال: إنّ التنجيز هل هو حكم الواقع بشرط الوصول الوجداني [العلم] أو الوصول الظاهري أو العنواني أو العادي [حسب اختلاف التخریجات في حلّ الإشكال الأوّل] أو أنّ الإستحقاق على الظاهر من أمانة أو أصل شريطة الإصابة للواقع؟

١. [س] يبدو من هذا العرض أنه عين حلّ الشيخ العراقي المتقدم.

[ج] مع فارق:

١. إنّ حلّ الشيخ العراقي كان على مبناه في الحجية و أنّه الأمر باتّباع الأمانة و هذا على كلّ المباني مستفيداً من القدر المشترك.

٢. إنّ حلّ الشيخ العراقي لم يبين النكته لثبوت التنجيز للعلم الوجداني بالحجّة في حين أنّنا بيّنا ذلك في خلال ذكر ملاك التنجيز، و من ثمّ لا يرد السؤال الذي أوردتموه على الشيخ العراقي.

خلاف بين الأعلام، وإثارته تفصيلاً مع حسم الخلاف متروك إلى فرصة أخرى عند الحديث عن وجوب التعلّم والفحص، حيث يثار نفس السؤال هناك بأن استحقاق العقوبة على الواقع مع عدم الفحص أو على عدم الفحص بشرط مخالفة الواقع.

تلخيص البحث في المحور الأول

من كل ما تقدّم يمكن تلخيص الكلام في المحور الأوّل ضمن النقاط التالية:

١. القطع الطريقي المحض [الذي لم يؤخذ في لسان الشارع موضوعاً] يأخذه العقل في موضوع قضية عقلية وبنحو الطريقية.

٢. قيام الأمارات والأصول مقام هذا القطع يواجه مشكلتين:

الأولى: مشكلة التصرف في الموضوع أو المحمول العقلي بالتوسعة والإعتبارية وهو غير معقول، لأنّ القضايا العقلية تدور في إطار التكوين.

الثانية: مشكلة التصويب التي تنبثق من كون طبيعة العلاقة بين التعبد والقطع الطريقي علاقة ورود.

٣. إنّ بعض الحلول المتقدمة [حلّ النائبي مع دفاع السيّد الخوئي، وحلّ الإصفهاني، وحلّ الشاهرودي المنسوب للميرزا مع الحكومة الظاهرية للإصفهاني، والحلّ الذي أشرنا إليه] موفقة^(١) بغض النظر عن

١. [س] ألفتم إلى إشكالين في قيام التعبد، وفي تصوري وحسب ما فهمت من كلام الأعلام إنّ مراحل الحل تبدأ ببيان المبنى بالحجّة والذي من خلاله يعالج الإشكال الأول، أو بإيجاد قدر مشترك بين الحجج من خلاله يعالج الإشكال الأوّل، وجميع الحلول المقبولة تلتقي في توسعة الموضوع أو متعلّقه، ومن ثمّ ينبثق الإشكال الثاني وهو إشكال

سلامة بعض المباني و عدم سلامتها، إلا أن كلاً منها بالتسلسل والكيفية المذكور يصلح لعلاج المشكلة في قيام التعبد مقام القطع الطريقي.

التصويب المنبثق من التوسعة الشرعية التي عولج بها الإشكال الأول و التي بدأ ورود، فتأتي المرحلة الثانية من الحل وهي الحكومة الظاهرية للإصفهاني أو الحكومة الظاهرية للميرزا - إن قبلت - والتي تعني أن التنجيز لا يثبت بالدليل الشرعي مطلقاً وإنما في خصوص حالة الإصابة. وإن كان البحث في فكرة الحكومة أو الورود في نفسه بحث عن طبيعة العلاقة بين التعبد والعلم بعد أن ثبت التوسعة، فيبحث أنها بأي شكل ولكن استفيد منه هنا لبيان العلاقة بين المحمول وبين البديل الشرعي وأنه مطلق أو مقيد بالإصابة.

وهذا هو الظاهر أيضاً من كلامكم في الحل الأخير الذي ذكرتموه مع أن ظاهر كلامكم في تقرير كلام الميرزا النائيني أن الحكومة تكملة لحل الإشكال الأول.

ينبثق سؤال أن التنجيز حكم من، هل هو حكم الظاهر مشروطاً بالإصابة أو الواقع مشروطاً بالوصول، حينئذ تأتي المرحلة الثالثة للحل والتي تتم بها الصياغة النهائية لقيام التعبد مقام العلم الطريقي من كل جهاته.

[ج] نعم، لا بأس بهذا الفهم.

المحور الثاني: قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الصفتي^(١)

١. ألفت الأعلام إلى أنه لا يوجد في الفقه حالة يكون القطع المأخوذ فيها موضوعياً صفتياً، وقد أشرنا إلى صحة هذه المقولة غالباً وأن الطبع الأوّلي للقطع [مع عدم القرينة الخاصة] ظهوره في الطريقية، ومن ثم لا ثمة تذكر في بحث قيام التعبد مقام مثل هذا القطع.
 ٢. وأما ثبوتاً فقد ذكر الأعلام أن أدلة اعتبار الطرق [وبغض النظر عن الأدلة الخاصة] لم تدلّ إلا على اعتبارها من حيث كاشفيتها، وأدلة اعتبار الأصول لم تدلّ إلا على اعتبارها من حيث الجري العملي والتنجيز. ومعه لا تقوم مقام الصفتي التكويني بل ولا الإصطلاحي أيضاً، لأن الإصطلاحي غير التكويني هو الطريقي مع الخصوصية التي لم تلحظ في أدلة اعتبار الطرق فضلاً عن الأصول.
- نعم، للآخوند تصوير للقيام مقام الصفتي في الأصل المحرز نشير إليه في المحور الثالث.

المحور الثالث: قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الطريقي

ليلتفت إلى أن بعض الإشكالات التي سجّلت في هذا البحث على القيام استهدفت الطريقي الإصطلاحي، وأن أخذه موضوعاً يساوي كونه صفتياً اصطلاحياً. والبعض الآخر قبل فكرة الموضوعي الطريقي ولكنه ناقش في قيام التعبد الشرعي مقامه.

مناقشة الآخوند في قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الطريقي

والآخوند ناقش القيام وقد قرّبت مناقشته بتقريبين:

التقريب الأول: إن اعتبار الأدلة للطرق والأصول كان من حيث كاشفية العلم فهي نظرت لقطع الطريقي المحض بشكل آلي ونزلت الأمانة منزلته، ولو أريد مع ذلك تنزيلها منزلة الموضوعي بنحو الطريقية لنظر للقطع في دليل التنزيل إستقلاً؛ لأن الموضوع ينظر إليه كذلك، فيجتمع النظر الآلي والإستقلالي للقطع المنظور والمحلوظ في الأدلة التي نزلت الأمانة منزلته.

التقريب الثاني: إن اعتبار الأدلة من حيث الطريقية ينافي اعتبارها موضوعاً؛ لأن اعتبارها من حيث الأول يعني ملاحظتها آلياً ومن حيث الثاني يعني ملاحظتها إستقلاً، فيجتمع اللحاظ الآلي والإستقلالي في الأمانة المنزلة منزلة العلم.

وفرق هذا التقريب عن سابقه واضح، حيث إن الأول صور اجتماع اللحاظ الآلي والإستقلالي في القطع [المنزل عليه] الذي يؤخذ ويلحظ في دليل التنزيل منزلته في المقامين [مقام القطع الطريقي المحض ومقام

الموضوعي بنحو الطريقية]، والثاني صور الاجتماع في الأمانة [المنزل].
 هذه المناقشة تنسج على القطع الموضوعي الطريقي الإصطلاحي
 المأخوذ في الأحكام الفقهية أيضاً، مع أن الآخوند لم ينكر جواز إمكان أخذ
 الطريقي موضوعاً في الأحكام الشرعية الفقهية، في حين أنه يلزم اجتماع
 الآلية والإستقلالية فيه.

محاولة النائيني للجواب عن مناقشة الآخوند

والميرزا النائيني أجاب عن هذه المناقشة [بعد أن ألفت إلى سبق
 الإشكال وأنه من زمن الشيخ الأعظم] بما يلي: إن جزئية القطع لموضوع
 الحكم الشرعي في طول الجزء الآخر [بعد التذكير أن مبنى الميرزا النائيني
 في القطع الموضوعي الطريقي أنه يكون جزء الموضوع فقط، وأن الطريقي
 تمام الموضوع غير ممكن] إضافة إلى أنه إذا وجد القطع وجد الجزء الآخر
 لأنه محرز له وكاشف عنه، بخلافه في الإجزاء العرضية فإن إحراز أحدها
 وجداناً أو تعبداً لا يحرز الجزء الآخر وإنما يحتاج إلى إحراز آخر.
 فأدلة اعتبار الطرق والأصول علماً يلحظ القطع فيها [المنزل عليها]
 والدليل [المنزل] إستقلالاً من دون حاجة إلى لحاظه آلة في تنزيل التعبد
 منزلة الطريقي المحض، وتترتب على هذا الدليل خاصية القطع الواقعية
 وهو أنه محرز الجزء الآخر وفي طوله.

ولا يأتي هذا التقريب في قيام التعبد مقام الصفتي؛ لأن وجه الشبه بين
 المنزل عليه والمنزل في أدلة الإعتبار هو الكاشفية وعلى هذا الأساس لا
 يقوم الأصل غير المحرز مقام الموضوعي الطريقي أيضاً، ومن ثم لا تقوم

الأدلة مقام القطع الصفتي لعدم التنزيل عليه.

تقرير العراقي عن البحث

الشيخ العراقي قَبِلَ حلّ النائي أيضاً بناءً على تفسير الحجية يجعل العلم، و شرح كلام الميرزا بما تقدّم منه سابقاً من أنّ المقنن الجاعل يتعامل مع المفاهيم، فهو يأخذ قطع المكلف الطريقي المحض فضلاً عن الموضوعي في دليل التنزيل مفهوماً وبالحمل الأولي ومن ثمّ يلحظه إستقلاً، والقطع الملحوظ آلة هو قطع المكلف نفسه بالحمل الشائع.

علماً أنه بهذا الحلّ عالج إشكالية النائي في القطع المأخوذ في موضوع الحكم الفقهي بنحو الطريقة تمام الموضوع.

وليلتفت إلى أنّ نكتة إشكال الأخوند هنا هي نفسها التي اعتبرها الميرزا النائي في منع الموضوعي الطريقي تمام الموضوع، ومن ثمّ جاء الحلّ من الشيخ العراقي في الموردين واحداً.

إشكال النائي في قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الطريقي

بعد هذا يثير الميرزا النائي إشكالاً حول قيام التعبد مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقة، أمتن من إشكال الأخوند وخلاصته: أخذ العلم في موضوع الحكم الفقهي بنحو الطريقة إذا لم يكن له خصوصية فأخذه لغو، وإذا كان له خصوصية كما هو الظاهر فلا يقوم شيء مقامه.

ونضيف في مجال تأكيد الخصوصية ما ذكر من أنّ الأصل في القيود الإحترازية، وحيث أخذ في لسان الشارع خصوص العلم، فالظاهر منه

[بموجب قاعدة الإحتراز] نفي أخذ الغير، وهو الذي عبّرنا عنه بالمفهوم الصغير.

ومن ثمّ يستظهر من الطريقي التكويني المأخوذ في الموضوع في لسان الشارع أنه صفتي اصطلاحي ولا وجود للطريقي الإصطلاحي، فلا يقوم شيء مقامه، وتختص القيام بالقيام مقام القطع الطريقي المحض.

أجوبته عن تلك المناقشات

أجاب الميرزا النائيني بثلاثة أجوبة، ناقش الأوّل والثاني منها وتبنّى الإجابة الثالثة وهي: حيث إنّ مفاد دليل التعبد الحكومة الظاهرية، فسيكون حاكماً على «صم للرؤية» لأنّ دليل الإعتبار ناظر للعلم وتنزيل الأمانة منزلته بشكل مطلق [سواء كان طريقاً محضاً أم موضوعاً بنحو الطريقية]، فتكون العلاقة بينه وبين القضية الفقهية التي أخذ العلم موضوعاً فيها علاقة الحكومة ولكنها ظاهرة؛ لأنه مع الخطأ في الأمانة لا يوجد شيء. وحينئذ تقوم الأمانة والأصل مقامه كما قامت مقام القطع الطريقي المحض [الذي يأخذه العقل موضوعاً في القضية العقلية] لنفس السبب.

والشيخ العراقي يقبل إجابة الميرزا النائيني إلّا أنه يعقب: إنّ الحكومة الظاهرية للتعبد إنما هي بالنسبة إلى متعلّق القطع الذي يشكّل الجزء الآخر من الموضوع كاهلال وأمثاله لأنّ المدار على الواقع لا على مطلق الظاهر. وأمّا بالنسبة إلى العلم فالحكومة واقعية، فإنّ التعبد [في صورة إصابته] يوسّع هذا الجزء من الموضوع [العلم] حقيقة.

مناقشة المحقق الإصفهاني

والشيخ الإصفهاني ناقش إشكال الأخوند [اجتماع الآلية والإستقلالية] بأن الآلية تتصور في حالة تعدد الآلة وذوي الآلة وتغايرهما كوجود المرآة والصورة المنعكسة فيها، والقطع والمقطوع بالذات لا تعدد فيهما ولا تغاير بينهما، فإنّ القطع عين وجود المقطوع بالذات وليس وجوداً آخر ينظر به للمعلوم بالذات كي يكون آلة ومرآة له.

وبتعبير آخر: إنّ وجود القطع عين لحاظ المقطوع بالذات، و لحاظ المقطوع بالذات وجوده، فوجود القطع عين وجود المقطوع بالذات.

نعم، بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض تغاير، فقد ينظر إلى المعلوم بالذات بنفسه فالنظرة استقلالية، وقد ينظر إليه فانياً في الخارج فيكون وجوداً آلياً وملحوظاً آلة.^(١)

إلا أنه ناقش قيام التعبد مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقة بمناقشة أخرى، وقال: ربما تكون هي مراد الأخوند من كلامه لا ما فهم من اجتماع اللحاظ الآلي والإستقلالي.

وحاصل المناقشة: إنّ لسان الدليل [دليل التعبد والتزليل منزلة العلم]

١ . [س] إذا كان العلم الطريقي هو ما يكون طريقاً إلى المعلوم بالعرض الخارجي فلا ينحل إشكال الأخوند بمناقشة الشيخ الإصفهاني حيث يجتمع اللحاظ الآلي والإستقلالي في المعلوم بالذات بالنسبة إلى المعلوم بالعرض بالعرض كما ذكره هو ﷺ .
[ج] نعم، ولكنه لا يرى استحالة الاجتماع، ومن ثمّ لم يمنع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى بسبب اجتماع اللحاظين وإنما بسبب آخر، إضافة إلى حلّ آخر يذكره للإجتماع المدعى هنا، لم نعرضه.

إما أن يكون الظن كالقطع وإما أن يكون المظنون كالمقطوع.

فإن كان الأوّل وكان المراد الجدّي منه أن المظنون كالمقطوع، كان التعبير المذكور [الظن كالقطع] كنايةً.

وأما إذا كان المراد الجدّي منه أن نفس الظن الكاشف يشبه القطع ومنزل منزله، كان المراد الجدّي مطابقاً للمراد التفهيمي والإستعمالي فلا كناية. وتنزيلُ الظن منزلة الموضوعي الطريقي لا بدّ أن يكون عبر الإستعمال الحقيقي الذي يراد جداً، وتنزيل الظن منزلة الطريقي المحض يكون عبر الإستعمال الكنائي الذي يكون هو المراد جداً (المظنون كالمقطوع) ولا عبر المعنى الحقيقي (الظن كالقطع).

ومن الواضح عدم إمكان إرادة المعنى الحقيقي و الكنائي جداً معاً، حيث إنّ المراد الجدّي إما أن يكون مطابقاً للمراد الإستعمالي الحقيقي فيكون التنزيل منزلة الموضوعي بنحو الطريقية، وإما أن يكون مطابقاً للمراد التفهيمي الكنائي فيكون التنزيل منزلة القطع الطريقي المحض ولا يجتمعان لامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

هنا يشكل الإصفهاني على نفسه بأنه يمكن تصوير إرادتهما جداً معاً من خلال المدلول المطابقي و الإلتزامي بأن نفترض أن المدلول الإستعمالي الحقيقي المطابقي هو أنّ (الظن كالقطع) ولازمه هو أنّ (المظنون كالمقطوع) وكلّ منهما مراد تفهيماً ومراد جداً، فيثبت التنزيلان: التنزيل منزلة القطع الطريقي المحض، ومنزلة الموضوعي بنحو الطريقية، ولا نواجه مشكلة الإستعمال في أكثر من معنى؛ لأنّ المدلول الإلتزامي لا يستعمل فيه اللفظ. ويجب الشيخ الإصفهاني: إنّ التلازم ليس بين قضيتين (الظن كالقطع)

و (المظنون كالمقطوع) كي يصح ما ذكر.

وبعبارة أخرى: ليس التلازم بين التنزيلين وإنما بين المنزل [الظن] وبين المظنون، وبين المنزل عليه [القطع] وبين المقطوع. وتلازم كل من المفردتين [الظن والقطع] مع المظنون والمقطوع لا يعني تلازم حكميهما، وهو التشبيه والتنزيل الثابت بين القطع والظن، فإنه لا دلالة على وجوده بين ملزومي كل منهما.

وبهذا العرض يظهر الخلل في ما ذكره الشيخ العراقي من حل لعقدة المسألة [في مجال إجابته عن إشكال الأخوند] وعدم تأتية جواباً عن هذا الإشكال، لأنّ نظر الشارع وإن كان للمفهوم [لا لواقع القطع]، إلا أنه إذا كان قد لوحظ القطع بالنسبة للتنجيز العقلي، [أي لوحظ التنزيل منزلة القطع الطريقي المحض] كان استعمال الشارع له كناية، وإن كان بالقياس إلى الحكم الشرعي كان الإستعمال حقيقياً.

وأما إذا كان لسان دليل التعبد والتنزيل هو الثاني (المظنون كالمقطوع) فهو وإن كان مجرد فرض [لأنه ليس مفاد الأدلة وإنما مفادها الظن كالقطع] إلا أنه يمكن أن يلحظ تارة المظنون بالذات آلة للحاظ الواقع الخارجي، وثانية يلحظ استقلالاً بلحاظ نفسه.

وفي اللحاظ الأول يكون منزلاً منزلة القطع الطريقي المحض، وفي اللحاظ الثاني يكون منزلاً منزلة الموضوعي بنحو الطريقة. فالتنزيل منزلتهما يلزم منه اجتماع لحاظين الآلية والاستقلالية، وهو وإن لم يكن محالاً على مبنانا [والكلام مازال للإصفهاني] إلا أنه يلزم إشكال قانوني، وهو أنه في الموضوعي للمظنون والمقطوع مدخلية من حيث هو مقطوع

وفي الطريقي المحض لا دخالة للقطع، ومدخلية شيء وعدم مدخليته لا يجتمعان في جعل قانوني واحد.^(١)

وفي المنتقى فهم من كلام الشيخ الإصفهاني أنه ناظر إلى من يبني على أنّ الحجية جعل الحكم المائل و غير ناظر إلى كلام الميرزا النائيني، إلا أنك عرفت عمومية كلامه وعدم تخصيصه للإشكال بمبنى دون آخر، بل هو في صدد تأكيد الإشكال على كلّ المباني، وأن حلّ الميرزا النائيني والشيخ العراقي لا يعالج الإشكال بالشكل الذي هو صوراه.

ويستفيد من مجموع كلام الشيخ الإصفهاني أنّ المانع إثباتي، حيث يمكن تصوير التنزيلين وجمعهما بالإرادة الجدّية للمدلول المطابقي و الإلتزامي، أقصاه أنه لا قرينة إثباتية على تلازمهما بالحكمين، وحينئذ لو وجدت قرينة خاصة على التلازم أمكن اعتمادها.

ولكنك عرفت أنّ الحلّ من خلال القرينة الخاصة ليس حلاً إصولياً، وإنما هو حلّ فقهي، إذ الحلّ الأصولي يعتمد قرائن عامة.

نعم، ببركة حلّ الشيخ الإصفهاني لا امتناع، ومن ثمّ يمكن إثباتاً ومع القرينة الخاصة قبوله من دون حاجة إلى تأويله، وبخلافه مع المانع الذي ذكره الأخوند فإنه لو تمّ لا يفسح مجالاً للقرائن الخاصة، لأنه مانع ثبوتي ومحدور عقلي.

١ . [س] إشكال الشيخ الإصفهاني كاشكال الميرزا النائيني والأخوند يرجع إلى انكار الموضوعي الطريقي الإصطلاحي.

[ج] هو في صدد بيان عدم إمكان تكفل الدليل للمفادين المتناقضين، فجعل المشكلة في دلالة دليل الجعل والتنزيل، نعم يمكن سحب إشكاله إلى الطريقي الإصطلاحي وانكاره.

مناقشات الصدر في قيام التعبد مقام القطع الطريقي

الشهيد الصدر ناقش في قيام التعبد مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقية بثلاثة مناقشات:

المناقشة الأولى: إن مفاد دليل تنزيل التعبد منزلة القطع الطريقي المحض، أن الملاك في التنزيل هو التحفظ على الواقع وملاكاته، في حين أن مفاد دليل التنزيل منزلة القطع الموضوعي بنحو الطريقية - إن وجد - أنه جزء من موضوع حكم جديد تأسيسي، له ملاك خاص.

وتباين المفادين واضح، فلا يجتمعان في لسان واحد، ومن ثم لا تفي بالثاني.

وواضح أن هذه المناقشة ترجمان عرفي لمناقشة الشيخ الإصفهاني الصناعية [مدخلية القطع وعدم مدخليته] علماً أن هذه المناقشة مع مناقشة الشيخ الإصفهاني في قصور أدلة الإعتبار في التنزيل على القطعين، لا في وجود القطع الموضوعي بنحو الطريقية الإصطلاحية.

المناقشة الثانية: الملاك الأساسي لاعتبار الأمانة بناء العقلاء الذي يعقبه إمضاء الشارع، وحينما ندرس هذا البناء نجد أنه تعامل مع الأمانة كبديل عن القطع الطريقي المحض، حيث لم يكن للعقلاء في قضاياهم العرفية قطع موضوعي، بالإضافة إلى أن البناء العقلاني لا يتصرف في الجعول الشرعية فلا معنى لادعاء عمومية لقيام الأمانة مقام القطع المأخوذ في الموضوعات الشرعية.

المناقشة الثالثة: أخذ العلم الوجداني في قضية شرعية ظاهر في دخالة خصوصية الوجدانية، فاستظهار عدم المدخلية من دليل اعتبار الأمانة

والأصل وأنها تقوم مقامه خلاف الظهور الأولي لأخذ القطع.
 وواضح أن هذا الإشكال يستهدف القضاء على وجود قطع موضوعي
 طريقى إصطلاحي، وأن كل قطع موضوعي طريقى تكوينى هو صفى
 إصطلاحي، وهو تعبير آخر عن الإشكال الذى ذكره الميرزا النائى.
 من كل ما تقدم تبلور أن الإشكالات المانعة من قيام التعبد مقام القطع
 الموضوعى بنحو الطرىقة الإصطلاحية على صنفين:

صغرى: أنكرت وجود قطع موضوعى طريقى إصطلاحى فى الفقه وفى
 دليل الأحكام الأولية الفقهية، و أن كل قطع أخذه الشارع بنحو الطرىقة
 التكوينية فإنما هو صفى إصطلاحى، أى لوحظ مع خصوصية تمنع من
 قيام غيره مقامه.

كبيرة: قبلت وجود الموضوعى بنحو الطرىقة الإصطلاحية فى الفقه
 وإلا أن دليل التعبد إما لمانع ثبوتى عقلى أو لمانع اثباتى دلالى لا يدل على
 قيام التعبد مقامه.

الرأى المختار

ويتضح من خلال نقاط:

١. مدعانا على صعيد الصغرى: وجود القطع الموضوعى بنحو
 الطرىقة الإصطلاحية فى الفقه، بمعنى أنه أخذ فى مجموعة من أدلة الأحكام
 الأولية.

وعلى صعيد الكبرى: دليل التعبد دلّ على قيامه مقام القطع
 الموضوعى بنحو الطرىقة، حتى وإن كان بناء العقلاء هو الدليل الوحيد

على الإعتبار في الأمانة، مع أنه ليس كذلك، حيث توجد أدلة أساسية أخرى على الإعتبار.

٢. نذكر بما تقدم من انقسام القطع الموضوعي إلى الطريقي، والصفتي. ونذكر لما ألفت إليه المحقق العراقي من أن الطريقي الإصطلاحي قد يكون بالنسبة إلى الأمانة فقط وأما بالنسبة إلى الأصول فهو صفتي إصطلاحي كما إذا أخذ العلم في الدليل الفقهي من حيث مقابلته للشك والإضطراب والتردد، وقد يكون صفتياً إصطلاحياً بالنسبة للجميع أو طريقياً إصطلاحياً بالنسبة للجميع.

ونذكر بما اتفق عليه الأعلام من أن الظاهر من الأدلة الأولية أن العلم المأخوذ في موضوعات الأحكام ليس صفتياً تكوينياً، وإنما أخذت حيثية الكاشفية دوماً في الموضوع، وقد قبلنا هذا الإتفاق ولكن بشكل غالب حيث تحفظنا في التجري.

ومع هذا ينحصر البحث الأصولي - ولو غالباً - في الصغرى في القطع الطريقي التكويني أنه إصطلاحي أيضاً أو أنه صفتي إصطلاحي فلا يقوم حينئذ شيء مقامه.

ونعني بالبحث الأصولي البحث في القرينة والإستظهار العام الطبيعي الأولي من أخذ العلم الطريقي في الموضوع لولا القرينة الخاصة، مع مناقشة الموانع التي ذكرت في وجود الصغرى.

٣. طبيعة العلم الكاشفية والإراءة وإنّ المدار على المعلوم لا عليه، وبهذا كان هذا العلم مختلفاً في ظهوره عن بقية القيود العقلية، حيث إنه في طولها لا في عرضها مما يعني أن طبيعته ظاهرة بشكل أولي في عدم دخالته،

وإنما هو آلة وكاشف لا يرى نفسه وإنما يرى المعلوم. ومن ثم فهي تدافع الموضوعية، ومن هنا كان أخذه في الموضوع يحتاج إلى قرينة زائدة على أخذه في لسان الشارع حيث ذكرنا آنفاً أنه قد يؤخذ في لسان الشارع ولا يظهر في الموضوعية بل يبقى ظاهراً في الطريقية المحضة وعدم دخالته كقيد شرعي في موضوع مرتبة من مراتب الحكم الشرعي، وإنما أخذ للتعبير والإرشاد إلى أن المعلوم تمام الموضوع أو الإرشاد إلى أن التنجيز يكون به. وحينما تتوفر القرينة يؤخذ موضوعاً، والظاهر الأولي أن المأخوذ هو حيثية كشفه التكويني وإراءته وطريقته التكوينية للواقع الخارجي بنفس الشكل الذي كان يظهر فيه الطريقي المحض ولم يتغير فيه سوى أخذه موضوعاً. وظهوره في الصفاتية التكوينية يحتاج إلى قرينة إضافية، ومن ثم اتفق فهم الأعلام واستظهارهم بعد أن لم تكن القرينة الإضافية في كل الحالات الفقهية التي أخذ فيها موضوعاً، أنه موضوعي بنحو الطريقية. وحيث إن الطريقي المحض لم تكن فيه خصوصية تمنع من قيام غيره مقامه في ما لو اشترك معه في الطبيعة ولو بالتعبد، وحيث إنه نفسه أخذ موضوعاً [ما لم تقم قرينة على الخلاف] فلا يمنع من قيام غيره مقامه، وهو الطريقي الإصطلاحي.

يبقى سؤال: لماذا أخذ موضوعاً بعد أن كان نفس الطريقي المحض ولا خصوصية فيه، فما هو المبرر لأخذه موضوعاً بحيث ترتفع لغوية مثل هذا الإجراء والجعل الشرعي؟ مع العلم أن الأعلام عاجلوا اللغوية بالخصوصية المانعة، فأخذ موضوعاً من أجل التفرقة بينه وبين الطريقي المحض من خلال أخذ خصوصية الكشف التام فيه التي تمنع من قيام غيره مقامه

والذي هو الصفتي الإصطلاحي.

وبعبارة أخرى: حيث إنّ الشارع وجد أنّ إحراز الواقع بشكل عام يتمّ بالعلم وبما يقوم مقامه من تعبد، ففي الحالات التي أراد حصر إحراز الواقع بالعلم يأخذه في لسان الدليل موضوعاً لكي يغلق الطريق على غيره. هكذا فهم الأعلام فلسفة أخذه موضوعاً و حيث إنّنا لم نفرق بين الطريقي الموضوعي والتكويني من هذه الجهة يمكن السؤال حينئذ عن الفرق الفارق بينهما، وما هي حكمة أخذه في الموضوع في حالات دون أخرى؟

والجواب: يمكن أن نصوّر خصوصية إضافية كانت وراء أخذه موضوعاً غير ما ذكره الأعلام، وهي خصوصية التحفظ بشكل أكبر على إحراز الواقع، كما هو واضح في أخذ العلم النقلي في موضوع الأحكام الشرعية كتوجيه لمقولة الأخباريين، فإنّ الشارع في أخذه العلم لم يكن من أجل حصر فرضه به وعدم قيام غيره مقامه وإنما من أجل أن لا يكون إحراز الواقع من أيّ طريق كان، وبالتالي قد تترتب عليه مضيعة الأحكام، فحرصاً وزيادة في التحفظ أخذ العلم في الموضوع ولكن بما هو معتمد وكاشف، ومن ثمّ لا يمنع هذا الأخذ بهذه الخصوصية من قيام غيره مقامه. وظهر هذا الأخذ في خصوص الرتبة العليا من الكشف وهي الكشف التام النقلي [والذي هو الصفتي الإصطلاحي] يحتاج إلى قرينة خاصة إضافية، علاوة على القرينة التي جعلت منه ظاهراً في الموضوعية، على حدّ حاجة الصفتي التكويني، وإلاّ فالظهور الأوّلي هو أخذه بما هو معتمد وكاشف وحقّة لا غير.

وقد يصاغ التساؤل [بشكل أكثر صناعة] في أن قاعدة إحترازية القيود تثبت أن العلم الذي أخذ موضوعاً بنحو الطريقية التكوينية صفتي إصطلاحي كما تقدّم بيانه.

فالجواب روحاً هو الجواب عن التساؤل بصياغته السابقة، وتوضيحه بشكل أكثر تفصيلاً:

تقدّم أن طبيعة العلم كقيد يختلف عن سائر القيود التي تظهر نفسها استقلالاً حيث إنه لا يرى نفسه وإنما يرى غيره، وهذا يؤمن لنا أن الظهور الأولي يدافع الصفية بقسميها التكوينية والإصطلاحية، بل يدافع حتى الموضوعية، ولا يخرج عن هذا الظهور إلا بقريئة خاصة وبقدرها.

وما ذكر من قاعدة الإحترازية كقريئة عامة على الصفية الإصطلاحية جيد لو كان الإحتراز محصوراً فيها، ولكنه متصور حتى مع الطريقية الإصطلاحية. وبعد الإلتفات إلى زاوية حساسة في القاعدة وهي أن الإحتراز يدلّ على عدم ترتب الحكم من دون القيد من دون أن يحدّد ويفسّر ويرسم حدود القيد، فإذا قال: الهلال المرثي يجب معه الصوم، فإن غاية ما يدلّ الإحتراز على انتفاعه لحكم عن صرف الهلال بوجوده بالواقعي من دون أن يفسّر الموضوع وأن المراد منه ما هو.

والإحتراز المتصور مع الطريقية الإصطلاحية هو الإحتراز عن الطرق غير المعتبرة، كذا عن توهم ترتب الحكم الفعلي على متن الواقع في نفسه وبالتالي تترتب آثار على ذلك كالقضاء ونحوه.

وبعبارة أخرى: إن الطريقي المحض يكون موضوع حكم العقل بالتنجيز، وبالتالي ففعلية الحكم الناقصة والتامة تتحقق مع الجهل وتترتب

آثارها حتى لو لم يعلم بالتكليف، في حين أن أخذ الشارع للعلم في موضوع الحكم يعني أن الفعلية [الناقصة أو التامة على الخلاف في أخذه في أيهما] لا تتحقق مع الجهل فلا تترتب آثار تلك المرتبة حينئذ إلا مع العلم.

وفي هذا وسابقه كفاية في حفظ الإحتراز، فمع ضمه إلى الفترة الأولى لا يصلح الإحتراز قرينة على الصفية الإصطلاحية.

حيث إنّ المستشكل إنما استفاد منها قرينة بعد أن توهم انحصار الإحتراز في الصفية.

٤. بعد أن اتضح أن القطع المأخوذ موضوعاً [مع عدم القرينة الخاصة] هو الطريقي التكويني بل الإصطلاحي، [ومن ثمّ لا مانع من جهته من قيام غيره مقامه] كان من الضروري البحث في دليل التعبد ليُرى أن فيه ما يدلّ على قيام التعبد مقام مثل هذا القطع أو لا، إذ لا يكفي في التعميم مجرد كون القطع الموضوعي طريقياً إصطلاحياً؛ لأنه غاية ما يدلّ على عدم المانع من تعميم الموضوع من دون إثبات لذلك.

و الحق: أن في دليل اعتبار التعبد ظهور في القيام بعد الإلتفات إلى النقاط التالية:

النقطة الأولى: ما أشار إليه الصدر من أنه على كلّ مباني الحجية في الإمارات توجد جهة مشتركة وهي أن ملاك الجعل هو الكاشفية والتحفظ على الواقع الشرعي، وأنه بدون جعل الأمانة وإناطة تنجزّ الشريعة بالعلم فقط يكون سبباً في ضياع الشريعة لندرة توفر العلم، وهذا الملاك مقبول من الجميع على اختلافهم الحادّ في تفسير الجعل وتحديد هويته.

النقطة الثانية: تسالم الجميع على قيام الأمارات بل الأصول المحرزة مقام القطع الطريقي المحض بالأحكام أو الموضوعات التي لم يؤخذ العلم جزءاً منها، وإن اختلفوا في كيفية تخريج ذلك فنياً.

النقطة الثالثة: إن علاقة العلم الموضوعي بنحو الطريقة التكوينية الإصطلاحية بل مطلق التكوينية مع الجزء الآخر للموضوع [الهلال] علاقة الطريقي المحض، فإن أصاب الواقع فالمدار على الواقع، وإلا لم يتحقق الموضوع كله على حدّ علاقة القطع الطريقي المحض الذي لم يؤخذ في لسان الشارع موضوعاً مع الحكم الشرعي من دون فرق، وأن موضوعية القطع شرعاً تتصور بالنسبة للحكم الشرعي، لا لأجزاء الموضوع الأخرى.

فالقسط بموضوع الحكم طريقي محض دائماً، أخذ موضوعاً في لسان الشارع أو لم يؤخذ. وقد ألفت إلى ذلك الميرزا النائيني، وأن الإنقسام إلى طريقي محض وموضوعي إنما هو بالنسبة إلى الحكم الشرعي.

النقطة الرابعة: إن العلة المذكورة بين القطع الموضوعي الطريقي وبين الجزء الآخر وهي العلة الطريقية المحضة هي بنفسها أخذت من قبل الشارع موضوعاً وقيداً وشرطاً في وجود الحكم وفعليته.

من هنا يتبلور أن هذا العلم الموضوع له إضافتان:

الأولى: إلى الجزء الآخر من الموضوع الشرعي، وهو علم طريقي محض.

الثانية: إلى الحكم الفقهي وهو موضوع له، ولم يؤخذ في موضوع الحكم الفقهي شيء وخصوصية غير إضافته وعلته مع الجزء الأول وهو الطريقية المحضة، وهو لا يناقض قاعدة الإحتراز كما تقدم.

وقد ألفت الشيخ العراقي إلى النقطتين الثالثة والرابعة حيث ذكر أن

العلم بلحاظ الجزء الآخر من الموضوع محرز ظاهري. وهذه هي النقطة الثالثة حيث إن المعيار طريقيته المحضة، ومن ثم لا بدّ من إصابته وإلا لم يتحقق الموضوع، وهذا هو المقصود من الإحراز الظاهري.

وهذه العلة الإحرازية لها دخل واقعي في الحكم الفقهي، وهذه هي النقطة الرابعة. وحينئذ إذا دلّ دليل [والكلام ما زال للشيخ العراقي] التعبد على القيام فهو حاكم ظاهراً بالنسبة للعلم بالقياس إلى الجزء الآخر [الهلال]، وحاكم واقعاً بالنسبة للعلم المأخوذ في الحكم الفقهي.

من هذه النقاط الأربعة يفهم سرّ دلالة دليل التعبد وظهوره في قيام التعبد مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقية الإصطلاحية، حيث دلّ على أنّ ملاك الحكم يجعل لحفظ الواقع، ومن ثمّ دلّ على قيامه مقام القطع الطريقي المحض مطلقاً سواء القطع بالحكم أم الموضوع.

والقطع بالجزء الآخر من الموضوع طريقي محض، فالأمانة تقوم مقامه بموجب دلالة دليلها وتكون طريقاً محضاً إليه.^(١)

وبما أنّ المعبر في موضوع الحكم الفقهي هذه الحثية لا غير كانت

١. [س] قد يقال: إنّ الحكومة لا بدّ أن تكون ناظرة لأثر، وإنّ الحكم الوضعي والتنزيلي لا بدّ أن يكون بلحاظ أثر مصحح، وقيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض بالحكم يكون بلحاظ أثر وهو التنجيز المفروض السابق رتبة على جعل الأمانة، وأما قيامها مقام القطع الطريقي المحض بالموضوع الذي أخذ موضوعاً للحكم فلا أثر مصحح له، فلا معنى للجعل والتنزيل منزلته، فإنّ الجزء الآخر [الهلال] لوحده لا أثر له ولا يترتب عليه شيء لأنه ليس الموضوع وحده.

[ج] جيّد، وهو إشكال الشيخ الإصفهاني في مطلق الموضوعات المركبة الطولية. وسنجيب عنه إن شاء الله.

الأمانة الواجدة لهذه الحثية موضوعاً من هذه الحثية.

إذا اتضح ما ذكرناه نعود إلى الإشكالات التي ذكرت على الكبرى [دلالة دليل التعبد على قيام الأمانة مقام الموضوعي الطريقي الإصطلاحي] لمناقشتها.

مناقشة إشكال الثاني للصدر

فالحق أنه يوجد في أحكام العقلاء علم موضوعي بنحو الطريقية وبكثرة كاثرة.

ففي أحكام العقل العملي طراً [بناء على أنها أحكام عقلانية لا تكوينية] أخذ العلم جزءاً من الموضوع فيها على الخلاف في المرتبة التي أخذ العلم جزءاً من موضوعها، وفي الأحكام العقلانية الأخرى أيضاً نلاحظ في كثير منها يشكّل العلم جزءاً من موضوعها مثل جواز التصرف في مال الغير وعقوبة الجناية وأمثالهما.

بل ألفتنا سابقاً إلى أن سيرة العقلاء وبناء العقلاء وارتكاز العقلاء يقصد منه لغة القانون، والسيرة والبناء والإتفاق آثار ومسببات عن تلك اللغة ولوازم لها، ومن ثمّ التقسيم الذي نجده في الإعتبار الشرعي إلى تكليفي ووضعي، وظاهري وواقعي وغير ذلك كلّها موجودة ومستوحاة من لغة القانون وليست لغة أخرى، وأقسام القطع واحدة من مفردات تلك اللغة وليست من ابتكارات الشارع.

وجود القطع الموضوعي في الأحكام الشرعية

وأما ما ذكره ﷺ من أنه لو فرض وجود قطع موضوعي في الأحكام

العقلانية إلا أنه لا يمكن تسريته إلى الأحكام الشرعية، فجوابه:
نقضاً بالقطع الطريقي المحض الموجود في أحكام العقلاء كيف سرى إلى
الأحكام الشرعية.

وحلاً كما ذكره هو ﷺ في أمكنة متعددة من كلامه وذكره آخرون:
يكفي في تحقق الإمضاء بواسطة عدم الردع وجود ارتكاز عقلائي في
معرض التعدي منه إلى الشرعيات، أي يكفي وجود لغة تقنين في معرفة
تعميمها إلى أحكام الشرع.

بل سيتضح بعدئذ أن ارتكاز العقلاء في الإعتماد على خبر الواحد قد
أسروه إلى الشرعيات، وحينئذ عدم ردع الشارع دليل الإمضاء.

الأثر المصحح للتنزيل

هناك إشكال آخر [لم نعرضه في ما سبق وقد ألفت إليه السيد
الصدر]، وهو: أنه نفترض أن دليل الجعل يجعل للأمانة نفس حيثية العلم
الطريقي، وأنها هي بعينها التي أخذت جزء الموضوع.

ولكن دليل الجعل عند ما يجعل الطريقية وينزلها منزلة القطع في
طريقيته لا بد له من أثر يصحح هذا الجعل والتنزيل؛ لأن التنزيل بلغة
الأصول هو التشبيه بلغة البلاغة، والتشبيه يحتاج في صحته إلى وجه شبه
الذي هو الأثر بتعبير الأصول، مع فارق أن التشبيه من شؤون اللفظ
واستعمالاته، والتنزيل من شؤون الإنشاء والاعتبار.

والأثر العقلي موجود للقطع الطريقي المحض وهو التنجيز، فإذا كان
هناك تنزيل فيكون بلحاظه، وأما القطع الموضوعي فأثره شرعي وهو

الحكم الشرعي المترتب عليه، فهل التنزيل كان بلحاظهما أو بلحاظ أحدهما؟

المعروف في وسط الأصوليين أنّ عموم التنزيل يحتاج إلى مؤونة بيان زائد وإلا يقتصر فيه على المتيقن وهو أبرز الآثار، ف«الطواف في البيت صلاة» يكون بلحاظ أبرز الآثار وهو الطهارة وما زاد وإن كان ممكناً إلا أنه يفتقر إلى دليل.

وفي ما نحن فيه الأثر المتيقن هو التنجيز، ومن ثمّ فالمتيقن تنزيل الأمانة منزلة القطع الطريقي المحض بالحكم.

وأما التنزيل بلحاظ الأثر الشرعي «يجب الصوم» منزلة القطع الموضوعي بنحو الطريقية فيحتاج إلى مؤونة زائدة وهي مفقودة في دليل جعل الأمانة.

إشكال آخر في مقام القطع الموضوعي الطريقي

وهناك إشكال آخر [لم نعرضه سابقاً] يمنع من دلالة دليل التعبد على قيام الحجّة مقام القطع الموضوعي الطريقي الإصطلاحي أيضاً وهو: إنه مع التسليم في أنّ الحيثية المجعولة للأمانة هي عين حيثية العلم، ولكن الملاحظ أنّ الأمانة حينما تقوم مقام القطع الطريقي المحض هناك أثر مفروض في الرتبة السابقة للمعلوم وهو الأثر الشرعي الفقهي الواقعي، وقد لوحظ في عملية التنزيل.

وأما في ما نحن فيه فالمعلوم هو ذات الهلال وهو لوحده لا أثر شرعي له مفروض في الرتبة السابقة لأنه ليس تمام الموضوع، وإنما بعد حصول العلم

[المأخوذ جزءاً من الموضوع] يترتب الأثر الشرعي على كل من المحرز والمحرز معاً.

وجعل الإحراز في الأدلة المحرزة يجب أن يكون بلحاظ أثر شرعي مفروض في الرتبة السابقة و قبل جعل المحرز مترتب على المعلوم يكون مصححاً لاعتبار و جعل إحراز المحرز، ومع هذا لا يدلّ الدليل على قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الطريقي.

وهذا الإشكال أثاره الشيخ الإصفهاني في الأصل المحرز وقيامه مقام العلم الموضوعي، وهو مرتبط كل الارتباط بالموضوعات المركبة الطولية، ومن ثم سنترك الإجابة عنه إلى هناك.

ونكتفي هنا بالإجابة على الإشكال الذي سبقه، فنقول:

أولاً: تعميقاً للإشكال أو توسعة لدائرته نلقت إلى أن المجعول الشرعي في التنزيل من قبل الشارع حقيقة هو الأثر الذي يكون التنزيل بلحاظه، فالتنزيل وإن كان بلحاظ أبرز الآثار [مع عدم القرينة على العموم] إلا أنه لا بد أن يكون شرعياً كي يجعل من قبل الشارع للمنزّل، في حين أن الملاحظ أن أبرز الآثار للقطع الطريقي المحض هو التنجيز وهو عقلي، وهو غير قابل للجعل الشرعي كما تقدّم.

ثانياً: هذا الإشكال هو الذي حرّك ذهن الأصولي الحديث للتفكير في حقيقة التنزيل وأنه ما هو، بعد اتفاقهم على أن في التنزيل جعلاً شرعياً، ولكنهم اختلفوا في أن المجعول هو وجه الشبه [الأثر] أو التشبيه والمثلية، فكان ذلك محور بحثهم ومثار تفكيرهم.

وبعبارة ثانية: إن محور بحثهم في أن التنزيل شأن من شؤون اللفظ الدالّ

على الجعل، أو شأن من شؤون الجعل و القانون؟

وثالثاً: يلاحظ أنّ عناوين (ظاهر، أظهر، نص، عموم، خصوص، إطلاق، تقييد، وما شابهها) جميعاً أقسام وأصناف مرتبطة بالأدلة لا بالأحكام المرادة من الأدلة [أي إنها مرتبطة بالدالّ لا بالمدلول والمراد الجدّي النهائي منه] فهي بنفسها ليست تشريعاً.

وبعبارة أخرى: إنّ الجعل وإن كان مراداً جداً إلاّ أنه ليس المفاد المطابقي، فجعل الطهارة للطواف المراد جداً في قضية «الطواف بالبيت صلاة» ليس مدلولاً مطابقياً لعدم ذكره في الكلام.

في حين أنّ عناوين «حكم استغراقي، وحكم مجموعي، وكفائي، ووضعي، وتكليفي، وواجب مطلق، ومشروط، وما شابهها» جميعاً أقسام وأصناف لنفس القانون والمنشأ، أي أنها تمثّل متن الحكم والشرعية، فهي من شؤون المدلول لا الدالّ والدلالة، أي إنّ الجعل يكون مفاداً مطابقياً لقضية التنزيل.

وبحوث الأصول جميعاً تتأرجح بين هذين البابين، وفصل البحوث وفرزها في غاية الأهمية بعد أن كان لكلّ من البابين أحكام تخصه، فما كان مرتبطاً بالدالّ والدلالة يخضع لمقاييس وموازين الدلالة، وإلاّ خضع لموازين ومعايير القانون.

التنزيل من شؤون الدلالة أو القانون؟

رابعاً: بعد هذا يطرح هذا السؤال، هل التنزيل [بل والحكومة والورود] من الباب الأول أو الثاني؟

بعض التعبيرات في الأصول عن الحكومة توحي أنها من الباب الأول،

أي أنها شأن دلالي، مثل قولهم: إن الحكومة لبأ تخصيص، فإن ذلك يعني أنها لبأ دلالة لفظية، وإن كانت نتيجة هذه الدلالة [المدلول] شرعية وهي الإخراج من الحكم.

ومثل قولهم: إن شرط الحكومة في كل أقسامها النظر إلى الدليل المحكوم، حيث يظهر من النظر أنها من الشؤون الدلالية، فهي بنفسها ليست جعلاً وليست متن قانون، وإنما دالة على الجعل.

إلا أن الحق [على ما سيتضح تفصيله في بحث التعارض] إن بعض أقسام الحكومة من شؤون الدلالة، والأقسام الأخرى من شؤون الجعل والقانون، كذا الحال في الوجود فليس كل حالاته على شاكلة واحدة.

وأما التنزيل [والذي هو محور بحثنا] فهو الحكومة - على ما هو التحقيق - وليس قسيماً لها، ومن ثم فهو ينقسم إلى البابين، بل هو في نفسه ينقسم وإن لم يكن حكومة، كما ينقسم الوجود. مرتكز الأعلام هو الإنقسام، و تذبذب الكلمات شاهد على هذا الإنقسام المرتكز.

خامساً: فحينما نتأمل في إشكال الشهيد الصدر حيث عبر عن التنزيل أنه لا بد أن يكون بلحاظ أثر فهو يعني أن التنزيل من شؤون الدلالة، في حين أنا إذا تأملنا في الإضافة التي أضفناها للإشكال يفهم أنه بنفسه جعل فلا يحتاج إلى أثر كي يجعل للمنزل.

في الوقت نفسه فإن لفظة التنزيل ظاهرة في أنه من شؤون اللفظ، حيث أنها مأخوذة من علم البيان، في حين أن الأعلام عبروا عن الأصول العملية أنها تنزيلية، وواضح أنها قانون وجعل وليس من شؤون اللفظ.

سادساً: الحكومة و التنزيل الذي هو من شؤون الجعل لا يحتاج إلى

ملاحظة أثر كي يجعل للمنزّل؛ إذ الحاجة إلى الأثر إنما تكون حالة كون التنزيل نوعاً من الدلالة فيحتاج إلى أثر يكون مدلولاً له هو المجعول شرعاً، وحينئذ يقال: إنّ التنزيل دالّ على أنّ الجعل لمطلق الآثار أو الأثر المتميز، وإن كان الحق أنه بلحاظ الأثر البارز لأنّ ديدن التشبيه الأولي أنه يكون بلحاظ أظهر وجوه الشبه فيكون قرينة مانعة عن الإطلاق.

بخلافه في الحالة الأولى فإنه هو جعل فلا حاجة للتفكير بأثر فضلاً عن التفكير في أنه مطلق الأثر أو خصوص المتميز، بل إذا كان هو الجعل لا محالة تترتب عليه كلّ الآثار، أي كلّ ما أخذ في موضوعها المنزّل عليه، مثل الطهارة التي أخذت شرطاً في مجموعة من الجعول، ف«كُلّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ»، تنزيل مرتبط بالجعل والقانون، ومن ثمّ تترتب عليهم كلّ الآثار الشرعية التي أخذت الطهارة موضوعاً فيها.

علماً أنه إذا كان التنزيل من شؤون الدلالة لا معنى لأن يكون بلحاظ الأثر العقلي لعدم قابليته للجعل، ومن هنا قد يتوقف في حلّ السيّد الخوئي حيث صورّ الأثر الملحوظ عقلياً.

سابعاً: استعراض مجموعة من النماذج الفقهية، وبيان أنّ الاختلاف الواقع في حدود التنزيل والحكومة فيها بسبب الاختلاف في أنه تنزيل لفظي أو جعلي.

النموذج الأول: تبعية أولاد الكافر للكافر

فقد اختلف في حدودها وأنّ مطلق أحكام الكفر تثبت للولد أو خصوص جواز الإسترقاق، وهو ناشٍ من الاختلاف في فهم لسان الدليل وأنه من شؤون الألفاظ والحكم.

والحق أن الدليل ظاهر في جعل حكم للولد وهو الكفر الظاهري [بمعنى الكفر بلحاظ عالم الدنيا] وهو حكم وضعي شرعي، ومثله الإسلام الظاهري فإنه حكم وضعي شرعي أيضاً.

النموذج الثاني: القطعة المبانة من الحي ميتة

فاختلف في التنزيل منزلة الميتة بلحاظ حرمة الأكل أو مطلق آثار الميتة كالنجاسة وحرمة التجارة، وذلك لاختلاف فهم لسان الدليل وأنه من شؤون اللفظ أو الحكم.

الحق أن الميتة ليس عنواناً وجودياً وقاعياً كي يتصور التنزيل اللفظي في الدليل وتشبيهه القطعة المبانة به وإنما حكم وضعي شرعي، وبالتالي فالدليل ظاهر في جعل الميتة للقطعة المبانة.

النموذج الثالث: في صلاة المسافر

فقد ذكروا أن الناوي عشرة أيام مقيم، فقد اختلف في أن «مقيم» جعل مُعدِّمً لعنوان السفر فتترتب كل الآثار كالصوم، أو تنزيل لفظي منزلة المقيم وحينئذ لا يترتب إلا الأثر البارز وهو اتمام الصلاة، وقد انتهينا إلى الأول لقريظة خاصة دالة عليه.

النموذج الرابع: الفقاع خمر استصغره الناس

فإن كان تنزيلاً وتشبيهاً لفظياً وزجراً للسائل فيدلّ على الحرمة فقط، ولكن الصحيح أنه ليس من التنزيل وإن كان لسانه لسان التنزيل وإنما من الإخبار عن حقيقته وأنه خمر تكويناً لا جعلاً وتشبيهاً.

النموذج الخامس: ماء الحمام كماء النهر

فإنه واضح في أنه تنزيل لفظي، ومن ثم حمل على أبرز الآثار وهو

الإعتصام، وأما مطهريته فليست كالجاري وعلى هذا الأساس بنى السيد الخوئي أنه يغسل الثوب المتنجس بالبول مرتين به في حين أنه يغسل بالجاري مرة واحدة.

النموذج السادس: المطلقة الرجعية زوجة

فإنه ظاهر في التنزيل الجعلي بسبب كون المنزل عليه حكماً وضعياً ومن ثم تترتب عليه كل الآثار.

النموذج السابع: الطواف بالبيت صلاة

فإنه وإن كان عين النموذج السابق من حيث الصياغة إلا أن المنزل عليه لما لم يكن حكماً وضعياً كان ظاهراً في التنزيل اللفظي، ومن ثم يلحظ بالنسبة إلى أبرز الآثار وهو الطهارة.

ثامناً: من النماذج المشار إليها يمكن الإلفات إلى بعض الضوابط:

الضابطة الأولى: ليس كل لسان تنزيل يعني أنه تنزيل حقيقي لفظي أو جعلي، وإنما قد يكون إشارة إلى الإندراج التكويني [كما لاحظناه في النموذج الرابع]، وقد يحصل العكس بأن لا يكون اللسان ظاهراً في التنزيل إلا أن ملاكه هو التنزيل [كما ستأتي الإشارة إلى مثاله] .

الضابطة الثانية: إذا كانت مادة قضية التنزيل حكماً تكليفاً أو وضعياً يكون قرينة على أن التنزيل جعلي، [كما شاهدنا ذلك في النموذج الثالث والأول والثاني والسادس] .

الضابطة الثالثة: في صورة حذف المشبه به يكون التنزيل ظاهراً في أنه جعلي، كما في مثل «كُلَّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ» .

الضابطة الرابعة: مع ذكر أداة التشبيه يظهر بوضوح في كون التنزيل

لفظياً، [كما في النموذج الخامس].

تاسعاً: بعد كلّ هذا يتضح أنّ إشكال الشهيد الصدر والنقض الذي ذكرناه والإشكال الموجه للسيد الخوئي حول تصوير إمكانية التنزيل منزلة الأثر العقلي كلّها تستحكم إذا كان التنزيل في ما نحن فيه تنزيلاً لفظياً، وأمّا إذا كان تنزيل التعبد منزلة العلم الموضوعي الطريقي الإصطلاحي تنزيلاً جعلياً فلا موقع لكلّ هذه التساؤلات.

التنزيل جعل وضعي

والحق أنّ التنزيل في ما نحن فيه جعل، [أي أنه متن حكم وقانون وجعل وضعي كما سيتمّ التدليل عليه في بحث الحجج]، ومعه تترتب كلّ آثار العلم الشرعية والعقلية على التعبد.

وما يقال: من أنّ الظاهر هو التنزيل اللفظي من قولهم: «الأمانة علم» المقتبسة من أدلة حجّيتها، حيث يظهر من هذه الصيغة تشبيه الأمانة بالعلم التكويني.

فجوابه: [ما تقدّم في بحث الإعتبار من] أنّ حقيقته وماهيته ليست إبداعية، وإنما كلّ ماهية إعتبارية لها وجود حقيقي، والفرض والإعتبار يكون لوجودها حيث يفرض لها وجود اعتباري. فالكفر وجوده الحقيقي هو الإنكار القلبي، والطهارة والزوجية والطلاق كلّها لها وجودات حقيقة تكوينية، والمعتبر يفرض لها وجودات ومصاديق إضافية فرضية إعتبارية.

الفرقة بين التشبيه والجعل

حينئذ حينما يؤخذ في دليل التنزيل ماهية، لا بدّ من التريث لمعرفة أنّ

المراد منها وجودها التكويني أو الإعتباري؛

فإذا فهم أنها بلحاظ وجودها التكويني كان اللسان لسان تشبيه وتنزيل لفظي، حيث تكون الماهية منزلاً عليه ومشبهاً بها.

وإذا فهم أنها بلحاظ وجودها الفرضي فهو تنزيل جعلي، حيث تجعل هذه الماهية للموضوع في قضية التنزيل.

ونحن نفهم من صيغة «الأمانة علم» أن المقصود من العلم العلم التعبدي لا الوجداني التكويني، ومن ثم فمفاد الصيغة يكون وجود جعل العلمية للأمانة لا تشبيه الأمانة بالعلم الوجداني.

وما يقال: إن اللسان لا يكون لسان تنزيل حينئذ وإنما هو مثل «تجب الصلاة» الدال على الجعل ولكن بدون تنزيل.

فالجواب: نعم، ولكن ملاك هذا الجعل هو تنزيل الأمانة منزلة العلم الوجداني بجعل العلم تعبداً لها، أو بعبارة أدق: بجعلها وجوداً إعتبارياً للعلم.

ثم لا بدّ من الالتفات إلى أن الأثر [الذي أخذ في كلمات القوم وأنه ممّا لا بدّ من ملاحظته] قد وقع في كلماتهم بنحو الإشتراك اللفظي [ممّا أوجب خلطاً ولبساً في الإشكالات والحلول]، حيث إن الأثر يطلق ويراد منه قارة المصحح للجعل والإعتبار، والمخرج له عن اللغوية، وهذا ممّا لا بدّ منه في كلّ إعتبار تكليفي أو وضعي سواء كان الجعل من خلال التنزيل أم لا، ويكفي فيه أن يكون عقلياً لتحقيق الغرض به.

والسيد الخوئي في مناقشته للعلمين ودفاعه عن الميرزا النائيني لاحظ هذا الأثر، ومن ثمّ لم يجد مشكلة في أن يكون عقلياً، فإنه يكفي تصحيح جعل التعبد الوضعي. سواء كان الجعل من خلال التنزيل أم لا.

وأخرى قد يطلق الأثر ويراد منه وجه الشبه في دليل التنزيل، الذي يراد جداً جعله من قبل الشارع، وهذا لا بد أن يكون شرعياً ولا يعقل أن يكون عقلياً، إلا أنه شرط في خصوص التنزيل اللفظي دون الجعلي.

فالحصيلة: إن تنزيل الأمانة منزلة العلم الموضوعي بنحو الطريقة الإصطلاحية جعلي، ومن ثم لا يحتاج إلى فرض وملاحظة الأثر المقوم للتنزيل لأنه هو متن جعل وقانون، والأثر المصحح له كجعل والمخرج له عن اللغوية يكفي فيه الأثر العقلي وهو التنجيز.

المحور الرابع: قيام الأصول المحرزة مقام القطع الموضوعي الطريقي^(١)

الحديث في المحور السابق [إثباتاً أو نفيًا] كان في مطلق التعبد وأنه يقوم مقام العلم الموضوعي الطريقي أو لا، أعم من أن يكون أمانة أو أصلاً محرزاً أو أصلاً تنزلياً أو أصلاً محضاً، على خلاف في الأخير حيث نفى الأخوند قيامه؛ لأنه متن التنجيز فلا معنى لقيامه مقام العلم الذي حكمه التنجيز، ومن ثم فالبحت فيه فني صرف حيث إن الأمر يدور بين قيامه مقام العلم الموضوع أو أنه جعل التنجيز مباشرة.

وفي الأصل المحرز اختلفوا بين قائل بقيامه كالأمانة وهم الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني والشيخ العراقي، وبين منكر كالأخوند والشيخ الإصفهاني و السيد الروحاني و السيد الصدر، إلا أنه توقفوا في قيامه لإشكال خاص فيه لا يأتي في الأمانة ومن ثم كان الفصل بينهما.

بيان المباني في الأصل المحرز

المباني في الأصل المحرز كالإستصحاب يمكن ضبطها في ستة:

الأول: اعتبار اليقين وجعل الأمانة الفعلية علماً تعبدياً، على حد الأمانة اللفظية.

الثاني: اعتبار حكم تكليفي [الوجوب] متعلقه البناء والجري الذي هو فعل جانحي.

الثالث: اعتبار حكم تكليفي [الحرمة] متعلقه النقض العملي

الجارحي، وقد يعبر عنه بوجوب البناء الجارحي.

الرابع: اعتبار الحكم المائل ذي الصورة الفقهية والمحتوى الأصولي التحفظي.

الخامس: جعل المنجز وقد ذكر في الإستصحاب.

السادس: جعل الملازمة بين البقاء والحدوث وقد ذكره الأخوند في تنبيهات الإستصحاب.

نسبة الحكم إلى متعلقه وإلى موضوعه

الموضوع للحكم الشرعي قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً من جزئين فصاعداً، وفي المركب قد تكون العلاقة بين الأجزاء عرضية وقد تكون طولية. ولا مشكلة في الموضوع المركب سوى أنه لا بد من الالتفات إلى ما ذكره الشيخ الإصفهاني من أن نسبة الحكم إلى متعلقه المركب من أجزاء تختلف عن نسبه إلى موضوعه المركب، ففي المتعلق ينسب الحكم الشرعي على كل جزء منه فكل جزء من الصلاة مثلاً واجب ضمناً، بخلافه في الموضوع [قيود الوجوب] فإن الحكم لا ينسب على كل جزء منه وإنما هو ينوجد ويترتب على مجموع تلك الأجزاء.

ومن هنا كان من الضروري التقارن الرتبي بين أجزاء الموضوع وإحرازها من قبل الشارع دفعة كي يترتب الأثر وهو الحكم الشرعي عليها وإلا كان إحراز السابق لغواً، بخلافه في المتعلق حيث إنه لما كان كل جزء يتصف ومحكوماً بالوجوب الضمني لم تكن مشكلة في التقدم والتأخر الرتبي بين الأجزاء، ومن ثم أمكن جريان قاعدة التجاوز في القراءة

وإحرازها وإن كانت متقدمة على باقي الأجزاء.

وقد ألفت الشيخ الأنصاري في البراءة إلى هذه النكتة [اختلاف نسبة الحكم إلى المتعلق والموضوع]، بل رتب ثمة عليها وهي جريان البراءة عند الشك في جزئية فعل للمتعلق من وجوبه الضمني، بخلافه في قيود الوجوب فإنه مع الشك في قيودية قيد لا تجري البراءة من الوجوب بالنسبة إلى هذا المشكوك، وبالتالي يترتب الوجوب على القيود المعلومة الأخرى فإن ذلك لا يتناسب مع الإمتنان المأخوذ في تشريع البراءة، وإنما البراءة في مثل هذا الحال إما أن تجري في كل الحكم أو لا، من دون تبعض.

علماً أن واحدة من الوجوه الأساسية لجريان البراءة في الشك بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، هي النكتة التي أشرنا إليها ويلاحظ أيضاً أن المحقق النائيني في بحث الصحيح والأعم في المعاملات قد ألفت إلى هذه النكتة، ومن ثم منع من جريان البراءة لنفي القيود المشكوكة للحكم الوضعي.

والسيد الخوئي تمسك بأصالة الصحة في المعاملات في خصوص ما إذا كان الشك في الأجزاء والشرائط التي هي من قبيل المتعلق، دون الشك في الأجزاء والشرائط التي هي من قبيل الموضوع، فمثلاً عند الشك في رشد الزوجة وعدمه لا تجري أصالة الصحة في النكاح، والسر في ذلك هو تمييزه بين علاقة الحكم مع متعلقه وعلاقته مع موضوعه.

والخلاصة: أنه لما كان علاقة الحكم مع موضوعه تختلف عن علاقته مع متعلقه وأنه لا يترتب ولا ينوجد إلا مع انوجد كل أجزاء الموضوع لا أنه ينوجد بقدر ما يوجد من أجزاء الموضوع ويتكامل حتى يستقر ويكتمل وجوده بانوجد الجزء الأخير كان من اللازم تقارن رتبة الجزئين وإحرازهما

في الموضوع المركب وإن كان أحدهما يحرز بالوجدان والآخر بالتعبد.

مناقشة صاحب الكفاية في التنزيل

التنزيل منزلة جزء من الموضوعات المركبة الطولية يواجه مشكلة [تنوعت الصياغات في عرضها]، هذه المشكلة تنبثق من النكته التي ألفتنا إليها من اختلاف نسبة الحكم إلى متعلقه وموضوعه، ومن ثم ضرورة تقارن إحراز كلا الجزئين للموضوع وعدم تقدم أحدهما على الآخر.

والأخوند في حاشيته على الرسائل نظر لقيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي الطريقي، بناء على أن حجّيته بمعنى جعل الحكم المماثل للواقع بالطريقة التالية [مع إغفاله لعرض المشكلة فضلاً عن علاجها]:

إنّ المجمعول تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وفي الموضوعات التي يكون العلم جزءاً منها يكون المؤدى [الهلال] الجزء الآخر، فيكون التنزيل تنزيلاً لجزء الموضوع [المؤدى] منزلة الواقع، وأما تنزيل العلم بالحكم الظاهري [المؤدى] منزلة العلم بالموضوع الواقعي، فهو تنزيل آخر لازم للتنزيل السابق يكون مدلولاً إلتزامياً لدليل التنزيل السابق.

هذا الوجه في نفسه ضعيف، ومن ثم ناقشه هو ﷺ في الكفاية بإنكار دعوى الملازمة العرفية بين التنزيلين المانع حينئذ من قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي الطريقي.

في الوقت نفسه أثار المشكلة الأمّ في الموضوع المركب الطولي وضرورة تقارن الرتبة في عملية التنزيل [والتي لم يؤمنها الوجه المذكور في الرسائل] إنّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع إنما يشمل حالة كون الواقع جزء الموضوع مع

فرض وجود دليل آخر في عرض الدليل الأول ينزل الجزء الآخر [العلم بالمؤدى] منزلة العلم بالموضوع الحقيقي كي يكون التنزيل الأول مفيداً ويترتب عليه الأثر الشرعي، في حين أن التنزيل الثاني بحكم كونه مدلولاً إلتزامياً متأخر عن التنزيل الأول.

محاولة العراقي لحل العويصة

الشيخ العراقي ناقش في أصل فكرة ضرورة تقارن الإحرازين في الموضوعات المركبة الطولية بأنه لا يشترط ترتب الأثر الفعلي على أحد الجزئين [الهلال] في إحرازه، وإنما يكفي ترتب الأثر تقديراً وعلى فرض إحراز وتحقيق الجزء الآخر، فنسبة الأثر وهو الحكم الشرعي إلى الجزء الواقعي نسبة تعليلية متوقفة على إحراز الجزء الثاني.

فإحراز الجزء السابق رتبة لم يكن عدم الأثر كي يكون لغواً، وإنما أثره الحكم التعليقي لا الفعلي، وليس شرطاً أن يكون الحكم الفعلي.

وبهذا يتضح الخلل في إشكال الأخوند، حيث يكفي في تنزيل المؤدى منزلة الواقع أن يكون بلحاظ الأثر الشرعي التعليقي حتى يتحقق التنزيل في الجزء الآخر.

وبعبارة أخرى: إن فكرة شرطية تقارن الرتبة نشأت من تصور أن السابق رتبة عدم الأثر فيكون جعله لاغياً، ولكنه تصور خاطئ لعدم الإلتفات إلى أن من الأحكام ما هو تعليقي وهو الذي يترتب مع سبق الرتبة والإحراز، فليس شرطاً التقارن في الموضوع المركب الطولي ولا في التنزيل منزلته.

وبعبارة ثالثة: إن ما ادعاه الإصفهاني وغيره من اختلاف نسبة الحكم غير

صحيحة، وإنّ علاقة الحكم مع موضوع تشبه العلاقة مع المتعلّق من جهة أنّ الحكم لا يترتب على مجموع القيود دفعة، وإنما ينوجد تدريجاً ويشتدّ كلّما تحقّق قيد، فهو يتجزأ في انوجاده بلحاظ أجزاء الموضوع.

تصوير الإصفهاني لحقيقة الحكم التعليقي

الشيخ الإصفهاني ناقش الشيخ العراقي في الحكم التعليقي ومن ثمّ انتصر لفكرته من ضرورة التقارن بين جزئي الموضوع.

وحصيلة نقاشه: إنّ المباني في حقيقة الحكم التعليقي ثلاثة:

المبنى الأول: إنه سنخ حكم وضعي مباين للحكم الفعلي المقابل له.

وفي هذا العرض للمبني مسامحة؛ لأنّ الحكم التعليقي يتصوّر في التكليفي والوضعي معاً، مثل «العنب إن غلى يحرم» و «الغاصب يضمن مع التلف» والذي يريد أن يقوله صاحب هذا الرأي بالدقة: إنّ الحكم التعليقي مباين سنخاً للحكم الفعلي المقابل له، على حدّ ما ندركه من التباين السنخي بين التكليفي والوضعي. فهناك من الأحكام ما تكون ماهيته تعليقية كالضمان، فإننا ندرك الفرق بين ضمان الغاصب بمجرد وضع يده على العين، وبين دينه الفعلي في صورة تلف العين، فإنّ الضمان حكم شرعي إلاّ أنه على تلف العين.

ولكن المحقق الإصفهاني يعلّق على هذا المبني بأنه تفسير ودعوى تفتقر

إلى الدليل.

المبنى الثاني: إنّ الحكم التعليقي [سواء كان وضعياً أم تكليفياً] مرحلة

من مراحل الحكم يشتدّ فيصبح فعلياً، كالفرق ما بين الإنشائي والفعلي

فإنه فرق تشكيكي لا سنخي.

إلا أن الفرق بين التعليقي والإنشائي أن الإنشائي فيه توقفٌ على الموضوع وفي التعليقي يؤخذ التعليق على الموضوع زيادة على التوقف. وبعبارة أخرى: في الإنشائي هناك توقف تكويني على الموضوع غير مجعول، والمجعول هو الحكم في ظرف الموضوع، أي الحكم مضيقاً، بخلافه في التعليق فإن المجعول علاوة على الحكم هو التعليق والحصر بالموضوع. هذا ثبوتاً، وأما إثباتاً فهناك أدوات متمحضة في دلالتها على التعليق مثل «إن» الشرطية، فإذا استخدمها الشارع في جعله الحكم دلّ على جعل التعليق أيضاً، ومن ثمّ يثبت المفهوم بالتبع لهذه الجملة، لا أن التعليق من خلال الشرط استخدام للدلالة على المفهوم فقط، وإنما المدلول المطابقي والمراد جداً بيانه هو التعليق وبتبعه يراد المفهوم.

وأما مثل «إذا» فإنها ظرفية لا تدلّ على التعليق الشرعي إلا إذا ضمنت التعليق، وأوضح منه الجملة الحملية مثل «العصير العنبي المغلي حرام». وبهذا يتضح فرق بين التعليقي والإنشائي في المصداق، حيث إن كلّ الأحكام فيها مرحلة الإنشائية والفعلية، بخلافه في التعليقية والفعلية المقابلة لها فانها تخص بعض الأحكام.

وعلق الشيخ الإصفهاني على هذا المبني: إننا لم نعهد مرحلة وراء مرحلة الإنشاء والفعلية في الحكم.

المبني الثالث: الحكم الشرعي ينقسم إلى حكم طبيعي إقتضائي وإلى حكم مطلق فعلي. وأول من ألفت إلى ذلك حسب تتبعنا السيّد محمد الفشاركي.

ونحن قد تعرّضنا لهذا التقسيم شرحاً ومثالاً في بحث اجتماع الأمر والنهي وذكرنا إنّ مثل «جواز شرب الماء» حكم حيثي ثابت للماء من حيث طبيعته المباشرة للخمر، ومن ثمّ لا يضادد حرمة الخمر حالة ما لو تصادقا فيبقى السائل المغصوب حلالاً شرعاً لكن لا مطلقاً وإنما من حيث هو ماء، ومنه يفهم معنى الإفطار المحرّم بمحلّل وأنه يقصد منه الحلال الحيثي.

وفي قبال الحكم الحيثي يوجد الحكم المطلق كحرمة الغصب الثابت للغصب مطلقاً بمعنى أنه إما هو الموجود والفعلي أو لا وجود له، فلا يجتمع مع غيره ولا يتكيف مع حكم آخر وإنما يرتفع بالتخصيص أو الورود أو غير ذلك.

وعلى هذا الأساس ذكر الأخوند في بحث اجتماع الأمر والنهي أنّ الدليل إذا دلّ على أنّ كلا الحكمين مطلقان فعليان سيقع التعارض [بناء على الإمتناع] لعدم إمكان اجتماعهما، وأما إذا دلّ على أنّ أحدهما أو كليهما حيثي لم يقع تعارض [بناء على الإمتناع] وإنما تزاحم إقتضائي^(١) بالإضافة إلى ثمرات أخرى تظهر لهذا التقسيم في بحوث أخرى كتتجيز العلم الإجمالي.

إذا اتضح هذا التقسيم فإنّ صاحب هذا الرأي يقول: إنّ الحكم التعليقي صنفٌ من الحكم الحيثي، فحرمة العصير العنبي حرمة حيثية من

١ . [س] الحيثي والمطلق تقسيم للحكم التكليفي فقط أو يأتي في الوضعي؟

[ج] يأتي في الوضعي مثل جواز عقد الوكالة والهبة فإنه حيثي طبيعي، ويلزم إذا أخذ شرطاً في عقد لازم آخر كالبيع.

حيث الغليان وتعليقية، وحرمة من حيث العنب حرمة حيثة فعلية مقابلة للتعليقية، وأما حلية العصير العنبى فهي حلية مطلقة فعلية مقابلة للحيثية تتقدم على الحرمة الحيثة المذكورة لأنها أقوى منها.

وقد علق الشيخ الإصفهاني على هذا المبنى بأن الحكم الحيثي تحليل عقلي وليس شرعي يرجع إلى التقدير الموجود بين الحكم الإنشائي وموضوعه، وهو لا يترتب عليه أثر كالإنشائي، وإنما يترتب الأثر على الحكم الجزئي الفعلي فإنه هو الذي يجري استصحابه وما شاكل ولا وجود له شرعاً مع الحيثي، ومن ثم لا يصلح أثراً مصححاً لاعتبار وإحراز السابق رتبةً. ومما تقدم تتضح ضرورة التقارن الرتبي في الموضوع المركب وتؤكد فكرة اختلاف نسبة الحكم إليه عن نسبه إلى المتعلق، وبالتالي يكون الحق مع الأخوند في إشكاله على تنزيل الأصل المحرز منزلة العلم الموضوعي.

إشكال آخر للشيخ الإصفهاني حول المبنى ذاته

لو سلمنا أن الإحرازين طوليان إلا أنه ينجم من ذلك أنه مع إحراز الجزء الأول [الهلال] للموضوع يحصل إحراز للحكم، لما هو المقرر من أن إحراز الموضوع من قبل الشارع يرجع لبأً وكنهاً إلى التعبد بالحكم؛ لأن الشارع لا يتدخل في الموضوعات التكوينية، فهو يتصرف صورة في الموضوع وأما لبأً فهو يتعبد بالحكم.

وإن شئت قل: إن التصرف في الموضوع شأن دلالي والمراد الجدّي هو التعبد بالحكم فهو صورة يقول: استصحب بقاء زيد، وأما واقعاً فيريد جعل الحكم.

فإذا كان إحراز الهلال يرجع إلى التعبد بالحكم فهو يعني جعل الحكم قبل إحراز الجزء الآخر من الموضوع وهو العلم، فيؤول في النتيجة إلى تقدّم الحكم على نفسه.

هذه الآثار بنفسيها وبغضّ النظر عما نحن فيه من المسائل الأصولية المهمة والتي لم تعنون في كلماتهم بشكل مستقل وهي أنّ إحراز الموضوعات سواء كانت بسيطة أم مركبة، عرضية أم طولية هل يرجع لبأ إلى التعبد بالحكم لأنّ الشارع لا يتصرف في الموضوعات، أو إنه إحراز تعبدي للموضوع ويحتاج التعبد بالحكم إلى دليل آخر، وهو نفسه يكون مصححاً للتعبد بالموضوع؟

التحقيق في المسألة

يلاحظ أنّ البحث والسجال بين الأعلام في قيام الأصل المحرز مقام العلم الموضوعي قد أثرت فيه ثلاثة مسائل أصولية حساسة لم تعنون في كلمات الأصوليين بشكل مستقل ومن ثمّ وقع البحث فيها متناثراً، وهذه المسائل هي:

الأولى: حقيقة الإحراز التعبدي للموضوعات.

الثانية: طبيعة علاقة الحكم مع موضوعه وأنه كعلاقته مع متعلّقه أو تختلف وما هي حدود الاختلاف.

الثالثة: حقيقة الحكم الشرعي التعليقي.

ونحن سنسلط الضوء على هذه المسائل بالقدر الذي يسمح به المقام ثمّ نبحث رابعة عما نحن فيه وهو أنّ الأصل المحرز هل يقوم مقام العلم الموضوعي بنحو الطريقة أو لا، بعد تجاوز كلّ العقبات العامة في المسائل السابقة.

حقيقة الإحراز التعبدي للموضوعات

المسألة الأولى: إختلف الأعلام في حقيقة إحراز الشارع بالبيّنة والإستصحاب مثلاً لمصداق موضوع الحكم الشرعي إلى قولين:

١. فريق إنتهى إلى أنه يؤول لبّاً إلى التعبد بالحكم الشرعي الفقهي الفعلي، وفي بعض عباراتهم إلى أنه يؤول إلى إحراز الحكم الشرعي الفقهي الفعلي لا إلى نفس متن الحكم الفقهي.

وبعبارة أخرى: إنّ الحكم الأصولي يرجع إلى حكم فقهي أو إلى حكم أصولي ظاهري آخر على اختلاف كلماتهم.

وذلك لأنه ليس من شأن الشارع بما هو شارع إلاّ جعل واعتبار و تشريع الحكم، وأما التصرف في الموضوع تكويناً أو إعتباراً فليس من مهام الشارع، فإذا وجد شيء من هذا القبيل فهو مجرد صورة، وأما اللب والواقع فهو جعل للحكم الفقهي أو إحراز أصولي له.

٢. فريق آخر ذهب إلى أنّ إحراز الشارع للموضوع إحراز له فقط، والتعبد بالحكم يحتاج إلى دليل آخر. نعم، التعبد بالموضوع يحتاج إلى مصحح وهو الأثر والحكم الشرعي، والذي يتكفله الدليل الآخر الدالّ على جعل الحكم، فهناك تعبدان لا تعبد واحد.

التعبد هو في إحراز الموضوع

والحق حسب فهمنا مع الفريق الثاني، وذلك:

١. إنّ الشارع لم يتصرف ولا يتصرف في الموضوع لا تكويناً ولا اعتباراً؛ لأنه ليس من شأنه بما هو شارع، وإنما كان تصرفه في إحراز الموضوع،

وكل ما شرعه في هذا المجال إنما هو قواعد إحرازية للموضوعات مستهدفاً بذلك رفع حيرة المكلف.

٢. إن كلا الفريقين قَبِلَ ظاهرة التعبد الشرعي بالموضوع، وكلّ منهما اشترط مصححاً لهذا التعبد وهذا هو الحكم الشرعي، واختلفا في حقيقة المصححية ما هي، ففهمها الفريق الأول أنها لب ومحتوى التعبد بالموضوع، في حين أنّ الصحيح هو أنّ حقيقة المصحح هو تضييق التعبد المصحح له في ضمن منطقة خاصة لا غير، من دون أن يكون هو محتوى ذلك التعبد، وإلاّ بم نفس قبول الكلّ للمصححات العقلية، فهل يعقل أن تكون هي لب ومحتوى التعبد الشرعي!؟

٣. إضافة إلى وضوح تباين التعبدتين فالتعبد بالموضوع مرتبط بالشبهة المصدقية، والتعبد بالأثر مرتبط بالشبهة الحكمية، مما يؤكد عدم رجوع أحدهما إلى الآخر، وإنّ التعبد بالموضوع لا يرفع حيرة المكلف في الحكم.

٤. إنّ التعبد بالموضوع مثل عدم القرشية يكون عبر تشريع كلي للإستصحاب - مثلاً - ومثل هذا التشريع الكلي لا نظر فيه للأحكام الفعلية الجزئية للحكم المترتب على عدم القرشية كي نقول: إنه عينها لباً، وإنما هناك جعلان كليان إنشاءيان أحدهما للدليل المحرز الذي ينحلّ إلى المحرز الشرعي الفعلي للموضوع، والآخر الحكم الفقهي الإنشائي الذي ينحلّ إلى حكم فعلي خارجي جزئي عند إحراز موضوعه. والعلاقة بين الموضوع وحكمه علاقة العلة والمعلول، وهما إثنان فلا معنى لأن يكون المنحلّ الشرعي الفعلي المحرز لوجود العلة هو عين الحكم الفقهي الفعلي المعلول للموضوع أو عين المحرز للمعلول.

وقبل الخروج عن الموضوع لابد من التنويه إلى أهمية هذا الخلاف في حقيقة المصحح وانعكاساته في الفقه.

فاستصحاب عدم قرشية المرأة في عشرة الستين إن كان يرجع إلى التعبد بعدم تحيضها فهو يعني أن الحكم بعدم التحيض ثبت بالأصل العملي، وإن كان لا يرجع فهو يعني أن عدم التحيض يثبت بدليل إجتهادي، ومثل هذا له كبير الأثر في باب التعارض.

علاقة الحكم مع موضوعه

المسألة الثانية: إن علاقة الحكم مع موضوعه المركب تختلف تماماً عن علاقته مع متعلقه المركب، حيث ينسب الوجود في الثاني على الأجزاء ويتجزأ بعددها، في حين أن انوجاده لا يتدرج بقدر ما يوجد في الموضوع، وإنما يوجد دفعة عند انوجاد تمام أجزاء الموضوع.

فما ركز عليه الشيخ الإصفهاني وألفت إليه آخرون مقبول جداً، خلافاً للعراقي الذي سنناقش فكرته في الحكم التعليقي وإن الحكم يوجد ضمن حالة تشكيكية متدرجة وليس دفعي الوجود.

مناقشتنا في نتيجة كلام الإصفهاني

ولكننا نختلف مع الشيخ الإصفهاني في النتيجة التي أخذها من هذا التحليل [وهي ضرورة التقارن الرتبي في المركبات الطولية و إلا كان إحراز الجزء السابق من الموضوع علم الأثر فيكون لاغياً] وذلك لأسباب: **الأول:** إن الطولية الرتبية المأخوذة في لسان الشارع أخذت في أجزاء

الموضوع بعضها مع البعض الآخر ولم تؤخذ هذه الطولية في كيفية ترتيب الحكم على موضوعه.

وبعبارة أخرى: إن علاقة أجزاء الموضوع بعضها مع البعض وفي نفسها ووجودها الخارجي الطولية الرتبية، إلا أن علاقة الأجزاء ونسبتها إلى بعضها بالنسبة إلى الحكم فهي نسبة عرضية. فالسبق والتأخر لم يؤخذ بالقياس إلى الحكم كي نقول: إن الحكم لا يترتب على السابق، ومن ثمّ يكون أخذه علم الأثر، وإنما السابق والمتأخر في أجزاء الموضوع أخذاً بالقياس إلى الحكم من حيث موضوعيتهما وعليّة كلّ منهما منضمّاً للحكم من دون إقحام للسبق والتأخر بينهما في الموضوعية للحكم.

وبعبارة ثالثة: إن الحكم في ترتيبه على مجموع الأجزاء ليس طولياً كي نقع في أحد محذورين: إما تجزئة الحكم على طريقة الشيخ العراقي أو لغوية جعل السابق لعدم ترتيب الحكم عليه، وإنما الحكم يترتب على الأجزاء الطولية وجوداً بشكل عرضي، أي أنّ كلاً من الطولين [علة والمعلول] علة تامة للحكم وكلّ منهما علة ناقصة للحكم مع عليّة أحدهما للآخر ومعلولية الآخر للأول.

وتتلور هذه الفكرة بالتنظير بالموضوع المركب العرضي، فإنّ العرضية فيه من حيث الرتبة وأما من حيث الزمان فهناك سبق ولحوق بينها كالبلوغ والعقل، إلا أنّ هذه الطولية الزمانية طولية واقعية خارجية لا تؤثر على وجود الحكم حيث لا ينوجد إلاّ دفعة وعند انوجادها واجتماعها.

ومن ثمّ فالسابق وجوداً كالسابق زماناً لا ينعكس على الحكم حتّى

ندخل في مشكل وإنما يستمر وجوده حتى ينوجد لاحقاً عندها يوجد الحكم.

فالإحراز الموجود للهلال وإن تقدّم رتبة على إحراز الرؤية أو حصل ترتب في التنزيل منزلتهما إلا أنه مجرد تقدّم وتأخر في الوجود وليس بلحاظ الحكم.

الثاني: حيث انتهينا في المسألة السابقة إلى أن إحراز الموضوع شرعاً لا يؤول إلى التعبد بالحكم وإنما هو مجرد مصحح له ليس أكثر، حينئذ يمكن أن نقبل ضرورة الأثر المصحح لإحراز جزء الموضوع السابق، لكنه ليس شرطاً أن يكون فعلياً كي نقع في محذور التجزء أو في فكرة الحكم التعليقي، وإنما يمكن أن يكون الأثر المصحح هو الأثر المترتب بعدً عند اكتمال الموضوع.

نعم، لو كان التعبد بالموضوع يرجع إلى التعبد بالحكم لوقعنا حينئذ بمشكل تشطّر الحكم أو لغوية جعل السابق.

كيفية تأخر الحكم عن موضوعه

الثالث: بناءً على تحليل الشيخ الإصفهاني واستنتاجه سنواجه المشكلة في كلّ المركبات الطولية وليس في خصوص الأصل المحرز، فإن عين المشكلة موجودة في الأمارات، بل وحتى في أخذ العلم جزءاً من موضوع الحكم الشرعي، ولكان اللازم أن يمنع من ظاهرة الموضوع المركب من العلم والمعلوم للطولية وعدم تقارن الرتبة بالنسبة للحكم الشرعي، ولا يقف النقض بالموضوع المؤلف من العلم والمعلوم وإنما يعمّ كلّ موضوع

لحكم فقهي مركب من العلة والمعلول والشرط والمشروط كما في قطع مسافة ثمانية فراسخ متصلة، هذا كله نقضاً.

وأما حلاً فيعتمد على التذكير بمسألة [سبقت الإشارة إليها ولم تعنون في كلمات الأعلام بشكل مستقل أيضاً وإنما ذكرت في طيات مسائل أخرى كالترتب] وهي:

لا ريب أن الأحكام الشرعية متأخرة عن موضوعها باعتبار أن الموضوع بمثابة العلة المادية للحكم، إلا أن الخلاف حصل في أن التأخر الملحوظ هل هو التأخر الزمني أو التأخر الرتبي وإن تقارن زمن وجود الحكم ووجود موضوعه؟

وبعبارة أخرى: هل الأحكام تدور مدار الزمن أو الرتبة؟

١. دليل القائلين أنها تدور مدار الزمن: إن المخاطب بالحكم الفقهي والأصولي هو المكلف بلحاظ عمله الخارجي، ومن ثم فهو قرينة على أن الملحوظ هو الوجود الخارجي، ومن ثم يلحظ الزمن السابق في الموضوع فلا بد من تقدم الموضوع زمنياً، فكل موضوع يؤخذ مفروض الوجود زمنياً، وأما الرتبة فحيث أنها تحليل عقلي فلا تلحظ.

كل هذا مع الإيمان أن الجملة الشرطية في أصل وضعها هي للترتيب الرتبي، إلا أن القرينة العامة وهي نظر الأحكام لعمل المكلف الخارجي تدل على أن السبق واللحوق المأخوذين هما السبق واللحوق الخارجي الزمني، ومن هنا لا بد أن يكون الظرف الزمني مقدراً في الجمل الشرعية.

٢. ودليل القائلين بالدوران مدار الرتبة وأن العبرة بالسبق الرتبي للموضوع في ترتيب الحكم وإن كان مقارناً زماناً له هو: إن الشارع حيث

صاغ القضية الشرعية بصياغة الرتبة دلّ على أنها مأخوذة ومرادة، ولو كان يريد الزمان قيّداً لأخذه كما نشاهد ذلك في الصوم حيث أخذ الزمان فيه، فعدم أخذه يكشف عن عدم كونه قيّداً شرعياً.

كذا لا ملزم لأخذه قيّداً عقلياً، لعدم استحالة تقارن الحكم مع موضوعه زمنياً.

مختارنا في المسألة

والحق في المسألة التفصيل، فالحكم يدور مدار الرتبة ولكن لا مطلقاً وإنما في الجملة، ويدور مدار الزمان ولكن لا مطلقاً وإنما في الجملة.

وتوضيحه: إننا نقبل الرتبة بمقدار ما يأخذه الشارع في لسان الدليل والجعل، وأما غير ذلك من لوازم الرتبة وأحكامها العقلية ممّا لم يؤخذ في جعل الشارع فلا عبرة بها.

والمأخوذ في لسان الشارع في عموم الأحكام هو جعلها في رتبة متأخرة عن الموضوع، وأما مثل التعليق المستنتج من كون الموضوع بمثابة العلة المادية للحكم فلا نبي عليه إلا إذا أخذه الشارع في جعله كما في بعض الأحكام، وإلا يبقى عقلياً لا يدور الحكم مداره.

وما استدل به القائل بالزمن لنفي الرتبة عن نظر الأحكام للخارج مغالطة؛ لأن القائل بالرتبة لا يلغي زمانية الحكم وانوجاده في الزمان وبعثه في الزمان وإن الحكم يعالج فعل المكلف في الزمان، وإنما يلغي شرطية تقدّم الموضوع على الحكم زماناً لا غير.

ومن هنا تتضح ضرورة الزمن أيضاً فالأحكام [ولا أقل التكليفية] لا

تتمحض بالرتبة وإنما لا بدّ من فرض تحققها في الزمان، وإلا لم يكن الجعل عرفياً، وهذا غير تأخرها الزماني عن موضوعاتها، فإنه ليس شرطاً كما أسلفنا وإنما لا بدّية انوجد الحكم في الزمن.

وتظهر ثمرة ذلك - مثلاً - في الموارد التي تترامى فيه الأحكام وتتوالد بحيث يكون الحكم موضوعاً لحكم آخر، كما في ملكية الولد لوالده الذي يقع موضوعاً للعتق، فهناك خلاف في أن الملكية رتبية فقط أو أنها تتحقق ولو أنا ما وبعدها يتحقق العتق؟

وتظهر ثمرة هذا الخلاف في مسائل وفروض فقهية عديدة، من قبيل ما لو كان هناك ماء قليل أريد إكماله كراً بماء قليل آخر نجس بحيث يكون آن ملاقاته النجس هو آن كريتته، فهل يحكم بطهارته أو نجاسته؟

القائل بالرتبة قال بالإنفعال، والقائل بالزمن قال بالتعارض بين دليل «الكرّ معتصم» ودليل «القليل يتنجس بالملاقاة».

والسرّ في ذلك: إن الإعتصام متأخر رتبة عن الكرّ لأنه من صفاته الشرعية، والملاقاة متقدمة رتبة على الكرية، لأنها علّة الكرية وجوداً إلا أنها مقارنة لها زماناً وفي الوقت نفسه هي موضوع الإنفعال.

فإذا لوحظت الرتبة يحكم بانفعال الماء؛ لأن الملاقاة للماء النجس سابقة على الكرية فالإعتصام رتبة.

وإذا لوحظ الزمن فحيث إن هناك تقارناً زمنياً بين الملاقاة للنجس والكرية فيقع التعارض بين الدليلين.

مثال آخر: ماء قليل نجس وصل بماء قليل طاهر آخر فيتممه كراً وفي نفس الآن نجساً، فالملاقاة للنجس ليست علّة للكرية وإنما اقترنت معها زمناً.

فالقائل بالزمن يقول بالتعارض أو النجاسة؛ وذلك لضرورة تقدّم الكرية زمنياً على الإعتصام لأنها موضوعه، وفي زمنها حصلت الملاقاة للنجس أي أنّ الملاقاة للنجس سابقة زمانياً على الإعتصام، وحينئذ ستتعاصر النجاسة مع الإعتصام زمنياً فيتمّ التعارض، أو نقول بعدم تخصيص دليل الكرّ لعموم نجاسة الماء الملاقي للماء فيحكم بالنجاسة. وأمّا القائل بالرتبة فالكرية وإن كانت سابقة على الإعتصام رتبة إلاّ أنها معاصرة له زمنياً، والملاقاة للنجس حيث إنها ليست علّة للكرية فهي ليست سابقة عليها وعلى الإعتصام وإنما معاصرة زمنياً لهما، ومن ثمّ لا يحكم بالنجاسة.

ومن موارد الثمرة ما نحن فيه، حيث إنه على التفصيل الذي اخترناه في القاعدة ينحلّ الإشكال الذي أثاره الشيخ الإصفهاني في المركبات الطولية مع النقوض التي وجهت له بنفس البيان الذي ذكرناه في مناقشتنا الأولى له من أننا نقتصر على الرتبة بمقدار ما يأخذه الشارع في جعله، وهو قد أخذ الرتبة بين أجزاء الموضوع وأخذ الرتبة بين الحكم وبين مجموع أجزاء الموضوع ولم يأخذها بين الحكم وبين الموضوع على ترتيبه.

حقيقة الحكم التعليقي

وقد ألفتنا إلى أنّ الشيخ الإصفهاني أشار إلى ثلاثة تفسيرات له في المقام وناقشها جميعاً، إلاّ أنّ هناك تفسيرين آخرين أشار إليهما في تنبيهات الإستصحاب وقد التزم بأحدهما.

التفسير الأول: يلاحظ في بعض الأحكام أنّ التعليقية فيها من ذاتياتها

وداخله في متن ماهية الحكم، لا أنها خارجة عن ماهيته وتلحظ في الصياغة بين الحكم وموضوعه.^(١)

وذلك في مثل الصفات قبل التلف والمطهرية، فإن التعليق قد أخذ في ماهية كلّ منهما، وقد أفرط بعضهم في منع التعليقي حتى في مثل هذه الحالات.^(٢)

التفسير الآخر: حيث إن الإعتبار خفيف المؤونة أمكن للشارع أن يعتبر الحكم التعليقي في ظرف إعتباري مغاير لظرف إعتبار الإنشائي والفعلي، كما أمكن إعتبار الإنشائي في ظرف مغاير للفعلي بالعكس وحيث إنه اعتبر حكماً كلياً مشروطاً بقيود اتصاف وهو الإنشائي، واعتبر حكماً خارجياً جزئياً فعلياً في ظرف تحقق الشروط، أمكن أن يعتبر ثالثاً وفي بعض الأحيان حكماً جزئياً إلا أنه معلق على قيدٍ ما.

جاء هذا الكلام في مجال الرد على من أنكر واقعية التعليقي وأنه إما أن يرجع إلى الحكم الإنشائي أو الفعلي ولا ثالث وراءهما. فالشيخ الإصفهاني

١ . [س] بم تفرق هذه النظرية عن النظرية الأولى بالايضاح الذي ذكرتموه لها؟

[ج] النظرية الأولى كانت تركز على التباين السنخي بين التعليقي ومقابلته وأنه ليس مرحلة، والضمان ذكرناه كمثال، وإلا فهي تصور التعليق راجعاً إلى كيفية علاقة المحمول بموضوعه، بخلافه في النظرية الرابعة.

٢ . [س] مع هذا التفسير هل هناك ضمان بعد تلف العين في يد الغاصب أو لا؟ فإن أجيب ببقاء الضمان فهو يعني أن التعليقي ليس من ذاتياته وإنما يرجع إلى كيفية العلاقة بين الحكم وموضوعه وإلا لزم تبدل الماهية، وإن أجيب لعدم الضمان فبم نفسّر تعبير الفقهاء بالضمان بعد التلف؟

[ج] ليس هناك ضمان وإنما هناك مديونية فعلية. والتعبير بالضمان إن كان فهو تعبير مجازي عن حكم آخر فعلي ولكنه ليس مبيناً تمام البون للحكم التعليقي وإنما يشترك معه في الجنس.

قال بإمكان تصور الثالث سيما بعد أن كان الإعتبار خفيف المؤونة.
ونحن سنترك التحقيق في المسألة إلى بحث استصحاب الحكم التعليقي
وبعد الإلتفات إلى أننا نقبل وجود حكم تعليقي في الشريعة.
والذي يهمنّا التركيز عليه هنا في مجال مناقشة الشيخ العراقي هو ما
أثاره الأعلام في بحث استصحاب الحكم التعليقي من أن محور النزاع
والنفي والإثبات إنما هو في التعليق الشرعي، وأما التعليق العقلي الذي
ينتزع من علاقة الحكم الشرعي بموضوعه الشرعي وعلاقة المحمول
بموضوعه فلا منكر له ولا نزاع فيه، كما لا تترتب عليه الآثار الشرعية
التي تترتب على التعليق الشرعي.

التعليق الشرعي والتعليق العقلي

حينئذ لابدّ من الإلتفات إلى كثرة ما يحدث من الخلط بين التعليق
الشرعي [على تقدير قبوله] والتعليق العقلي.^(١)

١. لابدّ من التمييز بين التعليق الحرفي والترتب الحرفي من خلال المعاني الإسمية الموازية لها.
فكما أنّ هناك فرقاً بين الظرفية والإبتداء، كذلك هناك فرق بين التعليق والترتب كما
هو واضح وسبقت الإشارة إليه في بحث مفهوم الشرط. والشارع في الحكم التعليقي
يأخذ التعليق بين الحكم وموضوعه علاوة على جعله للحكم.
وبعبارة أخرى يجعله معلقاً على موضوعه. وأمّا في الحكم الإنشائي فلا يأخذ التعليق
فيه. نعم يأخذ الترتب على موضوعه، فالشارع يجعل الحكم مرتباً على موضوعه،
وليس الترتب عقلياً وإنما العقل ينتزع من هذا الترتب الشرعي التعليق.
قد يقال: إنّ الترتب يختلف سنخاً عن التعليق فكيف ينتزع الثاني من الأول، بالاضافة إلى أنّ
الترتب أعم من التعليق لأنّ التعليق ترتب خاص، فكيف ينتزع الخاص من العام؟
فالجواب: ذكرنا في بحث الشرطية أنّ الجمل التي لم يؤخذ التعليق فيها وإنما أخذ الترتب

مثال ذلك: ما ذكره الشيخ الأنصاري [من دون جزم] من استصحاب صحة الصلاة عند الشك في طرو مانع. وقد جزم المتأخرون عنه بعدم جريان الإستصحاب لأن الصحة المذكورة عقلية، فهي ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي وإنما هي انتزاع وتحليل عقلي.

وذلك لأنّ الصحة في الأجزاء إما بلحاظ الأجزاء السابقة بمعنى أنها قابلة لأن يلحق بها وينضم إليها باقي الأجزاء فيسقط التكليف أو بلحاظ الأجزاء اللاحقة، بمعنى أنها إذا وجدت مع فرض السابق يتم المجموع ويسقط التكليف، أو بلحاظ مجموع الأجزاء بمعنى مطابقتها المآني به للمأمور به - وهو الذي ذكر في الصحيح والأعم - وواضح أنها في الجميع انتزاع

تدلّ على انتفاء شخص الحكم عند انتفاء قيده، وهذا يعني أنّ هناك تعليقاً غايته أنّ طرفه شخص الحكم لا سنخه، هذا النوع من التعليق عقلي لأنّ المجمعول هو صرف الترتب، ومثل هذا التعليق عقلي ينتزع من جعل الحكم مرتباً على موضوعه. ومثل هذا التعليق هو الذي يقع الخلط بينه وبين التعليق الشرعي.

ثمّ إنّ الأعلام اختلفوا في تفسير الترتب الشرعي الموجود بين الحكم الإنشائي وموضوعه على ثلاث مسالك:

المسلك الأول: إنه ترتب قيدي وهذا هو الصحيح فلسفياً، وهو مفاد القضية الشرطية.

المسلك الثاني: إنه ترتب بنحو القضية الحينية.

المسلك الثالث: إنّ المجمعول هو ذات القيد والمقيد المجمعول. وهذا في قيد الواجب أوضح منه في قيد الوجوب.

هنا قد يسأل عن الفارق بين الترتب القيدي وبنحو القضية الحينية (التفسير الأول والثاني).

فالجواب: إنه في الحينية ليس هناك جعل واعتبار للقيد ولا التقييد وإنما المجمعول ذات المقيد مضيقاً من دون دخالة العنوان المضيق في الجعل وإنما يؤخذ بنحو مشير، وفي الترتب القيدي التقييد مجمعول شرعاً مع المقيد.

عقلي، وتقع موضوعاً لحكم عقلي وهو لسقوط الأمر ومعه لا يجري الإستصحاب.

من هنا ينبثق هذا السؤال: إنه كيف نفسّر قاعدة الفراغ والتجاوز مع أنهما جعلان شرعيان لإحراز الصحة وهي عقلية؟
 علماً أن هذا التساؤل ثبوتي لا إثباتي لصراحة دليل القاعدتين على ارتباطهما بمورد الإمتثال، ومثله استصحاب الطهارة الحديثة والخبثية فإنه أيضاً مرتبط بمورد الإمتثال.

والجواب: قد أشرنا سابقاً إلى أنه ليس من الضروري انحصار تعبد الشارع الفقهي أو الإحرازي الأصولي بمنطقه الحكم بلحاظ موضوعه، بل يمكن أن يكون في منطقة الإمتثال، سواء كان واقعياً كما في مثل «لا تعاد»، أو أحرزياً كما في مورد السؤال، فإنها كلّها جعلول شرعية بلحاظ رفع العقوبة المصحح لها.^(١)

١ . [س] بعد قبول الأصل المحرز في مورد الإمتثال كقاعدة الفراغ واستصحاب الطهارة لم لا نقبل استصحاب الصحة وأنه أيضاً بلحاظ رفع العقوبة كقاعدة الفراغ؟
 [ج] إن استصحاب الصحة في أثناء الصلاة لا يترتب عليه الأثر العقلي [سقوط الأمر ورفع العقوبة] إلاّ بنحو مثبت، أي إذا انضمت إليه بقية الأجزاء.
 حينها يمكن النقض بقاعدة التجاوز.

وجوابه: التعبد في الإستصحاب إمّا لأثر شرعي أو موضوع أثر شرعي. ومن هنا لا بدّ أن نفسّر الإستصحاب في مقام الإمتثال فإنه ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي. فنقول: إنّ الدليل إذا أردنا تعميمه لمقام الإمتثال من خلال التمسك بعمومه فلا يمكن، وإذا ورد في خصوص مقام الإمتثال قبله. وذلك لأنّ الطبع الأولي للتعبد الإحرازي أنه تعبد بالحكم أو الموضوع وما عداه يحتاج إلى مؤونة بيان.
 هذا ولسان الدليل الخاص بمقام الإمتثال ليس التعبد الحفظي وإنّما لسان الإكتفاء بالملك الناقص.

وقد نحى السيّد الخوئي و السيّد الميلاني منحى آخر في الجواب حيث أرجعا [تبعاً للميرزا في أحد قوليّه] كلّ هذه الجعول إلى أنها تصرف في الحكم واقعاً.

يبقى السؤال عن أصالة الصحة في المعاملات هل هي عقلية أو شرعية؟
الجواب: إذا رجعت الصحة إلى صحّة السبب فهي عقلية، لأنها تعني مطابقة السبب المأني به للسبب الكلّي الجعول.

وإن رجعت لإحراز وجود المسبب عند السبب المشكوك أو عند الشك في السبب [على اختلاف تعبيراتهم] فهي أمر وضعي عرفي شرعي، وعلى فرض عقليتها فالحديث فيها كالحديث في الصحة في المركبات المأمور بها.

بعد كلّ هذه المداخلة نخرج على مقولة الشيخ العراقي بأن الأثر المترتب على الجزء السابق للموضوع الطولي هو الحكم التعليقي، ونقول له: إنّ هذا التعليق عقلي لا شرعي.

وذلك: لأنّ الجعل لم يلحظ إلاّ الطولية بين الحكم ومجموع الجزئين الطولين في أنفسهما من دون أن يأخذه مترتباً على الموضوع بنحو الطولية كي يقال إنّ الموجود من الحكم عند توفر الجزء الأول هو التعليقي. فالتعليق لم يؤخذ في كلام الشارع في ما نحن فيه [المركبات الطولية]

وقد ينقض بروايات الإستصحاب في مقام الإمتثال.

فجوابه: إنّ الإستصحاب ليس سنخين ولسانين وإنّما هو سنخ واحد ولسان واحد وهو التحفظ على الملاكات والأحكام والذي كان من خلال التعبد بالطهارة، وليس بلسان الإكتفاء بالناقص. والصحة ليست أثراً شرعياً كي تستصحب تحفظاً، وإنّما التعبد بها يكون بلسان الإكتفاء بالناقص والإستصحاب لا يتكفله.

نعم، العقل ينتزع التعليق بعد إنشاء الشارع للحكم المرتب على الموضوع الطولي وقبل فعليته، حيث يرى أن كلاً من الجزئين لو توفر منفرداً يترتب عليه الحكم الجزئي ولكنه معلق على وجود الجزء الآخر حتى يكون فعلياً.

من كل ما تقدم اتضح أن الموضوع المركب الطولي لا مشكلة فيه، وأن التقارن الرتبي ليس شرطاً فيه، ومن ثم يفتح المجال للبحث عن قيام الأصل المحرز مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقة الإصطلاحية. ولكن عرفت أن الوجه الذي ذكره الأخوند في حاشيته على الرسائل ضعيف، فلا بد من تلمس أدلة أخرى تدلّ على القيام، مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف المباني في حقيقة الأصل المحرز، والتي أشرنا إليها في بداية البحث.

الدليل على قيام الأصل المحرز مقام القطع الموضوعي الطريقي

وقد ذكر لذلك دليان:

الدليل الأول: افتراض حيثية الإحراز

إن الأصل المحرز وإن اختلفوا في تصويره بسبب خفاء ماهيته [وذلك لاشتماله على بُعدي الإحراز والبناء العملي فلا يعلم حينئذ أن الشارع قد لاحظ في جعله جنبه الإحراز أو البناء العملي أو تنزيل البناء العملي منزلة البناء العملي في العلم - كما ذكر الميرزا النائيني - فكان ذلك وراء تعدد التفسيرات وتنوعها] إلا أننا حينما نطالع المباني نجد أن أكثرهم متفقين في افتراض أن الملحوظ في الجعل حيثية الإحراز، ومعه لا مشكلة

في القيام مقام العلم الموضوعي بنحو الطريقة الإصطلاحية.
والذي يرصد الشواهد والقرائن يجد أن هذه المباني [على اختلافها]
أكثر واقعية من الإتجاه الآخر الذي يفترض أن يجعل قد لوحظ فيه حيثية
البناء العملي.

فمثلاً إن دليل الإستصحاب جاء في مورد الشك في الطهارة للصلاة،
وهو دليل على ملاحظة وأخذ جنبه الإحراز؛ لأن الطهارة لا بد من
إحرازها في سقوط التكليف بالصلاة.

ونرى الشارع قد سوّغ للقاضي العمل بالأصول الإحرازية في تحديد
المنكر والمدعي كالعمل بقاعدة اليد وأمثالها.^(١)

ونجد أنه طبق الإستصحاب في مورد الأهلة في اليوم المشكوك.^(٢)

١ . [س] هل يشترط في تحديد القاضي للمنكر والمدعي الإحراز كي يدلّ تسويغ الشارع له
العمل بالأصل المحرز أنه أخذ حيثية الإحراز؟

[ج] نعم، ومن ثمّ لم يكف اعتماده على مثل البراءة وغيرها من الأصول العملية المحضة.
[س] هل ورد في القاضي جواز اعتماده على الأصل المحرز، أو أن الأعلام بعد ما فهموا أن
حيثية الإحراز مأخوذة طبقه على القاضي، ومن ثمّ لا ينفع شاهداً على أخذ حيثية الإحراز؟
[ج] لم يرد به نص، إلا أننا نجد في أفضية الإمام أمير المؤمنين أنه قد مارسه، بالإضافة إلى
أن الجميع قال بجواز اعتماد القاضي عليه، حتّى من فسّر الأصل المحرز بالبناء، مع
اشتراطهم جميعاً اعتماد القاضي على المحرز، كما أنهم لا يقولون على الشخص أنه ممن
بنى على أنه منكر وإنما يعبرون عنه منكرًا، فلو كان الأصل المزبور لم تؤخذ فيه حيثية
الإحراز وصحّ جدرًا الإعتماد عليه مع ذلك لكان اللازم أن يقال عن المنكر و المدعى أنه
ممن بنى على أنه منكر أو مدّع.

٢ . [س] تطبيق الشارع وحده لا يدلّ على أخذه لحيثية الإحراز وبالتالي لا يصلح شاهداً
على الإحراز.

كلّ هذا وأمثاله يشهد على تعامل الشارع مع هذه القواعد من حيثيتها الإحرازية، بل يمكن القول إنّ هذه الشواهد تؤكّد التفسير الأوّل وأنها أمارات فعلية، وعلى هذا لا مشكلة في قيامها مقام العلم الموضوعي بنحو الطريقة الإصطلاحية.

وبعبارة أخرى:

١. لا شبهة في القيام في الأصل المحرز إذا كان الجعل قد أخذ فيه حيثية الإحراز. فالكلام في قيام الأصل المحرز يتمحور في تحديد أن الإحراز مأخوذ أو لا؟

٢. ومن ثمّ لا شبهة في القيام على المبنى الأوّل وأنه أمانة فعلية وحكمه مع حكم الأمانة اللفظية.

٣. كما لا شبهة في عدم القيام بناء على المبنى الثاني [وجوب البناء الجانحي] والمبنى الرابع [الحكم المائل] مثلاً؛ إذ لا معنى للقيام بعد أن كان الإحراز التكويني غير ملتفت إليه في الجعل الشرعي.

٤. الشواهد الإثباتية إلى جنب أخذ الإحراز في الجعل، ومن ثمّ كان الأصل المحرز كالأمانة اللفظية في قيامه مقام العلم الموضوعي بنحو الطريقة الإصطلاحية.

ولابدّ من التنويه بأمرين:

الأوّل: الالتفات إلى ما ذكره الشيخ العراقي من أنّ الشارع قد يلحظ درجة معينة من الكشف فيكون صفتياً إصطلاحياً بالنسبة للأصل المحرز،

[ج] ظاهر روايات التطبيق أنّ الشارع يأخذ يوم الشك في الحساب وأنه اليوم الثلاثون وليس مجرد أنه يرتب عليه آثار الشهر المستصحب، وهذا دليل على أخذ حيثية الإحراز.

وطريقياً إصطلاحياً بالنسبة إلى الأمانة.

الثاني: إنّ الذي ينتهي إلى أنّ الأصل المحرز جعل الحكم المماثل أو البناء الجانحي العملي، يتعامل مع الشواهد التي أشرنا إليها على أساس أنها حكمة الجعل المزبور لا أنها مأخوذة في الجعل.

هذا وإنّ القائل بجعل الحكم المماثل في الإمارات سيواجه مشكلة تكيف قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي بنحو الطريقية؛ إذ الإحراز غير مأخوذ في عملية الجعل الشرعي، أو فقل إنه سيواجه مشكلة أخذه موضوعاً حيث لا معنى لأخذ الحكم موضوعاً.

الدليل الثاني: إطلاق دليل الأصل المحرز

يمكن إثبات قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي بنحو الطريقية [على كلّ المباني] من خلال التمسك بإطلاق «لا تنقض اليقين بالشك»،^(١) سواء اليقين بلحاظ المتيقن أو بلحاظ آثار نفسه التي منها كونه جزء موضوع الحكم الشرعي، فلا تنقض آثار اليقين مطلقاً وليس خصوص آثاره بلحاظ متعلّقه [المتيقن] فيثبت أنّ الواقع المشكوك [المستصحب] موضوع الحكم كالواقع المعلوم.^(٢)

١. [س] بل سيواجه مشكلة الإمارات أو التعبد الذي يتحدث عن الموضوعات حيث لا معنى للحكم المماثل لها.

[ج] نعم، ومن هنا اضطر القائلون [كما سيأتي في حينه] بالحكم المماثل للقول بأنّ إحراز الموضوع يرجع التعبد بالحكم المماثل للحكم الواقعي.

٢. [س] هذا الدليل خاص بالإستصحاب كما يظهر أو يعم كلّ الأصول المحرزة، وكيف؟ [ج] بدواً الظاهر الإختصاص.

المناقشة في الدليل الثاني

وقد نوقش هذا الدليل بعدة مناقشات:

الأولى: إن آثار اليقين و المتيقن مختلفة، ومن ثم كيف يمكن الجمع بينهما بكلام واحد؟

وبعبارة أخرى: إن أحدهما مدلول حقيقي والآخر مدلول كنائي، فكيف جمعا باستعمال واحد؟

الثانية: إن النقض مقابل العقد والإحكام والإرتباط وإنما يكون مع المتيقن، فلا تنقض هذه العقدة و الإرتباط مع المتيقن، ولا يدلّ الدليل على أكثر من هذا.

الثالثة: إن آثار اليقين زالت بزوال اليقين تكويناً وحلول الشك محله، فلا معنى للتكليف بعدم نقض آثاره بعد أن لم يكن لها وجود، إلا أن يقال بأنّ الشارع وسّع موضوع الحكم الشرعي إلى الواقع المستصحب ومثل هذه التوسعة فقهية واقعية لا أصولية إحرافية.

بخلاف آثار المتيقن فحيث يمكن بقاؤها مع ذهاب اليقين أمكن التكليف بإبقائها بحكم أصولي إحرافي، حينئذ كيف يمكن أن يجتمع في دليل واحد وصياغة واحدة جعل فقهي وأصولي، واقعي وتحفظي إحرافي.

رد المناقشة

أولاً: بالنقض على المناقشة الثالثة بالأمانة، فإن حجيتها حكم اصولي ولكن موضوعيتها بقيامها مقام العلم الموضوعي توسعة فقهية، بالإضافة

إلى أن اليقين مفقود فيها أيضاً واستبدل بالشك، فكيف بقت آثاره وقامت الأمانة مقامه في جزئيته للموضوع؟

ثانياً: ما ذكرناه من الحلّ في الأمانة يتأتى هنا وهو أن دليل الحجية في الأمانة أو الأصل المحرز نتحفظ عليه ويبقى مفاده حكماً أصولياً، غايته أنه حكم أصولي بلحاظ الواقع الذي هو جزء الموضوع، وأما بلحاظ الحكم الفقهي الشرعي المترتب عليه فهو موضوع فقهي كالعلم، والتوسعة فقهية.

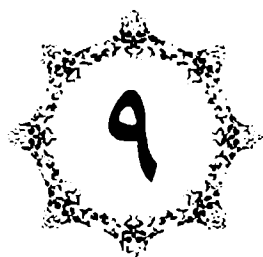
علماً أن هذه التوسعة الفقهية في الموضوع بلحاظ الحكم الشرعي لا تتم إلا إذا كان مفاد الأصول والأمارات أصولياً.

ثالثاً: إن الشارع كما لغى الشك في الأمانة معتبراً إياها علماً تعبدياً، كذا في الأصل المحرز يلغى الشك وإن أخذ في موضوع الحجّة والحكم الأصولي إلا أنه حيث يجمع ظناً نوعياً كاليد و اليقين السابق يعتبره الشارع علماً.

رابعاً: إن رفع اليد عن اليقين رفع اليد عن المتيقن وبهذا يحصل نقض للأحكام الموجود مع المتيقن، ومن هنا إذا أردنا أن نتحفظ على ما ذكر في المناقشة الثانية من أن النقص بلحاظ الارتباط مع المتيقن، إلا أنه لا بد من عدم رفع اليد عن اليقين و إلا سنقع مما فرّ منه المستشكل.

خامساً: إن المتيقن حيث أنه جزء الموضوع فالأثر وهو الحكم الشرعي لا ينسب له وحده وإنما له وللجزء الآخر وهو اليقين، وكلّ منهما بمفرده لا أثر له. فرفع اليد عن اليقين يساوي عدم ترتب الأثر على الملكية، وبهذا اتضح سلامة الدليل وإمكان التمسك بإطلاق دليل الإستصحاب لإثبات

قيام مقام المقطع الموضوعي بنحو الطريقة الإصطلاحية.
يبقى أنه هل يدلّ على القيام على كلّ المباني في الإستصحاب أو
خصوص المباني التي تفترض لحاظ الشارع لحيثية الإحراز؟
ولابدّ من الالتفات إلى الإستدراك الذي ذكرناه في ذيل الدليل الأول
وتأتيه هنا، وإنّ قيام الإستصحاب إذا كانت طريقة العلم الإصطلاحية
على إطلاقها وأما إذا كانت مقيدة بمعنى أنه كان صفتياً بالنسبة للأصل
المحرز فلا يقوم مقامه حينئذ.



أخذ العلم بالحكم
في موضوع الحكم

إنّ البحث في أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم يقع في جهات
ثلاث:

- الجهة الأولى: أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه.
 - الجهة الثانية: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مضاد.
 - الجهة الثالثة: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل.
- والبحث بجهاته الثلاث يأتي في الظن بالحكم واحتماله.

و ثمرة البحث تظهر في:

١. إنه توطئة للوجوه المختلفة للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فمثلاً أن هذا البحث له دخل في كيفية جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي وعند تعارض الخبرين بلحاظ الحكم الواقعي.
٢. دخالته في بحث اشتراك الأحكام المرتبطة بأصول الدين أو فروعها الأصولية والفقهية بين العالم والجاهل.
٣. أخذ قصد القرية في الحكم الذي مآله إلى أخذ العلم بالحكم في متعلق الحكم، ومن ثم فهي ثمرة غير مباشرة لأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.

١

الجهة الأولى: أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه^(١)

و يقع في محورين:

المحور الأول: أخذه كذلك مع تساوي المرتبة^(٢)

أي أخذ العلم بالحكم الإنشائي أو الفعلي في موضوع الحكم الإنشائي نفسه أو الفعلي.

آراء الأعلام

صاحب الكفاية قال باستحالته للزوم الدور، بتقريب أن الحكم يتوقف على العلم به، و العلم به متوقف على الحكم. وقد قرّر الدورَ قداماً الأصوليين، والأخوند تلقاه بالقبول هنا مع أنه ناقشه في بحث التعبدي والتوصلي بأن العلم لا يتوقف على الوجود الخارجي العيني للمعلوم [المعلوم بالعرض] وإنما على المعلوم بالذات، والذي يتوقف على العلم هو المعلوم الخارجي لا المعلوم بالذات فلا دور. والميرزا النائيني لم يرتض مناقشة الأخوند، وأقرّ الدور بتقريب أن المحمول المتوقف على العلم هو الحكم المقدّر الوجود، والعلم وإن توقف على المعلوم بالذات ولكن لا بما هو وإنما بما هو حاك عن الحكم

١ . سيأتي الحديث عن الجهة الثانية في صفحة ٥٣٥

٢ . سيأتي الحديث عن المحور الثاني في صفحة ٥١٢

المفروض وجوده في الخارج، فما تعلق به العلم هو بنفسه يتوقف على العلم.
والشيخ الإصفهاني يناقش تقريب الميرزا النائيني بمناقشتين:

الأولى: إن الوجود الحقيقي غير الوجود التقديري، والذي يتعلق به العلم هو الوجود التقديري، والذي يتوقف على العلم هو الوجود الفعلي الخارجي الحقيقي.

وبعبارة أخرى: إن المحمول في القضية الإنشائية يتوقف على الإنشاء لا العلم، والمحمول في الخارج يتوقف على العلم، والعلم يتوقف على المحمول التقديري.

وقد رده صاحب المنتقى: [وهو على حق] بأن علم المكلف بالحكم الإنشائي ليس موضوعاً للحكم الفعلي؛ لأن الحديث في فرض تساوي الرتبة. فالموضوع حثينذ هو علم المكلف بالحكم الفعلي، ومعه يلزم الدور بتقريب الميرزا النائيني.

الثانية: إن الذي يلزم من موضوعية العلم بالحكم هو الخلف لا الدور. والفارق بين الخلف والدور هو أنه في موارد الخلف هناك خلف فرض لشيء واحد، وفي موارد الدور هناك شيئان يتوقف أحدهما على الآخر. وفي ما نحن فيه فالمعتبر اعتبر الحكم متقدماً رتبة على العلم لأخذه في الموضوع، ثم فرضه نفسه متأخراً عن العلم وهذا خلف، ومحذوره لغوية مثل هذا الإعتبار.

وهذه المناقشة مقبولة وفي محلها، مع الإلتفات إلى أنه كثيراً ما يقع الخلط بين الدور والخلف في الأمور الإعتبارية وغيرها. فالنتيجة: إن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه مع تساوي المرتبة غير معقول.

المحور الثاني: أخذه كذلك مع اختلاف المرتبة^(١)

بأن يؤخذ العلم بالحكم الإنشائي موضوعاً لنفس الحكم في مرتبته الوجودية الفعلية.

والآخوند قال بإمكانه، ودعواه هذه تعتمد على تحقيق مبنيين:

المبنى الأول: هل لدينا في عالم الأحكام مراتب، أو فقل: هل للمُنشأ مراتب أو لا؟

المبنى الثاني: إشكال الشيخ الإصفهاني والذي يرجع إلى فهم أحكام الرتبة.

المبنى الأول: مراتب الأحكام

فقد عرف المشهور الإنشاء: «استعمال اللفظ بقصد إيجاد المعنى في وعائه الإعتباري المناسب له».

وذكر في المنتقى أنه على ضوء هذا التعريف ليس للمُنشأ مرتبة وجود إنشائي وإنما أول ما يوجد فعلياً، وذلك لأنه ليس لدينا إلا الإنشاء والإعتبار العقلاني، وكلّ منهما ليس هو الحكم الإنشائي، إذ الإنشاء منصرم الوجود والإعتبار العقلاني هو الحكم الفعلي.

وعرّف الآخوند الإنشاء: «إيجاد المعنى بوجود إنشائي كى يكون موضوعاً للاعتبار العقلاني للآثار».

وذكر في المنتقى: أنه على هذا التعريف يمكن تصور الحكم الإنشائي، وذلك لأنّ إنشاء الحكم عبارة عن إيجاده بنحو وجود إنشائي ويترتب عليه الإعتبار العقلاني. وهذا الحكم الإنشائي غير الإنشاء وغير الإعتبار

العقلاني وإنما هو الوجود الإنشائي للحكم.
والميرزا النائيني ذكر أن هناك جعلاً و مجعولاً، وأنّ الجعل هو الإنشاء
وأنّ المجعول هو الحكم، والمجعول له فعلية مقدرة وله فعلية خارجية.
فلا وجود إنشائي للحكم وإنما وجوده أول ما يوجد فعلي، غايته أن
فعليته على مرتبتين مقدرة وخارجية.

الصحيح في نظرية الميرزا

وليلتفت إلى أن ما ذكرناه عن الميرزا النائيني هو الرأي الصحيح الذي
يتبناه ويظهر من بعض كلماته، في الوقت الذي يظهر من كلمات أخرى
ما يوجب اللبس، وهو أن الجعل هو الفعلي المقدّر، وأنّ المجعول هو
الفعلي الخارجي.

وقد بنى على ذلك السيّد الخوئي ورتب آثاراً عليه. بل حتّى الشيخ
الإصفهاني في بعض عباراته ذهب إلى ذلك حيث ذكر أن النسبة بين الجعل
والمجعول هي النسبة بين الإيجاد والوجود فهما شيء واحد ذاتاً، فالفرق
بينهما اعتباري، ومن ثمّ فعد الجعل يعارض بقاء المجعول بعد أن كانا شيئاً
واحداً حقيقة.

البنى الثاني: فهم أحكام الرتبة

والشيخ الإصفهاني ناقش دعوى الأخوند في الحكم الإنشائي بدعوى أن
الإستعمال إذا كان بقصد إيجاد المعنى بوجود إنشائي استحالة وصوله إلى
حدّ الفعلية؛ وذلك لأنّ المعنى المنشأ يتبع داعي الإنشاء دوماً، فكما لا

يمكن أن ينقلب المنشأ باللفظ بداعي التهديد إلى الدعاء، كذلك إذا كان الداعي هو الوجود الإنشائي فلا يتعدى الحكم هذا الداعي إلى الفعلية. ومن ثمّ في بعض كلماته يتابع مبنى الميرزا النائيني حرفياً في حقيقة الإنشاء وأنه الجعل والحكم وأنه المجعول ومراتبه المقدّر والخارجي. وصاحب المنتقى حيث باين بين مبنى الأخوند والمشهور [تبعاً لمباينة الأخوند في فوائده]، أخذ يستدل بشواهد على صحة مبنى الأخوند ووجود الحكم الإنشائي وإنّ هذه الشواهد [وهو على حق] يقرّها الجميع حتّى المحقق الإصفهاني الذي ناقش في الحكم الإنشائي وأنه مرتبة غير الفعلية. إلّا أننا أشرنا سابقاً إلى عدم التباين بين تفسير الأخوند والمشهور إلّا على مستوى اللفظ والإصطلاح، وإنّ كلام المشهور يمكن تفسيره بشكل ينسجم مع الحكم الإنشائي، مع الإقرار بوجود نفر من المشهور أنكروا مرتبة الحكم الإنشائي إلّا أنه ليس لازماً لتفسير المشهور. كما أشرنا سابقاً إلى عدم التباين أيضاً بين تفسير الميرزا النائيني والأخوند إلّا على مستوى التعبير. فايقاع المباينة بينهما كما صنع صاحب المنتقى بل وحتّى الميرزا النائيني والشيخ الإصفهاني غير مقبول.

تبيين لمرحلة الإنشاء

إلى هنا اتضح أنّ هناك تفسيراً واحداً للإنشاء [وإن تعددت صياغته والتعبير عنه]، وهذا التفسير ينسجم مع مرتبة الحكم الإنشائي الكلّي وأنها غير مرتبة الفعلية والخارجية والجزئية. وزيادة في التوضيح نقول:

١. ألفت الأعلام في حواشيهم على المكاسب في إنشاء البيع أو أيّ

معاملة إلى أن هناك ثلاثة عوالم إعتبارية؛ الإعتبار الشخصي والذي يتقوم بالمتعاقدين، وهو يكون موضوعاً لإعتبار العقلاء، والذي هو يكون موضوعاً لإعتبار الشارع.

والإعتبار الأول قد يتقوم بشخص واحد في ما كانت ماهيته متقومة بشخص، والإعتبار الثاني قد يختلف باختلاف الأعراف، والإعتبار الثالث قد يختلف مع الثاني سعة أو ضيقاً.

وذكر هولاء أيضاً إن البيع العرفي العقلاني موضوع أدلة الصحة الشرعية، وإن البيع الشرعي موضوع أدلة اللزوم في المعاملة.

وما ذكره الأعلام ينبه على أن تفسير المشهور ليس خاصاً بالإعتبار العقلاني العام، لوجود الإعتبارات العقلائية الخاصة والإعتبار الشخصي والشرعي، بعد الإلتفات إلى أن هولاء الأعلام لهم نظر إلى كلام المشهور بل ربما يتبنى الكثير منهم تعريف المشهور.

٢. من تفسير المشهور يعرف أن كنه الإنشاء إستعمالي دلالي وليس اعتبارياً وإنما هو سبب الإعتبار، في حين أن كثيراً من الأعلام افترضوا الإنشاء هو الإعتبار، وبالتالي فهو والمعتبر واحد ذاتاً مختلفان إعتباراً. أما على تفسير المشهور فالإنشاء يختلف عن الإعتبار فالمعتبر حقيقة و ذاتاً لأنه من سنخ الإستعمال [استعمال اللفظ في المعنى] بغرض إيجاده في عالم الإعتبار. [كذا على تفسير الميرزا النائيني الصحيح، فإن الإنشاء هو الجعل وهو غير الجعول حقيقة. نعم، على تعبيره الآخر يكون الإنشاء هو الجعل وهو الحكم الفعلي المقدّر، ولكنه غير مراد كما أسلفنا.]

بناءً على هذا الفهم وأن الإنشاء من سنخ الإستعمال لا يجري فيه

الإستصحاب لعدم حالة سابقة له لأنه متيقن ومردد بين متباينين، بالإضافة إلى عدم جريان الإستصحاب في الشؤون الدلالية، وبالتالي لا يعارض استصحاب بقاء المجعول بخلاف ما لو قلنا إنه من سنخ الإعتبار. ومن ثمّ يختلف عن المعتبر اعتباراً فإنه سيتعارض استصحاب عدم الجعل مع استصحاب بقاء المجعول.

٣. من النكته الأولى والثانية يتبلور أنّ مراد المشهور من الإنشاء السببية للوجود في عالم الإعتبار الأعم من الشخصي والعقلائي والشرعي، وليس خاصاً بالعقلائي والشرعي ومن ثمّ يلتقي مع مبنى الأخوند ولا تباين بينهما.

٤. ومراد الأخوند من الحكم الإنشائي الحكم الكلّي غير الخارجي لتقيده بقيود لم توجد بعد، وهو عين المراد من الفعلية المقدّرة التي تعني أنها ليست بتّية وخارجية وإنما مرهون بتحقق القيود، ومن هنا لم يكن فرق بين تفسير الأخوند والميرزا النائيني.

ومن هنا كان الأنسب الجمع بين التعبيرين وتقديم تعبير الفعلي المقدّر ثمّ قرّنه بالإنشائي.

وذلك للتنبية على أنه ليس خارجياً وليس من سنخ الإنشاء الذي لايتجاوز دائرة الإنشاء كما في شعر الشعراء وأدب الأدباء، لأنه لم يكن بداعي الإنشاء.

والحكم الإنشائي ليس من هذا السنخ من الإنشاء كي يُشكل الشيخ الإصفهاني عليه باستحالة صيرورته فعلياً، وإنما من سنخ الإنشاء المعلق على قيوده. والأخوند أراد أن يبيّن أنّ هناك مرتبة قبل الخارجية يوجد فيها

الحكم وهي الفعلية المقدرة.^(١)

تصوير العراقي عن مرحلة الإنشاء

بقي هناك مبنى آخر مال إليه الشيخ العراقي في تنبيهات الإستصحاب، وهو أن الإنشاء دوماً وأبداً مرحلة واحدة وهو إنشاء منشأ فعلي، وليس هناك فعلية مقدرة وخارجية. وعلى هذا ليس هناك حكم كلي وجزئي منحل، بل المنشأ مجموع الأحكام الجزئية الذي يسمّى بالكلي. غايته إذا وجد الموضوع لمكلف خاص تحدث نسبة حرفية بين المكلف والحكم الفعلي، وصريح هذا المبنى أن الأحكام دوماً ومن حين إنشائها فعلية.

هل يمكن التفكيك بين الجعل والمجعل؟

ومن هنا يثار هذا السؤال: هل يمكن التفكيك بين الإنشاء والمنشأ و الجعل والمجعل على أساس هذا المبنى؟ مجموعة من الأعلام ذهبوا إلى عدم إمكان التفكيك لأنهما واحد ذاتاً والفرق بينهما اعتباري كالإيجاد والوجود.

مناقشتنا في نظرية العراقي

وقد ناقشنا هذا المبنى سابقاً، ونذكر:

١. [س] واحدة من خواص الإنشائي الكلية، ومن خواص الفعلي الجزئية. ومن الواضح أن الكلية [المفهوم الذهني] مع الجزئية الخارجية ليستا مرتبتين وجوديتين على حدّ الترتب الموجود بين الموجود المثالي والمادي مثلاً.
[ج] الحكم الإنشائي كهيولى عالم الأجسام، فيه قابلية التحول إلى فعليات متعددة فهو كلي من هذه الحيثية وهي حيثية قابليته.

أولاً: إنَّ العقلاء تباثنا على وجود حكم جزئي منحلّ عن الكلّي، ومن ثمّ يقال «وجب علىّ كذا ولم يجب عليّ كذا ولم يجب على فلان»، ويقول غير المستطيع للحجّ أبداً أنه «لم يجب عليّ الحجّ»، ويقصد من ذلك الوجوب الجزئي، وإلاّ فالوجوب الكلّي ثابت في الشريعة المخاطب به الجميع.

وثانياً: إنّ النسبة التي ادّعاها الشيخ العراقي للمكلّف الخاص والحكم الكلّي إن كانت تعني اختصاص الحكم بهذا دون ذاك فهو الحكم الجزئي الفعلي، وإن كانت تعني قابلية الإنطباق على كلّ واحد فهو موجود قبل النسبة لإدعائه بتوجه الخطاب للجميع.

وثالثاً: إنّ الإعتبار مواز للتكوين، وحينما نأتي إلى القضايا العقلية نلاحظ أنّ فيها موضوعاً كلياً وجزئياً، وحكماً كلياً وجزئياً، فلماذا كان الحكم الشرعي مختلفاً، ولمّ كان لموضوعه حالتان [كلّية وجزئية] ولم يكن للحكم ذلك؟

الإشياء عند السيّد الخوئي

ثمّ إنّ السيّد الخوئي فسّر الإنشاء بكيفية أخرى وهي الإعتبار مشروطاً بالإبراز و ليس إيجاد المعنى باللفظ. دور اللفظ إنّما هو الإبراز لا أكثر، بل أحال أن يكون إيجاداً للمعنى باللفظ، كما فسّر الإعتبار بأنه اللحاظ الذهني.

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ الإعتبار ليس اللحاظ الذهني وإنّما هو أمر فرضي تخيلي يكون

متعلقاً بلحاظ. فالمعتبر ماهية الشيء، والإعتبار وجود تلك الماهية
الفرضي، والذهن يلحظ ذلك الوجود وليس الماهية فقط.

بل حتى لو قلنا إن الإعتبار هو لحاظ الذهن وأنّ المعتبر هو وجود
الماهية الفرضي، لا يتمّ حديث السيّد الخوئي؛ لأنّ الحيثية الایجادية لم تؤخذ
في الإعتبار وإنما له تقرر مستقل عن إیجادية الشخص حتى في الإعتبار
الشخصي له تقرر مستقل عن حيثية إیجاد الذهن له.^(١)

وثانياً: استحالة كون الإعتبار إیجاداً للمعنى باللفظ إنما يصح [كما
ذكره] لو كان الإیجاد تكوينياً، ولكنه ليس كذلك وإنما هو إیجاد
اعتباري قد تباين عليه العقلاء كتباينهم على سببية الموضوع للحكم، فإنّ
الفاعل والموجد الحقيقي هو المعتبر. هذا ثبوتاً.

وأما إثباتاً فلا يعتبر العقلاء الإعتبار أنه مجرد اللحاظ الذهني، وأنّ
اللفظ مجرد حاك و إنّ «بعت» مثل «حصل البيع» وإنما يتعاملون مع
اللفظ «بعت» كآلة موجدة للاعتبار.

ونؤكد ثانية إنّ اللفظ بمنزلة السبب لا یجاد المنشأ، وأما السبب الحقيقي
فهو فرضهم واعتبارهم ولحاظهم إلا أنهم تباينوا على سببية اللفظ
وایجاديته.

١. [س] هل تريدون القول إنّ الملاحظ هو الموجود في الذهن بما هو من دون لحاظه
مقيداً بالوجود الذهني، أي يلاحظ كالكلّي الطبيعي لا كالكلّي العقلي.
[ج] لا، وإن لوحظ مقيداً بالذهنية كالكلّي العقلي، ولكن لم يؤخذ فيه [حتى في الإعتبار
الشخصي] حيثية إیجاد اللاحظ الشخصية فيه، كالكلّي العقلي فإنه مع تقيده بالوجود
الذهني لم يؤخذ فيه حيثية اللاحظ و المتصور وإنما له تقرر ماهوي ووجودي مستقل
عنه، في حين أن الذي يبدو من عبارة السيّد الخوئي دخالة ذلك.

كما أن الشارع كما درج في تشريعاته معتمداً على لغة اللسان ولم يستحدث لغة خاصة به، كذلك درج على استعمال لغة القانون العقلاني إلا في حالات، وهي ربما تكون تطبيقات وليست إستثناءات.

إلى هنا اتضح أن للإنشاء مراتب كما ذكر الأخوند وغيره، ومن ثمّ أمكن أخذ العلم بمرتبة سابقة للحكم في موضوع الحكم في مرتبة لاحقة.

مفردات الإنشاء

وقبل الإنتقال إلى فقرة جديدة من البحث نلفت النظر إلى مفردات الإنشاء:

١. اللفظ الذي يستعمله اللفظ في معنى.

٢. المعنى الذي ينوجد بوجود اعتباري [أي الماهية المتعبرة أو الموجود المتعبر.] وهذا هو الذي يقع المتعبر وصفاً له لا للمفردة الثالثة.

٣. الوجود الإعتباري الافتراضي.

والعلاقة بين المفردة الثالثة والثانية كالعلاقة بين وجود العلم ووجود المعلوم بالذات؛ فإن وجود العلم وجود حقيقي تكويني أصيل، وأما وجود المعلوم بالذات فهو وجود طفيلي تابع للوجود العلمي. هو وجود الماهية بتبع وجود العلم، هو الموجود الذهني الذي يقع وصفاً للماهية، لا بما هي هي وإنما بما هي موجودة بتبع الوجود العلمي. وهذا الوجود التبعية نسبة من التحقق الا أنها ضعيفة وطفيلية.^(١)

١. [س] هل العلاقة بين وجود العلم ووجود المعلوم بالذات كالعلاقة بين الوجود العيني الأصيل وماهيته الإعتبارية، وإذا كان كذلك فقد ذكروا أن وجود الماهية بالعرض والمجاز وليست موجودة بالتبع؟

[ج] واحدة من أقسام الوجود بالعرض ما ذكر في المنظومة وهو الوجود بالتبع [المجاز

كذا في الإعتبار فإن وجود المعنى والماهية المفترضة والمعتبرة بتبع وجود الافتراض، وتوصف بالمعتبر كما هي موجودة بالتبع لا بما هي هي .
٤. إن الفاعل لهذا الوجود الافتراضي الإعتباري [والذي ينسب بالتبع للمعنى والماهية المعتبرة وبالحقيقة و التكوين للإعتبار] ليس هو اللفظ وإنما المعتبر. ومن ثم يقال: إن الماهية الموجودة بتبع الوجود الافتراضي موجودها حقيقة وتكويناً المعتبر لا اللفظ.

وهذه المفردات الأربع متفق عليها بين الجميع.^(١)

٥. اللفظ سبب قانوني تباني على سببته العقلاء ولكن للماهية الموجودة بالتبع، لئلا للوجود الافتراضي؛ لأن مدار القانون على الماهيات المفترضة من بيع وملكية لا الافتراض من حيث هو وجود تكويني.^(٢)

الأخفى] بل ليس مجازاً أصلاً وإنما الماهية كالصورة المنطبقة في المرآة موجودة ولا موجودة، فإن الموجود حقيقة في المرآة النور أما الصورة فلا يمكن القول إنها ليست موجودة كما لا يمكن القول إنها موجودة.

١. [س] ما هي فلسفة أخذ اللفظ سبباً في وجود المعتبر، من قبل العقلاء؟

[ج] جواب هذا السؤال يتكفله بحوث فلسفة القانون، ويمكن أن تكون واحدة في حكم هذا التباني هو تنظيم الإعتبارات.

٢. [س] هل سببية اللفظ تعني أنه لا وجود للمعتبر مع عدم اللفظ، كيف وهو يوجد بتبع وجود الافتراض الذي يفعله الإنسان ولا يتقوم باللفظ؟

[ج] فلسفياً يبقى له وجود بتبع الوجود الحقيقي للإفتراض، إلا أن هذا الوجود بنظر القانون والعقلاء، بدون اللفظ كلا وجود ولا يترتب عليه أي أثر قانوني، بل كما ذكرنا أن القانون يلغي النظر للفاعل الحقيقي للماهية المعتبرة، ويجعل السبب الموجد للمعتبر هو اللفظ فيدور مداره، مع أن اللفظ ليس سبباً حقيقياً تكوينياً في موجودية المعنى، إذ قد يحصل الافتراض ويتبعه وجود الماهية بدون لفظ، إلا أن العقلاء لا يرون للمعتبر مع

وقد اختلف في هذه المفردة حيث أنكر البعض سببية اللفظ القانونية لمجودية الماهية المعتبرة.^(١)

على أية حال فالإفتراض والإعتبار كفعل مصدرى [المفردة الثالثة] ليس محطّ نظر وأثر للقانون، وإنما على المعتبر والماهيات الموجودة بتبعه، ومن ثمّ إثارته في القضايا الجعلية القانونية في مقام ترتب الأثر أو إحرازه أو في مراحل الإستظهار والدلالة بعيد عن الصواب ولغة القانون. نعم إثارته في مقام التحليل ومعرفة عالم الإعتبار ولوآزمه أو كمفردة توطئ المعرفة المعتبر لا بأس به.

سلامة تعريف الآخوند للإنشاء

من كلّ ما تقدّم تبلور سلامة تعريف الآخوند والميرزا النائيني للإنشاء، وبالتالي ثبوت المراتب للحكم مبتدئة بمرتبة الحكم الفعلي المقدّر الإنشائي ثمّ الفعلي الخارجي الجزئي. وموضوع الحكم الإنشائي ليس إلاّ إستعمال اللفظ في المعنى بقصد إيجاده في عالم الإعتبار، فإنه بمجرد أن يتحقق ذلك وجد الحكم المعتبر في مرتبته الأولى.

وأما القيود الشرعية [التي تؤخذ في كلام المشرّع عند تشريعه للحكم

عدم اللفظ وجوداً قانونياً.

١. [س] وضع اللفظ للمعنى عملية اعتبارية مع أنا نلاحظ أنها لا تتقدم باللفظ، وأن اللفظ وصفت لفظة زيد لولدي مجرد مبرز ومخبر وحاك.

[ج] كلاً يتقوم باللفظ وإلاّ لم يكن له وجود قانوني، كما هو واضح عند التأمل ومجرد لحاظه من دون تلفظ لا يكون اعتباراً قانونياً.

كالزوال والبلوغ والإستطاعة [فهي موضوع الفعلي الخارجي، وأما الإنشائي فهو ينوجد بما ذكرنا لا بالزوال. وما يتردد في بعض العبارات [من أن هذه القيود موضوع الإنشائي] لا يقصد منه [كما صرح الأعلام] أنها سبب وجوده، وإنما هي موضوع الإنشائي لكي ينوجد في الخارج، وهو الفعلي الخارجي.

دفع الإشكال عن صاحب الكفاية

وبهذا البيان سهل تصور مدعى الأخوند في أخذ العلم بالحكم في مرتبة موضوعاً لنفسه في مرتبة أخرى، فيؤخذ العلم بالحكم الإنشائي موضوعاً للإنشائي لكي ينوجد في الخارج أي يؤخذ دخيلاً في الحكم الفعلي. ويندفع الإشكال المثار من أن موضوع الفعلي الخارجي [لو سلمنا أن للحكم مراتب] عين موضوع الفعلي المقدر، فلا يمكن حينئذ الإستفادة من اختلاف مرتبتهما، فإذا أخذ العلم بالحكم الإنشائي في موضوع الفعلي الخارجي فهو قد أخذ في موضوع الفعلي المقدر أيضاً؛ وذلك لأن صراط تحقق الفعلي الخارجي يمرّ عبر الفعلي المقدر، فكيفية صياغة الإنشائي مع موضوعه هي بنفسها تتجسد في الخارج. فالقيد الذي يؤخذ في الفعلي الخارجي مأخوذ في الفعلي المقدر، فستكون النتيجة أخذ العلم بالحكم الإنشائي في موضوع الحكم الإنشائي.

وجه الإندفاع هو أن الموضوع الذي يصوغه الشارع مع الحكم الإنشائي ليس موضوع الإنشائي وإنما موضوع الفعلي الخارجي، غايته أنه موضوع كليّ نظر إليه بنحو السعة وحينما يتحقق في الخارج يتحقق الحكم

الفعلي الخارجي.

وبتعبير آخر: الذي يتجسد خارجاً و ينحلّ ليس هو كيفية صياغة الإنشائي مع موضوعه، وإنما هو كيفية صياغة الإنشائي إذا أُريد انوجاده وهو الفعلي فالموضوع الجزئي للفعلي الخارجي لا يمرّ عبر موضوع الإنشائي وإنما عبر الموضوع الكلّي للفعلي الخارجي.

إلى هنا اتضح سلامة دعوى الأخوند من زاوية المبنى الأول الذي تعتمده.

إشكال الإصفهاني في مراحل الحكم

وأما المبنى الثاني: فقد ذكر الشيخ الإصفهاني أن اختلاف الرتبة في ما نحن فيه لا يؤثر في رفع محذور الدور، فإننا لو سلّمنا [بأنّ للحكم مراتب وأنّ العلم بالحكم الإنشائي في الفعلي المقدّر يؤخذ في موضوع الفعلي الخارجي] إلاّ أنه عند التدقيق نلاحظ أنّ المشكلة مازالت قائمة وذلك بسبب العلم؛ حيث أنه بمجرد العلم بالفعلي المقدّر يصبح الحكم فعلياً، فسيكون العلم بالفعلي المقدّر مساوياً للعلم بفعلية الحكم الخارجية، فأخذ العلم بالإنشائي في موضوع الفعلي سيعين أخذ العلم بالفعلي في موضوع نفسه.

وواضح أنّ هذا الإشكال ينطلق من حيث التسليم بالمراتب للحكم، إلاّ أنّ السيّد الخوئي [والذي ينكر المراتب للحكم] جعل هذا الإشكال دليلاً على استحالة مدّعى الأخوند، مع أنه إشكال مستقل، وإنكار المراتب وحده كاف في هدم دعوى الأخوند.

علماً أنّ السيّد رحمته نفى أن يكون للمكلّف حكم غير المجمعول [الفعلي

الخارجي]، وأن الحكم في مرتبة الجعل [الفعلي المقدّر] ليس حكماً للمكلف وإنما حكم غيره.

مع أنك عرفت أن تعبير الجعل والمجْعول والفعلي المقدّر والخارجي مأخوذ من أحد تعبيرين للميرزا، ولكننا لم نستظهر منه إنكار مراتب الحكم وإنما قبوله للمراتب غايته أن الفعلي المقدّر هو الجعل ولكنه مرتبة من حكم المكلف.

على أية حال فإن إشكال الشيخ الإصفهاني له نظائر ذكرت في الفلسفة: منها: إن تشخص المعلول بالعلّة ولكن العلة لا تؤثر ولا توجد إلا ما هو متشخص، وهو يعني أن التشخص سابق رتبة على الوجود.

وبعبارة أوضح: إن العلة توجد الموجود أو المعدوم؟! كلّ منهما محال.

ومنها: إن العلم لا يتعلّق بالجهول، وإنما هو انكشاف الشيء [المعلوم بالذات] فيكشف، في حين أن الفرض أن العلم هو الكاشف فكيف يفرض أنه لا يتعلّق إلا بمنكشف الذي يعني تقرراً سابقاً للمعلوم بالذات على العلم وأن الماهية حاكية وكاشفة قبل تعلّق العلم بها.

والحلّ في الجميع هو أن العلم لا يتعلّق باللاشيء وإنما يتعلّق بماهية متقررة، ولكن كشفها آت من العلم أي إن عين تعلّق العلم [الإنكشاف] بها عين حصول الكاشفية لها، وليست الكاشفية في رتبة سابقة على العلم. ومثله العلة فإنها لا بدّ وأن تتعلّق بماهية متقررة ولكن من دون أن تقيّد بالوجود أو العدم أو اللابشرط الأعم من الوجود والعدم. وصفة الوجود وتشخص المعلول آت من العلة الذي هو عين تعلّق العلة به.^(١)

١. [س] ما الفرق بين التعلّق والايجاد، حيث تعبرون تارة تعلّق العلة، وأخرى ايجاد العلة؟

كذا ما في ما نحن فيه فإن العلم بالحكم الإنشائي وإن كان عين العلم بالفعلية ولكنه لا محذور فيه ولا يؤدي إلى أخذ الفعلية في موضوع نفسها وفي رتبة سابقة عليها؛ لأن الفعلية آتية منه.

وخلاصة الجواب في الجميع: إن عين فرض التعلق عين فرض الصفة، وهي ليست سابقة عليه وإنما آتية من تعلق العلم والعلّة.

وهناك جواب آخر عرفي ألفت إليه صاحب المنتقى: وهو أنه مع العلم بالإنشاء وعدم تحقق باقي أجزاء الموضوع الفعلي الخارجي، لا يكون حينئذ عين العلم بفعلية الحكم ولا عين فعلية الحكم مما يدل على عدم صحّة النقض والإشكال.

من هنا اتضح إمكان أخذ العلم بالحكم في مرتبة سابقة موضوعاً لنفسه في مرتبة لاحقة كما ذكر الأخوند ولا محذور فيه.

نظرية متمم الجعل

والميرزا النائيني ألفت إلى حلّ آخر لمشكلة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وهو حلّ متمم الجعل الذي ذكره الأخوند إلا أنه سيّده وبلوره.

ثم أطلقتم على الماهية المتقررة قبل تعلق العلة أنها شيء مع أن الشيئية تساوق الوجود وما قبل الخلق والايجاد لا شيء فما معنى فرض ماهية متقررة، مع أن الماهية حد الوجود ومتفرعة عليه، فهل تريدون الإشارة إلى المبني العرفاني وهو الأعيان الثابتة أو ماذا؟

[ج] لا ريب أن فعله عزّ وجل لا بد أن يتعلّق بشيء مع أن صفة الوجود آتية من العلة ويحكي هذه الحقيقة (أوجد الله السماء) مثلاً ولذا في الروايات (خلق الله الأشياء لا من شيء) على نحو السالبة المحصلة، ولا يوجد في الروايات أن الله تعالى خلق من اللاشيء أو من العدم على نحو الموجبة المعدولة، لذا لا يوجد أنه خلق من شيء.

وهذه الفكرة تعني أنه متى لم يمكن استيفاء الشارع الشرائط وقيود الجعل بلحاظ موضوعه أو متعلقه في جعله الأول، يتوسل إلى ذلك بجعل آخر يأخذ فيه ما لم يأخذه في الجعل السابق.

وليس شرطاً أن يكون الجعل الثاني [المتّم] في كلام مستقل آخر وفي مجلس تخاطب منفصل عن الأول، وإنما يمكن أن يكون في مجلس واحد وفي سياق كلام واحد ولكن على شرط أن يكون بأداة إنشائية أخرى أي بقضية إنشائية أخرى.

ويمكن التعبير عن علاقة الجعل الثاني [متّم الجعل] مع الجعل الأول أنهما جعلان صورة إلا أنها لباً وملاكاً واحداً، أو أنهما جسدان مع روح واحدة. والميرزا النائيني قد استفاد منه في حلّ مشكل عقلي في عدّة حالات نشير إلى بعضها:

الحالة الأولى: في التعبدي و التوصلّي، حيث لا يمكن عقلاً أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر لتقدّمه رتبة على الأمر وتأخّر المتعلّق عنه فيتوسل لحلّ المشكلة بأمر ثان بالعبادة مشروط بقصد إمتثال الأمر الأول.

الحالة الثانية: في أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، حيث لا يمكن تقييد موضوع الجعل الأوّل بالعالم؛ لإشكالية الدور فلا يمكن التمسك حينئذ بإطلاقه للعالم والجاهل، [حيث إنه إذا امتنع التقييد إمتنع الإطلاق] فيتوسل بجعل آخر يؤخذ العلم بالحكم الأول أو المطلق في موضوع الحكم الثاني.

الحالة الثالثة: حالة تعارض الأمارات، فإنّ الدليل الدالّ على حجّية الأمانة لا يتكفل حلّ مشكلة التعارض ورفع الحيرة [فإنها من الإنقسامات الثانوية] فلا بدّ من متّم للجعل وهي الأخبار العلاجية المنطلقة من نفس

ملاك أدلة الحجية.

الحالة الرابعة: إثبات العموم الأزماني للحكم الإنشائي [عدم النسخ] أو للحكم الفعلي، فإنه يحتاج إلى متمم الجعل [لأن الزمان من القيود الثانوية] من قبيل: «حلال محمد ﷺ حلالاً إلى يوم القيامة وحرام محمد ﷺ حراماً إلى يوم القيامة».

الحالة الخامسة: أصل جعل الحكم الظاهري والطريقي إنما هو متمم جعل للحكم الواقعي، حيث لا يتكفل الايصال للمكلف فكان تشريع الطرق وغيرها لا يصال الأحكام الواقعية للمكلفين، فهو متمم الجعل لفاعليتها أو منجزيتها.

أطروحة (متمم الجعل) تحت الملاحظة

هذا وإن هذه الفكرة من أساسها وبغض النظر عن خصوصية الموارد التي طبقت عليها لم تسلم من النقد والإشكال.

الإشكال الأول: [الذي أثاره السيد الخوئي] وهو أنه مع امتناع التقييد لا يمتنع الإطلاق وإنما يكون ضرورياً؛ لامتناع الإهمال في مقام الثبوت فلا حاجة لمتمم الجعل لإثبات الإطلاق.^(١)

١. [س] هل أن المستشكل يلتزم بحاجة التقييد إلى متمم الجعل، ومن ثم فهو قبول للفكرة ولكن جزئياً؟

[ج] يمكن أن يصاغ الإشكال بكيفيتين؛

الأولى: إن الإطلاق لا يحتاج إلى متمم الجعل، وأما التقييد فيحتاج. ومن ثم يكون إشكالاً على الميرزا النائيني في متمم الجعل والحاجة إليه مطلقاً في الإطلاق والتقييد.

الثانية: إنه لما كان التقييد متمماً محالاً مطلقاً لم نحتاج إلى متمم الجعل في الإطلاق.

الإشكال الثاني: [وذكره السيد الخوئي أيضاً] وهو إشكال بنائي لا مبنائي. وخلاصته: إنه لو سلّمنا أن الجعل الأول مهمل [لا مطلق ولا مقيد] إلا أنه مع ذلك لا نحتاج إلى متمم الجعل في التقييد، وذلك لأن القضية المهمة في قوة الجزئية، والجزئية تساوق التقييد. نعم، الإطلاق يحتاج إلى متمم الجعل.

الإشكال الثالث: [الذي أشار إليه الأخوند في الكفاية في بحث التعبدي والتوصلي] وهو أن متمم الجعل إما أن يقول: إن الحكم الأول مقيد بالعلم به نفسه، أو الحكم الثاني مقيد بالعلم به نفسه، أو الحكم الثاني مقيد بالعلم بالحكم الأول.

فإن كان الأول عاد الإشكال جذعاً، وإن كان الثاني فهو أجنبي عن الجعل الأول ولم يكن حينئذ متمماً له.

وإن كان الثالث فيتساءل عن كيفية ارتباطه بالحكم الأول، حيث إن تقييد الثاني بالعلم بالأول إما أن يجعل الأول مقيداً أو لا؟ فإن جعله مقيداً عاد الإشكال من جديد، وإن لم يجعله لم يكن متمماً للأول، حيث لم يعوّض عما امتنع أخذه فيه.

إلا أن يقال: إنه لا يتصرف في الجعل الأول ولكن لبأ ملاك الأول لا يسقط إلا بالثاني.

فإنه يقال: إن الجعل الثاني لا دلالة فيه على ذلك فلا بدّ من فرض قرينة ثالثة من حكم العقل وأمثاله، ومعه لا حاجة إلى متمم الجعل ويكون لغواً لكفاية القرينة المفترضة الرابطة بين الجعلين، حيث إنها تبين نحو الملاك في الجعل الأول.

تقييم الملاحظات

هذه هي أهم الإشكالات على فكرة متمم الجعل، ونحن بعد أن أثبتنا أن للحكم مراتب أمكن أن يؤخذ العلم بالحكم في مرتبة سابقة موضوعاً لنفسه في مرتبة لاحقة فلا نحتاج إلى متمم الجعل في ما نحن فيه، ولكن مع ذلك لا بد من تقييم هذه المناقشات، لأهمية الفكرة وتنوع تطبيقاتها واحتياجنا إليها في ما نحن فيه في حالة اتحاد المرتبة.

فنقول: أما الإشكال الأول فيمكن الإجابة عنه بأن الإطلاق إنما يكون ضرورياً عند امتناع التقييد في الإطلاق والتقييد الذاتي [الذي سبقت الإشارة إليه أكثر من مرة] بقسميه، وهي الإطلاق والتقييد في الماهية، والإطلاق والتقييد في الملاك، فإن امتناع أحدهما دليل ضرورة الآخر؛ لأن العلاقة بينهما علاقة الضدين اللذين لا ثالث لهما أو علاقة التناقض، كما هو الصحيح.

والمشكل في أخذ العلم أو قصد الأمر ليس في هذه المرتبة؛ لأن الملاك تكوينياً وواقعاً إما أن يكون خاصاً بالعالم أو عاماً له وللجاهل، وإنما المشكلة في الإطلاق والتقييد للحاظي أو الدلالي [في كيفية اللحاظ أو في كيفية التقنين] وفي كل منهما امتناع أحدهما لا يعني ضرورة الآخر؛ لأن العلاقة في الحاظي علاقة الضدين اللذين لهما ثالث، وفي الدلالي علاقة الملكة والعدم، ومن ثم فامتناع أحدهما فيه يعني امتناع الآخر وليس عدم ضرورته فقط.

وأما الإشكال الثاني فيمكن الإجابة عنه أيضاً بما ذكره الأصوليون من أن الإهمال وكذا الإنصراف [الذي يعني عدم الإطلاق] وإن كانا على مستوى النتيجة كالتقييد، إلا أنهما كنهياً يختلفان عن التقييد، ومن ثم تبقى الحاجة

إلى متمم الجعل ولا يكون لاغياً.

إن قلت: ولكن متمم الجعل وبصريح كلمات الميرزا النائيني ليس تقييداً وإنما يعطي نتيجة التقييد ومعه لا يضيف شيئاً للإهمال الموجود في الجعل الأول.

قلت: الإهمال غاية ما يوصلنا إلى الضيق [الذي هو قدر متيقن] من دون أن يدلّ على أخذ خصوصية العالم كقيد اتصاف، وإنما يقول إن الحكم يترتب على الطبيعة العامة في هذا المورد والمتيقن من دون دلالة على مدخلية خصوصية المتيقن في الإلتصاف.

بخلاف متمم الجعل المقيد موضوعاً بالعلم، فإنه [بضمّ كونه ناظراً للجعل الأول وأنّ الأول يلتقي روحاً وملاكاً معه] يدلّ على أنّ العلم قيد اتصاف وأنّ الحكم يترتب على خصوصية العلم. أقصاه حيث لم يمكن أخذه مباشرة قيماً في الجعل الأول، استبدل ببركة قانونية أخرى وهي متمم الجعل.

ومن هنا يتضح الفرق بين متمم الجعل وأنه في النتيجة كالتقييد للجعل الأول مباشرة ولكن يختلف معه في الإخراج القانوني بينما الإهمال لا يدلّ على تعنون العام بالخاص.

وتظهر الثمرة في أنه في حالة التقييد ولو عبر متمم الجعل لا بدّ من إحراز انطباق العنوان المقيد على المصداق المشكوك ولا يكفي إحراز عدم اندراجه تحت الخاص في ترتيب حكم العنوان المقيد عليه.

وبتعبير آخر: أنّ الشبهة المصدقية ستكون في طرف العام المقيد بخلافه في حالة الإهمال والإنصراف فصّرف إحراز عدم اندراجه في غير المتيقن

المنصرف إليه كاف في تطبيق حكم المتيقن والمنصرف إليه عليه.

وبعبارة ثالثة: إن الشبهة مصداقية من طرف الخاص فقط.

وأما الإشكال الثالث فليس أحسن حالاً من سابقه؛ إذ يمكن الإجابة

عنه بأن الشارع لا يتعامل مع أتباعه بإرشادهم إلى الملاكات وإنما طريقته

العامة [كما سبقت الإشارة إلى ذلك في بحث الإعتبار] توجيه عبيده من

خلال الأحكام، وأما الملاكات والمصالح فهي خفية علينا وتكشف بالإن

وينحو مجمل من خلال الأحكام.

وعلى هذا فنحتاج إلى متمم الجعل [جعل ثان] والذي هو صيغة

قانونية تعالج ما امتنع أخذه في الجعل الأول.

فتبلور مما تقدم سلامة نظرية متمم الجعل كبروياً، [كما ذكر الميرزا

النائبي] وإن الإشكالات التي أثرت حوله غير مقبولة، ومن ثم يمكن

للشارع أن يعتمد كمبركة قانونية في الحالات التي يستعصي أخذ القيد في

الجعل الأول.

إلا أننا نختلف مع الميرزا النائبي في ضرورة متمم الجعل في أخذ قصد

الأمر في متعلق الأمر، حيث أمكننا أن نصور أخذه في الجعل الأول من

خلال اختلاف المرتبة. هذا بناء على أن قصد الأمر شرط في الواجب.

وأما بناءً على ما حققناه من أن الإختلاف بين التعبدي والتوصلي

سنخي وليس بزيادة شرطه في الأول فلا موضوع حينئذ للإشكال كي يقع

الكلام في كيفية الإجابة عنه، ومن ثم ما يرد من أدلة أخرى بعد جعل

التعبدية فهي إرشاد إلى سنخية الأمر ليس أكثر.

كذا في ما نحن فيه لا نحتاج إلى جعل جديد في أخذ العلم بالحكم في

مرتبة سابقة موضوعاً لنفسه في مرتبة لاحقة، حيث لا يواجه هذا الجعل مشكلة الدور وما أشبهه. نعم، قبول مثل هذا الجعل مشروط بقبول فكرة المراتب للحكم ومثل الميرزا النائيني يقبلها كما تقدم.

وأما مع اتحاد المرتبة فله صورتان:

الصورة الأولى: أن يؤخذ العلم بالإنشائي في موضوع الإنشائي.

الصورة الثانية: أن يؤخذ العلم بالفعلي في موضوع الفعلي.

أما الصورة الأولى فلا تعالج بتمم الجعل [أي لا يمكن أن يؤخذ العلم بالحكم الإنشائي الأول في موضوع الحكم الإنشائي الثاني] وذلك لما ذكرناه من أن الحكم الإنشائي لا موضوع شرعي له وأن موضوعه [العقلي] ينحصر بالإنشاء واستعمال اللفظ في المعنى بقصد إيجاده، وأما ما يؤخذ في لسان الشارع من قيود فجميعها قيود فعلية.

وأما الصورة الثانية فيمكن علاجها بتمم الجعل بأن يؤخذ العلم بالحكم الفعلي الأول في موضوع الحكم الفعلي الثاني.

فروع قهية قد أخذ فيها العلم بالحكم في موضوع نفسه

وفي نهاية المطاف نعرض لنموذجين فقهيين قيل إن العلم بالحكم قد أخذ في موضوع نفسه.

النموذج الأول: الجهر والاختات

وقد تذبذبت كلمات الميرزا النائيني في تصوير الجعل فيهما. ففي بعض كلماته ذكر أن الحكم الفعلي لكيفية الصوت مقيدة بالعلم، وتابعه في

ذلك السيّدان الميلاني و الخوئي، ومن ثمّ احتاروا في توجيه المعصية مع الجهل التقصيري، حيث إنه لا معنى لها مع تقيّد الحكم بالعلم، بالإضافة إلى أنه لا ينسجم مع مختار السيّد الخوئي في المسألة من عدم معقولية أخذ العلم حتّى من خلال متّمّ الجعل.

وفي كلمات أخرى له أرجع التصرف إلى منطقة الفراغ والإمتثال، وأنه تعبد بالإكتفاء بالناقص [في حالة الجهر محلّ الإخفات وبالعكس جهلاً] ومثل هذا الخلاف وقع في «لا تعاد» وأنه تصرف بالجعل أو تعبد بالإكتفاء بالناقص.

النموذج الثاني: حرمة الربا التكليفية

ومن ثمّ تتبعها الوضعية، فإنها مقيدة بالعلم عند الكثير [كما نقل ذلك السيّد اليزدي في ملحقات العروة] ويستدلّ على هذا الرأي بالآية المباركة ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾^(١) وما ورد من الروايات في الباب الخامس من أبواب الربا في الوسائل.

في قبال هذا الرأي رأي آخر يقول: إنّ الحرمة التكليفية عامة للعالم والجاهل ولكن تنجزها مقيد بالعالم، والجاهل معذور، والحرمة الوضعية تتبع الحرمة العذرية.

رأي ثالث: إنّ الحرمة عامة ولكن هناك تخصيص في الضمان، فلا ضمان مع الجهل، مع اختلاف بين أصحاب هذا الرأي في حدود التخصيص ومساحته.

٢

الجهة الثانية: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مضاد^(١)

الأخوند قال باستحالته؛ لأنه يلزم فيه اجتماع حكّمين متضادين على متعلّق واحد.

ونحن قد تحدّثنا عن تضاد الأحكام [بشكل مفصل في بحث اجتماع الأمر والنهي] وانتهينا إلى أنّ التضاد موجود ولكنّه بلحاظ المبدأ أو المنتهى للحكم، وأما بين الأحكام أنفسها فلا تضاد بموجب اعتباريتها، من دون فرق في ذلك بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي.^(٢) وحينئذ يمتنع أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مضاد بسبب التضاد بين مبدأي الحكمين ومنتهاهما.^(٣)

١ . تقدّم الحديث عن الجهة الأولى في صفحة ٥١٠

٢ . [س] لا بد أن البحث هذا وما يليه مع وحدة رتبة كلّ من الحكمين، وأما مع اختلاف الرتبة كأن يؤخذ العلم بحكم إنشائي موضوعاً لحكم فعلي مضاد، لا مشكلة فيه بعد أن كان لا مشكلة فيه في أخذه في موضوع نفسه، وبعد أن لم تكن مشكلة في أخذ الظن بالحكم الإنشائي في موضوع حكم فعلي كما سيأتي عن الأخوند والذي اعتمده الوجه الأساسي في عملية الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

[ج] مع اختلاف الرتبة تبقى مشكلة تضاد المبدأ، واختلاف الرتبة لا يحلّ سوى مشكلة الوسط [الإرادة] والمنتهى دون المبدء، ومن ثمّ كان حلّ الأخوند في الظن والجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لحلّ إشكالية الوسط بعدما وجد أن كلّ الحلول تعالج مشكلة المبدأ أو المنتهى، كما أن هذه المشكلة لا نواجهها في أخذ الحكم في موضوع نفسه لعدم تعدّد المبدأ والملاك.

٣ . [س] أخذ العلم بحكم في موضوع حكم مضاد لا يحقق لنا صغرى ومصداق لمسألة

٣

الجهة الثالثة: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل

قيل قديماً: إنّ التماثل نوع من التضاد، ومن ثمّ سيكون هذا المحور كسابقه في الإمتناع.

ولكن آخر التحقيقات انتهت إلى أنه لا تضاد؛ لأنه بلحاظ المنتهى يحصل اشتداد وتأكّد، وبلحاظ المبدأ والملاك إن كان العلم الموضوع صفتياً فيمكن أن يوجب زيادة واشتداداً في الملاك الذي في المتعلّق.

نعم إذا كان العلم الموضوع طريقياً أمكن القول بعدم مدخليته في الملاك سوى كاشفيته عن الواقع، ومن ثمّ يشكل أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل.

ضابطة التأكّد

ثمّ إنّ الميرزا النائيني والشيخ العراقي اختلفا في ضابطة التأكّد، حيث ذهب الأول إلى أنّ التأكّد يحصل مع وحدة متعلّق الحكمين غير المتضادين

اقتضاء النهي عن الفساد لأنه سيؤول في النتيجة إلى اجتماع حكمين على متعلّق واحد. [ج] أولاً: لا بدّ أن يلتفت إلى أنّ البحث في مسألة الاجتماع واقتضاء النهي والحكومة وأمثالها إنّما هو عن شؤون الأدلّة والأحكام عند اختلاطها وتصادقها. والبحث هنا عن كيفية الصياغة القانونية، وكيفية وآلية عملية الجعل وما هو الممكن منها وما هو غير الممكن.

وثانياً: لا بدّ أن يكون الأمر عبادياً أو وضعياً كي يفكر في اندراجه وعدم اندراجه في تلك المسألة، وإلاّ في صورة كون الأمر توصلياً لا ربط له بتلك المسألة كما هو واضح.

كالوجوب ومثيله أو الوجوب والإستحباب كما في صلاة الليل المنذورة، وبالتالي يندرج ما نحن فيه تحت هذه الضابطة فيحصل تأكّد في الحكم لو أخذ العلم به في موضوع مثيله.

إلا أن الشيخ العراقي فصلّ في المسألة؛ ففي حالة العرضية بين متعلّقي كلّ من الحكمين يحصل تأكّد، وفي حالة الطولية بينهما لا تأكّد. فبمجرد تلاقي الحكمين بدءاً في متعلّق واحد لا يكفي في القول بتأكّدهما، وإنما لا بدّ من التدقيق في طبيعة العلاقة بين متعلّقيهما. وهذه العلاقة لا تكتشف إلاّ من خلال معرفة طبيعة العلاقة بين موضوعي كلّ من الحكمين.

وذلك لأنّ قيود الحكم قيود للمتعلّق أي تكون متعلّق المتعلّق، وإن شئت فقل: إنّ قيود الهيئة قيود للمادة قهراً، ومن ثمّ فكما أنّ العلاقة بين الحكمين [وأنها الطولية أو العرضية] تعرف من خلال معرفة العلاقة بين القيود، كذلك العلاقة بين المتعلّقين؛ لأنّ القيد قيد للحكم والمتعلّق. وواضح أنه مع الطولية لا تأكّد لتعدّد المتعلّق واقعاً إن كان صورة واحداً، ومعيار التأكّد هو وحدة المتعلّق واقعاً الكاشف عن وحدة الملاك واشتداده.

مثلاً لو تعلّق النذر بصلاة الليل المستحبة لا يحصل تأكّد؛ وذلك للطولية بين الصلاة المنذورة [متعلّق الوجوب] وبين صلاة الليل [متعلّق الحكم الإستحبابي] وذلك لأنّ صيغة النذر [موضوع الوجوب] حيث أخذ فيها أن تتعلّق بأمر راجح في مرتبة سابقة، كان الوجوب متأخراً عن الإستحباب بخلافه في الإجارة؛ فإنّ الوجوب الناشئ منها يؤكّد إستحباب النيابة [لأنها لم يؤخذ فيها أن تتعلّق بأمر راجح في مرتبة سابقة ومن ثمّ

يطرأ الوجوب الإجاري واستحباب النيابة على الفعل في عرض واحد. [وبعبارة أوضح: لما كانت العلاقة بين الإجارة والنيابة [موضوعا الحكمين] عرضية، كانت العلاقة بين الوجوب والإستحباب عرضية وفي مرتبة واحدة، كذا تكون العلاقة بين المتعلقين هي العرضية فيحصل التأكد. وإذا طبّقنا هذه القاعدة على أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل لوجدنا أن هناك طولية بين الموضوعين؛ وذلك لأن موضوع الحكم الثاني هو العلم بالحكم الأول، والعلم متأخر عن المعلوم [الحكم] فضلاً عن موضوعه، فلا تأكد.

بعد كل هذا يستدرك الشيخ العراقي ويقول: إن هذا التفصيل إنما هو مبني على أن الأحكام تتعلّق بالعناوين وأما إذا كانت تسري إلى المعنون فكلام الميرزا النائيني صحيح؛ لأن وجود الصلاة المنذورة وصلاة الليل واحد في الخارج وإن كان بين العناوين طولية.

إن قلت:

١. كيف نميّز بين أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل وأخذ العلم في موضوع نفسه، حيث أنهما صورة واحد؟

٢. معيار التأكد في كلام العراقي هل هو وحدة المتعلق أو العرضية بين المتعلقين؟

قلت:

١. يمكن التمييز من خلال الصياغة؛ فإذا قال: «إذا علمت بالحكم فهو عليك واجب»، [أي استخدم الضمير] فهو ظاهر في أخذه في موضوع نفسه، وإذا قال: «إذا علمت بوجوب صلاة الجمعة فتجب عليك صلاة

الجمعة» كان ظاهراً في المائل. وهذه المشكلة نواجهها في الحكم الواقع والظاهري، ومن ثم ذكروا أن قوله: «فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ»، ظاهر في الظاهري، ولو قال: «فَهُوَ حَلَالٌ» فهو ظاهر في أنه حكم الشيء الواقعي وفي نفسه.

٢. الشيخ العراقي يريد أن يقول: حيث إن قيود الحكم قيود المتعلق، فمع الطولية بينها لا يعقل أن تتوارد على متعلق واحد لعدم اجتماعها في الوجود. فلا بد أن يكن المتعلق متعدداً وإن كان صورة واحداً، وأما مع عرضية القيود فلا مشكلة في أن ترد على عنوان واحد صلاة البالغ في الزوال لاجتماعها في مرتبة وجودية واحدة. ومن ثم لا حاجة للقول بالتعدد، ويكون العنوان الواحد [صورة] واحداً [واقعاً].

فمعيار التأكد وحدة العنوان مع عرضية القيود الذي يعني إمكان انوجاده في العنوان الواحد، وأما مع الطولية فحيث لا يمكن انوجادها في العنوان الواحد مع كونها قيوداً للمتعلق كان لا بد من تعدد المتعلق.

الحيثية التقييدية والتعليلية

وإن قلت: ماذا يعني من الحيثية التقييدية والتعليلية في علم الأصول، حيث استعملها الشيخ العراقي في كلامه في المقام في الموضوع الطولي والعرضي؟

قلت: لم تستقر الحيثية التقييدية والتعليلية في الفلسفة والمنطق على اصطلاح واحد، فقد ذكرت في الكلمات بمعان متعددة:

المعنى الأول والأشهر: إذا كان المحمول يسند إلى الموضوع حقيقة ولكن بتوسط علة كانت العلة حيثية تعليلية، وإذا كان المحمول لا يسند إلى

الموضوع حقيقة وإنما للحيثية، [ولكن بما أن الموضوع كان له ارتباط مع
الحيثية أسند له الحكم إسناداً مجازياً عقلياً] كانت الحيثية تقييدية.

وواضح أن هذا المعنى يعتمد الفرق بين التقييدية والتعليلية بلحاظ
طبيعة الإسناد بين المحمول والموضوع.

المعنى الثاني: الحيثية العقلية الذهنية حيثية تعليلية، والحيثية الوجودية
الخارجية حيثية تقييدية. وهاتان الحثيتان بهذا المعنى كلاهما ينفي عن
الذات المقدسة في بحث الصفات، فيطبق هذا المعنى على التركيب الذهني
الخارجي.

المعنى الثالث: علل القوام [سواء على أصالة الوجود أم الماهية] حيثية
تعليلية لأنها من الداخل، والعلل الخارجية حيثية تقييدية لأنه من الخارج
فهو بمثابة ضمّ شيء.

وهذا المعنى قد يرجع إلى سابقه وقد يغيره فإنه يحتاج إلى تأمل وتدقيق.
وهناك معانٍ أخر ذكرت لهاتين الحثيتين من كلماتهم يمكن ضبطها
بمراجعة كتب القوم. وفي الأصول أيضاً لم يستقر الإصطلاح على شيء
واحد. وكحدّ أدنى استعملت في كلمات الأصوليين لمعنيين:

المعنى الأول: [وهو الأشهر] نفس المعنى الأول الفلسفي.

المعنى الثاني: الحيثية التعليلية التي تعمّم وتخصّص، مثل «لا تأكل الرمان
لأنه حامض»، فهو في قوّة «الرمان حامض، وكلّ حامض منهى منه، إذن
الرمان منهى عنه».

والتقييدية مثل حموضة الرمان مضرة، التي لم يجعل المدار فيها على
طبيعي الحموضة. وإن شئت فقل: ما كان الموضوع فيها مركباً من القيد

والمقيد، فتكون في قوة «هذا مصداق لحموضة الرمان، وكل حموضة الرمان منهي عنها، إذن هذا منهي عنه».

وليلتفت إلى أن هذا الإصطلاح عكس الإصطلاح الأول، فإنَّ حيثية الحامض على الإصطلاح الأصولي الأول تقييدية لأنَّ الإسناد للرمان [الموضوع] غير حقيقي، وعلى الثاني تعليلية لأنها تعمم وتخصص.

المعنى الثالث: التقييدية وهي القضية الحملية وما هو بقوتها من الشرطيات، والتعليلية الشرطية المنحصرة.

وإن قلت: موضوعات الأحكام طراً على الإصطلاح الأول تعليلية.

قلت: نعم، موضوعات الأحكام هي حيثيات تعليلية بالنسبة إلى أصل إسناد الحكم إلى متعلقه، فالزوال حيثية تعليلية بالنسبة إلى إسناد الحكم للصلاة، فإنه يسند إلى الصلاة حقيقة.

وأما كيفية إسناد الحكم إلى متعلقه فقد يكون الموضوع حيثية تعليلية أيضاً، وقد يكون حيثية تقييدية.

وبعبارة أخرى: القيد يلعب دوراً في تنويع اسناد الحكم إلى متعلقه بعد أن كان القيد قيداً ومتعلقاً للمتعلق، فإسناد وجوب النذر إلى صلاة الليل إسناد إلى غير ما هو له، مما يعني أن النذر حيثية تقييدية، وأن الوجوب يسند حقيقة إلى الصلاة المنذورة.

وأما إسناد الوجوب الإجاري إلى صلاة الليل فهو إسناد إلى ما هو له، مما يعني أن الإجارة حيثية تعليلية بالنسبة إلى صلاة الليل.

وبعبارة ثالثة: إنَّ نسبة الحكم إلى موضوعه وإن كانت تختلف عن نسبة إلى متعلقه [كما أسلفنا] إلا أنَّ كيفية النسبة للموضوع لها دخل في

كيفية النسبة للمتعلق، فإذا كانت النسبة إلى الموضوعين طولية كانت نسبة الحكم إلى المتعلقين طولية فلا تأكد، و الموضوع حيثية تقييدية بالنسبة لكيفية نسبة الحكم إلى متعلقه.

٤

الجهة الرابعة: أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم^(١)

الآخوند انتهى إلى إمكان أخذه في موضوع حكم مضاد أو مماثل حتى لو كان مصيباً على العكس من العلم. وذلك لأنه حيث كان للحكم الظاهري مجال مع الظن، كان دليلاً على تعليق الحكم الواقعي وتجميده، فأمكن أن يؤخذ الظن بالحكم الواقعي المجدد في موضوع الحكم الظاهري الفعلي. ولا مشكلة في ذلك بعد أن لم يكن هناك تضاد فعلي بين الحكمين بموجب عدم فعالية الواقع وتجميده. ويريد الآخوند من تجميد الواقع أن هناك قيوداً شرعية تؤخذ في مراتب أخرى من الحكم غير الفعلية و بلا أن تكون قيود اتصاف، فتؤخذ من قبل الشارع قيوداً في الفعلية التامة أو الفاعلية أو التنجيز. وقد قبل المشهور هذا النوع من القيود و رفضها الميرزا النائيني وأتباعه جاعلاً لمثل النسيان والخرج والخطأ مخصصات للحكم الشرعي، وبالتالي لا تشريع ولا ملاك في مواردنا. ومن ثم كانت الصلاة الحرجية بحاجة إلى دليل على مشروعيتها.

أمّا المشهور فلم يجعل هذه القيود قيود اتصاف وفعالية وإنما هي قيود

١ . تقدّم الحديث عن الجهة الثالثة في صفحة ٥٣٦

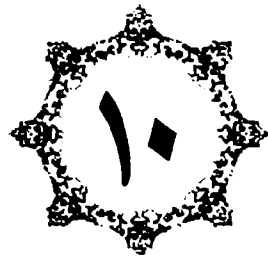
المراتب اللاحقة للحكم حتى لو كانت عقلية، وحينئذ مع تحقق الحرج يجمد الحكم الواقعي بمعنى أنه لا يكون فاعلاً أو منجزاً مع بقاءه على فعليته واتصاف متعلقه بالملاك.

كذا في الحكم الظاهري والواقعي؛ فإن الظاهري فعلي تام والواقعي فعلي ناقص، وهو دليل على أن الظن بالواقع يمكن أن يؤخذ شرعاً في موضوع الظاهري الفعلي التام.

علماً أن ما ذكره الأخوند من كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري لا يعالج إشكالية اجتماع الحكيم من حيث المبدأ والمنتهى، وإنما هو حل لإشكالية اجتماع الإرادتين، بعد أن وجد أن الحلول المذكورة جميعاً تعالج إشكالية التضاد في المبدأ أو المنتهى دون الوسط [اجتماع إرادتين متضادتين] فجاء حله بتصوير أن الإرادة للحكم الواقعي إقتضائية ليكون الحكم الواقعي المراد إقتضائياً [فعلياً ناقصاً]، والإرادة للحكم الظاهري فعلية فيكون الحكم الظاهري فعلياً تاماً، والإرادة الإقتضائية هي صرف الشوق من دون أن يصل إلى حالة يستتبعها العمل.

وقد ذكرنا سابقاً أن التفسير الصحيح للحكم الإقتضائي هو الفعلي الناقص والذي تكون إرادته إقتضائية، في قبال من أطلق الإقتضاء على مبدأ الحكم وهو الملاك قبل الإنشاء.

وليلتفت إلى أن المبنى الحقيقي للأخوند في بحث العلم الاجمالي هو أن تنجيذه بنحو الإقتضاء وليس بنحو العلية، وذلك لأن موضوع الحكم الظاهري في الأطراف محفوظ، فالحكم الواقعي المعلوم إجمالاً ليس فعلياً تاماً.



الموافقة الإلزامية

والكلام فيها يكون في نقاط:

١

المحتملات في المقصود من (الموافقة الإلتزامية)

كلمات الأعلام في عرض مرادهم من الموافقة الإلتزامية لا تخلو من إجمال وتشويش واضطراب وإيهام. فتجد أنّ كلام الواحد منهم كالشيخ الأنصاري وغيره يحتمل أكثر من معنى، وتجد آخر يفسرها بتفسير ويستدلّ عليها بما هو أجنبي عن تفسيره وهكذا.

ولأجل ضبط المراد بشكل دقيق نعرض أولاً للمحتملات في المقصود من الموافقة الإلتزامية وهي أربعة ثمّ نشخص أيها المراد.

المحتمل الأول: والذي يطفح من بعض الكلمات و الإستدلالات أنّ الموافقة الإلتزامية تعني موافقة التكليف الفرعي [الأعم من الفقهي والأصولي الظاهري والواقعي وإن لم ينبّه الأعلام لذلك] بعقد القلب عليه والتسليم به كما في أصول الدين علاوة على وجوب طاعته عملاً وجارحاً.

المحتمل الثاني: الإنقياد القلبي والقربي بقصد الأمر حين الإتيان بالعمل،

بحيث يكون المحرك نحو العمل كما في العبادات، حيث إنها لا تتخلص بفعل الجارحة وإنما تتقدم بفعل جانحي وهو الإنقياد بقصد الأمر والذي يكون الداعي والمحفز نحو الفعل الجارحي.^(١)

وواضح الفرق بين هذا المحتمل وسابقه، حيث إن الأول لم يربط بين الفعل الجانحي والجارحي وإنما كل منهما مستقل عن الآخر، بخلافه في الثاني حيث يشكل الفعل الجانحي داعياً ومحركاً نحو العمل.

المحتمل الثالث: البناء العملي بالمعنى الذي يذكر في الأصول العملية.

وفرقة عن سابقه أنه لا يستبطن العبادية ومن ثم لم يشترط فيه الخلوص وعدم الرياء، فمن بنى عملاً على الطهارة رياءً في مورد أصل الطهارة لا يؤثر على جريان الأصل، بل ولا يستبطن حتى الداعوية وإنما هو بمعنى التصميم والقرار والالتزام لا أكثر، في حين أن الإنقياد يعني الداعوية. وأما فرقة عن الأول فأوضح من أن يذكر، حيث إن الأول فعل جانحي أقرب للعلم والإدراك كما سبق، والبناء العملي فعل جانحي أقرب للعمل.^(٢)

١ . [س] على هذا التفسير كيف يمكن تقسيم الأوامر إلى تعبدية وتوصيلية؟

[ج] يمكن عدّ ما تقدّم في التعبدية والتوصيلية من انقسام الأمر إليهما نقداً لهذا التفسير، كما يمكن اصلاح هذا التفسير بالإنقياد العام الذي هو بمثابة الجنس للإنقياد القربي، والذي يقع مقابلاً للتجري.

٢ . [س] أشرت سابقاً إلى أن مبادئ الفعل التكوينية تبدأ بالعلم والإدراك ثم الإذعان والايان وعقد القلب ثم الشوق ثم الإرادة فتتحريك العضلات فالفعل خارجاً، والسؤال: إن البناء العملي بعد أن لم يكن هو عقد القلب فأين موقعه من هذه السلسلة بعد وضوح أنه ليس الإرادة، كذا الإنقياد هل هو الشوق أو شيء آخر وما هو؟ بعد التسليم بالفارق

المحتمل الرابع: الإستناد نظير المجتهد حينما يريد الفتيا فإنه يستفد ويتكى على الحجّة [الحكم الأصولي] القاطعة للعذر، ونظير التقليد [حسب تفسير البعض] فإنه إستناد واتكاء على مبرّر وحجّة.^(١)

واختلافه عن سابقه فضلاً عن الأول والثاني أيضاً واضح؛ فإنه يعني جعل العمل متكئاً على وفق حجّة.

ثمّ إنّ المحتمل الأول ليس مراداً من بحث الأعلام في الموافقة الإلتزامية [وإن كان ذا أهمية في نفسه وسنبحثه] وإن أقحمت أدلته على المراد في المقام الذي هو غيره، وذلك للتلازم بينه وبين المراد حسب تصورهم.

ومثله المحتمل الثاني، فإنه ليس المراد وإنما ذكر أو ذكرت أدلته للتلازم بينه وبين المراد حسب فهمهم.

وأما المحتمل الثالث والرابع فهما المرادان من الموافقة الإلتزامية وهما محور النفي والاثبات.

بين هذه الثلاثة ارتكازاً إلاّ أن السؤال عن حقيقتها وموقعها؟

[ج] البناء العلمي لون من ألوان الإعتبار ومن ثمّ لا يجري الأصل إلّا به، وبالتالي فهو يتقوم بالإلتفات، فمن عمل مدة من دون اعتناء بالطهارة والنجاسة فضلاً عن الشك ومراعاته، ثمّ بعد مدة أراد أن يقيم أعماله فلا يكفي في صحتها أن تكون مطابقة لمفاد أصل الطهارة ما لم يجري الآن لتصحيح أعماله السابقة.

١. [س] بناءً على هذا التفسير يكون استناد المجتهد للحجّة واستناد المقلد لحجّته [فتوى المجتهد] هو الموافقة الإلتزامية وليس شيئاً آخر، ومن ثمّ بحثه في المقام يؤثر على البحث في التقليد.

[ج] نعم هو الموافقة الإلتزامية بالنسبة للحكم الأصولي، ولكن يبحث هنا من أجل الثمرات التي سنذكرها ويبحث في التقليد من زوايا أخرى، ولثمرات أخرى. وضبط البحث وأحكامه هنا يؤثر هناك.

ثم إنَّ الشيخ العراقي عمّم البحث للحكم الشرعي الإعتقادي كوجوب الإيمان بالنبوة، حيث قد يقال فيها ما يقال في الأحكام الفرعية من عدم كفاية الإتيان بمتعلّقها [عقد القلب] وإنما لابدّ من الإلتزام [بأحد معانيه المرددة] بوجوبها.

كما أنّ الشيخ الإصفهاني ألفت إلى تشقيق [تظهر دقّته بعدُ] وهو أنّ لازم الموافقة تارة يكون منبثقاً من نفس الأحكام الشرعية، فإنّ كلّ واحد منها كما يلزمنا بالعمل به وأدائه أو امتثاله هو بنفسه يلزمنا بالإلتزام به، وأخرى يكون لزوم الموافقة مدلولاً عليه بدليل آخر يدلّ على أنّ التكاليف كما لها طاعة والتزام عملي بالإتيان بمتعلّقها لها طاعة والتزام جانحي بها.

٢

ثمرة البحث

ثمرة هذا البحث تظهر في:

١. نفس الموافقة الإلتزامية وأنها واجبة أم لا؟ وهي تمهد لثمرة أهم

وأخطر وهي:

٢. إن التكفيك بين اللوازم الواقعية في الأحكام الظاهرية [الأصول

العملية] غير عزيز في الشريعة، كما تلحظ ذلك في فتوى السيد الخوئي بطهارة الجلد واللحم المشكوك التذكية من جانبٍ وحرمة أكله والصلاة فيه من جانبٍ آخر، مع أن الطهارة و حلية الأكل متلازمان في الواقع وحكمان لا ينفكّان عن الموضوع في الواقع ولكنهما إنفكّا عند الشك وإجراء الأصل.

ومثله ما ذكره الشيخ الأنصاري من طهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء في سائل مردّد بين البول والماء. كذا ما يذكره الأعلام من صحّة الصلاة السابقة ولزوم الطهارة اللاحقة عند الشك في الطهارة بعد الفراغ من الصلاة.

علماً أن الشيخ الأنصاري تمايل إلى قبول هذه القاعدة في الشبهات الموضوعية دون الحكمية كما في الأمثلة السابقة.

وأما وجه ارتباط هذه القاعدة بالبحث الذي نحن فيه فهو أنه قد يقال: مع البناء على عدم لزوم الموافقة المذكورة يمكن التفكيك، ومع القول باللزوم لا يمكن التفكيك.

أو تصوير العلامة بأنه مع القول بلزوم الموافقة كيف يمكن تخريج القول بالتفكيك؟ بل تردد البعض في القول بالتفكيك حتى مع عدم لزوم الموافقة الإلتزامية.

٣. ذكر الأعلام عدّة موانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، كالمخالفة العملية وتناقض الصدر والذيل ومناقضة الإحراز التعبدي للإحراز الوجداني وعدم الثمرة العملية.

وواحدة من الموانع التي تذكر هي الموافقة الإلتزامية، فإنه على القول بلزومها تكون مانعاً من جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي المنجز أو غير المنجز كما في حالات الدوران بين محذورين، وأما مع القول بعدم وجوب الموافقة الإلتزامية فيمكن جريان الأصول حينئذ.

مثلاً في صورة دوران الأمر بين حرمة وطى هذه المرأة للنذر ووجوبه للنذر، فالأصل العملي هو أصالة الحلّ من الوجوب والحرمة معاً، مع العلم الإجمالي بوجود تكليف إلزامي في حقه، ولكن مع وجوب الموافقة الإلتزامية لا يجري الأصل بعد أن كان يمكن إمتثال التكليف اللزومي إلتزاماً بخلافه مع عدم لزوم الموافقة الإلتزامية.

ومثله العلم بطهارة أحد الإناءين؛ فإن استصحاب نجاستهما معاً وإن لم يستلزم مخالفة عملية كي يمنع من جريان الأصل لأنّ المعلوم إجمالاً حكم ترخيصي، ولكن مع لزوم الموافقة الإلتزامية تكون هي المانع من جريان الإستصحاب للعلم بطهارة أحدهما يجب البناء العملي عليه أو الإستناد إليه، علماً أنّ النسبة بين هذه الثمرة وسابقتها هو العموم من وجه. نشير هنا إلى مثال افتراق كلّ منهما عن الآخر ومثال التقائهما.

مثال افتراق ثمرة التفكيك عن ثمرة جريان الأصل في الأطراف؛ حد الترخيص، فإن الخارج من بلده مسافراً إذا شك في نقطة أنها حد الترخيص أو لا، فإنه يستصحب العدم ويتمّ صلاته، والعائد من سفره إذا شك في نفس النقطة بالذات أنها حد الترخيص أو لا، يستصحب العدم فيقصر مثلاً.

ومثله الماء القليل والكثير في ما إذا أخذ من الكثير للقليل حتى أصبحا في حدّ واحد وشك في كرية هذا الحدّ، فإنه يستصحب قلة القليل وكثرة الكثير. ففي هذين المثالين وإن كان فيهما علم إجمالي وجريان أصول، إلا أن المعلوم بالإجمال ليس تكليفاً إلزامياً، والثمرة الثانية هي حالة العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي، ففي هذين المثالين يلزم التفكيك جراء إجراء الأصول ولا تلزم مخالفة عملية، فإن كان مانع فليس هو إلا الموافقة الإلزامية.

ومثال افتراق ثمرة جريان الأصول في الأطراف؛ الدوران بين محذورين كما في وطئ المرأة، فإن جريان الأصول لا يلزم منه التفكيك، كما لا يلزم منه مخالفة عملية، فإن كان هناك مانع فهو الموافقة الإلزامية.^(١)

١. [س] ما هي الحالات التي لا يلزم منها مخالفة عملية كي يكون المانع من جريان الأصول إن كان المخالفة الإلزامية ليس إلا؟

[ج] الأولى: الدوران بين محذورين. والثانية: حالة العلم بحكم ترخيصي إجمالاً كالعلم بطهارة أحد الإناءين. والثالثة: حالة الشك في التذكية، فإن الأصل ينهينا إلى الطهارة مع حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة، ومعه لا تلزم أية مخالفة عملية.

٣

تاريخ المسألة

تاريخ هذه المسألة إبتدأ بعنوان الشيخ الطوسي بحثاً هو أنه (لا يجوز إحداث قول ثالث غير القولين الموجودين في مسألة ما يعلم أن قول المعصوم في أحدهما).

وواضح أن هذا العنوان مرتبط بالشبهة الحكمية، وأن الإحداث فعل جانحي.

كذا ذكر هذا العنوان في بحث الدوران بين محذورين فإنه لا يجوز إحداث قول ثالث ولكن يتخير.

مناقشة الحلّي في المعارج بأن التخير قول ثالث.

والتزم آخرون جانب الطوسي بأن التخير ليس قولاً ثالثاً وإنما هو إلتزام بأحد القولين.

وثالث دافع عن الطوسي أيضاً بأنه لم يُفتَ بالتخير وإنما هو متوقف على صعيد الفتوى، ومن ثم عملاً يتخير.

ثم الشهيد في قواعده وتحديداً في القاعدة رقم (١٠٥) ألفت إلى عدة موارد ورد الدليل فيها على التفكيك بين اللوازم الواقعية في الأحكام الظاهرية.

وهكذا أخذت المسألة تتبلور و تنضج تدريجياً حتى وصلت إلى ما وصلت إليه في يومنا هذا بحيث أضحت من المسائل المهمة والمركزية في علم الأصول.

٤ آراء الأعلام

رأي الشيخ الأنصاري

هنا نستعرض كلام الشيخ الأنصاري وأدلته [بعد الإلتفات إلى أن الأخوند لا يبتعد عنه كثيراً إلا في إضافات أضافها] فقد ذكر الشيخ: إن وجوب الإعتقاد بالنبي ﷺ وبما جاء به لا يقتضي وجوب الإعتقاد والتسليم لكل حكم حكم وبشكل تفصيلي، كذلك يقتضي وجوب الإعتقاد تفصيلاً لكل حكم حكم؛ إذ لا فرق بين الطاعة والإعتقاد بعد أن كان حدّهما الأوسط واحداً.

والحق أن مراد الشيخ الأنصاري والأخوند هو أن وجوب الإعتقاد مشروط بالعلم وليس مطلقاً بحيث يكون العلم من شروط الواجب [ومن ثمّ يجب عليه تعلّمه] وإنما هو من شروط الوجوب [ومن ثمّ لا يجب العلم] نعم، يجب الإعتقاد عند حصول العلم.

فالشيخ الأنصاري وبتبعه الأخوند ليس في صدد إنكار وجوب الإعتقاد التفصيلي مطلقاً حتى مع حصول العلم، وهذا يفترق الإعتقاد التفصيلي في التفاصيل عن الإعتقاد بالأصول الإعتقادية؛ حيث إن الوجوب فيها مطلق، [وبالتالي يجب على المكلف السعي نحو تعلّمها بالإيمان وعقد القلب عليها]. وأما في غير الأصول الإعتقادية فقد ذكرنا أنه لا يجب الإعتقاد فيها إلا بعد حصول العلم التفصيلي [التكويني التعبدي] وأما

قبل حصول العلم فلا يجب إلا الإعتقاد بها إجمالاً،^(١) وذلك بالإعتقاد بما جاء به النبي ﷺ.^(٢)

ثم يتنزل الشيخ الأنصاري ويضيف: إنه لو سلمنا أن وجوب الإعتقاد بما جاء به النبي ﷺ يقتضي وجوب الإعتقاد تفصيلاً لكل حكم، إلا أنه لا ينتج ولا يثمر منع التفكيك بين اللوازم ومنع إجراء الأصل العملي في أطراف العلم الإجمالي.

وذلك لأن التكليف بوجوب الإعتقاد تفصيلاً [والموافقة الإلتزامية للتكاليف] مشروط بالقدرة، ومع الإجمال لا يمكن أداء هذا التكليف فيجري الأصل في مورد العجز [الذي هو مورد العمل] ويقتصر في الموافقة الإلتزامية على ما يمكن [وهو الإعتقاد بالتكليف المجمل المشكوك]، بل الإعتقاد التفصيلي بأن هذا حرام وذاك حلال في مورد العلم الإجمالي سيكون تشريعاً محرماً. فاتضح أن دليل وجوب الإعتقاد لا يعارض أدلته لأصول.

بل [و الحديث ما زال للشيخ] إن الأصول العملية المنقحة للموضوع

١ . [س] هل يقصد من الإعتقاد الإجمالي المختزل وفي الجملة في قبال العام أو العام المجموعي في قبال العام الإستغراقي؟

[ج] العام المجموعي، ولكن مع التردد والإيهام في الإنطباق لا مع وضوح المصاديق.

٢ . [س] هذا صحيح في تفاصيل العقيدة، وأما في الفروع فحيث يجب امتثالها لا بد أن يتعلمها ولا أقل بالنسبة للمسائل الإبتلائية مما يعني أن العلم شرط واجب أيضاً كالأصول الإعتقادية.

[ج] في الأحكام الفرعية ليس العلم مقدّمة واجب فيها وإنما مقدّمة عمل وامتثال وطاعة، ومن ثم لا يجب تعلمها مع عدم لزوم مخالفة عملية لها، كمن يتمكن من الإحتياط والإتيان بها رجاءً، بخلافه في الأصول الإعتقادية فإن العلم شرط واجب.

تكون واردة على دليل وجوب الإعتقاد ورودَ الحكم الظاهري على الواقعي، فاستصحاب عدم نذر الوطاء يخرج المرأة من موضوع وجوب الوطاء الذي يجب الإعتقاد به، كذا يخرج من موضوع حرمة الوطاء الذي يجب موافقته الإلتزامية.

نعم، في الشبهة الحكمية قد يقال بالتعارض؛ لأن الأصل العملي يجري في نفس الحكم لأنه المشكوك فيعارض نفس الحكم. إلا أنه يجيب بما تقدم من أن ما جاء به النبي ﷺ غير محرز تفصيلاً فيجري الأصل في التفصيل ويقتصر في الموافقة الإلتزامية ووجوب الإعتقاد على المعلوم وهو المجل.

ومن الواضح أنه في مثل هذه الحالة لا تلزم مخالفة عملية من جراء إجراء الأصول، كما لا تلزم مخالفة التزامية.

وقد ألفتنا في بداية البحث إلى أن محور حديث الأعلام إنما هو في البناء العملي على الحكم و الإستناد إليه لا في الإعتقادية والإنقياد إليه، وإنما جاء حديث الشيخ والأخوند في الإعتقاد لأنه لم البناء العملي والإستناد. فمن وجوبه ننتقل إلى وجوبهما بقريئة أن الشيخ الأنصاري صار في صدد بيان المنافاة وعدمها بين إجراء الأصول العملية التي هي بناء عملي وبين وجوب الإعتقاد وعدمه، وهو لا يكون إلا في صورة استلزام الإعتقاد للبناء والإستناد حينها يكون للبحث عن المنافاة وعدمها بين البناءين العمليين معني، وإلا صرف وجوب الإعتقاد منفكاً عن البناء الذي يستتبعه لا ينافي البناء الموجود في الأصول وإن كانت نتيجة الأصل مخالفة لما يعتقد به.

رأي المحقق العراقي

الشيخ العراقي إنتهى إلى أن وجوب الإعتقاد الإجمالي مما لا بدّ منه كما ذكر الشيخ الأنصاري، ولكن الموافقة الإلتزامية لا تعني الإعتقاد وإنما تعني الإنقياد العام.

ولم يقدّم دليل في غير التعبديات على أن كلّ حكم كما يبعث المكلف نحو الإتيان بمتعلّقه ويبعثه نحو الإنقياد التفصيلي للتكليف، لا من طبع التكليف ولا من دليل آخر. نعم، أصل الإسلام يستلزم الإنقياد والتسليم العام الإجمالي لأحكام الشريعة والدين.

ويعزّز ما ذكره ﷺ من أن الهاتك لحرّات الدين إنما يحكم بارتداده لكشفه عن تزلزل اعتقاده، ممّا يعني التلازم بين الإعتقاد الإجمالي العام والإنقياد الإجمالي العام. وعلى هذا فإذا وجدنا في حالة فقهية أن إجراء الأصل لا يقود إلى مخالفة عملية فلا تعارض بين أدلّة الأصول وبين دليل الإنقياد العام؛ لأنّ غاية ما يحصل من إجراء الأصل هو مخالفة الموافقة الإلتزامية التفصيلية، وهي لم يقدّم دليل على وجوبها.

رأي المحقق الإصفهاني

الشيخ الإصفهاني لم يخرج عن أفق كلام الأعلام في عدم دلالة الأدلّة العامة على وجوب الموافقة الإلتزامية التفصيلية، سوى أنه ألفت بشكل مركّز على عدم دلالة نفس التكليف أيضاً على ضرورة موافقته الإلتزامية، ببيان أن الملاك قائم بالمتعلّق [العمل] فالتكليف لا يقتضي عقلاً إلاّ طاعته بالإتيان بالعمل دون الإلتزام به.

الرأي المختار

والتحقيق في المسألة يمرّ عن عدّة نقاط:

الأولى: ألفتنا إلى أن البحث في وجوب الموافقة الإلزامية وعدمه وإن كان في نفسه مفيداً [لأنه بحث عن ثبوت حكم شرعي عام وعدمه]، إلا أن أساس البحث إنما هو في الثمرة [وهي التفكيك بين اللوازم الواقعية]، وأن البحث في الموافقة الإلزامية يوطئ لهذه الثمرة، حيث يقال: إن القطع بالحكم الشرعي كما ينجز الحكم بنحو تقبح مخالفته العملية، ينجزه بنحو تقبح مخالفته الإلزامية، ومن ثمّ تكون هذه المخالفة وبما هي هي كالمخالفة العملية مانعاً من جريان الأصل بالنحو الذي يؤدي إلى التفكيك بين اللوازم الواقعية، أو الذي لا ينسجم مع العلم الإجمالي بالتكليف الملزم.

ومن هنا كان القول بالتفكيك أو جريان الأصل مع العلم بالتكليف بحاجة إلى تخرّيج علمي أو إنكار وجوب الموافقة كما فعل الشيخ الأنصاري وآخرون.

الثانية: بل حتّى مع إنكار وجوب الموافقة ليس القول بالتفكيك بذلك الواضح [ومن ثمّ توقف البعض فيه] وذلك لأنّ الإستناد إلى الأصول المنتجة للتفكيك في الشبهات الحكمية، يصطدم مع العلم بالخلاف، وأنّ حكم الله الواقعي عدم الإنفكاك.

وبعبارة أوضح: قوام مفهوم الحجية بعدم العلم بالخلاف في حين أنه في مورد التفكيك يعلم بالخلاف ومعه تنزل حجية الأصول ولا يمكن الإستناد إليها؛ إذ أن إستناد الفقيه إلى الأصل إنما هو باعتبار كونه معذراً

أو حجة، ومع علمه بمخالفة نتيجة الأصل للواقع يصعب القول بتعذيره أو حجّيته.

نعم، في الشبهات الموضوعية يمكن أن يعالج الإشكال بما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ مهمّة الأصل إخراج المشكوك من دائرة موضوع الحكم، ومعه لا يعلم بالخلاف فلا مشكلة في الإستناد للأصل.

الثالثة: كذا البناء العملي كالإستناد لم يسلم من الإشكال، حيث لا يمكن البناء العملي على مفاد الأصل مع علمه بمخالفته للواقع، كذا نسبة مفاد الأصل وإسناده إلى الله مشكل مع علمه بأنّ حكم الله الواقعي مخالف له، وقوام حجّية الأصل الشك بالواقع وعدم العلم بالخلاف.

وأنت خبير بأنّ حلّ الشيخ الأنصاري المتقدم لا يفي بعلاج المشكلة [بالشكل الذي قرّرناه] بعد أن عرفت توجيه الإشكال حتّى مع القول بعدم وجوب الموافقة.

الرابعة: ومع عدم وجود مخرج من هذين الإشكاليين [في الإستناد والبناء العملي] سيتحولان إلى دليلين على لزوم الموافقة الإلتزامية، وسيكون وجوب الموافقة ثمرة لهما وليس العكس.

الخامسة: وحلّ إشكال الإستناد يعتمد على الإلتفات إلى أنّ الإستناد والإتكاء على الحجّة يكون تارة من حيث العمل، وأخرى من حيث الحكاية والإخبار عن الواقع.

والأصول العملية يستند إليها الفقيه في المنجزية والمعدّرية من زاوية وحيثية العمل، ومن ثمّ لا مشكلة في الإستناد إليها وإجرائها في أطراف العلم الإجمالي في ما نحن فيه وإن أدّت إلى التفكيك بعد أن لم يلزم منها

مخالفة عملية كما هو الفرض، وذلك لأنّ الإستناد إلى العلم الإجمالي إنّما هو من حيث الكشف عن الواقع لا من حيث العمل لاقتترانه بعلم إجمالي مضاد له، فالعلم بطهارة أحد الإناءين مقرون بالعلم بنجاسة الآخر، ومن ثمّ لا يستند إليه من حيث العمل وإنّما ينحصر الإستناد إليه من زاوية كشفه عن الواقع ليس أكثر.

فتلخص أن لا تعارض بين الإستنادين [الإستناد إلى العلم وإلى الأصول] لاختلاف الحيث، وإنّ المشكلة إنّما تتعقد إذا كان الحيث واحداً حيث سيكذب أحدهما الآخر حينئذ.

وبتعبير آخر: إنّ الإستناد إلى الحجّة من حيث العمل موجود في الأصول دون العلم، وإنّ الإستناد إلى الحجّة من حيث الإخبار عن الواقع موجود في العلم دون الأصول، فلا تكاذب بينهما.^(١)

السادسة: مثل الكلام المتقدم في الإستناد يعالج به إشكالية البناء العملي في الأصول، فإنّ الحكم المعنون بأنه ظاهري و أنه لرفع الحيرة والذي أخذ في موضوعه شرعاً الجهل والشك وعدم العلم لا مشكلة في البناء العملي عليه بعد أن كان بهذه الحدود، ولم يكن بصدد الإخبار عن الواقع كي يناقض البناء العملي على العلم الإجمالي المزبور الذي هو من حيث حكايته عن الواقع لا من حيث العمل.

١ . [س] على ضوء هذه الحديث يعني أنكم تمنعون من جريان الأصول المحرزة؛ لأنّ الإستناد إليها ليس من حيث العمل فقط، وإنّما من حيث احراز الواقع، ومعه سيقع تعارض بين هذا الإستناد بالإستناد للعلم.
[ج] كلاً، لا نمنع.

نعم، لو كان الحكم الظاهري في الأطراف مستفاداً من أمانة لفظية لوقع التعارض؛ لأنّ الإستناد إلى الأمانة يكون من حيث الإخبار عن الواقع وحكاية حكم الله الواقعي علاوة على حيث العمل، فيعارض الإستناد إلى العلم الإجمالي حينئذ. ^(١)

السابعة: أشرنا في مدخل البحث إلى أنّ واحدة من ثمرات البحث نفس وجوب الموافقة وعدمه، ومن هنا نقول:

إنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري في وجوب الإعتقاد وما ذكره الشيخ العراقي في وجوب الإنقياد هو مختارنا، بل هو مختار كافة علماء الإسلام، وإنه لا يجب الإعتقاد فالإنقياد تفصيلاً في التفاصيل [والتي منها الأحكام الشرعية] إلاّ بعد العلم بها، وأمّا قبل العلم فلا يجب سوى الإعتقاد فالإنقياد العام بما جاء به النبي ﷺ على الإجمال.

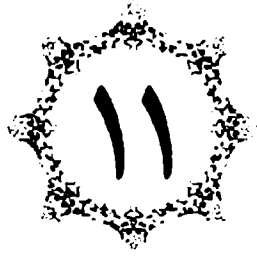
إن قلت: هل وجوب الإعتقاد تفصيلاً بعد العلم تفصيلاً تكليف جديد أو طاعة ومعصية مستقلة وراء طاعة ومعصية الحكم الشرعي بالإتيان به

١ . [س] أفهم من أطروحتكم أنكم تريدون القول: إنّ الإشكال وبالتالي حلّه ليس معلقاً على حكم الواقعة الإلزامية [الإستناد والبناء العملي] وأنها واجبة أو لا كما يظهر من كلام الشيخ، وإنّما زاوية الإشكال في متعلّق الحكم [الإستناد والبناء العملي] وأنّ الإستناد إلى الأصل لا يلتقي مع الإستناد إلى العلم سواء قلنا إنّ الإستناد واجب أم لا، وجاء الحلّ مركزاً على الإستناد وأنه قسمان، من حيث العمل ومن حيث الإخبار عن الواقع، وأنّ التعارض إنّما يحصل لو كان الإستناد والبناء على العلم والأصل من حيث واحد، وهو ليس كذلك لأنه من حيثيتين كما بيّنتم.

[ج] نعم، مع الإلتفات إلى أنّ ما ذكرناه إنّما هو بلورة، والتفصيل لما ألفت إليه الشيخ بشكل مجمل يظهر للقارئ بعد التأمل في كلامه ﷺ.

وعدم الإتيان به، ووراء وجوب الإعتقاد بما جاء به النبي ﷺ إجمالاً؟
 قلت: الإعتقاد التفصيلي لازم الإعتقاد الإجمالي ولا يمكن أن ينفك عنه،
 فإنكار تفصيل من التفاصيل يستلزم أو يستبطن الإنكار الإجمالي، ومن ثمّ
 التكليف بالتفصيلي ليس تكليفاً جديداً وراء التكليف بالإجمالي، وإنما هو
 إمتداد له بمعنى أن وجوب الإعتقاد الإجمالي من الأحكام الإمتدادية فيمتدّ
 التكليف مع التفاصيل.

ومنه يتضح أنّ الفارق بين التفصيلي والإجمالي ليس متلخصاً بالفارق
 الإدراكي [كما هو الحال في موارد العلم الإجمالي]، وإنما يفترقان حكماً
 حيث إنّ للتفصيل حكماً إضافياً ممتداً بالنسبة لحكم الإجمالي.
 نعم، في أصول العقائد يجب السعي لتعلمها؛ لأنّ وجوبها مطلق والعلم
 شرط واجب فيها.



تنجيز العلم الإجمالي

منشأ الشبهة في بحث العلم الإجمالي [وأنه هل هو كالتفصيلي في التنجيز أو لا؟] هو ابتلاء هذا العلم بالإجمال في الأطراف ومحل انطباق المعلوم وبقية مشخصاته، وإلا فالمعلوم لا إجمال فيه.

١

حيثيات البحث

ذكر الأعلام أن البحث في العلم الإجمالي يكون من حيثيتين:

الحيثية الأولى: حرمة المخالفة القطعية. ويتمّ بحثها في القطع؛ لأنّ في المخالفة القطعية مضادة صريحة للقطع.

الحيثية الثانية: وجوب الموافقة القطعية. ويتمّ بحثها في أصل الإشتغال؛ لأنها لا تكون إلاّ بالإتيان بكلّ الأطراف، ومجموعها ليس مورد العلم فيكون الزائد مجرى الأصل، ومن ثمّ أوكل بحث هذه الحيثية إلى هناك.

هذا ما ذكره الأعلام في فهرسة البحث.

ولكن ما وقع منهم عملاً هو أنهم يبحثون في أصل الإشتغال عن حرمة المخالفة القطعية أيضاً، بل البحث عن أغلب جهاتها يتمّ هناك ويقتصرون هنا بالبحث تفصيلاً عن جهة واحدة وهي:

هل يمكن للشارع أن يأذن ويرخص عبر الأصول العملية في مخالفة العلم الإجمالي قطعاً أو لا؟
 بل سيتكرر البحث عن هذه الجهة الإمكانية الثبوتية أيضاً في أصل الإشتغال.

التعبير المناسب للبحث

قد يقال: إنَّ التعبير بتنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية موهم، وإنَّ الأوفق استبداله بالتعبير التالي:
 هل ينجَز العلم الإجمالي المخالفة القطعية أو الإحتمالية أم لا؟ أو هل ينجَز العلم الإجمالي الموافقة الإحتمالية أو القطعية أم لا؟
 والسرّ في هذا الإصلاح: إنَّ التعبير الأول يوهم بأنَّ هناك حيثيتين في العلم الإجمالي [وهما حيثية الموافقة والمخالفة]، يتمّ البحث عن أحدهما في القطع وعن الآخر في أصل الإشتغال، وكأنهما شيئان منفصل أحدهما عن الآخر في حين أنهما متلازمان. فحرمة المخالفة القطعية تلازم وجوب الموافقة الإحتمالية، ووجوب الموافقة القطعية يلازم حرمة المخالفة الإحتمالية. من هنا جاء التعبير الآخر رافعاً لهذا الوهم وأنَّ الفارق بينهما في درجة الإحراز لا في متن الواقع، وأنَّ الفارق ليس في أنّ أحدهما مخالفة والآخر موافقة، وإنما في أنّ المخالفة تارة إحتمالية وأخرى قطعية، أو أنّ الموافقة تارة قطعية وأخرى إحتمالية.

وتشخيص درجة الإحراز أمر مهم؛ لأنَّ انوجد موضوع الأصول والتغلب على القطع إنما هو بتوسط ضعف الإحتمال.

ومن هذا البيان يفهم السرّ بوضوح في بحث الأعلام عن حرمة المخالفة القطعية [وجوب الموافقة الإحتمالية] في القطع وتأجيلهم البحث في وجوب الموافقة القطعية [حرمة المخالفة الإحتمالية] إلى بحث الأصول؛ وذلك لأنّ الموافقة الإحتمالية هي القدر المتيقن من كشف القطع [ومن ثمّ بحث عن تنجيز القطع لها في القطع] بينما الموافقة القطعية حيث لا تتحقق إلاّ بكلّ الأطراف [وهذا زائد عن كشف القطع] فلا يقين في تنجيز القطع له لاحتمال جريان الأصل في الزائد، ومن ثمّ بحث عنها في الأصول العملية.

٢

العلية أو الإقتضاء؟

من النكته التي ألفتنا إليها في تبرير انقسام البحث في العلم الإجمالي بالبحث عنه في القطع والأصول، كان رأي الشيخ الأنصاري وبتبعه الميرزا النائيني ولفيف من تلامذته التفصيل بالقول بعلية العلم الإجمالي التامة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة الإحتمالية، فإن كشف العلم عنه متيقن، ومن ثم لا بد من هذه الموافقة وإلا كان تاركاً للقطع، واقتضائه للتنجيز لوجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة الإحتمالية معلقاً على عدم المانع وهو عدم جريان الأصل.

وإن أصرّ الشيخ العراقي على النسبة إلى الشيخ الأنصاري أنه قائل بالعلية في المقامين تبنيّه لذلك في الوقت نفسه، إلا أن الصحيح في النسبة ما ذكرناه من التفصيل وكما فهمه الميرزا النائيني منه. والشيخ الإصفهاني كالشيخ العراقي في علية العلم الإجمالي للتنجيز في المقامين.

وأما الأخوند فالمعروف عنه في الأوساط العلمية أنه في بحث القطع قائل بالإقتضاء في المقامين، وفي بحث الإشتغال قائل بالعلية في المقامين. ويفهم البعض من كلامه أنه قائل بالإقتضاء في المقامين. ونحن نفهم من حاشيته في الكفاية في بحث القطع أنه قائل بالعلية في المقام الأول كالشيخ الأنصاري.

تفسير العلية والإقتضاء

المشهور في تفسير العلية أن العلم تمام موضوع التنجيز، وفي الإقتضاء أن العلم جزء موضوع التنجيز. وهناك تفسير آخر [هو في الحقيقة لازم التفسير المشهور] وهو أن العلية تعني عدم جريان الأصول، والإقتضاء يعني إمكان جريان الأصول. ومن الواضح أن عدم جريان الأصول لازم ونتيجة لكون العلم تمام موضوع التنجيز، وإمكان جريانها نتيجة كونه جزء الموضوع. ويتبلور مما تقدم إن القائل باقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز وجوب الموافقة الإحتمالية [حرمة المخالفة القطعية] ووجوب الموافقة القطعية [حرمة المخالفة الإحتمالية]، يلزمه البحث في جريان الأصول المعذرة والمفرغة في المقامين، وتحديد جريانها في كل الأطراف في المقام الأول وفي البعض في المقام الثاني، وأن القائل بالعلية في المقامين وأن العلم تمام موضوع تنجيز كل من وجوب الموافقة الإحتمالية والقطعية لا معنى لأن يبحث في جريان الأصل المعذر بعد أن لم يكن هناك فسحة في موضوع التنجيز يمكن أن يحتلها الأصل كمانع، والقائل بالتفصيل بالقول بالعلية في المقام الأول والإقتضاء في المقام الثاني يلزمه البحث في جريان الأصول المعذرة في بعض الأطراف.

إن قلت: من خلال هذا العرض يتضح أن البحث المنهجي لابد أن يكون بالشكل التالي:

البحث في القطع عن التنجيز في كلا المقامين وأنه بنحو العلية أو الإقتضاء أو التفصيل، فإن كان بنحو الإقتضاء ولو في المقام الثاني يتم

البحث في الأصول عن جريان الأصل. لا ما ذكرتموه في صدور البحث من أن البحث في حيثية من حيثيات المقام الأول أو في المقام الأول كما ذكروا لا غير.

قلت: ما ألفتنا إليه في صدر البحث هي فهرسة الشيخ وتابعيه، ولها مبررها الذي أشرنا إليه. وما ذكر في السؤال هي منهجة الأخوند، وإن صدر بحثه بالحديث عن المخالفة القطعية إلا أنه في استمرار حديثه يعمم كلامه، كذا الشيخ الإصفهاني وآخرين.^(١)

١. [س] مطلع حديثكم كان يظهر أن الفرق بين المقامين إنما هو في درجة الإحراز، في حين أنه يظهر أن هناك فرقاً آخر.

[ج] إننا لا بد أن نستعين بعلية العلم للمخالفة القطعية [كما هو مبني الشيخ] ببيان: إن الأصل الذي يمانع من التنجيز للموافقة القطعية لا بد من جريانه في بعض الأطراف مع أن الأصل يجري في الكل وجريانه في الكل يوجب التعارض بسبب علية العلم لتنجيز المخالفة القطعية، فيسقط جريانهما للتعارض فيؤثر العلم المتيقن لتنجيز الموافقة القطعية أثره، أو نقول بجريان الأصول في بعض الأطراف دون آخر، وهو سيتم إبطاله. ثم ليلتفت إلى أن الجريان وعدمه في كلام الأعلام بمعنيين:

الأول: شمول الدليل [بطبعه وبغض النظر عن ابتلائه بمعارض] للأطراف، أو عدم شموله في نفسه وبطبعه كما ذكر ذلك الشيخ في دليل الاستصحاب، وأنه قاصر عن شموله للأطراف، والدليل الشامل بطبعه يسمى بالحجة الإقتضائية [التي يكون موضوعه موجوداً وهو شامل ولكن لم ينظر بعد إلى الموانع الخارجية كالمعارض].

الثاني: شمول الدليل وعدم ابتلائه بمعارض أو أي مانع آخر كالمانع العقلي، فيكون حجة فعلية يمكن التمسك بها.

والأعلام حين ما ذكروا أنه مع علية العلم لا يسمح بجريان الأصل يقصدون المعنى الثاني للجريان أي أنه مبتلى بمعارض، لا أن دليله قاصر في نفسه عن شموله، ومن هنا تجدهم يعبرون أن الأصول تجري فتعارض فتساقط، ويقصدون منه عدم الجريان بالمعنى الثاني.

علم إمكان التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية والإحتمالية

الأخوند ادعى عدم إمكان التفكيك في التفصيل بين المقامين [حرمة المخالفة القطعية والإحتمالية] في تنجيز العلم لهما، فلا يمكن القول بأن العلم الإجمالي علة لتنجيز حرمة المخالفة القطعية ومقتضى لحرمة المخالفة الإحتمالية، فيما أن نلتزم بالإقتضاء فيهما أو العلية.

وذلك لأن الوجه الذي يذكر في تصوير العلية في المخالفة القطعية وعدم جريان الأصول وإذن الشارع بالمخالفة [من لزوم العلم بالتناقض أو التضاد بين الحكم الفعلي المعلوم والحكم الترخيصي] نفسه يتأتى في المخالفة الإحتمالية، غاية أنه لا يعلم باجتماع الضدين حينها وإنما يحتمله، والعقل لا يفرق بين احتمال التضاد والتضاد القطعي في الإستحالة، فكما لا يقطع بالتضاد لا يحتمل وقوع التضاد. والحل الذي يذكر لتوجيه إجراء الأصول في بعض الأطراف [ومن ثم المخالفة الإحتمالية لواقع الإحتمال، الراجع لاحتمال التضاد بعد الإنتهاء عن اقتضاء العلم وعدم عليته] بعينه يجري في المخالفة القطعية ويرفع القطع بالتضاد.

ويضيف الأخوند: إن التلازم ليس بين المخالفة القطعية والمخالفة

وإن كان البعض يرى أن العلية تمنع من الجريان بالمعنى الأول إلا أنه غير صحيح بتاتا كما سيحقق في محله.

ومع اقتضاء العلم يحتاج إلى ضمنية موضوعية كي يكتمل موضوع التنجيز وهي عدم المانع و تحديداً عدم جريان الأصول بالمعنى الثاني.

ومن هنا ينبثق السؤال: أنه كيف نحقق عدم المانع تعارض الأصول بعد أن كان العلم المزبور لا يمنع من جريان الأصول؟

الإحتمالية فحسب وإنما هو موجود في الشبهة البدوية [التي لا يكون الشك فيها في أطراف العلم الإجمالي] فإجراء الأصل التعذيري يلزم منه إحتمال التضاد الممتنع، ومن ثم يكون الحكم فيها منجزاً، أو يتفصي عن إشكال إحتمال التضاد بما يتفصي به في المخالفة الإحتمالية في العلم الإجمالي بالتصرف - مثلاً - بالواقع وجعله حكماً تعليقياً، أو نقول بالعلية في الجميع بالقول بفعلية الحكم الواقعي، وبالتالي صيرورة العلم به تمام موضوع التنجيز.

وإنما ذكر الأخوند هذه الإضافة؛ لأنّ الأعلام ذكروا حلاً لجريان الأصل في الشبهة البدوية وغير المحصورة، فهو يريد أن يستفيد من هذا الحل في المخالفة الإحتمالية بل وحتى القطعية من خلال التلازم، فهو بعينه يجري فيهما فيتصرف في الحكم الواقعي من دون نفي له لئلا يلزم التصويب، وإنما بتجميده وجعله فعلياً ناقصاً وحكماً إقتضائياً، ومعه يكون العلم في المقامين إقتضائياً وليس علة تامة.^(١)

إلا أنه في هامش الكفاية يبني على العلية في المقامين، والسرّ في عدوله عن الإقتضاء هو قباحة الإذن والترخيص بمخالفة الحكم الواقعي الفعلي قطعاً وإحتمالاً، بعد العلم به فيكون العلم علة تامة للتنجيز.

وقد استفاد العلمان من تصوير الأخوند للملازمة وبيانه للعلية، فقالا

١ . [س] وهذا معناه أنه ليس قائلاً بالإقتضاء فقط، وإنما به مع وجود المانع وهو الأصل الجاري كما هو مقتضى التنظير بالشبهة البدوية وغير المحصورة، ومعه لا تنجيز حتى في المخالفة القطعية، وهو غير معقول.

[ج] تركيز حديثه على الإقتضاء وإثباته، وأما وجود المانع وعدمه في المقامين فتحقيقه موكول إلى الأصول.

بعلية العلم الإجمالي للتنجيز في المقام الأول وبالملازمة في المقام الثاني بعد أن كان المعلوم الحكم الفعلي.

بل الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني قالا بالعلية في المقام الأول إنطلاقاً من نفس النكته، إلا أنهما في المقام الثاني [المخالفة الإحتمالية] قالا بالإقتضاء لاحتمال إكتفاء الشارع بالموافقة الإحتمالية ورضاه بالمخالفة الإحتمالية، ولا قبح، و إلا قبح في مثل قاعدة الفراغ التي ترجع إلى اكتفائه بالموافقة الإحتمالية ورضاه بالمخالفة الإحتمالية في مورد العلم التفصيلي بالتكليف.

إلا أنهما في مقام الإثبات وكما ألفتنا إستعاناً بالعلية في المقام الأول وعدم جريان الأصل في المجموع في إثبات عدم المانع واكتمال موضوع التنجيز.

٣

المختار

● ألفتنا سابقاً إلى أن السيّد الفشاركي نبّه على أن الكشف عن الواقع موجود في ظرف الشك بل وحتى مع الإحتمال، ولكن بنسبة تنسجم مع الشك والإحتمال، كما نبّهنا سابقاً إلى التنجيز لازم انكشاف الواقع وأنه مقتضٍ له بأيّ درجة كانت ولو إحتمالية بدليل إحتمال الضرر، إلا مع معذّر عقلي كالبراءة أو شرعي.

ومن ثم ذكر الأعلام أن هذا التلازم بين التنجيز والإنكشاف يقصر الخطى في تصوير كيفية تنجيز العلم الإجمالي.

كما يفهم جعل الشارع الشك منجزاً في بعض الحالات.

● وألفتنا إلى أن كشف العلم الإجمالي عن المقام الأول كشف متيقن؛ لأن الموافقة الإحتمالية تتحقق بمقدار المعلوم بالاجمال وبحدّه، بخلافه في الموافقة القطعية فإنها لا تكون إلا بكلّ الأطراف [ارتكاباً أو اجتناباً] وهي أكثر من حدّ المعلوم وقدره.

و ربما يكون هذا الفرق هو خلفية رأي الشيخ الأنصاري وتابعيه بالعلية في المقام الأول والإقتضاء في المقام الثاني.

فرقُ المقامين

وبالتأمّل أكثر في الفرق نجد أن المقام الأول مرتبط بمقام إحراز التكليف وتنجزه، والمقام الثاني مرتبط بمقام إحراز إمتثال التكليف والذي هو آخر

مراتب وتوابع الحكم.

توضيح ذلك: عندما يقال: «إن المخالفة القطعية حرام» يقصد منه استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف بنحو القطع، وليس هو إلاّ التنجيز حيث لا يقصد منه إلاّ استحقاق العقوبة على المخالفة العمدية والتي تكون في صورة القطع بالمخالفة.

وعندما يقال: الموافقة القطعية، يقصد منه القطع بالموافقة، وهو عبارة أخرى عن إحراز الإمتثال، لا الإمتثال، لأنه قد يتحقق واقعاً بأحد الأطراف، وإنما إحرازه لا يكون إلاّ بالموافقة القطعية والإتيان أو اجتناب كلّ الأطراف.

وما ذكرناه من الفرق هو المرتكز عند الأعلام وإن لم يصغه أحد بالشكل الذي قرّرناه، علماً أن هذين المقامين [التنجيز وإحراز الإمتثال] نجدهما في العلم التفصيلي بالحكم أيضاً، حيث إنهما طوران عقليان للحكم الشرعي من دون فرق بين أن يكون معلوماً إجمالاً أو تفصيلاً، ومن ثمّ نجد أن مثل قاعدة الفراغ والتجاوز مرتبطان بالمقام الثاني، والحال أن الحكم المعلوم تفصيلاً منجز، مما يدلّ على تغاير المقامين في العلم الإجمالي.

● ولا بدّ من الالتفات إلى أن الشارع قد يكتفي بمحرز ضعيف في المقام الأول [مقام تنجيز الحكم] وقد ينفي منجزية محرز قوي كما ادّعى في قطع القطّاع والظن الحدسي، كما أن الشارع قد يكتفي بالإمتثال الإجمالي بديلاً عن الإمتثال المحرز علماً ووجداناً، كما في قاعدة الفراغ وقاعدة حيلولة الوقت، فإنّ الحكم العقلي هو لزوم الفراغ اليقيني

والشارع تصرف في متعلق هذا الحكم وهو اليقين بالفراغ بأن اكتفى بالإمتثال الإحتمالي.

وأما كيفية توجيه هاتين الظاهرتين ودفع ما يمكن أن يورد عليهما من إشكال فيتمّ بعد عرض مقدمتين:

المقدمة الأولى: مراتب الحكم

سبق ولأكثر من مرة ذكرنا أنّ للحكم الشرعي مراتب تبدأ من:

(١) الإنشاء والفعلية المقدّرة، وهي مرتبة جعل القضية الحقيقية.

(٢) الفعلية الناقصة، والفعلية من قبل المولى والحكم الإقتضائي وهي

التي تكون عند تحقق الموضوع الذي أخذه الشارع.

(٣) الفعلية التامة، والفعلية من قبل المكلف التي تكون عند وصول

التكليف للمكلف بدرجة الإحتمال، وتلزم هذه المرتبة:

(٤) الفاعلية الناقصة والباعثية والحركية. ويأتي بعدها

(٥) الفاعلية التامة والتي يلزمها التنجيز ثمّ يأتي بعدها مرتبة امتثال

الحكم وطاعته وأداؤه، بعدها تأتي المرحلة الأخيرة من توابع الحكم وهي:

(٦) إحراز الإمتثال.^(١)

١. [س] إحراز الإمتثال ليس مرتبة مستقلة عن التنجيز وإثما مع تصرف الشارع كما في

قاعدة الفراغ و اكتفائه بالإمتثال الإحتمالي بدلاً عن الوجداني تكون دائرة التنجيز ضيقة

وهي استحقاق العقاب على خصوص المخالفة العمدية القطعية، وفي حالة عدم تصرفه

وحكم العقل بلزوم الموافقة القطعية فهو تعبير آخر عن استحقاق العقاب على المخالفة

في نفسها سواء حصلت عمداً قطعاً أو صادفت مع الإحتمال.

[ج] البيان المتقدم يدلّ على أنهما مرتبتان لا واحدة [بغض النظر عن طبيعة التعبير

مع الإلتفات إلى أن البعض جعل مرحلة الملاك فالإرادة من مراحل الحكم السابقة على إنشائه و جعله، في حين صنفها آخرون في سلسلة مبادئ وعلل وجود الحكم الشرعي، كما لا بدّ من الإلتفات إلى أن هذه المراتب مراتب الحكم الفقهي التكليفي والوضعي [مع اختلاف يسير في تطبيق المراحل على الثاني] ومراتب الحكم الشرعي الظاهري الأصولي أيضاً. علماً أن بعض هذه المراتب شرعية، بمعنى أن محمولها متن الحكم الشرعي والبعض الآخر عقلية بمعنى أن المحمول فيها عقلي لا شرعي، إلا أنه من مدركات العقل غير المستقلة التابعة للحكم الشرعي، وموضوعها الحكم الشرعي مع أجزاء أخرى كالعلم به وما شاكل.

المقدمة الثانية: القيود الشرعية ودورها

يظهر من كلمات الإصفهاني والعراقي، وبشكل خاص من كلمات الميرزا أن المراحل العقلية للحكم [التي تكون محمولاتها بإدراك من العقل] لا بدّ أن يكون موضوع كلّ مرحلة منها بتحديد من العقل، ومن ثمّ أرجع الميرزا كلّ القيود الشرعية إلى مرتبة الفعلية، وأنها دخيلة في اتصاف المتعلّق

عنهما] مرتبة إدراك العقل لقبح المخالفة العمدية القطعية، ومرتبة إدراك العقل لدائرة أوسع لقبح المخالفة في نفسها ووجوب الموافقة الوجدانية.

ولو كانت مرتبة واحدة لكان المفروض عدم وجود التنجيز من رأس عند تصرف الشارع وتقييده في مقام إحراز الإمتثال، كما هو الحال في الفعلية الناقصة، فإنه مع أخذ قيد زائد لا وجود لها من رأس مع عدم تحقّق هذا القيد وان تحققت سائر القيود الأخرى، في حين أنا نلاحظ أن التنجيز موجود إلا أنه بدائرة ضيقة مع تصرف الشارع وبدائرة أوسع مع عدم تصرفه تماماً يجعل منهما مرتبتين كالفعلية الناقصة والتامة.

بالملاك، والشيخ الأنصاري والأخوند تبعاً لمشهور الفقهاء قالوا بأنّ الغالب في القيود الشرعية [سيّما إذا كانت بدليل خاص] أنها قيود وجوب، وهناك [وإن كان قليلاً] قيود شرعية للمراحل العقلية للحكم، وذلك من خلال التصرف في موضوعاتها بالتوسعة أو التضييق.

من هنا ينبثق سؤال: إنه مع التسليم جدلاً بإمكان أخذ الشارع قيوداً في الطور العقلي عبر موضوعه ولكن ماذا يعني هذا التصرف الشرعي في تلك المراتب؟

والجواب: إنه يعني عدم مدخليته في الملك وفعلية الحكم على كلّ حال وجد هذا القيد أو لم يوجد.

ثمرة البحث

وتظهر ثمرة هذا الإختلاف في الرؤية في موارد متعددة في الفقه. مثلاً يذهب السيّد الخوئي إلى أنّ الغسل الحرجي [لولا الأدلة الخاصة] غير مشروع بمقتضى الصناعة؛ لأنّ قيد «لا حرج» شرعي فهو قيد وجوب، فمع الحرج لا ملك فلا وجوب فلا مشروعية.

في حين أنّ المشهور قالوا بمشروعيته، لأنّ قيد «لا حرج» الشرعي قيد التنجيز، فمع الحرج غاية ما ينتفي التنجيز واستحقاق العقوبة، فلا عزيمة مع بقاء الرخصة لفعلية الحكم وتامة الملك.

ويمكن القول: إنّ القيود المستفادة من أدلة عامة مثل «لا حرج» غالباً ما تكون قيوداً للمراتب العقلية وليست قيود فعلية.

فمثلاً قيودية توفر نفقة العيال في أثناء السفر إلى الحج أو بعد العودة

مستفاد من دليل «لا حرج» وليس من دليل خاص، فمع ارجاع «لا حرج» إلى التنجيز يحسب الحجّ حجّ الإسلام لمن سافر من دون توفّره على هذه النفقة، وأمّا من يرجع القيود الشرعية طراً إلى الفعلية فإنه يحكم بأنّ مثل هذا الحجّ يقع مستحباً لا يحسب حجّ الإسلام.

والملفت للنظر أنّ السيّد الخوئي أرجع مثل هذه القيود المستفادة من «لا حرج» في الحجّ إلى قيود شرعية في التنجيز.

مثال آخر: «لا تعاد» فإنها على رأي الميرزا النائيني الأول والسيّد الخوئي والميلاني بأنها قيد شرعي في مرتبة الفعلية، ومن ثمّ تعبر عن عدم مشروعية الصلاة، وعلى الرأي الصحيح والذي تبناه الميرزا النائيني في أواخر حياته العلمية أنها تصرف في مرتبة عقلية للحكم وهو الإمتثال وأنها تعبر عن الإكتفاء بالإمتثال الناقص.

ومّا تقدّم يتلخص أنّ الشارع يمكنه أن يتصرف في إحراز الحكم كما فعل ذلك في الظنون المعتبرة، أو يتصرف في إحراز الإمتثال من دون أيّ تصرف في ملاك الحكم. كلّ ذلك من خلال التصرف في الموضوع من دون أيّ مانع من ذلك بعد أن كان الحكم العقلي من غير المستقلات، وتابع للحكم الشرعي ومن شؤونه وأطواره ولمصلحته وحفظه، فهو يطلعنا على إمكان تصرف الشارع في موضوعه.

وبعبارة أخرى: كلّ الإدراكات العقلية التي ترافق الحكم تدور مدار حفظ حق مولوية الحاكم وطاعته، فمع تصرف الشارع تخفيفاً أو تشديداً أو تبديلاً يحكم العقل بإمكانه وضرورة متابعتة.

من هنا كان للشارع أن يلغي منجزية علم حتّى التفصيلي كالعلم

الناشئ من الجفر و الرمل مثلاً، وتقييده بمناشئ خاصة كالكتاب والسنة من دون أي استحالة، كما لا يلزم التصويب بعد أن كان الحكم غير المنجز بسبب الشارع فعلياً حيث لم يكن هناك أي تصرف في موضوعه.^(١)

العلم الإجمالي مقتض

يتضح مما تقدم أن العلم الإجمالي ليس علة للتنجيز ولا لإحراز الإمتثال، بل حتى العلم التفصيلي ليس علة في كلا المقامين، وإنما هما في المقامين مقتض لا غير يتوقف تأثيرهما على عدم المانع الشرعي.

وحيثما نرصد مرتكزات الأعلام نجد أنهم مع النتيجة التي قرّناها، فنجدهم قاطبة [على سبيل المثال لا الحصر] وافقوا الأخباريين ثبوتاً وعلى صعيد الإمكان، وأن الشارع له الردع عن تنجيز بعض مصاديق العلم التفصيلي كالعلم الحاصل من الجفر والرمل، واختلفوا معهم إثباتاً

١ . [س] التقييد الشرعي في موضوعات الأحكام العقلية لا بد أن يكون عن ملاك لأنه نوع من التشريع، ومعه نتساءل: ألا يحصل هناك اصطكاك بين هذا الملاك وملاك الحكم الشرعي؟ بطبيعة الحال سيحصل وهو عبارة أخرى عن التزاحم الملاكي، ورأيكم فيه تجميد الفعلية التامة في أحدهما، مما يعني أن التصرف الشرعي في الواقع تصرف في الفعلية التامة وهي متن الحكم الشرعي [وليس في المرحلة العقلية وإن كان صورة كذلك] ومن هنا سنقترب شيئاً ما من مبنى الميرزا النائيني.

[ج] كلاً، فإن ظاهر «لا تعاد» مثلاً الحديث عن مقام الإمتثال شرعاً، غايته أن هذا التصرف الشرعي قد يؤثر على القيود العقلية للفعلية التامة ويعدمها، لا أنه تصرف في الفعلية التامة مباشرة.

ومن هنا يفتح الباب للحديث عن التزاحم الملاكي في مرحلة ما بعد الفعلية التامة، وهو توسعة لموارده غير ما ذكره الأخوند.

تَمَّا يَكشِفُ عَن أَنَّ الْعِلْمَ التَّفْصِيلِيَّ لَيْسَ عِلَّةً وَإِنَّمَا مَقْتَضٍ يَتَوَقَّفُ عَلَى
عَدَمِ وَجُودِ الْمَانِعِ مِنْ قَبْلِ الشَّرْعِ.

تأييد لإرتكاز الإقتضاء

و لا بدّ في المانع الشرعي في المقام الأول أن يكون بلسان أن العلم ليس
منجزاً وبشكل واضح من دون فرق بين أن يستفاد ذلك مطابقة أو تضمناً
أو إلزاماً، وبدون هذا لا يمكن القول بأنّ الدليل الشرعي في صدد المنع من
التنجيز، كما حاول البعض أن يقوله في «رُفِعَ عَن أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ» بأنه
مانع من تنجيز العلم الإجمالي من دون وجود قرينة على مانعيته.

ومثل هذا الحديث يأتي في المانع من الإقتضاء في المقام الثاني، وحينما
نتأمّل في الجدل القائم بين الأعلام في بحث الإشتغال نجد أنه يتمحور في
هذه النقطة، بمعنى أن جُلَّ الخلاف بينهم إثباتي، وأنّ في الدليل دلالة على
المنع أو لا، لا في العلية والإقتضاء [بالمعنى الذي ذكرناه] مع أن بعضهم
قائل بالعلية فكان المفروض أن ينحو منحى آخر في النقاش بأن يقول
بعدم إمكان الدلالة.

كلّ هذا يؤكّد أنهم إرتكازاً مع الإقتضاء ومنه يكون البحث عن المانع
وعدمه ومدى دلالة الدليل وعدمه.

الناقشة في دليل العلية

الذين قالوا بالعلية في المقام الأول كالشيخ الأنصاري استدلوا بقبح الإذن
بالمخالفة لأنه إذن بالمعصية.

ويمكن المناقشة في هذا الإستدلال بما ذكره الأعلام في البحث الثبوتي مع الأخباريين من أنه مع الإذن لا معصية لعدم وجود طغيان وهتك وعدوان حينئذ، وإنما هو إذن بالمخالفة وليس كل مخالفة معصية بدليل المخالفة في حالات التزاحم الإمتثالي، حيث يرتكب أحدهما ويترك الآخر، فإنه مخالفة لا عصيان لأنها مخالفة مع عذر، فصرف المخالفة ليست عصياناً وإنما لا بد من النظر في وجود معذّر وعدمه، فمع عدم تكون المخالفة عصياناً.

المناقشة في دعوى الملازمة بين المقامين

الأخوند قال بالملازمة بين المقامين وأنه مع فعلية الحكم يكون العلم علة، وإلا لزم العلم بالتضاد أو احتمالاه، أو يتجمّد فعلية الحكم التامة ونقول حينئذ بالإقتضاء في المقامين.

ويناقش بإمكان الإلتزام بفعلية الحكم مع اقتضاء العلم وعدم عليّته، وتعليق تأثيره على عدم المانع الشرعي، وانتفاء التنجيز مع المانع الشرعي من دون أيّ مساس بفعلية الحكم، حيث لا يلزم أيّ تضاد بين الحكم الفعلي المعلوم والمانع الشرعي لا على مستوى متن الحكم الشرعي وماهيته لأنه موجود اعتباري والتضاد يتصوّر في التكوينية.

ولا على مستوى الملاك بعد الإلتفات إلى أنّ المانع الشرعي حكم ظاهري، وملاك الحكم الظاهري ليس في المتعلّق كي يلزم اجتماع الملاكين المتضادين في محل واحد، وإنما ملاكه [وكما سنبين أكثر في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي] هو التسهيل أو ما شاكل^(١).

١. [س] المانع الشرعي لا ينحصر بالحكم الظاهري فإنّ هناك أحكاماً واقعية من قبيل

ولا على مستوى المنتهى [الإمتثال]، لأن المفروض عدم تنجّز الحكم المعلوم، والتضاد إنما يتصوّر مع فرض تنجّزه حيث يضادد الترخيص حينئذ على مستوى الإمتثال.

كذا لا يلزم التضاد على مستوى الإرادة الفعلية للحكم الشرعي والمعدّرية الموجودة في المانع الشرعي بعد أن لم تكن الإرادة بحدّ تكون باعثة ومحركة. وهذا نظير التزاحم الإمتثالي، فإنه لم يدّع أحد وجود تضاد بين إرادة كلّ منهما حتّى لو كان أحدهما المهم، فإنّ إرادته الفعلية على حالها، ومن ثمّ تبقى فعلية الحكم على حالها، إنّما الإرادة للمهم لم تكن بحدّ الباعثية والمحركة.

فيتلخص ممّا تقدّم عدم التلازم بين فعلية الحكم وعلّية العلم بعد أن لم يكن هناك تضاد، ومن هنا تفهم مقولة الأعلام: بأنّ مراتب الحكم الشرعي بمثابة المقتضي للمراتب العقلية، فإنّ مدّعانا من أنّ العلم التفصيلي فضلاً عن الإجمالي وفي كلا المقامين مقتض هو محتوى هذه المقولة.

قد يقال: إنّ تصوير عدم التضاد غاية ما يعالج إشكالية احتمال التضاد، فإنه ينفي هذا الإحتمال بنفي موضوعه، وأمّا مع العلم بالتضاد [كما هو الحال في المقام الأول] فلا يمكن الرضوخ لهذا التحليل النافي للتضاد من رأس فلا بدّ من التفكير في حلّ آخر.

«لا تعاد» و«لا حرج»، والحكم الواقعي مصلحته في متعلّقه وبالتالي لا يمكن التخلص من إشكالية التضاد بين الملاكين في المتعلّق.

[ج] نعم، ولكن الأحكام الواقعية الثانوية [الطارئة] كالحكم الظاهري مصلحتها ليست في المتعلّق، وما يذكر من أنّ المصالح والمفاسد في المتعلّقات يقصد منه في متعلّقات الأحكام الواقعية الأولية.

وبعبارة أخرى: إنه مع العلم بالتضاد تتعقد المشكلة أكثر، حيث أنها ستكون مركبة من بُعدين: ثبوتي وهو التضاد، وإثباتي وهو وجدان اجتماع الضدين، والبعد الثاني لا يكفي في علاجه نفي التضاد في البعد الأول بعد أن كان انكشافه وجدانياً، فلا بدّ من علاج مباشر للبعد الثاني من المشكلة لا بتوسط حلّ البعد الأول.

فالجواب: بعد أن اتضح عدم اجتماع الضدين ثبوتاً نضيف إلى ذلك: إنّ متعلّق العلم يختلف عن متعلّق الإذن والترخيص، فإنّ العلم متعلّق بالجامع، والإذن متعلّق بالأطراف.

وبتعبير آخر: إنّ متعلّق العلم هو الجامع [العنوان الإجمالي] ومتعلّق الإذن موضوع الشك وهو كلّ الأطراف [العنوان التفصيلي]، فعلاوة على عدم اجتماع الضدين وهما الحكمان [الإلزامي والترخيصي]، كذا لم يتوارد العلم والإذن على محل واحد.

نعم، غاية ما يلزم هو التصادم بينهما على مستوى الإمتثال وهو ليس بمحذور في نفسه بعد فرض أنّ المخالفة القطعية غير منجزّة.

ويتلخص ممّا تقدّم: إنّ العلم التفصيلي فضلاً عن الإجمالي وفي كلا المقامين يشكّل جزءاً من موضوعات الأحكام العقلية المرتبطة والمترتبة على الحكم الشرعي، وليس علّة لتلك الأحكام، من دون أيّ مساس شرعي أو عقلي بفعلية الحكم من قبل المولى، ومن دون أيّ مساس شرعي بفعلية الحكم التامة ومن قبل المكلف.

ويعزّز ما انتهينا إليه وأنه مرتكز الأعلام أيضاً ما ذكره في بحث منجزية القطع ومعدّريته من أنّ استحقاق العقوبة وبالمقابل التعذير

وصفان للمقطوع به في نفسه لا للقطع، فإنه مجرد كاشف. و من ثمّ لو كان القطع بحكم ترخيصي أو بموضوع حكم شرعي أو بشيء لا علاقة له بالتشريع لم تكن هناك منجزية لا يدلّل أنها حكم عقلي للحكم الشرعي الإلزامي ولكن لا بما هو هو وإنما بما هو واصل ومقطوع به، فالقطع هو الجزء المتمّم لموضوع المنجزية، بمعنى أنّ المخالفة للحكم لا تستوجب العقوبة إلا إذا علم به.

وبتعبير آخر: إنّ القطع بالنسبة إلى الحكم العقلي موضوعي لا طريقي، ولكن موضوعيته بنحو الطريقية و جزء الموضوع، لا بنحو الصفية تمام الموضوع، وهذا كما هو واضح عبارة أخرى عن كون القطع مقتضياً للتنجيز وليس علة.

ومع هذا، إذا اذن الشارع في مخالفة الحكم المقطوع به لا يترتب الحكم العقلي لعدم إكمال موضوعه وهو الحكم الشرعي الصادر من مقام المولوية الإلزامي الواصل، حيث إنه مع إذن صاحب الطلب وترخيصه لا معنى لحكم العقل بعد أن كان يترتب على طلب الشارع وأمر الولي، وليس على القطع وحده كي يقال إنه موجود وإنه أمر تكويني يترتب عليه حكم عقلي تكويني، ولا يمكن التفكيك بين اللوازم التكوينية.

توهم إذن الشارع في المخالفة القطعية في بعض الفروع الفقهية

هناك مجموعة من الأمثلة استعرضها الشيخ الأنصاري وآخرون في ذيل هذا البحث يظهر منها بدواً أن الشارع قد أذن فيها بالمخالفة القطعية للعلم الإجمالي ولم يعتن به، بل ولا حتى بالعلم التفصيلي المتولد منه، مما لجأ الأعلام إلى التفكير [خاصة وأن الكثير منهم قائل بالعلية لتنجيز حرمة المخالفة القطعية] في إيجاد حل لهذا المشكل.

وسنرى أن هذا التفكير أنتج عدم صغروية كل الأمثلة المذكورة للعلم الإجمالي بالحكم الإلزامي والعلم التفصيلي المتولد منه.

وقد جاءت هذه النتيجة نتيجة طبيعية للتعاادل والتوازن الفقهي الأصولي وعدم الإغراق في الأصول على حساب الفقه وقوة تحرير الفرض الفقهي.

١. الودعي

لو أودع شخص درهين عند زيد وأودع آخر درهماً، ثم تلف درهم من الثلاثة لا على التعيين، فقد أفتى علماؤنا أنه يعطى لصاحب الدرهمين درهم ونصف، ويعطى نصف درهم لصاحب الدرهم. وهذه الفتوى بدواً مخالفة قطعية للعلم الإجمالي بأن الدرهم المقسوم إما كله لصاحب الدرهمين أو لصاحب الدرهم.

تخريج الفتوى في الودعي

وقد ذكرت توجيهات ثلاثة في تخريج هذه الفتوى وعدم صغروية المثال للعلم الإجمالي.

التوجيه الأول: إن اختلاط الدراهم عند المودع عنده يوجب الشركة الإمتزاجية بنحو الشيعاء.

التوجيه الثاني: إن الشارع وليّ الأموال والأنفس فله أن يقهر على الصلح القهري بعد التردد.

التوجيه الثالث: قاعدة العدل والإنصاف هي التي أوجبت مثل هذا التقسيم بعد أن كان الدرهم محتملاً لأحدهما، فمن العدل أن يصل إلى المالك الواقعي بعض ماله.

قاعدة العدل والإنصاف

فهذا التوجيه الثالث أخرج الفرض الفقهي من العلم الإجمالي وأدخله في فرض أصولي آخر وهو لزوم الإتيان بالمقدمة العلمية، حيث إن تقسيم الشيء وتنصيفه في المثال مقدّمة علمية لحصول بعض العدل.

ومن هنا فسّر السيّد الخوئي الإنصاف بالتقسيم مضيفاً: إلى أن قاعدة العدل والإنصاف من باب ترجيح الموافقة القطعية على حرمة المخالفة القطعية.

وكانه ﷺ يومي إلى أن المثال فيه نزاحم، إلا أنه ليس نزاحماً ملاكياً [الذي يكون في الفعلية التامة] ولا إمتثالياً [والذي يكون في الفاعلية] وإنما نزاحم في إحراز الإمتثال حيث يدور الأمر بين الموافقة القطعية

ببعض الدرهم [وإن رافقها مخالفة قطعية في البعض الآخر] وبين الموافقة الإحتمالية بتمام الدرهم كما لو أقرع بينهما.^(١)

فقاعدة العدل والإنصاف الشرعية رجّحت الموافقة القطعية بالبعض على الموافقة الإحتمالية بالتمام، علماً أنّ التزاحم الإحرازي له فروض عديدة وحالات متنوعة ولحدّ الآن لم يمهج الحديث عنه ولم يعنون بشكل مستقل، كلّ ذلك بسبب عدم تشخص الدرجات العقلية للحكم. كما يلاحظ أنّ الترجيح بين المتزاحمين في ما نحن فيه كان بتوسط الشارع وليس بتوسط العقل، حيث إنّ التنصيف المذكور وردت فيه رواية.

هذا وقد نوقش التوجيه الأول بأنّ مقتضى الشركة تقسيم الباقي بالنسبة، ومعه لا بدّ من إعطاء صاحب الدرهمين ثلثي الدرهمين ولصاحب الدرهم ثلث الدرهمين، كما نوقش الإمتزاج بأنّ الموجود هو الإختلاط لا الإمتزاج.

وضابطة كلّ منهما عقدة لم تحلّ في باب الشركة.

٢. الإختلاف في تعيين الثمن أو الثمن

الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مئتمنه على وجه يقضي فيه بالتحالف ما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جارية أو

١ . [س] لم يقرع بينهما بعد أن كانت هناك روايات صحيحة في القرعة وأنها لا تخطئ؟
[ج] هناك نص بالتنصيف، والقرعة كما يفهم فقهاؤنا من نصوصها أنها شرعت كحلّ أخير للمشكل وبعد عقم كلّ الحلول الممكنة، وقاعدة العدل والإنصاف بغضّ النظر عن النص في المقام حلّ من الحلول يمنع من وصول النوبة إلى القرعة.

في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير أو مائة درهم. فإن ردّ الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البايع ثمناً للعبد أو الجارية، وكذا الحكم بردّ الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

وكانت واحدة من التوجيهات: إنّ تحالف البيعين [بعد أن كان كلّ منهما مدّعياً ومنكراً و لم تكن بيّنة لهما] يوجب الإنفساخ القهري، فما اتفقا على انتقاله، اتفقا بالتحالف على رجوعه.

ويشهد على الإنفساخ ما ذكر في باب القضاء من أن المدّعي بعد مطالبته المنكر بالحلف وحلف المنكر لا يستطيع أن يقيم البيّنة حتّى لو لم يحكم الحاكم بعد، للرواية الدالّة على أن اليمين ذهبت بحقّ المدّعي، وقد فسّرت هذه الرواية بأنّ مطالبة المدّعي المنكر بالحلف مصلحة له على التنازل عن حقه الذي يدّعيه بعد اليمين.

كذا في ما نحن فيه؛ فإنّ مطالبة كلّ منهما الآخر بالحلف مصلحة ملزمة على إسقاط حقه الذي يدّعيه، والإسقاط في البيع يكون بالإقالة فيحصل الإنفساخ، ومثل هذا النتيجة يأتي أيضاً في:

٣. الإختلاف في ماهية المعاملة

لو قال أحدهما: «بعتك الجارية بمائة»، وقال الآخر: «وهبتني إياها»، فقد حكم بعضهم بأنهما يتحالفان وتردّ الجارية إلى صاحبها، مع أنا نعلم تفصيلاً بانتقالها من ملك صاحبها إلى الآخر.

٤. إتمام أحد واجدي المني بالآخر

حكم بعض بصحة إتمام أحد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أن المأموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث إمامه.

وواضح أن هذا الحكم لا يستقيم مع فرض شرطية الصحة الواقعية في صلاة الإمام في تصحيح صلاة المأموم، كذا لا يستقيم مع فرض شرطية الصحة الإحرازية من قبل المأموم. نعم، إذا قلنا إن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ واقعاً في حق الآخر كان وجهاً لتخريج الحكم المذكور. علماً أنه لم يرد نص يشخص لنا طبيعة الصحة المأخوذة وإنما تشخص من خلال مقارنة عدة حالات في صلاة الجماعة فيمكن حينئذ إقتناص طبيعة الصحة المأخوذة.

٥. الإقرار لشخصين متواليًا

لو أقرّ بعين لشخص ثمّ أقرّ بها لآخر، فإنه يدفع العين للأول ويغرم القيمة للثاني مع العلم بأن أحد الإقرارين باطل، كما أن هذا قد يؤدي إلى اجتماع العين والقيمة عند واحد وبيعهما بثمن واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه لكون بعض مئمنه مال المقرّ في الواقع، مع علمه بجرمة التصرف فيهما معاً.

وقد وجّه البعض مثل هذا الحكم بأن جواز تصرف كل منهما في العين والبدل مستند إلى الملكية الثابتة بالأمانة الشرعية وهي الإقرار ولكنه علق جواز تصرف الثالث بهما وملكيته للمئمن كله لو باعهما على القول بأن

الملكية الظاهرية لأحد موضوع لجواز التصرف من قبل الآخر واقعاً.
ويلاحظ عليه: إنه مع تصوير أن الإقرار أمانة، ستكون هناك أمارتان متعارضتان، فلا بدّ للقاضي أن يطبق قانون التعارض عليهما، أو على الأقل أن هناك كلاماً في أنه يتعامل مع المتعارضين بوزان باب الفتوى أو بطريقة أخرى.

والصحيح أن يقال: إن هناك قاعدتين في باب الإقرار [خلافاً للكثير من الفقهاء الذين قالوا بأنها قاعدة واحدة] وهما:

الأولى: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» وهذه غاية ما تثبت الضرر بالمقرّ وخروج العين عن ملكه من دون أن تثبت أنها للغير.

الثانية: «من ملك شيئاً ملك الإقرار به للغير» وبواسطتها يتم إثبات العين للغير.

فالإقرار الأول بواسطة القاعدتين يثبت أن العين لزيد والإقرار الثاني يثبت أنه أتلف مال الغير بإقراره الأول فيضمن القيمة.

فيكون الإقرار أشبه بالسبب الإيقاعي، ومن ثمّ لم يكن هناك تعارض بين إقراريه، وكان ضمانه للقيمة للثاني وجيهاً بعد أن كان الإقرار سبباً لا أمانة، فتعدده يكون من باب تعدد السبب لا من باب تعدد الكاشف كي يلزم التعارض.

أما وجه إجتماع العين والبدل في يد ثالث، فإن قلنا بالسببية المحضة في الإقرار لم تكن هناك أية مشكلة؛ إذ لا علم إجمالي بملكية المقرّ لأحدهما وإنما يعلم تفصيلاً أن العين ملك الأول والبدل ملك الثاني.

وإن قلنا بأنها وإن كانت سبباً إيقاعياً إلا أن فيها جنبه الأمانية أيضاً

كالإفتاء، فإنه في الوقت الذي هو إنشاء يستبطن الأخبار أيضاً، وكحكم القاضي فإنه لا يغير الواقع عما هو عليه، بدليل ذيل حديث «إنما أقضي بينكم» ولكنه مع ذلك فيه جنبة إنشاء، ومن ثم يترتب عليه آثاره.

وفي مثل هذه الحالة لا بدّ من التعامل بحذر مع جنبتها الإخبارية، وليس حال الإقرار على هذا الإحتمال حال الأمارات المحضة كي تتساقط عند التعارض، ولا حال الإنشاءات المحضة.

وبما أنّ الثالث أجنبي عن موارد الإلزام القضائي فينظر إلى الجانب الخبري في الإقرار، ومن ثمّ يعلم إجمالاً بملكية المقرّ واقعاً لأحدهما فلا يحق له التصرف فيهما.



الإمتثال الإجمالي

و الكلام فيه كما يلي:

١ محل النزاع

محور الحديث في كفاية الإمتثال المعلوم وجداناً بالإجمال مع إمكان العلم التفصيلي به وجداناً أو تعبداً.

ومحور الخلاف بين المتأخرين في العبادات حالة استلزام الإحتياط التكرار، فقد ذهب المشهور إلى كفايته كسائر الصور الأخرى، ومنع منه القمي والميرزا النائيني.

علماً أن تأريخ المسألة لا يبدأ من المتأخرين وإنما طرحت في كلمات القدماء من الفقهاء في فروع الطهارة والوضوء والصلاة، فمنع الكثيرون من الإمتثال الإجمالي حتى ادّعي الإجماع على ذلك.

٢

ثمره البحث

ثمره هذا البحث تظهر في:

١. صحه العباده وبطلانها، والبطلان اعم من ان يكون بمعنى الفساد او بمعنى عدم احراز الصحه، نظير ما يذكر من بطلان عمل العامي بلا تقليد، فانه يقصد منه عدم احرازه لصحه افعاله، والاعميه جاءت من اختلاف الأدله كما سيتضح.
٢. في جواز الاحتياط بدلاً من التقليد والاجتهاد وعدمه، وفي جواز الاحتياط من قبل المفتي وعدمه، حيث نرى أن الميرزا النائيني منع المفتي من الاحتياط في العبادات.

إستعراض الأدلة

الأدلة التي تذكر على منع كفاية الإمتثال الإجمالي كبديل عن العلم به تفصيلاً وجدانا أو تعبداً، بعد الإلتفات إلى أن مركز حديثنا الآن في الشبهة الحكمية في العبادات.

الدليل الأول: الإجماع

ويلاحظ عليه: إنه مدركي حيث إن المجمعين اعتمدوا وجوهاً أخرى يمكن أن تكون هي السبب وراء إجماعهم، فلا يكشف عن اعتمادهم على دليل خفي لم يصل إلينا كي يكون حجة علينا.

الدليل الثاني: دليل كلامي

مأخوذ من حكم العقل العلمي بأن الحسن والقبح الفاعلي لا يتم إلا بالإلتفات إلى الحسن والقبح الفعلي، وأن ذروة حسن الفعل بالحسن الفاعلي ومنتهى قبح الفعل بالقبح الفاعلي. فالحسن والقبح الفاعلي إشتداد وتامة الحسن والقبح الفعلي، وأن الفعلي بدون الفاعلي إقتضائي ليس أكثر.

وبضمنية أن الأحكام الشرعية الطاف في العقل العملي [بمعنى أن الأحكام الشرعية تكشف عن كمالات خفية على العقل، إلا أنها مناط لحكم العقل بالحسن والقبح لو التفت إليها وحده] ينتج لزوم قصد

الوجه والتمييز في الأحكام الشرعية.

وذلك لأن الإلتفات متمم لفعلية الحسن والقبح في الفعل. فملاك الفعل لا يستوفى إلا مع الإلتفات، وقصد الوجه هو الإلتفات إلى ما في الفعل من ملاك، لأن الوجوب [المقصود] مشير إلى الملاك في الفعل. والإمتثال الإجمالي يفتقد قصد الوجه، بخلافه في الإمتثال التفصيلي بشقيه [الوجداني والتعدي] ^(١).

ومن الواضح أن هذا الدليل يقتضي البطلان الواقعي مع عدم قصد الوجه، ^(٢) بعد الإلتفات إلى أن الحسن الفاعلي في الحكم العقلي هو الفعلية التامة والتنجز في الحكم الشرعي، وأن الحسن الفعلي هو الفعلية الناقصة والإقتضاء في الحكم الشرعي ^(٣)، وحينئذ فالإتيان بالفعل بلا

١. [س] هذا الوجه يثبت ضرورة قصد الوجه لا التمييز.

[ج] إن قصد التمييز هو قصد الوجه في حالة الإختلاط فهو قصد الوجه التفصيلي ولكن في الأجزاء فإنه يميز واجبها بالوجوب الضمني عن غيره، وقصد الوجه يقصد منه في حالة عدم الإختلاط.

٢. [س] هذا الدليل يتأتى في التوصلية أيضاً، مع أنهم لم يترددوا في كفاية الإمتثال الإجمالي فيه. [ج] نعم، إذا أريد امتثالها والإتيان بها قربة إلى الله وتحصيل الثواب عليها فإن حسن الفعل لا يكتمل إلا بالحسن الفاعلي وهو متقوم بالإلتفات، وأما أداؤها وصرف درء العقوبة عنها فقد دلّ الدليل على أن صرف الإتيان بالفعل كاف وإن لم يكن ملتفتاً إليه بل وإن صدر بلا اختيار.

[س] هذا الوجه هل يمنع خصوص الإمتثال الإجمالي في صورة التكرار أو مطلقاً؟

[ج] مطلقاً حتى في الأقل والأكثر لعدم المكنة من قصد التمييز بين الواجبات الضمنية وغيرها.

٣. [س] الحديث في الإمتثال الإجمالي وهو مرتبط بمرحلة ما بعد التنجز والحسن الفاعلي مرتبط بالتنجز وما قبله، فكيف انتقل الأصوليون من كلام المتكلمين المرتبط بالتنجز

إلتفات يعني أنه لا حكم فعلي تام ولا فاعلي ولا منجز في حقه.^(١)

الملاحظات

ويلاحظ على هذا الدليل:

١. نقضاً على الكبرى الكلامية أو الإستفادة منها في منع كفاية الإمتثال الإجمالي: بموارد تعذر الإمتثال التفصيلي؛ فإنّ الكلّ وبالإجماع قالوا بتعيّن الإمتثال الإجمالي. حينئذ نسأل منهم هل يمكن قصد الوجه أو لا؟ فمع

إلى الإمتثال الإجمالي، حيث قد يقال: إنه يمكن تصويره حتّى مع العلم بالحكم وأنّ الواجب في عصر الغيبة صلاة الجمعة فيأتي بها مع صلاة الظهر احتياطاً من دون أن يؤثر ذلك على تنجيز وجوب صلاة الجمعة وفعليته التامة.

[ج] الصورة المذكورة امتثال تفصيلي يضم إليه امتثال إجمالي وهو غير ما نحن فيه وسنشير إليها في نهاية المطاف، وما نحن فيه هو الإمتثال الإجمالي الصرف ولا يكون ذلك إلا مع فرض عدم الفعلية التامة والتنجيز، كما في حالات الجهل بالحكم مع إمكان العلم بالفحص، وفي حالات العلم الإجمالي.

[س] ولكن في حالات العلم الإجمالي يتعيّن الإمتثال الإجمالي حتّى عند القائلين بعدم كفايته لتعذر العلم التفصيلي فالإمتثال التفصيلي.

[ج] نعم، شريطة تعذر العلم التفصيلي؛ إذ كثير من العلوم الإجمالية تنحل إلى التفصيلي بعد الفحص.

١. [س] لما كان الإلتفات شرطاً في الفعلية التامة والتنجيز فلمَ كان يقتضي البطلان الواقعي بعد أن كانت هناك فعلية ناقصة وملاك وحكم وإنما غاية ما يقتضي البطلان الإحرازي.

[ج] البعض يستشكل في الصحة مع عدم الفعلية التامة، كالجواهر في عبادة الصبي مع أنه يرى أنّ البلوغ قيد في الفعلية التامة، كلّ ذلك بسبب تخيلهم أنّ الملاك ناقص ولم يبلغ تماميته.

عدمه لا بدّ من سدّ باب الإمتثال؛ لأنه مرهون بالإلتفات وقصد الوجه، ومع إمكانه وتأتيه لا معنى للتفرقة بين حالات التعذر وعدمه.

والقول بأنّ قصد الوجه مع الإمتثال الإجمالي وإن أمكن إلاّ أنّ مثل هذا الإمتثال لا يستوفي الملاك كاملاً مردود و ذلك لأنه دعوى من دون دليل.^(١)

٢. ما ذكره الآخوند من عدم وجود دليل شرعي على أخذ قصد الوجه؛ إذ لو كان لبان بعد أن كان مثل هذا القصد محلّ الإبتلاء اليومي، وإنّ عامة الناس لا يهتدون إليه بأنفسهم، ولم تسمع شرطيته إلاّ في القرن الرابع.

وهذه المناقشة مقبولة إلى حدّ ما، إلاّ أنها أقرب إلى النقض من الحلّ أو أنها إنية وليست في كنه الوجه.

٣. إنّنا نتساءل عن قصدهم من «الإلتفات» الذي يدركه العقل شرطاً وموضوعاً لحكمه بالحسن الفاعلي.

هل يقصدون منه الإختيارية؟ [الذي لا شك في مدخليته في حسن الصادر]، إلاّ أنه لا يخدم غرض المستدل ولا يوصلنا إلى المنع من الإمتثال الإجمالي؛ لأنه لا ينافي الإختيار.

أو يقصدون منه الإلتفات إلى عنوان الفعل، بأن يقصد الفاعل ويلتفت

١. [س] ويمكن النقض بكيفية أخرى، وهي أنهم يقولون بتنجز العلم الإجمالي وفعلية الحكم التامة مع إمكان الفحص وقبله، ممّا يدلّ على أنّ الإلتفات وقصد الوجه ممكن وإن لم يتعذر العلم التفصيلي، وإلاّ بهم يفسرون التنجز، حيث لا بدّ على مبناهم من القول بعدم التنجز إلى بعد الفحص، فإما أن ينحل العلم الإجمالي بالتفصيلي أو يتعذر التفصيلي فيتنجز الإجمالي مع أنهم قائلون به من حين حصوله.

[ج] نقض مقبول.

إلى قبح الظلم وحسن الإحسان؟ فهو وإن كان أيضاً لا شك في مدخليته إلا أنه يؤول إلى الإختيار [المعنى الأول] إذ مع الجهل بحسن الفعل لا يكون الصادر إختيارياً.

أو يقصدون منه الإلتفات إلى المضار والمفاسد أو المصالح والمنافع في الأفعال؟ وهذا واضح عدم لزومه ومدخليته وأن مفسدة الكذب تترتب بصرف الإلتفات إلى أنه كذب وإن جهل أو لم يلتفت إلى مضاره ومفاسده. أو يقصدون الإلتفات إلى حكم الفعل بمعنى الإلتفات إلى قبح الكذب وحسن الصدق؟ فهذا الارتكازي منه لا بد منه، إلا أنه يرجع إلى الإحتمال الثاني وهو الإلتفات إلى ماهية الشيء.

والتفصيلي منه لا دليل على شرطيته للحسن الفاعلي خاصة بعد الإلتفات إلى أنه يرجع إلى الإحتمال الثالث، ومن ثم لا يخدم غرض المستدل.

علماً أن مراد الأعلام هو هذا الإحتمال الأخير وقد عرفت ما فيه.^(١)

٤. ونضيف أنهم لم يحصروا قصد الوجه بامتنال الواجبات أعم من العبادية أو التوصلية، فلم يذكروه شرطاً في المحرمات، مع أن القبح الفاعلي كالحسن الفاعلي يتقوم بالإلتفات، فدليلهم شامل للمحرمات. ومع العموم سنواجه محذوراً وهو أن المحرم الشرعي لا يكون منجزاً إلا

١ . [س] تقدم من الميرزا النائيني وقبلتم ذلك أن العلم جزء من موضوع الأحكام العقلية غير المستقلة، وهو يعني أن فاعلية الحسن معلقة على العلم والإلتفات، فهل هو احتمال خامس أو يرجع إلى واحد من الأربعة؟
[ج] يرجع إلى الأول والثاني.

مع قصد المكلف وإلتفاته لجهة المفسدة، ومن ثمّ فالمكلف الذي لا يتعلّم الأحكام الشرعية تقصيراً ويقع في المحرم بلا التفتات وعلم فلا بدّ أن لا يكون عاصياً لعدم تنجّز الحرام وفاعليته في حقه مع أنه لم يلتزم أحد بذلك.^(١)

الدليل الثالث: تمكّن الإنبعاث عن أمر المولى

ذكر الميرزا النائيني أنّ الإنبعاث في مقام الإمتثال عن أمر المولى المعلوم مقدّم عقلاً على الإنبعاث عن احتمال أمر المولى، فمع التمكّن من قصد الأمر يتقدم على قصد احتمال الأمر.

وبعبارة أخرى: إنّ الإمتثال والتعبّد الجزمي مقدّم عقلاً على الإمتثال الإجمالي والتعبّد الإجمالي، وهذا هو معنى مقولة القدماء: يشترط في العبادة الجزم بها أو يشترط في إمتثالها الجزم بالأمر.

والفرق بين هذا الدليل وسابقه أنّ هذا الدليل يحوم حول النية في العبادات وأنّ نية القربة لا تتأتى ولا تتحقق العبادية بقصد احتمال الأمر إلّا في حالة تعذّر الإنبعاث عن أمر المولى، في حين أنّ الدليل السابق يحوم حول تحقّق الغرض وعدم استيفائه بدون قصد الوجه، وقصد الوجه لا يتأتى في الإمتثال الإجمالي.

١ . [س] يمكن الملاحظة على هذا الوجه بأنّ الحرام كالتوصلي لا يتوقف في أدائه وبالتالي في مخالفته واستحقاق العقوبة على الإلتفات، وإنّما أمثاله واستحقاق المثوبة على طاعته تتوقف على الإلتفات، فقبح الحرام الفاعلي يتوقف على الإلتفات في حالة دون حالة.
[ج] إنّ هذا لا يلغي الإشكال، وإنّما يوسّع من دائرته ويدخل التوصلي ضمن دائرة السؤال وهو أنه إذا وقع في مخالفته مع الجهل والتقصير لا بدّ من عدم العقوبة.

الملاحظات

وقد سجّلت مجموعة من الملاحظات على هذا الدليل:

١. إنه مصادرة؛ لأنه قد صاغ المدعى بصورة دليل.
٢. إنّ الإنبعاث عن الإحتمال أشدّ خضوعاً من الإنبعاث عن الأمر.
٣. إنّ في ما نحن فيه إنبعاثاً عن الأمر الجزمي غايته الجزم في ضمن احتمالات متعددة.

ويلاحظ على هذه المناقشة: إنّ امثال كلّ طرف لا جزم فيه وليس إنبعاثاً عن أمر جزمي، والعبادة متقوّمه بكلّ طرف طرف.

٤. إنّنا لا نرى فرقاً بين العلم بالأمر واحتماله في تحقّق العبادة؛ لأنّ العلم لا يخلو إمّا أن لا تكون له مدخلية في تحقّق العبادة إلّا أنه واسطة و طريق ليس أكثر، حينها لا بدّ من إلغاء واسطة الإحتمال حينئذ، وإمّا أن يكون له مدخلية وموضوعية بمعنى أنّ التعبد لا يتحقّق إلّا بقصد العلم بالأمر أو الأمر المعلوم، فإنه يناقش بأنّ العلم لا يحقّق التعبد وإنما الخضوع للأمر هو الذي يحقّق العبادة.

ومّا تقدّم يعرف الخلل في هذا الدليل وعدم صلاحه للدلالة على منع الإمتثال الاجمالي في عرض التفصيلي.

نعم، لا بدّ بعد هذه الإثارة [على ما فيها] من البرهنة على العرضية لحصول الشك في كفاية الإمتثال الإجمالي في عرض التفصيلي، والشك في مثله يرجع إلى الشك في المحصل للواجب. ومعه يجري الإشتغال المانع من الإمتثال الإجمالي أو يبرهن على كفايته في عرض التفصيلي.

الدليل الرابع: لزوم العبث واللعب في الإمثال الإجمالي

إذا كان يلزم التكرار في الإمثال الإجمالي فيلزم اللعب بأمر المولى، والعبث واللعب يضادان العبادية ولا يجتمعان معها.

وهذا الدليل كسابقه في أنه ينطلق في منع الإمثال الإجمالي من عدم صحة النية، وإن اللهو والعبث يفسد الخضوع الذي لا بد منه في التعبد. بل يمكن أن يكون هذا الوجه تفسيراً لما ذكره الميرزا النائيني وبياناً لخلفية مدّعاة.

ويفهم من هذا الدليل أن الداعي القربي قد يرافقه دواع أخرى في عرضه أو في طوله كالرزق الذي يكون داعياً للإتيان بصلاة الليل قربة، إلا أن بعض الدواعي المرافقة قد تفسد الداعي القربي وتضاده كالرياء في عرض الداعي القربي فضلاً عن الذي في طوله.

واللهو و العبث كالرياء لا يلتئم مع داعي التعبد؛ لأن العبادة تتقوم بالإرادة الجديّة للخضوع وهو يتقاطع مع العبث واللعب.

علماً أن المتأمل في هذا الدليل يلحظ أن المشكلة التي يفترضها في النية ليست هي احتمال الأمر وإنما العبث، كما أن الإمثال الإجمالي مع التكرار لا يكون إلا مع العبث واللهو، و من ثمّ كان مبطلاً للعبادة.

من هنا يكون هذا الدليل نقداً للمناقشة الرابعة للميرزا التي حاولت أن تساوي بين احتمال الأمر والعلم به، ومن ثمّ لا يكون مانعاً حيث عرفت أن المشكلة ليست في الإحتمال وإنما في اللعب فإنه هو الذي لا ينسجم مع نية القربة.^(١)

١ . [س] هذا الحديث له صورة مع إمكان العلم الوجداني والتفصيلي لا مع العلم التعبدي [الظن] حيث لا لعب بعد أن كان يقصد من الإحتياط والتكرار الواقع و العلم وجداناً

الملاحظات

ولم يسلم هذا الدليل من النقد أيضاً حيث سجّلت عليه مجموعة من الملاحظات:

١. إنّ متعلّق اللعب واللهو يختلف عن متعلّق نية القربة والتعبّد، حيث إنّ متعلّق الأول هو فردية الفرد، ومتعلّق الثاني هو الطبيعة الموجودة في الخارج لا مشخصاتها.
٢. إنّ اللعب في كيفية الإمتثال لا في طبيعته و أصله.
٣. إنّ اللعب في أمر المولى لا يتعلّق بأمره، أي هناك لعب بإنشاء المولى لا بالخضوع الحاصل في متعلّقه.
٤. لا لعب ولا لهو بعد أن كان يتصوّر غرض عقلائي في التكرار.

تقييم الملاحظات

ونحن نذكر في مجال تقييمنا لهذه الإجابات بما ألفتنا إليه من أنّ الدليل في صدد بيان أنّ اللهو واللعب لا ينسجم مع نية التعبّد. ومن ثمّ فهذه الإجابات إن كانت تنفي مشاركة داعوية اللعب للداعي القربي كانت صحيحة وإلاّ فلا.

والملاحظ يجد أنّ بعض هذه الإجابات صوّرت الطولية بين العبث ونية التعبّد، و بعضها صوّر العرضية والمشاركة في الفردية بعد أن كان الفرد

بإصابته، حيث أنّ احتمال المخالفة في الظن موجود.

[ج] نعم، وحينئذ يمكن فرض أنّ هذا الدليل خاص بصورة إمكان العلم التفصيلي وجداناً.

يعني الطبيعي في الخارج.

نعم، إذا صوّرت العبثية في العوارض الأجنبية عن الفرد أمكن القول بعدم تأثيره على التعبّد بالفرد لعدم الإشتراك، وبذا يختلف عن الرياء حيث إنه مبطل حتّى في هذه الحالة كما ذكروا.

من هنا ونتيجة عقم هذه المناقشات نجد أنّ السيّد اليزدي فصلّ في الإمتثال الإجمالي، فمنعه مع اللعب والعبث، وقبّله إذا كان لغرض عقلائي.

مختارنا في المناقشة

وفي تصوّرنا أنّ المناقشة الحقيقية لهذا الدليل هي أنه مع عدم وجود غرض عقلائي لا يعني أن يكون عبثاً أو لهواً، حيث قد يكون التكرار ناشئاً من العبث واللاهدفية وترجيح المرجوح والكسل بعد أن كان في الفحص مؤونة، ومثل هذه الدواعي لا تتنافى مع قصد التعبّد والخضوع إطلاقاً.

فنحن نقبل بنحو الشرطية أنّ الإمتثال الإجمالي بنحو التكرار إذا كان بداعي اللعب والعبث لا ينسجم مع العبادة ويبطلها، ونقبل أنّ هذا الداعي قد يتحقق ولكن بنسبة ضئيلة جداً، كما أنه قد يتحقق في حالة العلم التفصيلي ولا يخص الإجمالي، فالبحث فيه ليس بحثاً كلياً يستند إلى نكته صناعية وإنما بحث في الطوارئ الإتفاقية.

الأخذ بالإمتثال الإجمالي عزيمة

الأخذ بالأمارات والأصول التي نصبها الشارع هل هي رخصة أو

عزيمة؟ فهل يمكن رفع اليد عن قاعدة التجاوز - مثلاً - والإتيان بالجزء المشكوك أم إن الأخذ بها عزيمة لا يشرع معه الإحتياط والإمتثال الإجمالي؟^(١) وهذا التساؤل ينسحب على كل من المجتهد والمقلد.

قد يقال في مجال الإجابة على السؤال بأن نفس أدلة التعبد تدلّ على أنه عزيمة من خلال مفاد ألسنتها، «لَيْسَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا التَّشْكِيكَ فِي مَا يَرَوِيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا» و«فَاسْمَعْ لَهُمَا وَاطَّعْ» و«لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشُّكِّ» ومن ثمّ عبّروا حرمة النقض، و«فَأَمْضِهِ كَمَا هُوَ»، وهذا المفاد لو تمّ فإنه غاية ما يثبت البطلان الظاهري؛ لأنه من المعلوم أن التعبد [مهما كان] لا عقوبة عليه في نفسه وإنما بما هو طريق.

هذه هي المقلمة الأولى والتي ألفت إليها الميرزا هاشم الأملي في بحث قاعدة التجاوز، وهي في نفسها جيدة بغضّ النظر عن تطبيقها على ما نحن فيه.^(٢)

١ . [س] مفروض البحث في الإمتثال الإجمالي مع امكان التفصيلي وعدم الفحص، وأما بعد العلم التعبدي فكما هو مفروض المقدمة و سبق منكم لا يكون امثالاً إجمالياً اصطلاحياً وإنما امثال تفصيلي يضم إليه امثال إجمالي وهو غير محل البحث.

[ج] هناك مصداق آخر للإمتثال الإجمالي يكون بعد العلم التعبدي، ولكنه لا يأتي بالمأمور به تفصيلاً استناداً إلى العلم التعبدي وإنما على الإحتمال، من دون فرق بين أن يأتي به أولاً أو يؤخره على الثاني، بل سيتضح من المقدمة اللاحقة أن الإمتثال الإجمالي [المصداق الأول] ليس قطعياً وإنما تخيلي وأن المصداق الحقيقي له هو هذا الثاني.

٢ . كأن هذا التساؤل مرتبط بوجوب الموافقة الإلتزامية وعدمه، وأنه مع وجوبها لا يشرع الإحتياط في مقام العمل، والقريظة على ما أقول هي أن حكم الأمارات والأصول هو الحجية وهي حكم وضعي فلا معنى لأن يقال إنها عزيمة أو رخصة، فلا بد أن تكون العزيمة أو الرخصة مرتبطة بالبناء العملي والإستناد إليها وعدمه.

المقدمة الثانية: إن الإحتياط التام في كل مسألة مسألة [على مستوى الشبهة الحكمية] بلحاظ الواقع ممتنع بحسب العادة للمقلد من دون تقليد في كفيته، بل وحتى للمجتهد مع عدم الفحص، وذلك لأن حصر احتمالات الواقع في عدد معين لا يتسنى إلا من مجتهد بالفعل وهو يتقوم بالفحص في الأدلة أو بالتقليد.^(١)

ومن هنا يتضح^(٢) أن مقولة الأعلام «الأحوط» ليست احتياطاً محضاً وتركاً تاماً للفتوى، وإنما هو نوع من الفتوى في حصر الإحتمال وتحديدته، ومن ثم قد يشكّل الإرجاع إلى الغير في الإحتياط الوجوبي كما استشكل السيد الخوانساري رحمته الله.^(٣)

من هاتين المقدمتين ينتج أن المكلف من أجل أن يتمكن من الإمتثال

١ . [س] إنكم تقبلون ظاهرة العلم الإجمالي المحيط بتمام الواقع ولكن تعبداً، فلم لا تقبلون الإمتثال الإجمالي ولكن التعبدي لا الوجداني بأن يقف في فحصه عند العلم الإجمالي التعبدي ولا يصل به إلى علم تفصيلي.

[ج] مع الفحص والإطلاع ولو بالمقدار الموجب للعلم الإجمالي سيكون الأخذ بالأمانة الدليل عزيمة فلا بد أن يواصل بحثه حتى يصل إلى علم تفصيلي، وفي العلم الإجمالي نقبل تنجيزه للمخالفة القطعية، وأما الموافقة القطعية فلا نقبل أنه ينجز الإجمالية منها وإنما التفصيلية.

٢ . [س] بالعرض المذكور في الدليل الخامس معناه إننا لا نتصور تعذر الإمتثال التفصيلي، أو قل مع تعذره كيف نتصور امتثالاً إجمالياً قطعياً؟

[ج] يمكن القطع بمحتملات الواقع بعد الفحص، وإنما منعنا من الإمتثال الإجمالي التام لا لعدم تحقق القطع وإنما لأن الأخذ بالأمانة عزيمة، وحيث يتعذر العلم التفصيلي من خلالها كفى ما أوصلتنا إليه من حصر محتملات الواقع فتصل حينئذ إجمالاً.

٣ . [س] هل يفهم من هذا أنكم تتوقفون في الإرجاع في الإحتياط الوجوبي؟

[ج] في بعض الموارد نعم، وفي أكثرها لا يشكّل بتخريج ذكره بعدئذ.

الإجمالي القطعي لا بدّ أن يقف على الأدلة [ولو بواسطة المجتهد] كي يتمكن من حصر احتمالات الإحتياط، وإنّ الإمتثال الاجمالي بدون هذا تخيلي احتمالي وليس قطعياً وجدانياً.^(١)

وإذا وقف، وصل إليه التعبد الشرعي فلا بدّ أن يلتزم به [بناءً على أنّ الأخذ به عزيمة] فلا يشرع له الإحتياط.

نعم، في الشبهات الموضوعية قد توجد أمارات يلزم الأخذ بها كما في باب القضاء، فلا يشرع الإحتياط معها أيضاً.^(٢)

و لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ المقدمة الأولى التي ذكرها الأملي رحمته نتعامل معها هنا كأصل موضوعي، تاركين تحقيقها إلى بحوث الإمارات وإن لم تعنون هناك بشكل مستقل.

الدليل السادس: الإمتثال الإجمالي أكثر عبودية من الإحتياط

ويمكن أن يكون هذا تعبيراً دقيقاً وعلمياً عن ما يقصده الميرزا النائيني:

١ . [س] من هذا العرض يتضح أنّ العلم الإجمالي المحيط بكلّ أطراف الواقع مستحيل الحصول وجداناً، ولا بدّ من حصوله من الرجوع إلى الأدلة، وبالنتيجة يكون العلم الإجمالي تعبدياً.

[ج] نعم، وبدونه يكون علماً تجزئياً لا أكثر.

٢ . [س] دوماً يوجد تعبد من أصل أو أمانة في الشبهة الموضوعية، فلا بدّ من الإلتزام به بناءً على أنّ الأخذ عزيمة ولا معنى للتبعيض.

[ج] نعم، ولكن قد يقال بأنّ العلم بعدد احتمالات الواقع لا يتوقف على الفحص، ومعه يمكن تصور الإمتثال الإجمالي لعدم العلم بالأمانة، أو يقال: إنّ العزيمة في الأخذ حينئذ في الشبهة الحكمية لا تعمم إلى الشبهة الموضوعية.

إننا إذا رصدنا إرتكاز العقلاء في باب الموالي والعبيد لاحظنا أن العبد الذي يتحرى أمر مولاه ليتعرف عليه فيطيعه فهو أكثر خضوعاً واحتراماً من الآخر الذي يحتجب عن أمر مولاه ولكنه يحتاط على مستوى العمل فيأتي بكلّ محتملات الواقع.

فالإرتكاز يفرّق بين التعبد الأول [بالمعنى الأعم بمعنى مطلق الإحترام وإلا فالتعبد بالمعنى الأخص خاص بالله تعالى وهو الإحترام والخضوع المطلق] والثاني فيرى أن الأول إحترام مولاه بشكل كامل والثاني إحترامه ناقص.

وليس هذا الإرتكاز من باب أن للمقدمة العلمية [العلم بالأمر] موضوعية، أو أن العلم بالأمر شرط وجود العمل كالطهارة للصلاة، ولا من باب أنه شرط في الإحراز وإنما عنوان التعبد في الأول أتمّ من الثاني، مع أن الثاني يجهد نفسه أكثر بتكراره للعمل، ولكن الأول ألصق بمولاه.

وبتعبير آخر: كما أن العلم أوصل من الإحتمال للواقع تكويناً، كذا هو أوصل في التعبد من الإحتمال وبما أن الإمتثال في الإمتثال الإجمالي يتقوم بكلّ طرف طرف [لأنّ كلّ طرف يتعلّق به الإمتثال والتعبد منفصلاً عن الطرف الآخر] فسيكون كيفية الإمتثال الإجمالي عبارة عن مجموعة إمتثالات إحتمالية ليس أكثر، ومن الواضح أن الإحتمال القطعي أكثر تعبداً أو قرباً، ومن المعلوم أن هذا الدليل يختلف عن سابقه حيث يقودنا إلى البطلان الواقعي مع الإمتثال الإجمالي.

وهذا الدليل في نفسه متين، حيث إن هناك فرقاً بين الإمتثال الإجمالي والعلمي من دون شك، ولكن السؤال الذي يدور في ذهننا هو أن هذا

التفاوت هل هو بشكل يجعل من العلمي ملزماً، أو أن الإمتثال العلمي
أتمّ والإحتمالي تام لا ناقص؟

نظير الفرق بين الإمتثال التفصيلي العلمي التعبدي وبين التفصيلي
العملي مع ضميمه احتمالات الأخرى، فإنه لا ريب في أنه أتمّ عبودية من
التفصيلي التعبدي بمفرده، ولكن من دون أن يبلغ درجة الإلزام.

الشك في كفاية الإمتثال الإجمالي

لو تمّ الدليل الخامس والسادس فهما يمنعان من الإمتثال الإجمالي مع تيسر الإمتثال التفصيلي، ومع عدم تماميتهما فلا أقلّ من حصول الشك في كفاية الإجمالي في عرض الإمتثال التفصيلي. ومع الشك هناك من يقربّ البراءة، وهناك من يصور الإشتغال.

تقريب البراءة

لو أراد الشارع التقييد بالتفصيلي لجعل، وحيث لم نجد تجرى البراءة. وبتقريب آخر أعمق: إنّنا لا نتعامل مع الأغراض وإنما مع القوالب القانونية للأحكام، إلاّ إذا بيّن الغرض وضبط بصيغة قانونية. ومن ثمّ حديث الوفاء التفصيلي بالغرض وعدم الوفاء الإجمالي به قد يكون صحيحاً إلاّ أنا غير مسؤولين به وليس من تكليفنا مراعاة الغرض إلاّ بالحدّ المبين بالقالب الشرعي القانوني، وحيث كان شك في أخذ شيء زائد في القانون تجري البراءة منه.

تصوير الإشتغال

يشبه ما تقدّم من الأخوند في التعبدي والتوصلي وهو أنه لما استحال أن يؤخذ قصد الأمر في لسان الشارع [بأيّ شكل من الأشكال] فلم يكن رفعه و وضعه بيد الشارع فالنتيجة كان الشك في مدخليته شكاً في

المحصّل للمأمور به فيجري الإشتغال، ومعه وبطريق أولى لا تجري البراءة عند الشك في درجة التعبّد الكافية بعد أن لم تجر في أصل التعبّد.

وببيان آخر: نفس تقنين الشارع وتشريعه ومطالبته بمتعلّق خاص نحو من البيان الإجمالي [بالدلالة الإلتزامية] لغرض ملزم في المتعلّق، و بما أنّ تحصيل الأغراض المبرزة ممّا لا بدّ منه فمع الشك في حصوله يجري الإشتغال.

ضابطة جريان البراءة أو الإشتغال في بعض الحالات الغامضة

علماً أنّ مثل هذا البحث من الأبحاث الأساسية في البراءة والإشتغال؛ لأنه يحدّد الضابطة للكثير من الحالات الغامضة المرددة بين جريان البراءة فيها والإشتغال، فهو في نفسه مهم بغضّ النظر عن تطبيقه في ما نحن فيه. والتحقيق إنّ هناك ثلاثة مفردات لا بدّ من الوقوف عندها كي نتمكن من حسم الخلاف بشكل صحيح تحت ضابطة كلية:

المفردة الأولى: هل نحن ملزمون بمراعاة الأغراض وملاحظتها أم لا؟

المفردة الثانية: إنّ العبادية مجعولة أولاً؟

المفردة الثالثة: هل كلّ غير مجعول لا تجري فيه البراءة؟

هل البراءة تجري في غير المجعول؟

ونبدأ الحديث بالمفردة الأخيرة مذكرين بما تقدّم ولأكثر من مرّة من أنّ الحكم الشرعي له مراتب شرعية وأخرى عقلية، وقد اتفقت الكلمة على عدم جريان البراءة في المراتب العقلية، وأنّ الجاري حصراً هو الإشتغال،

ومن ثم تلخص خلافهم في الحالات التي تجري فيها البراءة أو الإشتغال [كالأقل والأكثر والمتباينين] في المراتب الشرعية، بل صورة الخلاف في هذه الحالات صغروية؛ وهو أن الشك بين الأقل والأكثر - مثلاً - مرتبط بالمراتب الشرعية [فتجري البراءة] أو بالمراتب العقلية [فيجري الإشتغال].

ومن هنا تجدهم يقولون بجريان الإشتغال مع الشك في القدرة العقلية على أداء الواجب كالصوم، ولم يسوخوا الإحجام عن الإمتثال حتى يتحقق العجز فيتيقن بسقوط التكليف عندئذ. كل ذلك بسبب العلم بالمراتب الشرعية والعلم إلزاماً بوجود غرض ملزم فلا بد من الفراغ اليقيني ولو بالعجز.^(١)

ويبدو أن هذا التصور من الإشتغال يختلف عن تصوير الأخوند والشيخ الأنصاري له، حيث إنّ بينهما أن غير المجهول شرعاً لا يمكن رفعه من قبل الشارع من دون فرق بين أن يكون مرتبطاً بالمراتب الشرعية أو المراتب العقلية. ولكن بالتأمل يظهر عدم الاختلاف وأنّ بيان الأخوند صغروي حيث أنه يريد بيان أن العبادية مرتبة عقلية، كما أنّ ما ذكره من جريان الإشتغال مع الشك في المحصل يرجع إلى الشك في مرتبة عقلية للحكم الشرعي، ومن هنا جاءت محاولة الميرزا النائيني لإرجاع بعض صورته إلى الجعل الشرعي كي تجري البراءة فيها.

١. [س] وهل يعني أنه لو كانت القدرة شرعية لجرت البراءة وكيف؟

[ج] نعم تجري البراءة وفقاً للقاعدة، وإن كان لنا بياناً آخر من جريان البراءة في

الموضوعات التي يتوقف العلم بها على الفحص.

فتلخص أنّ حركة البراءة إنما هي في المراتب الشرعية للحكم وأما المراتب العقلية فهي مغلقة للإشتغال.

قد يقال: ما الفرق بين البراءة الشرعية وبين «لا تعاد» و«لا حرج» و«قاعدة الفراغ و التجاوز» فإنها جميعاً تصرفات شرعية في المراتب العقلية للحكم الشرعي، وتحديدأ في موضوعات الأحكام العقلية، فلم لا تكون البراءة مثلها؟

والجواب: إنّنا نقبل إمكانأ و وقوعأ تصرف الشارع في موضوعات الأحكام العقلية ولكن دليل البراءة الشرعية لم يدلّ على أنها تصرف في موضوع الحكم العقلي، حيث إنّ دلالاته لا تخرج إما على أنها بمعنى رفع المؤاخذة أو بمعنى الرفع الظاهري.

والأول وإن كان يعني رفع التنجيز إلا أنه أخذ في موضوع هذا الرفع المراتب الشرعية.^(١)

والثاني [وهو الأقرب] يعني الرخصة والإباحة فهي حكم شرعي ظاهري موضوعه الشك في المراتب الشرعية.^(٢)

١ . [س] بناء على هذا التفسير يصبح التصرف الشرعي في المحمول [الحكم العقلي] مباشرة لا من خلال موضوعه وهذا مما لم يقل به أحد.

[ج] ومن هنا أشكل الشيخ الإصفهاني على هذا الفهم واستقرب الفهم الثاني وتدرجياً بدأ الفهم الثاني يأخذ طابع الإستقرار.

٢ . [س] قد يقال: إنه لم لا تجري البراءة عند الشك في مثل الحرج والإضطراب وجريان قاعدة الفراغ وإجراء «لا تعاد» وأمثالها من القيود الشرعية الراجعة إلى المراتب العقلية، فإن الشك فيها شك في جعل شرعي كالشك في قيد راجع إلى الفعلية؟

[ج] إنّ السر في عدم جريانها هو ما ذكرناه من أنّ مفاد دليل البراءة ليس إحراز الإمتثال

هل العبادة مجعولة؟

وأما المفردة الثانية: فقد أشبعنا الحديث عنها في مبحث التعبدي والتوصلي وكانت خلاصة ما انتهينا إليه هو إن العبادة لا تتحقق بالجعل بصياغتها شرطاً أو شرطاً وإنما هي كالعلة، وكلّ المتعلّق معلول. فهي لون من سنخ الأمر ولون من سنخ العمل، أو فقل: هي كالصورة النوعية وليست كالجزاء القوامي وفي عرض بقية الأجزاء ولا كالشرط، مع العلم أننا ناقشنا كلّ الوجوه المانعة من أخذ الشارع قصد الأمر شرطاً في الأمر الأول أو في الأمر الثاني.

علم جريان البرائة في بعض الأغراض

وأما المفردة الأولى: فقد ألفتنا إلى صياغة كلّ من القائل بالبراءة والإشغال، والحق مع القائل بالبراءة، وأنا لسنا ملزمين بالإعتناء بالغرض ورعايته بأكثر مما بيّنه الشارع وصاغه بقالب قانوني، وما عداه من الحدود والتفاصيل التي لم تبين لسنا مسؤولين عنه.

والتعذير عما حصل من التكاليف، وإثماً غاية ما يدل عليه دليلها هو رفع الشك في الجعل الشرعي بلحاظ قيود الإتصاف، فإنها تعذر المكلف عنها، لا أنها تجري في كلّ شك في العذر وإثماً فقط فقط تعذر عند الشك في البيان الواصل بالجعل الشرعي، ومن ثمّ ولنفس السبب لا تجري عند البعض حتّى في القيود الشرعية للفعالية الناقصة أو التامة التي لا مدخلية لها في الإتصاف، وإثماً قيد زائد أخذه الشارع في خصوص مرتبة كالبلوغ، كذا لا تجري في الشبهة الموضوعية إلا في خصوص القيود الراجعة للجعل. ومن هنا يتضح ضابطة الافتراق بين موارد جريان البرائة والإشغال، وأنّ النزاع دوماً في الصغرى، وإلا فالكبرى متفقة عليها.

ولكن هناك بعض حدود الغرض مما لا يمكن بيانه في صياغة الجعل والإنشاء كالعبادية عند الأخوند، ولا يمكن بيانه لو أراد إلاّ عبر قناة الإخبار، أو علم أنها ممّا يحكم العقل بالإشتغال عند الشك فيه فيعتمد عليه.

ومن ثمّ لا يمكن جريان البراءة في مثل هذه الحدود التي لا يمكن بطبيعتها أن تؤخذ في الجعل الشرعي، وإنما يختص جريانها بخصوص ما يمكن بيانه بقناة الجعل وإلاّ جرى الإشتغال؛ لأنّ الشك عندئذ سيرجع إلى الشك في المراتب العقلية، وتحديداً في كيفية أداء الغرض المبين وامثاله هل مع المشكوك أو بدونه إلاّ أن يحصل الجزم بعدم دخالته في تحقيق الغرض.

ومن هنا نجد الأعلام يجرون الإشتغال في النية وحدودها إلاّ مع الجزم بعدم دخالته كما في نية الوجه لا بالإستعانة بالبراءة.

نعم، على ما انتهينا إليه من إمكان أخذ قصد الأمر جزءاً أو شرطاً فتجري البراءة لو كان قد أخذ كذلك، ولكنّه ليس كذلك كما ألفتنا. ومن ثمّ يبقى السؤال هل تجري البراءة أو الإشتغال عند الشك في أنّ سنخ الأمر عبادي أو لا؟

الحق عدم جريان البراءة [كما ذكرناه في بحث التعبدي والتوصلي] من أنّ بيان سنخ الجعل لا يتمّ بالجعل والإنشاء وإنما بالإخبار إلى لازم من لوازمه وأثر من آثاره، كإجابة النبي ﷺ السائل عن السرّ في أمره ﷺ بإعادة وضوئه عدّة مرات؛ أنه لم يبتدئ بالبسملة، فهي للدلالة على أنّ الوضوء توجهي قصدي، وإلاّ فهي في نفسها ليست مأخوذة في الوضوء كما هو واضح.

وبدعاً قد يتصور جريان البراءة بعد أن لم تكن وظيفة الشارع منحصرة في الجعل وإنما نعم الإخبار المتم للإتشاء، ولكن بالتأمل يظهر أن جريان الإشتغال هو الصحيح بعد أن كان يمكن للشارع أن يستعيض عن البيان بالشك الحاصل لدى عموم المكلفين [المجتهدين] الذي يقودهم عقلاً إلى الإشتغال.

وبعبارة أخرى: لو افترض أن عامة المخاطبين لا يشكون بالعبادية، لكان من وظيفة الشارع البيان و لو من خلال الإخبار، ومن ثم تجري البراءة مع الشك في حصول هذا البيان، ولكن مع فرض أن الشك موجود عند الجميع فمن الممكن أن يتكئ الشارع على فطرة المكلف في الرجوع عند الشك عقلاً للإشتغال بعد إحراز الغرض، ومعه لا يمكن جريان البراءة.

وهذا نظير ما ذكره الأملي تبعاً لأستاذه الشيخ العراقي من حجية الإطلاق المقامي إذا كان مجرى الشك البراءة وعدم حجيته إذا كان الإشتغال، وذلك بسبب إمكان اعتماد الشارع عليه في البيان في الحالة الثانية.

وبعبارة أوضح: إنه في موارد البراءة عدم تقييد الشارع يوصل إلى البراءة فلو كان يريد القيد لقيّد، وحيث لم يقيد أمكن التمسك بالإطلاق لنفي القيد المشكوك. وأمّا في موارد الإشتغال فيمكن أن لا يذكر القيد اعتماداً على رسول الباطن [العقل] القاضي بالإشتغال. وحيث إن الإشتغال يجري في حالة الشك والدوران بين التعبدي والتوصلي، فبطريق أولى يجري عند الشك في درجة العبادية. ومعه لا يمكن ولا يسوغ التكرار في العبادات وإنما لابد من التقليد أو الإجتهد [أي الإمتثال التفصيلي التعبدي]^(١).

١ . [س] بموجب الدليل الخامس وأن الأخذ بالتعبد عزيمة لابد أن لا يخص ذلك العبادة في صورة تكرارها وإنما يعم كل العبادات وكذا التوصليات، على الأقل على مستوى

نعم، بعد الإمتثال التفصيلي يمكن ضمّ باقي الاحتمالات إليه، أو فقل ضمّ الإجمالي إلى التفصيلي، أو ضمّ الإحتياط إلى الإجتهد أو التقليد من دون أية مشكلة بل هو الإحتياط الأتم.

ويؤيد النتيجة التي توصلنا إليها ما ذكره في مبحث الإنسداد من الإشكال في مشروعية الإحتياط في كلّ الشريعة فضلاً عن الإلزام به، وأنه ليس من مذاق الشارع الذي يؤيد جعله التعبد بنحو العزيمة والرخصة. كما يؤيد مدّعانا الرواية المباركة «يُهْرِقُهُمَا وَيَتَيَّمَمُ» الشامل لموارد إمكان الإحتياط، ولكن ليس الأمر بالإهراق بنحو العزيمة، ومن ثمّ كانت مؤيدة لإرادة الشارع الإمتثال التفصيلي لا دليلاً.

الإشكال في الإمتثال الإجمالي في صيغة النكاح

ينقل السيّد الخوئي عن الشيخ الأعظم أنّ الإحتياط والإمتثال الإجمالي في صيغة النكاح محلّ إشكال، سببه ما ذكره في منع التعليق في صيغ الإنشاء؛ لأنّ الإنشاء يتقوم بالإرادة الجدّية للمنشئ و مع التعليق يلزم الترديد فلا إرادة جدّية، و الترديد المنبثق من الصيغة الإحتمالية كالترديد المنبثق من التعليق. وقد أجاب السيّد الخوئي عن هذا بما ينسجم مع مبانيه في حقيقة الإنشاء والإخبار ومن قبل حقيقة الإعتبار.

والحق أنّ ما ذكر من وجه في منع التعليق لا نرتضيه ونعتمد على وجه

الحرمة التكليفية في الإمتثال الإجمالي أو التجري.

[ج] لما كان البطلان إحرازياً فالتكليف إحرازي ليس أكثر، ولكن قد يحصل التجري وهو حرام، إلا إذا ادّعي في التوصللي الترخيص به. ولتحقيق البحث أكثر يراجع الإنسداد.

آخر في المنع. وفي خصوص ما نحن فيه لا يوجد ترديد، وتوجد إرادة جدية في كل صيغة احتمالية يأتي بها العاقد. وذلك لما ذكره الأعلام [في حواشيه على المكاسب] من أن العقد أو الايقاع يكون سبباً لتحقيق الإعتبار الشخصي [وهو الذي يوجد في أفق اعتبار المنشئ ويسمى بيع المتعاقدين.]

وهذا المسبب يكون بدوره سبباً في الإعتبار العقلاني، وهو [المسبب الثاني] يكون سبباً في الإعتبار الشرعي.

والترديد يكون بلحاظ الإعتبار في أفق الشارع، وأما بلحاظ أفق الشخص أو العقلاء فلا ترديد؛ حيث إن كل صيغة تحقق الإعتبار من دون فرق بين «طالق» أو «طلقت» أو «أطلقها»، فيأتي بكل صيغة على أساس أنها كافية ومحقة للمسبب عنده وعند العقلاء فيريدها جداً، والجزم المطلوب في الإنشاء هو جزم المنشأ لا غير.

خلاصة البحث

١. في التوصليات لا دليل اجتهادي ولا أصل عملي يمنع من الإمتثال الإجمالي في عرض الإمتثال التفصيلي، سوى احتمال التجري لو تم أن الأخذ بالتعبد عزيمة ولم يكن هناك ترخيص في التوصلي.

٢. في العبادات مع التكرار هناك دليلان على المنع [هما الخامس والسادس]، والأول منهما يثبت البطلان الإحرازي والثاني الواقعي. ولو لم يتم فالنوبة تصل إلى الإشتغال بناءً على فهمنا للعبادية أو فهم الأعلام وعدم إمكان أخذها في الجعل الأول أو الثاني و إلا تجري البراءة.

٣. في كلّ صور المنع نقبل الإمتثال الإجمالي الأتم الذي ألفت إليه الشيخ الأنصاري وهو الإمتثال التفصيلي التعبدي مع ضمّ الإحتمالات الأخرى إليه.

٤. إنّ الأدلّة المقبولة على المنع بعضها اعتمد على ضمان تحقيق الإمتثال الإجمالي للغرض.

وآخر اعتمد على أنّ التعبد اللازم لا يتحقق بالإمتثال الإجمالي. وثالث على أنّ الإمتثال الإجمالي يكون سبباً في إهمال التعبد الشرعي مع أنّ الأخذ به عزيمة.

والحمد لله ربّ العالمين

مباحث القطع

تعريف علم الأصول ١١

أصولية القطع / ١٧

الضابط في أصولية المسألة ٢٠

رأي المحقق صاحب الكفاية ٢٠

كلام الميرزا النائيني في الوسط والحجة ٢٠

الفرق بين الوسط المنطقي والأصولي ٢١

تشكيل القياس المنطقي في الحجج الطريقية الظنية عند العراقي ٢٢

خروج القطع من مباحث الأصول ٢٥

رأي المحقق الإصفهاني ٢٥

نظرية السيد الروحاني ٢٦

أقسام مسائل علم الأصول ٢٧

الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية ٢٨

التقريب الأول لتصنيف القطع في علم الأصول ٢٨

التقريب الثاني لتصنيف القطع في علم الأصول ٢٩

أنماط وسطية القطع في القياس ٣١

الكلام في الظن ٣٢

الحجج / ٣٣

٣٥.....	تقسيم مباحث الحجج عند الشيخ
٣٦.....	ملاحظات على تقسيم الشيخ
٣٨.....	تقسيم الأخوند صاحب الكفاية
٣٨.....	ملاحظات الميرزا النائيني
٤٠.....	رأي المحقق العراقي والمناقشة فيه
٤٢.....	موضوع الحجج
٤٢.....	رأي المحقق العراقي
٤٤.....	رأي المحقق الإصفهاني
٤٦.....	رأي المحقق الإصفهاني في التقسيم
٤٦.....	تقسيم السيد الخوئي لموضوع الحجج و ما يرد عليه
٤٨.....	حصيلة النظريات
٤٩.....	الفرق بين الآراء
٤٩.....	نظرية النيابة
٥٠.....	نظرية التنزيل
٥٣.....	مختار السيد الأستاذ
٥٣.....	بيان المسالك في حقيقة جعل الحكم الأصولي
٥٧.....	الرأي المختار و الأدلة عليه
٥٧.....	الوجه الأول: جعل الميزان لمن هو مكلف بالإستنباط
٥٨.....	الوجه الثاني: جواز الفتوى لـ(من تفقه) بمقتضى آية النفر
٦٠.....	الوجه الثالث: لغوية عمومية الحكم الأصولي لهما
٦٠.....	الوجه الرابع: اختصاص الحكم الأصولي بـ(من يعرف) بمقتضى الأخبار
٦١.....	الوجه الخامس: اللغوية في التعميم ببيان آخر
٦٣.....	محدور الإختصاص بالجهتهد في بيان الإصفهاني و الجواب عنه
٦٦.....	الفتوى بالحكم الفقهي لا تعني الفتوى بالحكم الأصولي
٦٦.....	إختصاص موضوع الحجج بالجهتهد
٦٧.....	شمول المقسم للمقلد
٦٧.....	الإشكال على قيد الإلتفات

٦٨	الدفاع عن التقسيم الثلاثي للشيخ
٦٩	الفرق بين تحديد موضوع العلم وتحديد موضوع فصوله
٧١	تعديل في تعريف علم الأصول
٧١	علم الأصول تمهيد للفهم الديني
٧٢	وجه الحاجة إلى الإعتبار الشرعي
٧٣	منهج الإدراك النظري هو البحث العقلي

ماهية وجوب متابعة القطع / ٧٧

٧٩	النظريات في تفسير الحجية الذاتية للقطع
٧٩	النظرية الأولى: للشيخ والأخوند
٨٠	النظرية الثانية: للإصفهاني
٨١	النظرية الثالثة: للطباطبائي
٨١	النظرية الرابعة: للروحاني
٨١	ثمرات البحث
٨١	الثمرة الأولى: في تنجيز العلم الإجمالي
٨٢	الثمرة الثانية: في تحديد الأصل الجاري عند الشك في التكليف
٨٢	الثمرة الثالثة: توجيه لدعوى الأخباريين
٨٢	الثمرة الرابعة: الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع
٨٢	الثمرة الخامسة: تغير الشريعة
٨٢	الثمرة السادسة: جدلية علم الكلام
٨٣	الثمرة السابعة: تعميم ملاكات العقل العملي لحكم الله
٨٤	نظرية المحقق الإصفهاني (شرح النظرية الثانية)
٨٤	محور النزاع
٨٦	موازنة ما أفاده
٩١	الإستدلال على رأيه
٩١	الدليل الأول
٩١	مناقشة الدليل الأول
٩٢	الدليل الثاني
٩٣	مناقشة الدليل الثاني

٩٣	الدليل الثالث
٩٤	مناقشة الدليل الثالث
٩٩	الدليل الرابع
١٠٠	مناقشة الدليل الرابع
١٠٠	الدليل الخامس
١٠٠	مناقشة الدليل الخامس
١٠١	الدليل السادس
١٠١	مناقشة الدليل السادس
١٠٣	الدليل السابع
١٠٣	مناقشة الدليل السابع
١٠٥	كلام العلامة الطباطبائي في الإعتبار (شرح النظرية الثالثة)
١١٧	الإعتبار الإلهي
١٢٠	نكات في كلامه
١٢٣	منشأ الإعتبار
١٢٣	جهات الحسن والقبح في الكليات الفوقانية والمتوسطة
١٢٤	الإستغناء عن الإعتبار بالإخبار
١٢٦	الإعتبار في القوانين الوضعية
١٢٧	محدودية العقل البشري منشأ لغة القانون الإعتباري
١٢٧	تعريف الإعتبار
١٣١	نظرية السيّد الروحاني (شرح النظرية الرابعة)
١٣١	نظريات في تفسير العقاب الأخروي
١٣٤	المناقشة في تقرير صاحب المنتقى
١٣٧	الحسن والقبح
١٣٧	تاريخ المسألة
١٣٧	الدور الأول: ما قبل الإسلام
١٣٧	الدور الثاني: ابن سينا
١٣٨	الدور الثالث: المحقق الإصفهاني
١٣٩	٢ . أدلة واقعية الحسن والقبح
١٤٠	بداية المغالطة

١٤١.....	العدل والظلم
١٤٥.....	النظرية المختارة في حقيقة وجوب متابعة القطع واستحقاق العقوبة
١٤٧.....	مباحث الإعتبار
١٤٨.....	دور الإعتبار في رسالة المعصوم
١٤٩.....	ميزان الإعتبار الإنشائي
١٥٢.....	الفرق بين اعتبار المعصوم وغيره
١٥٤.....	علاقة الإعتبار بالتكوين
١٥٥.....	تفسير العقوبة الأخروية
١٥٦.....	علاقة إعتبار المعصوم بالإعتبار العقلاني
١٥٦.....	معنى اعتبار العقلاء
١٥٧.....	دور علم الأصول والمعاني في فهم لغة القانون
١٥٨.....	دور فهم لغة القانون العقلاني في الإستنباط
١٥٩.....	كيفية استخدام لغة القانون الوضعي في عملية الإستنباط
١٦١.....	منطق الإعتبار العام
١٦١.....	البحث الأول: تقسيمات الإعتبار
١٦٥.....	ميزان التعبدي والتوصلي
١٦٦.....	نوع العلاقة بين التعبدي والتوصلي
١٦٧.....	الفرق بين المولوي والإرشادي
١٧٠.....	البحث الثاني: هل يجري البرهان في الإعتباريات أولاً؟
١٧١.....	جريان البرهان في العلوم الإعتبارية في ما هو تكويني
١٧٤.....	البحث الثالث: المتغير والثابت في الإعتبار
١٧٥.....	الولاية التشريعية
١٧٥.....	الفارق بين الفريضة والسنة
١٧٧.....	الولاية التشريعية تتبع الولاية التكوينية
١٧٨.....	السنة تعني التطبيق
١٧٩.....	الإعتبار المتغير والثابت
١٧٩.....	الحكم التشريعي والولوي والقضائي
١٨١.....	مقياس التشريع الثابت والحكم الولوي
١٨٣.....	كشف الأغراض العامة والإستفادة منها في الحكم الولوي
١٨٤.....	الدوام في الحكم الولوي

الحكم الواقعي والظاهري في الحكم العقلي..... ١٨٦

تحديد موضوع حجية القطع / ١٩١

١٩٣.....	المراد من القطع
١٩٥.....	إطلاق الحجّة في ساحات مختلفة
١٩٥.....	الحجّة في القرآن
١٩٧.....	إطلاق الحجّة على القطع
١٩٨.....	اليقين الشرعي
١٩٨.....	العلم دخيل في فاعلية المقدمات
٢٠٠.....	عدم إمكان الردع عن القطع وتعليقنا عليه
٢٠٣.....	حجّية الإطمئنان
٢٠٣.....	القطع الغالبي الإطمئنان
٢٠٥.....	الصحيح في حجّية الإطمئنان

سعة حجّية القطع / ٢٠٧

٢١٠.....	استعراض النظريات
٢١٠.....	نظريات الأخباريين
٢١٠.....	النظرية الأولى
٢١٠.....	النظرية الثانية
٢١٠.....	النظرية الثالثة
٢١٠.....	نظرية الشيخ الأعظم
٢١٢.....	أدلة إثبات سعة الحجّية
٢١٢.....	الدليل الأول
٢١٢.....	الدليل الثاني
٢١٣.....	الدليل الثالث
٢١٤.....	زوايا البحث
٢١٥.....	الزاوية الأولى: صغرى حكم العقل
٢١٧.....	الزاوية الثانية: قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع
٢١٨.....	حكم العقل النظري

٦٣١	الفهرس
٢١٩	حكم العقل العملي
٢٢٢	الجهة الأولى: هل يمكن للشارع الردع عن حكم العقل العملي؟
٢٢٣	الجهة الثانية: هل العقل يدرك الملازمة؟
٢٢٣	صياغات النفي
٢٢٣	الصياغة الأولى: للأخباريين
٢٢٣	الصياغة الثانية: لصاحب الفصول
٢٢٤	الصياغة الثالثة: للشيخ الإصفهاني
٢٢٧	الصياغة الرابعة: للسيد الصدر
٢٢٨	صياغات الإثبات
٢٢٨	الصياغة الأولى: للإصفهاني
٢٢٩	الصياغة الثانية: للسبزواري
٢٢٩	الصياغة الثالثة: للمحقق القمي
٢٢٩	الصياغة الرابعة
٢٣٠	الصياغة الخامسة: للعراقي
٢٣٠	الصياغة السادسة
٢٣١	الصياغة السابعة
٢٣٢	الصياغة الثامنة: للشيخ الأنصاري
٢٣٣	الصياغة التاسعة: المختار
٢٣٧	تقييم صياغة المختار
٢٣٧	الصياغة العاشرة
٢٤٠	الجهة الثالثة: عكس قاعدة الملازمة
٢٤٠	نظرية المشهور
٢٤٠	نظرية الأشاعرة
٢٤٠	نظرية الإصفهاني
٢٤١	نظرية صاحب الفصول
٢٤٣	نظرية الميرداماد
٢٤٨	التشريع لا يصطدم مع التكوين
٢٤٩	التلازم بين الغرض التكويني و الحكم الشرعي
٢٥٠	نماذج من الأحكام التي ثبتت بتوسط العقل النظري

٢٥٢.....	استعراض لأدلة الملازمة
٢٥٢.....	الدليل الأول
٢٥٢.....	الدليل الثاني
٢٥٣.....	الدليل الثالث: قاعدة العناية
٢٥٤.....	الدليل الرابع: قاعدة اللطف الكلامية
٢٥٥.....	الدليل الخامس: الدليل النقلي
٢٥٧.....	الزاوية الثالثة: الملازمة تنجيهاً وتعديراً
٢٥٧.....	في إمكان الردع عقلاً عن قاعدة الملازمة ثبوتاً
٢٥٩.....	أصناف القيود الشرعية
٢٦٢.....	في تحقق الردع إثباتاً
٢٦٣.....	طوائف الروايات
٢٦٤.....	الطائفة الأولى
٢٦٤.....	الطائفة الثانية
٢٦٤.....	الطائفة الثالثة
٢٦٤.....	الطائفة الرابعة
٢٦٤.....	الطائفة الخامسة
٢٦٥.....	الطائفة السادسة
٢٦٥.....	الطائفة السابعة
٢٦٦.....	مناقشات الأصوليين
٢٦٧.....	الجمع بين الروايات
٢٦٨.....	الوجه الأول
٢٦٨.....	الوجه الثاني
٢٦٨.....	الوجه الثالث
٢٦٩.....	الوجه الرابع
٢٧٠.....	الوجه الخامس
٢٧٠.....	الوجه السادس
٢٧١.....	الوجه السابع
٢٧١.....	الوجه الثامن

حقيقة الحكم الشرعي و مراتبه / ٢٧٥

٢٧٧.....	النظرية الأولى: نظرية الأخوند
٢٧٩.....	النظرية الثانية: نظرية الميرزا النائيني
٢٨٠.....	النظرية الثالثة: نظرية الشيخ العراقي
٢٨١.....	النظرية الرابعة: نظرية الشيخ الإصفهائي
٢٨٣.....	النظرية الخامسة: المختار
٢٨٣.....	تصور المبادئ فيه تعالى وجواها
٢٨٥.....	حقيقة الحكم التكليفي
٢٩١.....	الفرق بين الحكم الفعلي و الإنشائي
٢٩٣.....	مراتب الفعلية
٢٩٣.....	الفعلية الناقصة
٢٩٥.....	الفعلية التامة
٢٩٥.....	النقطة الأولى: موقع الفعلية التامة
٢٩٦.....	النقطة الثانية: الفارق الدقيق بين الفعلية الناقصة والتامة
٢٩٧.....	النقطة الثالثة: تنوع القيود الشرعية
٢٩٧.....	النقطة الرابعة
٢٩٨.....	النقطة الخامسة
٢٩٨.....	النقطة السادسة: قيد القدرة
٣٠٠.....	مرحلة التنجيز
٣٠٢.....	مرحلة الإمتثال
٣٠٢.....	مراتب مرحلة الإمتثال
٣٠٥.....	بعض المراتب الأخر
٣٠٥.....	مراتب مبادئ الحكم
٣٠٥.....	مراتب الحكم الوضعي
٣٠٦.....	مراتب الحكم الظاهري
٣٠٦.....	تطابق مراتب التشريع مع التكوين

التجري / ٣٠٩

٣١١.....	موقع البحث في التجري
----------	----------------------

٣١٢.....	زوايا البحث في التجري وأبعاده
٣١٢.....	أبعاد البحث الكلامية والفقهية والأصولية
٣١٣.....	صور التجري وأقسامه
٣١٤.....	محور النزاع في التجري
٣١٦.....	نتائج البحث
٣١٩.....	طبيعة الأدلة المستخدمة في البحث
٣١٩.....	إستدلال الشيخ الأعظم
٣٢١.....	استدلال الأخوند
٣٢١.....	إستدلال الميرزا النائيني
٣٢٢.....	الجهة الأولى: في شمول أدلة الأحكام الأولية وعدم شمولها للمتجري
٣٢٥.....	الجهة الثانية: في الإمكان العقلي الثبوني لحرمة الفعل المتجري به شرعاً
٣٢٧.....	الجهة الثالثة: في قبح التجري والفعل المتجري به عقلاً
٣٣٠.....	الجهة الرابعة: في الدليل النقلي على حرمة التجري
٣٣٠.....	الدليل الأول: الإجماع
٣٣٠.....	الدليل الثاني: الأخبار
٣٣٢.....	تعليقات الأعلام على الجهة الرابعة من كلام الميرزا
٣٣٤.....	إستدلال السيد الخوئي <small>رحمته الله</small>
٣٣٥.....	إستدلال السيد الصدر <small>رحمته الله</small>
٣٣٥.....	ما أفاده السيد الخميني <small>رحمته الله</small>
٣٣٧.....	التجري في الكلام والتفسير والحديث
٣٣٨.....	الرأي المختار
٣٣٨.....	النقطة الأولى: في قبح التجري بحكم العقل العملي والنظري
٣٤٤.....	محاذير قبح التجري وأجوبتها
٣٥٧.....	النقطة الثانية: في الإمكان العقلي لحرمة التجري شرعاً
٣٥٨.....	أدلة الإمتناع العقلي والجواب عنها
٣٦٤.....	النقطة الثالثة: الأدلة النقالية على حرمة التجري (البعد الإثباتي في البحث)
٣٦٤.....	القاعدة الأولية
٣٦٦.....	الآيات
٣٧٠.....	الروايات

٣٧٠.....	● الطائفة الأولى
٣٧٢.....	● الطائفة الثانية
٣٧٥.....	● الطائفة الثالثة
٣٧٦.....	● الطائفة الرابعة
٣٧٧.....	● الطائفة الخامسة
٣٧٨.....	● الطائفة السادسة
٣٨٠.....	النقطة الرابعة: الأدلة النقلية على حلية التجري
٣٨٠.....	الدليل الأول
٣٨١.....	الدليل الثاني
٣٨٢.....	تنبيهات التجري
٣٨٢.....	التنبيه الأول: كلام صاحب الفصول
٣٨٣.....	مناقشات الأعلام
٣٨٧.....	التنبيه الثاني: مراتب التجري
٣٨٧.....	الخطور
٣٨٧.....	الشوق
٣٨٨.....	مخالفة الحكم الطريقي الظاهري
٣٩٠.....	التنبيه الثالث: في فسق المتجري وإن لم يكن حراماً شرعاً
٣٩١.....	هل التجري من الكبائر أو الصغائر؟
٣٩١.....	التنبيه الرابع: كلام الأخوند في العقوبة على العزم
٣٩٣.....	تقييم كلام الأخوند في عدة محاور

القطع الطريقي والموضوعي / ٣٩٩

٤٠١.....	فهرس عام للبحث
٤٠٦.....	حقيقة القطع الموضوعي الصفتي والطريقي
٤١٤.....	في تحقيق ما يمكن وما لا يمكن من أقسام القطع
٤١٤.....	مناقشة الإصفهاني في القطع الموضوعي الصفتي
٤١٤.....	مناقشة صاحب الكفاية
٤١٥.....	مناقشة النائيني في الطريقي تمام الموضوع
٤١٥.....	محاولة العراقي في حل معضلة النائيني

- ٤١٦..... تصوير الإصفهاني عن الطريقي تمام الموضوع على ضابطة الميرزا
- ٤١٦..... مناقشتنا في الطريقي تمام الموضوع
- ٤١٧..... الشك الموضوعي الطريقي
- ٤١٩..... في قيام الطرق والأصول مقام القطع
- ٤١٩..... المحور الأول: قيام الأمانة والأصل مقام القطع الطريقي المحض
- ٤١٩..... إشكالان في قيام شيء مقام الطريقي المحض
- ٤٢١..... مباني التخريج العلمي في هذا البحث
- ٤٢٢..... الحجية في تفسير الشيخ
- ٤٢٣..... الحجية في تفسير الميرزا
- ٤٢٣..... ● حيثية الكشف في القطع
- ٤٢٣..... ●● الجري العملي
- ٤٢٤..... ●● التنجيز
- ٤٢٤..... ● الفارق بين الأصل والأمانة
- ٤٢٥..... ● الفارق بين أقسام الأصول العملية الشرعية
- ٤٢٧..... ●● الحكومة الظاهرية
- ٤٢٨..... ●● الحكومة والورود
- ٤٢٨..... ●● فرق الحكومة الظاهرية عن الواقعية
- ٤٢٩..... تخريج العراقي لقيام الطرق مقام القطع الطريقي المحض
- ٤٣١..... ● تحليل الفوارق في نظرية العراقي
- ٤٣٢..... ● حجية الأمانة من باب الظن النوعي لا التنزيل بالعلم
- ٤٣٣..... ● مناقشة العراقي في فكرة الحكومة الظاهرية
- ٤٣٣..... تخريج الإصفهاني لقيام الطرق مقام القطع الطريقي
- ٤٣٥..... ● الصحيح في تفسير الحجية على مبنى الإصفهاني
- ٤٣٦..... تفسير الحجية في بيان السيد الخوئي
- ٤٣٨..... ● تكميل لتفسير الخوئي عن الحجية
- ٤٣٨..... تقرير الشاهرودي عن نظرية النائيني
- ٤٤٠..... استحالة جعل التنجيز أو إمكانه
- ٤٤٢..... حقيقة التنجيز
- ٤٤٣..... تلخيص البحث في المحور الأول
- ٤٤٥..... المحور الثاني: قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الصفتي

- ٤٤٦..... المحور الثالث: قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الطريقي
- ٤٤٦..... مناقشة الأخوند في قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الطريقي
- ٤٤٧..... محاولة النائبي للجواب عن مناقشة الأخوند
- ٤٤٨..... تقرير العراقي عن البحث
- ٤٤٨..... إشكال النائبي في قيام التعبد مقام القطع الموضوعي الطريقي
- ٤٤٩..... أجوبته عن تلك المناقشات
- ٤٥٠..... مناقشة المحقق الإصفهاني
- ٤٥٤..... مناقشات الصدر في قيام التعبد مقام القطع الطريقي
- ٤٥٥..... الرأي المختلر
- ٤٦٤..... الأثر المصحح للتنزيل
- ٤٦٥..... إشكال آخر في مقام القطع الموضوعي الطريقي
- ٤٦٧..... التنزيل من شؤون الدلالة أو القانون؟
- ٤٧٢..... التنزيل جعل وضعي
- ٤٧٢..... التفرقة بين التشبيه والجعل
- ٤٧٥..... المحور الرابع: قيام الأصول المحرزة مقام القطع الموضوعي الطريقي
- ٤٧٥..... بيان المباني في الأصل المحرز
- ٤٧٦..... نسبة الحكم إلى متعلقه وإلى موضوعه
- ٤٧٨..... مناقشة صاحب الكفاية في التنزيل
- ٤٧٩..... محاولة العراقي لحل العويصة
- ٤٨٠..... تصوير الإصفهاني لحقيقة الحكم التعليقي
- ٤٨٤..... التحقيق في المسألة
- ٤٨٥..... حقيقة الإحراز التعبدي للموضوعات
- ٤٨٥..... • التعبد هو في إحراز الموضوع
- ٤٨٧..... علاقة الحكم مع موضوعه
- ٤٨٩..... كيفية تأخر الحكم عن موضوعه
- ٤٩١..... مختارنا في المسألة
- ٤٩٣..... حقيقة الحكم التعليقي
- ٤٩٣..... التفسير الأول
- ٤٩٤..... التفسير الآخر
- ٤٩٥..... التعليق الشرعي والتعليق العقلي

- ٤٩٩.....الدليل على قيام الأصل المحرز مقام القطع الموضوعي الطريقي
- ٤٩٩ الدليل الأول: افتراض حيثية الإحراز
- ٥٠٢.....الدليل الثاني: إطلاق دليل الأصل المحرز
- ٥٠٣.....● المناقشة في الدليل الثاني
- ٥٠٣.....●● رد المناقشة

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم / ٥٠٧

- ٥١٠.....الجهة الأولى: أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه
- ٥١٠.....المحور الأول: أخذه كذلك مع تساوي المرتبة
- ٥١٠.....آراء الأعلام
- ٥١٢.....المحور الثاني: أخذه كذلك مع اختلاف المرتبة
- ٥١٢.....المبنى الأول: مراتب الأحكام
- ٥١٣.....المبنى الثاني: فهم أحكام الرتبة
- ٥١٤.....تبيين لمرحلة الإنشاء
- ٥١٧.....تصوير العراقي عن مرحلة الإنشاء
- ٥١٧.....هل يمكن التفكيك بين الجعل والمجعل؟
- ٥١٨.....الإنشاء عند السيد الخوئي
- ٥٢٠.....مفردات الإنشاء
- ٥٢٢.....سلامة تعريف الأخوند للإنشاء
- ٥٢٤.....إشكال الإصفهاني في مراحل الحكم
- ٥٢٦.....نظرية متمم الجعل
- ٥٢٨.....أطروحة (متمم الجعل) تحت الملاحظة
- ٥٣٠.....تقييم الملاحظات
- ٥٣٣.....فروع فقهية قد أخذ فيها العلم بالحكم في موضوع نفسه
- ٥٣٣.....النموذج الأول: الجهر والاختفات
- ٥٣٤.....النموذج الثاني: حرمة الربا التكليفية
- ٥٣٥.....الجهة الثانية: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مضاد
- ٥٣٦.....الجهة الثالثة: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل
- ٥٣٩.....الحيثية التقييدية والتعليلية
- ٥٤٢.....الجهة الرابعة: أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم

الموافقة الإلتزامية / ٥٤٥

٥٤٧	الاحتملات في المقصود من (الموافقة الإلتزامية)
٥٥١	ثمرة البحث
٥٥٤	تاريخ المسألة
٥٥٥	آراء الأعلام
٥٥٥	رأي الشيخ الأنصاري
٥٥٨	رأي المحقق العراقي
٥٥٨	رأي المحقق الإصفهاني
٥٥٩	الرأي المختار

تنجيز العلم الإجمالي / ٥٦٥

٥٦٧	حيثيات البحث
٥٦٨	التعبير المناسب للبحث
٥٧٠	العلية أو الإقتضاء؟
٥٧١	تفسير العلية والإقتضاء
٥٧٣	عدم إمكان التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية والإحتمالية
٥٧٦	المختار
٥٧٨	المقدمة الأولى: مراتب الحكم
٥٧٩	المقدمة الثانية: القيود الشرعية ودورها
٥٨٠	ثمرة البحث
٥٨٢	العلم الإجمالي مقتض
٥٨٣	تأييد لإرتكاز الإقتضاء
٥٨٣	المناقشة في دليل العلية
٥٨٤	المناقشة في دعوى الملازمة بين المقامين
٥٨٨	توهم إذن الشارع في المخالفة القطعية في بعض الفروع الفقهية
٥٨٨	١. الودعي
٥٩٠	٢. الإختلاف في تعيين الثمن أو المثمن
٥٩١	٣. الإختلاف في ماهية المعاملة

٤. إتمام أحد واجدي المني بالآخر..... ٥٩٢
٥. الإقرار لشخصين متواليًا..... ٥٩٢

الإمتثال الإجمالي / ٥٩٥

- ٥٩٧..... محل النزاع
٥٩٨..... ثمرة البحث
٥٩٩..... إستعراض الأدلة
٥٩٩..... الدليل الأول: الإجماع
٥٩٩..... الدليل الثاني: دليل كلامي
٦٠١..... الملاحظات
٦٠٤..... الدليل الثالث: تمكّن الإنبعاث عن أمر المولى
٦٠٥..... الملاحظات
٦٠٦..... الدليل الرابع: لزوم العبث واللعب في الإمتثال الإجمالي
٦٠٧..... الملاحظات
٦٠٧..... تقييم الملاحظات
٦٠٨..... مختارنا في المناقشة
٦١١..... الدليل السادس: الإمتثال الإجمالي أكثر عبودية من الإحتياط
٦١٤..... الشك في كفاية الإمتثال الإجمالي
٦١٤..... تقريب البراءة
٦١٤..... تصوير الإشتغال
٦١٥..... ضابطة جريان البراءة أو الإشتغال في بعض الحالات الغامضة
٦١٥..... هل البراءة تجري في غير المجعول؟
٦١٨..... هل العبادية مجعولة؟
٦١٨..... عدم جريان البراءة في بعض الأغراض
٦٢٥..... الفهرس